

# Breve introducción a la mística ignaciana del siglo XVI

de ROSSANO ZAS FRIZ DE COL S.I.\*

## 1. Introducción

A mediados del siglo XVII el término ‘espiritualidad’ comienza a cobrar carta de ciudadanía en los círculos teológicos europeos, mientras inicia el largo invierno de la ‘mística’, que sólo despertará a su nueva primavera a inicios del siglo XX: se introduce por entonces la precisión de teología ascética y teología mística. Después de la Segunda Guerra Mundial el término ‘espiritualidad’ se impone en el ámbito teológico católico. Su difusión, sin embargo, no sanciona el triunfo definitivo sobre ‘mística’, que a partir de los años ochenta recobra nuevos bríos.

La tradición ignaciana, sobre todo después del Concilio Vaticano II, emplea exclusivamente la expresión ‘espiritualidad’ ignaciana; sólo a partir del año 2000 brota una cierta curiosidad por la ‘mística’ ignaci’ana, aunque ésta ya contara con exploraciones precedentes, más bien raras<sup>1</sup>. Por este motivo es conveniente ofrecer primero una breve exposición centrada sobre la palabra ‘mística’, comenzando por su sentido más amplio: etimología e historia del término, sus presupuestos antropológicos y teológicos, la relación entre mística, contemplación y actitud teologal. Enmarcada en este amplio telón de fondo, podremos entender mejor las implicaciones de la ‘mística’ ignaciana, su relación con la ‘espiritualidad’ y el ‘modo de proceder’ ignaciano. Al mismo tiempo, la figura del S. Ignacio ‘místico’ recobra su propia luz, neutralizando así el prejuicio anti-místico de

\* ROSSANO ZAS FRIZ DE COL S.I., docente di Teologia spirituale presso la Pontificia Università Gregoriana; [zasfriz.r@gesuiti.it](mailto:zasfriz.r@gesuiti.it)

<sup>1</sup> A modo de ejemplo: en inglés, H. EGAN, *The Spiritual Exercises and the Ignatian Mystical Horizon*. Foreword by Karl Rahner. Institute of Jesuit Studies, St. Louis (MO) 1976; ID., *Ignatius Loyola The Mystic*. Michael Glazier, Wilmington (DE) 1987 and The Liturgical Press, second revised edition, Collegeville (MN) 1991; ID., *Karl Rahner: Mystic of Everyday Life*. Crossroad, New York 1998; ID., “The Mystical Theology of Karl Rahner”, en *The Way* 52/2 (2013) 43-62; J.R. SACHS, “Ignatian mysticism”, en *The Way Supplement* 82 (1995) 73-83; PH. SHANON, “Mysticism and Ecology: Ignatian Contemplation and Participation”, en *The Way Supplement* 102 (2001) 107-123; PH. ENDEAN, “The Concept of Ignatian Mysticism: Beyond Rahner and de Guibert”, en *The Way Supplement* 103 (2002) 77-86; P. CAROLL, “Moving Mysticism to the Centre: Karl Rahner (1904-1984)”, en *The Way* 43/4 (2004) 41-52. En francés: *Actualité de la mystique ignatienne*. Colloque 20-21 octobre 2000. Cahiers de Spiritualité 1. Centre Sèvres - Facultés Jésuites de Paris, Paris 2001. En castellano la revista *Manresa* dedica dos números: “La mística ignaciana. Tradición de una novedad” 76/4 (2004) y “La mística ignaciana. Novedad de una tradición” 77/4 (2005).

la espiritualidad ignaciana típico de algunos ambientes. Esta base previa delimita los contornos de un marco referencial adecuado ofreciendo una doble ventaja: encuadra, por una parte, la tradición general de la mística ignaciana, y por otra, la práctica de la contemplación de los jesuitas de segunda mitad del siglo XVI.

Agradecemos a los directores de la revista *Manresa*, José Antonio García s.j., y de la revista *Civiltà Cattolica*, Antonio Spadaro s.j., por la autorización concedida a la reproducción parcial de material ya publicado, en el primer caso, y a la traducción al castellano de material publicado previamente en la segunda de las mencionadas. Del mismo modo se agradece la revisión del texto y las sugerencias aportadas por Marc Rotsaert s.j., Santiago Bretón s.j. y José Carlos Coupeau s.j.

## 2. La dificultad del término ‘mística’<sup>2</sup>

Los entendidos en la materia concuerdan en afirmar que no es fácil llegar a una definición de mística. H. Rosenau, p.e., inicia así su artículo: “No obstante la dificultad de enunciar una clara definición reconocida por todos del concepto de mística...”<sup>3</sup>. Algunos, como J. Sudbrack, se preguntan si en realidad es posible definirla<sup>4</sup>. Los tentativos son tantos cuanto los autores. Por su parte, B. McGinn observa agudamente que desde una perspectiva teológica, los estudios sobre la mística son pocos, reductivos, y además insatisfactorios. Según el autor, la causa radica en la innegable dificultad del tema; un hecho, sin embargo, que no puede servir de coartada para intentar la solución<sup>5</sup>.

En el *Diccionario de Mística* L. Borriello reserva una voz a la ‘experiencia mística’, pero no a la mística<sup>6</sup> en sí misma; inútil también buscar la palabra en el diccionario *La mística parola per parola*, editado por el mismo autor<sup>7</sup>. J. Martín Velasco abre su profundo estudio sobre el fenómeno místico con una toque de atención: en la primera línea de la primera página del primer capítulo, advierte al lector, que: “Cualquier intento de comprensión del fenómeno místico debe comenzar por aclarar el significado de la palabra con que se lo designa. Ahora bien, «mística» es una palabra sometida a usos tan variados, utilizada en contextos vitales tan diferentes, que todos cuantos intentan aproximarse a su significado con un mínimo de rigor se sienten en la necesidad de llamar de entrada a la atención sobre su polisemia y hasta su ambigüedad. Lo han hecho la mayor parte de los estudios del fenómeno místico”<sup>8</sup>.

<sup>2</sup> Cfr. R. ZAS FRIZ, “**Teología de la vida cristiana ignaciana. Ensayo de interpretación histórico-teológica**”, en *Ignaziana* (www.ignaziana.org) 9 (2010) 4-5.

<sup>3</sup> H. ROSENAU, “Mystik III. Systematisch-theologisch” en *Theologische Realenzyklopädie*, XXIII, Berlin-New York 1994, 581 (trad. del autor).

<sup>4</sup> Cfr. J. SUDBRACK, *Mystik*. Mainz-Stuttgart <sup>3</sup>1992, 17-22.

<sup>5</sup> Cfr. B. MCGINN, *Storia della mistica cristiana in occidente*. I, Genova 1997, VII.

<sup>6</sup> Cfr. L. BORIELLO, “Esperienza mística” en *Dizionario di Mistica*, LEV, Roma 1998, 463-476.

<sup>7</sup> Cfr. L. BORRIELLO, M.R. DEL GENIO, T. ŠPIDLÍK, *La mística parola per parola*, Ancora, Milano 2007.

<sup>8</sup> J. MARTÍN VELASCO, *El fenómeno místico. Estudio comparado*, Trotta, Madrid 1999, 17.

En un artículo sobre la mística, M. Baldini introduce uno de sus párrafos con un título certero: *Un atolladero lingüístico*, para subrayar la ambigua polivalencia del concepto: “De parte de todos los que se han ocupado de esta problemática es ya un lugar común subrayar la vaguedad semántica del término mística e insistir en la falta de contornos precisos”<sup>9</sup>. En su esfuerzo por precisar al máximo la palabra mística, E. Salmann, parte de los relatos de las apariciones post-pascuales de Jesús resucitado “para encontrar un punto seguro de referencia en la selva de las definiciones y prospectivas de eso que se llama mística”<sup>10</sup>.

En la conferencia final del Congreso Internacional de Mística realizado en Septiembre del 2003 en la abadía benedictina de Münsterschwarzach (Alemania), Bruno Secondin hacía notar que “cada conferencista ha sentido la exigencia de dar una propia definición de lo que entiende por *mística*. Y muchos, aquí, entre los oyentes, se han preguntado si no era el caso de ponerse de acuerdo en, al menos, una definición pasable, porque de lo contrario la comprensión es imposible. De los discursos hechos, podemos decir, como de los místicos, que también para nosotros hay tantas definiciones, cuantas son las experiencias vividas”<sup>11</sup>.

Concluimos con el juicio de M. Vannini: “ ‘Mística’ es una palabra que da un cierto miedo, y que despierta también alguna sospecha, en la medida en que se entiende como una cosa excepcional, particular, reservada, que en un modo misterioso comunica con lo ‘sobrenatural’, visto como algo lejano y distinto a lo ‘natural’ ”<sup>12</sup>.

Ciertamente, en el imaginario social del momento la palabra ‘mística’ evoca un mundo escondido, incomprensible, aunque no irracional, pleno de fenómenos y efectos extraordinarios, cuyo acceso es exclusivo a los místicos; es decir, a iniciados en un contenido oculto a personas ‘normales’, quienes a su vez revisten a esos raros privilegiados de un halo sobrehumano.

Consideradas las dificultades señaladas, conviene acercarse a la etimología de la palabra ‘mística’.

<sup>9</sup> M. BALDINI, “Mística” en *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede*. I. Urbaniana University Press - Città Nuova, Roma 2002, 991 (trad. del autor).

<sup>10</sup> E. SALMANN, “Mística” en *Teologia*, a cura di G. Barbaglio, G. Bof e S. Dianich. Cinisello Balsamo 2002, 2026 (trad. del autor).

<sup>11</sup> B. SECONDIN, “Per i sentieri luminosi dello Spirito. Tracce di conclusione aperta”, en *Sentieri illuminati dallo Spirito*. Atti del Congresso Internazionale di Mística, Abbazia di Münsterschwarzach, Ed. OCD, Roma 2006, 577-597, aquí 579 (trad. del autor). Existe una versión española abreviada: C. GARCÍA, *Mística en diálogo. Congreso Internacional de Mística. Selección y síntesis*, Monte Carmelo, Burgos 2004.

<sup>12</sup> M. VANNINI, *Introduzione alla mística*, Morcelliana, Brescia 2000, 13 (trad. del autor).

### 3. Etimología e historia de la palabra ‘mística’<sup>13</sup>

La palabra ‘mística’ deriva del verbo griego *myô*, que da origen al adjetivo *mystikòs*, al sustantivo *mystêrion*, y al verbo *myeô*. *Myô* (de la raíz *my-*) significa *cerrar los ojos* (para conocer secretos ocultos) y *cerrar la boca* (para no revelarlos). El adjetivo *Mystikòs* califica una persona o una cosa de reservada y apartada de la normalidad profana, pues pertenece al mundo de lo sagrado. Quien accede a ese mundo velado a los ojos y cerrado a la boca es el *mystês*, el iniciado en el *mystêrion* (misterio), mediante los ritos místéricos (*mystêria*). Con éstos el novicio se iniciaba en el conocimiento de aquello que sólo podía conocer a través de una revelación especial y oculta, facilitada precisamente por los ritos iniciáticos. El verbo *myeô* indica la acción sacra de la iniciación que transforma al simple fiel en un *mystês*, un iniciado<sup>14</sup>.

Es fácil deducir que la palabra ‘mística’ no nace en un contexto cristiano; proviene de los cultos griegos dionisiacos e eleusinos<sup>15</sup>. En sus orígenes existe sólo como adjetivo, no como sustantivo. Aunque brevemente, sigamos primero su paso del helenismo al cristianismo y después, la transformación del adjetivo en sustantivo.

El adjetivo, *mystikòs* no aparece en la Biblia<sup>16</sup>; aparece más bien el término *mystêrion*<sup>17</sup>, que la *Vulgata* traduce como *sacramentum*. Para los primeros cristianos “existía una identidad no sólo lexical, sino teológica, entre místico y sacramental: el conjunto de lo que atañe a Dios y a su designio de salvación se conoce precisamente mediante como los sacramentos, celebrados en la comunidad cristiana”<sup>18</sup>.

El adjetivo *mystikòs* entra en la cosmovisión de los primeros cristianos para indicar el sentido oculto de la Escritura, su lado ‘místico’, velado. En su comentario a la obra de Orígenes, Charles A. Bernard distingue en el término tres matices: “místico es el sentido de la Escritura, como mística es su sustancia; místico es también el camino que conduce a su inteligencia; por último, mística es la obra espiritual, por la que el Verbo se hace presente”<sup>19</sup>. Así se referían los primeros cristianos al sentido oculto, místico, de la Escritura y de la liturgia (*misterios* y *sacramentos*) donde actúa el Espíritu. Por eso *mystikòs* también se usa para calificar la relación con Dios: un núcleo místico, es decir, invisible, no manifiesto, de fe y de gracia santificante, asume responsable y activamente el deseo

<sup>13</sup> Cfr. R. ZAS FRIZ, “Teología de la vida cristiana ignaciana”, cit., 5-8.

<sup>14</sup> Cfr. G. SFAMENI GASPARRO, “Dai misteri alla mística: Semantica di una parola” en *La Mistica*, II, Città Nuova, Roma 1984, 73-113, aquí 75.

<sup>15</sup> Cfr. L. BOUYER, *Mysterion. Dal mistero alla mística*, LEV, Città del Vaticano 1998, 52-90 (or. fr. 1986).

<sup>16</sup> Si la Biblia no habla de experiencias místicas, no significa que tales experiencias estén ausentes en la historia de la salvación. Cfr. E. ANCILLI, “La mística alla ricerca di una definizione”, en *La mística. Fenomenologia e riflessione teologica*. I. Città Nuova, Roma 1984, 21.

<sup>17</sup> Cfr. L. BORRIELLO, *Esperienza mística e teologia mística*. LEV, Città del Vaticano 2009, 21-25.

<sup>18</sup> E. ANCILLI, *La mística*, cit., 19.

<sup>19</sup> CH. A. BERNARD, *Il Dio dei mistici. I: Le vie dell'interiorità*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996, 98 (trad. del autor).

de la perfección divina (*mística*) hasta llegar al estado *místico*; aquí, Dios actúa de modo inmediato, mientras el fiel mantiene una actitud pasiva. De esta forma la mística como adjetivo se consagra en el uso común cristiano. Más tarde, en el transcurso del siglo XVI<sup>20</sup>, *mystikòs* se convierte en sustantivo.

En efecto, a comienzos del siglo XVI son conocidos los contemplativos y los espirituales, pero no los místicos. Hacia la mitad del siglo surgen los primeros indicios de sinonimia entre el adjetivo místico y el adjetivo espiritual. Pascal y Fenelon, a fines del siglo siguiente, apuntan todavía a un sentido místico de la Escritura, pero ya el sustantivo 'la' mística comienza a abrirse camino para indicar todo lo relacionado con lo escondido y oculto a primera vista. Mística se vincula así con aquello que es secreto. Por tanto, en contexto religioso, el término aparece primero como sinónimo de espiritual, cobrando en un segundo momento el sentido de 'doctrina secreta de la vida espiritual'<sup>21</sup>.

En el ámbito de la ciencia profana, mística adquiere también el mismo sentido: cada campo particular del conocimiento revela en su lenguaje especializado los misterios escondidos de la realidad. Sin embargo, a finales del siglo XVII, cuando las ciencias se ajustan a una metodología estrictamente científica, los vocablos místico, mística, quedan prácticamente reservados al campo religioso. Pero mística no significa 'esa' sabiduría fruto de la contemplación del Misterio de Dios; mística es más bien un conocimiento experimental escondido: el místico toma conciencia de la pérdida del propio yo en Dios<sup>22</sup>. Se trata de una experiencia extraordinaria que encierra un doble sentido: nace fuera de la experiencia ordinaria y tiene mayor intensidad.

Se comprenda bien el cambio cultural realizado en estos siglos: paulatinamente, la experiencia 'mística' del 'místico', pierde su sentido tradicional, confesional y eclesial de los primeros siglos del cristianismo. Ahora mística designa aquellas experiencias lejanas a la vida ordinaria y próximas a 'lo' extraordinario y sobrenatural. Este proceso de cambio recibe su mayor impulso de la dinámica secularizante de la sociedad francesa del tiempo, faro cultural de toda Europa. La relación con la naturaleza, con el prójimo y con uno mismo oscurece su talante religioso; y así se reencuentra en la mística justamente lo que la secularización desmitifica, lo extraordinario. Por su parte, la teología reacciona recalando la dimensión sobrenatural de la conciencia y de la naturaleza propietarias de una experiencia particular, la mística.

En la cultura laica la mística connota todavía una experiencia extraordinaria; sin embargo, ésta carece ya de toda referencia cristiana, como había ocurrido hasta entonces. Por tanto, se puede hablar de 'mística' y de 'ciencia mística' como el campo de investigación de fenómenos especiales y anormales en personas 'raras' en una sociedad

<sup>20</sup> Para el desarrollo histórico puede verse: M.R. DEL GENIO, "Mistica (cenni storici)" in *Dizionario di Mistica*, Città del Vaticano 1988, 824-834; ID., *Breve storia della mistica cristiana*, Ancora, Milano 2009, 77-170.

<sup>21</sup> Cfr. M. DE CERTEAU, "«Mystique» au XVII<sup>e</sup> siècle. Le problème du langage «mystique»" en *L'Homme devant Dieu. II: Du Moyen Age au Siècle des Lumières*, Paris 1964, 267-291.

<sup>22</sup> Cfr. M. DE CERTEAU, "Mystique" en *Encyclopædia Universalis*, XV, Paris 1996, 1032c (trad. del autor).

que se ha desembarazado del cristianismo como horizonte de interpretación existencial. 'La' mística se convierte en una disciplina laica que estudia fenómenos inclasificables en los parámetros y paradigmas racionales de la ciencia. Por eso no extraña que poco a poco la palabra adquiriera un sentido peyorativo: a fines del siglo XVII mística se aplica a lo fantástico, iluminado, pero también a lo ridículo.

Dicha transformación comporta sus consecuencias. La Iglesia francesa es la primera en sufrir un cambio significativo que luego ha de propagarse por toda la Iglesia: de la concepción tradicional de mística como sabiduría cristiana (fruto de la experiencia concreta de la vida de los santos), se pasa a concebir la santidad como corona del triunfo de cristianos heroicos, hombres y mujeres, capaces de ir más allá de la vida ordinaria. La santidad es ahora la manifestación extraordinaria de Dios en un mundo y en una historia secularizadas. A nivel eclesial, 'la' mística se convierte en la ciencia de los santos, cristianos fuera de la norma. Así se explica, por ejemplo, que desde la primera mitad del siglo XVII Teresa de Jesús y Juan de la Cruz sean llamados *doctores místicos*.

La nueva mentalidad transforma además la ciencia mística de los santos en 'teología mística', que no es contraposición, pero ciertamente sí una orientación bien diversa a la de la teología escolástica. La diferencia estriba en el valor que ahora goza la dimensión experiencial y afectiva de la persona, del todo ausente en la teología académica. Así, el paso del tiempo distancia cada vez más la 'ciencia mística' de la 'ciencia teológica'. El místico es el que tiene experiencia y sabe comunicarla, creando un lenguaje propio, teológico, pero no conceptual al modo de la teología de escuela. La ruptura entre las dos dimensiones de la vida cristiana es siempre más profunda. La mística privilegia el lenguaje de la experiencia, subjetiva y personal. En la medida en que hombre o mujer expresan su experiencia personal mística, se convierten en 'místicos'. Así se consuma la transición de la mística: de adjetivo de experiencia pasa a designar al sujeto de la experiencia. Quien expresa su experiencia secreta (mística) se convierte en místico.

Actualmente el campo semántico de la 'mística' es muy amplio<sup>23</sup>. Como adjetivo cualifica un sustantivo y lo introduce en la región del misterio, de lo sobrenatural, de lo que está escondido y es secreto, carente de un sentido racional. Místico puede ser también sinónimo de puro, espiritual. En un sentido peyorativo puede tachar a una persona de pasional, delirante, ilusoria, exagerada, etc. Sociológicamente se denomina 'pensamiento místico' al fundado sobre creencias y fuerzas que condicionan al sujeto de modo inconsciente. La expresión puede aludir también a una afiliación acrítica e incondicionada a una ideología, o a una posición política o corriente de opinión. 'Pensamiento místico' denota igualmente la actitud filosófica o religiosa fundada más sobre el sentimiento que sobre la razón, en búsqueda de unión con 'lo' divino. La expresión apunta a veces a un sentimentalismo religioso agudo o a una tendencia que eleva a la persona por encima de la rutina cotidiana tras las huellas de un ideal superior, o de una maraña de intuiciones y pasiones, que no consiente resquicio alguno a la razón.

<sup>23</sup> Cfr. "Mística" e "Místico" en TULLIO DE MAURO (ed.), *Grande Dizionario Italiano dell'Uso*, IV, Torino 2000, 241; «Mystique» en CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE, *Trésor de la Langue Française*, XI, Paris 1985, 1285-1286.

Como sustantivo masculino, ‘el’ místico es tanto la persona que abraza creencias sobrenaturales mediante una fe religiosa intuitiva, como aquella que es apasionada por un ideal político, artístico, social, etc. En cambio, ‘la’ mística, en femenino, se aplica más bien al estudio de la espiritualidad, o al movimiento de acceso a la presencia divina, o incluso a la doctrina de la experiencia directa de la divinidad siguiendo una vía intuitiva, no racional. ‘Mística’ es además la producción literaria de los místicos; el término se atribuye analógicamente a una creencia, una doctrina o ideología que desata reacciones pasionales, así como a sentimientos exacerbados condensados en la representación misticada de una situación o de una persona.

El adjetivo o el sustantivo, ‘mística’ encaja directa o indirectamente en el ámbito sacro, religioso de la realidad, pero despojado de un carácter confesional específico. Apunta a aquella intensidad especial de una experiencia que la transforma en vivencia extraordinaria, fuera de lo común. Precisamente esta connotación del término impone un serio análisis de sus presupuestos antropológicos y sobre todo teológicos. De este modo, la mística, el místico o lo místico adquiere un perfil semántico mucho más preciso, al menos en esta presentación.

#### 4. Presupuestos antropológicos y teológicos

La perspectiva antropológica y filosófica subyacente al pensamiento de Karl Rahner, heredero de una gran tradición anterior, expresa la dinámica impulsora de la experiencia mística. Una dinámica que enraiza en la apertura a la trascendencia propia de la condición humana, dotada de una dimensión cognitiva y de otra afectiva, es decir, de una capacidad de conocer y amar. Gracias a esta capacidad el hombre puede recibir no sólo la auto-comunicación divina en la revelación cristiana, sino también establecer una relación personal con el Dios revelado<sup>24</sup>.

Estudios actuales de fenomenología religiosa muestran tres niveles diversos de realización en dicha capacidad humana. El primero y el más elemental, puede denominarse la experiencia ‘profana’ de la trascendencia: una persona cae en la cuenta de modo espontáneo y repentino que la realidad es ‘más’ realidad de la que ve. Trasciende lo concreto; y aunque no vea ni oiga, percibe claramente que hay mucha más realidad latente en la realidad patente. El segundo nivel pertenece al campo de la experiencia religiosa; en ésta se experimenta un más allá de lo visible y se establece un vínculo con ese ‘algo’ invisible, que no se interpreta como ente personal, aunque sea individuado. En cambio, en el tercer y último nivel las experiencias se interpretan como fruto de una relación con un Dios personal que se ha revelado en la historia humana. Obviamente, en éste se integra la experiencia cristiana de Dios en sus diversas intensidades<sup>25</sup>.

<sup>24</sup> Cfe. K. RAHNER, *Curso fundamental de la fe*, Herder, Barcelona 2003, los dos primeros grados.

<sup>25</sup> Cfe. J. MARTÍN VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Trotta, Madrid 2006; ID., *El fenómeno místico. Estudio comparado*, Trotta, Madrid 1999.

En los tres niveles interviene la capacidad humana de trascendencia que logra ir más allá del dato sensible inmediato, aunque interpretado con matices diversos. En efecto, en cada nivel de experiencia se revela 'algo' cuya interpretación sintoniza con el contexto cultural y religioso del agente de la experiencia. Una interpretación fenomenológica de la experiencia mística cristiana como ejercicio de la capacidad humana de trascendencia, nos consiente afirmar que se trata de la percepción de la revelación del Misterio de Dios, presente en la Presencia histórica de Jesús. En dicha Presencia, la percepción puede ir más allá de lo sensible, de la representación racional del mundo y de la existencia, llegando a la revelación del Misterio de Dios comunicado por Jesús.

Pero ¿cómo explicar la posibilidad de una relación personal con el Misterio de Dios en el cristianismo? Afirmando que la capacidad humana de trascendencia es potenciada mediante los efectos del evento de la revelación de Dios Padre, que Jesús ofrece en sus palabras y en sus gestos. Un potenciamiento que implica una iluminación cognitiva que con nueva claridad estimula la dimensión afectiva de la persona, y le obliga a decidirse ante esta sorprendente experiencia. Debe decidir si se fía o no de 'esa' novedad que ha percibido. En todo caso, confíe o no confíe, toma una decisión radical, vital, pues el objeto revelado a su percepción pretende ser nada menos que el fundamento del propio ser personal. Si la decisión es positiva, tal experiencia desencadena un triple efecto: implica un cambio de mentalidad, pues 'lo' percibido impone una reestructuración cognitiva de la orientación fundamental de la vida mantenida hasta entonces; llama también a un reordenamiento radical de la percepción afectiva de la realidad y de la historia personal y colectiva; por último, y gracias al nuevo esquema mental y afectivo, evalúa las futuras decisiones de modo distinto a como antes hacía.

En este sentido, las historias de Pedro y Pablo son ejemplares. Estas encierran dos dinámicas distintas de trascendencia, cimentadas sobre su relación con Jesús. Pedro y Pablo siguen el propio camino personal que les obliga a un cambio en el modo de pensar, de sentir y de conducta. El proceso de Pedro es más lento, y está vinculado al Jesús histórico; la sintonía de Pablo con el Jesús resucitado es rápida y libre de tantas complicaciones personales. Los dos, sin embargo, son arrollados por el Misterio de la revelación de Jesucristo,

El proceso de transformación de los dos Apóstoles no es solo fruto de una toma de conciencia personal de lo que están viviendo; la acción interior del Espíritu Santo es indispensable: ella ilumina la razón y otorga soporte afectivo a sus decisiones. El contacto con el Misterio revelado históricamente por Jesús produce el cambio interior y exterior: crea una nueva mentalidad, una nueva afectividad y un nuevo comportamiento respetando los presupuestos bio-psicológicos de cada uno de los Apóstoles.

La experiencia de Pedro y de Pablo es paradigmática para el creyente de todo tiempo: la experiencia cristiana nace de una revelación externa, desvelada interiormente, ritmada progresivamente por las propias decisiones, pero iluminadas y sostenidas por la acción del Espíritu Santo. Solo así es posible hablar de una mística cristiana. En efecto, la experiencia de la manifestación de la Presencia del Misterio de Jesucristo revelado en la vivencia histórica de un fiel, crea las condiciones de posibilidad para establecer una relación personal con tal Presencia, aunque sean previas las condiciones antropológicas.



Es decir, un vaso está abierto, por definición, para ser llenado; pero el vaso no se llena a sí mismo, sólo puede ser llenado desde fuera. Obviamente estamos ante una visión teológica de la persona humana creada a imagen y semejanza de su Creador.

## 5. Mística y contemplación

Las reflexiones hechas en los párrafos anteriores nos consienten afirmar que es ‘místico’ quien tiene experiencia del Misterio cristiano. Esa experiencia transforma interiormente a la persona, la sitúa en el horizonte de la trascendencia, iluminada y sostenida por la acción interior y secreta del Espíritu Santo. Quien entra en contacto con el Misterio se convierte en contemplativo. En este punto la relación con Dios en la oración se transforma: de la meditación, u oración mental, pasa a la contemplación, introduciendo una práctica orante totalmente distinta. Quien medita considera, piensa, reflexiona a partir de fuentes diversas (una verdad revelada, la vida de un santo, un texto del Evangelio, un hecho personal, comunitario o nacional, etc.). Si se medita, por ejemplo, sobre un texto evangélico, la reflexión ayuda a comprender el sentido de la escena, de la acción de Jesús, de sus palabras; se busca llegar a la formulación de una idea que consuele espiritualmente y ayude a vivir cotidianamente en sentido cristiano. Cuando hay que tomar una decisión, la oración se convierte en el lugar natural para percibir la voluntad divina y determinar la dirección a seguir.

Por el contrario, quien contempla evita la actividad cognitiva, está simplemente delante de la Presencia, con el corazón silencioso y abierto. Aquí, la mediación no es la reflexión, el concepto, sino el silencio interior.

El desarrollo de la vida espiritual normalmente inicia con la meditación y pasa progresivamente a la contemplación, donde los autores distinguen distintos niveles, que ahora no podemos tratar.

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

“y porque no penséis se saca poca ganancia de rezar vocalmente con perfección, os digo que es muy posible que estando rezando el Paternoster os ponga el Señor en contemplación perfecta u rezando otra oración vocal [...]. Entiende que sin ruido de palabras le está enseñando este Maestro divino, suspendiendo las potencias, porque entonces antes dañarían que aprovecharían si obrasen; gozan sin entender cómo gozan; está el alma abrasándose en amor, y no entiende cómo ama. Conoce que goza de lo que ama, y no sabe cómo lo goza – bien entendido que no es gozo que alcanza el entendimiento a desearle –. Abrázale la voluntad sin entender cómo; mas en pudiendo entender algo, que no es este bien que se puede merecer con todos los trabajos que se pasen juntos, por ganarle en la tierra, es don de Dios el Señor de ella y del cielo, que al fin da como quien es: ésta, hijas, es contemplación

perfecta. Ahora entenderéis la diferencia que hay de ella a la oración mental, que es lo que queda dicho: pensar y entender qué hablamos y con quién hablamos, y quién somos los que osamos hablar con tan gran Señor; pensar esto y otras cosas semejantes de lo poco que le hemos servido y lo mucho que estamos obligadas a servir, es oración mental [...]. Rezar el Paternoster y Avemaría – u lo que quisierdes – es oración vocal [...]. En estas dos cosas podemos algo nosotros, con el favor de Dios. En la contemplación que ahora dije, ninguna cosa. Su Majestad es el que todo lo hace, que es obra suya sobre nuestro natural”<sup>26</sup>.

Maartín Velasco afirma que la contemplación es una atención particular y más intensa que provoca un sabroso conocimiento sapiencial que favorece la unificación personal y simplifica la mirada, produciendo un movimiento hacia el Contemplado. Aquí el contemplativo se abandona, con la admiración y el estupor propios de la belleza. Es una experiencia que se recibe, que ilumina pasivamente y por ello transforma al fiel en contemplativo. Es una vivencia totalmente diversa del modo habitual de conocer y de estar en el mundo. Se trata de una contemplación oscura que ilumina sin contenidos conceptuales: “Acto único, simple, del espíritu en el que coinciden la conciencia, la noticia y el amor, infundido por el «objeto» mismo de la contemplación, por Dios, en el alma, y, por tanto, pasivo, que tiene lugar en la noche, es decir, en la oscuridad de los sentidos y de la inteligencia discursiva; que se desarrolla, pues, en el interior de la fe, y que libera en el sujeto un dinamismo espiritual nuevo”<sup>27</sup>.

Está claro por todo lo expuesto, que experiencia contemplativa y experiencia mística se identifican como la experiencia de una Presencia<sup>28</sup>:

“La atención a todos los rasgos y momentos de la experiencia y la contemplación mística muestra que la presencia de la que en esa contemplación toma conciencia el sujeto – experiencia que se desarrolla y profundiza la experiencia que la fe activa contiene – justamente se hace presente como inabarcable, trascendente, elusiva, y por eso se da a conocer en una experiencia oscura, que, como subraya ya san Gregorio de Nisa, progresa, no en la medida en que la explica o la domina, sino en cuanto progresa y profundiza en su condición misteriosa.

De ahí que quepa hablar, sin duda, de una experiencia de presencia, como hace Alston, pero la presencia es de tal naturaleza que transforma la forma de experiencia que el sujeto hace de ella, orientándola ciertamente en otra dirección que el conocimiento imaginativo, abstractivo, deductivo, pero también en una dirección enteramente diferente de la que opera en la percepción de los sentidos”<sup>29</sup>.

<sup>26</sup> S. TERESA DE JESÚS, *Camino 25*, 1-3, citado por J. MARTÍN VELASCO, *El fenómeno místico*, cit., 359.

<sup>27</sup> J. MARTÍN VELASCO, *El fenómeno místico*, cit., 364. “La experiencia mística, podemos precisar a partir de esta caracterización de la misma como contemplación, es decir, como «advertencia y noticia amorosa», contiene un valor noético, cognoscitivo, pero el conocimiento ahí contenido es «oscuro y confuso en su línea esencial [...] es un conocimiento afectivo general. No es tanto la contemplación de una verdad como la experiencia de una realidad obtenida por unión de amor» (L.M. de Saint Joseph, *L'expérience de Dieu. Actualité du message de saint Jean de la Croix*, Cerf, Paris 1968, 54-57)” citado por J. MARTÍN VELASCO, *El fenómeno místico*, cit., 365.

<sup>28</sup> Cfr. MARTÍN VELASCO, *El fenómeno místico*, cit., 364.

<sup>29</sup> MARTÍN VELASCO, *El fenómeno místico*, cit., 373-374.

## 6. La actitud contemplativa y teologal

Retomando el sentido etimológico de la palabra: el místico cristiano cierra los ojos y la boca para contemplar el Misterio revelado por Jesucristo. Esta actitud no se reduce sólo a la oración. Es más bien una actitud vital, un estilo que trasluce la vivencia interior del Misterio, tanto en la oración litúrgica como en la vida cotidiana. La actitud contemplativa es puente de empalme con la orilla latente de la realidad, patente sólo a los ojos que ven con fe, esperanza y amor teologales.

El místico es un cristiano que medita y contempla el Misterio revelado en Jesucristo, convencido que esta revelación testimonia interiormente la acción del Espíritu Santo, fuente de potencia nueva, don del Señor, regenerador de nuestra condición humana. Una potencia que ilumina la mente, revela el sentido oculto de Jesús: su vida, muerte y resurrección; despliega una fuerza interior nueva; es motor de decisiones personales a tomar con plena conciencia delante de Dios. De este modo se configura paulatinamente una actitud teologal cada vez más contemplativa, nuevo fundamento de la cosmovisión del creyente y de sus decisiones vitales.

El cristiano es un contemplativo del Misterio, y por eso es un místico; enriquecido por el Espíritu en su experiencia humana de trascendencia, vive irremediamente la experiencia del Misterio, consciente de su absoluta incapacidad de abrazarlo racionalmente, pero contento de poderlo abarcar afectivamente en el amor. Un amor que se manifiesta en sus decisiones, impulsadas por un amor a Dios puro, sin segundas intenciones, pues basta una sola: ofrecer a su divina Majestad el mayor servicio, como diría S. Ignacio. Un corazón contemplativo transforma en acción divina su obrar en el mundo, coopera a la obra de Dios con un nuevo modo de pensar, de sentir y decidir.

El 'contemplativo' o el 'místico' es creación del Espíritu Santo que ayuda a realizar la llamada personal de Dios en la experiencia de Jesucristo. Esta experiencia no es alienación del mundo, de sus desafíos más radicales y urgentes; es más bien el modo tradicional de renovación de la Iglesia en el Espíritu, a través de los siglos.

## 7. Actitud contemplativa y mística en la espiritualidad ignaciana<sup>30</sup>

¿Qué relación existe entre espiritualidad y mística? La distinción es ciertamente problemática. Después del Vaticano II, los manuales de espiritualidad sitúan la mística en la cima de la vida espiritual y le reservan un capítulo, generalmente al final del tratado. En esta estructura, la mística resulta colofón del desarrollo de la vida espiritual; es por ello parte integrante del todo. Lo que no queda clara es la relación entre esta parte final: 'mística' y el todo precedente: 'espiritual'.

<sup>30</sup> Este párrafo reproduce, con algunas modificaciones, el artículo propuesto durante la presentación del *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana (DEI)* en el acto académico organizado por el Instituto de Espiritualidad de la Pontificia Universidad Gregoriana el día 23 de Mayo del 2007; cfr. R. ZAS FRIZ, "¿Espiritualidad ignaciana y/o mística ignaciana?", en *Ignaziana* (www.ignaziana.org) 3 (2007) 115-121.

En realidad, considerar la mística como parte de la espiritualidad, parece ir contra corriente de un movimiento muy vivo dentro de la teología espiritual latineuropea, nacido en los últimos veinte años. Ya en sus comienzos, el mismo Bernarad lo juzgaba como una tendencia *in progress*: “Hoy más bien es la palabra «mística» que tiende a abrazar todo el campo de la espiritualidad”<sup>31</sup>. En efecto, la palabra mística podría muy bien ocupar el puesto del término espiritualidad. Se trata por el momento de una hipótesis de trabajo. Mientras tanto es preferible mantener la distinción, pero sin aislar ni contraponer las dos voces.

Un perspectiva ventajosa para la comprensión de ambas es retomar la distinción que practicaba S. Juan de la Cruz entre principiantes (los que hacen meditación) y progresientes (los que han pasado de la meditación a la contemplación). La distinción se centra en el desarrollo de la vida de oración (*Subida del Monte Carmelo*, 2, 13-15; *Noche Oscura*, 1, 9). Por su parte, S. Ignacio distingue entre aquéllos que “van de pecado en pecado” y los que “van de bien en mejor subiendo” [ES 314-315]. La distinción ignaciana es de corte moral, con miras a la práctica del discernimiento y a la toma de decisiones propias de los *Ejercicios*.

Las dos distinciones usan un criterio diferente, pero las dos indican claramente que el crecimiento en la vida espiritual transforma al creyente radical y cualitativamente durante su proceso evolutivo. Alguno podría ver en esta distinción, fruto de la experiencia secular de los místicos, una muestra de la tradicional caracterización del estilo ignaciano como ‘ascético’ y ‘voluntarístico’, en contraposición con la identificación espontánea de la espiritualidad carmelita con la mística.

En efecto, los ejercicios ignacianos supone más bien un proceso activo, no pasivo, que hay practicar en la vida cristiana. Basta releer la primera y segunda anotación de los *Ejercicios* [EE 1-2] para advertir ya en la metodología la ausencia de actitudes pasivas. Ignacio considera el ‘contemplar’ y las ‘contemplaciones’, como un ejercicio espiritual comparable a los ejercicios corporales. Por eso puede afirmar: “Como en todos los ejercicios siguientes espirituales usamos de los actos del entendimiento discurriendo y de los de la voluntad affectando...” [EE 3]. Este uso disminuye cuando se pasa del ejercicio de meditación al de contemplación: de hecho, aquí domina una actitud pasiva que simplifica notablemente el ejercicio activo de la inteligencia y de la voluntad transformadas más en receptoras que en agentes.

Resulta evidente que la metodología de los *Ejercicios* no es metodología para contemplativos, en el sentido tradicional y fuerte de la palabra. Las contemplaciones ignacianas de la segunda, tercera y cuarta semana están dirigidas a obtener un fruto particular entrelazado con la finalidad de la metodología del texto de los *Ejercicios*, la de “preparar y disponer el ánimo, para quitar de sí todas las afecciones desordenadas, y después de quitadas para buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida para la

<sup>31</sup> CH. A. BERNARND, *Teologia Spirituale*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2002, 27; cfr. R. ZAS FRIZ, “La mística come novità emergente dall’interno della teologia spirituale”, en *Teologia della vita cristiana. Contemplazione, vissuto teologale e trasformazione interiore*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2010, 39-68.

salud del ánima...” [EE 2]. La actitud del ejercitante es participativa; también lo es en la contemplación, pero en este caso, la participación es sólo pasiva: Dios es el protagonista.

Los grandes místicos ignacianos ofrecen una confirmación indirecta de nuestra posición: cuando se refieren a la oración pasiva, contemplativa, estos místicos no hacen referencias al texto de los *Ejercicios*. La razón es simple: la finalidad exclusiva de la oración contemplativa es la unión de la voluntad con Dios en la experiencia del amor recíproco. Es una oración y contemplación muy distinta a la de los *Ejercicios*. La unión de voluntad es cualitativamente diversa según los niveles: no es lo mismo la meditación de un principiante que la contemplación de un progrediente. No puede identificarse al ejercitante que en una dinámica de *Ejercicios* en la cual ora y contempla para decidir su estado o reformar la propia vida, con la contemplación de un experto en la vida espiritual que busca la unión con Dios por sí misma, más allá del uso de las facultades. Se compare si se quiere al Ignacio principiante, que después de su convalecencia deja la casa paterna buscando a Dios en Jerusalén, pero sin saber qué hacer, porque no tiene experiencia de las cosas “interiores” [Au 14], con el Ignacio maduro del *Diario Espiritual*, que en la intimidad busca meticulosamente una respuesta para obrar según el parecer divino. La diferencia cualitativa de las dos situaciones es evidente. La diferencia es fruto del desarrollo normal de la vida de gracia.

A este propósito, no viene mal recordar aquí la fama que tienen los jesuitas de ser poco propensos a la mística; incluso se les acusa de una actitud corporativa antimística. Volveremos más adelante sobre este punto. Ahora nos contentamos con una rápida observación: si en los *Ejercicios* no se practica la contemplación, y son los *Ejercicios* el sello del estilo ignaciano, nada tiene de extraño que se caracterice la espiritualidad jesuítica como una espiritualidad no mística. Tampoco puede sorprender que durante la formación los jesuitas se preparen poco en esas vetas de la vida espiritual.

Sin embargo, actualmente puede sostenerse con toda justicia lo contrario. La espiritualidad ignaciana en su globalidad es también una espiritualidad mística: los *Ejercicios* y las *Constituciones* son solamente una parte. La identificación espontánea entre *Ejercicios* y espiritualidad ignaciana, donde los jesuitas suelen incluir las *Constituciones*, proviene de la imagen secular que se ha construido del Fundador. San Ignacio es por un lado, maestro espiritual en los *Ejercicios* y en sus cartas de dirección espiritual; y, por otro, el fundador con sus *Constituciones* y sus cartas de gobierno espiritual. Esta imagen olvida al hombre de la experiencia espiritual: al de la *Autobiografía* y del *Diario Espiritual*. Examinadas estas dos obritas con parámetros más amplios evidencian la dimensión mística de la vida del Fundador y conceden con pleno derecho el adjetivo de «místico» al patrimonio experiencial ignaciano.

En efecto, al mismo tiempo que se reconoce en Ignacio un místico hay que registrar también la existencia de una “tradición mística ignaciana”, integrada por autores como Cordeses, Baltasar Álvarez, Gagliardi, Álvarez de Paz, Lallemand, Surin, de Caussade, Scaramelli, sólo por citar algunos de los más conocidos antes de la Supresión de la Compañía. Estos han integrado la vida espiritual en un horizonte referencial mucho más amplio que el de los *Ejercicios* y las *Constituciones*; y lo han hecho arraigados profundamente en el aspecto apostólico de la fe ignacianamente interpretada.

Una vez reconocida esta tradición mística, hay que tomar conciencia del papel que ha desempeñado en la configuración de la identidad del carisma ignaciano. Pero no basta detenerse en su función histórica: la tradición mística debe desplegar toda su enorme potencialidad en la configuración actual del carisma ignaciano. El descubrimiento de la dimensión mística en el modo de proceder de Ignacio y de la existencia de una tradición ignaziana que ha mantenido viva dicha experiencia, nos obliga a redimensionar la identidad de lo hasta ahora conocido como espiritualidad ignaziana y carisma ignaciano.

No basta con rehabilitar a S. Ignacio como místico: hay que reconocer y aceptar que la dimensión pasiva de la vida espiritual ha sido y es un camino practicado por muchísimos jesuitas y laicos en indiscutible fidelidad al modo de proceder ignaciano.

Después de todo lo dicho, retomamos la discusión sobre la diferencia entre espiritualidad y mística, y la aplicamos a nuestro caso concreto: en el estado actual de la cuestión ¿no habría que distinguir entre una espiritualidad ignaziana y una mística ignaziana? La distinción parece oportuna, porque por un lado reconoce en la forma de proceder ignaziana un modo para principiantes y otro para avanzados. Por otro lado, se trata normalmente de un proceso lineal, progresivo: el principiante se convierte en avanzado. Por tanto, si excluimos los *Ejercicios* de la concepción tradicional de la vida mística, entonces quedaría como parámetro de desarrollo de la vida cristiana el ‘modo nuestro de proceder en el Señor’, es decir el ‘modo ignaciano’, que abrazaría el desarrollo completo de la vida cristiana, ascético/espiritual y místico. Lo cual podría equivaler a la formulación de una teología de la vida cristiana ignaziana, que hace referencia al patrimonio experiencial acumulado durante siglos. Podría sustituir la expresión ‘espiritualidad ignaziana’?

Por último, es indudable que actualmente la palabra mística es más significativa que el término espiritualidad en el ámbito experiencial de las religiones y del diálogo interreligioso. Si no se concede la debida importancia a la dimensión mística/pasiva del modo de proceder ignaciano y no se incorpora en la comprensión sustancial de este modo de proceder, habrá que resignarse a una visión distorsionada del Fundador, continuaremos a silenciar la larga tradición de jesuitas testigos incuestionables de una experiencia pasiva de Dios, y en estricta fidelidad al patrimonio de S. Ignacio; seremos además, falsos intérpretes del sentido auténtico del modo de proceder en la vida cristiana ignaziana.

## 8. La tradición ascética y mística y el modo de proceder ignaciano<sup>32</sup>

Haciendo hincapié en la existencia de una tradición ‘mística ignaciana’ estamos sencillamente justificando aquellos autores jesuitas que han ido más allá de la meditación y han dado el salto a la contemplación, donde los métodos de oración de los *Ejercicios* resultaban inapropiados; de consecuencia, debieron recurrir a otras modalidades de oración.

Los autores jesuitas clásicos (anteriores al Vaticano II) comparten esta terminología; no dudan que es en el proceso de la vida de oración ‘ascética’ donde se cimenta una experiencia de oración contemplativa ‘mística’. Normalmente, no hay contemplación sin antes una larga experiencia de la meditación. En el presente estudio, entendemos por ‘tradición mística ignaciana’ la enseñanza de autores jesuitas sobre el momento contemplativo de la vida de oración, identificado generalmente como ‘vida mística’ (que nada tiene que ver con la presencia o ausencia de fenómenos extraordinarios).

El hecho que S. Ignacio no trate explícitamente la dimensión místico-contemplativa ha contribuido sin duda a la difusión de su imagen como ‘asceta’; pero ello no significa absolutamente que no haya vivido la experiencia contemplativa. Lo testimonia su *Diario Espiritual*. Aquí sorprende la exquisita sensibilidad de Ignacio para relacionarse directa e inmediatamente con el Misterio de Dios. No olvidemos, además, hasta hace relativamente poco tiempo la misma Compañía ha desconocido al Ignacio místico. En la Compañía no se han leído durante siglos ni su *Autobiografía* ni el *Diario Espiritual*. Por eso Ignacio ha sido catalogado como asceta. Se añade la proverbial parquedad de Ignacio sobre el tema. Así ha venido a crearse una especie de aire de familia que trata poco los temas místicos-contemplativos o los deja a especialistas. Esta sensibilidad, justificada plenamente por la prudencia pastoral, se ha extendido al parecer hasta la dimensión afectiva del desarrollo de la vida de oración.

La sucesión temporal de jesuitas que avanzaron más allá de los métodos de la tradición ignaciana estrictamente ‘oficial’, demuestra la existencia de otra tradición ignaciana paralela, más o menos tolerada por la misma institución. Presentaremos a continuación algunos de esos jesuitas. A excepción del Beato Fabro y Aquiles Gagliardi, son autores españoles del siglo XVI que distinguen netamente entre meditación y contemplación. Y esto confirma nuestra propuesta de individuar en la experiencia ignaciana un filón ‘místico’, distinto del ‘ascético’; son dos canales que sin duda hay que mantener unidos, como momentos diversos de un único modo de proceder en la vida cristiana ignaciana.

<sup>32</sup> Se retoman algunos párrafos del artículo: R. ZAS FRIZ DE COL, “La tradición mística ignaciana (I). Autores españoles de los siglos XVI y XVII”, en *Manresa* 76 (2004) 391-406; traducción alemana: “Ignazianische Mystik (I)”, en *Geist und Leben* 85 (2012)16-30.

## 9. El prejuicio anti-místico en la Compañía de Jesús<sup>33</sup>

Dos situaciones históricas justifican el prejuicio que a los jesuitas no interesa la mística. La primera nace dentro de la Orden, mientras la segunda es externa a ella. Durante el generalato de Francisco de Borja (1565-1572), surge la famosa cuestión sobre el tiempo y modalidad de oración de los jesuitas en formación, una cuestión que sólo se resuelve durante el gobierno del quinto superior general, el P. Acquaviva (1581-1615). Tanto Acquaviva como su predecesor el P. Mercuriano (1573-1580), adoptan una interpretación conservadora de la mentalidad del Fundador.

En 1575 el P. Mercuriano envía a los provinciales una circular anotando que “entre los autores espirituales, hay algunos que, no obstante su piedad, parecen acomodarse menos con el espíritu de nuestro instituto, no se debe, por tanto, permitir su lectura sin regla y sin discernimiento (*passim e sine delectu*): los mencionados autores son Juan Taulero, Ruusbroec, Enrique Suso (Heinrich Seuse), el *Rosetum* [Juan Mombaer], Enrique Herp, Ramón Lull, *l'Arte de servir Dios* [Alonso de Madrid], las obras de Gertrudis y de Matilde, y otras del mismo género”<sup>34</sup>.

Es iluminador el comentario del P. de Guibert para comprender el modo de gobierno de Acquaviva, preocupado como estaba por la ‘ejecución efectiva’ de las disposiciones concernientes a la vida espiritual de la Compañía: “Él [Acquaviva] destaca un aspecto de la espiritualidad muy ignaciano: atribuir poca importancia a las bellas ideas y también a los buenos deseos, si quedan ineficaces: «El amor se debe poner más en las obras que en las palabras» dicen los *Ejercicios* [n. 230], repitiendo el advertencia de san Juan: «Hijitos míos, no amemos de palabra ni con la lengua, sino con los hechos y en la verdad» [1 Gv 3, 18]”<sup>35</sup>.

Así se cortaron las alas a la tendencia *mística* en la Compañía que promovía métodos de oración no contemplados en los *Ejercicios Espirituales*. La actitud es comprensible en su contexto histórico, durante la segunda mitad del siglo XVI. Corresponde con los primeros años de vida de la nueva institución, después de la muerte del Fundador. Se procura entonces una identidad eclesial propia de la Compañía: un estilo presbiteral, religioso y apostólico nuevo en la Iglesia, con algunos contrastes con la tradición de la vida religiosa dominante, donde la vida contemplativa estaba sólidamente arraigada. Por este motivo se impone la cautela de eliminar obstáculos a la vocación apostólica del jesuita: de hecho, una vida dedicada a la unión con Dios, en la introspección y en el distanciamiento de lo exterior y sensible, no refleja el ideal de vida apostólica del jesuita<sup>36</sup>.

<sup>33</sup> Traducción de parte del artículo: R. ZAS FRIZ, “L'autentica spiritualità ignaziana”, en *Civiltà Cattolica* 153/III (2003) 392-402.

<sup>34</sup> J. DE GUIBERT S.I., *La spiritualità della Compagnia di Gesù. Saggio storico*. Edizione a cura di G. Mucci S.I. Roma 1992, 165-166 (cursivo y paréntesis del autor); cfr. la carta enviada el año antes al P. Cordeses, *Ibidem*, 170.

<sup>35</sup> *Ibidem*, 177.

<sup>36</sup> Cfr. *Ibidem*, 166.



La segunda situación histórica, esta vez externa a la Compañía, surge en el siglo siguiente, el XVII, y está marcada por la polémica entre Bossuet y Fénelon sobre el quietismo. Como consecuencia, la palabra ‘mística’ desaparece prácticamente del vocabulario eclesial, consolidando más aún desde el exterior la tendencia interna de la Compañía<sup>37</sup>. No hay que minimizar por otro lado, la contribución del jansenismo en alimentar una atmósfera anti-mística.

Estos hechos, especialmente la orientación interna de la Compañía, explican la herencia transmitida a generaciones posteriores de jesuitas, no ciertamente de corte contemplativo, y que han propiciado la fama anti-mística de los jesuitas. Contribuyeron, por supuesto, otras factores, como la predilección de los autores espirituales jesuitas por la ‘perfección’, un término más frío, por ejemplo, que ‘unión con Dios’, expresión predilecta de la tradición carmelitana. Indirectamente también los *Ejercicios Espirituales* tienen su responsabilidad, carentes como son de una pedagogía ‘mística’.

Resta, sin embargo, una razón de mayor peso, y es la actitud de S. Ignacio hacia la mística, que una vez asimilada por la Compañía, acabó por formar parte del ‘aire de familia’. “Estima profunda por los «santísimos dones» de Dios, pero una estima que no llega hasta hacer de los estados místico la condición necesaria de la perfección; grande reserva al hablar; temor de las ilusiones”<sup>38</sup>. Esto significa que la tradición ignaciana no rechaza absolutamente la mística, pero en relación a ella ha mantenido una actitud talmente cauta *por formación*, que se ha convertido en una características del estilo jesuítico. Según de Guibert, los jesuitas non han sido llamados, como los carmelitas, a ser en la Iglesia doctores en contemplación infusa, centrando ahí su espiritualidad, pero esto no impide que en la historia de la Compañía muchas ‘almas’ hayan sido favorecidas con estos dones, siguiendo muy de cerca la gran corriente mística católica, sin ninguna hostilidad hacia ella<sup>39</sup>.

Según Enrique Bremond, los jesuitas privilegiaron la ascesis y no la mística, porque preferían una espiritualidad segura, sobria, voluntarística, metódica, reglamentada y práctica para ‘ordenar la vida’. Si la mística se caracteriza por ‘dejar hacer a Dios’, el espíritu ascético jesuítico está impulsado por las ganas de ‘hacer’, de realizar. Los *Ejercicios Espirituales* serían una especie de gimnasia ascética voluntarística, en la cual sobre todo el jesuita, pero en realidad cualquier ejercitante, se entrena para encontrar la voluntad divina y cumplirla, extraño a cualquier influjo propiamente místico<sup>40</sup>.

<sup>37</sup> “Es una opinión bastante común que, como consecuencia de la reacción contra los errores condenados entonces, una verdadera ola de antimisticismo, de mezquina timidez, de piedad apagada, de árido ascetismo, haya prevalecido en la mayor parte de los ambientes espirituales y haya continuado a hacer sentir los propios efectos hasta fines del siglo XIX” *Ibidem*, 325 (trad. del autor).

<sup>38</sup> A. BROU, “La spiritualité de la Compagnie de Jésus”, en *Revue de Philosophie* 12 (1913) 464, citado en *Ibidem* 445.

<sup>39</sup> Cfr. *Ibidem*, 447-448.

<sup>40</sup> Cfr. D. SALIN, “Images de la «spiritualité ignacienne» en France au XX<sup>e</sup>. siècle” en *Actualité de la mystique ignacienne*, cit., 14-18.

El impacto de Bremond ha sido notable en la caracterización de la espiritualidad de la Compañía y sobre todo, en la difusión del prejuicio que los *Ejercicios* generan una actitud marcadamente ascética. Las páginas que siguen intentarán enderezar este juicio, en nuestra opinión parcializado y sumamente tendencioso.

## 10. San Ignacio místico (1491-1556)

Los *Ejercicios Espirituales*, primero y luego las *Constituciones de la Compañía de Jesús* han consagrado a S. Ignacio como gran maestro ‘espiritual’. Sólo a partir de la primera mitad del siglo XX, se constata que S. Ignacio es también un elevado místico gracias a la divulgación de su *Autobiografía* y su *Diario espiritual*, dos pequeñas composiciones olvidadas hasta entonces.

La edición crítica de la *Autobiografía* fue publicada en 1904; vio una segunda edición en 1943<sup>41</sup>. La obra relata la conversión del joven Ignacio y su evolución posterior, en una progresiva interiorización del Misterio de Dios. Los inicios pueden decirse casuales: Ignacio advierte diferentes estados de ánimo, sentimientos, que con aguda percepción psicológica va sometiendo a un análisis sistemático durante años, hasta convertirse en maestro experto para descifrarlos. Comparando sus primeras anotaciones en el lecho de convaleciente, con las reglas de discernimiento de la primera y segunda semana de los *Ejercicios*, redactadas veinte años después, apreciamos la madurez de su trato con Dios, la finura de esa mirada interior que le orienta hacia el querer de Dios<sup>42</sup>. Una muestra ejemplar de ello es el *Diario espiritual*, escrito mientras discierne el estatuto de la pobreza para las casas profesas de la Compañía.

El *Diario* fue publicado parcialmente, por primera vez, en 1892, y sólo en 1934 apareció en forma completa. Cubre el período que va del 2 de Febrero de 1544 al 27 de Febrero del año siguiente<sup>43</sup>. Ignacio demuestra aquí una extraordinaria habilidad psicológica en percibir e interpretar las diferentes mociones afectivas, para tomar una decisión a favor o en contra de la aceptación de rentas para las casas de los jesuitas profesos. Ciertamente no es cuestión sólo de agudeza psicológica: la base es una profunda unión con Dios que le lleva a comprender lo que más agrada a Dios. El lector asiste al diálogo íntimo entre Ignacio y Dios en amorosa compenetración entre ambos.

Estas dos obras han contribuido a ensanchar los horizontes de la ‘espiritualidad’ de Ignacio: hoy nadie duda en reconocer la profundidad de la experiencia del Misterio de Dios

<sup>41</sup> Cfr. M. GIOIA, “Introduzione alla Autobiografia” en *Gli Scritti di Ignazio di Loyola*, a cura di M. GIOIA, Torino 1977, 657.

<sup>42</sup> Cfr. R. ZAS FRIZ DE COL, “**Radicarsi in Dio. La trasformazione mistica di Sant’Ignazio di Loyola**” en *Ignaziana* ([www.ignaziana.org](http://www.ignaziana.org)) 12 (2011) 162-302; ID., “**La trasformazione mistica ignaziana**”, en *Ignaziana* ([www.ignaziana.org](http://www.ignaziana.org)) 5 (2008) 21-33.

<sup>43</sup> Cfr. R. ZAS FRIZ DE COL, “Introduzione al *Diario Spirituale* di Sant’Ignazio de Loyola”, en SANT’IGNAZIO DI LOYOLA, *Gli Scritti*. AdP, Roma 2007, 359-462; ID., “**El ritmo místico en el primer cuadernillo del texto autógrafo del Diario Espiritual de San Ignacio**”, en *Ignaziana* ([www.ignaziana.org](http://www.ignaziana.org)) 10 (2010) 161-170.

de S. Ignacio. En los años cuarenta de Guibert sostenía que la vida de Ignacio fue “una vida mística en el sentido estricto del término”<sup>44</sup>, y así lo atestiguan recientes publicaciones<sup>45</sup>.

## 11. La tradición mística ignaciana

Una vez dejado en claro el talante genuinamente místico de la experiencia espiritual de S. Ignacio, podemos echar una mirada a los que llamaremos sus herederos espirituales, un auténtico filón de místicos. Pedro Fabro “por temperamento es un contemplativo”<sup>46</sup>. San Francisco Javier, como Ignacio y Fabro, es “un místico favorecido con dones eminentes de contemplación infusa”<sup>47</sup>. Francisco de Borgia es también “un contemplativo colmado de las más grandes gracias infusas”<sup>48</sup>. Antonio Cordeses es un maestro de oración afectiva y contemplativa<sup>49</sup>. Baltasar Álvarez es “elevado a una oración de contemplación infusa, caracterizada claramente como tal”<sup>50</sup>. Álvarez de Paz, “llevado fuertemente hacia el recogimiento y la contemplación, se preguntaba si se encontrase verdaderamente en su lugar en la Compañía, y si no hubiese hecho mejor también él en pasar a la Cartuja”<sup>51</sup>. Luis de la Puente es “un contemplativo, largamente favorecido con dones de oración infusa”<sup>52</sup>. San Alfonso Rodríguez es “uno de los más grandes místicos de la Compañía y uno también de sus principales escritores místicos”<sup>53</sup>.

En realidad, entre el generalato de Mercuriano y la condena de Fénelon por parte del Papa Inocencio XII en 1699, la producción *mística* de la Compañía es de óptima calidad. Estamos, paradójicamente, en el período en que se consolida el prejuicio antimístico de la espiritualidad ignaciana. Por ejemplo, en 1630 se publica en Alcalá de Henares el libro de Antonio Martínez de Azagra *El camino a la unión y comunión con Dios, para principiantes, aprovechados y perfectos cristianos, recogido de diversos autores de la Compañía de Jesús*. Se trata, según de Guibert, de una demostración “que también los jesuitas tenían su doctrina mística y así responder a las acusaciones de antimisticismo que ya comenzaban a hacerse camino”<sup>54</sup>.

En la segunda mitad del siglo aparece en Francia la llamada escuela de Luis Lalle-mant<sup>55</sup>. Este instructor de tercera probación se convierte en el maestro espiritual de una

<sup>44</sup> DE GUIBERT, *La spiritualità della Compagnia di Gesù*, cit., 22 (trad. del autor).

<sup>45</sup> Cfr. la bibliografía citada por M. RUIZ-JURADO S.I., “Ignazio di Loyola (santo)” en *Dizionario di Mistica*. Città del Vaticano 1998, 635-637.

<sup>46</sup> DE GUIBERT, *La spiritualità della Compagnia di Gesù*, cit., 141 (trad. del autor).

<sup>47</sup> *Ibidem* (trad. del autor).

<sup>48</sup> *Ibidem*, 150 (trad. del autor).

<sup>49</sup> Cfr. *Ibidem*, 170.

<sup>50</sup> *Ibidem*, 171 (trad. del autor).

<sup>51</sup> *Ibidem*, 185 (trad. del autor).

<sup>52</sup> *Ibidem*, 194 (trad. del autor).

<sup>53</sup> *Ibidem*, 192 (trad. del autor).

<sup>54</sup> *Ibidem*, 248-249 (trad. del autor).

<sup>55</sup> “La *Doctrine spirituelle* es un hito de la espiritualidad de la CJ [Compañía de Jesús], cuya finalidad declarada es la de ayudar a los jesuitas, que ya han hecho progreso en la vida espiritual, a pasar al nivel

generación de jóvenes sacerdotes jesuitas. En 1694 algunos de ellos publican un libro poniendo como autor al Instructor: la *Doctrina espiritual*. En realidad son los apuntes que ellos habían entresacado de sus charlas. El influjo de de Luis Lallemant fue notable, como en el caso del P. Juan José Surin<sup>56</sup>, discípulo suyo y gran místico.

En el siglo siguiente, el XVIII, y hasta la supresión de la Compañía en 1773, la producción teológico-espiritual de los jesuitas no conoce descanso. Mención especial merecen Juan Bautista Scaramelli, que en 1753 publica el *Directorio ascético* y un año después su *Directorio místico*; Manuel Ignacio de la Reguera, autor según de Guibert, del mejor y más importante compendio místico del siglo<sup>57</sup>. Recordemos también al P. Juan Pedro de Caussade y sus *Instrucciones espirituales en forma de diálogos sobre los diversos estados de oración, según la doctrina de M. Bossuet, obispo de Meaux*<sup>58</sup>.

Durante la supresión cabe recordar a Pedro José Picot de la Clorivière<sup>59</sup> y Juan Nicolás Grou (1731-1803)<sup>60</sup>. Después de la restauración de la Compañía (1814), hay que

místico como medio para intensificar su vocación apostólica [...] Su aseveración de que no se puede ser un trabajador apostólico plenamente desarrollado si su oración no ha alcanzado el nivel de la contemplación infusa, es muy discutida en la historia de la espiritualidad jesuita, habiendo quienes ven el énfasis de Lallemant en la oración, incluso en la orientada a formar el apóstol, como demasiado absorbente y, por tanto, un estorbo a la acción apostólica” J.P. DONNELLY, “Lallemant, Louis”, en *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*. III. C.E. O’NEIL S.I. - J. MA. DOMÍNGUEZ S.I. (eed.). Institutum Historicum S.I. - Univesidad Pontificia Comillas, Roma-Madrid 2001, 2268; en adelante *DHCJ*; cfr. L. LALLEMANT, *La doctrine spirituelle*. Nouvelle édition augmentée, établie et présentée par D. Salin, s.j. Collection Christus 37, DDB, Paris 2011.

<sup>56</sup> “Surin puso la perfección cristiana en la «pureza del corazón», condición necesaria para la «unión y familiaridad con Dios». Era también una exigencia integrada en el ideal contemplativo propio de la actividad apostólica tal como la concibe san Ignacio en su contemplación del *Reino*. Construyendo sobre su lema, «Dios solo», tan característico de la escuela de Lallemant, enseñó que la presencia activa del Espíritu Santo aseguraba la absoluta sumisión a la voluntad de Dios. La práctica de este «abandono en las manos de Dios» inspira su tono inflamado contra la mediocridad de los que carecen de esta ambición espiritual, o contra lo que le reprochaban la concepción del «amor puro» como sospechoso de quietismo” M. OLPHE-GALLIARD [+], “Surin, Jean-Joseph”, en *DHCJ*, IV, 3672.

<sup>57</sup> Cfr. *Ibidem*, 331.

<sup>58</sup> “La finalidad del libro [*Instructions spirituelles*] es muy clara: constatando en muchos ambientes espirituales de su tiempo una verdadera desconfianza y hasta aversión por todo lo que es místico, hasta interpretar la misma palabra en sentido peyorativo, constatando también que en muchos esta oposición a la mística se valía de la gran autoridad de Bossuet, victorioso adversario del quietismo, de Caussade quiere mostrar, basándose en la famosa *Instruction sur les états d’oraison* del gran polemista, que, si él ha combatido la falsa mística quietista, en cambio ha siempre apreciado altamente y defendido enérgicamente la verdadera y auténtica mística católica” de Guibert, *Spiritualità della Compagnia di Gesù*, cit., 399 (trad. del autor).

<sup>59</sup> “Fue un jesuita de los más eminentes de su tiempo y, por su labor en la restauración de la Compañía de Jesús en Francia, de los más destacados de su historia. Su espiritualidad, centrada en la Encarnación y en la devoción al Sgdo. Corazón de Jesús, se nutría de escritores espirituales como Louis Lallemant, Jean-Joseph Surin y Claudio La Colombière. Escribió mucho, pero sólo unas cuantas de sus obras se publicaron en vida. Su causa de beatificación ha sido reintroducida (1991) en Roma” H. BEYLARD, “Clorivière (Picot, Rivers), Pierre-Joseph Picot de”, en *DHCJ*, 829.

<sup>60</sup> “Entre los ex-jesuitas franceses, el escritor espiritual más insigne es sin duda el p. Jean-Nicolas Grou. [...] La sustancia de la doctrina de Grou se inspira muy claramente a la tradición de Lallemant y

esperar todavía el inicio del siglo siguiente para el renacimiento de la mística entre los autores jesuitas. Así Augusto Poulain publica, en 1901, *Las gracias de oración. Tratado de teología mística*; Renato de Maumigny da a la luz, en 1905, *La práctica de la oración mental* y Jerónimo Seisdedos, entre 1913 y 1919, *Principios fundamentales de mística*. Con el libro de Poulain estalla la llamada ‘cuestión mística’ y desata una violenta polémica teológica entre las dos guerras mundiales. Concluida la segunda guerra mundial, los jesuitas siguen contribuyendo al desarrollo de la mística, teórica y práctica: Pedro Teilhard de Chardin, Miguel de Certeau, Gastón Fessard, Enrique de Lubac, Carlos y Hugo Rahner, Juan Laplace, Carlos Andrés Bernard, para citar solo los más conocidos. Sin olvidar a Hans Urs von Balthasar, que dejaría la Compañía en 1950.

A modo de conclusión de esta rapidísima presentación histórica, podemos recordar las palabras de de Guibert: “resulta imposible atribuir a la Compañía, en bloque, una actitud antimística”<sup>61</sup>.

## 12. Maestros ignacianos de oración contemplativa en el siglo XVI

Hablar de ‘escuela’ puede ser aventurado; no lo es cuando se habla de maestros ignacianos de ‘oración contemplativa’. En efecto, un grupo de jesuitas, sobre todo españoles, practicaron durante las primeras décadas del nacimiento de la Compañía, un tipo de oración contemplativa, distinto a los modos de orar propuestos en los *Ejercicios Espirituales*. Una breve presentación de algunos de ellos nos consiente apreciar, desde diferentes ángulos, las características más notables de ese modo de orar. Así constatamos además que dicha tradición contemplativa entronca en la milenaria experiencia mística cristiana; al mismo tiempo, la recuperación de su memoria enriquece enormemente la dimensión de la vida cristiana ignaciana.

### 12.1 Pedro Fabro (1506-1546)<sup>62</sup>

Del Beato Fabro se ha escrito que “su vida muestra cómo el carisma original de la CJ [Compañía de Jesús] era recibido, reflejado e irradiado por una personalidad más sencilla y menos profunda, más alegre y menos austera que Ignacio”<sup>63</sup>. Poseemos su diario espiritual, más conocido como el *Memorial* de Fabro “escrito principalmente entre junio de 1542 y mayo de 1545. Después de los *Ejercicios espirituales* (EE) y las *Constitucio-*

de Surin, con una insistencia muy acentuada sobre la pureza del amor, y quizás no sin alguna exageración, si no de doctrina, al menos de expresión” de Guibert, *Spiritualità della Compagnia di Gesù*, cit., 358-359 (trad. del autor).

<sup>61</sup> *Ibidem*, 444.

<sup>62</sup> Cfr. R. ZAS FRIZ, “‘Él es lo primero y principal’. El itinerario místico de Pedro Fabro”, en *Ignaziana* (www.ignaziana.org) 1 (2006) 54-55.77-78.

<sup>63</sup> J.P. DONNELLY, “Fabro, Pierre” en *DHCJ*, III, cit., 1369-1370.

nes, es el documento más precioso de la espiritualidad de la primera Compañía de Jesús<sup>64</sup>. En efecto, una tal afirmación se sustenta en el hecho de que Fabro, probablemente, asimiló el modo de proceder de Ignacio como ninguno de los otros compañeros:

“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 [Ignacio], y que mantuviese conversación con él sobre cosas exteriores, y, más tarde sobre las interiores; al vivir en la misma habitación compartíamos la misma mesa y la misma bolsa. Me orientó en las cosas espirituales, mostrándome la manera de crecer en el conocimiento de la voluntad divina y de mi propia voluntad. Por fin llegamos a tener los mismos deseos, el mismo querer y el mismo propósito de elegir esta vida que ahora tenemos los que pertenecemos, o pertenezcan en el futuro, a esta Compañía de la que no soy digno”<sup>65</sup>.

Fabro tenía el don de gentes y el carisma de la amistad. Simón Rodríguez afirma de él: “[...] prescindiendo de otras muchísimas virtudes, tenía una suavidad y gracia especial, y sumamente agradable para tratar con la gente, como no he visto en ninguna otra persona. No sé cómo se las arreglaba para ganarse la amistad de aquellos con quienes trataba y arrastrarlos fuertemente, con la suavidad de su conversación, al amor de Dios”<sup>66</sup>. Pero para hacerse amigo de los hombres y así ganarlos para Cristo, Fabro aprendió sobre todo a hacerse amigo de Dios, de María, de los ángeles, de los santos, de las almas del purgatorio, como lo refiere en su *Memorial*. En efecto, durante los diez años de su peregrinación apostólica por tierras de Europa (1536-1546) Pedro Fabro se transforma interiormente. Aprende a discernir, recibe gracias siempre más elocuentes de la progresiva hondura de su amistad con Dios. Su experiencia mística se articula entre el deseo y la consolación. Entre el deseo, como presencia subjetiva de la gracia de Dios que él tiene que aprender a discernir progresivamente para no ser engañado; y la consolación, como moción divina que lo visita del exterior, ante la cual aprenderá a ser ignacianamente indiferente para ordenarse rectamente en sus afectos, dado que: “La consolación se ha de poner en la raíz del árbol, no en los frutos” [280].

El itinerario de Fabro lo forja amigo de Dios, cada vez de modo más consciente. En la amistad con Él se asentó finalmente para reposar en ella: “Pero hemos de buscar el espíritu principal para descansar en él; y agarrarnos a las palabras, a los conceptos, voluntad y deseos que, según la materia propuesta, nos acercan más a Dios, para que se vea si amamos y tememos a Dios solo, y sobre todas las cosas, y con espíritu principal” [146].

Es en el amor a Dios de donde viene el amor verdadero y el ordenamiento interior: “Cuando el amor de la verdadera caridad se apodere de toda nuestra libertad y espíritu,

<sup>64</sup> *Ibidem*.

<sup>65</sup> *Memorial* 8; se cita el número del párrafo, siguiendo el texto preparado por ANTONIO ALBURQUEQUE S.J., *En el corazón de la reforma. «Recuerdos espirituales» del Beato Pedro Fabro S.J.* Colección Manresa 21. Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander s.f. El manuscrito original no se ha conservado, pero sí 16 copias.

<sup>66</sup> MHSI, Epist. Broëti, Jaji, Coduri, Rodericii, 453, citado en ANTONIO ALBURQUEQUE S.J., *En el corazón de la reforma*, cit., 97.

siempre y en todas partes, entonces todas las otras cosas adquirirán el orden de la tranquilidad y la paz, sin perturbaciones del entendimiento, memoria y voluntad. Pero esto se realizará en la patria de los bienaventurados hacia la que vamos subiendo todos los días” [72]. En una perspectiva escatológica, tal ordenamiento es posible ya desde ahora, como lo demuestra la gracia que Fabro recibe durante la octava de Navidad de 1542, cuando pasa del deseo de ser amado al de amar:

“En estos días de Navidad, creo haber conseguido algo bueno, relacionado con mi nacimiento espiritual: el desear buscar con especial cuidado señales de mi amor a Dios, a Cristo y sus cosas, de manera que llegue después a pensar y desear, a hablar y hacer mejor lo que Dios quiere. Hasta ahora andaba yo muy deseoso de procurar aquellos sentimientos que me daban a entender lo que significa ser amado por Dios y por sus santos. Buscaba, sobre todo, comprender cómo me veían a mí. Esto no es malo. Es lo primero que se les ocurre a los que caminan hacia Dios, mejor dicho, a los que buscan ganarse al Señor. [...]

Al principio de nuestra conversión, sin que esto sea proceder mal, procuramos, sobre todo, agradar a Dios, preparándole en nosotros morada corporal y espiritual, en nuestro cuerpo y en nuestra espíritu. Pero hay un tiempo determinado –que la unción del Espíritu Santo muestra al que camina rectamente–, en el que se nos da y se nos exige que no queramos ni busquemos principalmente el ser amados de Dios, sino nuestro primer empeño ha de ser amarlo a Él. Es decir, que no andemos averiguando, cómo procede con nosotros sino cómo actúa Él en sí mismo y en todas las otras cosas y qué es lo que en realidad le contenta o le desagrada en sus criaturas.

La primera actitud consistía en traer a Dios hacia nosotros, la segunda consiste en ir nosotros mismos hacia Dios. En el primer caso buscamos que Dios se acuerde y esté pendiente de nosotros; en el segundo tratamos de acordarnos nosotros de Él y poner empeño en lo que a Él le agrada. Lo primero es el camino para que se perfeccione en nosotros el verdadero temor y reverencia filial. Lo segundo nos conduce a la perfección de la caridad.

Que el Señor nos conceda, a mí y a todos, los dos pies con los que hemos de esforzarnos para caminar por el camino de Dios: el verdadero temor y el verdadero amor. Hasta ahora tengo la impresión de que el temor ha sido el pie derecho y el amor el izquierdo. Ahora ya deseo que el amor sea el pie derecho y el temor el izquierdo y menos importante. Y ojalá que sienta que mi nacimiento es para esto, para que crezca hasta llegar a ser un varón perfecto” [202-203].

## 12.2 Jerónimo Nadal (1507-1580)<sup>67</sup>

De este jesuita se ha dicho que es uno de los “que más ha contribuido a establecer y divulgar el espíritu ignaciano en la Compañía de Jesús. No todos los fundadores han podido contar al comienzo de su instituto con un personaje semejante”<sup>68</sup>. Efectivamen-

<sup>67</sup> Cfr. R. ZAS FRIZ, “La tradición mística ignaciana (I)”, cit., 393-395.

<sup>68</sup> M. RUIZ JURADO, “Nadal, Jerónimo”, en *DHCJ*, III, 2793. Obras de Nadal, citadas brevemente: *Evangelicae Historiae Imagines*; *Pláticas espirituales del P. Jerónimo Nadal en Coímbra*; *Commentarii de Instituto Societatis Iesu*; *P. Hieronymi Nadal Orationis observationes*; *Scholia in Constitutiones*.

te, sus instrucciones, pláticas, exhortaciones, avisos, comentarios y máximas<sup>69</sup> atestiguan la actividad incansable de Nadal para interpretar y difundir el carisma ignaciano.

En una de las pláticas en Coimbra en 1561, Nadal afirma que se puede tratar de la oración considerando la persona que ora o lo que viene de Dios al orante, y distingue dos tipos: la oración que eleva el entendimiento a Dios y la de petición. La primera se ejercita de acuerdo a la pauta ignaciana de las tres potencias (memoria, intelecto y voluntad), propias de la primera semana de los *Ejercicios*<sup>70</sup> y también de las contemplaciones de la segunda semana<sup>71</sup>. Esta oración depende en gran medida de la aplicación del orante a los ejercicios correspondientes.

En otra plática desarrolla “lo que viene de Dios”: consolación, alegría interior, quietud del entendimiento, gusto, luz, facilidad para pasar adelante, mayor entendimiento de las cosas: “todo esto es particular gracia de la oración y que anima a ir por delante, y da reliquias para ayudarse en el camino; [...] Y a veces viene a tener lágrimas y a tener como a un principio de éxtasis; lo que nuestro Padre Ignacio casi siempre tenía, con ser muy consolado y con muchas lágrimas en la oración”<sup>72</sup>.

Nadal observa que esta consolación va *in crescendo*, cuanto más se eleva tanto mayor es la claridad del intelecto y la participación de la voluntad: los sentidos quedan atrás y se sigue la suavidad de la sola luz de Dios:

“Y esto es éxtasis de la mente, que pone todas las cosas delante claramente y fortifica en todas las verdades, y de tal manera, que después no hay manera ni palabras para decirlas, ni especies para representarla. Así dice San Pablo: *vidi arcana quae non licet homini loqui*. El raptó no difiere del éxtasis sino que es con violencia suave; o porque no viene con oración, yendo poco a poco, como se tiene la (sic) éxtasis; o porque yendo uno aun flojamente, Dios le lleva luego tirándole [sacándole], sin necesidad de se ir allegando y allegando de rato a rato, y pónelo luego consigo comunicándose [sic] sus verdades y grandezas escondidas, como por su infinita bondad se digna de hacer”<sup>73</sup>.

Esta experiencia vale más que todas las iluminaciones, y es la que tuvo S. Ignacio en Manresa. Sin embargo: “es mucho de advertir en esto que puede haber aquí muchas ilusiones, y así los que escriben trabajan mucho por tirar [quitar] los impedimentos que hay para esto”<sup>74</sup>.

Nadal, por tanto, distingue entre una oración apoyada en el ejercicio de las capacidades mentales del orante, practicando “ejercicios espirituales”, y otra cuyo protagonista es Dios mismo que opera directamente en la intimidad del orante, sin que éste ejercite activamente sus potencias; lo hace, sólo en modo pasivo: recibiendo, acogiendo lo que se hace presente en su interior.

<sup>69</sup> Cfr. M. NICOLAU, *Jerónimo Nadal. Obras y doctrinas espirituales*. Instituto Francisco Suárez. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas. Madrid 1946, 71-132.

<sup>70</sup> Cfr. *Pláticas espirituales del P. Jerónimo Nadal S.J. en Coimbra (1561)*. Granada 1965, 181.

<sup>71</sup> Cfr. *Ibidem*, 184.

<sup>72</sup> *Ibidem*, 191.

<sup>73</sup> *Ibidem*.

<sup>74</sup> *Ibidem*, 192.



### 12.3 Antonio Cordeses (1518-1601)<sup>75</sup>

El P. Cordeses es probablemente el primer maestro y sistemático en la naciente Compañía de Jesús de un modo de orar predominantemente afectivo y contemplativo, muy descuidado en los ‘tradicionales’ métodos de los *Ejercicios*. Por esta razón, en el año 1574, el entonces superior general, P. Mercuriano, prohíbe al P. Cordeses enseñar métodos de oración distintos a los contenidos en los *Ejercicios*. Dichos métodos podrían alejar a los jesuitas, y especialmente a los escolares, del fin propio de la Compañía, que es el celo de las almas. Si Dios quiere llevar a alguno por esos caminos, es libre de hacerlo y será él su maestro; pero no hay que anticiparse a la acción divina, sino seguirla, sostiene el General<sup>76</sup>.

¿Qué afirmaba Cordeses? El problema se origina en la concepción de la oración mental, que Cordeses identifica con la teología mística: su fin “es la unión con Dios, por altísimo conocimiento y ardentísimo amor”; esta unión “es una transformación del hombre en Dios, con que el hombre, perdidas sus condiciones y qualidades que lo abaten y envilecen, se reviste de las de Dios y se convierte en El de tal manera que se haze otro Dios y se hace una mesma cosa con él mesmo, de la manera que puede la criatura rational convertirse en Dios en la vida presente por fee, speranza y charidad perfectas”<sup>77</sup>.

Para Cordeses la oración mental es el “instrumento más principal de la perfección”<sup>78</sup> y la define como “una elevación de la mente a Dios por un pío y humilde affecto”<sup>79</sup> que se realiza “a la manera que trata un amigo con su grande amigo, el cual trato es lleno de espíritu y vida, sabroso y gustoso”<sup>80</sup>.

Esta oración puede tener dos modalidades; depende de su facultad dominante: el discurso o el afecto. En la oración “intelectiva” el orante se eleva mediante “conocimientos, ponderación, y estima, y juicio de Dios o de las cosas divinas, para tener a cada una en lo que es razón, a fin de cobrarle la afición que se les deve”<sup>81</sup>. Es un conocimiento orientado a mover la voluntad hacia el amor de Dios, a unirse con Él, y la subdivide en tres tipos: cogitación, meditación y contemplación<sup>82</sup>.

La oración afectiva, por su parte, “es una elevación de la voluntad a Dios por algún affecto sin prevenir consideración alguna. Dícese elevación de la voluntad, porque no

<sup>75</sup> Cfr. R. ZAS FRIZ, “La tradición mística ignaciana (I)”, cit., 395-397. “Su producción escrita es copiosa, pero casi toda quedó inédita, aunque sigue llamando la atención de los estudiosos” M. RUIZ JURADO, “Álvarez, Baltasar” en *DHCJ*, I, 952. Obras: *Tratado sobre las tres vías; La vía purgativa; Guía teórico práctica de la perfección cristiana*, I, ed. A. Yanguas, Madrid 1953; *La oración mental* (manuscrito, Londres); *Itinerario de la perfección cristiana dividido en siete días* (manuscrito).

<sup>76</sup> Cfr. J. DE GUIBERT, *La Spiritualità della Compagnia di Gesù*, cit., 169-170. Sobre Mercuriano puede verse: M. FOIS, “Mercuriano, Everardo”, en *DHCJ*, II, 1611-1614.

<sup>77</sup> *Obras espirituales del P. Antonio Cordeses S.I. Guía teórico práctica de la perfección cristiana*, I, ed. A. Yanguas, Madrid 1953, 19-20.

<sup>78</sup> *Ibidem*, 99.

<sup>79</sup> *Ibidem*, 53.

<sup>80</sup> *Ibidem*, 54.

<sup>81</sup> *Ibidem*, 57.

<sup>82</sup> Cfr. *Ibidem*, 60.

menos valor tiene la voluntad del hombre para elevarse a Dios que el entendimiento”<sup>83</sup>. La elevación puede ser “inmediata, cuando se eleva a amar y desear al mismo Dios; la otra es mediata, cuando se eleva a Dios por medio de las criaturas”<sup>84</sup>. A juicio de Cordeses este tipo de oración es muy apropiada para quienes carecen de aptitud para la oración intelectual (por falta de capacidad o de estudios); para los que no tienen facilidad de meditar, aunque sean inteligentes; para los llamados a este tipo de oración, en la cual aprovecharán mucho más que en la anterior; y, en fin, si Dios mismo nos pone en este modo de oración, conviene quedarse en ella. Como en el caso anterior, Cordeses describe tres tipos de esta oración: por aspiración, reposo y suspenso<sup>85</sup>.

Según el autor, la oración afectiva no sólo es necesaria sino que incluso es mejor que la intelectual; y esto por seis razones: con ella es poco probable caer en antropomorfismos divinos, es más descansada, intensa, eficaz y breve, une mejor a Dios, y, además, aprovecha a muchos<sup>86</sup>. Se perfecciona con los dones de temor, piedad y fortaleza del Espíritu Santo. Estos dones son infusos; son obra más de Dios que de la persona; y por este motivo elevan y perfeccionan incomparablemente la oración afectiva<sup>87</sup>.

El balance de Cordeses sobre la oración se inclina decididamente a favor de la oración afectiva, por las razones que él mismo aduce. Con relación a Nadal hay un claro progreso temático; difícil afirmar si Nadal suscribiría la presentación de Cordeses, pero también es difícil sostener lo contrario. El punto importante es la común distinción, dentro de la oración mental, de un tipo más activo (meditativo intelectual) y más pasivo (contemplativo afectivo).

#### 12.4 Baltasar Álvarez (1535-1580)<sup>88</sup>

Como ya había sucedido con Cordeses, la inclinación de Baltasar Álvarez a la oración contemplativa y afectiva origina un nuevo conflicto con la institución. En 1573 escribe una relación a su provincial exponiendo su modo de orar<sup>89</sup>. Cuatro años más tarde, en 1577, Álvarez debe escribir una segunda relación, esta vez para el visitador Avellaneda, que la desaprueba, y su juicio es confirmado por el P. Mercuriano<sup>90</sup>. No

<sup>83</sup> *Ibidem*, 81. Por afecto no hay que entender afición o amor “sino cualquier obra de la voluntad acerca de Dios o de las cosas divinas” *Ibidem*.

<sup>84</sup> *Ibidem*.

<sup>85</sup> Cfr. *Ibidem*, 87-93.

<sup>86</sup> Cfr. *Ibidem*, 84-85.

<sup>87</sup> Cfr. *Ibidem*, 97.

<sup>88</sup> Cfr. R. ZAS FRIZ, “La tradición mística ignaziana (I)”, cit., 397-399. “Hay que destacar el valor autobiográfico de las *Relaciones* sobre su modo de oración de silencio, la riqueza de matices de sus *Sentimientos espirituales* y *Ejercicios espirituales varios*, la rectitud, claridad y exigencia indómita de sus *Cartas*, y la abundancia de lectura patristica y espiritual que demuestran sus *Pláticas*” (M. RUIZ JURADO, “Álvarez, Baltasar” en *DHCJ*, I, 93). Obras: *Pláticas y exposición de las reglas generales de la Compañía de Jesús*, P. LARA (ed.), Madrid 1920; *Escritos espirituales*, Flors, Barcelona 1961.

<sup>89</sup> Cfr. L. DE LA PUENTE, *Vida del V. P. Baltasar Álvarez*. Razón y Fe, Madrid 1920, 113-120; 341-350.

<sup>90</sup> Cfr. LA PUENTE, *Vida...*, cit. Apéndice XIX, 471-493; B. ÁLVAREZ, “Tratado de la oración de silen-

vamos a detallar ahora todas las dificultades que Álvarez creaba en el gobierno espiritual de la Compañía. Nos limitamos aquí a señalar algunos de los puntos más relevantes que suscitaban no poca perplejidad en sus superiores.

En su primera relación Álvarez confiesa, que en 1567, a los 32 años y después de 16 de práctica de oración, recibió una gracia muy especial: se sintió “con un corazón mudado y dilatado, con suelta de criaturas, con un pasmo semejante al de los bienaventurados, que dirán en el juicio final: ¡Cuándo te vimos, Señor, vimos todo bien y toda hartura!”<sup>91</sup>. Y desde entonces

“la oración es ponerme en su presencia, dada interior y corporalmente: *Permanente per modum habitus*, de asiento; unas veces gozándome. [...] Otras veces estoy en la oración discurrendo, según los entendimientos dados acerca de palabras de la divina Escritura, y enseñanzas interiores: otras callando y descansando; y este callar en su presencia descansando, es gran tesoro, porque al Señor todas las cosas hablan, y son abiertas a sus ojos, mi corazón, mis deseos, mis fines, mis pruebas, mis entrañas, mi saber y poder; y son ojos los de su divina Majestad, que pueden quitar mis defectos, encender mis deseos, y darme alas para volar, queriendo Él más mi bien y servicio, que yo mismo”<sup>92</sup>.

Esta experiencia impulsa a Álvarez a indagar su fundamento teológico: es una oración en la que nunca falta la petición. En ella se siente a Dios de un modo más alto e intenso y puede durar más tiempo que la meditación, por ser más descansada. Reconoce que no es un camino para todos, como es el camino de las *Constituciones* de la Compañía. Lo recorren aquéllos a quienes Dios lo comunica o lo alcanzan después de mucha práctica de oración discursiva<sup>93</sup>,

“y esto es conforme a lo que pasó por nuestro Padre Ignacio, que aunque al principio iba por el camino y medio que nos dejó y enseñó en los ejercicios, después fue levantado a este otro, como se dice en su vida *Postea erat patiens divina*. Y si en todas las ciencias ha de haber principios, medios y fines, también en esta los hay; y que los haya en la Compañía, pues tanto en ella se desea agradar a Dios, parece claro; y a los levantados a este modo por Dios Nuestro Señor, quitarlos dél los que no tienen experiencia, con detrimento de alma y cuerpo, no parece cosa segura en conciencia”<sup>94</sup>.

Vale la pena recordar que Álvarez fue confesor de Teresa de Ávila y supuso una preciosa ayuda en el camino contemplativo de la santa. Su sólida experiencia personal fue la prueba más convincente de la existencia de un modo, o si queremos, de un estilo de oración distinto al de los *Ejercicios*. El contraste con el gobierno de la Compañía resulta comprensible, si se piensa que en ese delicado momento de la vida institucional imperaba la preocupación de establecer un estilo ‘ignaciano’ de vida espiritual. El cam-

cio” en *Escritos Espirituales*. Introducción biográfica y edición: C. Ma. ABAD S.I. y F. BOADO S.I. Juan Flors, Barcelona 1961, 224-251.

<sup>91</sup> LA PUENTE, *Vida...*, cit 114.

<sup>92</sup> *Ibidem*, 116.

<sup>93</sup> Cfr. *Ibidem*, 119.

<sup>94</sup> *Ibidem*, 120.

bio de ruta se opera con el sucesor de Mercuriano, elegido general al año siguiente de la muerte de Baltasar Álvarez.

Claudio Aquaviva (1543-1615, general de 1581 a 1615) adopta una actitud mucho más conciliadora que la del P. Mercuriano y concede mayor libertad sobre el punto en discusión. Por supuesto no promueve ‘oficialmente’ en la Compañía métodos distintos a los ‘ignacianos’ del librito de los *Ejercicios*, pero tampoco los impide. Así escribe Aquaviva en su carta sobre la oración y la penitencia dirigida a toda la Compañía, el 8 de mayo de 1590,

“Respecto al modo y a la materia de orar, no parece que se deba prescribir uno u otro tema, esta u otra manera de meditar a hombres que han hecho tantas veces los ejercicios espirituales y que por la práctica han adquirido facilidad para unirse con Dios en la oración. Por esto, el Espíritu del Señor que se difunde libérrisimamente, y tiene vías y modos infinitos para iluminar las mentes y los corazones y unirlos estrechamente a sí, no debe ser vinculado y casi obligado dentro de los confines de ciertos límites: «y nosotros debemos cooperar, pero no ir delante al magisterio divino» como a este propósito decía con no menor espíritu que prudencia ese hombre de venerable memoria, el P. Nadal. Sería cosa inconveniente y contraria a las leyes de la prudencia empeñarse los de la Compañía en la contemplación de los misterios de la unidad trinitaria y de la naturaleza divina y de los atributos de ese ser sumo y perfectísimo: así sería cosa absurdísima el prohibirlo a cualquiera, casi como si repugnase a nuestro Instituto”<sup>95</sup>.

Y si bien reconoce la posibilidad de abusos en la oración contemplativa,

“Pero no por ese motivo, contra la verdad y la experiencia de todos los santos, debemos menospreciar la contemplación o prohibirla a los Nuestros. Siendo cosa cierta y comprobada por el sentimiento y el voto de muchísimos Padres, que la verdadera y perfecta contemplación tiene una virtud mucho más eficaz que cualquier otro género de meditación para doblegar la soberbia del hombre, para hacerlo disponible a las señales de la obediencia, si fuese lento, y para enfervorizarlo, si fuese tibio, en el celo para procurar la salud de las almas”<sup>96</sup>.

### 12.5 Alonso Rodríguez (1538-1616)<sup>97</sup>

La famosa obra del P. Rodríguez, *Ejercicio de perfección y virtudes cristianas*<sup>98</sup> cuenta con más de 300 ediciones y ha sido traducida a 23 lenguas. Exceptuando el libro de los *Ejercicios*, es seguramente el libro escrito por un jesuita de mayor divulgación. Pío XI lo incluyó entre los clásicos de la espiritualidad, comparándolo con San Bernardo y San Buenaventura<sup>99</sup>.

<sup>95</sup> *Lettere dei Prepositi Generali della Compagnia di Gesù ai padri e fratelli della medesima Compagnia*, I, Roma 1845, 92-93. Para una evaluación histórica de su generalato, cfr. M. FOIS, “Aquaviva, Claudio” en la voz “Generales (de la Compañía de Jesús)”, *DHCJ*, II, 1614-1621.

<sup>96</sup> *Ibidem*, 93.

<sup>97</sup> Cfr. R. ZAS FRIZ, “La tradición mística ignaziana (I)”, cit., 399-401.

<sup>98</sup> Cfr. ALONSO RODRÍGUEZ, *Ejercicio de perfección y virtudes cristianas*, Apostolado de la Prensa, Madrid 1946.

<sup>99</sup> Cfr. J. P. DONNELLY, “Rodríguez, Alonso (II)”, en *DHCJ*, IV, 3394.

Alonso Rodríguez presenta dos maneras de hacer oración mental: la primera, común a todos, la segunda, extraordinaria. La primera se puede enseñar, la segunda no, pues ni siquiera el sujeto entiende lo que en ella sucede. En la oración extraordinaria el orante se ‘pierde’, la padece pasivamente, más que realizarla activamente: “Así son estas dos maneras de oración, que la una se busca con industria ayudada de Dios, y la otra se halla hecha. Por la primera andáis vos trabajando y mendigando, y comiendo de esa mendiguez; la segunda os pone una mesa llena, que Dios os tiene preparada para hartar vuestra hambre, mesa rica y abundante”<sup>100</sup>.

La oración extraordinaria es un don que Dios dispensa a quien quiere. Y Rodríguez concluye: “Al fin, no es ésta cosa que la podamos nosotros enseñar. Y así son reprendidos y aun prohibidos algunos autores, por haber querido enseñar en arte lo que es sobre todo arte, como si infaliblemente hubieran de sacar a uno contemplativo”<sup>101</sup>.

Más adelante, afirma que para alcanzar ese modo de orar y de contemplar ‘alto’ se necesita mucha abnegación y poner sólidas bases en las virtudes morales, alejándose del amor a las criaturas y de los vicios. De este modo los maestros espirituales deben tratar antes de la mortificación de las pasiones, especialmente de la humildad y de la obediencia, y luego de la contemplación: “porque, por falta de esto, muchos que no fueron por estos pasos, sino que se quisieron subir a la contemplación sin orden, después de muchos años de oración se hallan muy vacíos de virtud, impacientes, airados, soberbios, que en tocándoles en algo de esto, luego vienen a reventar con impaciencia en palabras desordenadas, con que descubren bien su imperfección e inmortificación”<sup>102</sup>.

Pero como en verdad, de esta oración “no podemos declarar lo que es, ni de la manera que es, ni está en nuestra mano tener, ni nos la manda Dios tener, no nos pedirá cuenta de eso”, Rodríguez pasa simplemente a tratar de la oración mental ordinaria y común “que se puede en alguna manera enseñar y alcanzar con trabajos y consejos, ayudados de la gracia del Señor”<sup>103</sup>. Éste es el caso de los modos de orar de los *Ejercicios*, que, según Rodríguez, nuestro Señor ha comunicado a Ignacio e Ignacio a nosotros: “Y así hemos de tener grande confianza en Dios, que por este camino y modo, que él nos ha dado, nos ayudará y hará mercedes; pues con él ganó a nuestro padre y a sus compañeros, y después acá a otros muchos, y ahí le comunicó el modo y traza de la Compañía, como él lo dijo; y no hemos de buscar otros caminos ni otros modos extraordinarios de oración, sino procurar amoldarnos al que ahí tenemos, como buenos y verdaderos hijos”<sup>104</sup>.

Por consiguiente, Rodríguez se convierte en el mejor defensor de la oración mental ordinaria, identificada con los modos de orar de los *Ejercicios*, frente a otros métodos de los que nada puede decirse ni enseñarse. No lo afirma explícitamente, pero considera ‘extraordinaria’ la dimensión contemplativa de la oración. Rodríguez recalca la nece-

<sup>100</sup> RODRÍGUEZ, *Ejercicio*, cit., 287-288.

<sup>101</sup> *Ibidem*, 289.

<sup>102</sup> *Ibidem*.

<sup>103</sup> *Ibidem*, 299.

<sup>104</sup> *Ibidem*.

sidad de una exigente preparación ascética, antes, durante y después de la meditación. La línea ‘oficial’ de la Compañía no podía encontrar mejor abogado. Y la vasta difusión editorial de su *Ejercicio de perfección y virtudes cristianas*, no hace sino confirmar esta preferencia.

### 12.6 Aquiles Gagliardi (1539-1607)

El P. Gagliardi entró en la Compañía de Jesús a los veinte años y fue ordenado sacerdote cuatro años después, en 1563, y emitió los últimos votos en 1575. Profesor de filosofía y teología, pero también hombre de gobierno por los muchos encargos cumplidos, especialmente como superior de diversas casas profesas en el norte de Italia. Precisamente, durante su estadía en Milán (1580-1594), acompaña espiritualmente a Isabel Berinzaga (1551-1624)<sup>105</sup> que tiene fama de ser mujer de gran experiencia espiritual<sup>106</sup>. Su relación con ella y con algunos jesuitas ‘reformistas’ le acarrear graves acusaciones, a lo que se suman algunas dudas que surgen a propósito de algunas afirmaciones en el *Breve compendio intorno alla perfezione cristiana* publicado en Brescia en 1611<sup>107</sup>. En él Gagliardi describe y comenta la experiencia de la Berinzaga, caracterizada por el ‘aniquilamiento’ espiritual a través una actitud pasiva. El influjo del libro fue enorme, especialmente en la generación mística ignaciana francesa del siglo XVII.

Según G. Mucci es esa ‘pasividad’ lo que produce una resonancia pre-quietista entre sus críticos “que lo conduce, aun permaneciendo dentro de la doctrina católica (sus fuentes principales fueron san Agustín, los Santos Padres griegos y latinos, e Ignacio de Loyola), a expresiones en sí mismas exactas, pero arriesgadas, porque subrayan unilateralmente ciertos aspectos de la vida interior en perjuicio de otros”<sup>108</sup>. Sin embargo, “tiene el mérito de haber sintetizado el fondo místico de la espiritualidad ignaciana, de

<sup>105</sup> Cfr. M. GIOIA (ed.), *Per via di annichilazione. Un testo di Isabella Cristiana Berinzaga redatto da Achille Gagliardi S.I.*, Roma-Brescia 1994. Para una presentación de la relación de la Berinzaga con Gagliardi, cfr. G. COZZI, “Berinzaga, Isabella Cristiana”, en *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 9, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1967, 103-105.

<sup>106</sup> Cfr. G. BRUNELLI, “Gagliardi, Achille”, en *Dizionario Biografico degli Italiani*, cit., vol. 51, Roma 1998, 258-264.

<sup>107</sup> Cfr. M. GIOIA, *Breve compendio di perfezione cristiana. Un testo di Achille Gagliardi S.I.*, GUP-Morcelliana, Roma- Brescia 1996. De Guibert sostiene que no es el autor (*La spiritualità della Compagnia di Gesù*, cit., nota 68, pag. 197), cosa de la que hoy no se duda. Antes de la publicación anónima y sin permiso eclesiástico del original italiano, aparece en París una traducción francesa, también anónima, en los últimos años del siglo XVI, con el título: *Abrégé de la perfection* (cfr. M. GIOIA, *Breve compendio*, cit., 1538. Se le atribuye a Gagliardi igualmente: *Catechismo della fede cattolica*, Milán 1584; *S.P. Ignatii de Loyola de discretione spirituum regulae explanatae*, Nápoles 1851; *Commentarii seu explanationes in Exercitia Spiritualia Sancti Patris Ignatii de Loyola*, Brujas 1882 (París 1996, con el *Abrégé de la perfection*). Recientemente: *La dottrina spirituale di Achille Gagliardi s.i.: la vita purgativa ignaziana interpretata da Achille Gagliardi nella Praxis cultus interni*, introduzione ed edizione del testo D. LIBANORI, Napoli 2000; ACHILLE GAGLIARDI, *Direttorio spirituale*, a cura di D. LIBANORI, San Paolo, Cinisello Balsamo 2012.

<sup>108</sup> G. MUCCI, “Gagliardi, Achille”, en *DHCJ*, III, 1547-1548, aquí 1548; con bibliografía.

la que hizo una excelente interpretación en su *De discretione spirituum* y en el análisis sobre la relación entre deificación y abnegación”<sup>109</sup>.

Dada la importancia del *Breve compendio*, a continuación se presenta un breve resumen de su contenido:

“El texto está dividido en tres partes, precedido por una breve introducción, la cual traza el camino de perfección en el horizonte de un itinerario ascendente o escalar. Se basa sobre dos principios que son sucesivamente enucleados: el ontológico, la humildad básica de parte del hombre, y su reverente aceptación de la grandeza de Dios. Siguen las tres partes, o estados, ascendentes que llevan a la cumbre de la perfección donada por Dios y acogida por la criatura humana.

La primera parte, o estado, implica y exige una disposición y colaboración activa del alma, en un subseguirse de seis grados que describen una multiplicidad ascendente de actitudes espirituales focalizadas a obtener una verdadera ‘aniquilación’, entendida como humildad amante, receptiva, propia de una relación con Dios en unión de voluntades sin mediaciones obstaculizadoras. La segunda parte, o estado, describe tal relación como un don de lo alto, si tomar en cuenta la búsqueda y la fruición de los efectos psicológicos de la actividad humana, superándola en la perfecta adhesión a la voluntad divina. La tercera parte, o estado, es cuando se alcanza, siempre como don inefable del alto, la ‘deificación’ del alma en una total identificación entre el querer humano y la disposición divina”<sup>110</sup>.

### 12.7 Luis de la Puente (1554-1624)<sup>111</sup>

Pocos autores han contribuido tanto a la consolidación de la tradición ‘espiritual’ de la Compañía<sup>112</sup> como el P. Luis de la Puente. Su libro *Meditaciones de los misterios de nuestra fe*<sup>113</sup> es eslabón imprescindible de esta contribución, sobre todo por lo que atañe a la oración mental. Ésta es obra de la memoria, del intelecto y de la voluntad, ejercitadas, con la gracia de Dios, en los misterios y verdades de la fe, “hablando dentro de nosotros mismos con Dios nuestro Señor, tratando familiarmente con él, pidiéndole sus dones y negociando todo lo necesario para nuestra salvación y perfección. De suerte, que la sustancia de la oración mental consiste principalmente en estas cuatro cosas”<sup>114</sup>. Este tipo de oración es el ordinario.

Pero existe otro modo de oración, que se diferencia del anterior por ser más afectivo y menos discursivo: es el contemplativo. Para explicarlo, de la Puente recurre a Santo

<sup>109</sup> *Ibidem*.

<sup>110</sup> M. GIOIA, *Breve compendio*, cit., 178.

<sup>111</sup> Cfr. R. ZAS FRIZ, “La tradición mística ignaciana (I)”, cit., 401-402. “La Puente ha llegado a ser uno de los escritores espirituales más conocidos de la CJ y que contribuyó a formar una tradición de doctrina espiritual propia de los jesuitas” (M. RUIZ JURADO, “La Puente, Luis de”, en *DHCJ*, III, 2245). Obras de de la Puente: *Meditaciones de los misterios de nuestra santa fe*; *Tratado de la perfección en todos los estados de vida del cristiano*; *Guida spirituale*; *Vida del P. Baltasar Álvarez*; *Expositio morali et mystica in Canticum Canticorum*.

<sup>112</sup> Cfr. M. RUIZ JURADO, “La Puente, Luis de”, en *DHCJ*, III, 2245.

<sup>113</sup> Madrid 1950.

<sup>114</sup> *Ibidem*, 4.

Tomás (2-2 q. 180, a. 3): se trata de “una visión sencilla de la verdad eterna, sin variedad de discursos, penetrándola con luz del Cielo, con grandes afectos de admiración y amor”<sup>115</sup>. La puede tener cualquier creyente. Sin embargo, hay un modo de oración mental extraordinario

“que abraza otros modos de oración más sobrenaturales y especiales, que llamamos oración de quietud o de silencio, con suspensiones, éxtasis o raptos, con figuras imaginarias de las verdades que se descubren, o con sola luz intelectual de ellas, con revelaciones y hablas interiores, y con otros innumerables modos que tiene Dios de comunicarse a las almas, de los cuales no se puede dar regla cierta, porque no tienen otra regla que el magisterio y dirección del soberano Maestro, que los enseña a los que quiere y como quiere”<sup>116</sup>.

De la Puente recomienda no aspirar a estos modos extraordinarios; más bien hay que rehusarlos, pues es grande el peligro de ser engañados por Satanás; pero si Dios los concede, hay que recibirlos humildemente.

La línea del P. de la Puente no es la de Rodríguez. Él ha escrito una biografía de Baltasar Álvarez, razón por la cual hay que considerarlo un discípulo suyo y, por tanto, muy sensible a la dimensión contemplativa de la oración. De ésta habla abiertamente, sosteniendo que algunas de las cosas que aquí suceden son propias de una vida normal de oración. Su doctrina de los sentidos espirituales entronca con la mejor tradición mística occidental. Sin embargo, no por ello descuida el método tradicional de la meditación. Así, titula, por ejemplo, el capítulo 42 de la biografía del P. Baltasar Álvarez lo: “De la gran importancia y seguridad que tiene el modo de orar por meditaciones, afectos y coloquios con nuestro Señor, y cómo éste se ha de proponer y enseñar a todos”. Se advierte la importancia que el autor concede a la meditación, sin descuidar su minucioso elogio de la contemplación. La postura del P. de la Puente es sin duda, más equilibrada y abierta, fruto quizás del ambiente propicio, creado durante el generalato de Aquaviva.

### 12.8 Diego Álvarez de Paz (1560-1620)<sup>117</sup>

La obra del P. Álvarez de Paz es una síntesis personal, completa y sistemática de la teología mística antigua y medieval, pero con una característica particular: integra en ella la herencia ignaciana, que por aquellos años iba cuajando en búsqueda de sus propios cauces teológicos dentro de la gran tradición mística latina<sup>118</sup>. Álvarez de Paz es

<sup>115</sup> *Ibidem*, 41.

<sup>116</sup> *Ibidem*, 46.

<sup>117</sup> Cfr. R. ZAS FRIZ, “La tradición mística ignaciana (I)”, cit., 402-405; E. FERNÁNDEZ G., “Álvarez de Paz, Diego”, en *DHCJ*, I, 95. Obras: *De vita spirituali eiusque perfectione* (Lione 1608), *De exterminatione mali et promotione boni* (Lion, 1613), *De inquisitione pacis sive studio orationis* (Lion, 1617); *Opera Iacobi Alvarez de Paz, Toletani, e Societate Jesu*, 6v. (París, 1875-1876), Cfr. Pedro de Medrano, *Compendio de la vida espiritual perfecta* [del P. Álvarez de Paz], Lima 1723.

<sup>118</sup> “Los años anteriores a la publicación de sus escritos habían constituido, dentro de la evolución espiritual de la Compañía, un período de gestación lenta y a veces difícil. Se trataba de consolidar toda la herencia de los primeros años y era vital, en aquellos momentos, impedir todo lo que pudiera ser desvia-



considerado “el primer jesuita que trata ampliamente de los problemas de la contemplación infusa, y con experiencia personal”<sup>119</sup>.

Su grandiosa obra de seis volúmenes, escrita en el Perú y publicada en latín en Lyon entre 1608 y 1618, conoce una edición posterior. Desafortunadamente todavía está por traducir a una lengua moderna<sup>120</sup>. La parte que aquí nos interesa: *De Inquisitione pacis*, se publicó por último y trata de la oración. A decir de López Azpitarte, Álvarez de Paz es “el primer autor que aborda sistemáticamente los problemas relativos a la contemplación, después de aquellos años de dudas y vacilaciones en la Compañía. Si tenemos en cuenta además, que su lectura fue recomendada por Aquaviva, como representante genuino del espíritu ignaciano, saber lo que dice sobre el tema nos dará el pensamiento de un testigo cualificado”<sup>121</sup>.

El joven Álvarez de Paz ingresa en la Compañía en 1578, en la provincia jesuítica de Toledo, la misma de Cordeses y Baltasar Álvarez, por entonces todavía vivos. Esto nos lleva pensar que pudo conocer de primera mano los pormenores de todo lo ocurrido entre los citados autores y el gobierno de la Compañía. Son hechos que de seguro conserva en su memoria y han de influir en la redacción de su obra durante su estancia en el Perú<sup>122</sup>.

Álvarez de Paz distingue entre meditación y contemplación. La primera es un estadio inicial, discursivo; generalmente es punto de arranque común en la vida espiritual, pero que tiende por sí misma hacia un paso posterior, que es el verdadero y ardentísimo amor a Dios y el gozo inefable de la mente: la contemplación. Entre ambas coloca la ‘oración afectiva’, donde “el alma puede encontrarse en un estado contemplativo, producto de su trabajo, del hábito adquirido, aun cuando en determinados momentos Dios comience a actuar más por su cuenta”<sup>123</sup>. Para algunos se trata de una contemplación “adquirida”<sup>124</sup>; es decir, combina el trabajo ‘activo’ del hábito adquirido del orante con la presencia ‘pasiva’ de la gracia divina. El paso a la contemplación propiamente dicha, tradicionalmente llamada contemplación “infusa” (distinta de la “adquirida”), es muy delicado.

ción del patrimonio dejado por las primeras generaciones. El problema de la contemplación fue el punto fundamental sobre el que giraron todas las discusiones. Sin olvidar el carácter marcadamente práctico y apostólico de la espiritualidad ignaciana, había que dar entrada abierta a esa corriente mística, hecha realidad en la vida de tantos jesuitas” E. LÓPEZ AZPITARTE, *La oración contemplativa. Evolución y sentido en Álvarez de Paz, S.J.* Granada 1966, 5; Cfr. M. RUIZ JURADO, “Álvarez de Paz, Diego”, en *Dizionario di Mistica*. L. Borriello, E. Caruana, M.R. del Genio, E. Suffi (edd), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1998, 77-80.

<sup>119</sup> E. FERNÁNDEZ G., “Álvarez de Paz, Diego”, en *DHCJ*, I, 95.

<sup>120</sup> *Opera Iacobi Alvarez de Paz, Toletani, e Societate Jesu.* I-VI, París, 1875-1876.

<sup>121</sup> *Ibidem*, 107.

<sup>122</sup> Cfr. LÓPEZ AZPITARTE, *La oración...*, cit., 189-190.

<sup>123</sup> *Ibidem*, 41. “Creo que es aquí donde Álvarez de Paz ofrece un mayor interés dentro de la historia de la espiritualidad. Su doctrina sobre el estado intermedio entre la meditación discursiva y la contemplación, sin ser propiamente original, pone de relieve algunos aspectos peculiares, dignos de prestarles nuestra atención” *Ibidem*, 190.

<sup>124</sup> Cfr. RUIZ JURADO, *Álvarez de Paz...*, cit., 121

Por ello, es sumamente importante la correcta interpretación de los ‘síntomas’: “el conocimiento intuitivo y amoroso se convierte en auténticamente místico, cuando la intensidad de esa luz y de ese amor repercute tan fuerte, aun en las facultades sensibles, que el alma experimenta de una manera honda, e imposible de alcanzar por sí misma, la presencia y cercanía de Dios”<sup>125</sup>. Un ejemplo de la meticulosidad de Álvarez de Paz es la distinción de los diversos grados de contemplación, que según él llegan hasta quince momentos diferentes<sup>126</sup>.

Ciertamente en el contexto conflictivo de esos años, el “problema de la contemplación” era vital para la interpretación del carisma ignaciano: ninguno niega que la Compañía es apostólica, de vida activa, pero no por eso la oración adquiere una importancia secundaria. Había que mantener la relación entre vida activa y contemplativa según el modo de proceder querido por Ignacio, y aquí la vida contemplativa, la vida mística, forma parte de su carisma personal. Las experiencias de Cordeses, Baltasar Álvarez y de la Puente se integran armoniosamente en el carisma fundacional de la Compañía. Tampoco por ello hay que censurar la reacción de Mercuriano y de otros superiores mayores, muy comprensibles ante los indiscutibles excesos reales. El gobierno de la Compañía intentó mantener un equilibrio ‘oficial’<sup>127</sup>.

En conclusión, la obra de Álvarez de Paz representa una reflexión teológica equilibrada, que integra la contemplación en el estilo de vida apostólico de los jesuitas. Éste es precisamente su valor teológico e histórico para la espiritualidad ignaciana: “A pesar de sus pequeñas deficiencias, o de su extensión exagerada y a veces monótona, constituye sin duda la primera síntesis de la espiritualidad medieval con la nueva época moderna, y, dentro de la Compañía, es el primero también que aborda el problema contemplativo en toda su extensión para dejarnos un resumen exacto del pensamiento ignaciano”<sup>128</sup>.

### 13. Conclusión: actualidad de la mística ignaciana

Desde las correrías apostólicas del Beato Fabro en 1541, sin considerar la experiencia inicial de Ignacio, a la publicación del *De Inquisitione pacis*, de Diego Álvarez de Paz en 1618, han pasado 77 años. En ellos los jesuitas han ido madurando una identidad ‘mística’. Identidad que se fue perdiendo a fines del siglo XVII y que se archiva definitivamente con la supresión de la Compañía. En las primeras décadas del siglo XX resurge el interés por la mística cristiana, pero no ignaciana: la obra de José de Guibert sobre la historia de la espiritualidad de la Compañía es quizás el único testimonio por recobrar los márgenes más amplios de la espiritualidad ignaciana, normalmente limitada a los *Ejercicios*.

<sup>125</sup> LÓPEZ AZPITARTE, *La oración...*, cit., 78-79.

<sup>126</sup> Cfr. RUIZ JURADO, *Álvarez de Paz...*, cit., 122.

<sup>127</sup> Cfr. LÓPEZ AZPITARTE, *La oración...*, cit., 195-196.

<sup>128</sup> *Ibidem*, 197.

La corriente ‘mística’ ignaciana ha dado forma a un modo ‘contemplativo’ de sentir el misterio Santo de Dios, paralelo al institucional y ‘meditativo’ propio de los *Ejercicios*. Aunque ésta última forma ha predominado como la detentora de la identidad de la espiritualidad ignaciana, la tradición mística no ha desaparecido. Hoy parece cobrar nueva vida gracias, sin duda, al hecho de la revalorización actual de la noción de mística, en general, como se ha visto al inicio del artículo, y, en particular, al redescubrimiento de Ignacio como místico.

Identificar las características propias de la *mística* ignaciana es algo reciente en la vida postconciliar de la Compañía y debe vincularse a la necesidad de aclarar la propia identidad carismática. Por un lado, es importante tener clara la identidad contemplativa de la propia tradición en la medida en que el diálogo interreligioso pone en primer plano esa dimensión de la experiencia religiosa y el rescatarla de la memoria de la propia historia institucional se convierte en una necesidad apostólica para el diálogo y la fraternidad entre las religiones. Por otro lado, en la actual sociedad secularizada y entre las personas comunes, aparece una mayor sensibilidad hacia la contemplación que en décadas anteriores y, por ello, también apostólicamente resulta relevante rescatar la propia tradición contemplativa para proponerla junto a los *Ejercicios*. Un ejemplo, para alejar cualquier duda al respecto, son los *Ejercicios de contemplación* que el jesuita Franz Jalics está difundiendo, con éxito, desde algunas décadas en Europa y América Latina<sup>129</sup>.

<sup>129</sup> Cfr. F. JALICS, *Ejercicios contemplativos. Introducción a la forma de vida contemplativa y a la invocación a Jesús*, San Pablo, Madrid 1995. El original es alemán; existen además traducciones al inglés y al italiano.