

*Javier Melloni, SJ*



Éxodo y éxtasis  
en Ignacio de Loyola

Una aproximación a su *Autobiografía*

**SAL TERRAE**  
Colección«SERVIDORES Y TESTIGOS»  
166

Javier Melloni, SJ

**Éxodo y éxtasis  
en Ignacio de Loyola**

*Una aproximación a su Autobiografía*

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

Grupo de Comunicación Loyola  
• Facebook / • Twitter / • Instagram

© Editorial Sal Terrae, 2020  
Grupo de Comunicación Loyola  
Polígono de Raos, Parcela 14-I  
39600 Maliaño (Cantabria) – España  
Tfno.: +34 944 470 358  
[info@gcloyola.com](mailto:info@gcloyola.com)  
[gcloyola.com](http://gcloyola.com)

*Imprimatur:*

✠ Manuel Sánchez Monge  
Obispo de Santander  
14-11-2019

*Diseño de cubierta:*

Vicente Aznar Mengual, SJ

*Imagen de cubierta:*

Detalle del cuadro «San Ignacio» (2015), de Joan Torres Viver  
Cova de Sant Ignasi (Manresa, Barcelona)

ISBN: 978-84-293-2930-8

# Índice

*Introducción: Un gran relato para la espiritualidad ignaciana*

1. Orígenes: Luchas y reconciliaciones
2. Loyola: Ímpetu y herida
3. Ante la Dama Negra
4. Manresa (I): La segunda conversión: de hacer a dejarse hacer
5. Manresa (II): La apertura infinita ante el río
6. Jerusalén: Obediencia a la realidad
7. Barcelona: La inspiración no impide la formación
8. Alcalá: Iñiguistas, entre dejados y alumbrados
9. Salamanca: Cuando interrogar impide conversar
0. París (I): Primeros tanteos y desubicaciones
1. París (II): Cuatro modos de la palabra
2. París (III): El vínculo entre los primeros compañeros
3. Azpeitia: Retorno a los orígenes 115
4. Venecia: Afianzándose como «amigos en el Señor»
5. La Storta: Ya sí y todavía no
6. Roma (I): La Jerusalén de Ignacio
7. Roma (II): Cuarenta días en el desierto
8. Roma (III): Término del peregrinaje: hallar a Dios en todas las cosas

*Epílogo: Las fecundas tensiones del Peregrino*

# Introducción

## Un gran relato para la espiritualidad ignaciana

---

Nuestra época está huérfana de grandes relatos. Toda comunidad, pueblo y cultura se reconocen en las gestas de los personajes que encarnan los valores que los fundan. Estamos necesitados de referencias arquetípicas donde podamos ver cómo cobran vida el sentido y las virtudes en los que creemos y que nos sustentan. Cuando estamos ante una historia edificante, nos *edificamos* a nosotros mismos. A su vez, necesitamos vernos reflejados en los procesos de transformación de los que nos preceden, porque nuestra vida es un guion inacabado. Escuchar una sucesión de acontecimientos que alcanzan su meta nos ayuda a comprendernos a nosotros mismos; nos impulsa a confiar en que, al igual que sucede con la vida de los personajes que se nos narra, al final se nos revelará el sentido del aparente caos en el que vivimos. Esto solo lo sabremos cuando acabe el recorrido, no mientras lo recorremos. Por ello, un relato acabado nos calma, e incluso nos sana de las heridas de la confusión, la incertidumbre y el sinsentido. Somos conducidos por el Espíritu, del que no sabemos «de dónde viene ni a dónde va» (Jn 3,8), más allá de nosotros, a través de nosotros mismos y de los acontecimientos aparentemente caóticos o azarosos que vivimos.

En nosotros se va produciendo una transformación imperceptible, que convierte ese recorrido en una historia sagrada, impulsándonos a crecer a través de señas que parecen erráticas pero que tienen un sentido y un destino: revelar a Dios, que se muestra a través de cada uno de nosotros; manifestar al Invisible, que se hace visible a través de cada ser humano, porque en cada vida Dios se existencializa y se hace perceptible a través de nosotros. Los signos que se nos dan son la vocación que late dentro de nosotros y la misión que brota a partir de ella. Vocación y misión se entrelazan y se desvelan mutuamente, dejando transparentar la inmanencia de Dios en el mundo, la encarnación de Cristo que prosigue en cada vida humana hasta desarrollar el cuerpo completo de la humanidad: «Por Cristo el cuerpo se mantiene armoniosamente unido en cada una de sus juntas; y así, gracias a la energía propia de cada uno de sus miembros, todo el cuerpo va creciendo y edificándose en el amor» (Ef 4,15s).

Si bien este desvelamiento *cristofánico* está latente en todos los seres humanos, la «energía propia» que hace crecer a cada uno de sus miembros se muestra más patente en algunos de ellos. Así lo comprendieron los primeros compañeros de san Ignacio. Tuvieron la certeza de que conocer y dar a conocer cómo Dios había conducido a quien



los convocó sería un referente de gran ayuda para ellos y para las generaciones posteriores. Por eso insistieron tanto en que narrara su autobiografía. Jerónimo Nadal estaba convencido de que ese era el mayor beneficio que podía hacer a la naciente Compañía: «En ninguna cosa podía el Padre hacer más bien a la Compañía que en hacer esto», porque «esto era fundar verdaderamente la Compañía» (*Aut* [IV]).

San Ignacio era muy reticente a hablar de sí mismo y se resistía, pero este argumento acabó por convencerlo. Se eligió como su interlocutor y escribiente a Luís Gonçalves da Câmara, un jesuita portugués que era conocido por tener muy buena memoria y que en aquel momento residía en Roma como ministro de la casa[1]. Estas confidencias no tuvieron el carácter de un dictado, sino que se dieron a modo de conversaciones distendidas. Un dictado habría bloqueado la espontaneidad, ya que hay que hablar al ritmo del lento transcribir del escribano, mientras que una conversación tiene vida propia y la memoria se estimula con la vivacidad de lo que va surgiendo. San Ignacio se encontraba con Gonçalves da Câmara al atardecer, en la terraza de la casa de Roma, y comenzaba a recordar los diferentes episodios de su vida. Câmara tomaba notas durante esas conversaciones y después ponía por escrito todo lo que san Ignacio le había relatado y que él tenía todavía muy fresco en su memoria. Dice en el prólogo del texto que «el modo que el Padre tiene de narrar es el que suele en todas las cosas, que es con tanta claridad, que consigue hacer presente todo lo que ha pasado» y añade: «He trabajado por no poner ninguna palabra que no haya oído del Padre; y en cuanto a las cosas que temo haber faltado, es que, por no desviarme de sus palabras, no he podido explicar bien la fuerza de algunas de ellas» (*Aut* [III]). Cuando lo que expresamos procede de la integridad de nuestro ser, contiene un sabor de verdad y una irradiación de vida que los demás no pueden dejar de percibir.

Estamos, pues, ante un texto que brota de la experiencia y que convoca a la experiencia. «Experiencia» (de *ex- pareo*) significa partir, ponerse en camino. De *pareo* provienen también «puerta» y «puerto». Toda experiencia es una puerta que se abre, un umbral que posibilita un nuevo tramo del camino. También es un puerto, un lugar de llegada donde repostar para partir de nuevo. Cuando nos exponemos a lo que nos sucede, cuando llegamos al fondo de lo que vivimos, somos traspasados y transformados por lo que «experienciamos». Al relatarlo con la perspectiva del tiempo, lo comprendemos mejor. El acto de narración permite tejer las tramas dispersas y descubrir su significado. El relato mismo deviene un proceso de revelación.

El texto que nos ha llegado es fruto de tres períodos de conversaciones: el primero, en el que Ignacio contó a Câmara su vida desde la infancia hasta la llegada a Manresa, tuvo lugar de agosto a septiembre de 1553; la siguiente serie de conversaciones se realizó durante el mes de marzo de 1555, cubriendo el período desde Manresa hasta el comienzo de su estada en París; y la tercera serie, en la que relató sus años de París a Roma, sucedió en octubre de 1555. Esta última parte fue redactada en diciembre en Génova, mientras Gonçalves da Câmara estaba esperando a embarcarse para España. Como no encontró ningún amanuense que pudiera escribir en castellano, el texto original nos ha llegado en italiano[2].



Sorprende que, a pesar de disponer de este relato tan valioso de primera mano y que tanto costó sonsacar al Peregrino, el referente biográfico que prevaleció durante cuatro siglos fuera la biografía de Pedro de Ribadeneira, publicada en 1572 en latín y en 1583 en castellano. La *Autobiografía* no fue editada hasta el siglo XVIII en latín, y en español-italiano hasta comienzos del siglo XX. No sería recuperada como texto fundacional hasta después del Concilio Vaticano II. Había pasajes que no eran suficientemente edificantes, incluso que podían ser sospechosos en aquel momento de herejía iluminista. La biografía de Ribadeneira era más ejemplar y segura, y también más completa.

Hoy, gracias al espíritu del tiempo, estamos más deseosos de caminar en verdad, sin adornos o sublimaciones que nos deslumbren y que nos hagan perder el contorno de nuestra piel, susceptible de rasgarse; que nos separen de nuestra carne, susceptible de desgarrarse; que nos hagan perder el soporte de nuestros huesos, susceptibles de romperse, como le sucedió al benjamín de los Loyola. El misterio de la encarnación se prolonga en cada uno de nosotros. Cuanto más cerca estemos de lo que sucedió en aquel Peregrino, más cerca estaremos también de nosotros mismos y, comprendiéndolo, podremos comprendernos también mejor a nosotros. Su relato podrá nutrirnos y transformarnos.

Sí, esa es la intención de estas páginas: que, acercándonos al ser de carne y hueso que fue Ignacio de Loyola, nos acerquemos a nosotros mismos. Escrutamos este texto, que es fundamento de la Compañía y de la espiritualidad ignaciana, para fundamentarnos a nosotros mismos. También lo haré señalando unas claves interpretativas que he dado en llamar *fecundas tensiones*, polaridades que, siendo aparentemente contradictorias, resultan ser fuerzas complementarias que, al eludir lo tópico y lo evidente, abren nuevas regiones de creatividad y libertad para el Espíritu.

### **El arquetipo del peregrino**

El término «peregrino» aparece setenta y siete veces en el texto de la *Autobiografía*. Ignacio no se cansó de repetirlo durante sus conversaciones con Gonçalves da Câmara y este no se cansó de transcribirlo. Ambos sabían que en esa palabra se jugaba algo fundamental. El peregrino es una figura arquetípica que trasciende los tiempos y lugares, las culturas y las tradiciones espirituales. Nos remite a la condición del ser humano como *homo viator*, «ser en camino». Esta evocación responde plenamente a nuestro tiempo. Nos sentimos en proceso, inacabados, incompletos, en busca de sentido y de completud. Por ello nos identificamos con una espiritualidad en movimiento, en búsqueda tan incierta como inacabable, con anhelo de plenitud y de sentido, con sed de interioridad, de trascendencia o comoquiera que nombremos esa Ultimidad que nos sobrepasa. Tenemos también consciencia de que cada paso que damos puede acercarnos tanto como alejarnos de ese Dios siempre mayor, y a la vez más íntimo que nuestra propia intimidad. Si lo agotáramos, no sería Dios, sino una proyección de nuestras necesidades, ideas o deseos. Él no se deja tomar, y por ello peregrinamos sin cesar. De ahí nuestro éxodo y

nuestro éxtasis.

En la figura del peregrino se integran otros tres arquetipos: el héroe, el sabio y el santo[3]. En cada ser humano hay tiempo y espacio para las tres cosas. También en las comunidades y en las colectividades que formamos. La actuación del héroe aparece ante los obstáculos desafiantes que afrontamos. En muchos tramos del camino hay que sostenerse frente a la adversidad, resistir situaciones límite que requieren de nuestra respuesta valiente, persistente y audaz. En medio de la lucha también hay que saber distinguir cuándo somos tenaces y cuándo obstinados. La tenacidad nos hace crecer. La obstinación nos bloquea, nos endurece y nos detiene. Lo que nos va haciendo sabios es aprender a hacer esa distinción, y tantas otras matizaciones, como la de saber diferenciar la rendición de la claudicación. Claudicar es abandonar, mientras que rendirse es entregarse a una fuerza mayor, que no depende de uno mismo. Así va apareciendo la santidad, la inteligencia del corazón y la transparencia de la mirada, que nos hace inocentes porque nos hace capaces de percibir la presencia de Dios en todo. Inocencia no es ingenuidad: el ingenuo elude lo complejo, mientras que el inocente lo atraviesa.

Ser peregrino implica integrar los tres arquetipos y ponerlos en movimiento, arriesgarlos a lo largo del recorrido –a veces hasta límites insospechados– y hacerlos crecer en el espacio, cada vez más amplio y profundo, del corazón, donde nos vamos haciendo uno con el Uno. Así es la vida de todos. Lo que convierte en ejemplares ciertos caminares, lo que hace que un relato privado devenga un relato colectivo es que ese andar se haya ido haciendo más inclusivo, más amplio, elevado y profundo a través del modo y de la toma de conciencia de quien lo ha recorrido.

La verdadera peregrinación de Ignacio, como cualquier peregrinación, no es otra que la de salir de sí mismo para perderse en Dios. Todo peregrinaje comienza por uno mismo y se dirige hacia el infinito de Dios a través de la finitud y concreción de cada acto por el que nos trascendemos a nosotros mismos. Ya lo dicen los *Ejercicios*: «Piense cada uno que tanto se aprovechará en todas cosas espirituales, cuanto saliere de su propio amor, querer e interés» (*Ej* [189]). Por ello, toda existencia es un éxodo y un éxtasis. Éxodo, por las resistencias que experimentamos en este partir continuo hacia Dios, que comporta la pérdida de nosotros mismos; éxtasis, porque nos atrae irresistiblemente el perdernos en Quien se ha perdido en nosotros y nos llama de tantos modos para que regresemos a lo que más somos, cuando somos solo en él y desde él. Así transitamos los diferentes paisajes y parajes de nuestra vida, como Ignacio, el Peregrino. Caminando con él aprenderemos a reconocer nuestro propio camino. Como dijo Confucio: «Es maestro quien, recorriendo el camino de los antiguos, aprende a hacer el camino nuevo».

Además del texto autobiográfico, nos valdremos también de otras fuentes, preferentemente de textos contemporáneos a Ignacio –memorias y recuerdos de sus primeros compañeros–, así como de algunas de sus cartas y de pasajes de los *Ejercicios*, donde fue destilando y condensando su experiencia; también nos adentraremos en su *Diario espiritual*. El Peregrino hace alguna referencia a este documento al final de su relato[4], cuando ya había recorrido el camino externo pero no había concluido su peregrinaje interior. De este modo, podremos ahondar en lo que siguió sucediendo en sus

años romanos, con temor y temblor por acercarnos a unas páginas que él no quiso que salieran a la luz.

## Etapas en el camino

En la vida del Peregrino se pueden distinguir dos grandes períodos, que, a su vez, se despliegan en dos, constituyendo cuatro etapas de cierta equivalencia y de semejante extensión: treinta años antes de la conversión (1491-1521) y treinta y cinco después de ella (1521-1556). Dentro del primer período, los quince o dieciséis primeros años (de 1491 a 1506/7) los pasó en Loyola, mientras que los quince siguientes estuvo primero en Arévalo, en tierras de Castilla (de 1506/7 a 1517), y posteriormente entre Navarrete (La Rioja) y Pamplona, de 1517 a mayo de 1521. Después de la conversión también se distinguen dos etapas: lo vemos caminando durante dieciséis años por Europa (1522-1537) y los siguientes y últimos dieciocho años lo encontramos casi sin moverse de Roma (1538-1556).

De modo que podemos reconocer cuatro tiempos alternos: permanencia-desplazamiento // desplazamiento- permanencia. La primera permanencia posibilitó un tiempo de enraizamiento en un paisaje y una cultura; el primer desplazamiento fue de crecimiento hacia afuera, inicialmente de forma regulada por las normas de la corte castellana y luego de forma improvisada y dispersa en tierras riojanas y navarras; tras de la conversión, el desplazamiento fue un peregrinaje *ad extra* por caminos y ciudades de Europa; y su permanencia final en Roma ahondó su peregrinación *ad intra*. Esta alternancia en cuatro tiempos, de considerable duración cada uno de ellos, permitió que Ignacio pudiera sedimentar su experiencia y destilarla. Las etapas se sucedieron lentamente, cada una en su momento, sin solaparse, sin superponerse. Así de pausados eran aquellos tiempos, tan distintos a los nuestros –por sus ritmos externos– aunque, en verdad, tan semejantes, porque los cambios internos, las verdaderas transformaciones, se siguen realizando lentamente.

---

[1] Luís Gonçaves da Câmara nació en 1519 en Madeira (Portugal), siendo hijo del gobernador de la isla. A partir de 1535 estudió en París, donde conoció a Pedro Fabro y a Francisco Javier. Entró en la Compañía en 1545 y fue rector del colegio de Coímbra y procurador de la provincia de Portugal. Residió en Roma de 1553 a 1555, siendo ministro de la casa del 26 de enero al 18 de octubre de 1555. Entre 1573 y 1574 escribió su *Memorial* a partir de las notas tomadas durante sus años de convivencia con san Ignacio en Roma. Murió en 1575 en Lisboa.

[2] A partir del número [79] según la numeración hecha en la edición crítica de *Monumenta Ignatiana, Scripta de sancto Ignatio de Loyola I*, Madrid 1904, 31-98.

[3] Cf. M. SCHELER, *El santo, el genio, el héroe*, Nova, Buenos Aires 1971.

[4] Cf. *Aut* [100].

# 1

## Orígenes

### Luchas y reconciliaciones

---

Íñigo –todavía no Ignacio[5]– fue el benjamín de trece hermanos. Su madre murió al darlo a luz. Radical intercambio que debió de dejar en él la huella de una deuda permanente o la conciencia de la implacabilidad de las leyes de la vida: su nacimiento había costado la muerte a quien le había dado la vida. Por otro lado, en su sangre estaba reconciliada la hostilidad de dos clanes vascos: por ascendencia paterna, los Oñaz (descendientes de la tribu prerromana de los várdulos), y por vía materna, los Gamboa (descendientes de la tribu prerromana de los caristios). Los Oñaz estaban inclinados a Castilla y los Gamboa, al reino de Navarra, el antiguo reino vasco. La boda de sus padres ayudó a acercar a ambos clanes. Su sangre recogía hostilidad y reconciliación.

Todos nosotros somos herederos de episodios desconocidos de nuestros ancestros. Por nuestras venas corre la densa historia de los antepasados, hecha de luces y sombras, de mezquindades y heroicidades, de pacificaciones y combates. En toda identidad hay un tiempo para muchas cosas. Llegamos a ser lo que somos porque nos afirmamos distinguiéndonos y defendemos con tenacidad lo que creemos ser. Pero también descubrimos que podemos ser nosotros mismos cuando nos abrimos y accedemos a unirnos con lo diferente, con el otro, para crecer en mayor capacidad de abrazar realidad.

Esta integración –no exenta de dificultad– está reflejada en las dos lenguas que conoció Íñigo desde pequeño: el euskera y el castellano. Se ha discutido mucho sobre cuál fue su lengua materna. Probablemente habló ambas con soltura. En su casa prevalecería el castellano pero, por haber sido criado por una nodriza de Azpeitia, también debió de haber escuchado el euskera desde su nacimiento y debió de hacerlo suyo[6].

Hasta los quince años lo podemos imaginar correteando primero y corriendo después por aquel valle del Urola, recorriendo caseríos, participando en cacerías familiares, ayudando a segar campos o a recoger las castañas que dejaban caer los árboles cuando se acercaba el frío del invierno. Tal vez llegara a subir a la cima del Izarraitz. Nevado, cubierto de niebla o despejado, el monte vio crecer al benjamín de los Loyola. Sabemos muy poco de aquellos años. Lo que sí consta es que de mayor le seguían gustando las castañas asadas y que, cuando estaba enfermo, comerlas lo aliviaba[7]. Tampoco sabemos si la decisión de su hermano mayor y su cuñada de enviarlo a la corte de Arévalo fue grata para él.

En cualquier caso, los quince años siguientes de su vida serán muy diferentes, primero en Arévalo, en plena meseta castellana, y después en Navarrete, en La Rioja. Es posible que hablar euskera en la corte estuviera mal visto. Las dobles identidades son siempre difíciles de manejar, y más en aquel tiempo, mucho más homogéneo que el nuestro. El benjamín de una familia de señores del valle se convirtió en un simple paje de nobleza menor y provinciana en la corte del comendador del rey. Nuestras identidades son relativas y circunstanciales. Todos hemos tenido que aprenderlo.

Por los Gamboa, habría continuado siendo un montano; por los Oñaz, se convirtió en cortesano. Los valles tupidos y estrechos de Euskadi fueron desplazados por los amplios horizontes de Castilla. La humedad y el verde de los prados y la frondosidad de cedros y castaños dieron paso al amarillo de los trigales y al polvo que levantan los rebaños. ¿Fue larga la añoranza y la lucha interna de aquel adolescente guipuzcoano o se adaptó con facilidad y gozó de la fecundidad de la integración de identidades plurales? Probablemente pasó por todos los registros, que van desde el complejo de inferioridad hasta el orgullo de saberse y sentirse diferente, hasta llegar a conjugar la introspección que cultivaba en aquellos valles brumosos y profundos de su tierra natal con la amplitud de la mirada que se ensanchaba ante las extensiones sin contorno de Castilla. Ambas cosas vivió Íñigo. Ambas le acompañaron toda su vida.

Reyertas, enamoramientos, cacerías, bailes y canciones en un entorno privilegiado pero donde también había que estar alerta y ser astuto para no equivocarse de amistades y no hacer falsas alianzas en un terreno codiciado por buitres y coyotes.

Por aquellos años Íñigo tuvo que soportar una enfermedad que entonces no era infrecuente: la ocrea, una inflamación de las fosas nasales que deformaba la nariz y hacía despedir un olor desagradable[8]. Extraña adversidad e inesperada humillación que provenía de su propio cuerpo. Hasta tal punto le angustió el rechazo que provocaba a los demás que llegó a pensar en «apartarse al desierto y ocultarse el resto de sus días»[9]. Tan cercanos y tan lejanos somos a nosotros mismos. De pronto, nuestro cuerpo se convierte en un insólito adversario. Después de acudir infructuosamente a diversos médicos, él mismo logró curarse con frecuentes lavados de agua fresca. Aprendió a conocer las leyes de algunas partes de sí mismo, a aceptar sus tiempos y requerimientos y a convertir la enfermedad en camino. Todo ello forma parte de la preparación remota de quien sería maestro de muchos y propondría el horizonte de la libertad que otorga la indiferencia, «en tal manera, que no queramos de nuestra parte más salud que enfermedad, riqueza que pobreza, honor que deshonor, vida larga que corta» (*Ej* [23]).

Al cabo de diez años, Íñigo conoció de primera mano los reverses del poder. Su señor, administrador del reino, cayó en desgracia por su desacato al nuevo rey y emperador, Carlos I. Este le había pedido ceder sus villas a Germana de Foix, la reina viuda y segunda esposa de Fernando el Católico, pero Juan Velázquez de Cuéllar se opuso. Le confiscaron todos sus bienes y murió desolado en Madrid poco después. Íñigo debió de temblar ante tal giro del destino. Marchó en busca de otros señores agraciados que pudieran agraciarlo. De este tiempo se sabe que tenía permiso de armas, que las llevaba y que las usó, aunque nos consta por sus primeros biógrafos que no mató a nadie, pero

hirió en reyertas callejeras y lo buscaron para darle muerte. Aquellos tiempos eran más violentos que los nuestros. Finalmente fue a dar con el duque de Nájera y virrey de Navarra, que defendía los intereses castellanos. Y así lo hallamos años después en Pamplona, enfrentándose junto a su hermano mayor a un ataque navarro-francés por parte de quienes luchaban por reconquistar la independencia de aquel reino.

Todo este mundo quedó grabado en su imaginación y reapareció en su imaginario años más tarde, cuando propuso imágenes y parábolas para explicar las contiendas de quienes quieran avanzar por la vía interior. Reyes y banderas, capitanes y caudillos, ciudadelas y castillos dan forma a los combates invisibles del espíritu. La imaginación personal se convierte en imaginario colectivo cuando se asocia a los arquetipos compartidos. Se trata del paso de lo individual y privado a lo común y participativo. Lo que habría podido quedarse en episodios efímeros y residuales fue destilado y traspuesto en los Ejercicios para ilustrar alternativas ejemplares y arquetípicas. Esta es una de las capacidades que tenemos los seres humanos: retomar lo que hemos vivido, aparentemente por azar, y darle un sentido; aprender de cada uno de los episodios por los que somos conducidos, porque ni uno solo de nuestros cabellos pasa desapercibido (cf. Mt 10,30).

Pero, en aquel momento, el gentilhomme Íñigo López de Loyola estaba lejos de semejantes consideraciones. Su atención estaba puesta en sus ambiciones, tanto políticas como matrimoniales. Parece que pretendía a una alta dama. Se ha especulado sobre quién podría ser. Tal vez Catalina de Austria, hermana de Carlos I, con la que habría coincidido en Valladolid.

---

[5] Ya diremos cuándo se produjo el cambio de nombre. Íñigo no procede de Ignacio sino de Ennecus o Enneco, término prerromano o godo que dio nombre a un santo abad benedictino del monasterio de Oña (Burgos) en el siglo XI.

[6] Sobre este asunto, véase el artículo de José García de Castro, un estudio muy completo que permite hacerse cargo del estado de la cuestión: J. GARCÍA DE CASTRO, «Ignacio de Loyola y las lenguas en la Europa del siglo XVI (1491-1556)»: *Revista de Filología Española* 99 (2019), 57-88.

[7] Cf. L. GONÇALVES DA CÂMARA, *Memorial* 189, en *Recuerdos ignacianos*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 1992, 146.

[8] Cf. J. M.<sup>a</sup> MARÍN SEVILLA, *Ignacio de Loyola. La enfermedad en su vida y en su espiritualidad*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2006, 48.

[9] P. de RIBADENEIRA, *De actis Patris nostri Ignatii* (1559-1566), en *Fontes Narrativi* II, 14, 326.

## 2

# Loyola

## Ímpetu y herida

---

El ímpetu del benjamín de los Loyola por defender la ciudadela de Pamplona en situación muy desfavorable fue la causa de su herida y de su posterior postración. La herida quedó para siempre, y el ímpetu también. Dicen los entendidos que el proyectil de bombardera que segó la pierna derecha de Íñigo no fue de hierro sino de piedra. Si hubiera sido de hierro, le habría destrozado irreversiblemente las dos piernas.

Piedra contra carne. Lo que nos hiere es más duro que nosotros. Nos vence. La fuerza de un proyectil lanzado por la pólvora de un cañón detuvo la *hýbris* de un soldado determinado a no ceder ni rendirse. Solo se detuvo porque fue malherido. No tuvo más remedio que aceptar ser derrotado y vencido. Esa caída supuso el final abrupto de un ciclo de su vida. Nos dicen los psicólogos que estas crisis llegan hacia la mitad de la vida. No lo dicen solo los psicólogos modernos, sino que conocedores del alma tan antiguos como Tauler también hablan de ello: «El hombre hace lo que quiere, lo comienza como quiere, pero no alcanza nunca la verdadera paz hasta que su ser no sea imagen del hombre celeste, lo cual no es antes de los cuarenta años»[10]. Íñigo se adelantó diez. Gracias a tales crisis podemos acceder a dimensiones de nosotros que jamás conoceríamos si no fuéramos interrumpidos ni fuéramos cuestionados en lo que era solo una identificación parcial de nosotros mismos. Prosigue Tauler: «En este revolverlo todo, el ser humano es conducido, si se deja llevar, infinitamente más allá de lo que en todas las obras, preceptos y mandatos jamás hubiera pensado o ideado»[11].

Todos los humanos, en nuestro caminar, hemos sido heridos por alguna bombardera que ha desbaratado nuestros planes y proyectos. Esa herida no la habríamos recibido si no nos hubiéramos entregado a fondo a lo que ese momento requería de nosotros. La bola de cañón aparece en el campo de batalla de nuestro empeño y determinación, no siempre fáciles de distinguir de nuestra obstinación. El reto es que seamos heridos sin que perdamos lo más noble de esa fuerza que nos impulsa a vencer los obstáculos. No la perdió Íñigo. Pero la bombardera lo detuvo. Tenía que ser vulnerado y cargar con esa herida hasta el final de su vida. Si no hubiera sido dañado, no se habría adentrado en sí mismo y no lo recordaríamos ahora como peregrino. Se habría perdido en otras carreras, que habrían acabado con él por pretender ganarse a sí mismo.

Estuvo postrado durante nueve meses, el tiempo de una gestación para su segundo nacimiento. Primero tuvo que combatir las fiebres y el dolor de su cuerpo. Su figura,



nuestra primera forma de aparecer ante el mundo, había sido quebrada, y parecía que de un modo irreversible. Se hizo operar por segunda vez para mejorar la juntura de los huesos y evitar una cojera que, con todo, marcaría para siempre su modo de andar. En nuestro cuerpo quedan las marcas de lo que vivimos. Nos recuerdan que somos seres vulnerables y vulnerados para que nuestro andar sea más amable y menos altivo.

Pasado el primer embate, la lucha física, ahora se trataba del combate y de la cirugía del espíritu. Paralizado por su postración, se distraía con las imágenes sustitutorias del psiquismo. Nada sabía todavía aquel soldado de la ciencia del alma. Pero, como era persona atenta e introspectiva, comenzó a observar lo que le provocaban las imágenes que surgían de él y que lo entretenían. Pronto se dio cuenta del principio psicológico de que «la energía sigue a la imagen». Según eran las imágenes que brotaban y que alentaba con su deseo, percibía las resonancias diferentes que le dejaban. Diversas porque son muchas las profundidades del alma, así como distintas son las direcciones de los anhelos. Y diferente es también el alma del espíritu, como diferentes son las mociones de las emociones, y diferentes son también la imaginación, lo imaginario y el mundo «imaginal», distinciones indispensables para comprender el valor y el significado de lo que aparece en el mundo interior[12].

Entre Ignacio y nosotros se extienden cinco siglos de creciente racionalismo, que nos ha alejado del mundo simbólico e imaginario. Mitos, imágenes y símbolos fueron considerados durante la modernidad zonas arcaicas e inmaduras de acceso al conocimiento. Pero, a comienzo del siglo pasado, diversas corrientes de psicología descubrieron la importancia del mundo subconsciente que se expresa a través de ellos. Ya no nos podemos quedar ingenuamente con la interpretación literal de su contenido, pero tampoco reducir la experiencia visionaria a meras proyecciones del psiquismo. Se trata de algo más complejo.

Recogiendo las aportaciones de distintas escuelas y disciplinas, podemos identificar tres planos. El primero es la imaginación, la cual procede del bagaje personal del que cada uno va haciendo acopio; pertenece a la biografía individual, a los impactos de los sentidos y a la riqueza del propio mundo visual y afectivo. Cada cual tiene su imaginación –consciente y subconsciente– y con ella se entretiene, proyectando posibilidades que complementen la realidad. El siguiente plano es el imaginario, el cual está marcado por cánones culturales, religiosos y «epocales» y es de carácter colectivo, trascendiendo los receptáculos individuales. Si no existiera ese espacio común, nuestro mundo simbólico sería privado e intransferible y, por ello, ininteligible para los demás. Estamos en el ámbito de los arquetipos colectivos, que atraviesan tiempos y lugares, culturas y referentes propios de cada época. Más allá todavía se sitúa el mundo «imaginal», que trasciende el ámbito del psiquismo, tanto personal como colectivo, y se adentra en zonas más profundas. Las imágenes que proceden de este tercer plano acercan dos realidades que nunca llegan a juntarse, reuniendo las cualidades de los dominios que separan: las formas concretas del mundo material y las presencias intangibles del espíritu. Es decir, tales imágenes no son solo portadoras de sentido sino también de *presencias*; no son intrapsíquicas sino suprapíquicas.

A su vez, estamos ante dos dinamismos inversos: la imaginación es ascendente y está regida por las leyes del deseo, mientras que el movimiento del mundo «imaginal» es descendente y tiene que ver con la receptividad, es decir, con la suspensión del deseo. Todo ello sucede en el mismo terreno de las imágenes que aparecen, por lo que es difícil discernirlas en sí mismas. Solo podemos conocer su origen por el efecto que dejan, por la capacidad que tienen de transformar nuestro psiquismo y de abrirnos a mayor realidad. Todo ello es fundamental para orientarse en el flujo de fenómenos que surgen durante los sueños y durante la oración, así como para comprender lo que sucederá en san Ignacio a lo largo de su vida y lo que él mismo comenzó ya a comprender mientras estaba postrado en su lecho.

En un momento inicial, y desde el primer nivel, se deleitaba cuando se imaginaba imitando las gestas caballerescas, pero, pasado el primer efecto, quedaba hastiado y vacío, atrapado en los bucles de su propio psiquismo. Deambulaba siempre por los mismos parajes de un paisaje proyectado por él mismo. Su viaje era repetitivo. Aburrido, pidió libros y le dieron unas biografías de santos y una extensa vida de Jesús. Y observó que algo cambiaba. Al dejar de leer, se imaginaba que era uno de aquellos santos o que seguía a Jesús como discípulo. Entonces, su corazón se dilataba y esa expansión perduraba. Se le abrían regiones hasta entonces desconocidas. Exploró el nuevo territorio que se hallaba en su interior y descubrió que estaba dinamizado por una pulsación de expansión y contracción, de progresión y regresión, de descentramiento y autocentramiento.

De este modo pudo identificar una polaridad básica a la que está sometido el ser humano y que él llamó *mociones* (movimientos) del buen y del mal espíritu. El espíritu es un hálito, una brisa sutil cuyo rastro inmediato no siempre es evidente. Se percibe por los efectos que deja. Las mociones provocan emociones y las emociones impulsan los actos. Con el tiempo fue descubriendo que estos movimientos no siempre son evidentes, sino que con frecuencia están encubiertos. De ahí la importancia del discernimiento. Cuanto más fina se hacía su atención, más clara era la llamada: salir de sí hacia Aquel que había venido hasta él a través de una bala de bombardas.

Junto al discernimiento de lo que producía en él la activación de los impulsos de su imaginación personal y del imaginario colectivo, recibió también ráfagas del tercer nivel: *presenciaciones* del mundo «imaginal». Nuestra cultura ha perdido la conexión con lo alto y tiende a interpretar lo elevado como una proyección de las carencias de lo bajo, mientras que, desde las tradiciones espirituales, lo bajo es atraído por lo alto. Y así es como interpretamos lo que sucedió en Íñigo. Una noche tuvo una visión de María con el Niño que lo sanó de sus desórdenes sexuales. Dice el relato:

«Estando una noche despierto, vio 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 parecía habersele quitado del alma todas las especies que antes tenía en ella pintadas» (*Aut* [10]).

Una imagen desplaza a otras imágenes, porque la primera proviene de una fuente mayor que la del propio psiquismo y tiene el poder de modificarlo.

Así se iría produciendo en él la transformación de las tres libidos fundamentales que tenemos los seres humanos: la pasión del querer (eros) fue trocada en castidad; la del tener (posesión), en pobreza; y la del poder (violencia), en obediencia (de *ob-audire*, la disposición a escuchar atentamente en lugar de imponer). Son los tres votos de la vida religiosa, que brotan del monacato más antiguo, de aquellos y aquellas que han sentido desde siempre la llamada a ser uno (*mónos*) en el Uno. Estas tres contenciones son fundamentales, porque la libido busca su satisfacción inaplazable. Tal es la *jouissance*, el placer excesivo que se convierte en dolor, tanto si se consume como si no. Sin la contención de esta pulsión de goce o deleite, el ser humano se convierte en esclavo de sí mismo y esclaviza a otros. El héroe debe ser capaz de vencer a sus propios dragones.

De este modo, el soldado y cortesano comenzó a salir de sí mismo e inició el éxodo, impulsado por el éxtasis de ir hacia su Señor tal como él se le había acercado. Sanada la herida y clarificada la nueva dirección de su vida, Íñigo partió con su cojera, una marca que le recordará para siempre su vulnerabilidad, así como la falibilidad de cualquier combate, empresa o ideal que el ser humano esté dispuesto a emprender: esa fragilidad que nos permite estar abiertos a dejarnos ayudar y a dejarnos cuestionar.

---

[10] Citado en A. GRÜN, *La mitad de la vida como tarea espiritual. La crisis de los 40-50 años*, Narcea, Madrid 2015, 35.

[11] *Ibid.*, 41.

[12] Cf. H. CORBIN, *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn 'Arabi*, Destino, Barcelona 1993; G. DURAND, *Las estructuras antropológicas de lo imaginario. Introducción a la arquetipología general*, Taurus, Madrid 1982.

## Ante la Dama Negra

---

Tenía un largo recorrido por delante hasta llegar a Barcelona, donde tomaría la embarcación para Roma. Todavía debilitado por la herida, aceptó la mula que le ofrecieron. Por el camino, el Peregrino visitó diversos santuarios marianos. La Virgen era su madre y su esposa, la madre que no tuvo y la esposa que tampoco esposó, sino que lo liberó de sus deseos de mujer. En María Íñigo encontró durante toda su vida los dos aspectos de lo femenino que no conoció.

Primero pasó por Aránzazu –«lugar de espinos» o, más literalmente, «¿tú entre los espinos?»–, santuario oculto en un valle en medio de escarpadas montañas. Entre zarzas habían encontrado a la Madre, asociándola al fruto de la *aranza* (el espino), que es símbolo de fecundidad en la tradición vasca. Días después, en el llano, besaría la columna bajo los pies de la Virgen del Pilar, bañada por el paso majestuoso del Ebro. A dos o tres jornadas de Barcelona, debió de quedar fascinado por la extraña belleza de una gigantesca sierra petrificada. Ascendió hasta el corazón de la montaña, donde se hallaba otra versión de su Señora, así como un monasterio benedictino que la custodiaba. La Virgen, la Dama, la tierra, la montaña: arquetipos femeninos complementarios del soldado, el amante, el peregrino, arquetipos masculinos que la anhelaban. En este camino iniciático de éxtasis y de éxodos, la Dama de la Montaña era un lugar de reposo y de refugio, un hogar para el anhelante de Absoluto.

Se especula sobre las razones por las que la Virgen de Montserrat tiene la tez negra. Una respuesta remite a un versículo del Cantar de los cantares: *Nigra sum, sed formosa*, «Negra soy, aunque bella» (Cant 1,5). La negrura de la imagen representa la oscuridad de la caída del ser humano, la cual, a pesar de todo, no logra ocultar nuestra belleza. Por eso Dios sigue enamorado de nosotros a través de María. Pero, como en el caso de la Virgen de Aránzazu, podría darse otra respuesta, relacionada con lugares de culto precristianos en los que se veneraba a la madre tierra y que tiene rasgos comunes con otras vírgenes negras que hay en diversos santuarios de Europa. El color oscuro está asociado al carácter uterino de la tierra, al lugar de la gestación de la diosa madre, que María asume en tanto que Madre de Dios, engendrando a Dios en la tierra.

Tres días pudo Íñigo permanecer en la montaña. Tiempo suficiente para aligerar el peso de su conciencia. Le ofrecieron la oportunidad de confesarse. Una confesión que no fuera solo de lo sucedido recientemente, sino que abarcara toda su vida. No había tenido ocasión de hacerlo hasta entonces. Tal vez ni se le había ocurrido. O todavía no estaba

preparado para ello. Confesarse implica el conocimiento y el reconocimiento de lo que ha sido oscuro en uno mismo y de lo que ha dañado a los demás. No es fácil saber confesarse, porque requiere esta conciencia cabal. Solo podemos decir a los demás lo que antes somos capaces de decirnos a nosotros mismos. Los ojos de los que nos escuchan son un espejo en el que nos podemos mirar. El Peregrino dispuso de tres días para *re-cordar* –pasar por el corazón– lo que había quedado abandonado en algún rincón de una memoria todavía por ordenar y por sanar.

Durante aquellos tres días, debió de adentrarse todavía más en la montaña, en cuevas más altas y solitarias; tal vez visitara las diferentes ermitas esparcidas por allí y recibiera la bendición de sus ermitaños. Quien no haya penetrado en esos barrancos recubiertos de encinas y de boj no conoce los secretos de Montserrat. Hay que dejar el ruido de la plaza del monasterio y ascender por senderos escarpados para descubrir los rincones sagrados ocultos entre las rocas. No en vano la montaña ya fue santuario para los pobladores precristianos. Y así, gracias a cada paso que daba por aquellas sendas rocosas y gracias a cada bendición recibida de los ermitaños, en Íñigo se abrían episodios por clarificar y reconciliar, hasta que pudo confesarse con un monje experimentado, habituado a escuchar los dolores y las confusiones del alma. Sabemos que fue dom Jean Chanon, oriundo del Rosellón, en la Cataluña francesa, quien lo recibió en confesión.

Aligerado del peso de su pasado, veló una noche entera ante su Dama: «Se fue a hincar de rodillas delante el altar de nuestra Señora; y unas veces de esta manera, y otras en pie, con su bordón en la mano, pasó toda la noche» (*Aut* [18]). Depositó su espada ante ella, renunciando así a la segunda libido, la del poder, que se ejerce con violencia. No era un gesto romántico y caballeresco. Había tenido una reciente experiencia que le había hecho tomar conciencia de cuán despierta estaba todavía en él la agresividad.

Unos pocos días antes, se había encontrado por el camino con un musulmán y se habían puesto a discutir sobre la virginidad de María. Los musulmanes veneran a Maryan. Toda una sura del Corán está dedicada a ella y se le reconoce su virginidad en la concepción de Jesús: «Le enviamos nuestro espíritu y este tomó en ella la forma acabada de un mortal» (Corán 19,17). En el Corán también se menciona el voto de silencio que María había hecho en el momento del nacimiento de Jesús, para preservar el misterio de su origen: «He hecho juramento al Misericordioso de ayunar y, por tanto, no hablaré hoy con ningún ser humano» (Corán 19,26). De este silenciamiento el Peregrino aún se hallaba lejos; todavía estaba demasiado necesitado de hablar.

La discusión versó únicamente, pues, sobre la virginidad de María en el parto, en la que, por entonces, creía la cristiandad. El musulmán no se convencía. Íñigo debió de impacientarse de tal manera que aquel, cauteloso, evitó continuar la discusión y se desvió de su camino en cuanto pudo. Nuestro gentilhomme quedó molesto por no haber logrado persuadirlo y se cuestionó si no había dejado sin defender la honra de su Señora. Por dos veces repite el texto que se preguntó si no debía «dar de puñaladas» al musulmán para restablecer el honor.

¿Era el honor de María o su humillación por no haber logrado convencerlo? Muy ciego estaba todavía el Peregrino, como él mismo reconoció treinta años más tarde: su

alma «aún estaba ciega», dirá (*Aut* [14]). Ciego por no reconocer que el honor que sentía herido no era el de María sino el suyo, por no haber logrado convencer al musulmán; ciego porque ponía una creencia por encima de la vida de un ser humano; ciego porque dudaba y no veía el origen de su pulsión. Ciegas son las ideologías, los ideales y las creencias cuando son capaces de arrasar la vida de aquellos que no las comparten; somos ciegos cada vez que creemos que defendemos una causa justa o el honor de los demás cuando en verdad solo estamos afirmándonos a nosotros mismos, justificando nuestras puñaladas para eliminar a los que nos cuestionan. Llegando a una encrucijada de caminos, a Íñigo le salvó dejar en manos de su mula la opción de cuál de ellos tomar. El manso caminar del animal lo preservó de cometer un crimen, ajena como estaba la mula a las discusiones sobre creencias que demasiadas veces agitan la mente de los humanos, generando violencia. Meses más tarde, frente a la ofuscación en la que también con demasiada frecuencia caemos los humanos, el Peregrino volverá ser salvado por la inocencia de un animal.

Todo eso debió de considerar y rumiar el recién convertido en peregrino durante aquella noche de vela y de entrega de armas. Íñigo se desarmaba. Además, se despojó de su vestidura de noble para revestirse con ropa de saco. También la tercera libido, la de poseer, era aquí ofrecida y rendida. Se desposaba con dama Pobreza, como el *poverello* de Asís al que tanto admiraba.

Los gestos, los votos y las promesas tienen mucho valor en la vida de Ignacio. Lo tenían en aquella época, que era abundante en intenciones perdurables y se sostenía gracias a ellas. Nuestro tiempo ha perdido el sentido de las promesas, de los votos y de los ritos, porque desconfiamos de fijaciones o de repeticiones que nos encadenen. Sin embargo, necesitamos gestos que nos ayuden a expresar y tomar conciencia de los momentos cruciales de la vida, señas que marquen puntos de llegada y puntos de partida y nos dispongan para finalizar un ciclo y comenzar otro nuevo. Meses más tarde, en Manresa, el Peregrino descubrirá cuánto le quedaba aún por desarmarse. Pero este gesto anticipatorio era necesario. Sin él, no habría cerrado una etapa ni se habría hecho disponible para lo que se iba a encontrar.

Además de este episodio bien conocido, Íñigo recibió en Montserrat más de lo que esperaba y más de lo que solemos pensar: la iniciación en la vida espiritual a través del método de oración que practicaban los monjes. El abad García Jiménez de Cisneros (1455-1510) había elaborado pocos años antes unas obras para avanzar en la vida de oración: un *Ejercitatorio de la vida espiritual y un Directorio de las horas canónicas*[13]. El primero consiste en una recopilación de pasajes de los mejores autores espirituales medievales y en el segundo el autor ofrece unas pautas para las antífonas de la liturgia de las horas. Ambos están estructurados en función de las vías purgativa, iluminativa y unitiva. Para las antífonas añadió un itinerario de la vida de Jesús, de modo que, mientras oraban los salmos, los monjes recorrían diversos ciclos temáticos semanales. Tan importantes llegaron a ser estas obras para el monasterio que se compuso una versión abreviada de ambas para facilitar su memorización, el *Compendio breve de Ejercicios espirituales*[14].

Muy probablemente el Peregrino tuvo en sus manos este manual para acompañar su oración personal. La confesión general que hizo es como finaliza la primera semana dedicada a la vía purgativa en la propuesta de Cisneros. Gracias a su paso por Montserrat, Íñigo se nutrió de un legado milenario de oración y vida espiritual de generaciones precedentes.

---

[13] Ambas obras fueron impresas en el monasterio de Montserrat en 1499. Cf. G. JIMÉNEZ DE CISNEROS, *Obras completas*, vol. II, Abadía de Montserrat 1965, texto establecido por Cipriano Baraut.

[14] Cf. UN MONJE DE MONTSERRAT (SIGLO XVI), *Compendio breve de Ejercicios espirituales*, BAC, Madrid 2006.



## Manresa (I)

### La segunda conversión: de hacer a dejarse hacer

---

Lo que iba a haber sido una estancia de pocos días se prolongó casi por un año, pero no en la montaña sino en un albergue y en una cueva en el llano. Íñigo no pudo permanecer en la hospedería del monasterio porque, a causa de la afluencia de devotos y peregrinos, las normas no permitían estar más de tres días. Le hablaron de Manresa, una población cercana en dirección norte, donde también había un albergue para peregrinos y unas cuevas dispuestas para ermitaños. Desde allí podría ver la silueta de la montaña, excepto en los días de niebla o de espesa lluvia, cuando todo se oscurece como le sucede al alma que está en desolación. A los habitantes de Manresa y a los que llevamos años viviendo en ella nos inspira esa visión de Montserrat. Sabemos que en los días grises no podemos contemplarla, como le sucede al alma con Dios cuando se llena de agitaciones y tormentas.

En Manresa el Peregrino hizo un descendimiento iniciático a su propia sombra, a sus propios infiernos, para resurgir renacido. Solo podemos renovarnos si alcanzamos la raíz de lo que hasta entonces hemos vivido sin reconocerlo. En el recorrido que hizo hacia ese Adentro pueden identificarse tres períodos: un primero de euforia del recién convertido en peregrino, un segundo de noche oscura y un tercero de invasión mística.

Íñigo llegó a Manresa con el entusiasmo propio del neoconverso. Entusiasmo es una palabra de largo recorrido y de sentidos profundos: viene de *en-theoû-ásthma*, «soplo interior de Dios», «estar poseído por lo divino». Si bien el Peregrino estaba poseído por el soplo divino, también es cierto que deseaba poseer a Dios conquistándolo con sus propios medios, tratando no solo de imitar sino incluso de superar a santos de la cristiandad que lo precedieron. Él mismo dice que, al llegar a Manresa, estaba sin «ningún conocimiento de cosas interiores espirituales» (*Aut* [20]). La euforia lo privaba de ese conocimiento porque lo proyectaba hacia afuera en lugar de hacia adentro. Tuvo que pasar un tiempo, algunas semanas, para que cambiara su clima interno. Tenía que bajar de la cima de la montaña a la cueva, lugar arquetípico de transformación, oquedad donde morir para renacer, tumba y útero. Mucho creía haber dejado en Loyola, pero todavía cargaba consigo mismo. No había descendido suficientemente a las profundidades del alma, porque ese descenso es progresivo.

Descuidaba su cuerpo, ayunaba y oraba siete horas diarias. Que fueran siete las horas que se propuso orar cada día se explica porque siete son las horas canónicas monásticas.

Todavía se explica mejor si consideramos que tenía en sus manos el manual abreviado para la oración que probablemente le dejara su confesor. De otro modo, para alguien que no tenía experiencia, esas siete horas hubieran sido insostenibles. Las tres antífonas que se proponen para cada uno de los tres salmos de las siete horas canónicas le servían para nutrir su oración. Así transformó la oración salmódica en oración meditativa. Eso explica lo que dice en su relato: que quería «anotar algunas cosas en su libro, que llevaba él muy guardado, y con que iba muy consolado» (*Aut* [18]).

En este cuaderno de notas que traía desde Loyola había escrito las frases que más le habían consolado de la *Vita Christi* que había leído en sus meses de convalecencia. Gracias a aquella obra extensa, desplegada en cuatro volúmenes con un estilo bello y vibrante, Íñigo se había convertido de caballero en peregrino. Transcribir ciertas frases y ciertos pasajes al papel era una forma de inscribirlos en su alma. Tanto la lectura como la escritura fueron importantes a lo largo de su vida. Escribiendo iba comprendiendo e interiorizando lo que leía. Aprendía así a «sentir y gustar de las cosas internamente» (*Ej* [2]). En el manual de los monjes pudo haber leído: «Se proponen aquí algunas maneras de ejercicios que los santos enseñaron y serán diversos; porque así como si al gusto corporal siempre le diesen un manjar, por muy bien guisado que fuese, le engendraría fastidio, así también, si al paladar de nuestra voluntad y entendimiento siempre le propusiesen un ejercicio solo, le causaría desabrimiento»[15]. Y también: «Debes estar muy atento a las palabras que el Espíritu Santo habla y al sentido espiritual que está escondido, y aplicar lo que meditates a lo que rezas»[16].

Así que, «segregado del mundo y librado de los estruendos y tumultos de su confusión», tenía materia en abundancia para «considerar por el ejercicio de la contemplación los innumerables beneficios recibidos, las perfecciones y maravillas, y así llegar a hacerse por amor un espíritu con el Señor y alcanzar la verdadera sabiduría, que consiste en el verdadero conocimiento de sí mismo, en el conocimiento de los secretos divinos, más sentidos que explicados, y en el gustar cuán suave es Dios, según que en esta vida mortal estas cosas pueden ser sabidas»[17].

Después de un primer período grato de consolaciones, fue entrando en un terreno movedizo, que no estaba sujeto a su voluntad. Le sacudieron primero fuertes alternancias de estados anímicos y luego quedó atrapado en su propio afán de perfeccionismo. Le obsesionaba no haber confesado todas sus faltas en Montserrat, le carcomía el autorreproche de no haber sido del todo sincero. Por un lado, quería superar en santidad a los santos que lo precedieron; por otro, se acusaba a sí mismo de no ser verdadero. En ambos casos, estaba curvado sobre sí mismo. Durante meses lo persiguieron los escrúpulos con una autoacusación implacable, una pulsión de muerte que de tal modo lo atenazaba que estuvo tentado de arrojarse al abismo varias veces.

Recibía nuevas balas de bombarda, pero esta vez desde el interior de su propio psiquismo. Le costó más que en Pamplona caer rendido, porque le costó reconocer al enemigo. Nadie luchaba contra él sino él mismo. Esa parte nuestra que no sabemos ubicar, que no sabemos cómo nace ni cómo se introduce en nosotros, pero que es un intruso. Esa voz que no nos deja ser nosotros mismos, porque continuamente nos está

comparando con un ideal halagador y autocomplaciente pero imposible o nos está recriminando lo que deberíamos haber hecho y no hicimos. Esos mil yoes, cada uno con una voz diferente, voces que no oímos hasta que, cuando queremos hacer silencio, nos ensordecen. Hay que poder descender hasta los propios infiernos y alcanzar el lugar oscuro del que surgen esos gritos. En la sombra están ocultas todas las voces que no hemos querido oír a lo largo de nuestra vida. Cuanto más sorda es la escucha, más densa es la sombra. Si claman, es que necesitan ser liberadas y, para ello, escuchadas y reconocidas. Solo así podrán ser calmadas. No es cuestión de luchar sino de identificar para poder reconciliar.

Al detenerse y hacer este segundo sumergimiento dentro de sí mismo, se le abrieron zonas que en Loyola todavía estaban soterradas. Para atravesarlas tenía que rendirse, pero sin claudicar. Claudicar hubiera significado dejar de orar, abandonar la cueva y huir de Manresa. «Aunque percibía que aquellos escrúpulos le hacían mucho daño y quería librarse de ellos, no lo conseguía» (*Aut* [22]). Permaneció y aumentó sus ayunos, pero nada se movía. De pronto llegó la rendición. Brotó de un grito, de una desesperada imploración ante un perrillo que pasaba frente a él. El candor de aquel cachorro puso en evidencia su mente torturada. Pasó ante él la inocencia en forma de criatura. Clamó a Dios diciéndole que lo seguiría dondequiera que lo condujese con tal de que lo liberara de tanto bucle sobre sí mismo. También Rilke habla de esa mirada abierta que tienen los animales y que los seres humanos adultos hemos perdido:

«Con todos sus ojos ve la criatura  
lo Abierto. Solo nuestros ojos  
están como vueltos del revés y puestos como cepos  
impidiendo la mirada libre.  
Lo que hay fuera solo lo sabemos  
por el semblante del animal;  
porque al niño le damos la vuelta  
y lo obligamos a que mire hacia atrás, a las formas,  
no a lo Abierto,  
que en el rostro del animal es tan profundo;  
por ello está libre de muerte.  
Nosotros solo vemos la muerte.  
El animal, en cambio, es libre  
y tiene siempre su ocaso detrás de sí y ante sí tiene a Dios,  
y, cuando anda, anda en la eternidad, como andan las fuentes.  
Nosotros nunca tenemos, ni siquiera un solo día,  
el espacio puro ante nosotros al que las flores  
se abren infinitamente»[18].

La imploración del caballero de Loyola ante la inocencia de un perrillo que pasaba por su lado fue lo que le permitió rendirse y abrirse. Así dio paso al tercer período, que

ha sido calificado de «invasión mística». Para ello hubo de aprender el necesario paso de *hacer a dejarse hacer*, lo cual también implica dejarse hacer en aquello que uno hace. Se trata de la sinergia divino-humana y humano-divina que estamos llamados a integrar en cada acto que realizamos. Solo es posible si nos desalojamos de nosotros mismos, si nos quitamos de en medio. Pero estamos tan ciegos que ni siquiera nos damos cuenta del espacio que ocupamos. Las crisis tienen este poder revelador y liberador. Hay que atravesarlas para resurgir renovados. Pero, para ello, hay que quebrar estrato tras estrato.

---

[15] UN MONJE DE MONTSERRAT (SIGLO XVI), *Compendio breve de Ejercicios espirituales*, BAC, Madrid 2006, 7.

[16] *Ibid.*, 88.

[17] *Ibid.*, 5-6.

[18] R. M.<sup>a</sup> RILKE, «Octava elegía», en *Elegías de Duino*, Hiperión, Madrid 2007.

## Manresa (II)

### La apertura infinita ante el río

---

Lo místico es lo Abierto, lo que sobrepasa las categorías que aprisionamos con la mente, que clasificamos con la razón, que desmenuzamos con el juicio, que proyectamos con el deseo y que bloqueamos con el afecto. Empieza allí donde nosotros nos retiramos. Antes de describir los dones que recibió, el Peregrino nos dice que «le trataba Dios de la misma manera que trata un maestro de escuela a un niño» (*Aut* [27]). Se dice «niño» a sí mismo, porque solo ellos pueden entrar en el Reino de los cielos (cf. Mt 18,3); solo a los pequeños y sencillos les son revelados los secretos, no a los «sabios y entendidos» (cf. Mt 11,21). Aceptar que no sabemos es lo que nos abre a otro modo de saber y de entender. Mientras creemos que sabemos, impedimos que irrumpa el misterio.

Para comprender las visiones que Ignacio menciona haber recibido, hemos de tener en cuenta dos cosas. Por un lado, nos hallamos en una cultura que todavía no es mental, sino que está muy cercana a las cosas concretas, a la vez que se expresa a través de símbolos; por otro lado, conviene retomar los tres niveles de la imagen que hemos mencionado páginas atrás: la imaginación, lo imaginario y el mundo «imaginal». Al Peregrino se le fueron abriendo estos tres ámbitos, que van de lo intrapsíquico a lo suprapíquico.

La superposición y transición de estos planos se manifiesta en la visión de un filete de carne que se le representó mientras hacía oración (cf. *Aut* [27]). En la etapa voluntarista anterior, Íñigo se había propuesto ayunar y no tomar carne hasta ser liberado de la obsesión de los escrúpulos. Esa imagen de la carne que se le presentaba ¿provenía de su subconsciente hambriento o de una instancia más profunda, que le daba la libertad de comerla? Íñigo entendió esto último, a pesar de que su confesor le advirtió que podía tratarse de una tentación. Escuchándose a sí mismo, comprendió que con esta imagen se le invitaba a soltarse, a que dejara de pretender liberarse a golpes de voluntad y de abstinencias y se abriera a la confianza de ser conducido. La representación de la carne pertenece al ámbito de la imaginación, pero el modo y momento en que se le presenta contiene un mensaje que no procede de su mero psiquismo (su deseo reprimido de comerla) sino de un lugar más elevado (y a la vez más profundo), que le permite crecer en libertad y descentrarse de sí.

Esta experiencia evoca el episodio de los Hechos de los Apóstoles en el que Pedro se halla ante el dilema de si puede o no bautizar a Cornelio y a su familia siendo

paganos[19]. Estando en oración, le fueron mostrados diferentes animales considerados impuros por la tradición judía, acompañados de una voz que le decía: «Come». Así quedó libre de sus prejuicios. En ambos casos, las imágenes se producen en la imaginación de Pedro e Íñigo, pero su origen es suprapléico, porque no repiten lo que ya saben ni refuerzan sus posicionamientos, sino que les abren a nuevos horizontes de libertad y de amplitud. Cuando el ser humano se dispone, su interior se convierte en un espacio de revelación donde lo Invisible se hace visible a través de formas que pueden ser entendibles por parte de quien las recibe. Distinguimos las imágenes teofánicas de la mera imaginación porque transforman el corazón de aquel en quien se imprimen. Henry Corbin, el gran teorizador de la imaginación teofánica, escribe:

«Es necesaria una percepción mística. Captar todas las formas como formas epifánicas, es decir, percibir que son distintas al Creador y que, sin embargo, son Él, es precisamente operar el encuentro, el cruce del descenso divino hacia la criatura y de la ascensión de la criatura al Creador. Encuentro cuyo “lugar” no es exterior a la totalidad del Creador-criatura, sino que es el plano que corresponde específicamente a la Imaginación activa, a la manera de un puente tendido entre dos orillas»[20].

Este *lugar*, que es intrapléico y suprapléico a la vez, permite comprender la experiencia visionaria de Ignacio. La primera de las imágenes que recibió está relacionada con la Trinidad. Estaba rezando tres padrenuestros a cada una de las Personas y un cuarto a la Trinidad completa cuando cayó en la cuenta de que estaba dirigiendo cuatro oraciones a Quien era Tres. No se entretuvo en esta perplejidad, porque vio que era poco importante. Pero poco después «se le empezó a elevar el entendimiento» (*Aut* [28]) y vio o percibió ante sí un acorde de tres teclas con un solo sonido, y comprendió al instante la unidad divina en la diversidad de Personas y la diversidad de Personas la unidad divina, tal como las tres notas se unen en un acorde creando un solo sonido. Y comenzó a llorar de emoción, una conmoción que se prolongó durante el resto del día.

Comprendió a través de una imagen, no de un concepto. Antes de ello había tratado de racionalizar la relación del Tres con el Uno y aparecía el cuatro, lo cual lo dejaba perplejo. Se produjo un cambio de nivel a través del paso del razonamiento lineal ( $3 + 1 = 4$ ) a lo sintético-simbólico por medio de esa «elevación del entendimiento», donde no hay signos matemáticos para expresar semejante integración del tres en el Uno y del Uno en el tres. La aproximación racional lo dejaba frío, perplejo e incompleto, mientras que esta otra forma de comprensión tomaba todos los ámbitos de su persona, llenándolo de gozo hasta la conmoción.

Años después, en Roma, tuvo una experiencia semejante, según registra en su diario: «Este día, aun andando por la ciudad, con mucha alegría interior, un representármeme la santísima Trinidad en ver cuándo tres criaturas racionales, cuándo tres animales, cuándo tres otras cosas»[21]. Él mismo dice que no «podía dejar de hablar sino en la santísima Trinidad» (*Aut* [28]). No dice «hablar *de*», sino «hablar *en*». Se percibió todo él inmerso en el misterio tri-unitario. No es que identificara únicamente series de tres, sino que

captó la tríada constitutiva de la realidad, la Trinidad radical, donde lo divino, lo humano y lo cósmico son inseparables[22]. Tríada que hallamos reflejada en el cuerpo, el alma y el espíritu; en el pensamiento, la palabra y la acción; hablando de un árbol, en su raíz, su copa y la savia que lo recorre; a propósito de una fuente, en el brotar del agua, en el recipiente y en su desbordamiento posterior, etc. Comprender esta estructura triádica implica captar que todo está contenido en todo, que todo está en todo porque Dios está en todo. Esta visión integral todavía se le abriría más ante el río Cardoner.

La siguiente expansión cognitiva y manifestación teofánica le permitió comprender el acto de la creación: «Se le representó en el entendimiento con grande alegría espiritual el modo con que Dios había creado el mundo, que le parecía ver una cosa blanca, de la cual salían unos rayos, y de ella hacía Dios luz» (*Aut* [29])[23]. La secuencia blanco-rayos-fuego supone un descenso desde la no-forma hacia la forma, desde la ingravidez hacia su densificación. El blanco lo contiene todo sin todavía definir nada y su irradiación luminosa se convierte en fuego, uno de los cuatro elementos primordiales de la naturaleza. Este «parecer ver» supone una pérdida de lo evidente —el momento del éxodo—, lo cual le permite comprender lo incomprensible, ya que contempla el acto creador, que es previo a su condición de criatura. Con una gran alegría», refiere el texto. Es el tiempo del éxtasis. El conocimiento verdadero es con-nacimiento, hace participar de lo que se muestra. De un modo semejante se le manifestó una imagen irradiante durante la exposición del Santísimo: «Vio con los ojos interiores unos como rayos blancos que venían de arriba» (*Aut* [29]). Estas experiencias quedarán de algún modo recogidas en el final de los Ejercicios, cuando se invita a considerar «cómo todos los bienes y dones descienden de arriba [...], así como del sol descienden los rayos» (*Ej* [237]).

El relato continúa diciendo: «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». Y añade: «A nuestra Señora también ha visto en forma parecida» (*Aut* [29]). El color blanco contiene todos los colores, así como el contorno humano que percibe es arquetípico. Este *ver* que no es un ver del todo, este identificar sin distinguir, nos sitúa en un ámbito distinto de lo evidente, a la vez que provoca una experiencia integral, ya que estas visiones iban acompañadas de «gran alegría espiritual» e incluso de sollozos de consolación. Esos ojos interiores con los que *veía* no excluyen los ojos exteriores, pero los sobrepasan.

En la tradición espiritual se distinguen tres ojos del conocimiento: el corporal, que ve la realidad física; el de la mente, que razona, comprende y analiza; y el ojo del espíritu, que capta lo invisible que late tras lo visible. A cada mirada le corresponde un ámbito de realidad. El Peregrino no solo caminó por los paisajes que se abrían ante sus ojos físicos, sino que también se adentró en los paisajes que veían sus ojos del espíritu. Los místicos son «exploradores del infinito»[24]y, al mismo tiempo, son esos «empedernidos buscadores de lo real»[25]. Las visiones que tenía eran ráfagas de dimensiones más profundas de la realidad, que se le presentaban de manera «imaginal». En la alucinación



no hay apertura al campo suprapríquico, sino que el contenido alucinatorio surge del magma intrapríquico a modo de compensación o sustitución de la realidad. En cambio, Íñigo se abría y crecía con cada una de estas manifestaciones. Cada una de ellas le hacía capaz de comprender y de abrazar más realidad.

No es insignificante considerar que las visiones que tuvo están en relación con los contenidos fundamentales de la fe que en aquellos años estaban siendo puestos en cuestión: la Trinidad, la creación, la presencia de Cristo en la eucaristía, la divino-humanidad de Cristo y la figura mediadora de María. Ignacio confiesa que, aunque «no hubiese Escritura que nos enseñase estas cosas de la fe, él se determinaría a morir por ellas, solamente por lo que ha visto» (*Aut* [29]). Esta frase, por sí sola, habría bastado para que lo condenaran por alumbrado. Está afirmando que podía prescindir de toda mediación porque tenía experiencia directa de Dios. En el contexto en que está dicho, el Peregrino está siendo elevado a categoría de apóstol, en cuanto que ellos fueron testigos presenciales de lo que narran los Evangelios y no necesitaron leerlos para creer. En el momento en que se escribe la *Autobiografía*, Ignacio es el fundador de un nuevo linaje espiritual dentro de la Iglesia. Su autoridad emana de su propia experiencia. Sin embargo, como veremos, su postura dista mucho de la de los alumbrados respecto a la mediación eclesial.

Tras esas primeras visiones, su receptividad teofánica siguió expandiéndose. Él mismo nos dice que todas estas experiencias no fueron nada en comparación con lo que le sucedió ante el río Cardoner. Se dirigía hacia el pequeño priorato de San Pablo, donde residía el monje que era responsable del hospital y de los ermitaños esporádicos de las cuevas circundantes; rezando «en sus devociones, se sentó un poco con la cara hacia el río, el cual iba hondo» (*Aut* [30]). Se detuvo y miró. Dos verbos esenciales. Sin detención no es posible que sucedan ciertas cosas y sin mirar, sin mantener los ojos interiores y exteriores abiertos, tampoco. El paisaje que vio desde ese lugar era amplio: se desplegaba ante sus ojos la población entera de Manresa, el río, el puente, la cueva, la montaña de Montserrat hacia el sur, y hacia el norte los Pirineos. Debió de quedarse un buen rato contemplando. Y entonces

«... se le empezaron abrir los ojos del entendimiento; y no que viese alguna visión, sino entendiendo y conociendo muchas cosas, tanto de cosas espirituales, como de cosas de la fe y de letras; y esto con una ilustración tan grande, que le parecían todas las cosas nuevas» (*Aut* [30]).

Se le abrió otra dimensión a través de lo que estaba viendo. No fue ninguna visión sino una iluminación integral de todos los ámbitos de la realidad, experimentando su carácter cosmoteándrico. Las «cosas de la fe» se refieren al ámbito de lo divino; las «cosas espirituales», a los dinamismos del ser humano en su dejarse configurar por el Espíritu; y las «de letras» era el modo de referirse entonces a otros ámbitos de conocimiento que tienen que ver con las ciencias naturales. Nadal dirá que «es como si hubiera visto la causa y el origen de todas las cosas [...]. Como si se le hubiera revelado el fundamento de las cosas»[26]. Se le transparentó la diafanía y la incandescencia de la

realidad.

Cuando hay una visión, hay alguien que conoce y algo que es conocido. Aquí no se da esta separación, sino que el conocedor, lo conocido y el acto de conocer se hicieron uno. La percepción de la realidad y él mismo se transformaron a la vez, de modo que no solo «le parecían todas las cosas nuevas», sino que también él se sintió renacido: «Le parecía como si fuese otro hombre y tuviese otro intelecto, que tenía antes». Esta experiencia le excedió por completo: «No se puede declarar los particulares que entendió entonces, aunque fueron muchos, sino que recibió una gran claridad en el entendimiento» (*Aut* [30]). No puede precisar lo que comprendió, porque superaba lo que podía recibir. Sobrepasaba el *croyable disponible* del que habla Paul Ricoeur[27]. Cada religión y cada generación tienen un marco referencial donde situar su cosmovisión. Solo podemos conocer a partir de los moldes epistemológicos de que disponemos, los patrones lingüísticos y simbólicos que están marcados por nuestra matriz cultural y religiosa.

Lo que se abrió ante él le abrió al mismo tiempo a sí mismo, desbordando el marco de lo que creía y pensaba que era. Lo que se le mostró constituye el origen de la mística ignaciana: percibió que Dios está en todas las cosas y todas las cosas en Dios. Entendió sin entender y comprendió sin comprender que la creación es la zarza ardiente del Sinaí. Cada cosa, elemento y criatura contiene la presencia incandescente de Dios, que quema sin destruir. Nada está separado de él, como el manantial no está separado de la fuente ni la llama del fuego. Todo es sagrado para una mirada que se ha hecho transparente.

Muchos años después, cuando Ignacio esté fundando la nueva orden, tendrá certezas que no entendían los que habían de aprobarla: no tener rezo en común, porque la misión ya es oración; no vestir un hábito preciso, porque la marca de pertenecer a Cristo se lleva en el alma; no obligar a penitencias ni ayunos, porque la abnegación está en el mismo acto de darse y de descentrarse; no limitarse a una misión específica, porque el Espíritu no puede ceñirse a ningún campo determinado y hay que estar abiertos a lo que se muestra en cada momento y situación a una mirada atenta y abierta al mundo. Sus compañeros le pedían que cediera para que la nueva orden pudiera ser aprobada y él respondía que no podía hacerlo porque su certeza procedía «de aquel negocio que había sucedido en Manresa»[28]. No en vano afirma que, recogiendo «todas cuantas ayudas haya tenido de Dios, y todas cuantas cosas ha sabido, aunque las junte todas en una, no le parece haber alcanzado tanto, como de aquella vez sola» (*Aut* [30]). Algo permaneció para siempre abierto y a la vez algo se cerró, como ocurrió con el ángel que, dejando a María grávida de Dios, después se retiró (cf. Lc 1,38). Esa Realidad está siempre presente, pero somos nosotros los que no estamos siempre abiertos, entre otras cosas porque no somos capaces de soportar demasiada realidad.

Sin embargo, a Ignacio le quedó la certeza de que los demás también podían recibir lo que él recibió si se entregaban y se abrían a Dios. Por ello propone como culminación del recorrido de los Ejercicios la contemplación de cómo Dios subyace en todo. Trascendencia e inmanencia se encuentran y se conjugan de modo inseparable. No estamos fuera de Dios sino en Dios. Todo está en él. Ya lo dijo san Pablo en el Areópago

de Atenas: «En él vivimos, nos movemos y existimos» (Hch 17,28). Pero no se trata de saberlo sino de experimentarlo, de existencializarlo en cada momento, de realizarlo, de «hacerlo real», tal como se hará diáfano al final de los tiempos, cuando el Hijo lo habrá entregado todo al Padre y entonces Dios será todo en todos (cf. 1 Cor 15,28). Lo que se manifestará en el futuro como culminación de todo lo creado ya es presente en Dios, aunque no lo vivamos. Al Peregrino se le abrieron y se le dieron ráfagas de percepción de ese final anticipado que late en la profundidad del presente, a cada instante.

Tras la iluminación fue a dar gracias a Dios hincándose ante una cruz. Allí se le volvió a aparecer la visión de una serpiente luminosa con muchos ojos, que con frecuencia se le había representado, causándole satisfacción. Ahora, tras la luz recibida ante el río, pudo darse cuenta de que «aquél era el demonio» (*Aut* [31]). Con una capacidad mayor de discernimiento, fue capaz de identificarlo, porque había sido radicalmente descentrado. La figura serpentina con muchos ojos brotaba de su mundo imaginario como un desdoblamiento narcisista de su propio psiquismo, que tenía la necesidad de consolarse mirándose y admirándose a sí mismo por esa vida ejemplar y penitente que llevaba. Necesitado de fama y honor a pesar de haber renunciado a ello con su voluntad, su subconsciente continuaba dependiente de ese reconocimiento, angustiada e insaciablemente necesitado de ser contemplado por «muchos ojos».

Percibió entonces que esa imagen «era el demonio» porque lo retenía en su autoimagen y lo hacía retroceder hacia capas más arcaicas de la autocomplacencia. El *diá-bolos*, «el que separa», lo escindía. La luz verdadera le permitía reconocer la luz inauténtica. Y dice: «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» (*Aut* [31]). Había identificado el origen de la imagen, pero no por ello se había extinguido su energía. Nuestras tentaciones regresivas son persistentes. Como hizo el Peregrino, hay que reconocerlas y no pactar con ellas, apartándolas para no dejar que nos abduzcan.

Todo ello marcó un punto de inflexión en su estancia en Manresa. «Después que empezó a ser consolado de Dios y vio el fruto que hacía en las almas tratándolas, dejó aquellos extremos que antes tenía; ya se cortaba las uñas y cabellos» (*Aut* [29]). Ya no necesita forzar su propia imagen, ni ante Dios ni ante sí mismo ni ante los demás. Ahora está más libre y disponible para atender a los otros. La expresión *ayuda de las almas* empezará a aparecer con frecuencia a partir de este momento. Indica dos cosas. Por un lado, después del intenso e implacable trabajo sobre sí mismo, se ha abierto espacio dentro del Peregrino para atender a la alteridad. Por otro lado, hay una especificidad en ese deseo de «ayudar a las almas». Podía haber dicho «ayudar a los demás», «a los prójimos», etc. *Las almas* indican su llamada específica a acompañar el proceso interior, a suscitar en otros la experiencia de Dios, a guiarlos, sostenerlos y apoyarlos tal como lo habían hecho con él. Aunque, en verdad, no lo habían logrado del todo.

Él mismo dice que «empezó a buscar algunos hombres espirituales, que le remediasen de estos escrúpulos; mas ninguna cosa le ayudaba» (*Aut* [22]); «A este tiempo había muchos días que él era muy ávido de platicar de cosas espirituales, y de hallar personas que fuesen capaces de ellas» (*Aut* [34]), pero confiesa que «ni en

Barcelona ni en Manresa, por todo el tiempo que allí estuvo, pudo hallar personas, que tanto le ayudasen como él deseaba [...]. Y así, después de partido de Barcelona, perdió totalmente esta ansia de buscar personas espirituales» (*Aut* [37]). Importante afirmación que todavía da más sentido a su deseo: ayudar en lo que él mismo no pudo ser ayudado, acompañar en lo que él no pudo ser comprendido. La conversación personal de tú a tú será uno de los rasgos más característicos del modo de proceder del Peregrino.

Esto es lo que empezó a descubrir y practicar en Manresa, donde permaneció hasta comienzos de febrero de 1523, casi un año después de haber llegado. Tenía que partir por esos días, porque los permisos para Tierra Santa se daban solo en Roma el domingo de Pascua, que aquel año caía el 5 de abril. Disponía de dos meses para llegar. Manresa había sido «su Iglesia primitiva», como dijo años más tarde[29]. Dejó una huella para siempre en la población, tanto por los vínculos que creó con diversas familias como en los lugares que impregnó con su presencia: el hospital de Santa Lucía, la Cruz del Tort, el pequeño hospital de la familia Amigant, el santuario de Viladordis, Les Marçetes y, sobre todo, la cueva donde se retiró tantas veces a orar, una oquedad erosionada por el paso milenario del río en una zona donde había habido ermitaños. Por ello aún ahora esa zona se llama Valle del Paraíso. Cuevas y ermitaños cercanos a las poblaciones eran frecuentes en aquella época. Íñigo no solo se los encontró en Montserrat sino probablemente también en Manresa. Por eso, a las afueras de la población, existía el priorato de San Pablo, ya mencionado, en el que había siempre un monje que, con encargo municipal, tenía la responsabilidad de atenderlos.

Íñigo también encontró ermitaños en Barcelona, en la falda de la montaña. Queda rastro de ello en el nombre de algunas de las estaciones actuales del metro (Valle de Hebrón, Penitentes, etc.), reliquias de un pasado desconocido para la mayoría de los usuarios que descienden diariamente al inframundo de la ciudad. Contemporáneos nuestros que, en su soledad, constituyen la masa de peregrinos y ermitaños anónimos de nuestras ciudades.

---

[19] Cf. Hch 10,1-16.

[20] H. CORBIN, *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn 'Arabí*, Destino, Barcelona 1993, 220.

[21] *Diario* [55], 19 de febrero de 1544.

[22] Me remito a la aportación teológica y filosófica de Raimon Panikkar, en la que esta Trinidad radical adquiere el nombre de *realidad cosmoteándrica*. Cf. R. PANIKKAR, *La intuición cosmoteándrica. Las tres dimensiones de la realidad*, Trotta, Madrid, 1999; íd., *La Trinidad. Una experiencia humana primordial*, Siruela, Madrid 1998.

[23] Gregorio Magno, en su biografía de san Benito, narra que este tuvo una visión semejante: «Mientras los monjes dormían aún, Benito se anticipó a la hora de las vigiliat nocturnas y se quedó de pie junto a la ventana, orando a Dios todopoderoso. De pronto, en aquella intempestiva hora nocturna, vio difundirse una luz desde lo alto, que ahuyentó las tinieblas de la noche. Aquella luz, en medio de la oscuridad, brillaba con tanto resplandor que su claridad superaba con creces a la luz del día. En esta visión se siguió algo en extremo maravilloso, ya que, según él mismo contó luego, apareció ante sus ojos el mundo entero, como recogido en un rayo de sol [...]. ¿Cómo es posible que el mundo entero pueda ser visto por un hombre? [...]. Para el alma que ve al Creador, toda criatura es pequeña, puesto que, por poca que sea la luz que reciba del Creador, le parece exiguo todo lo creado. Porque la claridad de la contemplación interior amplifica la visión íntima del alma y tanto se dilata en Dios que se hace superior al mundo; incluso el alma del vidente se levanta sobre sí, pues en la luz de Dios se eleva y se

agranda interiormente. Y cuando, así elevada, mira lo que queda debajo de ella, entiende cuán pequeño es lo que antes, estando en sí, no podía comprender [...]. Esta luz que brillaba ante sus ojos correspondía a una luz interior en su alma, que, arrebatando el espíritu del vidente en las cosas celestiales, le mostró cuán pequeñas son todas las cosas terrenas» (GREGORIO MAGNO, *Diálogos, Vida de san Benito*, cap. 35).

[24] Según la expresión de Evelyn Underhill. Cf. E. UNDERHILL, *La mística. Estudio de la naturaleza y desarrollo de la conciencia espiritual*, Trotta, Madrid 2006.

[25] La expresión es de José Jiménez Lozano en sus estudios sobre san Juan de la Cruz.

[26] *Fontes Narrativi* II, 240.

[27] P. RICOEUR, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*, II, Seuil, Paris 1986, 390.

[28] Palabras recogidas por L. GONÇALVES DA CÂMARA, *Memorial* 137 (*Fontes Narrativi* I, 609-610), en *Recuerdos ignacianos*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 1992, 117.

[29] Cf. *Fontes Narrativi* I, 59, 138-140; *Fontes Narrativi* II, 40, 344.

## Jerusalén

### Obediencia a la realidad

---

Había llegado el momento de proseguir hacia Jerusalén. Pero no de cualquier manera. Íñigo no era ni un viajante ni un aventurero sino un peregrino. Siguiendo el linaje de los monjes mendicantes de todas las tradiciones, lo propio es no aceptar dinero sino solo el alimento necesario para cada día. Eso es lo que tuvo que aprender el pueblo de Israel en el desierto con el maná, que aparecía cada madrugada como una capa de rocío ante ellos (cf. Ex 16). Si tomaban más de lo que necesitaban, se pudría al final de la jornada. Cada día había que renovar la confianza. El dinero es una anticipación que nace de la desconfianza. Así lo comprendió el Peregrino desde el comienzo. Pero todavía tenía más cosas que aprender. Cuando pidió que le dejaran viajar de balde, el capitán del barco aceptó, pero le dijo que tenía que proveerse de alimentos para su propia manutención porque, de otro modo, su pobreza iba en detrimento de otros, que tendrían que darle parte de sus provisiones. Discernimiento que hay que hacer en todo momento: cuándo la pobreza libremente elegida es virtud y cuándo es inconsciencia o comodidad si se ejerce a costa de ser sostenido por otros.

Comprendiendo esto, el Peregrino aceptó aprovisionarse de bizcocho, un producto de cereales que no se pudría en la humedad de los barcos. «Bizcocho» proviene de *biscoctum*, «cocido dos veces», lo cual lo preserva de la putrefacción. Tal vez por ello también nosotros somos cocidos varias veces en la vida por el ardor del fuego de diversas pruebas, para que nos hagamos más resistentes. El dinero que le dieron de más lo dejó sobre un banco junto a la playa. Algo semejante pasó semanas después en Venecia: tanto le advirtieron que sería imposible encontrar de balde un pasaje para Tierra Santa que aceptó unos ducados. Pero en seguida se arrepintió de su falta de confianza y los repartió entre los pobres de la calle.

Lo mismo le sucedería de nuevo en Venecia al regreso de Jerusalén. Nobles que lo conocían lo proveyeron con insistencia de un dinero que él no quería. No pasaron más que unos pocos días sin que los repartiera entre los necesitados. Se agolpó una multitud de mendigos y les fue dando monedas hasta que se quedó sin ninguna. Al final les pidió que lo disculparan porque ya no le quedaba nada más para darles. Sintió vergüenza por haber tenido más que ellos. Ahora volvía a ser uno más, necesitado como ellos, aunque la pobreza elegida tiene un sabor diferente que la pobreza forzada. Esta llamada a vivir en pobreza le acompañará toda la vida. Y la trasladará a la Compañía: «Amen todos la

pobreza como madre, y según la medida de la santa discreción, a sus tiempos sientan algunos efectos de ella», dicen las *Constituciones* ([287]). La experiencia de estos efectos convierte a la pobreza también en maestra. Retomaremos esta cuestión cuando lleguemos a los años de Roma, en los que lo encontraremos redactando la parte de las *Constituciones* dedicada a la pobreza.

Durante el trayecto hacia Jerusalén fueron frecuentes las apariciones de Cristo[30]. Recorriendo los pasajes en los que se le muestra, constatamos que se daban cuando más precaria y extrema era la situación en la que se encontraba. Los diferentes planos de realidad se interconectan con más facilidad cuando hay desasimio en cada uno de ellos. Entonces se hacen porosos. Cristo está siempre: «Yo estaré con vosotros todos los días, hasta el fin del mundo» (Mt 28,20). Que lo percibamos o no depende del grado de receptividad, y que se manifieste visualmente depende de la apertura y de la disposición de cada psiquismo. El Peregrino estaba del todo entregado a esa apertura y por ello la presencia de Cristo se le hacía perceptible.

Íñigo se encaminaba a Jerusalén. Corporal y sensorialmente se sentía cada vez más cerca de Jesús. Deseaba recorrer los mismos caminos que pisaron sus pies, beber en los mismos pozos que saciaron su sed, respirar los mismos aires que refrescaron su rostro y quedarse para siempre donde estuvo él. Quería absorber con los sentidos corporales la Presencia que había recreado con los sentidos imaginativos durante todo ese tiempo. Deseaba componerse integralmente y recomponerse íntegramente a través del contacto presencial en cada lugar. Porque los lugares tienen una emanación propia y Tierra Santa conserva en cada uno de sus rincones la incandescencia de lo que sucedió allí. Quien haya tenido el don de peregrinar hasta ella podrá confirmarlo por propia experiencia.

Pero las cosas no sucedieron como él habría deseado. Al cabo de tres semanas se le obligaba a volver porque la comunidad franciscana no podía asumir el riesgo de responsabilizarse de personas con un ímpetu como el suyo. Pocos días habían sido suficientes para darse cuenta de que no iban a poder domar a alguien con tal carácter y que estaba tan convencido de su llamada. El Peregrino no podía creer lo que estaba sucediendo ni podía entender lo que se estaba interponiendo entre su determinación y la realidad. Hacía dos años que lo había dejado todo y había puesto todo su empeño en esta odisea. Y ahora que había alcanzado la meta y se hallaba por fin allí, se le decía que no podía permanecer. Ante sus ojos se difuminaba la razón por la que había roto con su pasado; de noble y caballero se había convertido en un peregrino anónimo, y ahora, sin tener ni saber a dónde ir, se convertía en vagabundo.

Tuvo que atravesar todas las fases de un duelo: primero negó la situación, luego se irritó, después negoció y finalmente lo aceptó. La impotencia de no poder permanecer en la tierra de Jesús era también desorientación y desconcierto. Nos consta que se preguntó muchas veces en el trayecto de regreso a Europa: ¿a dónde ir? ¿Qué hacer? ¿Por dónde proseguir? ¿Dónde abocar todo ese deseo de ayudar a las almas, de conducir las a Dios? Lo que había sido éxtasis al comienzo ahora se convertía en éxodo. Reemprendía el camino de retorno pero sin saber a dónde regresar, porque no quería que ese regreso fuera una regresión.



Sostenerse en esa escucha requiere una confianza continuamente puesta a prueba. Aquí hallamos una de las tensiones fecundas de la mística ignaciana: el impulso del deseo y la obediencia a la realidad. Obedecer no es someterse sino escuchar atentamente (*ob-audire*) y entregarse en la dirección de esa escucha, con la confianza de que:

«Para venir a lo que no gustas,  
has de ir por donde no gustas;  
para venir a lo que no sabes,  
has de ir por donde no sabes;  
para venir a lo que no posees,  
has de ir por donde no posees;  
para venir a lo que no eres,  
has de ir por donde no eres»[31].

En el texto de la *Autobiografía* aparece veintiséis veces la expresión «no pudo» o «no podía»[32]. La aceptación de este no-poder no es una resignación ni una sumisión sino el reconocimiento liberador de los propios límites, porque uno consiente en no forzar más la realidad. Al dejar de violentarla en función de los propios deseos, uno se dispone a dejarse moldear por lo que adviene, convencido de que tras ello está Dios, que se manifiesta de forma velada a través de lo que nos acontece, aunque nos sea adverso.

El Peregrino había creído hasta ese momento que la voluntad de Dios para con él era que permaneciera en Tierra Santa. Ese giro repentino de los acontecimientos lo desbarató. ¿Podía haberse equivocado tanto en interpretar la voluntad de Dios? Pero, en verdad, ¿qué significa hacer su voluntad? Estamos ante una de las claves de la espiritualidad ignaciana, que marca estructuralmente el recorrido de los Ejercicios. La palabra *voluntad* es equívoca. Tendemos a interpretarla como un mandato, pero, a medida que se avanza por la vía del espíritu, se percibe que la cuestión es más sutil. En griego existen dos términos para referirse a ella: *boúlēma* y *thélēma*. *Boúlēma* significa «decisión», «determinación», deseo de algo claro y definido, lo cual está asociado a la idea de un mandato o un precepto. *Thélēma*, en cambio, tiene un significado más abierto: indica un movimiento, una dirección, una orientación no cerrada ni rígida.

Según cómo entendamos ese «hacer la voluntad de Dios», quedaremos más o menos desconcertados ante los acontecimientos cuando no correspondan a cómo los hemos interpretado. En la pedagogía de Dios para con nosotros, al inicio del camino necesitamos identificar esa voluntad suya con algo concreto y preciso, para poco a poco irnos abriendo a un sentido más amplio. Lo mismo le sucedió a Francisco de Asís. Al principio de su conversión sintió que se le decía: «Francisco, repara mi Iglesia». Y Francisco se puso a reconstruir las paredes de una pequeña capilla en ruinas. Empezó a poner piedra sobre piedra y teja sobre teja, algo tan concreto que hizo que acudieran sus amigos a ayudarlo, y así acabaron contagiados por su modo de vivir. Más tarde Francisco comprendería que la Iglesia que había que reparar era otra, más vasta y complicada. Pero empezó por donde pudo y supo. Lo mismo pasó con el Peregrino: al comienzo de su éxodo y de su éxtasis pensó que era conducido a la tierra geográfica

donde habitó Jesús. Solo muchos años más tarde comprendería que esa Tierra Santa era el mundo entero, como les dijo Pablo III a los primeros compañeros cuando ya estaban constituidos como grupo.

Vamos conociendo la voluntad de Dios tramo a tramo. Lo que al comienzo identificamos de un modo concreto e inmediato se va desvelando progresivamente como algo mucho mayor, que requiere de un discernimiento continuo y más afinado. Avanzamos «de comienzo en comienzo», como el *epékstasis* de Gregorio de Nisa, atraídos por el éxtasis de Dios a través del éxodo que nos adentra en lo desconocido, en lo que no sabemos ni gustamos ni poseemos. Vamos lentamente descubriendo la escasez de nuestra medida y, poco a poco, nos vamos desalojando para que Dios se despliegue en nosotros a su desmedida. El destino de los ríos es llegar al mar, pero el trayecto no está predeterminado. Depende de la geografía de cada paisaje, de las variaciones del clima y de múltiples factores de cada lugar que el agua fluya en una dirección u otra, abriéndose paso hasta alcanzar el océano.

A lo largo de una vida, cada cual ha tenido su propia Jerusalén. Determinadas misiones, proyectos u objetivos que creíamos certeros, inmutables e infalibles de pronto quedaron interrumpidos. La adhesión primera e incondicional a ellos nos dio la fuerza para entregarnos, y fue necesario que así fuera. Pero también era necesario que no nos detuviéramos en ellos. Eran parte de un peregrinaje más amplio, etapas de un éxodo y de un éxtasis que no concluían allí. Esa expulsión es dolorosa y desgarradora en su momento, pero acabamos aprendiendo, aunque sea mucho más tarde, que, de habernos detenido allí, nos habríamos empequeñecido.

Antes de partir, el Peregrino quiso despedirse del lugar donde se sitúa el episodio de la ascensión. En la roca han quedado unas hendiduras que la tradición identifica como las huellas de Jesús. En los inicios de la vida espiritual, lo tangible ayuda para ascender hacia lo Intangible. El Peregrino quería que le quedara grabado en su memoria, como en la roca, el último contacto, el último roce del Señor sobre nuestra tierra. Todavía era incapaz de poder comprender que el lugar de la ascensión es mistagógico y no geográfico. Por ello los Evangelios pueden diferir, sin contradecirse, en la ubicación del lugar donde se produjo la *ascensión*. Unos la ambientan en Jerusalén y otros en Galilea. Los lugares pascales no están situados, sino que son «situativos», tal como sucede con las experiencias más hondas del espíritu. Abren un nuevo espacio en vez de ocupar un lugar.

En el ámbito de nuestro psiquismo, las experiencias imaginativas que son producto de nuestra mente no nos transforman, mientras que las que proceden de dimensiones más profundas y más elevadas abren nuevos espacios y nos sitúan de otro modo ante todo. De igual manera, los hechos históricos y geográficos están ubicados en un lugar determinado, delimitado por coordenadas conocidas, mientras que los acontecimientos transhistóricos abren nuevos espacios de experiencia y de significado. Tanto en nuestra imaginación interna como en nuestra geografía externa, estas irrupciones teofánicas generan nuevas posibilidades de comprensión y de actuación, en lugar de abocarnos a interminables repeticiones. Por ello, esas experiencias y lugares no están situados, sino

que son *situativos*. Y por ello el Peregrino sentía tan asiduamente la presencia de Jesús junto a sí, para que descubriera que él no estaba en un lugar sino en todos los lugares.

En el trayecto de regreso le esperaba otro aprendizaje. Había tres naves en el puerto de Chipre que partían para Italia. La primera era turca y estaba reservada a los turcos; la segunda era un navío grande y de lujo de un comerciante veneciano y la tercera era una pequeña y frágil embarcación. Quiso embarcarse en una de las dos primeras pero no pudo. Tuvo que contentarse con la más pequeña, la más vulnerable. Partieron las tres juntas una mañana de bonanza, pero por la tarde se desató una poderosa tormenta que dispersó a las tres naves, y cada una erró a su suerte. La pequeña embarcación en la que iba Íñigo fue sorteando los escollos hasta llegar a puerto, mientras que las otras dos naufragaron, perdiendo a muchos de sus tripulantes. La grandeza y el lujo no solo no son criterios del Reino, sino que ni siquiera son garantías en esta tierra.

A lo largo de este accidentado retorno, el Peregrino no dejaba de preguntarse desconcertado: «¿Qué debo hacer?» (cf. *Aut* [50]). En nuestra condición de criaturas en proceso, nuestro ser pasa inevitablemente por nuestro hacer. Haciendo vamos siendo, se va desplegando la semilla que ha sido sembrada en nosotros para que crezca, se haga árbol y dé fruto. En ese *qué hacer* estaba en juego la voluntad de Dios, que tan abruptamente había quedado interrumpida ante los ojos del Peregrino. En esa situación desconcertante y confusa, tiró del único hilo que le quedaba: su deseo o su llamada –¿era todavía lo mismo?– de ayudar a las almas. Su deseo de permanecer en Tierra Santa había sido frustrado, pero el de ayudar a las almas estaba intacto y permanecía abierto. Pero ¿cómo hacerlo? Entendió que todavía no estaba preparado y que debía acreditar sus palabras, sus criterios y su conocimiento. Comprendió que tenía que ponerse a estudiar.

---

[30] Cf. *Aut* [29], 6-9; [41], 4; [44], 3; [48], 3-4.

[31] SAN JUAN DE LA CRUZ, *Subida del Monte Carmelo*.

[32] Cf. T. FERRARONI, *La brèche intérieure. La vulnérabilité dans l'émergence du sujet devant Dieu. Une lecture d'Ignace de Loyola*, tesis doctoral defendida en el Centro Sèvres (París) el 18 de marzo de 2019.

## Barcelona

### La inspiración no impide la formación

---

Íñigo fue descubriendo que su llamada no era a oponer sino a integrar. Había recibido ráfagas de conocimiento sobre el misterio de Dios, del ser humano y del mundo en la incandescencia de su oración –el éxtasis–, pero ello no le privaba de reconocer la necesidad de estudiar, de aprender por vía del conocimiento racional y habitual –el éxodo–. Mente, corazón y espíritu todavía se habían de integrar para que ese conocer fuera consistente y estuviera consolidado en la compleja arquitectura del saber humano compartido e impartido durante siglos. Fue una importante decisión, que determinaría los once siguientes años de su vida: tres en España, siete en París y uno en Venecia.

Había que comenzar por el principio: el latín. El Peregrino sabía leer, y cuenta él mismo que tenía una bella caligrafía, pero eso no bastaba para los estudios eclesiásticos y universitarios. En Barcelona se le abrieron las puertas a través de unas mujeres que le ofrecieron alojamiento y costearle sus estudios. Se trataba de Inés Pascual, Isabel Roser y otras damas de la nobleza y de la naciente burguesía barcelonesa, algunas de ellas vinculadas a Manresa. Isabel Roser volverá a aparecer en la vida de Ignacio cuando esté fundada la Compañía de Jesús. Estas mujeres habían percibido en él una irradiación de santidad antes de que partiera a Tierra Santa. Íñigo pudo abocar en ellas su anhelo de *ayudar a las almas*, de guiarlas hacia Dios, dando cauce al deseo de infinito que arde en algunos corazones humanos.

La primera carta que se conserva de Íñigo fue escrita en Barcelona en 1525 y está dirigida a Inés Pascual, que se hallaba en Manresa. Le escribe porque la mujer se encuentra triste y desanimada por la muerte de una amiga y porque algunas personas murmuraban sobre las «Íñigas». La anima a no dejarse arrastrar por la tristeza y a convertir los inconvenientes en alabanza, en un juego constante entre esfuerzo y gracia: «Así, por amor de nuestro Señor, que nos esforcemos en Él, pues tanto le debemos; que muy más presto nos hartamos nosotros en recibir sus dones, que Él en hacérselos [...]. Nos alcance gracia, con nuestra labor y trabajo, nuestros espíritus flacos y tristes nos los convierta en fuertes y gozosos en su alabanza». Y termina firmando: «El pobre peregrino, Íñigo». Tal era su seña de identidad.

Permaneció dos años en Barcelona. Además de sus horas de estudio, iba a orar a una inmensa pero sobria iglesia gótica construida entonces junto al mar, conocida como la catedral de los pobres, ya que fue edificada y sufragada por los trabajadores de los

muelles y los pescadores como alternativa a la catedral canónica, a la que no tenían acceso. Se llamaba y se continúa llamando Santa María del Mar, refugio del Mar abierto, del Mar que es Dios y cuyas olas somos nosotros, junto con todas las formas que se agitan en el mundo. Allí oraba el Peregrino cuando no estudiaba ni atendía a las clases de latín entre niños. Allí, sentado en una grada, junto a la puerta, tendía la mano para hacer menos gravosos sus gastos a quien lo hospedaba. Hace algunos años se ha colocado una expresiva escultura de bronce para conmemorar la presencia del Peregrino en ese lugar. Una poderosa mano se abre para acoger lo que se le da, a la vez que el cuerpo completo describe una concavidad capaz de infinita receptividad.

Parece ser que Íñigo también frecuentó los círculos lulianos, formados por personas que se reunían a leer obras de Ramon Llull y a orar según el método del arte de contemplación que este místico catalano-mallorquín había recibido, por inspiración de Dios, dos siglos y medio antes. Así iba enriqueciendo su propio método, el que empezó a gestar en Loyola y Manresa para adentrarse en las sendas invisibles y sutiles del espíritu. La aplicación de las tres potencias del alma (memoria, entendimiento y voluntad) que propone en la primera semana de los Ejercicios y la aplicación de los sentidos a partir de la segunda semana podrían provenir de la práctica oracional de Llull, el cual escribe en una de sus obras sobre la contemplación: «Bendito seáis vos, Señor Dios; porque así como vos habéis dado oído al hombre para oír y ojos para ver, y nariz para oler, y gusto para comer, y tacto para sentir, y que de estos cinco sentidos se forme y se figure la oración sensual, así habéis dado al alma memoria, entendimiento y voluntad»[33].

El Peregrino sabía tomar el mejor néctar de las flores que se abrían a su paso y lo llevaba a su propio panal. De esa miel pacientemente gestada se nutrirían muchos durante siglos, tal como él se había abastecido de sustancias que le antecedieron. Aprendió el arte de saber de qué nutrirse, ese necesario y continuo discernimiento que nos permite distinguir lo que nos alimenta de lo que nos intoxica. El Peregrino era libre y cauto al mismo tiempo. No probó todos los manjares, pues tenemos constancia de su negativa a leer ciertos autores, como Erasmo de Róterdam, por considerarlo frío y displicente.

De las tres potencias del alma que aplicaba en la oración, la memoria era la que más ejercía en sus estudios. La memoria es la raíz; el entendimiento es la forma del árbol; la voluntad es la savia que lo impulsa a crecer. Permanecer en el ejercicio de la memoria declinando las palabras latinas era necesario para el ulterior entendimiento de la filosofía que estudiaría en Alcalá y de la teología que se le impartiría en París. Para ello tenía que ejercer la voluntad nutriendo su deseo y su determinación de aprender.

Nos cuenta que le costó mantener firme su voluntad y que fue lúcido para darse cuenta de lo que le distraía, incluso bajo capa de bien. Al comienzo le ocurrió que, cuando se ponía a estudiar las declinaciones latinas, le venían muchas luces y consolaciones durante la oración, y eso lo estorbaba para estudiar (cf. *Aut* [54]). Identificó en seguida que se trataba de una tentación, porque el gusto por estas consolaciones le impedía atravesar la aridez de las tareas. Importante identificación, porque trata de las leyes del deseo, de la atracción por el placer y del rechazo de lo

ingrato. La gratificación de lo inmediato impide avanzar hacia lo que nos conviene aunque no nos agrade. Entonces quedamos prisioneros de nuestra necesidad de placer o de gusto. No porque el placer sea nocivo sino porque la dependencia de él nos hace esclavos de los objetos que nos lo proporcionan y nos impide crecer. Somos libres cuando somos capaces de estar por encima del gusto y del disgusto.

Este reconocimiento del mecanismo del deseo está presente en otros momentos de su relato. Que lo recordara tantos años después muestra la importancia que tuvo para él la educación de su propio deseo. Nos cuenta que en otros dos momentos le ocurrió algo semejante. Estando en Manresa, al comienzo de su vida como ermitaño, empezó a sucederle que, en las horas de que disponía para descansar, le venían consolaciones que no tenía durante las horas destinadas a rezar (cf. *Aut* [26]). El resultado era que no dormía lo suficiente y durante el día estaba somnoliento. Se dio cuenta de que era una tentación y dejó de entretenerse con esas falsas consolaciones. Lo mismo le sucedió años más tarde en París, ante las arduas materias de la filosofía: «Empezando a oír las lecciones del curso, comenzaron a venirle las mismas tentaciones que le habían venido cuando en Barcelona estudiaba gramática; y cada vez que oía la lección, no podía estar atento, con las muchas cosas espirituales que le ocurrían» (*Aut* [82]). Cuando nos adentremos en su diario, veremos que esto mismo le ocurrió con respecto al gusto por las lágrimas.

En el caso de los estudios, salió de sí mismo hacia sus maestros, prometiéndoles que no dejaría de asistir a las lecciones y que iría preparado a cada clase, con los deberes hechos. Un acto de humildad que en ambas coyunturas lo liberó de las tentaciones. Años más tarde escribiría desde Venecia a un sacerdote que había conocido en Barcelona, Jaume Caçador, quien sería después obispo de la ciudad: «Por nuestra miseria, como hallemos tanta dificultad en vencer a nosotros mismos, donde se halla el mayor provecho, poca ocasión nos basta para desbaratarnos»[34]. Nadie puede sustituirnos en la tarea de domarnos a nosotros mismos para poder llegar a ser plenamente nosotros y no quedar desbaratados a medio camino, perdidos entre el éxtasis y el éxodo. Una y otra vez hemos de vaciarnos para que el peregrinaje de nuestra existencia llegue a su término.

En Barcelona Íñigo también recorrió monasterios y se implicó en la reforma de algunos de ellos. Esto le valió ser bastoneado severamente por unos laicos que no estaban de acuerdo con la reforma de un determinado convento femenino[35]. Otro de los monasterios que frecuentó fue el de Santa Clara, que hacía pocos años que había dejado la regla franciscano-clarisa para observar la benedictina. Los vínculos espirituales que estableció con Teresa Rajadell, una religiosa de esa comunidad, se prolongaron durante años. Algunas de las primeras cartas que se conservan de Ignacio están escritas desde Venecia a esta monja, diez años después de su estancia en Barcelona. En ellas se dan consejos muy avanzados sobre el discernimiento espiritual. Se nota madurez en la escritura y en el contenido, fruto de los años que el Peregrino había pasado en París. En una de las cartas le insiste en que sea ella misma y en que no se deje llevar por los movimientos del mal espíritu, que disminuyen o engrandecen falsamente: «Debemos mirar mucho, y si el enemigo nos alza, bajarnos, contando nuestros pecados y miserias;

si nos abaja y deprime, alzarnos en verdadera fe y esperanza en el Señor, y numerando los beneficios recibidos y con cuánto amor y voluntad nos espera para salvar»[36]. Discernir es vivir en verdad, en la verdad de uno mismo y de las cosas.

Durante su estancia en Barcelona, el Peregrino fue estableciendo relaciones que perdurarían durante años. Además de las mujeres ya mencionadas, un hecho del que tenemos pocos datos es el comienzo de un grupo de compañeros en torno a él. Se trataba de tres jóvenes que percibieron a Íñigo como maestro. Eran Lope de Cáceres, Juan de Arteaga y Calixto de Sa. Sabemos muy poco de ellos. El primero parece que servía al virrey de Cataluña y el segundo era de origen sevillano. Ignacio les dio los primeros Ejercicios. Hasta tal punto se creó un vínculo entre ellos que lo siguieron a Alcalá para formarse como y junto a él. Seguiremos su rastro hasta que se separen. Fue una anticipación de lo que será la Compañía de Jesús. Esos primeros brotes no llegaron a perdurar. Sin embargo, alguna importancia debieron de tener para Ignacio, porque en la carta dirigida a Inés Pascual, ya mencionada, le dice que, si está atribulada, converse con Calixto, que se halla en Manresa: «Un peregrino que se llama Calixto está en ese lugar, con quien yo mucho querría que le comunicaseis vuestras cosas; que en verdad puede ser que en él halléis más de lo que en él aparenta». Peregrino lo llama, como a sí mismo.

---

[33] Véase *Libro de contemplación en Dios*, cap. 315. Cf. J. M.<sup>a</sup> MARCH, «S. Ignacio de Loyola y el B. Ramon Llull. Semejanzas doctrinales»: *Manresa* 2 (1926), 333-350.

[34] SAN IGNACIO DE LOYOLA, carta a Jaime Caçador, Venecia, 12 de febrero de 1536, en *Obras*, BAC, Madrid 2013, 660.

[35] Se trataba del convento de los Ángeles viejos, de las hermanas de la penitencia de Santo Domingo, que estaba bajo la jurisdicción directa del obispo. Parece ser que los hombres se introducían en las celdas de las monjas, transgrediendo la clausura.

[36] SAN IGNACIO DE LOYOLA, carta a Teresa Rajadell, Venecia, 18 de junio de 1536, en *Obras*, 664.



## Alcalá

### Iñiguistas, entre dejados y alumbrados

---

Por aquellos años Castilla andaba revuelta a causa de la proliferación de movimientos en los que era difícil distinguir sus orígenes y sus fines. Aquellas turbulencias eran reflejo de un mundo que se tambaleaba. Se vivía la transición entre la Edad Media y la Edad Moderna. Empezaba a dudarse de que la tierra fuera el centro del universo. Tal vez no fuera más que un mero planeta girando en torno a una insignificante estrella en la inmensidad del firmamento. Además, acababa de confirmarse que la tierra era redonda. Si resulta que habitamos en una esfera, los lindes se desdibujan, porque allí donde parecía que terminaba el mundo, en verdad es donde el mundo empieza. Los horizontes ya no delimitan nada. Los finales son comienzos a la vez. Todo ello se juntaba al descubrimiento de nuevos mares y de nuevos continentes, con sus gentes, su fauna, sus culturas y sus divinidades. Ello provocó la explosión de todo tipo de corrientes y revueltas sociales, intelectuales, doctrinales y espirituales.

En Centroeuropa se vivían las mismas agitaciones, las cuales se concentraban en el enfrentamiento de Martín Lutero (1483-1546) con la autoridad romana en nombre de la fidelidad a la propia conciencia. Lutero había sido condenado por el papa cinco años antes (1521). Frente al principio medieval de la obediencia, emergía el principio moderno de la libertad y el sujeto comenzaba a emanciparse de la institución. Pero ¿qué libertad y qué yo estaban naciendo? ¿Cómo discernir si esa libertad liberaba al yo o enaltecía al ego?

En Castilla habían proliferado los *recolectorios*, conventos franciscanos abiertos a laicos que cultivaban el recogimiento. A quienes acudían se les llamaba *recogidos*. De algunos de estos recolectorios habían derivado los *dejados*, una radicalización en la interpretación del dejarse hacer por Dios, según la cual no era necesaria ninguna mediación. Ante este fenómeno creciente y ante las noticias que llegaban de Alemania sobre la postura cada vez más provocativa de Lutero, la Inquisición publicó en 1525, un año antes de la llegada de Íñigo a Alcalá, el Edicto de Toledo, que condenaba cuarenta y nueve proposiciones de los alumbrados[37]. La palabra *alumbrado* o *iluminado* no había sido despectiva hasta entonces, pero lo acabó siendo, porque cada vez más se asociaba a una actitud altiva y obstinada, incapaz de autocuestionarse.

Al llegar a Alcalá, además de asistir a clases y estudiar, Íñigo se ejercitó «en dar ejercicios espirituales y en declarar la doctrina cristiana» (*Aut* [57]). El modo de vestir



del Peregrino y de sus compañeros llamaba la atención. No llevaban la ropa convencional de los estudiantes, sino que vestían con una tela burda de saco e Íñigo iba descalzo. A este pequeño grupo se añadió Juan Reinalde, un joven francés que no era universitario. ¿A qué respondía esa necesidad de singularizarse? Muchos años más tarde, cuando en las *Constituciones* de la nueva orden precise qué hábito se debe llevar, Ignacio se mostrará más discreto y relativista respecto a las señas de identidad, diciendo que el vestir de los jesuitas ha de tener en cuenta tres cosas: «... una, que sea honesto; otra, que se acomode al uso de la tierra donde se vive; otra, que no contradiga a la profesión de la pobreza» (*Const* [577]). La singularidad de cada uno es interna, no externa. Pero todavía no estamos en ese momento. Por aquel entonces, Íñigo quería darse a conocer como pobre y peregrino; sentía la necesidad de manifestarse como tal.

El extraño estudiante fue procesado tres veces por sospechoso de alumbrado y permaneció cuarenta y dos días en la cárcel. Esto fue porque promovía reuniones («ayuntamientos») donde hablaba de cosas espirituales («de religión») y atraía a mucha gente: «Muchas personas hubo, que vinieron en harta noticia y gusto de cosas espirituales» (*Aut* [57]). Lo que las autoridades querían esclarecer era si este atractivo que suscitaba se debía a que fomentaba la autocomplacencia de sus oyentes o si los hacía crecer. Estas reuniones tenían lugar o bien en la habitación del hospicio donde estaba alojado o bien en casas particulares. Desde la Navidad de 1526 los conventículos (nombre que tenían los encuentros de los alumbrados) estaban prohibidos. Resultaba, además, que una mujer viuda y su hija, asiduas a estas reuniones, habían emprendido una peregrinación a un lugar lejano de modo imprudente y sus conocidos habían denunciado a Íñigo como causa de su desvarío. La cuestión era, pues, dilucidar si se trataba de un seductor que alienaba a las personas o si las despertaba para que estuvieran más cerca de Dios y de sí mismas, sin alejarlas de los demás.

Una de las proposiciones de los alumbrados era que «el que está en este dejamiento no tiene que dar cuenta a Dios de su alma ni de nada y que no haga nada sino que lo dejen a Dios, porque, si algo quisiese obrar, se hacen incapaces de las obras de este amor a quien se han sujetado» (proposición 10). Lo que preocupaba a los que lo interrogaban era el fondo de la cuestión: ¿cuál es la aportación humana en relación con la acción de Dios? ¿Qué valor tiene cada uno de nuestros actos, ya sea en forma de pensamiento, de palabra o de acción? La conclusión que se sigue de muchas de las afirmaciones de los alumbrados es que «si todo lo que hace el hombre, de su propia voluntad, es pecado y si, una vez llegado a la identificación con la voluntad trascendental, se torna impecable, el hombre no es libre»[38]. No era esta la experiencia ni la enseñanza del Peregrino, tal como nos consta por los Ejercicios que iba perfilando. En ellos trata de conjugar algo más sutil: dejarse hacer en lo que uno hace, sin por ello dejar de hacer lo que atañe a cada uno. Los alumbrados, en cambio, decían que «tenían el amor de Dios en ellos por el mismo Dios, haciendo burla de los que lo buscaban por méritos» (proposiciones 34 y 43).

Llegaban más lejos incluso, diciendo que no había que desechar las tentaciones y los malos pensamientos, sino que había que abrazarlos y tomarlos como una carga e ir con

esa cruz, esperando que Dios los quitase cuando quisiera (cf. proposición 44), hasta el punto de afirmar que «pesaba más haber pecado más, ya que, conociendo la misericordia de Dios, quisiera haber pecado más para gozar más de tal misericordia, porque a quien Dios tenía más que perdonar, aquel amaba más» (proposición 6). De aquí se sigue, según los alumbrados, «que el amor de Dios en el hombre es Dios, el cual ordena de tal manera las personas que no pueden pecar mortal ni venialmente, y que no hay culpas veniales y que si alguna cosa pareciese liviana, serán culpas sin culpas, y que llegado a este estado no hay más que merecer» (proposición 10). En este dejarse hacer no hay nada que hacer, porque todo lo hace Dios. Y si todo lo hace Dios, no hay pecado.

Dicho de otro modo, la dificultad que presentaban los alumbrados es común a la que plantean las tendencias místicas de todos los tiempos y de todas las tradiciones: ¿en qué medida la inmediatez de la experiencia de Dios hace innecesarias todas las demás mediaciones? Para los alumbrados, la experiencia inmediata hacía irrelevante cualquier práctica de oración, de ascesis o de devoción: «El que está en dicho dejamiento no tiene necesidad de oración ni de recogimiento, ni de un lugar determinado ni de otra cosa alguna» (proposición 10); «No hay que adorar la cruz porque es un pedazo de madera» (proposición 18); la oración debe ser mental y no vocal (cf. proposición 20); no hay que pedir nada a Dios (cf. proposiciones 21 y 23); los ayunos y abstinencias son ataduras inútiles (cf. proposición 27). La dificultad de estos posicionamientos está en la negación tajante de la validez de cualquier mediación.

Para Ignacio, en cambio, después de la experiencia del Cardoner, todas las cosas se convirtieron en medios. Si Dios está en todas las cosas y todas las cosas están en Dios, nada es despreciado; todo es susceptible de convertirse en instrumento. La experiencia inmediata de Dios es un *ya sí*, pero ello no elimina los *todavía no* que siguen pendientes en cada uno mismo y en el mundo. Tras un momento de éxtasis, luego hay que recorrer el éxodo que sigue separando el propio Egipto –y los Egiptos colectivos– de la Tierra Prometida –personal y compartida con todos– que ha sido anticipada. Íñigo se sabía peregrino en ese recorrido, y ayudaba a los demás a reconocer en qué lugar se encontraban para que siguieran avanzando, sin autoengañarse ni saltarse pasos. El camino ignaciano está en el discernimiento, que no es ni la sumisión a la autoridad externa ni tampoco su rechazo, sino la escucha continua del *tanto cuanto*, «solamente deseando y eligiendo lo que más nos conduce para el fin que somos creados» (*Ej* [23]).

La desaparición de las mediaciones implica también la desaparición de la alteridad: «El súbdito debajo del prelado no tiene que dar cuenta a Dios ni a nadie de su alma» (proposición 19). Todo queda envuelto en la experiencia absoluta de la propia subjetividad. Considerándose *alumbrados* por el Espíritu, eran los únicos intérpretes de su propia relación con Dios, así como de las Escrituras. Nadie estaba autorizado a interpelarlos, porque quien no participa de esa experiencia no puede validarla o invalidarla. Estaban inmunizados frente a cualquier confrontación. Íñigo, en cambio, en Manresa se había hecho consciente de los autoengaños en los que se puede caer si uno no se dejar cuestionar: «Piense cada uno que tanto se aprovechará en todas cosas espirituales, cuanto saliere de su propio amor, querer e interés» (*Ej* [189]). Del mismo

modo, muchas de las reglas de discernimiento están basadas en la disposición a salir de uno mismo a través de la comunicación a otro de lo que uno está viviendo.

Los alumbrados también afirmaban que no había que llorar por las propias faltas: «Los que lloran sus pecados los llaman penitenciaros propietarios de sí mismos y lloraduelos» (proposición 7). Es cierto que puede haber un «dolorismo» insano en recrearse en las propias caídas, dándoles demasiada importancia por un exceso de culpabilidad o de autocompasión, pero el reconocimiento del propio error y de las propias faltas es formador de la conciencia. Es lo que hallamos en la pedagogía de los Ejercicios, donde se exhorta a llorar y dolerse por los propios pecados en primera semana (cf. *Ej* [48], [55], [78]) y a sentir compasión por Cristo en la tercera semana (cf. *Ej* [195], [203]); asimismo, entre los rasgos de la consolación aparecen las «lágrimas motivadas a amor de su Señor, ahora sea por el dolor de sus pecados, o de la pasión de Cristo nuestro Señor» (*Ej* [316]). Este dolor y lágrimas expresan el descentramiento de uno mismo y la capacidad de alteridad al llorar por otros, como lloró Íñigo, quizá por primera vez, cuando por su falta de discreción bastonearon al mendigo al que había dado sus vestidos de caballero: «Le saltaron las lágrimas de los ojos, de compasión del pobre a quien había dado los vestidos; de compasión, porque entendió que lo vejaban, pensando que los había hurtado» (*Aut* [18]). Por dos veces repite el texto el término «compasión», de *cum-passio*: «padecer-con», ser capaz de sufrir con el otro y por el otro.

La comunidad es la instancia de la alteridad. El yo crece con los demás, no a costa o al margen de los otros. El ego no se deja confrontar, mientras que el yo busca a los demás para completarse. Frente al peligro del subjetivismo, la comunidad a la que uno pertenece es el medio en el que se inserta la experiencia, la instancia objetivadora de esa experiencia desaloja del ego o lo refuerza. Ignacio incluirá años más tarde las reglas para sentir con la Iglesia, donde la palabra clave es «alabar»: alabar y bendecir las mediaciones en lugar de criticarlas[39]. Si Dios está en todas las cosas, está tanto en el criterio propuesto por la autoridad del grupo al que uno pertenece –la alteridad institucionalizada– como en el propio. Sostenerse en esta doble escucha –acatamiento y libertad– forma parte de la mística ignaciana.

Detrás de todo ello, lo que estaba en juego y era cuestionado por los alumbrados era el principio de la encarnación: «Estando en el dejamiento, no habían de obrar para no poner obstáculo a lo que Dios quisiese obrar, y que se desocupasen de todas las cosas creadas y que incluso pensar en la humanidad de Cristo estorbaba en el dejamiento en Dios» (proposiciones 12 y 42). El núcleo de la fe cristiana consiste en todo lo contrario: el proceso encarnatorio implica la ascensión por parte de Cristo de todos los planos de la realidad, para que el ser humano sea reintegrado en la esfera de lo divino. «Demandar conocimiento interno del Señor, que por mí se ha hecho hombre, para que más le ame y le siga» (*Ej* [104]). Seguirlo consiste en recorrer la totalidad de lo real a través de la irrepetibilidad de uno mismo. Llegamos a Dios a través de nosotros mismos. El reto de la condición humana es integrar, no separar u oponer. Y esto se ejerce a través de nuestro acto de libertad y de voluntad. Nadie puede ser nosotros en lugar de nosotros. Nuestra existencia consiste en realizar la voluntad de Dios en nosotros, para dejarle ser a él a

través de lo que somos. En ello, ni nuestra voluntad ni nuestra libertad quedan anuladas, sino posibilitadas.

Finalmente Íñigo fue exculpado de toda acusación, ya que «no se hallaba ningún error en su doctrina ni en su vida» (*Aut* [58]), pero se les prohibió que «hablasen de cosas de la fe hasta que hubiesen estudiado cuatro años» (*Aut* [62]), así como se los obligó a vestirse igual que el resto de los estudiantes. Como no tenían dinero para ello, un miembro del mismo tribunal los ayudó a costearse los trajes.

---

[37] Texto completo en A. MÁRQUEZ, *Los alumbrados*, Taurus, Madrid 1972, apéndice I, 273-283.

[38] A. MÁRQUEZ, «Origen y naturaleza del iluminismo en Castilla (1525-1529)»: *Salmanticensis* 17 (1970), 339-362, la cita en 358.

[39] Alabar el sacramento de la confesión, la misa y el oficio divino, las órdenes religiosas, los votos de la vida religiosa, las reliquias de los santos, los ayunos y abstinencias, las imágenes y ornamentos litúrgicos y los preceptos de la Iglesia (cf. *Ej* [354-361]).

## Salamanca

### Cuando interrogar impide conversar

---

Ante el enrarecimiento del ambiente que su presencia había provocado en Alcalá, Íñigo pensó que, si se desplazaba a Salamanca, podría pasar más desapercibido. No previó que las habladurías lo precederían. A los doce días de su llegada fue llamado por los dominicos, en cuyo convento permaneció encerrado durante tres días para ser interrogado:

«—¿Qué es lo que predicáis?

—Nosotros no predicamos, sino hablamos familiarmente con algunos sobre cosas de Dios» (*Aut* [65]).

El Peregrino no predicaba. Conversaba. Esta es una de las características de su modo de proceder, y también de la espiritualidad ignaciana. En la predicación hay algo preconcebido que comunicar y una asimetría entre el que habla y el que escucha. En la conversación, en cambio, se establece una relación de igual a igual, donde la verdad se va desvelando poco a poco. En la calidad y fecundidad de la escucha compartida se va dando una claridad que al principio no existía. Una conversación verdadera se convierte en una teofanía. Esta es la relación que se establece durante los Ejercicios, que Ignacio concebía para ser transmitidos de uno en uno, porque la experiencia y el ritmo de cada uno es intransferiblemente personal.

En la primera Compañía, la conversación espiritual tendrá una gran importancia. Ejemplo de ello es la instrucción redactada por Ignacio a los jesuitas enviados a Trento, donde las siete primeras recomendaciones están dedicadas a la conversación. Insiste en que hay que ser «tardo en hablar, considerado y amoroso [...]; tardo en hablar, ayudándome en el oír, quieto para sentir y conocer los entendimientos, afectos y voluntades de los que hablan, para mejor responder o callar»[40]. La misma sensibilidad se percibe en los consejos que dará Pedro Fabro sobre el trato con los protestantes, cuando dice que «conviene comunicarse con ellos familiarmente en cosas que nos son comunes» y «conversar sobre lo que nos une, en lugar de acentuar la diversidad de sensibilidades que existe entre nosotros [...]; es necesario exhortarlos en espíritu para fortificarlos y animarlos de modo que cobren esperanza de poder hacer y de poder padecer cuanto se manda»[41].

Lo contrario de una conversación es un interrogatorio, donde el interlocutor es sitiado por la presión de determinadas preguntas que no lo tienen en cuenta como persona, sino que lo convierten en un mero objeto del que extraer información:

«-¿De qué cosas de Dios habláis? [...].

-Hablamos cuándo de una virtud, cuándo de otra, y esto alabando; cuándo de un vicio, cuándo de otro, y reprehendiendo.

-Vosotros no sois letrados, y habláis de virtudes y de vicios. Sobre estas cosas nadie puede hablar sino en una de dos maneras: o por letras, o por el Espíritu Santo. No por letras; luego por Espíritu Santo. Y esto que es del Espíritu Santo, es lo que queríamos saber» (*Aut* [65]).

El Peregrino no respondió más porque se dio cuenta de que no se estaba estableciendo ningún diálogo ni ningún encuentro sino un asedio, en el que todo lo que pudiera decir iba a ir en su contra. La sospecha impide entrar en la tierra sagrada del otro y comprender sus razones. La comunidad de dominicos se dividió respecto a su opinión sobre él. Ante la incomodidad que estaba provocando, fue trasladado a la prisión común, donde estuvo veintidós días. Allí siguió sometido a continuos interrogatorios. Calixto, Cáceres y Arteaga también fueron detenidos. Juanico no, por ser considerado demasiado joven. Ignacio y Calixto fueron sujetados por la misma cadena, cada uno por un pie, de modo que «cada vez que uno tenía que hacer una necesidad, era menester que el otro le acompañase» (*Aut* [67]).

Estando en estas condiciones, recibió la visita de un miembro del tribunal, el cual le preguntó si no le pesaba estar preso, a lo cual Íñigo respondió: «¿Tanto mal os parece que es la prisión? Pues yo os digo que no hay tantos grillos ni cadenas en Salamanca, que yo no deseo más por amor de Dios» (*Aut* [69]). En Alcalá había respondido de un modo semejante a alguien que también se le había acercado con compasión: «Aquel, por cuyo amor aquí entré, me sacará, si fuere servido de ello» (*Aut* [60]). La misma libertad interior expresó un contemporáneo nuestro, Mohandas Gandhi, el cual, sumando todos los períodos de su vida en los que estuvo encarcelado, pasó más de siete años en prisión: «El más libre de todos los hombres es el que puede sentirse libre dentro de una celda». Pocos días después, todos los presos se escaparon de la cárcel, menos él y sus compañeros, que permanecieron aun estando las puertas abiertas. Esta escena evoca lo que sucedió con Pablo y Silas en Filipos (cf. Hch 16,25-34). Como vimos con sus experiencias místicas en Manresa, tales paralelismos sitúan a Ignacio en los comienzos de la Iglesia, del mismo modo que con él comienza un nuevo linaje espiritual.

Tanto en Alcalá como en Salamanca estaban particularmente interesados en averiguar una cuestión: «Cuando hablaban de los Ejercicios, insistieron mucho en un solo punto, que estaba en ellos al principio: de cuándo un pensamiento es pecado venial, y de cuándo es mortal» (*Aut* [68]). Le preguntaron que con qué criterio distinguía uno de otro si era un laico sin formación. Él se remitía a su propia experiencia: del mismo modo que hay actos que dañan y actos que no, hay bucles del pensamiento que son sanos y

otros no. En sus conversaciones ayudaba a tener verdadero conocimiento de lo que nos aleja letalmente de nuestro ser y de su fuente, distinguiéndolo de lo que son desviaciones leves, así como esclarecía lo que merece ser confesado (es decir, liberado) de lo que no merece serlo porque es un escrúpulo neurótico, tal como él experimentó en Manresa. Él no cuestionaba el código moral, sino que se interesaba por los dinamismos que nos hacen actuar de un modo u otro, diferenciando entre lo que nos retiene en nosotros mismos replegándonos y lo que nos hace crecer descentrándonos.

Finalmente, el Peregrino y sus compañeros no fueron hallados culpables ni recibieron ninguna condena. Se les permitió seguir «enseñando la doctrina y hablando de cosas de Dios, con tal de que nunca definiesen qué era pecado mortal y qué pecado venial hasta haber completado cuatro años de estudios» (*Aut* [70]). Íñigo se dio cuenta de la importancia de esta proscripción aparentemente irrelevante. «Para aprovechar a las almas, le parecía que se le cerraba la puerta con esta prohibición» (*Aut* [70]). Porque esto le imposibilitaba dar los Ejercicios espirituales, basados en el discernimiento de lo que es apropiado para cada persona en cada situación. Avanzar hacia la plenitud de nosotros mismos a través de la escucha de la llamada personal, permitir el despliegue de Cristo en nosotros, posibilitar la «cristofanía» que estamos llamados a ser, se juega en el discernimiento de cada acto concreto, sea de pensamiento, palabra o acción. Por ello sintió que se le bloqueaba la posibilidad de acompañar espiritualmente si no podía ayudar a precisar cada uno de los pasos.

La lección más importante que debió de sacar Íñigo de esos interrogatorios fue experimentar el efecto devastador que provoca sospechar del otro. A lo largo de su vida, fueron ocho las veces que convocaron al Peregrino a los tribunales[42]. En cada juicio padecido se daba la antirrelación, la sospecha del otro en tanto que existencia peligrosa en lugar de epifánica. Cuando la institución se siente amenazada, se vuelve suspicaz y aniquila a quien no controla. Íñigo aprendió en su propia carne el daño que hace sentirse mirado bajo sospecha y mirar al otro con recelo y desconfianza. Por ello introdujo una condición básica al comienzo de los Ejercicios, que merece ser reproducida completa:

«Para que así el que da los ejercicios espirituales, como el que los recibe, más se ayuden y se aprovechen, se ha de presuponer que todo buen cristiano ha de ser más pronto a salvar la proposición del prójimo que a condenarla; y, si no la puede salvar, inquiera cómo la entiende; y, si mal la entiende, corríjale con amor; y, si no basta, busque todos los medios convenientes para que, bien entendiéndola, se salve» (*Ej* [22]).

Este inquirir y este preguntar son necesarios para las dos partes, porque permiten un acercamiento para poderse comprender y reconocer; implica ser paciente y benevolente para que el otro pueda mostrar y revelar lo que es a partir de sus propias respuestas, de su propia verdad. Sin una acogida incondicional es imposible la relación, y menos aún acompañar en el camino hacia Dios. Para que se dé la epifanía del otro, hay que suspender todo juicio y dejar que se exprese y se muestre desde sí mismo. La prisión es la expresión física y social de tal negación y rechazo. Es la exclusión pública, el repudio



de una existencia. Hay que volver una y otra vez a este pórtico de los Ejercicios, porque en él se halla la clave de toda posibilidad de conversación y de encuentro: el reconocimiento del otro. Sin esto vivimos en la sospecha mutua, que hace imposible cualquier relación. Hay que poder acercarse al otro sin prejuicios, con esa escucha atenta y respetuosa por lo que el otro es y no por lo que me imagino o proyecto sobre él. De nuevo el éxodo y el éxtasis en este salir de uno mismo hacia la alteridad, desde lo que yo soy hacia lo que el otro es, sin confundirse ni anticiparse, dejando que Dios se revele en la teofanía que acontece en cada relación.

Íñigo reconoció la alteridad de la autoridad civil y eclesiástica, pero a la vez no se sometió a ella sin más, sino que la ponderó y discernió. Porque la institución también tiene sus tentaciones y sus neurosis, y está llamada a dejarse interpelar por los que recorren sus zonas liminales para hacerla más libre y darle la oportunidad de crecer. La prohibición de enseñar se ceñía al territorio de Salamanca. Era una sentencia local, no universal. Comprendió que tenía que encontrar un espacio mayor. Había que crecer, expandirse, otear un horizonte más amplio y de posibilidades más vastas. Un nuevo éxodo, un nuevo éxtasis. Había que partir de la península, había que salir de un ambiente asfixiante para ir al encuentro de un espacio cosmopolita: París. Determinó con sus compañeros que él se adelantaría para explorar las posibilidades y que, una vez abierto el camino, se reunirían con él. Nunca lo llegaron a realizar.

---

[40] SAN IGNACIO DE LOYOLA, «Instrucción para la jornada de Trento», Roma, comienzos de 1546, en *Obras*, BAC, Madrid 2013, 713.

[41] SAN PEDRO FABRO, carta a Diego Laínez, 7 de marzo de 1546 (*Monumenta Fabro*, 399-402), en GRUPO DE ESPIRITUALIDAD IGNACIANA (ed.), *Escritos esenciales de los primeros jesuitas. De Ignacio a Ribadeneira*, Mensajero-Sal Terrae-Universidad Pontificia Comillas, Bilbao-Santander-Madrid 2017, 240.

[42] Cf. I. CACHO, *Íñigo de Loyola el heterodoxo*, Instituto Ignacio de Loyola, Universidad de Deusto, San Sebastián 2006. El mismo Ignacio menciona ese número en su carta al rey de Portugal Juan III, escrita el 15 de marzo de 1545 desde Roma: «En estos ocho procesos, por sola gracia y misericordia divina, nunca fui reprobado de una sola proposición, ni de sílaba alguna» (*Ep I*, 297).

## París (I)

### Primeros tanteos y desubicaciones

---

En este punto del relato es donde hallamos aquella célebre frase, tan bella por su concisión: «Partió solo y a pie» (*Aut* [73]). Solo. Hay una soledad cálida y sonora y otra gélida y doliente. En la lengua inglesa existen dos términos para referirse a estos dos climas tan diversos del alma: *loneliness* y *aloneness*. El primero evoca aislamiento, confinamiento, desolación, devastación, mientras que el segundo es amable, nutriente y fortalecedor; se refiere a la capacidad de estar solo y bien consigo mismo. Se trata de la experiencia del monacato original y universal: el monje (*mónos*) es el «solo», «uno», «único», uno con el Uno, unido y unificado con el Uno.

Así era Íñigo: un monje cuyo claustro era el mundo. También en el interior de todo jesuita hay un monje. Si no, no podríamos vivir la consagración de nuestros tres votos que nos aúnan con el Uno. En verdad, el arquetipo del monje está presente en todo ser humano, porque en todos hay una soledad original, que está llamada a ser habitada y que está siempre por ahondar. Al mismo tiempo, allí por donde pasaba, el Peregrino generaba comunidad. La comunidad no era para él una huida de la soledad sino su fruto. Una comunidad que nace de miembros que saben estar solos consigo mismos es muy diferente de la que está formada por quienes huyen de estar en contacto con su propia intimidad.

En cuanto a la segunda parte de la frase, «a pie», también hay mucho que decir. Se refiere a que partió sin cabalgadura, en pobreza. Pero era una extraña pobreza, porque el Peregrino se encaminaba a París para ingresar en una de las mejores universidades de Europa. De nuevo encontramos la característica de la espiritualidad ignaciana: integrar. En pobreza, sí, pero equipándose con los medios necesarios para lograr la mejor formación posible. No bastaba con estudiar, sino que había que hacerlo del modo más excelente. Difícil tensión que trasladó a la Compañía, al proponer una extensa formación intelectual y conjugarla con la sobriedad en el uso de medios materiales.

Íñigo llegó a París el 2 de febrero de 1528. Antes pasó por Barcelona y pudo contar de nuevo con la generosidad de Isabel Roser y otras mujeres, que recaudaron dinero para costearle una pensión durante más de un año. El Peregrino cuidaba sus vínculos y establecía amistades perdurables. Encontró una habitación cercana al barrio universitario. Pero, incómodo con el dinero que tenía, lo dejó en manos de un estudiante español, el cual se lo gastó todo en pocas semanas. Al no tener con qué pagar su pensión,

después de Pascua tuvo que trasladarse al hospital de Saint-Jacquesaux-Espagnols, fundado para los peregrinos a Compostela.

El hospital quedaba al otro lado del Sena, lejos de la zona universitaria. Las clases comenzaban muy temprano y acababan muy tarde. Esto hacía que cada mañana, al tener que esperar a que abrieran las puertas del hospital, llegara con retraso a los cursos y cada atardecer tuviera que marcharse antes de que acabaran para no encontrarse cerradas las puertas del albergue, abierto hasta la puesta de sol. En el hospital, además, no tenía espacio para estudiar. Así transcurrió el final del primer año y todo el curso siguiente (1528-1529). Ante semejantes inconvenientes, vio que necesitaba residir en alguno de los colegios del barrio latino. Para poder costearlo, además de la ayuda que seguía recibiendo de Barcelona, le sugirieron que durante el verano recolectara fondos entre las colonias españolas que había en Flandes e Inglaterra. Así lo hizo durante los dos o tres veranos siguientes.

Antes de comenzar el curso académico de 1529-1530, supo que aquel estudiante español que había malgastado su dinero se encontraba solo y enfermo en Ruan, una población situada a unos 150 km de París, cerca de donde salían barcos para España. Íñigo sintió que debía ir a visitarlo para que se sintiera perdonado y también para ganarlo para la causa de Dios y que se reuniera con los compañeros que habían quedado en Salamanca. Para ello había de ir a pie, descalzo, sin comer ni beber. Relata con detalle las alternancias de ánimo que tuvo ante este propósito. La madrugada que debía partir, «al comenzar a vestirse le vino un temor tan grande que casi le parecía que no podía vestirse». La angustia persistió durante los primeros kilómetros, hasta que poco a poco «le comenzó a dejar aquella opresión y le vino una gran consolación y esfuerzo espiritual, con tanta alegría, que empezó a gritar por aquellos campos y hablar con Dios» (*Aut* [79]).

De nuevo la vívida presencia del éxodo y del éxtasis, intensos como en Loyola y Manresa. La conciencia de estas mociones y emociones fue la sabiduría que se iba depositando en él cuanto más las atendía. Ambas son movimientos (*motio*): las emociones como impulsos de nuestro psiquismo que inducen a la acción y las mociones como dinamismos de progresión o de regresión. La angustia ante la decisión que había tomado lo paralizaba, pero sabía que las emociones son tan intensas como efímeras. Lo importante no es detenerse en ellas sino descubrir hacia qué dirección impulsan: a la salida de sí o al replegamiento en uno mismo. El principio de realidad, el fin que ha sido alcanzado, es lo que acaba testificando el origen de la moción, si es generadora de más vida o si la mutila. En este episodio, los frutos se verificaron al cabo de tres días, cuando llegó hasta el enfermo, lo consoló y lo ayudó a embarcarse, dándole una carta de recomendación para que se juntase con los tres compañeros en Salamanca. No sabemos si finalmente llegó a reunirse con ellos.

Algo semejante sucedió algún tiempo después al atender a un apestado. Supo de una casa donde había enfermos contagiados por la enfermedad; acudió y atendió a uno de ellos, tocándole las llagas con su mano. De regreso al colegio, «la mano le empezó a doler, de modo que le pareció que tenía la peste. Y esta imaginación era tan vehemente

que no la podía vencer, hasta que con gran ímpetu se metió la mano en la boca, dándole muchas vueltas dentro diciéndose: “Si tú tienes la peste en la mano, la tendrás también en la boca”. Y habiendo hecho esto, se le quitó la imaginación y el dolor en la mano» (*Aut* [83]). Las consecuencias de ese acto perduraron, porque, al enterarse en el colegio de que había estado con apestados, no lo dejaron entrar durante varios días, hasta asegurarse de que no se había contagiado.

En esta reacción reconocemos el carácter del Peregrino y también de alguno de sus futuros compañeros. Porque algo semejante hizo años más tarde Francisco Javier en el hospital de los Incurables en Venecia: para vencer su repulsión se llevó a la boca un trozo de carne llagada de un enfermo que estaba atendiendo[43]. En ambos casos se trata del *agere contra* tan característico de las reglas de discernimiento. Íñigo había aprendido muy pronto, postrado durante su convalecencia en Loyola, que el ser humano está polarizado entre dos fuerzas contrarias, que identificó como el buen y el mal espíritu, impulsos que provocan consolaciones y desolaciones, recibidas en nuestro interior a modo de caja de resonancia. Consentir a la desolación del mal espíritu implica ser arrastrados por las tendencias regresivas, que nos llevan a replegarnos, impidiéndonos salir de nuestro «amor, querer e interés» (*Ej* [189]). Entonces dejamos de peregrinar, dejamos de avanzar hacia ese término donde descubrimos que Dios se da en nosotros a través de nosotros mismos. El temor al éxodo detiene el éxtasis y quedamos confinados en la tiranía de Egipto. El *agere contra* requiere consciencia y determinación al mismo tiempo. Consciencia porque este principio no consiste en ir en contra de nosotros mismos sino en atravesar los obstáculos que nos impiden llegar a ser lo que verdaderamente estamos llamados a ser, en un proceso de continuo trascendimiento. Y requiere determinación para no caer en la volubilidad que impide alcanzar el final de esa travesía. ¡Cuántas cosas quedan por realizar porque el impulso regresivo acaba venciendo al impulso progresivo!

---

[43] Narrado por Simão Rodrigues en sus *Memorias* de 1577 (*Fontes Narrativi* III, 59), en GRUPO DE ESPIRITUALIDAD IGNACIANA (ed.), *Escritos esenciales de los primeros jesuitas. De Ignacio a Ribadeneira*, Mensajero-Sal Terrae-Universidad Pontificia Comillas, Bilbao-Santander-Madrid 2017, 427. También lo relata Láinez (*Fontes Narrativi* I, 110).

## París (II)

### Cuatro modos de la palabra

---

Ignacio fue un hombre de palabra, y también de la palabra. En París practicó y se ejercitó en ella al menos de cuatro modos: escuchando el discurso académico que se impartía en las aulas; asistiendo a la tensa polémica entre católicos y protestantes que bullía en las manifestaciones callejeras; compartiendo la palabra cordial que se daba en las conversaciones con sus compañeros; y sumergiéndose en la palabra silente de sus tiempos de retiro, al principio en solitario y más tarde en compañía.

#### 1. La palabra académica

París contaba por entonces con unos doscientos veinte mil habitantes y el barrio universitario albergaba a cuatro mil estudiantes, que procedían de treinta y nueve países, distribuidos en cincuenta colegios. Íñigo tuvo que reorganizar sus estudios, que hasta entonces había hecho de forma anárquica. Eso suponía comenzar reforzando el latín, a lo cual dedicó año y medio, de febrero de 1528 a junio de 1529, en Montaigu. Eligió este colegio probablemente por recomendación de alguien desde España. Estaba regido por las directrices que había dejado Jan Standonck (1453-1504), flamenco, el cual incluso había fundado en el colegio la *comunidad de los estudiantes pobres*, inspirado en el movimiento de la *devotio moderna*. Era un lugar de régimen severo y de doctrina y métodos conservadores. Allí habían estudiado Luis Vives y Erasmo de Róterdam treinta años antes. También Juan Calvino (1509-1564), con diecinueve años, había sido alumno el curso anterior a aquel en que Íñigo llegó a París. Tal como consta en sus memorias, el recuerdo de Erasmo sobre Montaigu no fue nada grato, y le quedó para siempre un rechazo por la rigidez de la vida religiosa.

Al acabar el año y medio de gramática, el Peregrino decidió cambiar de centro y optó por Santa Bárbara, más abierto en doctrina e innovador en métodos pedagógicos. Allí cursó los estudios filosóficos y humanísticos durante tres años y medio (de octubre de 1529 a marzo de 1533). Con ello obtuvo la licenciatura como maestro en Artes, lo cual, según los estatutos, lo hacía ingresar en el cuerpo de profesores del colegio y le permitía ser regente en cualquier colegio universitario de París. Por esto, muchos años después lo seguían llamando «Padre Maestro Ignacio». A este título también accedieron los futuros compañeros. Empezó a cursar las materias de teología en septiembre de 1533 y continuó

hasta marzo de 1535, alternando las clases en los cuatro colegios que componían la facultad de teología: la Sorbona, los franciscanos, el convento de los dominicos de Saint-Jacques y el colegio real de Navarra. Cada sede tenía sus propios métodos y tendencias, con lo cual Ignacio pudo conocer variedad de pedagogías.

Los estudios en París transcurrieron durante siete largos y áridos años, hasta hacerlo enfermar. Él mismo comentó en varias ocasiones lo austero que le había resultado aquel tiempo. Avanzó lentamente, como se construye un templo, a través de la progresión ascendente de las materias: el latín como los ladrillos y las piedras; las artes – humanidades y filosofía– como los fundamentos y las paredes; la teología como los vitrales y la cúpula. Lentamente fue ascendiendo de lo simple a lo complejo, de la materia al espíritu, de los fragmentos a la Unidad esencial. Ignacio tomó lo mejor de lo que salió a su paso durante aquellos años, manifestando una vez más su capacidad de asimilación.

Las etapas de formación intelectual en la Compañía están basadas en el programa de estudios de París. Tras el noviciado, los tres grandes períodos de la formación se establecen sobre la base de la progresión: humanidades (juniorado), filosofía y teología. Dentro de la teología se establecieron tres cátedras: Teología Positiva (Patrística), Escolástica y Moral. Jerónimo Nadal reconoce explícitamente que la manera de enseñar de los jesuitas es según el *modus parisiensis*[44]. El programa académico quedó establecido años más tarde en la *Ratio studiorum* (1599). El método está basado en la anticipación y repetición de las clases magistrales a través de disertaciones y discusiones por parte de los estudiantes, en lugar de una recepción meramente pasiva de las materias.

En las reglas para sentir con la Iglesia de los Ejercicios, el Peregrino dejó constancia de la complementariedad entre los dos tipos de teología que aprendió, la patrística y la escolástica:

«Así como es más propio de los doctores positivos, así como de san Jerónimo, san Agustín y de san Gregorio, etc., el mover los afectos para en todo amar y servir a Dios nuestro Señor, así es más propio de los escolásticos, así como de santo Tomás, san Buenaventura y del Maestro de las Sentencias, etc., el definir o declarar para nuestros tiempos las cosas necesarias para la salud eterna, y para más impugnar y declarar todos los errores y todas las falacias» (*Ej* [363]).

Y añade:

«Porque los doctores escolásticos, como sean más modernos, no solamente se aprovechan de la verdadera inteligencia de la Sagrada Escritura y de los positivos y santos doctores, mas aun, siendo ellos iluminados y esclarecidos por la virtud divina, se ayudan de los concilios, cánones y constituciones de nuestra santa madre Iglesia» (*ibidem*).

De nuevo la integración: tanto la teología orante como la razón dialéctica son necesarias. Esto no se refiere únicamente al pasado sino al tipo de teología que ha sido propia de la Compañía desde hace cinco siglos, que ha tratado de ser abierta y dialogante

con cada tiempo y cada lugar, a la vez que ha sido orante, ya que está fundamentada en la práctica de los Ejercicios, donde la palabra de Dios cobra vida y se convierte en experiencia.

## **2. La palabra polémica**

Si en Alcalá y Salamanca existía el recelo hacia los alumbrados, en París se vivía la tensión entre católicos y protestantes. Al día siguiente de la llegada de Íñigo a la ciudad, el 3 de febrero de 1528, tuvo lugar el concilio de Sens, en el que la Iglesia francesa se posicionó claramente en contra de la doctrina protestante en treinta y cinco puntos que consideraron contrarios a la fe católica. Los decretos, publicados meses más tarde, pueden estar en el origen de algunas de las reglas para sentir con la Iglesia que Ignacio incorporó a los Ejercicios[45]. El año 1534 fue particularmente tenso entre los católicos y las diferentes fracciones protestantes. En los púlpitos de las iglesias y en los estrados de las aulas se debatían acaloradamente cuestiones teológicas, eclesiológicas y sacramentales. En las calles los protestantes repartían pasquines contra las procesiones, negando la presencia real de Cristo en la eucaristía. Calvino se había adherido al frente protestante. En poco tiempo y a pesar de su juventud –contaba solo con veinticinco años–, se había convertido en su líder ideológico. Fue expulsado de la ciudad y acogido en Ginebra.

El enfrentamiento entre católicos y protestantes franceses[46], que se prolongará a lo largo de todo el siglo siguiente, «se debe al desencadenamiento de dos violencias: la católica, determinada por su pulsión mística, y la hugonota, por una racionalidad de la acción [...]. Se trata de una grieta mental muy profunda, que se rige por la oposición de dos confesiones y cuyo origen se debe al aumento de la angustia escatológica»[47]. Todo ello era causado por un mundo que estaba radicalmente en cambio. Ignacio escuchaba, reflexionaba y, en verdad, trataba de integrar ambas posiciones: tan importante era para él la precisión de cada decisión y acción como la amplitud y profundidad en las que se insertan. En este clima el Peregrino fue escribiendo las reglas para sentir con la Iglesia[48]. Su principio era la unión, no la separación. Podía entender las razones de esas protestas contra una Iglesia anquilosada, pero no compartía la alternativa que suponía romper con Roma, sede de la continuidad apostólica. Desde el comienzo sintió que su llamada era a reformar desde dentro, no desde fuera; amando, no acusando; actuando, no criticando; construyendo, no destruyendo.

## **3. La amable palabra del conversar**

El Peregrino había llegado desde España solo, pero también creando compañía. La etimología de la palabra «compañero» (*cum-panis*) es portadora de una gran sencillez y belleza: «aquel con quien compartes el pan», «aquel –aquellos– con los que comes el mismo pan». El primer intento de comunicar el vago pero imperioso proyecto de «ayudar a las almas» comenzó con aquellos primeros jóvenes que lo siguieron desde Barcelona y que se mantuvieron juntos en Alcalá y Salamanca, compartiendo incluso la



cárcel. Finalmente no prosiguieron hasta París y cada uno continuó por su propia ruta. Ignacio los recuerda con afecto y en la autobiografía se detiene en explicar qué fue de su suerte muchos años más tarde[49].

Hubo un segundo intento de crear un grupo durante el primer tiempo de su estancia en París. A finales del segundo verano dio los Ejercicios a tres estudiantes españoles: Pedro Peralta, Juan Castro y Amador de Elduayen. Procedían de tres colegios universitarios diferentes: Peralta de Montaigu, Castro de la Sorbona y Amador de Santa Bárbara. De tal manera quedaron conmovidos que cambiaron sus trajes universitarios por telas de saco, empezaron a faltar a las clases para orar y asistir a los pobres y se fueron a vivir con Íñigo al albergue de peregrinos. Esto inquietó a los profesores, que vieron en aquel estudiante tardío a un adulto que venía a perturbar a los estudiantes más jóvenes. Sus tutores los obligaron a regresar a sus respectivos colegios, a vestirse como tocaba y a no faltar a ninguna clase. De aquel trance se ganó un importante adversario: el doctor Ortiz, tutor y pariente de Peralta, profesor de Biblia en Salamanca y residente en aquellos momentos en Montaigu, el cual denunció a Ignacio a la Inquisición por seductor de estudiantes y sospechoso de herejía. En aquel momento era imposible imaginar que, diez años más tarde, el mismo profesor llegaría a hacer los Ejercicios con él en Montecasino.

Ese mal comienzo hizo a Íñigo más prudente. El tercer intento de crear un grupo se gestará a lo largo de los años siguientes, pero sin crear estridencias. Avanzado el tercer curso, uno de los profesores se sorprendió de que hubieran dejado de perseguirlo. A lo cual Ignacio respondió: «La causa es porque no hablo con nadie de las cosas de Dios. Pero, cuando termine el curso, volveremos a lo de siempre» (*Aut* [82]). Y es que, cuando Ignacio hablaba de Dios, incendiaba. Años más tarde, ya fundada la Compañía, llegó a sus oídos que un oponente a las novedades había dicho que ojalá quemaran a todos los jesuitas desde Perpiñán a Sevilla, es decir, a todos los jesuitas españoles, a lo cual contestó: «No solo los que se hallaren entre Perpiñán y Sevilla, mas cuantos se hallaren en todo el mundo, sean encendidos y abrasados del Espíritu Santo»[50].

La formación del grupo no fue inmediata. Empezó cuando Ignacio ingresó en Santa Bárbara. Pudiendo pagar su pensión como residente interno, le asignaron una habitación en la que había otros dos estudiantes: Pedro Fabro y Francisco de Jaso, nacidos el mismo año (1506). En ellos se conjugaban dos clases sociales extremas, casi opuestas: Fabro era hijo de pastores de la Alta Saboya y Francisco pertenecía a una familia de la nobleza navarra, los señores de Javier. Ser estudiantes en la misma universidad y la amistad que los unía disolvía toda diferencia social. La universidad posibilitaba la universalidad y la Compañía de Jesús nació en este humus. En una sola habitación se dirimían clases sociales y posiciones políticas. Y todo ello gracias a uno de los mayores dones de aquel hombre maduro: la conversación. Su capacidad de escuchar y de dialogar posibilitaba reconciliaciones y generaba nuevos espacios.

Ni Fabro ni Javier pudieron sospechar lo que supondría para sus vidas la llegada de aquel estudiante tardío. Consta que, por lo menos, los tres compartieron habitación durante el curso 1529-1530. Así de contingente y aparentemente azarosa es la trama de

nuestra historia. Encuentros casuales pueden marcar para siempre una vida. Pero la mirada creyente intuye que todo forma parte de nuestra historia sagrada y que todo obedece a unas leyes de causalidad cuyas claves no tenemos. La tradición lo llama «Providencia». Así lo entiende Fabro en sus memorias: «Bendita sea por siempre la Providencia divina, que todo lo ordenó para mi bien y salvación. Él quiso que yo enseñase a este santo hombre, y que mantuviese conversación con él sobre cosas exteriores, y, más tarde, sobre las interiores»[51]. En efecto, Fabro empezó a ayudar a Ignacio en sus estudios y este acabó ayudándole a él a salir de sus tentaciones, escrúpulos y melancolías. Así son las obras del amor: una «comunicación de las dos partes» en la que cada uno da al otro «lo que tiene, o de lo que tiene o puede» (*Ej* [231]).

En cambio, el encuentro y las primeras relaciones con Javier no debieron de ser nada gratas ni sencillas, porque, en la misma batalla en la que Íñigo fue herido, en el bando contrario luchaban dos hermanos de Francisco. Aunque en aquella ocasión ganaron los navarro-franceses, poco después el bando español arrasó las pretensiones navarras, los hermanos Jaso fueron hechos prisioneros y el castillo de Javier fue reducido a mera vivienda, destruyéndose sus torres y almenas. No iba a ser fácil convencer al benjamín de los señores de Javier de que aquel capitán del bando enemigo era ahora un desarmado peregrino.

#### **4. La palabra silenciosa**

En soledad primero y en compañía luego, Ignacio pudo conjugar palabra y silencio. Él y sus compañeros fueron abriendo un itinerario del silencio en la ciudad. Sabemos que, sobre todo, eran tres los lugares que frecuentaban para retirarse durante los días de descanso. El primero y más alejado era el monasterio benedictino femenino de Montmartre, a las afueras de la ciudad, más particularmente a los pies de la colina, en la parte trasera, donde había una cantera de yeso en la que se habían hecho unas aberturas que servían de grutas. Dejaban el bullicio de las calles para adentrarse en el útero de la cueva, en la cueva del corazón, como hizo Íñigo en Manresa. Fue en la capilla de los mártires, dentro del recinto del monasterio, donde hicieron los votos. También iban a la cripta de Notre-Dame-des-Champs, en el barrio de Saint Germain, que asimismo tenía aspecto de gruta, porque había sido una antigua cantera, no de yeso sino de piedras; y eran asiduos a la cartuja de Vauvert, en los actuales jardines de Luxemburgo. Allí hacían una jornada de retiro los domingos, la cual convocaba a un grupo de estudiantes cada vez más numeroso.

Estas escapadas los hacían ausentarse de los debates escolásticos que se impartían en Santa Bárbara los domingos por la mañana. Hubo quejas de profesores, e Ignacio fue de nuevo sospechoso de iluminismo. A punto recibir un castigo público ante todos los profesores y estudiantes, tuvo la oportunidad de explicarse privadamente con el rector Diego de Gouveia, portugués, humanista y teólogo. Le dijo que él estaba dispuesto a recibir todos los castigos que hiciera falta, porque sin duda los merecía, pero temía que tal sanción fuera en detrimento no de su persona sino de la dimensión espiritual que la

universidad debía cuidar. De tal modo quedó Gouveia impresionado que, al entrar en la sala junto con Ignacio, en lugar de mandar que se procediera al castigo, se postró a sus pies y le pidió perdón por haber estado a punto de cometer un error[52].

La anécdota, al margen de si ha sido engrandecida a posteriori –no es mencionada en el relato autobiográfico–, dice tanto de Ignacio como de Gouveia. Su disposición a recibir el castigo desarmó al rector, porque percibió que el acusado no se defendía a sí mismo, pero sí la causa por la que se lo acusaba. El rector también velaba por lo que velaba Ignacio, que era el cultivo espiritual de sus alumnos. Al percibir en Ignacio a alguien que no se buscaba a sí mismo, sino que buscaba a Dios y aceptaba el castigo, dejó de verlo como un adversario. Aquel día comenzó una amistad que duraría muchos años.

Las amistades fueron perdurables y muy importantes en la vida del Peregrino. Encuentros que se produjeron en determinados lugares y circunstancias se metamorfosearían años más tarde en otros lugares y en otras circunstancias. Tal es el caso de algunos de los profesores de teología de París. Diego de Gouveia estará en la corte de Juan III de Portugal años más tarde, y será él quien haga de intermediario entre el rey y la Compañía para lograr que se envíen jesuitas a las Indias. Lo mismo sucedió con el doctor Pedro Ortiz, ya mencionado. Si bien fue uno de los profesores que más se molestó con Íñigo por el cambio que había provocado en algunos de sus estudiantes, acabaría haciendo los Ejercicios con él en Montecasino y sería una de las personas más favorables ante el papa para que admitiera la creación de la nueva orden religiosa.

---

[44] J. NADAL, *Diálogos* II (1562-1565), en *Monumenta Nadal* V, 738.

[45] Ph. LÉCRIVAIN, *París en tiempos de Ignacio de Loyola (1528-1535)*, Mensajero-Sal Terrae-Universidad Pontificia Comillas, Bilbao-Santander-Madrid 2018, 106-112.

[46] Llamados «hugonotes» a partir del siglo XVII, porque al comienzo se reunían en la puerta del Rey Hugo en Tours.

[47] Ph. LÉcrivain, *op. cit.*, 113. El autor se remite a su vez a D. CROUZET, *Les guerriers de Dieu. La violence au temps des troubles de religions (vers 1525-vers 1610)*, 2 vols., Champ Vallon, Seyssel 1990.

[48] En la regla 13, «Debemos siempre tener, para en todo acertar, que lo blanco que yo veo creer que es negro, si la Iglesia jerárquica así lo determina» (*Ej* [365]), hallamos un posible eco de un escrito de Erasmo de Róterdam contra Beda, profesor de teología en París, donde dice que habría que apelar del papa dormido al papa despierto, «pues el blanco no podría ser negro aunque el pontífice lo declarase, cosa que yo sé que no hará nunca». Cf. Ph. LÉCRIVAIN, *op. cit.*, 111.

[49] Arteaga murió en las Indias de América como obispo de Chiapas; Calixto estuvo un tiempo con él, pero regresó a Salamanca, donde llevó una vida relajada; Cáceres volvió a Segovia, su ciudad natal, alejándose de su primera llamada; y Juanico se hizo fraile franciscano (cf. *Aut* [80]).

[50] SAN IGNACIO DE LOYOLA, carta a Doimo Nascio, Roma, 10 de agosto de 1546, en *Obras*, BAC, Madrid 2013, 717.

[51] *Memorial* 8, en A. ALBURQUERQUE (ed.), *En el corazón de la Reforma. «Recuerdos espirituales» del beato Pedro Fabro, SJ*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2000, 116.

[52] Esta escena no está relatada en la *Autobiografía*, sino que procede de otras fuentes: «Pláticas de Laínez en 1559» (*Fontes Narrativi* II, 139); P. DE RIBADENEIRA, *De actis Patris nostri Ignatii (1559-1566)*, 90 (*Fontes Narrativi* II, 382-384). El acto se sitúa en la inauguración del curso, el 1 de octubre de 1529, cuando Ignacio acababa de ingresar en el colegio de Santa Bárbara.

## París (III)

### El vínculo entre los primeros compañeros

---

Poco a poco se fue gestando el grupo definitivo de lo que hoy llamamos *los primeros compañeros*, el cual tendrá un doble signo: la universidad y la universalidad. Universidad en tanto que el medio en el que se conocieron tiene ese carácter intelectual, lo cual marcará y posibilitará un determinado modo de proceder, muy diferente, por ejemplo, al del grupo de los primeros compañeros de Francisco de Asís en los bosques y campiñas de la Umbría. La universalidad viene dada por la composición internacional del grupo. Cinco eran españoles: Ignacio, Francisco Javier, Diego Laínez, Alfonso Salmerón y Nicolás de Bobadilla; un saboyano, Pedro Fabro; y un portugués, Simão Rodrigues. Durante el último año, estando ya Ignacio ausente de París, se añadieron otro saboyano y dos franceses más: Claude Le Jay, Pascase Broët y Jean Codure. Eso los dispuso desde el comienzo a la pluralidad de lenguas y culturas.

La palabra y el silencio compartidos crearon un vínculo creciente en el grupo, que cristalizó en un compromiso de tres votos en Montmartre el 15 de agosto de 1534. Previamente Ignacio había dado los Ejercicios a cada uno de ellos. Fabro había estado ausente durante siete meses en su tierra natal y había regresado para acabar los estudios de teología y ser ordenado sacerdote. Hizo los Ejercicios durante el invierno de 1534, un año muy frío en el que llegaron a congelarse las aguas del Sena. Gélida puede quedar el alma en tiempos de desolación, o puede fluir ágil y alegre por el deshielo bajo los rayos del sol; y puede incluso llegar a hacerse vapor y elevarse como una nube acercándose al sol. Por esos tres estados pasaron Fabro y los demás compañeros durante esos treinta días de oración. Fabro quiso imitar la semana completa de ayuno que hizo Ignacio en Manresa. Este se dio cuenta al sexto día y, después de ponerlo en oración, consideró que Fabro no debía prolongar más el ayuno[53]. El mutuo afecto y admiración que se tenían no los llevaba a confundirse. La imitación conduce a la alienación, mientras que los Ejercicios van dirigidos a descubrir la llamada que hace Dios a cada uno para llegar a ser una expresión única del Único.

Meses más tarde hicieron los Ejercicios Laínez, Salmerón, Simão Rodrigues y Bobadilla. Los dos primeros habían llegado el año anterior a París desde Alcalá y eran amigos entre sí, Laínez con veintidós años y Salmerón con diecinueve. Los hicieron retirados en diferentes lugares. Durante la primera semana Ignacio los visitaba dos veces al día, y durante las tres semanas siguientes solo una vez. Fue generoso de su tiempo con

cada uno de ellos. Podemos imaginar con qué dedicación y respeto debió de escucharlos y darles luego los puntos a cada uno. Era consciente de que su labor era la de facilitar, sin interponerse, «que el mismo Creador y Señor se comunique a su alma devota, abrazándola en su amor y alabanza, y disponiéndola por la vía que mejor podrá servirle adelante. De manera que el que da los Ejercicios no se decante ni se incline ni por una parte ni por otra dejando que (...) el Creador obre sin mediación con su criatura y la criatura con su Creador y Señor» (*Ej* [15]). Sagradas y certeras palabras, que Ignacio fue cincelandando a lo largo de muchos años a partir de su experiencia de acompañar en este camino.

Francisco Javier aplazó los Ejercicios hasta septiembre, porque había comenzado a dar clases como profesor. Los hizo después de los votos de Montmartre. Se aplicó a ellos con todo su ardor, hasta tal punto que durante la primera semana se ató con unas cuerdas para domar su cuerpo y vencer su vanidad de haber sido un buen deportista.

De este modo, en verano de 1534 el grupo de los siete primeros compañeros ya estaba constituido. Nadal, refiriéndose a este período, dice: «El Espíritu iba guiando a Ignacio y este no se le adelantaba. Y así, lo conducía hacia un objetivo que Ignacio ignoraba»[54]. La mención de los votos de Montmartre, en el relato de Ignacio, solo aparece implícitamente:

«Ya por este tiempo habían decidido todos lo que tenían que hacer, esto es: ir a Venecia y a Jerusalén, y gastar sus vidas en provecho de las almas; y si no consiguiesen permiso para 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» (*Aut* [85]).

El Peregrino trata de volver a Tierra Santa once años más tarde, pero ahora no solo sino acompañado. Los dos elementos esenciales siguen siendo los mismos: instalarse en Tierra Santa y dedicarse al provecho de las almas. Ignacio es persistente. La diferencia está en que ahora tiene más experiencia y deja la puerta abierta a la obediencia a la realidad: si no pudiesen quedarse en Jerusalén o no hubiera embarcación durante un año, se ofrecerían al papa. En el relato que hace Fabro de Montmartre se percibe un ligero matiz: «Cada uno de nosotros hicimos el voto de ir, a su debido tiempo, a Jerusalén, y a la vuelta, de someternos a la obediencia del romano pontífice»[55]. Tal como él lo expresa, parece que desde el inicio tuvieran previsto volver. En verdad, había una cierta disparidad de opiniones en el grupo. Ignacio, Laínez y Javier deseaban permanecer para siempre en Tierra Santa, mientras que Fabro y Rodrigues opinaban que debían regresar. Finalmente habían decidido que, si lograban llegar, allí discernirían qué hacer.

Fabro, el único sacerdote del grupo en aquellos momentos, sostuvo el cuerpo de Cristo ante los demás en el momento previo a la comunión. Era su modo de responder y de corresponder a Quien está entregándose continua y permanentemente en nosotros, dándonos el ser para que también nosotros seamos capaces de ofrecer nuestro ser. Uno a



uno fueron pronunciando los votos de pobreza (la renuncia a la pulsión de poseer), de castidad (la renuncia a la pulsión excluyente del querer) y de peregrinar a Tierra Santa y ponerse al servicio del vicario de Cristo (obediencia, la renuncia a la pulsión de poder). El papa era el representante de Cristo, tal como Roma iba a ser el sustituto de Jerusalén. De todos los relatos de los primeros compañeros sobre este momento, la más bella descripción es la que nos llega a través de Simão Rodrigues:

«La mayor parte que quedaba de aquel día lo pasaron los compañeros junto a una fuente, que está al pie de aquel monte, de la otra parte de la ermita donde hicieron los votos –en el cual fuente quieren decir algunos que san Dionisio, llevando la cabeza en las manos, lavó la sangre que de él corría–, tratando con gran consolación y gozo espiritual de la determinación y propósitos que tenían de servir a Dios, y ya cerca de la noche se volvieron a sus casas alabando y bendiciendo a Dios»[56].

Se habían entregado a Dios, se habían ofrecido como san Dionisio, y se lavaban conjuntamente en la gracia que se derramaba ese día, con el corazón en sus manos para disponerse a todo lo que a partir de aquel momento les pudiera suceder.

Como resumen de su estancia en París, Nadal dice que Ignacio tuvo que superar tres obstáculos durante sus años de estudiante: la pobreza, la devoción y su frágil salud[57]. Aun así, muchos se admiraban porque «no habían visto quien con tanto señorío y majestad hablase de materias teológicas»[58]. Con razón autores como Hugo Rahner se refieren a Ignacio como teólogo, no en sentido académico sino teologal: solo puede hablar creíblemente de Dios quien vive en Dios y desde Dios. Como dejó escrito Evagrio Póntico en el siglo IV: «El que ora verdaderamente es teólogo y el teólogo es el que ora verdaderamente».

Debido a los crecientes dolores de estómago –propriadamente abdominales, porque estaban causados por cálculos biliares– y cada vez más frecuentes crisis de fiebre, el Peregrino tuvo que irse de París sin haber terminado sus estudios. Muy debilitado tenía que estar para dejar inacabado algo tan importante y a lo que él estaba tan determinado, pero «los médicos decían que no quedaba otro remedio que el aire natal. Además, los compañeros le aconsejaban lo mismo y le hacían grandes instancias» (*Aut* [85]). Al final tuvo que escuchar a su cuerpo y aceptar su vulnerabilidad. Los estudios los terminaría por tutoría en Venecia.

Antes de partir se levantó una sospecha sobre los Ejercicios que daba. Quiso dejar claro ante el inquisidor que no se marchaba de París porque huía, sino que lo hacía por razones de salud. Por ello no se fue sin antes conseguir por parte del inquisidor un certificado de su inocencia. Le dio a leer el texto de los Ejercicios, por el que lo acusaban, y no dejó la ciudad hasta tener un documento escrito de exculpación. De nuevo, su capacidad de integrar los opuestos: la plena confianza en Dios y la cautela.

---

[53] Cf. L. GONÇALVES DA CÂMARA, *Memorial 305 (Fontes Narrativi I, 704-705)*, en *Recuerdos ignacianos*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 1992, 209-211.

[54] *Fontes Narrativi* II, 252.

[55] *Memorial* 15, en GRUPO DE ESPIRITUALIDAD IGNACIANA (ed.), *Escritos esenciales de los primeros jesuitas. De Ignacio a Ribadeneira*, Mensajero-Sal Terrae-Universidad Pontificia Comillas, Bilbao-Santander-Madrid 2017, 202.

[56] *Memorias* de 1577 (*Fontes Narrativi* III, 26-27), en GRUPO DE ESPIRITUALIDAD IGNACIANA (ed.), *op. cit.*, 426.

[57] *Fontes Narrativi* II, 198 (*Pláticas complutenses*).

[58] *Ibid.*



## Azpeitia

### Retorno a los orígenes

---

Siete años después de llegar a París a pie, el Peregrino salía de allí montado en un caballo que le habían proporcionado sus compañeros. Los años de estudio lo habían debilitado. Si recién salido de Loyola había aceptado una mula porque aún se hallaba convaleciente de su herida, de regreso a su casa natal era un caballo el que le asistía en su fragilidad corporal. Podemos acompañarlos, atravesando con su manso paso la campiña francesa a comienzos de abril, e imaginar cómo Ignacio se sentiría agradecido por el detalle que habían tenido con él sus compañeros, con los que había de encontrarse en Venecia año y medio más tarde, después de que ellos acabaran sus estudios.

«En el camino se encontró mucho mejor», recordará (*Aut* [87]). Libre de horarios constreñidos y de la estrechez de calles repletas de ruido, se podía dar a la oración mientras contemplaba el rebrotar de la primavera en las flores y en las hojas nuevas. Paso a paso se acercaba a sus raíces y sentía el refluir de la savia por sus venas después de trece años de ausencia.

Este retorno a su tierra natal no fue una regresión. Volvió a sus raíces pero no para replegarse sino para fortalecerse y continuar desplegándose. Podemos vivir la referencia a nuestros orígenes de forma regresiva, apegados a la seguridad que nos retiene, encogiéndonos en la placenta que ocupábamos, o podemos volver a ellos para nutrirnos y seguir creciendo, como un impulso a partir de la tierra que nos engendró y todavía nos sostiene.

La persona que regresaba a Loyola después de tanto tiempo no era Íñigo sino Ignacio. Había cambiado su nombre durante los años de París. Su nuevo nombre aparece por primera vez en el diploma de licenciado en Artes, fechado el 14 de marzo de 1534. Tal cambio era reflejo de una nueva identidad, como sucede en algunas culturas y como era costumbre antiguamente en muchas órdenes y congregaciones religiosas. ¿Por qué eligió Íñigo el nombre de Ignacio? Parece que por varias razones. Por un lado, la universidad de París no permitía los nombres en lenguas vernáculas sino solo en latín. Íñigo se tendría que traducir por Ennecus, precedente, como dijimos, de un abad benedictino de Oña, de culto local. Por otro lado, el Peregrino tenía mucha devoción a Ignacio de Antioquía, obispo sirio del siglo II que fue condenado a morir devorado por las fieras y que escribía a los cristianos de Roma que no hicieran nada para impedir su martirio. Se conservan esas cartas, en una de las cuales dice:

«Permitidme ser pasto de las fieras, por las que me será dado alcanzar a Dios. Soy trigo de Dios y he de ser molido por los dientes de las fieras para ser presentado como pan puro ante él. Halagad más bien a las fieras, para que se conviertan en sepulcro mío y no dejen rastro de mi cuerpo, con lo que, después de mi muerte, no seré molesto para nadie»[59].

Como él, Ignacio de Loyola quería morir a sí mismo y centrarse en la única meta de alcanzar a Dios. Dice otro fragmento de esa carta del obispo de Antioquía:

«Hasta el momento soy un esclavo. Pero si logro sufrir el martirio, seré un liberto de Cristo y resucitaré libre en él. Ahora, encadenado como estoy, es cuando aprendo a no tener deseo alguno»[60].

Igualmente Ignacio de Loyola deseaba no tener otro deseo que Dios:

«No me impidáis vivir. No os empeñéis en que yo muera. No entreguéis al mundo al que anhela ser de Dios. No me tratéis de engañar con lo terreno. Dejadme contemplar la luz pura. Cuando llegue allí, seré verdaderamente hombre»[61].

También Ignacio de Loyola sabía que sería realmente él mismo cuando lograra ser totalmente de Dios, y que mientras no lo fuera, su vida era un morir. Por eso morir a sí mismo era vivir, dejar que la vida de Dios irrumpiera plenamente en él.

Cuenta la tradición que, cuando fueron a buscar los restos del obispo sirio en la arena, encontraron intacto su corazón y que, grabadas en él, resplandecían las tres letras iniciales del nombre de Jesús en griego: ΙΗΣ. Más tarde, esas tres letras se convirtieron en el cristograma y acrónimo latino *Iesu hominum Salvator* («Jesús, Salvador de los hombres»). *Ignatius*, además, procede de *ignis*, «fuego». El mismo fuego quemaba a ambos, el mismo deseo de ser consumidos y consumados en Cristo.

Este era el hombre que regresó a Azpeitia, no a Loyola. Porque no quiso hospedarse en su casa-torre natal sino en el hospital de la Magdalena, para pobres y peregrinos, un local lúgubre y húmedo junto al río Urola. Martín, su hermano mayor, se sintió ofendido por esa negativa. Pero para el Peregrino era fundamental que tanto su familia como la población entendieran su nueva identidad. Un testimonio dice que «estuvo aposentado en el hospital viviendo con aspereza y trayendo cilicio en su persona y un cinto de hierro [...] y en todo era un hombre de mucho ejemplo, humildad, pobreza y paciencia y de grande espíritu y santidad, y continuo en la oración»[62].

Esa mirada desde abajo, desde los arrabales de la población, le permitió conocer más de cerca los problemas reales y concretos de Azpeitia, invisibles y ocultos para los que miran desde arriba. No en vano Jesús había descubierto en el desierto la tentación del poder: situarse en lo más alto del templo para dominarlo todo desde allí. Fue entonces cuando entendió que debía ir al lugar más bajo, y así lo pudo expresar al final de su vida con el lavatorio de los pies. Ignacio lo había comprendido desde el inicio de su conversión. Los hospitales, u hospicios para pobres y peregrinos, habían sido su puesto de observación social y existencial, porque «todo depende del dolor con que se mira».

Alojado en el hospital de la Magdalena, confirmaba una vez más su lugar teológico, a imitación de Jesús que, siendo de condición divina, no se aferró a su categoría, sino que tomó la condición humana, haciéndose uno de tantos, hasta la muerte en cruz (cf. Flp 2,5-8). Lo que Ignacio pudo observar durante esos tres meses y las reformas que impulsó habrían sido inconcebibles si se hubiera alojado en la mansión de su familia. Dormir en un camastro en una sala común, falta de higiene y expuesto a todo tipo de conversaciones y comentarios nocturnos, le daba una visión de la población que nada tenía que ver con la habitación que le habrían dado en la vivienda familiar. Allí podía constatar los estragos de la mendicidad, de la bebida o de la ludopatía.

Su llamada a integrar toda la realidad lo llevaba a recorrer la escala social desde su base, así como a atender a las diversas edades del hombre. Tres días a la semana se puso a enseñar el catecismo a los niños en la pequeña ermita que está frente al hospital. Acudía cada vez más gente. Incluso su hermano mayor y su familia se acercaron a escucharlo. Los domingos por la tarde hablaba en la plaza de la iglesia parroquial con todavía más oyentes, que venían de valles allende. Después de siete años de lecciones sobre filosofía y teología en latín, fue capaz de traducir todo ese saber al lenguaje de los niños y de la gente sencilla. Puso a prueba su título de doctor enseñando a los niños en euskera los misterios de la fe y haciendo accesible lo que ha sido ocultado a los sabios y entendidos y revelado a los pobres y sencillos (cf. Mt 11,25). Tan provechosa debió de resultar para él esa experiencia, como también lo fue después para los primeros compañeros en Venecia, que la establecieron como voto para los jesuitas profesos. Ser capaces de enseñar a los niños y a las «personas rudas» (cf. *Const* [528]) tiene que ver con la capacidad de adaptarse a todas las situaciones y hacer sencillo lo complejo.

En solo los tres meses que duró su estancia en Azpeitia, fueron muchos los ámbitos en los que intervino: organizó la atención y la asistencia a los mendigos, reconcilió familias que llevaban años enfrentadas, impidió las relaciones ilícitas y clandestinas de sacerdotes con mujeres, hizo que se prohibiera el juego y consiguió que se tocaran tres veces al día las campanas de todas las iglesias y ermitas del valle de Azpeitia para invitar a la oración, como se hacía en Roma. Las diferentes áreas que atendió son un microcosmos en el que está reproducida toda la sociedad, los distintos registros y conflictos del ser humano, tanto en el ámbito personal como comunitario. Doblemente peregrino, Ignacio recorrió los extremos de la escala social para ponerlos en comunicación, tratando de reconciliar lo que está separado. La certeza de la fecundidad de situarse en este doble puesto de observación –abajo y arriba– está recogida en la carta que escribió años después desde Roma a los jesuitas que eran enviados al Concilio de Trento: «Lo que principalmente en esta jornada de Trento se pretende por nosotros, procurando estar juntos en alguna honesta parte, es predicar, confesar y leer, enseñando a muchachos, dando Ejercicios, visitando pobres en hospitales, y exhortando a los prójimos»; y también «visitando los hospitales en alguna hora o horas del día más convenientes a la salud corporal, confesando y consolando a los pobres, y aun llevándoles alguna cosa»[63].

En una carta enviada a los habitantes de Azpeitia cinco años después les escribió:

«... no cesando en mí los mismos deseos de entonces, es a saber, que vuestras almas en todo fuesen quietas y pacíficas en esta vida en la verdadera paz del Señor nuestro. No en la paz que es del mundo, porque en el mundo muchos príncipes, grandes y pequeños, hacen treguas y paces exteriores, y la paz interior nunca entra en las almas de los tales, mas rencor, envidia y malos deseos contra los mismos con que han hecho las tales paces exteriores. En cambio, la paz del Señor nuestro, que es interior, trae consigo todos los otros dones y gracias [...] porque la tal paz hace amar al prójimo por amor de su Creador y Señor»[64].

Lo más importante que Ignacio les había querido transmitir es que se dieran cuenta de que lo exterior solo puede ser duradero si brota de lo interior.

Habiendo recuperado su salud y sintiendo que tenía fuerzas para partir, dejó su tierra natal, a la que ya no volvería más. Con destino a Venecia, pasó antes a visitar a las familias de algunos de los primeros compañeros para entregarles personalmente las cartas donde explicaban a sus parientes la nueva vida que habían elegido. Ignacio tuvo el coraje de darse a conocer, sabiendo que podría ser reprochado o acusado de haber trastocado el destino de estos jóvenes, que habían ido a París a formarse para hacer buenas carreras civiles o eclesiásticas como magistrados o catedráticos y, en cambio, lo habían abandonado todo en pos de un futuro difuso e incierto.

Pasó primero por Obanos, a veinte kilómetros de Pamplona, donde residía el hermano mayor de Francisco Javier[65], el cual estaba prevenido contra el tal Íñigo de Loyola, que había echado a perder la carrera del benjamín de la familia. Al presentarse directamente en su casa, el otro quedó desarmado ante ese supuesto perturbador y pudo cerciorarse de que su hermano no había sido engañado. Algo semejante pasó con las familias de Láinez en Almazán y de Salmerón en Toledo. Entregó a cada una de ellas sus cartas de despedida, dejando a sus padres el consuelo de constatar que el causante de la alteración del rumbo de la vida de sus hijos era un hombre de fiar.

Cerca de Valencia, donde había de tomar el barco para Génova, visitó a Juan Castro en la cartuja de Porta Coeli. Castro había sido uno de los primeros estudiantes a los que Ignacio dio Ejercicios en París, cuyo cambio de vida provocó tanto revuelo entre los profesores. Esa visita mostraba una vez más su inquebrantable fidelidad a la amistad.

---

[59] SAN IGNACIO DE ANTIOQUÍA, «Carta a los Romanos», en D. Ruiz Bueno (ed.), *Padres Apostólicos*, BAC, Madrid 1985, 276.

[60] *Ibid.*, 277.

[61] *Ibid.*, 278.

[62] Testimonio de Domenja (Dominica) de Ugarte, en *Scripta de sancto Ignatio de Loyola II*, 183-184.

[63] SAN IGNACIO DE LOYOLA, «Instrucción para la jornada de Trento», Roma, comienzos de 1546, en *Obras*, BAC, Madrid 2013, 713-714.

[64] SAN IGNACIO DE LOYOLA, carta a los habitantes de Azpeitia, agosto-septiembre de 1540, en *Obras*, 679-680.

[65] Recordemos que el castillo había quedado semidestruido y había sido abandonado por la familia tras la derrota contra las tropas unionistas de Carlos I.

## Venecia

### Afianzándose como «amigos en el Señor»

---

Después de tantos años afrontando situaciones difíciles y de recorrer parajes arriesgados, el último desplazamiento largo de su vida fue el más peligroso. Tanto por mar como por tierra estuvo a punto de perder la vida. En el mar, entre Valencia y Génova, una recia tempestad hizo que la nave estuviera al borde del naufragio y, en tierra, al atravesar los Apeninos entre Génova y Bolonia, tan experto como era en caminar, el Peregrino perdió el sendero y estuvo a punto de despeñarse contra las rocas de un río. Finalmente pudo sortear el peligro. Al pasar por un puentecillo de madera a la entrada de Bolonia, resbaló y se cayó en un arroyo. La distensión tras la tensión acabó con un baño inesperado. Así somos los humanos: capaces de superar los mayores peligros y torpes cuando la facilidad nos hace estar distraídos. «Se levantó cubierto de barro y agua, haciendo reír a muchos que se hallaban presentes» (*Aut* [91]). No es que se rieran de él, sino que se rieron con él, porque él también debió de reírse de sí mismo. Que Ignacio se entretenga en explicar esta anécdota veinte años después muestra la libertad que había alcanzado respecto a su propia imagen. Sabía ya que tanto si vivimos como si morimos, somos del Señor; tanto si estamos de pie como si estamos caídos, somos del Señor; tanto si estamos secos como mojados, tanto si reímos como si lloramos, somos del Señor. La estancia en Bolonia no fue grata: recorrió la ciudad sin que le dieran ninguna limosna y estuvo varios días enfermo.

Llegó a Venecia en octubre o noviembre de 1535. Disponía de más de un año antes de reencontrarse con sus compañeros. Gozó de tiempo para acabar sus estudios pendientes de teología y debió de hacerlo a su modo, confirmando que «no el mucho saber harta y satisface al alma, mas el sentir y gustar de las cosas internamente» (*Ej* [2]). Una vez más, desde Barcelona lo proveyeron para sus estudios. En segundo lugar, Ignacio estaba disponible para lo que consideraba lo más valioso que podía ofrecer: acompañar la experiencia de un mes de silencio para recorrer un camino que contiene un triple desvelamiento: el conocimiento de uno mismo, de Dios y del propio lugar en el mundo a través de la entrega a la voluntad de Dios, donde los tres ejes confluyen, generando la vía unitiva en un mundo en proceso. Fue por entonces cuando debió de completar y pulir la última versión de su texto. En una carta enviada en aquel tiempo a su antiguo profesor y confesor en Alcalá, le decía que los Ejercicios eran «todo lo mejor que yo en esta vida puedo pensar, sentir y entender, así para el hombre poderse

aprovechar a sí mismo como para poder fructificar, ayudar y aprovechar a otros muchos»[66].

De nuevo hallamos el carácter integrador de la vía ignaciana: el provecho personal es inseparable del provecho de los demás. Lo interior y lo exterior están en permanente circularidad. Sin embargo, no hay que olvidar que en aquel momento los Ejercicios se trataban de una práctica nueva y desconocida, que suscitaba desconfianza en un tiempo en que había tantas propuestas y novedades. Confiarse durante un mes a una persona que todavía era laico no era evidente, y más teniendo en cuenta que había quienes sospechaban que Ignacio era un alumbrado que había huido de España. Los que recibían de él estos Ejercicios sabían que también ellos podían quedar arrastrados por la misma sospecha. Entre los que hicieron los Ejercicios con él estaban los dos hermanos Eguía, de origen navarro, uno sacerdote y otro viudo, que entrarían en la Compañía pocos años después. Probablemente también los dio al sacerdote humanista inglés John Helyar, gracias al cual se conserva la primera versión que conocemos de los Ejercicios, ya que anotó todo lo que le dijo Ignacio[67].

Durante aquel año también tuvo la ocasión de conversar con diferentes personas. Entre ellas, con Gian Pietro Carafa, obispo de Chieti. En aquel encuentro parece que el Peregrino habló demasiado de sí mismo. Después todavía le escribió una desafortunada e imprudente carta, en la que le daba su opinión y algunos consejos sobre la congregación que el obispo napolitano acababa de cofundar junto con Cayetano de Thiene. Le decía que no veía cómo podría subsistir económicamente la orden a base de limosnas si no tenían contacto pastoral con la gente, así como sugería al obispo que su modo de vida fuera más coherente con el Evangelio[68]. Ni su opinión ni sus consejos agradaron a Carafa, el cual, a partir de entonces, consideró a Ignacio un español osado y pretencioso. Esta imprudencia le costaría cara, ya que, poco después, el obispo fue nombrado cardenal; unos años más tarde, prefecto de la Congregación del Santo Oficio; y en 1555 fue elegido papa con el nombre de Pablo IV. Ignacio temblaría con aquella elección.

A comienzos del año 1537 llegaron los seis compañeros de Montmartre, a los que se habían unido dos franceses y un saboyano: Jean Codure, Pascase Broët y Claude Le Jay, los dos últimos ya sacerdotes. Habían caminado cincuenta y cuatro días en pleno invierno, atravesando zonas de guerra. Esta es la descripción que hace Diego Laínez en una carta enviada a Juan de Polanco diez años más tarde, respondiendo al interés que tenía el secretario de san Ignacio por guardar memoria de los orígenes de la Compañía:

«La manera de venir a Venecia fue a pie y con vestidos de muy poco precio y con nuestros libros a cuestras. Cada día los tres sacerdotes del grupo [Fabro, Jayo y Broët] decían misa, y los demás éramos escolares, nos confesábamos y comulgábamos. Al entrar en cada posada, la primera cosa que hacíamos era hacer un poco de oración, dando gracias al Señor por los beneficios recibidos; y hacíamos otro poco de oración al salir; y en el comer, comíamos lo que bastaba, y antes menos que más. Mientras caminábamos veníamos rezando o pensando en cosas de Dios, según nos daba su gracia, o hablando de cosas buenas. Y de esta manera, aunque éramos novicios en el caminar, y aunque nos llovió casi cada día por toda la Francia y venimos sobre la



nieve por todo el camino de Alemania, nuestro Señor por su bondad nos ayudaba y libraba de peligros; de manera que incluso los soldados y luteranos nos ayudaban y nos hacían buena compañía. Particularmente me acuerdo de un hombre que, en la primera jornada que llevábamos de camino, no sé con qué espíritu dijo: “Van a reformar algún país”»[69].

Tras la alegría de reencontrarse con Ignacio, los recién llegados se repartieron en dos grupos para vivir y servir en dos hospitales de Venecia. Al cabo de unas semanas, fueron a Roma a buscar el permiso de peregrinación, y también para tantear si serían bien recibidos por el papa en el caso de que no pudieran ir a Tierra Santa o a su regreso. Ignacio no los acompañó porque sabía que su presencia no era grata a dos personas influyentes y adversas a él: Gian Pietro Carafa, que había sido nombrado cardenal, y el doctor Ortiz, prestigioso profesor con el que había topado en París. Los nueve compañeros obtuvieron una audiencia en el castillo de Sant’Angelo con Pablo III, el cual quedó impresionado ante aquel grupo internacional de jóvenes teólogos congregados en nombre de un todavía indefinido ideal.

De regreso a Venecia, el 24 de junio, en la festividad de san Juan Bautista, fueron ordenados sacerdotes Ignacio, Javier, Laínez, Bobadilla, Rodrigues y Codure. Salmerón solo recibió el diaconado, porque era demasiado joven. Al confirmarse que en aquel mes no iba a partir la *nave pelegrina* que solía llevar anclas en esas fechas para Jerusalén, decidieron prepararse para la primera misa con cuarenta días de oración y ayuno, tal como hizo Jesús en el desierto tras el bautismo en el Jordán y antes de empezar su vida pública. Después se dedicarían al apostolado.

Así lo hicieron durante los tres meses siguientes (de finales de junio a finales de septiembre), dispersándose en grupos por diversas poblaciones de la región: Ignacio, Fabro y Laínez fueron a Vicenza; Javier y Salmerón, a Monsélice; Rodrigues y Le Jay, a Bassano; Bobadilla y Broët, a Verona; y Codure y Hoces, a Treviso. Hoces era un joven sacerdote malagueño que había conocido a Ignacio en Venecia y que se había añadido al grupo. No sabemos con qué criterio determinaron hacer esta distribución, ni los sentimientos que tuvo cada uno al saber con quién iría a convivir esos meses. Las afinidades del alma no se eligen, pero habían aceptado estar disponibles y ejercitarse en la capacidad de sentirse bien con todos. Habían decidido también que en cada equipo se turnarían por semanas la responsabilidad de tomar las decisiones, así que se obedecían los unos a los otros periódicamente. Decidieron además no aceptar retribución ni limosnas por sus sermones.

Narra Ignacio que, junto con Fabro y Laínez, encontraron a las afueras de Vicenza una casa «que no tenía ni puertas ni ventanas, en la cual dormían sobre un poco de paja que habían llevado» (*Aut* [94]). La casa era un convento abandonado junto a una ermita llamada San Pietro in Vivarolo. Como habían establecido, los primeros cuarenta días los dedicaron por completo a la oración y salían por turnos a pedir limosna para alimentarse: «Ordinariamente comían un poco de pan cocido, cuando lo tenían, y cuidaba de cocerlo el que se quedaba en casa. De este modo pasaron cuarenta días, no atendiendo más que a



la oración» (*Aut* [94]).

Sigue diciéndonos que «en el tiempo que estuvo en Vicenza tuvo muchas visiones espirituales, y muchas, casi ordinarias, consolaciones; y lo contrario le sucedió en París. Principalmente, cuando comenzó a prepararse para ser sacerdote en Venecia, y cuando se preparaba para decir la misa, durante todos aquellos viajes tuvo grandes visitaciones sobrenaturales, como aquellas que solía tener cuando estaba en Manresa» (*Aut* [95]). No podía ser de otro modo. Mientras su mente estaba ocupada en el plano racional, no había receptividad para las comunicaciones del plano espiritual. La saturación del segundo ojo impedía la apertura del tercero. Cuando la mente se calmó, el ojo del espíritu pudo abrirse de nuevo. Los diferentes niveles del ser son correlativos a los planos de la conciencia. Lo que se percibe depende del órgano que lo percibe. La gracia es gratuita, pero no arbitraria. Se rige por un orden de cosas establecido, aunque no lo conozcamos.

Lo que supuso para Ignacio y para los primeros compañeros este tiempo de espera en el Véneto fue lo que luego cristalizó en la formación de la Compañía como la «tercera probación». Después de años de áridos estudios, gozaron de un régimen de vida en el que estaban equilibrados diversos elementos: la convivencia y la comunicación entre ellos; el ministerio sacramental en los lugares a donde los llamaban; la asistencia a las necesidades de los pobres y de los enfermos que encontraban a su paso; y disponer generosamente de tiempo para orar. Todo ello en un régimen de vida sobrio y sencillo.

Basta con narrar un solo episodio para ilustrar la calidez que caracterizaba las relaciones entre ellos. Estando Ignacio y Laínez enfermos, les llegó la noticia de que Simão Rodrigues estaba todavía más grave que ellos. Ignacio no dudó en ir a visitarlo, aunque se hallaba a 35 km de distancia. De nuevo el éxodo, la salida de sí mismo hacia los demás, a cuya llamada partió raudo, como había hecho desde París hasta Ruan para atender a aquel amigo que había malgastado su dinero, o para asistir a los apestados. El éxodo se convierte en éxtasis, en gozo por ir al encuentro del Otro, que se encuentra en los otros. En aquel momento, el Otro-en-el-otro era un miembro del grupo. Dejaron a Laínez en el hospital de Vicenza y el Peregrino «caminaba con tanto vigor, que Fabro, su compañero, no lo podía seguir. Y en el trayecto recibió de Dios la seguridad de que Rodrigues no moriría de esta enfermedad; así se lo comunicó a su compañero. Llegando a Bassano, le dio tal consuelo al enfermo, que sanó pronto» (*Aut* [95]). La mera alegría de reencontrarse curó a Simão.

Tal era el afecto que se tenían, tal era la fuerza de sentirse *amigos en el Señor*. Así lo había escrito poco antes el propio Ignacio a Juan de Verdolay, un sacerdote de Barcelona: «De París llegaron aquí, mediado enero, nueve amigos míos en el Señor, todos maestros en artes y asaz versados en teología»[70]. Cuanto mayor es la apertura a Dios, mayor es la capacidad de llegar y amar a los demás. La amistad entre compañeros procede de la Fuente que los atrae. Cuanto más cerca de la Fuente, mayor es el vínculo. La amistad acerca a la Fuente y, cuando se está en la Fuente, se genera y regenera esa amistad. Tal es el sabor de ese tiempo fundante en Venecia.

La reciente Congregación General 36 menciona aquel tiempo de Venecia de los primeros compañeros como un ideal para todo jesuita: «La historia de los primeros

compañeros en Venecia representa una imagen poderosa y un paso importante en la formación de la Compañía»[71]. El decreto menciona la dimensión interna y la externa. Con respecto a la dimensión *ad intra*:

«Durante su estancia en Venecia los compañeros no se mantuvieron siempre juntos; se dispersaban para atender a diferentes tareas. No obstante, en esta etapa vivieron la experiencia de formar un único grupo y de permanecer unidos en el seguimiento de Cristo, aun teniendo actividades muy diversas»[72].

En cuanto a la dimensión *ad extra*:

«La vida en pobreza y la cercanía a los pobres de los primeros compañeros en Venecia tienen que marcar nuestras vidas»[73].

Una vez más, se trata del reto de integrar las diferentes dimensiones que constituyen nuestra existencia.

A finales de septiembre se reencontraron todos en Vicenza, en el pequeño convento abandonado pero acomodado por Ignacio, Fabro y Laínez. Los recién ordenados celebraron su primera misa, todos menos Ignacio, que se había dado un año de preparación y de espera con la esperanza de poder celebrarla en Tierra Santa, y Simão Rodrigues, que, a causa de su enfermedad, quiso completar sus tres meses de preparación y celebró su primera misa semanas después en Ferrara. Podemos recrear esos momentos y asistir al modo como se iban constituyendo en compañeros: el pan que compartían era Cristo mismo, que se partía y repartía entre ellos. Cristo se adentraba en el grupo, haciéndolos ser de la misma sustancia que él y ser uno entre ellos. Celebrando esas eucaristías, sellaban lo más sagrado que podía unirlos y los disponía conjuntamente a consumirse y consumarse del modo que les fuera progresivamente desvelado.

También se habían reunido para discernir varios asuntos. Sabían que solo desde esta comunión podían hacerlo. Esas deliberaciones, semejantes a las que harán en Roma dos años y medio después, marcarán el modo de proceder de los primeros compañeros, antes de que la agilidad de la obediencia unidireccional –necesaria para la diligencia en la misión– desplazara la lentitud de las deliberaciones comunitarias. Estas requieren más tiempo, un *tempus* que viene dado por la integración de los diferentes elementos que están en juego: el conocimiento preciso del asunto a tratar, el parecer y las mociones de los implicados y la escucha conjunta del Espíritu. El discernimiento alcanza su madurez cuando la resolución se da por unanimidad.

Una de las cuestiones que resultaba urgente resolver era cómo debía llamarse el grupo. Cada vez con más frecuencia se los conocía como los «iñiguistas». Ignacio aborrecía este nombre, porque no lo seguían a él sino a Cristo. Él se sentía un pobre y desvalido peregrino; si se habían juntado, era para ayudarse mutuamente en este peregrinaje hacia el Señor. Veían cada vez más claro que debían identificarse con el nombre de Jesús. Por otro lado, estaba cerca de concluir el año que se habían dado de espera. Previendo que no partirían naves durante los próximos meses (incluso si esperaban hasta la Pascua de 1538, ya que habían obtenido el permiso para peregrinar en

la Pascua de 1537), decidieron que Ignacio, Fabro y Laínez se adelantaran a Roma, mientras que los demás se quedarían por las universidades del norte de Italia, recabando nuevos compañeros, hasta finales de Cuaresma. Rodrigues y Javier cayeron enfermos durante el encuentro y tuvieron que ser llevados al hospital de la ciudad, sin poder asistir hasta el final a estas primeras deliberaciones.

Antes de dispersarse, estaban pendientes de la resolución de otro asunto delicado. Adversarios de Ignacio habían hecho correr la voz de que era un alumbrado fugitivo y de que en Alcalá y en París habían quemado su efigie. Exiliados del Reino, todos somos sospechosos, todos estamos expuestos a ser el blanco de las proyecciones de los demás, condenados a no ser vistos por lo que somos sino deformados por los temores y prejuicios ajenos. Ignacio reaccionó como de costumbre: quiso que se levantara una sentencia escrita declarando su inocencia, ya que era muy importante despejar toda sospecha sobre él y sobre el grupo si deseaban presentarse en Roma ante el papa. Una vez más, era inocente y cauteloso a la vez. El 13 de octubre, estando todavía reunidos en Vicenza, tuvieron el alivio de saber que el tribunal inquisitorial de Venecia había dictado sentencia a favor de Ignacio, eximiéndolo de toda sospecha.

Ahora podían partir para Roma.

---

[66] SAN IGNACIO DE LOYOLA, carta a Manuel Miona, Venecia, 10 de noviembre de 1536, en *Obras*, BAC, Madrid 2013, 669. Este sacerdote portugués, antiguo profesor y confesor en Alcalá, entraría en la Compañía en 1545 y moriría en Roma en 1567.

[67] Según otras versiones, los Ejercicios que anotó John Helyar le fueron dados por Fabro en París en 1535.

[68] Cf. SAN IGNACIO DE LOYOLA, carta a Gian Pietro Carafa, Venecia, 1536 (*Ep I*, 114-118).

[69] Epístola de Laínez a Polanco, Bolonia, junio de 1547 (*Fontes Narrativi I*, 106), en GRUPO DE ESPIRITUALIDAD IGNACIANA (ed.), *Escritos esenciales de los primeros jesuitas. De Ignacio a Ribadeneira*, Mensajero-Sal Terrae-Universidad Pontificia Comillas, Bilbao-Santander-Madrid 2017, 294.

[70] SAN IGNACIO DE LOYOLA, carta a Juan de Verdolay, Venecia, 24 de julio de 1537, en *Obras*, 739.

[71] Decreto 1, 4, en *Congregación General 36 de la Compañía de Jesús. Documentos*, Provincia de España, Madrid 2017, 59.

[72] Decreto 1, 7 (*ibidem*, 61).

[73] Decreto 1, 6 (*ibidem*, 60).

## La Storta

### Ya sí y todavía no

---

Si el Peregrino había salido hacia París solo y a pie, ahora llegaba a Roma también a pie, pero no solo sino en compañía. Este último trayecto marca la transición entre la culminación de su desplazamiento externo y el ahondamiento de su peregrinaje interno. Una vez en Roma, fueron muy pocas las veces que salió de la ciudad, pero siguió desplazándose cada vez más hacia su adentro. En verdad, Roma no iba a ser un lugar, sino un No-lugar que iba a generar otros lugares. Si Jerusalén tenía la fuerza centrípeta de la atracción, Roma tendría la fuerza centrífuga de la misión. Si Jerusalén era el lugar soñado e idealizado donde quedarse, Roma era el lugar real del cual partir, pero no él, sino la fecundidad que brotó de él. La experiencia de La Storta es el umbral de ese No-lugar, la clave para entrar en donde no deseaba ir, pero al que tuvo que llegar por su obediencia a la realidad.

Por el camino iba «rogando a la Virgen que lo quisiese poner con su Hijo» (*Aut* [96]). Sucedió que, al entrar en una pequeña capilla cerca de la ciudad, recibió mucho más de lo que pedía:

«Haciendo oración, sintió tal mutación en su alma y vio tan claramente que Dios Padre lo ponía con Cristo, su Hijo, que no tendría ánimo para dudar de esto, sino que Dios Padre lo ponía con su Hijo» (*Aut* [96]).

Nos detenemos en estas palabras para tratar de descubrir sus significados. Ignacio había pedido a María «ser puesto» con el Hijo y, de pronto, era el Padre quien se lo concedía. A través de María habría sido puesto con Jesús por el lado de su humanidad, mientras que, al ser puesto con el Hijo por el Padre, le hacía llegar a Cristo por el lado de su divinidad. Pedía ser puesto *con* el Hijo, no *en* el Hijo. La petición era discreta. Siempre hubo un pudor en el Peregrino, una reserva, la conciencia de una insalvable distancia respecto del Totalmente-Otro, que le impedía identificarse con él. En cualquier caso, él no podía ponerse en semejante *lugar* por sí mismo. En ese Lugar uno solo puede ser recibido.

Esto no sucedió fuera de él sino dentro; aconteció en él, aunque lo percibiera como algo que estaba *fuera*. De algún modo, Ignacio había llegado al final de su peregrinaje, de su éxodo y de su éxtasis, porque era situado en la cima más alta y más bella a la que

podía aspirar. Sin embargo, si bien había alcanzado el término, resulta que la misma meta estaba en camino, porque, como en seguida veremos, el Cristo que se le mostró no era el Cristo triunfante o radiante, el Pantocrátor, sino Cristo cargando con la cruz. La imagen del Hijo que se le mostraba no era gloriosa sino *kenótica*, llevando el peso de todo lo que está todavía inacabado en la historia de los humanos.

En el relato aparece una expresión que Ignacio repite cada vez que quiere subrayar el carácter sagrado, trascendente y verdadero de lo que ha vivido: «... no tendría ánimo para dudar de esto, sino que Dios Padre lo ponía con su Hijo». Càmara se sorprende de la sobriedad con que Ignacio describe su experiencia y le comenta que el padre Laínez dice más cosas sobre ella. El Peregrino le responde que todo lo que diga el padre Laínez es correcto, pero que a él le basta con recordar que, a la entrada de Roma y en el comienzo de la creación de la Compañía, el Padre lo ponía con el Hijo. En toda visión es tan importante lo percibido como su interpretación, la cual crece en profundidad y esencialidad con el paso de los años, porque toda experiencia teofánica contiene un excedente inagotable.

Laínez podía recordar muy bien lo que había sucedido porque fue confidente de esta experiencia justo después de que Ignacio la recibiera, puesto que venía de camino con él. Así lo explicará, siendo ya general, en una charla que dio a los jesuitas de Roma en 1559:

«Me dijo que parecía que Dios Padre le imprimía en el corazón estas palabras: “Yo os seré propicio en Roma”. Otra vez dijo que le parecía haber visto a Cristo con la cruz sobre los hombros, y el Padre eterno al lado que le decía: “Quiero que tomes a este como servidor tuyo”; y así Jesús lo tomaba y decía: “Quiero que tú nos sirvas”»[74].

Nos hallamos ante una experiencia «imaginal», que iconográficamente no puede representarse sino por medio de tres figuras, aunque en verdad esto no sucedía fuera de Ignacio, como ya hemos dicho, sino en él, a la vez que él se sentía inmerso en ellas. ¿Cómo representar al Padre sin evocar a un anciano venerable con barbas blancas, y cómo representar al Hijo sino a través de la imagen de Jesucristo? En cualquier caso, la experiencia está compuesta por tres vértices: la comunicación de Dios Padre a Ignacio; la comunicación de Dios Padre al Hijo y la comunicación del Hijo a Ignacio. Este triple diálogo introduce a Ignacio en la vida trinitaria y le permite comprender que participa de la acción divina que brota del Padre, pasa por el Hijo y llega hasta él. Con un lenguaje simbólico-imaginal, Ignacio comprende que su peregrinaje se incorpora y culmina en el peregrinaje del Cristo cósmico, el cual todavía no ha terminado. El Hijo es el punto de encuentro entre Ignacio y el Padre, la Fuente y el término de todo lo que es y lo que hace que las cosas sean. Cristo es la realización plena de lo que ha sido engendrado y manifestado por el Origen (el Padre) e Ignacio es la prolongación concreta de lo que se sigue realizando en Cristo, que todavía padece en la historia inacabada de los seres humanos.

La mística ignaciana se sitúa entre el Cardoner y La Storta. El Cardoner representa el

*ya sí*, mientras que en La Storta tenemos el *todavía no*. En Manresa se le mostró al Peregrino la presencia de Dios en todo, tal como lo refleja el segundo punto de la contemplación para alcanzar amor, en el que invita a considerar cómo Dios está presente «en los elementos dando ser, en las plantas vegetando, en los animales sensando, en los hombres dando entender» (*Ej* [235]). En cambio, el *todavía no* de La Storta aparece en el siguiente punto, cuando propone considerar cómo Dios «labora y trabaja en todas las cosas criadas sobre la haz de la tierra, es decir, haciendo como quien trabaja. Así como en los cielos, elementos, plantas, frutos, ganados, etc., dando ser, conservando, vegetando y sensando, etc.» (*Ej* [236]). La aparente repetición de los verbos «trabajar» y «laborar» aporta un matiz: en la sociedad de aquel tiempo –y de todos los tiempos– las labores más molestas y desagradables eran hechas por las clases más bajas. *Laborar* añade una connotación ingrata y despectiva al *trabajar*. Pues bien, Dios no solo está en su creación, sino que *labora* en ella, y ello se le muestra a través de la imagen de Jesús cargando con la cruz, asumiendo la gestación de la humanidad que gime en dolores de parto esperando la manifestación de los hijos de Dios (cf. Rom 8,18-23).

Por otro lado, en la versión transmitida por Laínez, el Padre se dirige a Ignacio en plural: «Os seré propicio». Con ello quedaba incluido el grupo de los primeros compañeros, y también la futura Compañía. Cuatrocientos cincuenta años después, la Congregación General 34, reunida en Roma en 1995, se identificaba corporativamente con esta visión:

«La misión de la Compañía brota de la continua experiencia de Cristo crucificado y resucitado, que nos invita a unirnos a él en la tarea de preparar al mundo para que el Reino de Dios sea consumado»[75].

Y prosigue el texto:

«Nos llama a situarnos en lo más íntimo de la experiencia humana al recibir esta promesa y prepararnos para recibir el don de Dios en toda su plenitud. Todavía es una experiencia de cruz, en toda su angustia y con todo su poder, porque los enigmas del pecado y de la muerte forman todavía parte de la realidad del mundo. Nos llama a “ayudar a hombres y mujeres a desprenderse de la imagen deformada y confusa que tienen de sí mismos para descubrirse, a la luz de Dios, totalmente semejantes a Cristo”»[76].

Inspiradoras y vibrantes palabras, que emanan de esa experiencia que Ignacio tuvo en nombre de todos nosotros. Al mismo tiempo, ser puestos con el Hijo por parte del Padre supuso la confirmación definitiva de que la Compañía había de tener el nombre de Jesús. Se sentían compañeros suyos, «compartiendo su pan», sin ningún tipo de connotación militar. En aquellos años se fundaban otras «compañías», como la Compañía del Divino Amor, la de los Santos Doce Apóstoles, la de la Gracia, etc. Es sinónimo de «asociación», «congregación», «sociedad» (tal como se dice en latín). Además, es un término que, como ya hemos dicho, permite identificarse como «compañeros», rasgo muy distintivo del tipo de relación que sentían entre ellos. Con



todo, hemos de reconocer que la iconografía de la época y de los siglos posteriores ha fomentado una connotación guerrera. En los mismos Ejercicios, Ignacio incorpora imágenes combatientes, como la del rey temporal y las dos banderas. Sin embargo, esta percepción de Cristo cargando con la cruz es el antídoto contra toda pretensión militar. Es la imagen misma de la vulnerabilidad y de la respuesta no-violenta a la violencia del mundo.

Llevando el nombre de Jesús, el grupo se descentra de sí mismo. Es Compañía de Jesús y por ello está ex-centrada dos veces: por su nombre y también por el voto de ofrecimiento al papa. Esta disposición para ser enviada a donde quiera el vicario de Cristo supone que la Compañía no elige su propia misión, sino que la recibe. Por ello es la *mínima* Compañía, sin dejar de estar atravesada por el dinamismo del *magis*, que no es lo mismo que el *maxime*, en superlativo. Porque no se trata de una aspiración soberbia a lo más excelso sino de un impulso continuo de «trascendimiento». La Compañía también es peregrina hacia horizontes siempre por alcanzar.

Por lo demás, Ignacio llegó a pensar que esa cruz era una predicción de las persecuciones y las dificultades que se iban a encontrar en Roma.

---

[74] *Fontes Narrativi* II, 74-75.

[75] Decreto 2, 6.

[76] *Ibidem*.



## Roma (I)

### La Jerusalén de Ignacio

---

Durante los dieciocho años que estuvo en Roma, Ignacio habitó en cinco viviendas, que supusieron un progresivo desplazamiento de la periferia al centro. Desde el comienzo comprendió que ya no era tiempo de alojarse en albergues ni hospitales, sino que debían descubrir su lugar y constituir su propio hogar. Estaba en otro momento de su peregrinaje. Al llegar con Fabro y Laínez, estuvieron alojados en una pequeña casa a las afueras de la ciudad, proporcionada por un sobrino del decano del colegio cardenalicio, el cual, al comienzo, tuvo mucha prevención contra Ignacio. Pasados unos meses, al reunirse con los demás compañeros, alquilaron una casa mayor, y poco después pasaron a la casa Frangipani, que estaba desocupada y nadie quería habitar, porque se decía que había en ella ruidos extraños[77]. Allí estuvieron desde octubre de 1538 hasta febrero de 1541. Entonces se trasladaron a Santa Maria della Strada, una pequeña iglesia que les fue cedida como templo. Al comienzo vivieron en una casona estrecha y ruidosa, conocida como casa degli Astalli, mientras construían un edificio mayor enfrente, que diera cabida a una cincuentena de personas. Las obras acabaron en 1544 y allí se mudaron. Fue el lugar definitivo, donde Ignacio vivió los doce años siguientes, y fue allí donde murió.

Durante los primeros meses de su estancia en Roma, Ignacio era desconocido y estaba libre de obligaciones. Ello le permitió disponer de tiempo para dar «los Ejercicios espirituales a varias personas a un mismo tiempo» (*Aut* [98]), para lo cual él se desplazaba a cada lugar. Entre esas personas estuvo Pedro Ortiz, el profesor de teología ya mencionado que conoció en París. Para ello fueron a Montecasino, donde Ignacio tendría más tiempo para orar, escribir y reflexionar sobre lo que estaba por venir. Cabe constatar el vínculo que el Peregrino tuvo a lo largo de su vida con los monasterios benedictinos, tanto masculinos (Montserrat, Montecasino y San Pablo Extramuros) como femeninos (Barcelona y Montmartre). Ello habla de su latente vocación contemplativa, a la que renunció por su llamada apostólica. En los primeros meses de su conversión en Loyola llegó a plantearse entrar en la cartuja de Miraflores de Burgos, y en París acudían todos los domingos a la cartuja de Vauvert. El vínculo con la orden cartujana fue tal que todavía hoy existe el pacto de que si un jesuita quiere entrar en la Cartuja, no ha de hacer el noviciado. Al acabar los Ejercicios, el doctor Ortiz comentó: «Hay una gran diferencia entre estudiar para enseñar a otros y estudiar para obrar; porque con el primer estudio recibe luz el entendimiento, mas con el segundo la voluntad se abrasa en amor de

Dios»[78].

Estando en Montecasino, Ignacio tuvo una experiencia semejante a la que había tenido san Benito en dos ocasiones[79]: vio entrar en el cielo el alma de Diego de Hoces, el undécimo compañero que se había añadido recientemente al grupo y que en aquel momento moría en Padua. Este fenómeno, aparentemente anecdótico, indica dos cosas: por un lado, el profundo vínculo que existía entre ellos, de modo que, estando a distancia, seguían permaneciendo unidos, y, por otro, que la topografía del espíritu es más amplia que la topografía corporal. Tal es el carácter transespacial del ojo del espíritu. Lo esencial está en el mismo sitio en el que nos hallamos en cada momento. El cielo no es un lugar sino un estado. De tal manera Ignacio se hallaba abierto que pudo percibir desde ese estado cómo Hoces se adentraba en él. Por su lado, Codure, el compañero que lo asistía, tuvo una gran consolación con la muerte de Hoces, porque, siendo Diego muy feo, su rostro se transfiguró, «quedando hermoso como un ángel», de tal manera que Codure «se hinchó todo de alegría y, llorando de gozo, no se hartaba de besarlo»[80]. Este fue el primero de los compañeros que murió, antes de llegar a ser plenamente compañero, porque todavía no se había fundado la Compañía. Tal era el afecto que se tenían entre ellos.

A partir de este momento, el relato autobiográfico ya no menciona casi nada más sobre los acontecimientos externos, porque eran conocidos por todos. Lo que viene a continuación procede de otras fuentes. Retomaremos sus párrafos finales en el último capítulo.

En la Cuaresma de 1538 se reencontraron todos en Roma y se instalaron en una nueva vivienda en la que cupieran los diez. Durante aquellos primeros tiempos, atendieron las diferentes necesidades que iban surgiendo. La cosecha de trigo de aquel año había sido muy escasa y se dio una hambruna por toda la ciudad. Convirtieron la casa donde vivían en un comedor y durante aquel invierno de 1538-1539 albergaron a cuantos pudieron. Llegaron a organizar un servicio de acogida que proporcionaba alimentos, techo y cama a unas cuatrocientas personas. El Peregrino, que había sido acogido tantas veces, podía acoger ahora a otros gracias a la fuerza del grupo. También se dedicaron a otras tareas pastorales y ministeriales, de modo que su impacto fue grande en la ciudad. Empezaron a llamarlos desde otras poblaciones.

Pero se desató algo inesperado: empezaron a ser difamados, tildándoseles de alumbrados fugitivos. Las acusaciones que hicieron a Ignacio en Venecia ahora se extendían a todo el grupo, diciendo que sus estatuas habían sido quemadas en París y en Venecia. Uno de los incitadores fue Miguel Landívar, cuya historia es larga y tortuosa. Sirviente de Francisco Javier en París, había querido matar a Ignacio al ver la transformación de su señor. Luego, en Venecia, había querido unirse al grupo de los primeros compañeros, pero no fue admitido. Fue entonces, en Roma, cuando se convirtió en uno de sus más acérrimos enemigos.

Cuando no se consigue lo que se ama, se odia. Cuanto más significativa es una persona, más se convierte en la pantalla donde los demás proyectan tanto sus ideales como sus frustraciones. Las estatuas quemándose son una expresión gráfica y punzante

de cómo podemos llegar a desfigurar a los demás con nuestra mirada. No nos damos cuenta de hasta qué punto nuestra percepción de los demás depende de nuestras idealizaciones y de nuestras sombras. Es difícil dejar al otro ser otro, sin confundirlo con las propias fantasías, necesidades, miedos o deseos. Las estatuas ardiendo exteriorizan lo que sucede en nuestro interior. Lo que se está exterminando fuera es lo que se quisiera exterminar dentro, pero, como el fuego interno no se extingue, quemamos los fantasmas que exteriorizamos. Eso calma por un tiempo, pero no resuelve el conflicto.

Para acallar aquellas difamaciones, Ignacio consiguió una audiencia personal con Pablo III en Frascati a finales de agosto de 1538. La conversación se produjo en latín. Poco se imaginaba el Peregrino cuando estudiaba las declinaciones en Barcelona que un día podría llegar a tener soltura suficiente para hablar en esta lengua con el sumo pontífice. Ignacio escribe a Isabel Roser detallándole el encuentro:

«Conversé con su Santidad en su cámara a solas en torno a una hora. Le hablé largo de nuestros propósitos e intenciones y le narré claramente todas las veces que había estado preso en Alcalá y Salamanca; y esto a fin de que ninguno le pudiese informar más de lo que yo le he informado y para que fuese más movido a hacer inquisición sobre nosotros, para que en todas maneras se diese sentencia o declaración de nuestra doctrina. Finalmente, como a nosotros era muy necesario tener buen olor para predicar y exhortar, no solamente delante de Dios nuestro Señor sino también delante de las gentes, y no ser sospechosos de nuestra doctrina y costumbres, supliqué a su Santidad, en nombre de todos, mandase remediar para que nuestra doctrina y costumbres fuesen inquiridas y examinadas por cualquier ordinario que su Santidad mandase»[81].

Convincente debió de ser su defensa para que pocos meses después, el 18 de noviembre de 1538, el gobernador general de Roma dictara la sentencia absolutoria.

Ignacio celebró su primera misa la noche de Navidad de 1538 en la cripta de la iglesia de Santa María la Mayor, donde, según la tradición, se conserva el pesebre donde nació Jesús. De nuevo su anhelo de estar lo más cerca de la Fuente a través de la porción de Tierra Santa a la que podía acceder en aquellos momentos. El pesebre de Belén en Roma era la forma tangible de ser puesto con el Hijo. En Beth-lehem, «casa del pan», fue donde nació Aquel que sería pan-para-los-demás. Ignacio consagraba por primera vez el pan en el pesebre-altar-cruz que había acogido el primer aliento y llanto de Quien venía para partirse y repartirse, sabiendo que quien consagra el pan está llamado a convertirse él mismo en pan. La eucaristía será para Ignacio el lugar por excelencia de su encuentro con Dios. Aproximadamente dedicaba tres horas diarias a celebrarla. Un atisbo de lo que allí recibía quedó recogido en el año que se conserva de su diario.

En los meses siguientes, Pablo III invitó varias veces a miembros del grupo a disertar ante él sobre cuestiones teológicas. Cada vez más satisfecho de esos encuentros, les dijo: «¿Por qué deseáis tanto ir a Jerusalén? Buena y verdadera Jerusalén es Italia si deseáis hacer fruto en la Iglesia de Dios»[82]. Parece que fueron estas palabras las que impulsaron definitivamente a los primeros compañeros a precisar su llamada y a decidir

su identidad como grupo.

Estaban comprometidos en diversas actividades y no podían dejarlas para dedicarse plenamente a orar y deliberar, como habían hecho en Vicenza. Determinaron que, sin dejar los compromisos que habían adquirido, dedicarían las tardes de los tres meses siguientes (de marzo a junio de 1539) a deliberar sobre los asuntos más importantes. El más decisivo era si acordaban mantenerse unidos y elegir a uno de ellos al que obedecer. ¿Contradecía esto el compañerismo que había entre ellos o iba a favorecer la cohesión del grupo? El 15 de abril tomaron la decisión unánime de constituirse como cuerpo, con el consiguiente voto de obediencia interno. A partir de ahí podían precisar la forma que debía tomar la nueva corporación. Estamos ante otro de los momentos fundantes de la Compañía. Fueron muchas las tardes de oración y de escucha, tratando de identificar la voz de Dios a través de sus voces. Precisaban la cuestión que habían de tratar, se proponían los diversos pros y contras, lo llevaban cada uno a su oración personal y al día siguiente ponían en común lo que habían sentido o recibido en ella.

Así fueron cincelandos los rasgos de la nueva orden. Mientras no llegaban a la unanimidad, no dejaban de escucharse y de escuchar. La unanimidad era el signo de que no se estaban dejando llevar por opiniones de unos u otros, sino que estaban abiertos al Espíritu y eso generaba comunión entre ellos. Sin esa comunión no podían avanzar. También eso era éxodo y éxtasis para ellos, ya que escuchar verdaderamente requiere la abnegación y disponibilidad constantes para poder llegar al gozo de la unanimidad. Sin embargo, el 29 de mayo, ante la cuestión de si habían de hacer un voto de enseñar a los niños y la oposición persistente de Bobadilla, decidieron, a partir de aquel momento, renunciar a la unanimidad y proceder por mayoría. Las deliberaciones terminaron el 24 de junio, ya con algunas ausencias debido a compromisos que no se podían aplazar. En las *Constituciones* quedará expresado el anhelo de que en las congregaciones generales se puedan tomar las decisiones «con un común sentimiento de todos o casi todos» (*Const* [715]). Cuando eso sucede, es un signo indiscutible de la presencia del Espíritu, que hace posible esa «unión de ánimos».

En la *Fórmula del Instituto* reflejaron lo que estaba siendo su dedicación desde que habían llegado a Italia:

«... la defensa y propagación de la fe y 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 otros sacramentos»[83].

Y también:

«... pacificando a los desavenidos, socorriendo a los presos en las cárceles y a los enfermos en los hospitales y ejercitando las demás obras de misericordia, según pareciere conveniente para la gloria de Dios y el bien común»[84].

El texto fundacional, en su versión definitiva de 1550, recoge la llamada a la

atención integral al ser humano: desde las necesidades del espíritu hasta las corporales, tanto en el ámbito personal como colectivo. Y todo ello «según pareciere conveniente para la gloria de Dios y el bien común», es decir, abiertos a cada situación, y «gratuitamente, sin recibir estipendio alguno por su trabajo»[85], porque lo que ha sido recibido como don solo puede darse también en forma de don. Los primeros compañeros escribieron en el documento lo que estaban viviendo. Daban forma a la nueva orden, daban textura al carisma, porque no bastaba el impulso, sino que se tenía que precisar su morfología para introducirlo en la densidad de la materia y de la historia. Configurar la llamada colectiva es tan importante como identificar la vocación individual. Una forma parte de la otra y ambas son necesarias para la epifanía de Dios en el mundo, para el avance del exilio al Reino, para encarnar el espíritu en la materia y ayudar a que la materia se configure según el espíritu.

Pero encontraron dificultades en la curia para que se aceptaran determinados puntos. Es más, algunos cardenales eran partidarios de reformar las órdenes existentes en lugar de crear otras nuevas. Además, consideraban que la propuesta que hacían esos jóvenes sacerdotes dejaba demasiado abiertos aspectos importantes, como: la ausencia de oración en común, no delimitar una misión específica, no vestir con un hábito distintivo, no preestablecer penitencias ni ayunos, etc. El mismo voto de obediencia al papa lo consideraban innecesario, porque se suponía que todas las demás órdenes también lo hacían. Como ya hemos mencionado, cuando los compañeros pedían a Ignacio que cediera en algunos puntos para que se pudiera aprobar la orden y él se negaba, y le preguntaban cómo estaba tan determinado, respondía que era debido «a aquel negocio que había sucedido en Manresa»[86]. La luz del Cardoner le había dejado para siempre abierto, con la certeza de que Dios estaba en todas las cosas y todas las cosas en Dios y que, por lo tanto, había que crear un cuerpo institucional que también estuviera abierto, disponible y elástico para los mundos que acababan de descubrirse.

Finalmente sortearon los obstáculos y la Compañía fue aprobada oficialmente el 27 de septiembre de 1540, con la bula *Regimini militantis Ecclesiae*. Por entonces, ya hacía meses que Javier había partido de Roma hacia las Indias[87]. Al saber la noticia, escribió que con la aprobación de la Compañía se hacía público «lo que en lo oculto solamente había hecho sentir el Señor a su siervo y Padre nuestro Ignacio»[88]. El siguiente paso que se precisaba era nombrar a la cabeza de todos ellos y concretar y desarrollar el documento referencial del nuevo cuerpo. Durante el mes de marzo de 1541, Ignacio redactó, junto con Jean Codure, el primer borrador de las *Constituciones*, en el cual se recogen cuarenta y nueve puntos.

«Organizar significa crear un órgano, un organismo con una meta determinada. Como todo organismo, tiene que contener en sí mismo la causa de su aparición y manifestarla en los detalles de su organización y en todos sus resultados. Debe contener el sentido de lo sagrado. Esta dimensión nunca debe estar ausente. En todas sus ramas y sus centros, los efectos de la organización deberán proyectar algo de la intensidad y de la calidad de la causa que los contiene. Aquel que comprende la causa la percibe en todos sus rasgos. Cada uno de los efectos visibles debe tener tras



de sí un fuego de actividad que no es percibido desde el exterior. Eso es lo que produce el milagro, y un organismo del cual el milagro está excluido no es un organismo viviente»[89].

Costó volver a encontrarse para elegir al que iba a estar al frente, porque en aquel momento todos estaban dispersados en misiones diferentes. A finales de marzo pudieron llegar a coincidir siete, una mayoría suficiente. El 2 de abril procedieron a una votación que iba a ser más larga de lo que pensaban. Fabro y Rodrigues habían enviado su voto por escrito y Javier lo había dejado escrito en Roma antes de partir un año antes. Ignacio fue elegido general por unanimidad. Él votó a quien tuviera más votos. Pidió a los presentes que repitieran la votación, porque no quería aceptar el cargo. Salió de nuevo elegido por unanimidad y volvió a negarse. Ignacio no quería exponerse a la tentación del poder. Sin embargo, cuando un cargo se ejerce como un servicio y no como una dominación, no ocupa un lugar, sino que tiene la capacidad de generar nuevos lugares. Quien gobierna así es un don para cualquier grupo o institución.

Al seguir insistiendo sus compañeros, Ignacio se retiró tres días en el convento franciscano de San Pietro in Montorio para preparar su confesión general, como había hecho en Montserrat. Dijo que confesaría todos sus pecados y que dejaría en manos del confesor lo que él decidiera. El fraile consideró que oponerse por más tiempo sería «resistir al Espíritu Santo». Era el domingo de Pascua. Cinco días más tarde, después de reconciliarse unos con otros, los primeros compañeros presentes hicieron los votos solemnes en San Pablo Extramuros, de una manera semejante a los votos que habían hecho en Montmartre casi siete años antes. Era el 22 de abril de 1541. Pronunciaron los votos en una basílica y monasterio benedictinos, un oasis de silencio cerca de la gran ciudad. En aquella ocasión, sin embargo, no se detuvieron allí todo el día, sino que recorrieron el resto de las siete basílicas de Roma. Todos se sentían peregrinos de una aventura que, aunque hacía tiempo que ya había comenzado, en aquel momento se volvía a iniciar.

---

[77] Simão Rodrigues se detiene a describir estos ruidos extraños en su *Memorial* 81-82. Cf. E. J. ALONSO ROMO (ed.), *Simón Rodrigues. Origen y progreso de la Compañía de Jesús*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2005, 102-103.

[78] Cf. P. DE RIBADENEIRA, *Vida de san Ignacio de Loyola*, Apostolado de la Prensa, Madrid 1942, 147.

[79] En su vida de san Benito, Gregorio Magno relata: «Escolástica volvió a su morada y el hombre de Dios regresó también al monasterio. Tres días después, estando en su celda con los ojos levantados al cielo, vio el alma de su hermana, que, saliendo de su cuerpo en forma de paloma, penetraba en lo más alto del cielo. Gozándose con ella de tan gran gloria, dio gracias a Dios todopoderoso con himnos de alabanza y anunció su muerte a los monjes» (cap. 34). Poco después, «mientras el venerable abad fijaba sus pupilas en el resplandor de aquella luz tan brillante [la visión ya mencionada del mundo bajo la forma de una esfera luminosa], vio cómo el alma de Germán, obispo de Capua, era llevada al cielo por los ángeles en una bola de fuego» (cap. 35). En ambos casos, Benito recibió la confirmación mediante estas visiones en el mismo momento en que sus protagonistas morían.

[80] Carta de Láinez a Polanco, 16 de junio de 1547 (*Fontes Narrativi* I, 138).

[81] *Ignatii epistolae* I, 140-141.

[82] Relatado por Nicolás Bobadilla en su *Autobiografía (Monumenta Bobadilla 616)*, en GRUPO DE

ESPIRITUALIDAD IGNACIANA (ed.), *Escritos esenciales de los primeros jesuitas. De Ignacio a Ribadeneira*, Mensajero-Sal Terrae-Universidad Pontificia Comillas, Bilbao-Santander-Madrid 2017, 404.

[83] SAN IGNACIO DE LOYOLA, *Fórmula del Instituto*, 1, en *Obras*, BAC, Madrid 2013, 390.

[84] *Ibidem*.

[85] *Ibidem*.

[86] Palabras recogidas por L. GONÇALVES DA CÂMARA, *Memorial 137 (Fontes Narrativi I, 609-610)*, en *Recuerdos ignacianos*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 1992, 117.

[87] El 16 de marzo de 1540.

[88] SAN FRANCISCO JAVIER, carta desde Cochín, 15 de enero de 1544 (*Monumenta Xaveriana I, Ep 17, 294*), en *Cartas y escritos*, BAC, Madrid 1979, 117.

[89] J. de SALZMANN, *La realidad del Ser. El cuarto camino de Gurdjeff*, Gaia, Madrid 2011, 143.



## Roma (II)

## Cuarenta días en el desierto

Además de los muchos frentes que Ignacio tenía que atender, una de las tareas más importantes que le habían encomendado sus compañeros era la redacción de las *Constituciones*. Lo hizo durante los nueve años siguientes, muy lentamente, orando punto por punto. En octubre de 1555, a pocos meses de su muerte, mostró a Câmara un buen fajo de papeles donde había anotado desde hacía años sus experiencias interiores. «Me leyó una parte. Lo más eran visiones que él veía en confirmación de alguna de las Constituciones y viendo unas veces a Dios Padre, otras las tres personas de la Trinidad, otras a la Virgen que intercedía, otras que confirmaba» (*Aut* [100]). Poco antes le había dicho que «cuando decía misa, tenía también muchas visiones, y cuando hacía las Constituciones, las tenía también con mucha frecuencia; y que ahora lo puede afirmar más fácilmente, porque cada día anotaba lo que pasaba por su alma y lo encontraba ahora escrito» (*Aut* [100]).

La escritura lo ayudaba a precisar y a exteriorizar lo que se imprimía en su interior. En las páginas que nos han llegado encontramos ciertos pasajes que están enmarcados por unas rayas. Son señales que él trazó en su propio texto para volver sobre lo vivido, para explorar ese excedente de significado que contiene toda experiencia interior. «En particular me habló sobre las determinaciones en las cuales estuvo cuarenta días diciendo misa cada día, y cada día con muchas lágrimas, y lo que se trataba era si la iglesia tendría alguna renta y si la Compañía se podría ayudar de ella» (*Aut* [100]).

La cuestión no era banal. Lo que estaba en juego era que la Compañía, como cuerpo, viviera en pobreza y no con la seguridad de tener las espaldas cubiertas. Lo que él había experimentado individualmente durante años quería que pasara a la Compañía en tanto que institución. De los muchos papeles que mostró a Câmara, solo se han conservado dos carpetas, de doce folios cada una. La primera recoge exactamente los cuarenta días que vamos a recorrer –desde el 2 de febrero hasta el 12 de marzo de 1544– y la segunda cubre casi un año –desde el 13 de marzo de 1544 hasta el 27 de febrero de 1545–, con anotaciones mucho más breves[90].

«Yo deseaba ver todos aquellos papeles de las Constituciones y le rogué me los dejase un poco; pero él no quiso» (*Aut* [101]). Abrir estas páginas es entrar en tierra sagrada. Solo podemos hacerlo descalzándonos, sabiendo que Ignacio no quiso que nadie tuviera acceso a ellas. Su estado privilegiado de unión y comunicación con Dios

comportaba, al mismo tiempo, grandes combates y agonías. Tenía abierto casi permanentemente el ojo interior, pero eso no lo eximía de experimentar las demás dimensiones de la realidad. El plano despejado de la Ultimidad, donde todo es posible, convivía con el denso plano de la necesidad. Experimentaba tanto el éxtasis de las visiones como el éxodo de tener que plasmar en un texto un modo de vivir que fuera significativo para sus compañeros y para las generaciones posteriores. El diario se mueve continuamente en dos planos: las hondas percepciones y noticias sobre la naturaleza de Dios, que lo disponen a renunciar a toda seguridad económica, y su temor y angustia de ser demasiado exigente y cometer un error sobre el modo de vivir la pobreza en la Compañía. Ignorar la casi continua inmersión teofánica de san Ignacio implicaría mutilarlo y apartarnos de su fuente de inspiración, pero también lo amputaríamos si lo idealizáramos y no tuviéramos en cuenta que peregrinaba entre los diferentes planos con sorprendentes y a veces estremecedoras alternancias.

Dispuesto a hacer este discernimiento, se propuso ofrecer a la Trinidad las misas que iba a celebrar los días siguientes para que las tres Personas le fueran propicias en su decisión. Desde el comienzo se siente inclinado a renunciar a las rentas en las iglesias y casas profesas. Ve con claridad que, para seguir a Cristo en pobreza, la Compañía no ha de disponer de entradas aseguradas, las cuales sí considera necesarias para las casas de formación y para las obras apostólicas, pero no para provecho de las comunidades ni de los jesuitas formados. La Compañía puede disponer de medios, pero no apropiarse de ellos; puede y debe utilizar los instrumentos que más convengan para la causa del Reino, pero no debe poseerlos.

A lo largo de los primeros días vemos anotado repetidamente: «más a no nada», «movido a no nada», «con intención de no nada», «mayor moción de voluntad a no tener renta alguna», «no tener nada», etc. Esta *nada* lo atrae tanto como lo angustia. Avanza de un modo tranquilo en esa dirección los diez primeros días, sintiéndose cada vez más confirmado para dar la decisión por hecha, pero en el décimo día, el 12 de febrero, flaquea, planteándose si debe permitir que haya rentas para las iglesias (cf. *Diario* [22]). Esto lo agita. Los ruidos de la pequeña casa en la que todavía habita le perturban y acaba la misa sin hacer la acción de gracias a la Trinidad. Ha interrumpido la ofrenda y se ha ido al traste su confianza. Al día siguiente toma conciencia de «haber mucho faltado en dejar a las personas divinas al tiempo de dar gracias» (*Diario* [23]) y siente que necesita reconciliarse con ellas. Recurre a la intercesión de María y de Jesús y recupera la tranquilidad de espíritu.

En el diario, el recurso a los mediadores está muy presente. María está en la base y la Esencia divina en lo más alto; de la Esencia divina brotan las tres Personas; Jesús, en cuanto a su humanidad, hace de intermediario *desde abajo* respecto del Hijo, que, en cuanto a su divinidad, está *arriba*. Ignacio recorre esta escala en ambas direcciones según se encuentra capaz. El 15 de febrero no siente la presencia de María e interpreta que es porque María se avergüenza de él ante la Trinidad (cf. *Diario* [29]). Tres días más tarde persiste la crisis y se ve incapaz de decidir nada: «Me desperté a la mañana antes de hacerse de día, y me sentí muy pesado y desierto en toda cosa espiritual» (*Diario*

[44]). Con ansiedad, pide a cada una de las personas ser confirmado:

«Un venirme: “Padre eterno, confirmame; Hijo eterno, confirmame; Espíritu Santo eterno, confirmame; santa Trinidad, confirmame; un solo Dios, confirmame; con tanto ímpetu y devoción y lágrimas y tanto internamente esto sintiendo» (*Diario* [48]).

Angustiado, sigue escribiendo: «“Padre eterno, ¿no me confirmaréis?”. Como que lo tenía por cierto, y así al Hijo y al Espíritu Santo» (*Diario* [48]). Pero esta confirmación no llega, y acaba el día dudando de si tiene que seguir celebrando más misas, «indignándome con la santísima Trinidad» (*Diario* [50]). Su contención y compostura se quiebran como en una criatura porque no se le da lo que pide. Ello no impide que, paradójicamente, dos días más tarde, escriba:

«Muchas inteligencias de la santísima Trinidad, ilustrándose el entendimiento con ellas, tanto que le parecía que con buen estudiar no supiera tanto, y después mirando más en ello, en el sentir o ver entendiendo me parecía aunque toda mi vida estudiara» (*Diario* [52], 19 de febrero).

Los dos planos se entrelazan sin confundirse: puede continuar recibiendo vislumbres del misterio de Dios y, a la vez, seguir en la angustia de tener que decidirse. Busca una confirmación por parte de la Trinidad de la que no pueda dudar, pero la confirmación no llega. Durante cuarenta días se debate entre elegir conforme al seguimiento de Jesús pobre y humilde y su necesidad de ser confirmado con una consolación de primer grado. Pero Dios no entra en su juego. El decimoquinto día de su discernimiento recuerda la visión del Cristo *kenótico* que se le apareció seis años y medio antes en La Storta:

«Siendo Jesús la cabeza de la Compañía, esto me parecía internamente ser mayor argumento para ir en toda pobreza que todas las otras razones humanas, pareciéndome recibir confirmación, aunque no recibiese consolaciones sobre esto, y pareciéndome en alguna manera de la santísima Trinidad el mostrarse o el sentirse de Jesús, viniéndome a la memoria cuando el Padre me puso con el Hijo» (*Diario* [66-67], 23 de febrero).

Pero revivir una experiencia del pasado no le basta. A continuación vienen unos días más tranquilos. El 2 de marzo vuelve a estar agitado. Le molesta todo, hasta el punto de no querer celebrar la misa:

«Después, a causa del ruido, salí fuera y al volver me hallaba desbaratado, combatiendo con los pensamientos acerca del ruido y estaba tan estorbado que, estando ya revestido, me venían pensamientos de no decir misa» (*Diario* [93]).

Se siente agitado y desolado. Nada lo apacigua. Desea decidirse pero es incapaz. Escribe tres días después:

«Comenzando la devoción a terminar en la santísima Trinidad, me llevaba a terminar

aun a otra parte, como al Padre, de modo que sentía en mí quererme comunicar en diversas partes [...]; con un sentir y hablar decía: “¿Dónde me queréis, Señor, llevar?” [...], ofreciendo me guíase y llevase [...], preguntándome a dónde me llevaría. [...] “Señor, ¿dónde voy?, ¿a dónde me queréis llevar?”» (*Diario* [113-114], 5 de marzo).

Se siente desorientado: «... quererme comunicar en diversas partes». Está del todo extraviado: «Señor, ¿dónde voy?»; «¿Dónde me queréis, Señor, llevar?». A sus cincuenta y tres años, fundador y líder de un grupo cada vez más numeroso, se siente totalmente desvalido. En medio de esa desolación, solo le queda una referencia: «Seguíendos, mi Señor, yo no me podré perder» (*Diario* [114], 5 de marzo). Todavía inmerso en un mar de dudas sobre qué decisión tomar, al día siguiente tiene una experiencia profunda de la naturaleza de la Trinidad:

«Al *Te igitur*[91] sentí y vi, no oscuramente sino con lucidez y gran lucidez, al mismo Ser o esencia divina en figura esférica un poco mayor de lo que el sol parece y de esta esencia parecía ir o derivar el Padre. Al decir: *Te*, esto es, Padre, primero se me representaba la esencia divina del Padre, y en este representar y ver el ser de la santísima Trinidad sin distinción o sin visión de las otras personas, una intensa devoción a la cosa representada, con muchas mociones y efusión de lágrimas» (*Diario* [121]).

Tanto la forma esférica como la no distinción de las tres Personas pertenecen al ámbito del no-saber. Así se le representaba todo aquello que lo trascendía, tanto por encima, hacia lo Inmenso, como por abajo, hacia lo concreto que debía decidir. La incertidumbre llega al límite el 12 de marzo, a los cuarenta días de haber comenzado el discernimiento:

«... hallándome todo desierto de socorro alguno, sin poder tener gusto alguno de los mediadores ni de las personas divinas, mas tan remoto y tan separado como si nunca hubiese sentido cosa suya, o nunca hubiese de sentir en adelante, antes viniéndome pensamientos cuándo contra Jesús, cuándo contra otro, hallándome confuso con varios pensamientos» (*Diario* [145]).

No puede dejar de sorprendernos y de conmovernos ver a Ignacio desvalido como un niño. Sus notas son sinceras y todos podemos reconocernos en ellas. Está experimentando en su propia carne lo que él mismo había escrito sobre la desolación: «... inquietud de varias agitaciones y tentaciones, moviendo a la desconfianza, sin esperanza, sin amor, hallándose toda perezosa, tibia, triste y como separada de su Creador y Señor» (*Ej* [317]). Pero saber que se halla en plena desolación no lo libra de ella. Tanto es su malestar que incluso piensa en mudarse de casa, porque no puede soportar los ruidos. Llegado a este extremo de desesperación, empieza a caer en la cuenta de la trampa en la que ha estado ofuscado durante esos cuarenta días:

«Me parecía que quería buscar demasiadas señales [...] por mi satisfacción, siendo la

cosa en sí clara, y no buscando la certeza de ello, sino que todo fuese a mi gusto» (*Diario* [146]).

Como en todas las anteriores ocasiones de su vida, solo cuando se rinde encuentra la paz. Solo así puede entregarse a la incertidumbre de lo Incierto. Y solo así podrá recibir la verdadera certeza, que proviene de la confianza y no de la seguridad ni del control. A los cuarenta días da por concluido el discernimiento. Han sido cuarenta noches en el desierto, lugar de prueba y encuentro. A partir de ese momento, Ignacio comienza a descubrir un nuevo modo de relacionarse con Dios. En los días siguientes abundan expresiones como «acatamiento reverencial», «humildad reverencial», «reverencia amorosa», «humildad amorosa», etc. Pasados cinco días, comprende el sentido del combate y de la lucha de esta larga travesía; le parece «haber hallado la vía que se me quería mostrar, pareciéndome ser la mejor de todas y para siempre que debo llevar» (*Diario* [162]). Esa nueva vía es una nueva humildad. Lo que ha aprendido sobre su modo de relacionarse con Dios es más importante que la decisión que ha tomado. Este nuevo modo lo llena de gozo y experimenta

«... tanta afluencia de conocimiento, visitación y gusto espiritual, con tantas lágrimas y tan continuadas, perdiendo el habla, que me parecía en cada palabra con que nombraba a Dios, *Dominus*, etc., me penetraba tan adentro, con un acatamiento y humildad admirable, que parece que no se puede explicar» (*Diario* [164], lunes 17 de marzo).

Unos días más tarde descubre que ese acatamiento y humildad no se limitan a su relación con Dios, sino que se extienden a todas las criaturas:

«Me parecía que la humildad, reverencia y acatamiento no debía ser temeroso, mas amoroso, y [...] decía: “Dadme humildad amorosa, y así de reverencia y acatamiento”, recibiendo en estas palabras nuevas visitaciones. [...] Después, gozándome mucho en acordarme de esto, me pareció que no pararía en esto, más que la humildad amorosa se extendería también hacia todas las criaturas» (*Diario* 178-179, 30 de marzo).

¿No es este acaso el comienzo de los Ejercicios: «El ser humano ha sido creado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor y, mediante esto, salvar su alma» (*Ej* [23])? Solo *nos salvamos* en la medida en que participamos de ese movimiento de expansión (alabanza), contención (reverencia) y concreción (servicio). La alabanza sin reverencia, sin humildad amorosa, acaba siendo invasiva. Y ambas confluyen en el servicio, el lugar de nuestra donación precisa en el mundo.

A lo largo de los once meses siguientes, el diario registra casi únicamente la afluencia o ausencia de lágrimas. En la tradición de los Padres del desierto y del monacato oriental, se trata de un don muy preciado. Ellos hablan del «bautismo de las lágrimas». Saben que al comienzo son amargas y saladas, pero luego se convierten en dulces, porque el corazón, como sucede con el organismo, ha eliminado sus toxinas. La

familiaridad del Peregrino con las lágrimas muestra que, cuanto más caminaba hacia adentro, más tierno se volvía. Y es que vivir consiste en el arte de endurecer la piel y ablandar el corazón, y no al contrario, como suele suceder.

En las *Constituciones* quedará grabado a fuego el discernimiento de estos cuarenta días sobre cómo vivir la pobreza en la Compañía:

«La pobreza, como firme muro de la religión, se ame y se conserve en su pureza, cuanto con la divina gracia fuere posible. [...] Todos los que harán voto de pobreza en esta Compañía prometan no alterar lo que a la pobreza toca en estas Constituciones, a no ser para más estrecharla» (*Const* 553).

Como resultado de esta inmersión en el diario del Peregrino, constatamos otra cosa: su acción y su discernimiento eran inconcebibles sin esas tres horas diarias de oración. Él, que había dejado tan abierto el tiempo de oración en la Compañía -y que había dicho que creía más en las personas de abnegación que en las personas de oración[92], porque estas se pueden engañar, no así las que salen de «su propio amor, querer e interés» (*Ej* [189])- , era el mismo que, en medio de tantas sollicitaciones y ocupaciones, dedicaba ese largo tiempo diario a Dios, para recibirse desde la Fuente y no desde sí mismo. En la descripción que dejó escrita en las *Constituciones* sobre cómo debería ser el general de la Compañía dice:

«Que sea muy unido con Dios nuestro Señor y familiar en la oración y en todas sus operaciones, para que tanto mejor de él, como de fuente de todo bien, impetre a todo el cuerpo de la Compañía mucha participación de sus dones y gracias, y mucho valor y eficacia a todos los medios que se usaren para la ayuda de las almas» (*Const* [723]).

Así nos consta que sucedió también con otro prepósito general de la Compañía cuatro siglos después, vasco también él. En un pequeño oratorio junto a su despacho, su «pequeña catedral», como él mismo lo había denominado[93], Pedro Arrupe se entregaba largamente a Dios cada día a primera hora de la mañana y le confiaba sus asuntos, que eran los de la Compañía, en tiempos aciagos como fueron los que le tocó vivir. Los que pertenecemos a la misma Compañía experimentamos que, cuando no cuidamos esos tiempos diarios de encuentro con Dios, perecemos y vamos a la deriva. Por ello nos hemos detenido en estas páginas del diario del Peregrino: para tener mayor conocimiento interno de cada uno de sus pasos y «reflexionar» en uno mismo.

---

[90] La primera edición completa no apareció hasta 1934, en el mismo volumen en que se publicaron las *Constituciones: Monumenta Ignatiana, serie tertia, Constitutiones I*, 80-159.

[91] «A ti, pues», parte inicial de la plegaria eucarística de la misa en latín.

[92] Como respuesta a Nadal, que transmitía la queja que se hacía en España de que se dedicara poco tiempo a la oración, «... nuestro Padre concluyó: “A alguien verdaderamente mortificado, le basta un cuarto de hora para unirse con Dios en oración”. Y no sé si entonces añadió sobre este mismo tema lo que oímos decir muchas otras veces: que de cien personas muy dadas a la oración, noventa serían ilusas. Y de esto me acuerdo muy claramente,

aunque dudo si decía noventa y nueve». Cf. L. GONÇALVES DA CÂMARA, *Memorial* 196, en *Recuerdos ignacianos*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 1992, 149; P. DE RIBADENEIRA, *Vida de san Ignacio de Loyola*, «Algunos dichos», n. 13, Apostolado de la Prensa, Madrid 1942, 583.

[93] Cf. P. ARRUPE, *En Él solo la esperanza. Selección de textos sobre el Corazón de Cristo*, CIS, Roma 1982, 58-75.



## Roma (III)

### Término del peregrinaje: hallar a Dios en todas las cosas

---

En 1550 Ignacio terminó la redacción de las *Constituciones*. Los tres años anteriores Juan de Polanco, su secretario, había dado un empuje a su elaboración, proponiendo y resolviendo una extensa lista de *dubia* (temas por aclarar) y consultando también las reglas de diversas órdenes[94]. Durante aquel año los primeros compañeros fueron convocados a Roma para que dieran su consentimiento e introdujeran las modificaciones que creyeran oportunas. Todos se reconocieron en el texto, menos Bobadilla, que lo consideró enrevesado y laberíntico. Aprobadas y confirmadas las *Constituciones* por los compañeros fundadores, Ignacio creía haber concluido su tarea como general. Se sentía cansado y con falta de salud. El 30 de marzo de 1551 presentó su dimisión, pero sus compañeros no la aceptaron. Asumió con resignación su cargo y poco a poco se fue consumiendo. Dos años más tarde volvió a presentar su dimisión y tampoco la admitieron. Tuvo que seguir cargando hasta el final con la cruz que vio cargar a Jesús cuando entraba en Roma.

En los últimos años de su vida, Ignacio tuvo muy presente su muerte. Existen diversos testimonios de Câmara y de Ribadeneira sobre la facilidad con que se emocionaba cuando pensaba en ella, así como cuando miraba el firmamento en las noches de Roma o cuando se detenía ante la humilde y efímera belleza de las flores, que le evocaban otra belleza imperecedera[95]. Él mismo explica en la *Autobiografía*:

«En el año de 50 estuvo muy malo [...]. 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» (*Aut* [33]).

Llegamos a los párrafos finales del relato. Ignacio dice que, a lo largo de su vida, fue «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» (*Aut* [99]). El buscar de los comienzos se convirtió al final en un hallar. De tanto éxodo de sí mismo, por fin se hallaba en Dios a cada momento. Tal fue el término de su peregrinaje y tal es el fin de todo ser humano: esa continua salida de uno mismo que permite encontrar a Dios en eso mismo que se está viviendo, dando un sabor y un

sentido nuevo a todo. Esta es la razón de ser de la palabra clave de la espiritualidad ignaciana: la consolación. Aparece cuando el alma viene «a inflamarse en amor de su Creador y Señor; y consiguientemente, cuando ninguna cosa creada sobre la haz de la tierra puede amar en sí, sino en el Creador de todas ellas» (*Ej* [316]). Todo está atravesado por Dios. Pedro de Ribadeneira recoge una confesión muy significativa de Ignacio: creía que no podía vivir «sin encontrar dentro de sí mismo algo que ni era ni pudiera ser de sí mismo, sino que viniera puramente de Dios»[96].

A finales de 1545 había escrito a Francisco de Borja:

«Considerando que las personas, saliendo de sí y entrando en su Creador y Señor, tienen asidua advertencia, atención y consolación, y sintiendo que todo nuestro bien eterno está en todas las cosas creadas, dándoles a todas ser y conservándolas en él con infinito ser y presencia, fácilmente me persuado que se consolará cada vez con más cosas; porque a los que enteramente aman al Señor, todas las cosas les ayudan y todas les favorecen para más merecer y para más juntar y unir con caridad intensa con su mismo Creador y Señor»[97].

«Saliendo de sí y entrando en su Creador y Señor», éxodo y éxtasis de nuevo, continua e inexorablemente, en atención permanente, generando con ello la consolación de saberse en Dios y de comprender que Dios está en todo. A quienes viven así «todas las cosas les ayudan y todas les favorecen». Al mismo tiempo, el discernimiento es necesario, porque, si bien todo es medio y presencia, está en juego lo que «más conduce», lo cual implica estar abierto a cada situación. En otra carta dirigida también a Francisco de Borja, siete años más tarde, a propósito del deseo de Carlos V y del papa de nombrarlo cardenal, Ignacio escribe algo sorprendente:

«Ante la dignidad que se os ofrece, estoy convencido de que es voluntad de Dios que intervenga en esto oponiéndome, así como que otros sostengan lo contrario, de modo que no hay contradicción alguna en ello, pudiendo ser que el mismo espíritu divino me mueva a mí a esto por unas razones y a otros a lo opuesto por otras»[98].

El mismo Espíritu puede motivar acciones y reacciones diferentes. Nadie tiene la exclusiva divina. La voluntad de Dios de ser todo en todos puede tomar formas diversas. Lo importante es que cada cual sea consciente de la forma que toma a través de él. Ignacio siente de un modo, pero no absolutiza su sentir ni se lo impone a nadie. Será Francisco de Borja quien habrá de decidir. Lo importante es desde dónde decida.

Discernir implica estar a la escucha en cada momento para que se dé la «diafanización» de lo Real. Por ello Ignacio hacía el examen de conciencia cada hora y también por ello, desde los años de París, terminaba casi del mismo modo muchas de sus cartas: «Ruego al Señor que por su infinita y suma bondad nos dé su gracia cumplida para que su santísima voluntad sintamos y enteramente cumplamos». En esta fórmula se halla la esencia de la mística ignaciana: disponerse a la acción de Dios para que, atravesándonos y así transformándonos, pueda ser encarnada en el mundo. La misión contiene esta misma tríada cosmoteándrica: abrirse a la dimensión trascendente (lo

divino), observando y conociendo los datos que proceden de la realidad (lo cósmico), mediante un sentir que discierne todos los elementos internos y externos de uno mismo (lo humano). Nuestra condición-vocación cristofánica consiste en que en cada situación y a través de cada acto, no simplemente *hagamos* la voluntad de Dios, sino que *seamos* su voluntad, es decir, su expresión en el mundo y para el mundo a partir de la ofrenda del ser único e irrepetible que somos.

Así lo había tratado de hacer el Peregrino a lo largo de su vida, y así lo continuó haciendo durante aquellos años desde su atalaya como general, a cuya mesa llegaban continuamente tantos y tan diversos asuntos. Un ejemplo de esta escucha a una realidad siempre cambiante fue la creación de los colegios. Su primera reacción fue negarse a la petición que llegaba de diferentes ciudades de fundar centros para formar a jóvenes, porque ello impedía la disponibilidad que creía fundamental para la Compañía. Pero acabó accediendo tras escuchar los argumentos que le daban otros compañeros.

La Compañía exploró y se extendió por otros múltiples ámbitos y territorios durante aquellos años. Las seis mil cartas que escribió –no pocas de ellas a través de su secretario, Juan de Polanco– son exponente de la diversidad de asuntos que hubo de tratar[99]. La escritura fue un gran medio de comunicación para Ignacio. A través de las cartas podía seguir conversando con los compañeros ausentes. A Francisco Javier se dirigió siempre con gran afecto. Así terminaba una de sus cartas: «Todo tuyo, sin poderme olvidar en tiempo alguno, Ignacio». A lo cual Javier respondía: «Así como con lágrimas leí, con lágrimas las escribo, acordándome del tiempo pasado, del mucho amor que siempre me tuvo y tiene». Y concluía: «Vuestro hijo menor en destierro mayor, Francisco»[100]. Meses después de que Javier muriera en la isla de Shangchuan, frente a la China, el 3 de diciembre de 1552, Ignacio, sin saber que había muerto, le escribía desde Roma para que regresara a Europa. Francisco ya estaba muy lejos –o muy cerca– cuando llegó esa carta a la India.

A medida que iba envejeciendo, todo esto le iba quedando cada vez más distante y difuso. En agosto de 1554 escribía a Francisco de Borja: «De dos meses a esta parte, por mis enfermedades, de veinticuatro horas del día, apenas las cuatro estoy fuera de la cama»[101]. En agosto del año siguiente decide nombrar a Jerónimo Nadal como vicario general para poder retirarse prácticamente del gobierno. Desde enero de 1556 está casi siempre en cama. Al llegar los calores del verano, lo trasladan a la villa que el Colegio Romano ha adquirido para las vacaciones de los estudiantes, pero esa estancia no le prueba. Regresa a Roma y fallece poco después, en la madrugada del 31 de julio de 1556. Murió solo en su habitación, «al modo común de este mundo», tal como expresa Polanco en una carta dirigida a Pedro de Ribadeneira seis días después[102]. El testimonio de su asistente, el hermano Juan Tomás, dice: «Hasta la medianoche le oí moverse y hablar, como solía por causa de su enfermedad. Después de medianoche me parecía que descansaba, pues no me llamaba tan a menudo como solía, aunque frecuentemente invocaba al Señor en su auxilio: “¡Ay, Dios! ¡Jesús!”»[103].

Al morir, hicieron autopsia de su cuerpo y encontraron tres piedras en la vesícula, signo de una litiasis biliar muy dolorosa que se irradia al estómago, pareciendo ser una

enfermedad estomacal, cuando en verdad se trata de espasmos abdominales. De ahí sus dolores y fiebres tan frecuentes durante la segunda parte de su vida. La cojera y las cicatrices de su pierna derecha y su enfermedad biliar fueron vulnerabilidades que marcaron a Ignacio. Formaron parte de su experiencia de fragilidad y de sus límites, que compensó su voluntad indomable.

El Peregrino partió solo a su destino final, tal como sucedió en cada una de las grandes etapas de su vida. En aquel momento eran mil sus compañeros, repartidos por los cuatro continentes, dejando que cada uno hiciera su propio peregrinaje hacia Dios a través de sí mismos y de la misión que se les confiaba. Les había dejado escrito en las *Constituciones*: «Sean exhortados a menudo a buscar en todas cosas a Dios [...], a él en todas amando y a todas en él, conforme a su santísima y divina voluntad» (*Const* [288]).

Buscar y hallar, éxodo y éxtasis: una polaridad que marcó el ritmo de su peregrinar en un proceso de integración de diversas tensiones, que logró hacer fecundas a lo largo de sus sesenta y cinco años de vida.

---

[94] Cf. J. C. COUPEAU, *El espíritu en la forma. Las Constituciones a la luz de la retórica*, Mensajero-Sal Terrae-Universidad Pontificia Comillas, Bilbao-Santander-Madrid 2014.

[95] Cf. L. GONÇALVES DA CÂMARA, *Memorial* 183, en *Recuerdos ignacianos*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 1992, 143; P. DE RIBADENEIRA, «Del don de oración y familiaridad que tuvo nuestro Padre Ignacio con Dios», en *Vida de san Ignacio de Loyola*, libro V, cap. 1, Apostolado de la Prensa, Madrid 1942, 428-442.

[96] *Fontes Narrativi* II, 338; *Vida de san Ignacio de Loyola*, «Algunos dichos», n. 4, 582.

[97] SAN IGNACIO DE LOYOLA, carta a Francisco de Borja, Roma, finales de 1545, en *Obras*, BAC, Madrid 2013, 708.

[98] SAN IGNACIO DE LOYOLA, carta a Francisco de Borja, Roma, 5 de junio de 1552, en *Obras*, 827.

[99] Véase el estudio de D. BERTRAND, *La política de san Ignacio de Loyola. El análisis social*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2003.

[100] SAN FRANCISCO JAVIER, carta desde Cochín, 29 de enero de 1552, en *Cartas y escritos*, BAC, Madrid 979, 404-405.

[101] SAN IGNACIO DE LOYOLA, carta a Francisco de Borja, Roma, 20 de agosto de 1554, en *Obras*, 924.

[102] *Fontes Narrativi* I, 768.

[103] *Fontes Narrativi* III, 583.

# Epílogo

## Las fecundas tensiones del Peregrino

---

En su caminar, Ignacio fue integrando una serie de polaridades que son la clave de la vía que dejó abierta. Comprendió que, si Dios está en todo y todo está en Dios, las disyuntivas son penúltimidades que se hacen fecundas al conciliarse en un plano ulterior. Experimentó que la tensión de factores opuestos, en lugar de bloquear, puede impulsar a una resolución más rica y complexiva, por el dinamismo interno del *magis* que atraviesa el acto creador.

A lo largo de su vida fue capaz de integrar el ímpetu de su carácter con la vulnerabilidad de su cuerpo, sabiendo que tan importante es sostener una determinación como aceptar los propios límites y dejarse ayudar.

Sostuvo la convicción de que cada persona está llamada a tener una experiencia inmediata de Dios –tal como él la tuvo–, así como asumió que se requieren mediaciones que ayuden a des-subjetivar tal inmediatez al confrontarla con la alteridad y con la realidad.

Integró el hacer con el dejarse hacer, porque entendió que nadie puede sustituirnos en lo que somos, a la vez que es Dios quien actúa a través de nosotros.

Fue una persona de ardientes y persistentes deseos, así como fue capaz de obedecer (*ob-audire*, «escuchar») a las circunstancias. Consideró el deseo como una fuerza que puede abrir brechas frente a lo imposible, a la vez que aprendió a distinguirlo de la obstinación ciega.

Integró la inspiración con la formación, es decir, la luz que proviene de la oración (el ojo del espíritu) con la necesidad de la formación (el ojo de la razón). Ambos han de estar abiertos.

Aprendió a vivir en pobreza para sostenerse en la confianza y en la gratitud, así como se valió del uso de mejores medios para alcanzar los fines que se propuso.

Estuvo en la base de la pirámide social compartiendo la condición de los más desfavorecidos sin dejar de tener la mirada puesta en la transformación de las estructuras.

Integró la soledad, preservando tiempos para estar en intimidad con Dios, con la compañía, experimentando el gozo y la fuerza del grupo.

Supo arraigarse en cada lugar a donde fue, atendiendo a lo concreto, y mantuvo una visión universal que lo libró de miras cortas y provincianas.

Cultivó el silencio porque valoraba la palabra y no quería que esta fuera vana, sino que todo hablar brotara de la única Palabra.

Fue libre como el viento e impulsó a serlo y, a la vez, comprendió la necesidad de pertenecer a un cuerpo de compañeros.

Integró la capacidad de poner en cuestión a la institución con el respeto y veneración por la Iglesia como sacramento.

Buscó incesante e incansablemente la voluntad de Dios, así como descansó y se consoló cuando la hallaba.

Integró el *ya sí* de la presencia de Dios en todas las cosas con la conciencia del *todavía no* desgarrador de un mundo en llamas.

Recorrió la totalidad de sí mismo y, al mismo tiempo, se vació de sí con el permanente «tomad, Señor, y recibid».

Haciendo su vida irrepetible, la ofreció a Dios al final de su peregrinaje habiendo dejado a Dios peregrinar a través de él.

Tales fueron el éxtasis y el éxodo de su vida, así como el éxodo y el éxtasis de Dios en él.

Que el haberlo acompañado en su caminar a lo largo de estas páginas haya suscitado en nosotros el deseo de perseverar en los éxodos y éxtasis que comportan la llamada que cada cual ha recibido, hasta alcanzar la meta cuyo signo será haber sido alcanzados por Aquel que nos llamó.

# Índice

Portada	3
Créditos	5
Índice	6
Introducción: Un gran relato para la espiritualidad ignaciana	7
1. Orígenes: Luchas y reconciliaciones	12
2. Loyola: Ímpetu y herida	15
3. Ante la Dama Negra	19
4. Manresa (I): La segunda conversión: de hacer a dejarse hacer	23
5. Manresa (II): La apertura infinita ante el río	27
6. Jerusalén: Obediencia a la realidad	35
7. Barcelona: La inspiración no impide la formación	40
8. Alcalá: Iñiguistas, entre dejados y alumbrados	44
9. Salamanca: Cuando interrogar impide conversar	49
10. París (I): Primeros tanteos y desubicaciones	53
11. París (II): Cuatro modos de la palabra	56
12. París (III): El vínculo entre los primeros compañeros	62
13. Azpeitia: Retorno a los orígenes 115	66
14. Venecia: Afianzándose como «amigos en el Señor»	70
15. La Storta: Ya sí y todavía no	76
16. Roma (I): La Jerusalén de Ignacio	80
17. Roma (II): Cuarenta días en el desierto	87
18. Roma (III): Término del peregrinaje: hallar a Dios en todas las cosas	94
Epílogo: Las fecundas tensiones del Peregrino	98