



ignaziana

rivista di ricerca teologica

www.ignaziana.org • rivista web semestrale edita dal Centro Ignaziano di Spiritualità di Napoli • n.3-2007

JOSÉ CARLOS COUPEAU S.I.

Los diálogos de Nadal

Contexto histórico-literario y hecho retórico

JOSÉ CARLOS COUPEAU S.I.

Arte y Espiritualidad ignaciana:

liberados para crear

MICHAEL R. PASTIZZO S.I.

Ignatius: his legacy in campus sculpture

AA.VV.

Presentazione del

Diccionario de Espiritualidad Ignaciana

(DEI)



L'attenzione del presente numero della rivista è centrato su tre argomenti. Il primo riguarda Jerónimo Nadal (1507-1580): in questo anno ricorre il quinto centenario della sua nascita. Nadal incontrò Ignazio a Parigi nel 1535 e poi a Roma nel 1545, dove entrò in Compagnia. Considerato *il teologo della spiritualità ignaziana*, Nadal fu inviato da Ignazio a diverse comunità della Compagnia sparse per l'Europa come autorevole interprete ufficiale delle *Costituzioni* appena redatte. In questo modo egli, oltre a divulgare le *Costituzioni*, poté condividere la sua conoscenza diretta di Ignazio con una Compagnia che cresceva e nella quale il contatto diretto con il Fondatore diventava sempre più difficile, a causa delle distanze e dalla dispersione del nuovo corpo apostolico. Per queste ragioni è particolarmente importante ricordarlo e approfondire il suo pensiero, come lo fa, in questo numero, lo studio di Carlos Coupeau S.I. sui *Diálogos* di Nadal.

Se l'argomento precedente ricopriva un interesse piuttosto storico, il secondo ha una speciale attualità in quanto stabilisce un rapporto tra arte e spiritualità ignaziana. Si tratta di un tema che sta avendo molti sviluppi, e raccogliendo un sempre maggiore interesse tra i ricercatori, sia da un punto di vista storico che teologico. Siamo lieti di contribuire alla diffusione di questa prospettiva con due studi. Il primo, anche di Carlos Coupeau, in cui si offre una riflessione sull'impegno artistico-spirituale dei gesuiti. Il secondo invece, di Michael Pastizzo S.I., che presenta e commenta quattro sculture di Sant'Ignazio che si trovano in altrettanti *campus* di università nordamericane della Compagnia.

Infine, il terzo argomento mette in luce la novità editoriale del *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana (DEI)*, uscito in librerie nell'aprile scorso. Sotto il titolo "Presentazione del *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*", si offrono le relazioni scritte del Convegno tenutosi all'Istituto di Spiritualità dell'Università Gregoriana mercoledì 23 maggio 2007 per presentare la pubblicazione del *Grupo de Espiritualidad Ignaciana (GEI)*. Il Convegno fu aperto dal Preside dell'Istituto, Prof. Mihály Szentmártoni S.I. La prima relazione venne tenuta dal Prof. Rossano Zas Friz S.I. della Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale – Sezione San Luigi (Napoli) con il titolo: "Spiritualità ignaziana e/o mistica ignaziana?". Nella seconda relazione Malulu Lock Gauthier, S.I., dottorando dell'Istituto, sviluppò il tema: "Gli esercizi spirituali di Sant'Ignazio di Loyola e l'Africa". Successivamente Numa Molina, S.I., anche egli dottorando del medesimo Istituto, fece un intervento sulle "Annotazioni e contemplazione: due vie verso la comunicazione spirituale". Infine, Julia Violero, rp., studentessa dell'Istituto, svolse la sua relazione a partire dalla domanda: "Come può il *DEI* diventare una risorsa per la formazione?". L'ultimo intervento fu di un altro dottorando del medesimo Istituto, Petrus Puspobinatmo, S.I. sul "Dialogo spirituale".

Con questi tre argomenti "Ignaziana" si augura di contribuire alla ricerca sulla spiritualità ignaziana e si augura altresì di contare nel futuro su lavori di numerosi ricercatori, specialmente di giovani studiosi, che vogliano contribuire con il loro sforzo intellettuale all'approfondimento del modo di procedere ignaziano.

Los diálogos de Nadal

Contexto histórico-literario y hecho retórico

di JOSÉ CARLOS COUPEAU S.J.

Introducción

« Juan Gerson, todavía en el siglo xv, podría haber hablado por los jesuitas que llegarían siglo y medio más tarde cuando dijo: ‘Si Cicerón describe al orador como ‘un hombre hábil en el hablar,’ nosotros describimos al teólogo como un ‘hombre bueno preparado en las Sagradas Letras’ –preparado no sólo con la inteligencia sino con los afectos, de modo que lo que aprende de la Teología, gracias a la constante reflexión, lo convierte en sentimientos de su corazón y práctica cristiana.»¹

Para estudiar los *Diálogos* de Jerónimo Nadal, nos ayuda comenzar reconociendo el nuevo contexto eclesial para el término *diálogo*. Este nuevo contexto procede del discurso hecho por el Concilio Vaticano II, consecuente con la filosofía personalista, y del auge de los ministerios durante el denominado Catolicismo Moderno inicial (*Early Modern Catholicism*).

El Concilio Vaticano II convirtió la palabra *diálogo* en un término de moda para la Iglesia católica. El Concilio recurrió al diálogo en medio de un proceso de transformación profundo (*aggiornamento*) con consecuencias para la acción misionera de la Iglesia, especialmente. El Concilio se replanteó cómo llevar a cabo su ministerio evangelizador. Propuso el diálogo como la actitud que los bautizados deberían mostrar en sus relaciones con el mundo, con los no creyentes, con creyentes de otras religiones y aún entre los mismos cristianos. La palabra *diálogo* expresaba una relación más horizontal con estos interlocutores.² A través de la actividad dialogante, el Concilio esperaba que la Iglesia redescubriría qué servicio le requerían estos tiempos.

Con anterioridad, una tradición de autores se había dirigido a Dios como a un TU personal. Dios era el término del diálogo del hombre para Plotino, san Agustín o Ramón Lull en obras espirituales como *Las Eneadas*, los *Soliloquios* o el *Libro de Blanquerna*. Más próximos a nosotros, sin embargo, Martin Buber, Ferdinand Ebner y la Filosofía Personalista en general habían presentado una filosofía dialógica como respuesta a la

¹ Citado por John O'Malley en *The First Jesuits*. Cambridge: Harvard University Press, 1993, 252. Traducido como: *Los primeros jesuitas*, Juan Antonio Montero Moreno (trad.), Bilbao - Santander: Mensajero - Sal Terrae, 1995.

² John O'Malley, "Vatican II: Historical Perspectives of Its Uniqueness and Interpretation", en *Vatican II, The Unfinished Agenda: a Look to the Future*, Lucien Richard, with Daniel Harrington and John O'Malley (edd.), Paulist Press, New York, 1987, 27-28; 36-39.

crisis de la post-guerra europea. A comienzos del siglo XX, estos filósofos habían sentado la base teórica para el tipo de discurso que ya he referido para el Concilio. También influyeron al Papa del Post-Concilio. Especialmente influido por Jacques Maritain, Pablo VI reorientó la Iglesia hacia el diálogo en su primera encíclica *Ecclesiam suam* (1964). John O'Malley ha señalado que el discurso del Concilio Vaticano II difiere del discurso de los concilios en el pasado. Añade que la nueva retórica del diálogo respondió a una espiritualidad que buscaba responder al problema de la secularización.

La sensibilidad contemporánea por el diálogo nos ayuda a revisar escritos y acontecimientos del pasado. Así, podemos considerar la propuesta de un diálogo en contexto del Concilio de Trento y de la Reforma en paralelo con el Concilio Vaticano II y la secularización.

Al comienzo de la Edad Moderna, la Iglesia de Occidente atravesó una de las crisis más graves de su historia. La Reforma y la Contra-Reforma fueron dos intentos enfrentados de respuesta a las necesidades del hombre y de la sociedad al final del Renacimiento. Podemos interpretar que aún entre los decretos del Concilio de Trento y en la implementación que siguió, en la revitalización de la vida religiosa o en las medidas que obispos como Carlo Borromeo adoptaron, etc., se dieron otros intentos de respuesta. La inesperable floración de ministerios durante el Catolicismo Moderno inicial manifiesta el vigor espiritual del periodo. Estos ministerios atendían a la educación y a los enfermos, al cuidado de las almas y al cuidado de los cuerpos. O'Malley ha evidenciado este vigor espiritual para un caso: la Compañía de Jesús.

Además de profesar una vida de religiosos, muchos jesuitas habían cursado estudios en las universidades y recibido la ordenación. De hecho, los primeros compañeros de Ignacio de Loyola se habían licenciado en filosofía por la Sorbona de París con el título de *Magister artium*. Generalmente, los jesuitas se incorporaban a la Compañía de Jesús después de concluir alguna modalidad de los *Ejercicios Espirituales* de San Ignacio. Esta experiencia dotó a no pocos de ellos con una visión optimista del mundo y de la realidad creada. Sobre esta visión, que podríamos calificar esperanzada u optimista, la orden buscó dar una formación humanista y teológica en grado esmerado. Las *Constituciones* de la Compañía de Jesús prevén que a aquella formación espiritual suceda ésta formación intelectual y evidencian un acento en la adaptación de los principios generales a las circunstancias concretas. De tal formación, de hecho, se siguió una predicación de la palabra y una práctica de los sacramentos tradicionales creativas y novedosas.³

Los *Diálogos* de Jerónimo Nadal ilustran este ministerio de la palabra. En él se distinguen la dimensión pastoral, de la espiritual y de la dimensión literaria. Los *Diálogos* ilustran cómo una espiritualidad nueva enriquecida mediante una formación humanista esmerada pretendía servir a la reconciliación.

³ John O'Malley, "Was Ignatius Loyola a Church Reformer?" en *The Catholic Historical Review* 77 (1991), 180-185.

Un lugar propio en la espiritualidad ignaciana

La serie *Monumenta Historica* publicó cuatro volúmenes con la correspondencia de Nadal a finales del siglo XIX y los hermanos Rahner observaron la relevancia de su doctrina para los estudios místicos ignacianos. Por entonces, Miguel Nicolau comenzó dedicando una monografía a sus escritos y doctrinas espirituales (1949),⁴ para luego editar críticamente las conferencias y comentarios de Nadal al Instituto de la Compañía de Jesús (1962)⁵ y su diario de oración (1967).⁶ Una década después, Manuel Ruiz Jurado acabó de publicar los *Scholia* sobre las Constituciones (1976)⁷ y una útil cronología de la vida de Nadal (1979).⁸ A estas obras siguió la aparición de dos biografías (1992, 2002).⁹

Los estudios sobre la vida y obra de Jerónimo Nadal comienzan por reconocer la importancia de esta figura para la Compañía de Jesús.¹⁰ O'Malley sintetiza en tres las

⁴ Miguel Nicolau, *Jerónimo Nadal, S.I. (1507-1580): Sus obras y doctrinas espirituales*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1949.

⁵ Jerónimo Nadal. *Comentarii de Instituto*, Miguel Nicolau (ed.), Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu, 1962.

⁶ Jerónimo Nadal. *P. Hieronymi Nadal Orationis Observaciones*, Miguel Nicolau (ed.), Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu, 1964.

⁷ Jerónimo Nadal, *Scholia in Constitutiones S.J.: Edición crítica, prólogo y notas*, Manuel Ruiz Jurado (ed.), Granada: Facultad de Teología, 1976.

⁸ Manuel Ruíz Jurado, "Cronología de la vida del P. Jerónimo Nadal S.J. (1507-1580)," *AHSI* 48 (1979) 248-276.

⁹ William V. Bangert, y Thomas M. McCoog, *Jerome Nadal, S.J., 1507-1580 : Tracking the First Generation of Jesuits*, Chicago: Loyola University Press, 1992; Joan Nadal Cañellas, *Jeroni Nadal Morey, la seva vida i la seva contribució a la cultura europea del s. xvi*, Palma de Mallorca: Promomallorca Edicions, 2002 (en proceso de traducción al castellano).

¹⁰ Nadal ha sido reverenciado como testigo excepcional del momento constituyente de la Compañía de Jesús. Ofreciéndonos una biografía comprensiva, William Bangert y Thomas McCoog lo consideran el intérprete de la visión y espiritualidad ignacianas: Nadal había contribuido a expandir un fervor espiritual que atrajo numerosas vocaciones, siendo en gran medida también responsable del proceso por el que la Compañía se dotó de un marco espiritual y constitucional (Bangert-McCoog, *Jerome Nadal*, xi-xii). Asimismo, Manuel Ruiz Jurado destaca el conocimiento que Nadal tuvo de la mente de Ignacio y de los dos generales siguientes durante los primeros 30 años de la fundación de la Compañía (Jerónimo Nadal, *Scholia in constitutiones Societatis Iesu*, Granada, 1976) y André Ravier y François Evain ven en Nadal la figura que nos permite comprender el crecimiento y desarrollo de la orden que fundó Ignacio; nadie como él, que sirvió en la organización y difusión de la Compañía, para introducirnos a la Compañía ignaciana (*Contemplatif dans l'action: Ecrits spirituels Ignatiens*. Collection Christus, Paris: Desclée De Brouwer, 1994). Otros autores, como Dennis Paté, han visto la contribución sustantiva de Nadal en el papel trascendental que éste jugó en la transformación de la Compañía en una orden de enseñanza. Nadal fue un factor uniformador de primer orden en cuanto respecta a la enseñanza de los colegios (Dennis Pate, *Jerónimo Nadal and the Early Development of the Society of Jesus, 1543-1573*, PhD dissertation at the History of the Churo Department, Los Angeles: Universidad de California, 1980). John O'Malley ha contextualizado a Nadal con la crítica humanista al modo monástico de vida religiosa (*monachus non est pietas*), destacando su comprensión y práctica del sacerdocio y vida religiosa como activos, apostólicos, itinerantes. John O'Malley, «To Travel to any part of the world: Jeronimo Nadal and the Jesuit Vocation,» *Studies in the Spirituality of Jesuits*, 16/2 (1984): 1-20 y *The First Jesuits*, Cambridge: Harvard University Press, 1993, 11-14.

razones principales por las cuales Nadal ocupa un lugar excepcional en los estudios de la espiritualidad ignaciana. Primero, Nadal actuó como intérprete de Ignacio ante numerosas comunidades jesuitas, siendo el primero en adaptar e interpretar el marco institucional de la orden a las circunstancias de cada comunidad.¹¹ Segundo, como visitador, Nadal se relacionó con más jesuitas y de un modo más directo que el mismo Ignacio. Tercero, Nadal divulgó las ideas de Ignacio oralmente y por escrito.

Como intérprete, Nicolau reivindicó para Nadal el título de *teólogo de la espiritualidad ignaciana*. Básicamente, la experiencia espiritual de Ignacio y de sus compañeros no habría quedado expresada suficientemente hasta que Nadal se pusiera a ello. Como hijos de su autor, los documentos fundacionales que Ignacio escribió reflejan una tensión entre palabra escrita y experiencia vivida. Por un lado, temas como la gracia, la acción del Espíritu Santo y la obediencia en la Iglesia eran objeto de especial análisis por los tribunales de la ortodoxia. Ante ellos, Ignacio tuvo que probar su sólida doctrina repetidamente. Por otro lado, los primeros jesuitas dedicaron más tiempo a la acción que al relato de lo que hacían. El *Diario Espiritual* es un buen ejemplo de lo que quiero decir. En sus páginas podemos afirmar una dimensión mística en Ignacio; resulta difícil interpretarla, sin embargo. También el texto de los *Ejercicios Espirituales* resulta críptico cuando nos preguntamos por la experiencia original en Ignacio. Ignacio frecuentemente enmendaba sus manuscritos buscando la expresión más adecuada y evidenciando la falta de una formación literaria, que nos hubiera hecho sus escritos más accesibles. Supo, no obstante, rodearse de colaboradores cualificados como Nadal y Juan Alfonso de Polanco, quienes llevaron a cabo una divulgación oral y escrita de lo que entendían era la voluntad de Ignacio.¹²

Un análisis conceptual separó las doctrinas espirituales de Nadal del contexto que las vio nacer. Los estudiosos extrajeron fragmentos de aquí y allí en sus escritos y los interpretaron olvidando la situación retórica para que fueron escritos. No sin cierto dogmatismo, los estudiosos encontraron su “doctrina” e identificaron expresiones como “contemplativos en la acción” de las que Nadal se sirvió para formular elementos propios y distintivos de la espiritualidad de los jesuitas.

Nadal, como teólogo espiritual

El concepto de espiritualidad ha cambiado desvinculándose progresivamente de los principios dogmáticos de la antigua teología ascética. Consecuentemente, este artículo mantiene que no son aquellas doctrinas ni estas expresiones condensadas las que pueden ofrecernos una información más relevante hoy sobre su visión espiritual.

¹¹ El mismo fundador autorizó a Nadal como intérprete de su pensamiento cuando le confió la tarea de explicar las *Constituciones de la Compañía de Jesús*. Juan Alfonso de Polanco, secretario personal de Ignacio, también reconoció esta autoridad en más de una ocasión, *Epp* 5:109.

¹² O'Malley, *The First Jesuits*, 376.

En los escritos de Nadal, no menos importante que las doctrinas es el testimonio de vida. Si inicialmente los primeros generales de la Compañía y, después de la Restauración de la Compañía, los instructores de Tercera Probación utilizaron los escritos de Nadal literalmente para regular la vida de los distintos estamentos dentro de la Compañía,¹³ hoy nos interesan la convicción de sus argumentos.

Hoy nos interesa el testimonio vital de Nadal. Así por ejemplo, las *Meditaciones* de Nadal no deben separarse de sus enseñanzas sobre la vida de Cristo, como ni sus *Exhortaciones* ni sus *Diálogos* separan el Instituto de la Compañía de la vida de Ignacio, su fundador. Nadal presentó la novedad de la espiritualidad ignaciana en el siglo XVI retóricamente. Nadal, ex-alumno de la universidad de Alcalá, fue teólogo de la espiritualidad ignaciana por hacer uso de la retórica, prefiriéndolo a un modo de argumentación alternativo, el escolástico. Nadal prefirió dar cuenta de los hechos históricos en lugar de enseñar doctrinas. Es decir, compuso su discurso buscando persuadir a la acción antes que el asentimiento. Esto ha sido ignorado frecuentemente.

Nicolau identificó un cambio de interés en los estudios sobre Nadal para 1962.¹⁴ De ello se hizo eco su edición del quinto volumen de la *Monumenta Natalis*. Mientras que los cuatro primeros volúmenes se habían ocupado de la correspondencia de Nadal, de sus apologías, instrucciones sobre la oración y otros temas más prácticos, Nicolau dedicó el quinto volumen a las *exhortaciones* que Nadal hizo a las comunidades que visitaba durante la expansión de la Compañía. La edición del *Comentarii de Instituto* considera a Nadal como un autor de espiritualidad por escritos que llevan nombres retóricos como “de oratione,” “pláticas”, “exhortaciones”, etc. En efecto, aquello que destaca en este volumen es la cualidad propositiva antes que la doctrinal.

La vida y obras de Nadal ejemplifican y aclaran la nueva intuición de la vida religiosa de acuerdo con la experiencia de Ignacio. En los *Diálogos*, por ejemplo, encontramos afirmaciones que reaccionan contra aquella crítica del humanismo: *monachatus non est pietas*.¹⁵

Lugar hermenéutico

Las siguientes páginas revelan un interés en Nadal menos fundamentado en el *qué* (propuesta doctrinal) y más en el *cómo* (modo de argumentarla). O'Malley ha reivindicado la importancia que la retórica tuvo para la naciente Compañía de Jesús. Las exhortaciones de Nadal sobre el Instituto y los *Diálogos* son casos particulares que la ilustran. Estos escritos ofrecen una pista para comprender la novedad en el ejercicio del ministerio de la palabra.

Los escritos y conferencias de Nadal dan testimonio de su competencia tanto para explicar ideas como para mover los afectos. Su formación le había capacitado para ello. Ciertamente que nos resulta mucho más accesible que Ignacio como escritor, pero, más importante, su admiración por el fundador y padre espiritual nos invitan a comprender su

¹³. Nadal 4:14-16.

propia obra como inspirada por la obra de aquél. Podemos comprender el *Chronicon* de Nadal, por ejemplo, en correlación con la *Autobiografía*; sabemos que Nadal la obtuvo de Ignacio a través de González de Cámara. Las *Orationis observationis*, en cambio, tienen su correlato en el *Diario espiritual*; el celo que Nadal muestra por recoger los dones de su oración se remontan a la experiencia de los Ejercicios Espirituales de Ignacio. En fin, los *Scholia in Constitutiones Societatis Iesu* encuentran su correlato en el texto de las *Constitutiones* de Ignacio.

En este contexto, los *Diálogos* son un ejemplo práctico de cómo Nadal se apropió del espíritu dialogante que admiró en Ignacio. Lo que ha sido identificado como la “conversación espiritual” a la que Ignacio solía exhortar a los suyos.¹⁶

Escribir como ministerio

Mejor que como doctrina, los *Diálogos* deben ser analizados como una propuesta ministerial. Después de que se uniese a la Compañía de Jesús y a pesar de sus continuos desplazamientos, Nadal demostró ser un fecundo escritor. Sus obras ocupan más de 5.000 páginas en cinco volúmenes de *Monumenta Historica Societatis Iesu*.

El mismo Nadal nos ha dejado una lista de sus escritos en una carta de 1573. Nadal respondía con estas líneas al cuarto General de la Compañía, Everardo Mercuriano, que, admirándole y viéndole en el ocaso de su vida, deseaba identificar su obra escrita y salvarla para la posteridad. La carta concluye con dos columnas: la columna de la derecha enumera los ministerios apostólicos a que Nadal se dedicaba en Tívoli aquel año. La columna de la izquierda los escritos en que se ocupaba. Sobre la columna de los ministerios, Nadal escribió *piscari* (pescar).¹⁷ Para las comunidades cristianas primitivas, “pescar” significaba la acción apostólica de mover a quienes escuchaban a la conversión y a la reconciliación.¹⁸

¹⁴ Nadal 5:3-4.

¹⁵ Nadal 5:548. «*Societatis Iesu clericatus est religiosus.*» (Nadal 5:553) «*Nondum monachismum, Philippice sed religiosae vitae statum ac conditionem statuo.*» y «*...eadem charitatem et claritatem explicant [jesuitae] atque extendunt ad omnes monachos et religiosos homines.*» (Nadal 5:729). Nadal lo repite: la Compañía de Jesús no es monacal.

¹⁶ Un ejemplo mejor conocido en la carta de Ignacio a los Padres enviados a Alemania (*Epp* 12:239-247).

¹⁷ Nadal revela los modelos en que piensa al hablarnos del ministerio de la conversación. El primero, Pedro Fabro, destacó por la familiaridad que demostró con los alemanes: «disfrutaban encantados con su religiosa y agradable compañía.» El segundo, Francisco de Javier, un modelo de diálogo evangelizador entre japoneses e hindúes. Finalmente, Ignacio representa el modelo de apóstol “pescador.” «*Quod nunc dicebam, ipse, non solum tradebat plene, sed agebat; exerto quodam amoris fervore suavi in eum, quem iuvandum assumebat, totum eius pectus occupabat et animum. Amabat quidem in illo, etiamsi homo esset flagitiosissimus, naturam, fidem, alias virtutes, si quas habebat, vel opera bona...*» Nadal 5:834.

¹⁸ Cf. Mt 4,19; «*Locus videtur esse hic [Mt 18, 15] accommodatus piscationi quam exercemus animarum in Societate. Nam primum quidem proximus est per pias ac familiares adhortationes solicitandus ad paenitentia sacramentum. Quod si hoc non obtineamus, adhibenda alia praesidia orationum, missarum; tum illud adhibeamus ut alius, aliquis vel pater vel frater, illius curam invandi suscipiat.*» Nadal, *Orationis Observationes*, 216.

Nadal utiliza esta expresión latina *piscari* en otros escritos para referirse a los ministerios de la Palabra de Dios. Implicando una amplia comprensión de estos ministerios, Nadal incluía entre ellos no sólo la predicación sino aún el diálogo espiritual y las conferencias académicas. También un profesor de Escritura, afirma Nadal, puede hacer de su discurso un “anzuelo para pescar almas.”¹⁹ Mediante el diálogo personalizado, por otra parte, el jesuita podía adaptar su discurso mejor a cada persona para llevar a cabo su ministerio apostólico.²⁰

La carta a Mercuriano refleja así la unión que para Nadal existía entre sus escritos y sus ministerios. Ministerios como visitar enfermos en los hospitales y presos en las cárceles, dar los Ejercicios Espirituales, oír confesiones, ayudar a los moribundos o mantener diálogos espirituales participaron del mismo espíritu apostólico que, por ejemplo, escribir las *Annotationes* (referencia ésta a una obra póstuma: las *Annotationes et meditationes in evangelia*).²¹

Escribir era un ministerio de la palabra más en su lista, otra misión a la cual el Padre General podía enviar un jesuita.²² “Escribir las anotaciones” es la expresión que utiliza el mismo Nadal en una de sus últimas cartas refiriéndose a este ministerio. La carta presenta dos columnas. En la columna de la izquierda, los *Scholia* encabezan una lista de escritos. Siguen luego y en decreciente orden de importancia, las *Admonitiones*, *Meditationes*, *Exhortationes* y *Dialogi*. Otras obras de menor importancia concluyen la lista.²³ La motivación evangelizadora parece ser el común denominador a estos escritos. Fueron concebidos como ayudas para el estudio de la teología, para la formación en la devoción y piedad o para refutar la herejía. La expresión “ayudar a las almas”, que recurre en las *Constitutiones*, podría servirnos para condensar el espíritu que los generó.

Consecuentemente podemos clasificar estos escritos según el interlocutor a quien fueron dirigidos. Primero distinguimos el *Chronicon*, una pequeña autobiografía, y las *Orationis observationis* (sus notas o diario de oración) de los cuales no nos podemos ocupar en este artículo y que Nadal escribió para sí mismo; reflejan la memoria de su relación con Dios. Más interesantes desde el punto de vista retórico-argumentativo, pertenecen al segundo grupo las *Meditationes* para los jóvenes jesuitas, las *Admonitiones*, *Exhortationes*, comentarios del instituto y reglas dejadas en las comunidades visitadas, etc. Son escritos que ilustran el ministerio que el Vicario y Visitador Nadal desarrol-

¹⁹ Nadal 5:832.

²⁰ “Ita fit ut quasi praeda in casses nostros conclusa sit, ut Christo iuvante, elabi difficulter possit, si viri simus in Christo.» Nadal 5:833.

²¹ Aunque Nadal completó las *Adnotationes et meditationes in evangelia quae in sacrosanto missae sacrificio tutto anno leguntur*, antes de su muerte, los grabados que las ilustraban (*Historia evangelicae imagines*) no pudieron ser acabados en Amberes hasta mucho después, en 1594 y gracias al esfuerzo de quien había sido su secretario, Diego Jiménez. La importancia de esta obra en la iconografía de las misiones de la Compañía de Jesús ha sido poco ponderada todavía.

²² Nadal 5:841.

²³ Las obras que siguen son: *Apologia pro Exercicii*, *Tractatus contra Heshhusium pro libello de Eduardo*, *Tabula Chronici ecclesiastici*, *Observationes spirituales*, *Pro examine ordinandorum instructio*, *Doctrina Xpiana*, *Miscellanea de Rebus Societatis*, *Index de locis terrae*. Nadal 3:554, 663-664.

ló *dentro* de la Compañía. En un tercer grupo y dentro relaciones establecidas en razón del ministerio apostólico, *fuera* de la Compañía, escribió los *Diálogos* y las apologías.

A diferencia de los escritos del segundo grupo, los escritos del tercer grupo dan más importancia a la argumentación. Lo explica el hecho de que ante protestantes, enemigos de la vida religiosa o, simplemente, de la Compañía el autor estaba desprovisto de la autoridad institucional que caracterizaba su posición en los escritos del grupo segundo.

Géneros literarios, la retórica como criterio

Nadal consideraba la conversación espiritual un ministerio propio de la Compañía y por lo tanto, suyo propio. La sensibilidad hacia el otro, el tacto y la prudencia requeridas convertían este ministerio en un arte.²⁴ Nadal admiraba cómo Ignacio conversaba con quienes estaban junto a él. Por medio de la escucha y una acogedora valoración desde el principio, la otra persona podía acabar deseando abrirse a una conversación espiritual. El celo por la salvación de las personas, el sincero aprecio y el respeto guiaban su proceder. Le guiaba mover a las almas a una vida más cristiana para que dieran mucho fruto en Cristo.²⁵

Podríamos peinar los escritos de Nadal buscando las ideas que hay en ellos. Me parece más relevante hoy, sin embargo, considerar estos escritos por lo que les une. Nadal los concibió como medios para su ministerio. Las obras que Nadal pensó para lectores fuera de la Compañía son las *Concordantia Evangelica*, las *Meditaciones* y las *Annotationes in Evangelia*, las dos *apologías* (de los Ejercicios Espirituales y de la Compañía de Jesús) y los *Diálogos*, junto con la parte correspondiente en su epistolario. Estas obras tratan de los mismos temas del instituto de la Compañía y de asuntos propios a ella que reaparecen en sus presentaciones a las comunidades. Los tratan, sin embargo, para un lector que no conoce bien a la Compañía. Cada uno de estos escritos ejemplifica un caso de adaptación *hacia fuera* de aquel mensaje *ad intra*.

Este tercer grupo de escritos trata del mismo universo de ideas sobre la Compañía que el segundo. Sin embargo, es claro que trata con ellas diversamente. Podemos hablar de géneros literarios. Exhortaciones y apologías, epístolas y meditaciones, comentarios y diálogos representan otras tantas adaptaciones del mismo mensaje. ¿Por qué adaptar? Nadal no se limita a informar: no dirige sus escritos al entendimiento exclusivamente, sino a la voluntad de quien le lee o escucha. Las apologías, claramente, pretendían influir un cambio en la consideración que la Compañía o los Ejercicios merecían a determinados sectores de la opinión de su tiempo. Las exhortaciones, de un modo menos explícito, excitaron un *esprit de corps* entre sus oyentes, etc.

En este contexto, los *Diálogos* son tanto una obra teológica como retórica y aún literaria. Los *Diálogos* de Nadal, sin embargo, o han sido olvidados o han sido relegados

²⁴. Nadal 5:786-787.

²⁵. Nadal 5:837.

a la categoría de fuentes secundarias donde venir a confirmar las doctrinas halladas en otros escritos. Al lado de géneros como las *Exhortationes*, *Instructiones*, *Apologiae* y *Regulae* sorprende que Nadal escribiese también unos *Diálogos*.

El sabor del género “diálogo” es netamente humanista y renacentista. Este artículo muestra los *Diálogos*, en realidad, como el resultado de una serie de «diálogos.» Se trata de diálogos que tuvieron lugar en la vida de Nadal. Mientras que aquellos géneros literarios expresan una dinámica de comunicación más autoritaria o vertical, el género “diálogo” parece obedecer a un modo de comunicación más horizontal y experiencial. Si cada género refleja una relación diversa entre Nadal y su auditorio, el diálogo lo sitúa como un interlocutor más, donde la autoridad institucional disminuye y los argumentos adquieren su valor más auténtico. Por esto también, los *Diálogos* merecen ser considerados separadamente.

En el primer capítulo trataré de tres tipos de «diálogos», según tres aproximaciones más psicológica, histórica y sociológica-institucional. El primer tipo lo constituyen aquellos diálogos frustrados o que Nadal no pudo establecer. Tanto en El Mehedía como en Augsburgo, Nadal deseó pero no pudo participar en sendas discusiones teológicas. El segundo tipo lo forma el debate público escrito entre teólogos protestantes y católicos. Finalmente el diálogo epistolar que mantuvo Nadal dentro de las relaciones de gobierno en la Compañía constituye el tercer tipo.

En el capítulo segundo intento descubrir algunas características del género literario “diálogo” renacentista, analizando otros diálogos contemporáneos que proporcionan un contexto para comprender la obra de Nadal.

Para terminar, en el tercer capítulo me sirvo del análisis del *hecho retórico* para determinar cuál es la dinámica interna que explica el desarrollo de los dos *Diálogos* que nos han llegado. Me intereso especialmente por el papel que Ignacio juega en su aparato argumentativo, dejando en un segundo lugar la exposición más jurídica de la última parte de la obra.

Capítulo 1

Contexto histórico : autor, controversia, proyecto de los *Diálogos*

«Cuando veamos algunos desconocidos en el camino, aún cuando sean soldados u hombres de otro tipo no debemos admitir sospechas contra ellos, sino pensar que son buenos, y desearles el bien de corazón, y en cierto modo unirnos con ellos por el vínculo de la caridad y del amor, y así ahuyentaremos el temor y los juicios temerarios y similares.»²⁶

Nadal : el hombre por los caminos de Europa

Jerónimo Nadal nació en 1507 en Mallorca, una isla del Mediterráneo frente a las costas del levante español. Nadal se trasladó a la península para estudiar humanidades en la universidad de Alcalá, poco después de que Ignacio de Loyola abandonara aquella ciudad.²⁷ Antes de concluir el año 1532 ya se encontraba en París. En esta ciudad vuelve a encontrarse con viejos conocidos de Alcalá. Son Nicolás Bobadilla, Diego Laínez, y Alfonso Salmerón, que con el paso de los años formarían parte de la primera Compañía de Jesús entorno a Ignacio. Nadal no llegó a conocer a éste como había llegado a conocer a aquellos. Por medio de Laínez y otros, Ignacio pretendió ganarlo para su grupo. Nadal mantuvo su independencia. Finalmente, Ignacio en persona lo abordó un día. Nadal no disimuló su vivo rechazo al final de aquella conversación. Lo recordaría años más tarde en su *Chronicon*. Blandiendo el libro de los evangelios en su mano, le dijo a Ignacio: “este es el libro que quiero seguir” y, seguidamente, rompió sus relaciones con él.²⁸

Como súbdito español, Nadal tuvo que abandonar París. Se dirigió a Avignon. Allí completó sus estudios y obtuvo el doctorado en teología. Inmediatamente, recibió las órdenes sagradas también. Frecuentó la conversación de ciertos judíos y llegó a dominar la lengua hebrea hasta el punto de que aquellos le ofrecieron el puesto de rabino. Que se lo propusieran indignó a Nadal, que cuenta cómo su respuesta desairada a los miembros de la sinagoga le costó verse a punto de la ejecución. El pasaje conserva un cierto paralelismo con lo acaecido a Pablo ante el procónsul Galión, al final de su estancia en Corinto (*Hch* 18:12-15).

Nadal se vio forzado a abandonar la ciudad, decidiendo regresar a Mallorca (1538), donde, luego de la muerte de su madre, se adentró en una profunda depresión que duró

²⁶. Nadal anota aquellos *Dicta patrum* que había recibido como originales de P. Fabro. *Nadal* 4:637.

²⁷. Joan Nadal Cañellas, *Jeroni Nadal Morey, la seva vida i la seva contribució a la cultura europea del s. xvi*. Palma: Promomallorca Edicions, 2002, 10.

²⁸. *Nadal* 1:8.

varios años. En ese tiempo llegó a ser nombrado capellán del emperador Carlos V (1541).²⁹ Sólo a través de la lectura de una de las cartas enviadas por Francisco Javier desde las misiones y copiada por sus compañeros en Europa, Nadal volvió a saber del grupo. Ignacio y los suyos contaban con el reconocimiento de la Iglesia y confirmación pontificia. Se habían constituido en una orden religiosa de formato nuevo. Recuerda que al tener estas noticias exclamó: “Esto ya es algo.”³⁰ Aquél momento reactivó las esperanzas de un hombre cuyo espíritu languidecía.

En los años siguientes Nadal experimentó el método de oración conocido como *Ejercicios Espirituales*, concebido por Ignacio de Loyola. Y llegó a afectarse grandemente por éste a quien llamaría «padre espiritual.»³¹ Los años junto a Ignacio en Roma permitieron a Nadal observar a Ignacio. Ignacio, a su vez, reconoció la capacidad de Nadal confiándole tareas de primera magnitud, algo que se puede resumir diciendo que lo convirtió en uno de los cuatro jesuitas más importantes en el gobierno de la primera Compañía de Jesús.

Ignacio envió a Nadal a fundar el colegio de Mesina (1548), haciéndole primer superior del mismo. Lo envió después a España y Portugal como su representante, confiriéndole poderes de Visitador (1553-54) y, de nuevo, en 1555. Nadal recorrió España y Portugal explicando las características de la Compañía de Jesús. El segundo viaje concluyó con la noticia de la muerte de Ignacio en Roma (1556). De regreso en Roma, Nadal obtuvo el manuscrito que relataba la vida de Ignacio. El manuscrito respondía al deseo que Nadal había manifestado al fundador reiteradamente. Ignacio había consentido en narrar cómo sucedió su conversión y los primeros momentos del grupo que luego se llamó Compañía de Jesús. Este documento recibe el nombre de la *Autobiografía*.³² Una copia del mismo junto con un ejemplar de los *Ejercicios* y otro de las *Constituciones* fueron las tres obras de Ignacio que acompañaron a Nadal en sus desplazamientos a partir de entonces.

Nadal desempeñó un papel capital en la superación de la crisis que experimentó la Compañía en Roma a la muerte de Ignacio. En seguida, el prestigio y autoridad de Nadal ante sus compañeros le llevó de vuelta a los caminos. Considerado ya como el mejor intérprete de Ignacio, visitó la mayoría de los colegios de la Compañía en Europa para explicar las *Constituciones*. Nadal era el Comisario General de Laínez, sucesor de Ignacio, cuando comenzó a escribir los *Diálogos*. Antes de morir Laínez, había nombrado a Nadal Superior de la Asistencia de Austria y Germania Superior.

Francisco de Borja, sucesor de Laínez, nombró a Nadal su Visitador. Nadal cumplió el nuevo encargo visitando Austria, las dos provincias de la Compañía en Alemania y

²⁹. Nadal 1:8.

³⁰. Nadal 1:11.

³¹. Pierre-Antoine Fabre, “Ignace de Loyola et Jerome Nadal: Paternité et filiation” en *Ignacio de Loyola y su tiempo*, Juan Plazaola (ed.), Bilbao: Mensajero, 1992, 618-633.

³². *Acta patris Ignatii*, en *Fontes Narrativi de S. Ignatio de Loyola*, Cándido de Dalmases SJ, Dionysius Fernández Zapico SJ, y Pedro Leturia SJ (eds.), 4 vols. *MHSI*, 66, 353-507, Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu, 1943.

Renania (1566). Siendo nombrado Asistente de España luego (1568), regresó por tercera vez a la península ibérica. De allí salió para Roma, donde sustituyó a Borja temporalmente al frente de toda la Compañía (Vicario General, 1571).

Nadal sintió una llamada especial a defender la fe católica en la Alemania reformista. Llegó a pedir a Ignacio y luego a sus sucesores que le permitieran residir en esta nación. Las obligaciones de su cargo como Visitador, sin embargo, lo mantuvieron en los caminos de Europa hasta que se hizo anciano. Solo entonces, Everardo Mercuriano, sucesor de Borja, le concedió que se retirase en la ciudad tirolesa de Hall. Por falta de vigor, su ministerio apologético se vio casi limitado a escribir. Poco tiempo pasó antes de volver a los caminos, ahora para regresar a Italia. Buscaba un clima más clemente, primero en Venecia y, a la hora de morir, en Roma (1580).

Aproximación al momento psicológico de la composición de los *Diálogos*

Antes de identificar el momento en que Nadal concibió los *Diálogos*, conviene aproximarnos a Nadal un poco más. Dos etapas de su vida, correspondientes a sendas misiones, nos iluminarán la génesis de los mismos. Ambas etapas sugieren una ocasión remota para la concepción de los *Diálogos*. La primera duró los seis meses que Nadal vivió en la costa de África, un continente que atraía al admirador de Ramón Lull, mártir por su fe. La segunda lo constituye su primera visita a Alemania.

En 1552, diez años antes de que comenzara a escribir los *Diálogos*, Nadal tuvo contacto directo con el Islam. Siendo rector del colegio de Mesina, Nadal se ofreció para ser capellán de las tropas al otro lado del Mediterráneo, en El Mehedía.³³ El Virrey de Sicilia había organizado la expedición contra el turco Dragut. Nadal se dedicó a los ministerios sacerdotales con los soldados en El Mehedía con la esperanza de aprender la lengua árabe.³⁴ Un motivo lo justificaba: probablemente a instancias del jesuita, el comandante de la expedición quiso organizar un debate teológico entre Nadal y el líder musulmán del lugar.³⁵ Este diálogo nunca llegó a celebrarse y Nadal nunca llegó a profundizar en aquella cultura ni en aquella extensa tierra que le impresionó como “amenazante y hostil”.

Nadal no superó fácilmente esta primera impresión. De todos modos, la experiencia le bastó para comprender que, por el momento, resultaba impracticable el sueño de conducir a la fe a aquellas gentes. Por ello, Nadal desaconsejó que se fundase una comunidad jesuita en el Norte de África.³⁶ Siendo su profundo deseo expandir el evangelio, a

³³. *Nadal* 1:118.

³⁴. *Nadal* 1:114-116.

³⁵. “Quería tener tiempo de aprender Morisco, mas no tengo. En estos días me dixo el Sr. Hernando de Vega que quería reunir un principal morabito por disputar y después, por las nuevas de la armada turchea, todos los moros se son alborotados.” *Nadal* 1:116, (a Ignacio, de Africa, 28 de Agosto de 1551).

³⁶. *Nadal* 1:118-119.

los pocos meses dio por concluida sin éxito su misión. Esta apreciación que Nadal tuvo del Islam como amenaza no es totalmente ajena a su percepción de la Reforma Protestante en Alemania.

Tres años más tarde, sucedió la segunda etapa a que nos referimos. El Papa Julio III y el cardenal Morone, su representante en la Dieta, habían solicitado dos teólogos a Ignacio de Loyola. Por desavenencias entre Salmerón y el entonces obispo de Módena, Morone, Ignacio eligió a Nadal para acudir a la Dieta de Augsburgo.³⁷

Entre Marzo y Abril de 1555, Nadal pasó escasamente un mes en Augsburgo. La realidad protestante alemana le impresionó hondamente. Quizá fuera a causa de los problemas en la convivencia con Laínez, que se le había unido como representante, o el propio momento espiritual en que se encontraba, pero Nadal se sentía ansioso.³⁸ Probablemente también influyó la realidad protestante que descubrió en la ciudad alemana. Nadal no esperaba que el luteranismo hubiese triunfado con tanta fuerza. Juzgaba que la población católica no había sabido reaccionar. En todo caso, Nadal concibió de un modo nuevo la misión que Dios había pensado para la Compañía en la Iglesia.³⁹ Lo expresó así un año antes de comenzar a escribir los *Diálogos*: “La Compañía de Jesús tiene dos alas y las alas veo que son los nuestros que están en esas partes de las Indias y en Alemania.”⁴⁰

Parecería que como el reto que Nadal percibió ante el peligro turco, ahora encontraba otro reto más poderoso aún al Norte de los Alpes. También en este caso, Nadal desconocía la lengua de aquella nación. Pero el espíritu apostólico que le urgía hacia el Sur de Italia y le llevó a embarcar con las tropas del emperador no era tan distinto de aquél que le movía en el Norte de Italia con el Cardenal Morone. Durante la Dieta de Augsburgo, Nadal juzgó que las posturas en materia de dogma y liturgia estaban tomadas definitivamente. La Dieta buscaba una solución política, una salida pacífica para la convivencia de dos iglesias. Estando convencido de que el diálogo teológico no tenía futuro y tan solo pocas semanas después de haber llegado, Nadal decidió seguir adelante con el plan que Ignacio le había dado.

Comenzaba la misión del Visitador. Al salir de Augsburgo, Nadal viajó a Viena. En el colegio de esta ciudad ya dio las primeras instrucciones para hacer frente a la herejía luterana. Destaca la importancia que dio a fomentar publicaciones católicas que contrarrestasen el efecto de las publicaciones protestantes.⁴¹ El testimonio de sus cartas a Ignacio “creo que Dios levantó la Compañía y la dió a la Iglesia para vencer a estos herejes e infieles” es coherente con su deseo de permanecer en Alemania para acometer personalmente la empresa. En el plazo de unos meses se volvía a ofrecer a Ignacio para trabajar en Alemania.⁴²

^{37.} Nadal 1:279-282

^{38.} Nadal 2: 34

^{39.} Nadal 1:289, 292, 295.

^{40.} Nadal 5:232.

^{41.} Entre ellas figuraban: publicar un catecismo, los decretos del Concilio de Trento, anotaciones católicas interpretando los evangelios dominicales y una traducción latina de cartas escritas por los misioneros en las Indias. Nadal 1:309-311.

^{42.} Nadal 1:301, 344.

Ni en El Mehedía ni en Augsburgo pudo Nadal entablar un diálogo en defensa de la fe. Sin embargo, estos dos momentos reflejan el deseo que también encontramos en los *Diálogos*. Nadal quiso hacer algo por atraer aquellas almas a la fe de la Iglesia romana. El rechazo inicial contra la herejía, más tarde se suavizó con la atracción que sentía por los alemanes y el deseo de practicar entre ellos los ministerios propios de la Compañía. Estos ministerios aparecían en la *Formula*, un documento clave en sus explicaciones sobre el Instituto. El capítulo V del Diálogo II refleja la apreciación de Nadal por estos ministerios. Esperanzado en las posibilidades del diálogo como camino a la reconciliación, Nadal también deseó conversar con los enemigos de la Compañía.

Nadal había sido educado en la retórica. No es de extrañar que su palabra, más cuidada de lo normal, resultase seductora a los que le escuchaban. Nadal cuenta en su *Chronicon* cómo estando a punto de ser ejecutado en Avignon salvó la vida gracias a un discurso que dirigió en hebreo a los judíos que lo acusaban. En sus cartas leemos, por ejemplo, que después de dejar Augsburgo y saliendo de Dillinga camino de Viena en 1555, fue amenazado con ser ahorcado por los mismos compañeros de viaje que resultaron ser luteranos.⁴³

Viajar por los caminos de la Europa de la Reforma era una experiencia arriesgada para un sacerdote católico y romano.⁴⁴ Desde que Nadal salió de España en la mañana del 11 de Abril y hasta su llegada a Trento el 15 de Diciembre, Nadal realizó un viaje arriesgado. El itinerario que siguió hasta París revela que iba dando rodeos para evitar el encuentro con los protestantes. A lo largo del camino probablemente experimentó una mantenida sensación de amenaza contra su persona.

Nadal salió de Zaragoza con su secretario, el hermano Diego Jiménez, y un novicio que acababa de admitir a la Compañía como única protección en su viaje. Por eso no dudaron en sumarse a un grupo de trajineros que viajaba armado para defender sus mercancías. Esta protección no les acompañó más allá de la frontera. Así, la misma tarde del día en que pisaba territorio francés Nadal y sus compañeros fueron amenazados por protestantes que encontraron en el camino.⁴⁵ El difícil hospedaje y los rumores sobre la situación de sublevación iban creciendo a medida que avanzaban. Las noticias que le darían los jesuitas del colegio de Pamiers y de Tournon no aliviaron tensión al viaje. Aunque Nadal pensaba visitar la comunidad del primer colegio no esperaba encontrársela en Toulouse, donde había venido buscando refugio. Después de ser expulsada de Pamiers, la comunidad había sido acogida por los benedictinos. Más adelante, en las fechas que Nadal alcanzaba ya la ciudad de Billom llegaba también allí la comunidad de otro colegio, el de Tourmon. A pesar de haber evitado las rutas por territorio protestante, el pequeño grupo de Nadal cayó prisionero de una banda de arcabuceros hugonotes el día 29. Apunto estuvieron de perder la vida.⁴⁶ El hecho de que Nadal

⁴³. Nadal 1:304.

⁴⁴. "Te ego suspicior monachum esse, qui cucullam in mantica occultes, ne pueri te in Germania conviciis laccessant," Nadal 5:541.

⁴⁵. Nadal 1:724-726.

⁴⁶. Nadal 1:725-728.

guardase memoria de todos estos sucesos y que en ningún caso, confiesa, ocultase su identidad de sacerdote jesuita nos permite imaginar que el viaje a Trento estuvo cargado de emociones intensas.

Las vísperas de la *invención retórica*. El contexto inmediato

Es precisamente por los caminos de Francia, Países Bajos y Alemania donde se justifica la idea de escribir unos *Diálogos* apologéticos; transcurría el segundo semestre de 1562. En contraste con el contexto psicológico, el contexto lógico se justifica en un libro publicado unos meses antes en Colonia. ¿Cómo sucedió la concepción de los *Diálogos*?

En 1562 el discípulo y amigo personal de Melanchton, Martin Chemnitz, editó en Colonia un tratado contra la Compañía de Jesús.⁴⁷ Chemnitz había estudiado las *Sentencias* de Pedro Lombardo y los *Sermones preparados* de Lutero. Aunque posteriormente aprendió y practicó el arte de la polémica en los enfrentamientos que mantuvo con católicos y con algún luterano, su más profunda formación la recibió en Wittemberg dentro del círculo de Melanchton. Allí estudió patristica y en la facultad de Artes de esta ciudad enseñó los *Loci Comunes*.

Los *Theologiae Jesuitarum Praecipua Capita* son la primera obra de este humanista y teólogo protestante. En ella censura la utilización del nombre de Jesús por la Compañía y la acusa de ser el fruto de una maniobra del Papa Paulo IV (Carafa), contra Alemania llevada a cabo en 1555. Chemnitz también argumenta contra la supuesta teología de los jesuitas que refleja un escrito publicado por el Colegio de las Tres Coronas de Colonia en 1560. Tal documento era una crítica al catecismo de Juan Monhemio llevada a cabo por dos jesuitas de la facultad de Teología de la universidad de Colonia.

El secretario de la Compañía, Juan Alfonso de Polanco, ya tenía noticia de la obra de Chemnitz para el 14 de septiembre de 1562. Laínez, entonces general de la Compañía, se encontraba ausente en el Concilio en Trento. Polanco buscaba quien pudiera responder en carta a Pedro Canisio.⁴⁸ Siguiendo la sugerencia de Canisio, la Compañía prefirió que, mejor que un jesuita, algún amigo de la Orden tomase para sí comenzar este debate. Para primeros de noviembre el Doctor Diego Paiva de Andrade, uno de los teólogos laicos del Concilio, había aceptado el reto. Paiva fue hijo del gran tesorero del rey Juan de Portugal. Y el rey Sebastián de Portugal envió a Paiva a Trento. Allí alcanzó renombre como orador. Su amistad por la Compañía procedía de los fuertes lazos entre ésta y la corona de Portugal.

Pedro Canisio y Alfonso de Pisa escribieron materiales que ayudasen a Paiva a fundamentar su respuesta. Nadal había conocido a Pisa durante su primer viaje a España

⁴⁷ Martin Chemnitz. "Theologiae Jesuitarum brevis ac nervosa Descriptio et Delineatio, ex Praecipuis Capitibus Censurae Ipsorum, quae Anno MDLX Coloniae edita est", en *Locorum Theologicorum*, Frankfurt / Wittemberg, 1690.

⁴⁸ Citado en *Nadal* 2:130, n. 3.

como Visitador. Pisa tenía solo 24 años y ya era licenciado en medicina. Posteriormente se convertiría en profesor de filosofía en Roma, y de Teología en Loreto, Ingolstadt y Dillinga, antes de ser destinado a Polonia. Por su procedencia de origen judío, Alfonso de Pisa no pudo unirse a la Compañía de Jesús en España. Evitando el enfrentamiento con la Inquisición, Nadal lo tomó consigo en su viaje de regreso a Roma y en esta ciudad, Pisa entró en la Compañía.

La correspondencia de Polanco permite seguir la petición de que Nadal y Canisio colaborasen con Paiva y otras sugerencias. Polanco prefería que Nadal, mejor que Canisio, respondiese. Polanco y Laínez comprendieron en seguida que alguien con profundo conocimiento de la Compañía llevaría a cabo la tarea más adecuadamente que Paiva. Al parecer, los jesuitas en Trento sabían cómo iba evolucionando la obra de Paiva y el esfuerzo de éste no prometía ser suficiente: habría elementos inexactos y ciertos aspectos no serían tratados.

En tal situación, a mediados de Noviembre de 1562, Nadal mostró el deseo de componer él mismo la respuesta a Chemnitz. La idea fue acogida con alegría en Trento.⁴⁹ No se podía pensar en nadie más idóneo. El visitador poseía a la vez un conocimiento profundo y concreto de la Compañía, en sus orígenes y en su realidad actual. La obra del doctor Paiva enriquecida con el material de los jesuitas, quedaba de este modo relegada a la calidad de un documento transitorio en espera de que Nadal tuviese tiempo para redactar su proyecto.

El proyecto consistía en cuatro diálogos entre tres personajes dentro de un único marco dramático.⁵⁰ En el primer diálogo, los personajes tratan sobre la comprensión de la vida religiosa en general. En el segundo, se presenta cuál es realmente la Compañía de Jesús. El tercero intentaría rebatir la postura protestante. El cuarto diálogo, por fin, intentaría responder las objeciones de los católicos “mal aficionados.” Nadal nunca concluyó la obra. No llegó a redactar los dos últimos diálogos del proyecto y los dos primeros permanecieron ignorados hasta su aparición en *Monumenta* en 1965. Muy ocupado por su ministerio de visitador, Nadal tardó un mes entre que los concibió y los comenzó a escribir. A mediados de diciembre, Nadal llegaba a Trento, donde permaneció hasta febrero de 1563. En este corto periodo tuvo tiempo para acabar el primer diálogo y llegó hasta la mitad del segundo. No lo completaría hasta 1565. A partir de entonces las ocupaciones le impidieron dedicar tiempo a escribir el tercer y cuarto diálogos del proyecto.

⁴⁹. En el mismo día 24 de Noviembre Laínez y Polanco responden al ofrecimiento de Nadal para escribir. Polanco, después de recordar a Nadal que el material enviado por éste para fundamentar a Paiva había sido entregado al portugués, añade “...con esto, ninguno piensa N.P. escribiría mejor que V.R. lo que toca a la Compañía,” *Nadal* 2:145-146. Las palabras de Laínez: “Holgado he de entender el discurso que V.R. scrive tener de hazer aquél dialogo, y no quería que dexase de entender en él, porque no veo quien pudiese tan bien hacerlo,” explican por qué Polanco había reiteradamente insinuado a lo largo de aquellas semanas que era Nadal quien debía escribir a pesar de sus muchas tareas, *Nadal* 2:150.

⁵⁰. *Nadal* 2:494.

Los *Diálogos* en el marco del debate católico-protestante

Buscando responder a la cuestión del destinatario para quien los *Diálogos* fueron compuestos, a continuación presentaré la relación que los *Diálogos* guardan con otros seis libros publicados entre 1560 y 1568 en el marco de la controversia católico - protestante en Alemania.

. *El Catecismo de Monheim*

En 1560, apareció el primer libro de esta serie bajo el título de *Catechismus*.⁵¹ Su autor, Johannes Monheim (1509-1564), era original de Elberfeld, había estudiado en Münster y Colonia y posteriormente ejerció como profesor en Essen, Colonia y Düsseldorf. Fue nombrado rector del colegio de esta ciudad (1545), en la cual se unió a la Reforma Protestante. La más importante de sus obras escritas es el *Catechismus*, cuya doctrina muestra la proximidad del autor con los calvinistas. Monheim dedicó su *Catechismus* a los más de 1500 alumnos del colegio que regentaba. La obra obtuvo un éxito inmediato divulgándose rápidamente hasta las proximidades de Colonia y Augsburgo donde se encontraba Pedro Canisio.

Canisio había conocido a Monheim desde 1536. En aquella época, Monheim era el preceptor de la Escuela Metropolitana de Colonia, donde Canisio estudiaba Artes Liberales. Por aquél entonces Monheim gozaba de buena reputación como teólogo y seguidor de Erasmo. Cuando veinticinco años más tarde Canisio leyó el *Catechismus* de Monheim, decidió escribirle.⁵² En la carta, que no ha llegado hasta nosotros sino por referencias que los jesuitas nos han dejado de ella, Canisio señalaba a Monheim los errores doctrinales que había encontrado en la obra. Canisio buscaba una retractación que no tuvo lugar.

Por otro lado, los mismos jesuitas de la Facultad de Colonia a quienes Canisio había confiado su carta para Monheim emprendieron una refutación pública del *Catechismus* a los pocos meses de su publicación.⁵³ Respondían así a la iniciativa de un dominico, Theodorico el Buscoducense, que había solicitado de Roma la colaboración de los jesuitas.⁵⁴ El dominico urgía contrarrestar los efectos que el libro estaba teniendo entre los

⁵¹0. Johannes Monheim. *Catechismus in quo Christianae religionis elementa sincere simpliciterque explicantur*. Dusseldorf, 1560. Para mi trabajo he consultado la edición facsímil con traducción al alemán *Johannes Monheim Katechismus 1560: Faksimile-ausgabe mit deutscher Übersetzung*. Bonn. Rheinland-Verlag. 1987.

⁵². Petrus Canisius. *Epistolae et Acta Beati Petri Canisii*, Otto Braunsberger (ed.), Friburgi, 1897, 2:621 (a J. Monhemio, Augusta, en marzo o abril de 1560).

⁵³. Canisius, *Epistolae et Acta*, 2:621. Las noticias que tenemos sobre la carta a Monhemio, lamentablemente desaparecida, proceden del colegio de Colonia. Quizá Canisio quiso poner en conocimiento de los compañeros de Colonia su censura del catecismo o quizá, simplemente, pidió a estos que le hicieran llegar la carta a Monheim.

⁵⁴. Canisius, *Epistolae et Acta*, 2: 626, n. 2 (Eveardo Mercuriano a Diego Láinez, Colonia, 7 de Junio de 1560). Se trataba del Dominico Theodoricus Buscoducensis, que en aquella época era decano de la Facultad y posteriormente inquisidor, en 1569, 721.

alumnos. La obra ya estaba terminada para septiembre. Llevaba por título *Censura et docta explicatio* y su autor quedaba escondido bajo la expresión “*per deputatos a sacra Facultate Theologica Facultate*.”⁵⁵ Aunque ningún teólogo en particular subscribía la *Censura*, hoy sabemos que los autores fueron dos profesores de la Facultad que recientemente habían obtenido sus doctorados: los jesuitas Henricus Dyonisius y Franciscus Costerus, que reaparecerán asociados con esta polémica en otro momento de la controversia.⁵⁶ No es claro por qué prefirieron mantener el anonimato. Ciertamente, el P. General, Diego Laínez, deseaba que ningún nombre de jesuita quedase asociado con la obra.⁵⁷ Cinco años antes, por otra parte, el mismo Canisio había omitido su nombre en la primera impresión de su *Summa Doctrina Christiana*.⁵⁸ También pudo mover a los autores una cierta ideología acerca de la actitud más humilde. Finalmente, no se pueden excluir las razones de seguridad personal.

El *Theologia Jesuitarum* de Chemnitz

En cualquier caso, este anonimato fue malinterpretado. Por este motivo entre otros, el teólogo protestante Martin Chemnitz convirtió la *Summa* de Canisio en blanco de su ira. Chemnitz publicó su famoso *Theologia Jesuitarum* durante el primer semestre de 1562.⁵⁹ Allí califica a Canisio de cínico y su método de hipócrita, juzgando el anonimato de obras como la *Censura* y de la *Summa* como una estrategia con la finalidad de sembrar división entre los protestantes.⁶⁰ También ataca a la Facultad de Teología de Colonia, en particular, y a la Compañía de Jesús, en general. Además critica el uso que la Compañía hacía del nombre de Jesús y la acusa de ser una invención de los papas contra las iglesias alemanas. Chemnitz pedía que los jesuitas y su teología fueran desenmascarados.

⁵⁵. *Censura et docta explicatio errorum catechismi Joannes Monhemii Gramatici Dusseldorpensis per deputatos a Sacra Theologica Facultate Universitatis Coloniensis*, Colonia, 1560. Un año después de esta primera edición, la obra aparecía en Amberes juntamente con el *Catechismo Catholico* de Canisio y posteriormente sería editada frecuentemente como un añadido al *Parvo catechismo Catholicorum* de Canisio, con la ayuda y aprobación de éste. Canisius, *Epistulae et Acta*, 2:721, n. 1.

⁵⁶. En carta del mismo Francisco Costerum desde Colonia en febrero de 1582 informa al entonces general de la Compañía, Claudio Aquaviva, de quiénes fueron los autores veintidós años después de que el libro viese la luz “*illius autem Censurae autores fuimos P. Henricus Dionysius et Ego*.” Canisius, *Epistulae et Acta*, 2:722.

⁵⁷. Canisius, *Epistulae et Acta*, 2:626-627. En esta carta se autorizaba conceder la ayuda necesaria a quien aceptase la tarea de refutar a Monheim, pero pedía: “*ma non si metta il nome delli nostri*.”

⁵⁸. Petrus Canisius, *Summa Doctrinae Christianae: in usum Christianae pueritiae per quaestiones conscripta*, Viena: Michael Zimmerman, 1555.

⁵⁹. *Theologia Jesuitarum Precipua capita, ex quadam ipsorum censura, annotata per Martinum Chemnicium*, Lipsiae, 1562. El 27 de Enero es la fecha que lleva la carta dedicatoria a Joachimo Marchioni Bradenburgensi. Para primeros de Setiembre, en Trento Laínez ya tenía conocimiento del libro. *Nadal* 2:30, n. 3 (Carta de J. de Polanco a Canisio, Tridente, del 14 de Setiembre de 1562).

⁶⁰. Canisius, *Epistulae et Acta*, 2:811.

No hace muchos años, una nueva secta, la de los jesuitas, fue creada por el Romano Pontífice. Visto que los demás mercenarios que le quedaban a la infamia papista no tenían qué ofrecer al patrón, en parte debido a la ignorancia en las letras a que se vieron conducidos aquellos, en parte debido a que parecían estar debilitados, se congregaron en esta nueva orden para invadir toda Alemania quienes desde su tierna infancia habían bebido hasta las heces el cáliz de la abominación y se habían formado, más henchidos que auténticos, con el auxilio de las lenguas y lo más esmerado de la literatura. Esta nueva criatura papista (cosa que hasta ahora sin éxito otros han intentado con gran esfuerzo) puede acaso arrebatarse a las Alemanias, bien con la violencia de la erudición, que se arrojan insolentemente, bien con su hipocresía, el verdadero conocimiento de la voluntad de Dios patente en los escritos proféticos y apostólicos.⁶¹

Esta obra es la primera que Chemnitz compuso contra la Iglesia Católica y su teología.

La *Orthodoxarum Explicationum* de Paiva de Andrade

Poco después que el *Theologia Jesuitarum* vio la luz, Chemnitz se apresuró a publicar una versión en alemán. Los jesuitas organizaron una refutación que reaccionase ante el éxito que recibió la obra. La correspondencia muestra que los jesuitas pretendieron primeramente una apología de la Compañía y no una refutación. Para la tarea, sin embargo, buscaron ayuda en algún amigo de la Compañía. Mientras lo encontraban, el Secretario de la Compañía, Polanco, pedía que algunos jesuitas colaborasen enviando documentación. Polanco solicitó a Canisio algunas notas sobre el origen de la Compañía.⁶² Lo mismo hizo con Pisa y con Nadal. A primeros de Noviembre Polanco informaba a Canisio que el Dr. Paiva de Andrada tomaría a su cargo la refutación. Tres días después y todavía sin tener noticia del hecho, Nadal sugería como posibilidad una reedición de la *Censura* coloniense añadiendo una respuesta a Chemnitz.⁶³ Para ello contaba secretamente con Henricus y Costero, los profesores que habían escrito bajo anonimato contra Monheim.

⁶¹. "Recens ante non multos annos, a Romano Pontifice, creata est nova secta, Iesuitarum, hoc consilio, quia reliqui conductitii Pontificiae turpitudinis Patroni, partim ob literarum inscitiam, id ad quod conducti sunt, praestare non possunt, partim languidius agere videntur, ut in novum hunc ordinem cooptarentur, qui a primis annis, & a teneris quasi unguiculis, calicem abominationis, Apocal. 17 vers. 4. imis medullis & visceribus imbiberent. postea linguarum, & politioris literaturae praesidiis, gloriosius quam verius, instructi, Germaniam potissimum invaderent, si hac forsitan nova Pontificis creatura (id quod a reliquis, hactenus magno quidem conatu, sed non pari successu tentatum est) posset Germanis vel per Hypocrisis eripere, vel violentia illius, quam sibi insolenter arrogant, eruditionis, extorquere veram agnitionem voluntatis DEI in scriptis Prophetis & Apostolicis patefactae." Tomado de la carta dedicatoria al Ilmo. Principi ac Domino, domino Joachimo, Marchioni Brandenburgensi, en la primera edición del *Theologia Jesuitarum*, M. Chemnitz, *Locorum Theologicorum*, Frankfurt y Wittemberg, 1690, Pars 6 (sin numeración de página).

⁶². Canisius, *Epistulae et acta*, 3:481-482, (J. A. de Polanco a Canisio, Tridento, 14 de setiembre 1562).

⁶³. Nadal 2:127-128 (a Leonardo Kessel, Augustae, 6 de Noviembre de 1562). En esta carta, Nadal comentaba de paso la ayuda que para ello darían Costerus y Henricus. En carta muy posterior Costero reconoce ante el nuevo general, Mercuriano la autoría de la respuesta a Monheim. Canisius, *Epistola et Acta*, 2:722.

Nadie mejor que los autores originales del libro para mejorarlo y completarlo, esta vez incluyendo algunas partes dirigidas a Chemnitz. La correspondencia de Nadal no asocia en ningún momento los nombres de estos dos jesuitas con el libro. Muy seguramente el miedo de que la correspondencia fuera interceptada se lo aconsejaba.

Paiva, ya tenía esbozada su respuesta a primeros de diciembre. Respondería a los dos puntos más vulnerables del libro de Chemnitz: el origen de la Compañía y la razón de su nombre. Un par de semanas más tarde, a mediados de diciembre, Nadal se reunía en Trento con Láinez y Polanco procedente de su visita por Europa. Comenzaba allí a escribir sus *Diálogos*, mientras esperaba que la peste abandonara Viena.

La experiencia de su primera visita al Concilio pudo haberle ayudado a redactar los *Diálogos*. La correspondencia de Nadal desde Trento revela un hombre intimidado por el ambiente del Concilio. Él mismo confiesa sentirse limitado para participar en los debates teológicos que estaban teniendo lugar.⁶⁴ Hacía mucho que se había alejado del estudio de la teología y de los libros. La carta deja entrever, sin embargo, el deseo que Nadal tenía por colaborar en la causa de la que se ocupaba el Concilio. También evidencia que Nadal no juzgaba la confrontación teológica de aquellas sesiones como el medio más adecuado para su colaboración. Durante su ministerio de visitador y numerosas caminatas de colegio en colegio había desarrollado otros recursos que la teología abstracta. En cualquier caso, el Concilio y su ambiente supusieron una fuente de inspiración para Nadal; la motivación más poderosa. Trento, finalmente, le proporcionó el tiempo para escribir que ni anteriormente había tenido, ni volvería a tener en muchos años. Según Nadal contaría más tarde, en Trento alcanzó a terminar el primero y gran parte del segundo de los *Diálogos*.⁶⁵

La obra, incompleta a mediados de febrero, permaneció interrumpida por más de dos años. Mientras Paiva sacaba su libro a la luz: el *Orthodoxarum Explicationum* (1564). El doctor portugués defendía la Compañía de Jesús y arremetía contra Chemnitz.⁶⁶ Tanto el Prefacio como la carta dedicatoria señalan esta defensa como el objetivo de la obra.⁶⁷

^{64.} Nadal 2:198 (a Christophoro de Madrid, Tridente, 3 de Enero de 1563). Nadal escribe a Cristóbal de Madrid, administrador del Colegio Romano en estos términos: “tengo gran miedo, si he de decir mi cucharada, que no me embarasse,” La expresión ilustra la experiencia que Nadal estaba teniendo. La sola posibilidad de tener que hablar ante aquella multitud de teólogos y obispos le resultaba intimidatoria y retadora a un tiempo. Nadal se sentía muy lejos del ambiente de estudios y de los libros, aún cuando en Amberes se había dedicado a adquirir unos cuantos que envió a Láinez para su documentación.

^{65.} Nadal 2:494 (al Antonio Araoz, Romae, 1 de Febrero de 1564). En esta carta vuelve a hacer referencia a lo distante que se encuentra del ambiente académico. Duda que pueda acabar los *Diálogos* y pide oraciones.

^{66.} Diegho Payva Andradio, *Orthodoxarum Explicationum Libri decem, in quibus omnia fere de religione capita, quae his temporibus ab haereticis in controversiam vocantur, aperte & dilucide explicantur. Praesertim contra Martin Kemnicii petulantem audaciam, qui Coloniensem Censuram, quam a viris Societatis Iesu compositam esse ait., una cum eiusdem sanctissime Societatis vitae, ratione, temere calumniam suscepit*, Venezia: Ex officina Iordani Zileti, 1564.

^{67.} “Cum igitur Tridenti versarer & in praeclaris hisce studiis toto corpore, atque omnibus unguis, ut dicitur, incumberem, ecce incidi in libellum quendam Martini Kemnicii [...] inscriptu.”, y después “...his tamen stimulus concitatus, omen vituperationem subire, atque temeritatis famam sustinere statui, ut opti-

La estructura del libro respondía al de Chemnitz. Paiva agrupaba su contenido en diez capítulos dispuestos contra los diecisiete de Chemnitz. En realidad, sin embargo, sólo el primero de los diez capítulos se ocupaba directamente de la Compañía de Jesús. Los demás capítulos divulgaban la doctrina del Concilio. Paiva, que por interés del reino de Portugal había aceptado escribir, comienza su defensa de la Compañía con un pequeño discurso sobre la importancia de la formación de los jóvenes. Resulta interesante comprobar la vinculación que Paiva establece entre la educación de la juventud y la Compañía.⁶⁸ La importancia de los colegios será un tema presente en los *Diálogos*. Semejante a como Canisio viera el catecismo de Monheim, Paiva consideraba ahora el libro de Chemnitz como una amenaza contra la juventud.

La obra de Paiva refleja ciertos estratos que podemos identificar con las fuentes que le sirvieron de información para componer su escrito. El Libro I (Sobre el Origen de la Compañía de Jesús) responde a Chemnitz. Comienza con una introducción sobre el modo que Dios tiene de conducir las cosas hacia sí. A lo largo de todos los tiempos Dios se sirvió providentemente de hombres para guiar la Iglesia.

Ignacio de Loyola fue uno de esos hombres (Paiva lo introduce a continuación de Adán, Moisés, Antonio o Agustín). Al hilo de los acontecimientos de su vida explica también el nacimiento del primer grupo de jesuitas. Para las fechas en que Paiva escribe, sólo cuatro de aquellos primeros compañeros sobrevivían. Uno de ellos era Láinez, también congregado con él en Trento. Sin embargo, reconocemos en estas líneas la secuencia que Nadal utiliza en sus pláticas y exhortaciones: la misma estructuración histórica de los *Diálogos*.

Paiva desmiente los errores de Chemnitz en cuanto al año, el lugar de nacimiento de la Compañía y el nombre del Papa que la aprobó. Luego ensalza la Compañía por sus misioneros, Francisco Javier en especial, y sus obras en la India o Brasil. Los jesuitas también habían enviado hombres a Alemania, pero por amor de aquella parte de la cristiandad y no por odio a sus iglesias, ni en busca de interés u honor alguno. Finalmente Paiva refuta la crítica que Chemnitz hace contra el uso del nombre de Jesús. Para el protestante, era comparable a la costumbre de los emperadores romanos «que se decían africanos, germanos, asiáticos, no porque fueran amigos de aquellos pueblos (sino porque los oprimieron).» Paiva se alarga en la alabanza de las obras de los jesuitas. Hacía

mos & eruditissimos viros, qui laboribus immensis ab universa fere Germania pestem redimunt, florentissimamque provinciam paucorum scelere perturbatam in pristinum iustitiae splendorem, & antiquam religionis puritatem restituunt, ab acerrimis, & gravissimis calumniis, vindicarem, Christianamque doctrinam Kemnicij perfidia depravatam, quoad eius fieri posset, dilucide aperirem,” Payva Andradio, *Orthodoxarum Explicationum*, Epistola Nuncupatoria. Y en el prefacio dice “*Quia vero hominis istius, cum quo mihi res est, in lacescendo procacitas me cogit, ut principio de origine, moribus, & et vitae instituto, societatis Iesu, agam, Deum testem invoco in animam meam, quod neque calumniandi libidine, neque commendandi studio vel transversum unguem a vero discedam,*” *Ibid.*, 4.

⁶⁸. “*Est enim puerorum patrocinium illis propemodum suo iure debitum, qui hac nostra aetate prae caeteris viris omnibus, in teneris annis pietate informandis, divino timore ac charitate, omnisque, Christianae disciplinae praeceptis, literarumque cognitione imbuendis, accuratissime & providentissime invigilant,*” *Ibid.*, 3.

sólo unos meses que se acababa de recibir la noticia de que Gonzalez Silveira, misionero en la India, había muerto en el martirio. Nadal también tuvo noticia de este hecho a finales de 1562.⁶⁹ Paiva concluye con una pregunta final: “así pues, Chemnitz, a tu parecer, son estos modos propios de los enemigos de Cristo y del evangelio?”

. *El Examen Concilii Tridentini de Chemnitz (1565)*

Chemnitz iba a responder con su segunda obra «contra los papistas» poco más tarde. Chemnitz declaraba haber cambiado el objetivo de sus invectivas ya en la introducción del *Examen Concilii Tridentini*.⁷⁰ Chemnitz había decidido centrarse en la dialéctica contra Paiva, puesto que los jesuitas habían preferido dejar la defensa de su causa en manos de éste. Chemnitz valoraba la obra de Paiva porque también le daba ocasión para argumentar contra la doctrina tridentina.

Chemnitz empleó nueve años en escribir el *Examen*, que no estaría completo hasta 1573. Planeaba publicarlo en cuatro partes sucesivas. Las dos primeras aparecieron en 1565 y 1566 y Nadal las conocía para abril de 1566.⁷¹ Nadal escribía desde Augsburgo adonde había acudido de nuevo, esta vez como teólogo del Delegado pontificio en la Dieta. Nadal se expresa en términos similares a los de 1562: “Entiendo que el libro del Chemnicio contra el Concilio es muy pestilente, y que podrá hazer gran mal, si entretanto que el Dr. Payva responde, no se haze alguna breve respuesta por confutación de aquel libro,” escribía al recién nombrado general de los jesuitas, Francisco de Borja.⁷² Nadal aconsejaba que se hiciese llegar un ejemplar de la obra a Paiva cuanto antes. Así, señalaba quién a su juicio debía responder a Chemnitz. Además, urgía al P. General para que favoreciese tal respuesta, argumentando con la repercusión que la obra tendría.

. *El De hierarchicis Ordinationibus de Francisco Torres*

A partir de aquí, la correspondencia entre el General y el Visitador de Europa Central nos introduce al proceso que generó otro libro. Su autor, Alfonso de Pisa, era un

⁶⁹. Nadal 2:171 (a Francisco de Borja, Oeniponte, 5 de Diciembre de 1562.).

⁷⁰. “I merely set forth the main points, without a longer explanation that I might give them occasion to explain their (the Jesuits’) position more fully themselves. But out of that whole sect, or conspiracy, which they themselves call a society, no one has until now been willing to come down into the arena. Anyone who is not altogether stupid can easily guess why they have avoided this battle so persistently. [...] Finally there came forward from the Synod of Trent a boastful orator to act our the farce of the Jesuits, Jacob Payva Andrada, a Portuguese [...] From this I gather that the fathers of the council were not so much concerned for the Jesuits, but that they wanted to disseminate the explanation of their decrees among men through Andrada as a suitable interpreter of the council [...] Therefore I shall deal from here on not with the Jesuits, who persistently shun the fight, but with this argument of Andrada.” Martin Chemnitz, *Examination of the Council of Trent*, St. Louis: Concordia Publishing House, 1971, 25-26.

⁷¹. Nadal 3:83-84 (a Francisco de Borja, Augustae, 27 de Abril de 1566). Las sucesivas ediciones tuvieron lugar en 1565, 1566, 1572, 1573 cfr. Martin Chemnitz, *Examen Concilii Tridentini*, Berolini: Sumtibus Gust. Schlawitz, 1861, 929, 930.

⁷². Nadal 2:191 (a Francisco de Borja, Dillingae, 20 de Julio de 1566).



español de origen judío que Nadal había llevado consigo a Roma. Nadal le encargaba a Pisa redactar una respuesta contra Chemnitz que pudiera publicarse en breve e intermediase hasta el momento en que Paiva tuviera acabada una respuesta definitiva.⁷³ Nadal quería paliar a toda costa los efectos negativos que preveía con la divulgación del libro de Chemnitz.

Por su parte, Borja daba prioridad al asunto elevándolo hasta la consideración del Papa. Pio V resolvió sobre la importancia que debía darse a esta materia en términos relativos: «siempre que se alivie la injuria y que no se responda a autores de poca calidad, quienes de esta forma ganarían prestigio.»⁷⁴ Nadal había decidido sobre estos dos extremos hacía tiempo. Para finales de 1566, Pisa ya había concluido su respuesta breve. Aunque estaba satisfecho con ella, Nadal prefirió pedir consejo a P. Canisio. Después de tres meses, éste no se había pronunciado.⁷⁵ No sabemos si estaba en desacuerdo con la utilización de aquél documento o si las muchas ocupaciones le impedían corregirlo adecuadamente. Canisio probablemente no estaba de acuerdo con el tono del escrito.

Entonces, Nadal sugirió que el mismo Paiva leyera la obra de Pisa y la publicase después de corregirla y convertirla en una especie de precursor para su libro. Esta decisión muestra la ansiedad de Nadal por ver publicada una respuesta contra el *Examen*. Esta decisión, además, permitía que Pisa permaneciera en el anonimato. Nadal envió el escrito a Roma sugiriendo que se diera el manuscrito a algún otro laico que lo corrigiera por Canisio. Proponía el nombre del Doctor Francisco Torres (1509-1586). De Roma le respondieron con el acuse de recibo y la noticia de que Torres, porque acababa de ingresar en la Compañía, ya no era la persona idónea para responder. Entonces, Nadal insistió en que la obra fuese compuesta por Torres y, posteriormente, sugirió que se encontrase otra persona bajo cuyo nombre el libretto fuese publicado.

Torres escribió fundamentándose en el manuscrito de Pisa. Su respuesta, el *De hierarchicis ordinationibus*, llegaba a Nadal en menos de un año de que éste lo solicitara. Aparentemente, restaba sólo que Nadal se ocupase de la publicación. La obra, sin embargo, sufriría numerosas vicisitudes antes de ver la luz.⁷⁶ Más interesantes para nuestro propósito son el hecho que Canisio solicitó se hiciesen algunas correcciones formales a la obra, las dos citas que los profesores de Lovaina exigieron que se documentasen, o la no autorización para publicar el *De hierarchicis ordinationibus* en la provincia septemtrional alemana de la Compañía. Estos tres hechos apuntan a una sensibilidad distinta, si no enfrentada, con la de Nadal y, por consecuencia, de Roma. Preocupado con llegar a publicar una respuesta, Nadal habría malinterpretado el retraso de Canisio en responder.

⁷³ Nadal 3:123 (a Francisco de Borja, Augustae, 11 de Mayo de 1566).

⁷⁴ Nadal 3:229 (Francisco de Borja a Nadal, Romae, 3 de Setiembre de 1566).

⁷⁵ "Lasciai ordine a Mtro. Canisio che con ogni diligenza lo vedese, et aiutase, accioche quel libretto di puotese stampare. Per occupationi, o per la su natura, che in queste cose e tarda et molto considerata, non lo fece, [...] di modo che non havemo rimedio d'acconciare questo libretto, et a Mtro. Canisio non piace." Nadal 3:356-357 (a Francisco de Borja, Spira, 16 de Diciembre de 1566).

⁷⁶ Franciscus Turrianus, *De Hierarchicis Ordinationibus ministrorum Ecclesiae Catholicae, adversus schismaticas vocationes ministrorum & superintendentium, ex Scripturis Sanctis, ad Catholicos, libri duo ante hac numquam editi*. Dillingae: Sabaldus Mayer, 1569.

Conclusión

El estudio del proceso dialéctico con ocasión del cual los *Diálogos* empezaron a ser escritos nos permite llegar a algunas conclusiones. Primero, la polémica comenzó porque el asunto tenía gran relevancia en relación con la autoridad de quienes enseñaban a los jóvenes alemanes. Así, Monheim comenzaba su catecismo con estas palabras dedicatorias:

Ya que de vuestro grupo muchos, mis discípulos y queridos hijos, os entregaréis a la administración de la Iglesia, quién sabe por cuántos años, entiendo sin dudarle que mi tarea es preparar vuestros espíritus para la asunción de tan honrosa labor, en la medida que pueda, para que no toméis aquel sacrosanto servicio, como se suele decir, con manos y pies impuros. Pero como este gobierno requiere verdaderamente un tal hombre probo, íntegro y adornado con todo género de virtudes, que sea señalado para la enseñanza de la doctrina y que pueda convencer a sus adversarios con la sana doctrina y descubrir a la luz sus errores y engaños, de modo que no contaminen con opiniones falsas y perniciosas a los más imprudentes: escribí para vosotros este catecismo en que pura y simplemente tenéis transmitidas y expuestas todas aquellas cosas que atañen a los rudimentos de nuestra doctrina.⁷⁷

Monheim escribió su catecismo pensando en sus jóvenes alumnos. De acuerdo con la correspondencia de Canisio, el prólogo de Paiva y el decano de la Facultad de Teología de Colonia, era necesario que los jesuitas interviniesen en defensa de la fe cristiana por el mal que para aquellos jóvenes y el futuro de Alemania se seguía.

La correspondencia de Nadal no revela con esta claridad en quiénes pensaba cuando se refiere una y otra vez al daño que la obra de Chemnitz estaba produciendo.⁷⁸ Sabemos, sin embargo, que Nadal había visitado las comunidades de ocho colegios jesuitas y había negociado la apertura de otros cuatro en: Rodez y Toulouse, Billom, Paris, Tournay, Lovaina, Colonia, Innsbruck, Salzburg e Ingolstadt durante el segundo semestre de 1562. En Ingolstadt, precisamente, se encontraba con Canisio, que ya había escrito a Monheim. Seguramente, Nadal tenía en mente los jóvenes alumnos de estos colegios cuando hablaba de la necesidad de “una breve respuesta por confutación de aquellos

⁷⁷. “Cum ex vestro coetu multi quot annis ad Ecclesiae Christi administrationem provehantur discipuli filiorum loco mihi charissimi, meum profecto officium esse intelligo, vestros animos ad tam honestam functionem subeundam quoad potero praeparare, ne omnino illotis, ut aiunt, manibus & pedibus sacrosantam illam procurationem suscipiatis. Sed cum haec gubernatio requirat hominem probum, integrum, & omnis generis virtutibus ornatum, praecipue vero talem, qui ad docendum Evangelii doctrinam sit appositus, qui etiam possit contradicentes sana doctrina convincere, et errores praestigiasque ipsorum proferre in lucem, ne imprudentiores falsis ac perniosis opinionibus inficiant: conscripsi in vestrum usum Catechismum hunc, in quo pure ac simpliciter omnia quae ad prima nostrae religionis elementa pertinent tradita ac exposita habetis.” Joannes Monheim, *Catechismus in quo Christianae religionis elementa sincere simpliciterque explicantur*, Dusseldorpij: Ioannes Oridryus & Albertus Busius Affines Germany Düsseldorf, 1560, *Epistola discipulis suae fidei commissis gratiam et vitae morumque integritatem a Deo Patre per Dominum Iesum Christum precatur*.

⁷⁸. Entre otros lugares, uno de los últimos en Nadal 3:191 (a Francisco de Borja, Dilingae, 20 de Julio de 1566).

libros.” Este posible lector explicaría la elección del latín para los diálogos. Aunque no podemos afirmar si eran exclusivamente los estudiantes en quienes Nadal pensaba al escribir los *Diálogos*, la obra no podía ser inadecuada para ellos. Es muy significativo el hecho de que el principal protagonista de los *Diálogos*, Philalethes, se presente como antiguo alumno de los jesuitas en Colonia.

Una segunda conclusión que sobresale al filo de nuestro estudio es que, en medio de un ambiente crispado, los diálogos optan por excluir ataques personales. Su tono moderado, y la conversación amistosa entre sus personajes alejan los *Diálogos* de las introducciones a las obras de Chemnitz y Paiva, de espíritu dialéctico y provocador.⁷⁹ En este contexto es significativo que Nadal eligiese el género literario *diálogo* para defender lo que estaba siendo debatido mediante tratados teológicos. Nadal rehuyó el foro y la forma de la discusión deliberadamente.

En relación con esta conclusión queremos discutir la cuestión del anonimato. Los jesuitas buscaron repetidamente mantener el anonimato de sus respuestas. Primero, Canisio por deseo de Laínez; después, Costerus y Dionysius; finalmente, Pisa y Torres todos omitieron sus nombres en sus escritos. La correspondencia con Roma entre los jesuitas permite pensar en razones de seguridad para proceder así. Esconder los nombres del autor contribuía a proteger su persona y correspondencia.⁸⁰ Razones de tipo más espiritual y que tienen que ver con una percepción de la humildad aconsejaban que un religioso evitase el reconocimiento público que nos consta buscaron los otros contendientes. Por ejemplo, Alfonso Salmerón, uno de los primeros compañeros de Ignacio, se lamentó de que su discurso ante Trento hubiese sido editado. Justifica su malestar así:

Estamos llamados a un modo de vida caracterizado principalmente por la sencillez, modestia y caridad sin límites a nuestro prójimo. Es verdad, la publicación de libros no es en sí misma incompatible con estas cualidades; además puede ser un obstáculo para obras más excelentes de caridad y a veces una distracción de ellas.⁸¹

Otro ejemplo, Nadal descubría la lista de sus obras participando de este tono de humildad: “Le agradecería que no lo mostrase a otros (el catálogo de sus obras escritas), porque me parece arrogante, y basta que V. P. sepa mis defectos para enmendarlos, y ciertamente no lo mandaría si no hubiera señalado que quería una copia (de él). Estoy arrepentido de haber escrito tanto.”⁸²

⁷⁹ Payva Andradio, *Orthodoxarum Explicationum, Dedicatoria Ad Martinum Kemntium*: “*Bis Martine para bello certare nefando, bis victus, PAYVA, his superante, cadis/ Ergo perpetuam Christi discernere vestem cessa, imofactlis, quae dabo, data cape./ Non profecturis implere latratibus orbem./ Define, saedi fraga proiice tela manu. Sed profecturus PAYVAE clamoribus aures da dociles, stultus, sisacis, error abest. / Error abest? tumidoque cadit de corde venenum qui modo victus eras, iam modo victor eris.*”

⁸⁰ Así lo considera O. Braunsberger en Canisius, *Epistola et Acta*. 2:722.

⁸¹ Salmerón 1:46-47, Citado por O'Malley, *The First Jesuits*, 114.

⁸² “*Resceurey charità se non lo mostrassi a altri, perchè mi pare arrogante, et basta che la P.V. sappi gli miei difetti per emendargli, et cierto nol mandarei se non hauessi significato volerne copia. Sonno pentito de hauer scritto tante cose.*” Nadal 3:663.

Pocos eran los que veían aparecer sus pensamientos en letra impresa. Por ello, es significativo que el criterio del Papa para apoyar o no a quienes respondían a los libros protestantes fuese el hecho de no contribuir a la fama de antagonistas de segunda fila. Recordemos que Chemnitz comenzaba su *Examen* decidiendo que a partir de ese momento se centraría en la obra de Paiva y el Concilio de Trento *puesto que* los jesuitas no habían querido salir a la arena. Algo que podemos interpretar, en cierto modo, como búsqueda de la polémica y quizá de la gloria. En cualquier caso, el anonimato disminuía las posibilidades de desencadenar la polémica. Nótese que la *Teologia jesuitarum* de Chemnitz tomó fuerza en la medida que era un ataque a un grupo determinado revestido cuando menos de cierto éxito en Alemania. El análisis de la obra muestra que en realidad Chemnitz (luterano) no defendía las ideas del catecismo de Monheim (calvinista). De hecho, la respuesta de Nadal tampoco es un proyecto de argumentación teológica o, de acuerdo al prefacio, la obra de Paiva no es una explicación de Trento sino una defensa de la Compañía de Jesús.

También encontramos razones de tipo práctico para el anonimato. Los colegios de los jesuitas aceptaban en sus aulas alumnos tanto protestantes como católicos. Aspiraban a convertirse en instrumento para recuperar la fe en Alemania, pero no mediante la dialéctica sino por el cultivo de las virtudes. Firmar una obra claramente anti-protestante comprometía su propio ministerio.

Así llegamos al punto crucial. La razón para eludir el enfrentamiento, incluso para no acudir a defender personalmente el nombre de la Compañía de Jesús permanece en el ámbito de los principios. El orden de los valores que movían a los jesuitas daba un lugar secundario a cualquier apología que no tuviese que ver directamente con la fe. Esto no lo comprendió Chemnitz. Para Nadal y los primeros jesuitas, de acuerdo con la espiritualidad de los *Ejercicios Espirituales*, más que el propio honor, fama y gloria prevalecía *-ceteris paribus-* el identificarse con Cristo humillado.⁸³ De acuerdo con la *Fórmula del Instituto* que Nadal había explicado por los últimos diez años, la misión de reconciliar a los desavenidos y la defensa de la fe eran los valores que aconsejaban posponer toda tarea apolo-gética personal. Los jesuitas entendieron la defensa de la fe no sólo como un debate de razones abstractas sino, sobre todo, como la propuesta de un modo de vida, el de los valores evangélicos, donde la reconciliación de los desavenidos pertenecía al servicio sacerdotal. La expresión “entrar con la dellos y salir con la nuestra” está cargada de profundo significado reconciliador por más que suene a la peor de las retóricas.⁸⁴

⁸³. Ignacio de Loyola “Ejercicios Espirituales” en *Obras Completas de San Ignacio de Loyola*, Ignacio Iparraguirre (ed.), 4ª ed., Madrid: BAC, 1982, 244, [167] y también en “Constituciones de la Compañía de Jesús”, 464, [101] en la misma edición.

⁸⁴. Nadal 5:834.

Capítulo 2

Contexto literario : la forma diálogo, el diálogo humanista, los hermanos Valdés

«Esto hay que advertir, sin ansiedad, pero con suavidad y con ánimo tranquilo, (aquel ánimo que procede) del Espíritu de Dios, que es suave, humano, benigno, seguro: que en cuanto tú hagas te consideres ser cooperador en Cristo de veras, para que reconozcas principal autor de su obra a Dios, que trabaja todo en todas las cosas.»⁸⁵

La forma diálogo como contexto para la obra de Nadal

El estudio de las circunstancias biográficas que rodearon la composición de los *Diálogos* ayuda a comprender estos como actividad ministerial de Nadal. El contexto histórico de los *Diálogos* se sitúa en la controversia teológica católico-protestante y, especialmente por la controversia que la publicación del catecismo de Monheim desencadenó. Sucedió precisamente mientras que la Compañía de Jesús buscaba consolidarse en Alemania y revela que los *Diálogos* fueron un proyecto que Nadal acarició pero no pudo concluir por falta de tiempo.

A continuación, me propongo ofrecer un contexto literario para comprender los *Diálogos*. Mi intención es llegar a nuevas conclusiones sobre la obra de Nadal mediante el contraste de los *Diálogos* con otras obras dialogadas. Con Dante Alighieri (1265-1321) y Francesco Petrarca (1304-1374), la forma “diálogo” experimentó un renacimiento en el Quattrocento. Los diálogos alcanzarían su máximo desarrollo en la primera mitad del siglo XVI, mientras que Nadal escribe los *Diálogos* cuando la conceptualización de esta forma marcaba ya el declinar de su uso literario. Podemos señalar 1561, año en que Carlos Sigonio publica la primera teoría sobre los diálogos, como el definitivo paso hacia la esclerotización de estos y como el comienzo del «diálogo sobre los diálogos.»⁸⁶ Treinta años antes, habían aparecido los *Colloquia* de Erasmo de Róterdam; enseguida las obras de Torcuato Tasso (1544-1595) clausurarían el periodo.

En el marco de las claves literarias de este siglo, el capítulo quiere ayudar al lector a clarificar la cuestión del destinatario y del idioma. También busca responder a la pregunta por la finalidad.

⁸⁵. «Animadvertendum, non anxie quidem, sed suaviter et quieto animo, ex spiritu Dei, qui suavis est, humanus, benignus, securus: ubi operaris, ut eius actionis Deum facias primarium operatorem, qui operatur omnia in omnibus, te vero credas esse cooperatorem in Christo.» Nadal 5:692-693.

⁸⁶. Carlos Sigonio, *De Diálogo Liber. Ad Ioanem Moronum Cardinales*, Venteéis: apud Iordanum Ziletum, 1562. John R. Zinder, *Writing the Scene of Speaking: Theories of Dialogue in the Late Italian Renaissance* Stanford: Stanford University Press, 1989 (cf. capítulo final «The dialogue of dialogues»).

Jalones históricos: Cicerón, Agustín, los humanistas

Antes de llegar al Quattrocento italiano, interesa recordar algunas generalidades del desarrollo de la forma “diálogo,” sin pretender una exposición detallada. El *diálogo* se diferencia del discurso, *logos*, porque implica a dos o más interlocutores. Se diferencia también de la conversación ordinaria, que ni implica el método dialéctico ni el objetivo pragmático del diálogo. La forma diálogo fue utilizada con un fin heurístico en el Mediterráneo desde el siglo v a.C. Alcanzó su esplendor clásico con Platón, quien buscaba por el diálogo hallar la verdad frente a los sofistas. El diálogo favorecía el intercambio y enriquecimiento de los interlocutores supuestamente. Indirectamente, aunque no involuntariamente, también favorecía al lector. El diálogo dramatiza una realidad social y, a su vez, historiza la transformación de las relaciones entre los interlocutores. Hay un antes y un después del diálogo.

El *diálogo* no comienza necesariamente suponiendo la superioridad de una de las posturas sobre las demás. En ello no se distingue de la conversación espontánea. El diálogo filosófico revistió de autoridad a un personaje que expresaba las ideas de autores como Jenofonte o Platón. Para el diálogo platónico, por ejemplo, este personaje es Sócrates. La otra gran forma utilizada por la filosofía antigua es el tratado. En él destacó Aristóteles. Ante el tratado, el diálogo parece una dramatización ficticia para persuadir a unas ideas filosóficas.

En este contexto filosófico, Marco Tulio Cicerón (106 a.C.- 43 a.C.) destacó por cultivar un diálogo *in utramque partem*. Es decir, Cicerón asumía sucesivamente cada uno de los puntos de vista enfrentados en la discusión.⁸⁷ Agustín de Hipona confesó que la lectura, del *Hortensius* de Cicerón había desencadenado en él una conversión a la “verdad.”⁸⁸ Años después y luego de su conversión definitiva a Cristo, Agustín adoptará una postura contraria a Cicerón en su *Contra Académicos*.⁸⁹ Para Agustín no era posible defender cualquier postura indiferentemente.

Contra el escepticismo relativo que permitía hablar a Cicerón *in utramque partem*, Agustín presenta la verdad cristiana en formas platónicas. Los *Soliloquia* (diálogos con uno mismo) ilustran tal reformulación. Las Escrituras y la autoridad de la verdad revelada marcarán la filosofía cristiana a partir de entonces. El diálogo cristiano deberá conducir a los interlocutores a la verdad única. La filosofía hacía de la forma literaria su cautiva y la teología haría lo mismo de la filosofía. Las *Confesiones* immortalizan esta peregrinación hacia la verdad. El tema de la maduración humana simboliza el paso de la retórica (convicción) a la filosofía (verdad) y de ésta a la teología (verdad revelada).

Después de una noche de diez siglos, Francesco Petrarca (1304-1375) y el humanismo recuperarán la forma diálogo para una causa diferente. Si el diálogo filosófico degeneró en la *disputatio* escolástica, el diálogo literario se preferirá los temas morales. El

⁸⁷. Marco Tulio Cicerón, *Tusculan Disputations*, Loeb Classical Library, J. E. King (trad.), Cambridge: Harvard University Press, 1971.

⁸⁸. *Confesiones*, 3.4.7; 8.7.16.

⁸⁹. *Contra Academicos*, 3.20.43.

primer diálogo humanista es el *Secretum*. Su análisis descubre tres valores. Primero, la experiencia aparece como un argumento nuevo y distinto de la razón o de la autoridad. El personaje Augustinus (san Agustín) es consultado como doctor de pasiones por motivo de su experiencia. La experiencia es lo que le hace adecuado consejero para Francesco (Petrarca mismo), su interlocutor en el diálogo. El segundo valor humanista es la libertad frente a los dogmatismos. Francesco queda un poco triste pero decididamente libre para seguir su pasión por Laura y por la gloria. Por supuesto, agradece el esfuerzo de Augustinus pero no cambia su voluntad perezosa. El tercer valor es el mismo diálogo, la dulce conversación con el amigo. Así, Francesco, que permanece en su actitud, no deja de agradecer la conversación con Agustín que le ofrece la Verdad.

El humanismo y sus valores siguieron desafiando el dogmatismo agustiniano, haciendo posible el renacimiento de la forma diálogo. Después de Petrarca, Leonardo Bruni (1369-1444), Poggio Bracciolini (1380-1459), Lorenzo Valla (1406-1451) y Leon Alberti (1404-1472) cultivaron el diálogo. Estos humanistas italianos recuperaron el diálogo ciceroniano antes de entregar el relevo a Erasmo de Rotterdam. Para ellos, Cicerón era el hombre ecléctico, a medio camino entre el filósofo y el orador. Cicerón era un hombre libre para examinar y argüir desde diversas posturas sin tomar partido.

Durante el Quattrocento, la diálogo incluye aspectos literarios, históricos y filosóficos. Mientras que la ambientación de la discusión filosófica es histórico plausible, el diálogo adopta valores literarios. El diálogo no es sólo un método de investigación; refleja una realidad socio-histórica. David Marsh ha clasificado los autores del Quattrocento en tres corrientes menores que interactúan con la forma ciceroniana.⁹⁰ La corriente platónica queda ejemplificada por L. Valla. En sus diálogos, un personaje investido de autoridad dirige el diálogo, que viene presentado en forma dramática y donde no encontramos al autor entre los personajes.⁹¹ La corriente cortesana recibe su nombre de la ambientación escogida y queda ilustrada por Pontano (1426-1503).⁹² A mitad de camino entre el diálogo y la comedia, el tercer estilo, muestra a un protagonista que encuentra y dialoga con diversos personajes representativos de otros tantos estereotipos. A este modelo corresponden el *Philaethes* de Vegio y el *Charon* de Pontano.

Los *Colloquia* de Erasmo

Los autores italianos influenciaron a Erasmo de Róterdam (1469-1536) sólo parcialmente. Erasmo cultivó el diálogo de tipo moral con un estilo independiente al que evolucionó personalmente por la lectura de Luciano y los clásicos.

⁹⁰. David Richard Marsh, *The Quattrocento Dialogue: Classical tradition and Humanist innovation*, (PhD in Comparative Literature), Cambridge: Harvard University 1978, 15-17.

⁹¹. Por ejemplo, *De professione religiosorum* (1442) o *De libero arbitrio* (1439).

⁹². Por ejemplo, *Aegidius* (1501) o *Actius* (1495-1499).

Erasmus se adentró en el diálogo por una necesidad práctica: la instrucción del latín. Las *Familiarum Colloquiorum Formulae* (1498) yuxtaponen saludos, invitaciones, dene-gaciones, etc., equivalentes o de uso alternativo con el fin de instruir a los alumnos en el latín. Las *Formulae* eran un instrumento pedagógico para practicar los diversos regi-stros de la lengua. Seguían la forma literaria de conversaciones intrascendentes y sus protagonistas eran los propios alumnos, amigos e incluso el mismo Erasmo algunas ve-ces. Eventualmente, un alumno publicó algunas de aquellas fórmulas en 1518, sin cam-biar aquel formato que nunca había pretendido salir de la clase y sin autorización de su autor. Erasmo reaccionó publicando sus *Colloquia* sólo un año después. Una carta pre-datoria explicaba cómo habían venido a la luz y aprovechaba para argumentar a favor de la lectura de los clásicos. El último argumento era el sentido moral.⁹³ Consecuente con el interés moral, el nuevo título: *Familiarum Colloquiorum Formulae non tantum ad linguam puerilem expoliendam utiles, verumetiam ad vitam instituendam*.

Erasmus seguiría produciendo frecuentes ediciones de *Colloquia* que progresivamente se alejaban del fin moral. A los precedentes, Erasmo añadía nuevos diálogos que guarda-ban relación con algún tema concreto. La edición de Froben de 1522, por ejemplo, agru-paba algunos coloquios en torno al tema de la mujer. Con anécdotas y alusiones a escenas de la vida cotidiana, Erasmo recordaba al lector situaciones familiares. Consiguió así una actualidad y atractivos particulares para esta forma literaria. Aunque Erasmo no experi-mentase las situaciones dramáticas que las conversaciones presentan, supo pincelar las escenas y describir los personajes de su tiempo, adecuar las formas y los temas tratados (*decorum* o idea de lo apto). Consiguió mediante la *verosimilitud* y la *brevedad* retóricas mantener la expectación por la siguiente edición en sus lectores. Erasmo se forjó de este modo un medio privilegiado para hacer sentir su opinión en la sociedad.⁹⁴

Por treinta y cinco años de sucesivas ediciones, los *Colloquia* experimentaron una profunda evolución. Aparentemente, seguían buscando la instrucción en el latín. En realidad, sus protagonistas daban voz a opiniones privadas o populares sin obligar a Erasmo a comprometerse con ellas. Aquellos lectores más literalistas atribuían al autor lo que un lector más generoso disfrutaba como geniales construcciones de temperamentos y situaciones dramáticas. Como quiera que fuese, Erasmo obtuvo una libertad de expre-sión excepcional mediante los diálogos en la sociedad dividida y crispada del siglo XVI.

El *Elogio de la locura* participa de este mismo genio literario. Como los *Colloquia*, también él explota los diversos modos (*verba*) de afirmar la misma *res*. Las formulacio-nes del personaje central vuelven a eludir al tribunal de los más severos por tratarse de la locura misma. Mediante la personificación de la locura, Erasmo sigue criticando las

⁹³. Entre 1498 y 1518 Erasmo decidió que aquellos diálogos cuyo propósito era la enseñanza de la gramática sirviesen ahora a la didáctica moral. Bierlaire califica este cambio como el paso de la lección de gramática a la lección de *sagesse* o sabiduría. Franz Bierlaire. «Un manuel scolaire: Les Familiarum Colloquiorum Formulae» en *Les Études Classiques* 36 (1968) 125-139.

⁹⁴. Preserved Smith, *A Key to the Colloquies of Erasmus*, Cambridge: Harvard University Press, 1927, 1-2. C. Thompson, "Introduction" to Erasmo de Rotterdam, *Ten Colloquies*, Oskar Piest (ed.), New York: The Liberal Arts, 1957, xxi.

instituciones de su tiempo. Erasmo consideraba los *Colloquia* o el *Elogio de la locura* como pequeños divertimentos. Con ambas obras trató, sin embargo, de sus grandes temas si bien es cierto que lo hizo en un tono distinto, y para otro lector que el de sus grandes obras.

. *El diálogo Inquisitio de Fide*

La correlación entre otras dos obras suyas, el *De libero arbitrio* y el coloquio *Inquisitio de Fide*, me sirve para ejemplificar lo que quiero decir y me permite profundizar en la consideración del contexto religioso.

La primera parte del *De libero arbitrio* estaba terminada antes de la edición de los *Colloquia* de Marzo de 1524. A menos de un año de la edición precedente, Erasmo ya ofrecía cuatro coloquios nuevos. Entre ellos estaba el *Inquisitio de Fide*. Posiblemente, Erasmo se había inspirado para escribirlo en una conversación mantenida con Cameraarius, un estudiante de Wittenberg que le traía una carta de Lutero. En el coloquio conversan un protestante -Barbatus- y un católico -Aulus. Cuatro años más tarde, Erasmo interpretó este coloquio como un diálogo entre Lutero y él mismo o algún otro ortodoxo.⁹⁵ Como en general sucede para todos los *Colloquia*, el *Inquisitio* se desarrolla en un ambiente de paz y tolerancia. Los protagonistas se respetan de común acuerdo e intercambian sus pareceres civilizadamente rindiendo un homenaje a la armonía como valor supremo.

Aprovechando el foro expectante de los *Colloquia*, *De libero arbitrio* apareció en setiembre del mismo año. Erasmo podría haber querido prepararse un auditorio favorable para lo que estaba a punto de decir en materia doctrinal. Si es así, el *De libero arbitrio* funcionaría como un *exordio* o *insinuatío* para su argumentación posterior.

El *Inquisitio de fide* trata el Credo Apostólico en un modo similar al de un catecismo responsorial. En amable conversación Aulus -católico- interroga a Barbatus -protestante- sobre su comprensión de los artículos de fe. El diálogo pone así en el centro de la fe el credo de los apóstoles y desplaza las devociones o prácticas particulares. Las preguntas finales: «Crees en la Iglesia?, crees en la Comunión de los Santos? y en la importancia de la Resurrección?» son el único lugar que ofrecen al protestante la oportunidad de mostrar una cierta disensión. Aulus concluye el diálogo con esta afirmación: «Ni siquiera en Roma encontré mucha gente bien anclada en estas creencias.» La comida final entre los dos interlocutores puede ser interpretada como un signo eucarístico, una vez atestada la filiación cristiana de Barbatus. El mismo pan compartido a la misma mesa cierra sus anteriores diferencias.

El diálogo erasmiano es posible porque los más íntimos sentimientos permanecen escondidos y fuera del intercambio. Los *Colloquia*, sin embargo, nos aproximan al Erasmo que conversaba a sus íntimos, mientras ocultaba al gran público sus opiniones.

⁹⁵. Erasmo de Róterdam, *Apologia adversus articulos aliquot, per monachos quosdam in hispaniis exhibitos*, in *Desiderii Erasmi Roterodami opera omnia emendatiora et auctiora, ad optimas ediciones, praecipue quas ipse Erasmus postremo curavit, summa FIDE exacta*, vol. 9, Lugduni batavorum: Petri Vander, 1706, 1060.

Desafortunadamente, al Renacimiento siguió la Reforma y a ésta, la Contrarreforma. La defensa de las verdades dogmáticas desplazó a la actitud dialogante y la firmeza de la aserción desalojó al arte de la persuasión, como hemos visto ya en el Capítulo 1.

El siglo XVI pone de manifiesto tres talantes en el uso de la forma diálogo: el talante lógico, el retórico y el dialéctico. El diálogo que san Agustín había recluido en el soliloquio, en la Edad Media se esclerotizó y, en el colmo, se fosilizó en las *Quaestio* y las *Responsio* escolásticas. El Renacimiento recuperó la retórica clásica y la persuasión y el humanismo cristiano que hemos querido ejemplificar con Erasmo acabó distanciándose tanto de las expresiones humanistas contemporáneas como del moralismo anterior. Finalmente, la Reforma precipitó al lenguaje en dialéctica y aserción confesional mientras que la forma diálogo declinaba inexorablemente como pasamos a ver.

La universidad de Alcalá : Los diálogos de Juan y Alfonso de Valdés

Los *Colloquia* encuentran eco en España según dos tendencias: una más moralizante, la otra humanista. A la primera corresponden algunos tratados, a la segunda una serie de diálogos. En estas obras se pueden adivinar fuentes que Erasmo también conoció. Platón y Cicerón fueron más apreciados por la tendencia moralizante mientras que Pontano y Luciano lo fueron por la tendencia dialogal.⁹⁶ Aunque los primeros diálogos aparecieron al final de la segunda década del siglo XVI, el pleno desarrollo del género ocurrirá a mediados de siglo. Adoptó inicialmente la forma de traducciones como *La historia verdadera, o Icaromenipo* a la lengua romance castellana. Sólo más tarde seguirían Vinieron las creaciones originales.⁹⁷ De hecho, la primera lengua romance en que los *Colloquia* se divulgaron fue el castellano. Bataillon identificó la influyente presencia de los simpatizantes con las ideas de Erasmo, que junto con la labor de un impresor posibilitó que algunas colecciones de *Colloquia* fuesen traducidas para el gran público en 1529. Los hermanos Valdés fueron los primeros en crear diálogos de sabor erasmiano. Juan escribió el *Diálogo de doctrina cristiana*, mientras que Alfonso publicó el *Diálogo de las cosas acontecidas en Roma* y el *Diálogo de Mercurio y Carón*. Los tres diálogos circularon con distintos grados de publicidad en Alcalá entre 1528 y 1530, mientras Nadal comenzaba sus estudios en aquella ciudad. Por ello su análisis nos puede ayudar a comprender la obra de Nadal.

⁹⁶. Marcel Bataillon, *Erasmo y España: Estudio sobre la Historia espiritual: del siglo XVI*, 2 ed., Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1991, 643-654.

⁹⁷. Ejemplo de lo cual son los diálogos de Juan de Jarava. Juan Maldonado recogió y editó una colección de *Colloquia* y escribió diálogos como literatura de pasatiempo. Mayor éxito recibieron los *Coloquios matrimoniales* de Pedro de Luxán o las obras de Pedro Mexía y Antonio de Torquemada. Otros diálogos de la misma época son los de Cristóbal de Castillejos.

. *El Diálogo de doctrina cristiana : clero reformado y reforma*

El *Diálogo de doctrina cristiana* apareció en Alcalá poco antes de la llegada de Nadal a su universidad. La universidad de Alcalá era la novísima de las universidades españolas. Fundada en 1508 por el Cardenal Jiménez de Cisneros, participaba de su proyecto general de reforma, acometido en las dos primeras décadas del siglo XVI. Este centro humanista rivalizó en prestigio con el de la universidad de Salamanca desde el principio. La pronta publicación de la *Biblia políglota* lo explica. La edición de esta magna obra había requerido un trabajo excepcional a los pocos años de la creación de la universidad.⁹⁸ La *Políglota* de Alcalá fue la primera de otras dieciocho biblias políglotas que habrían de seguirla en Europa durante ese siglo. La *Políglota* mantenía el texto de la versión Vulgata a pesar de las discrepancias con los textos griego y hebreo que la acompañaban y en contraste con versiones y traducciones del Nuevo Testamento que el mismo Erasmo o Lutero producirían.⁹⁹ La capacidad académica que fue capaz de producir la *Políglota* nos informa de la importancia que tanto la Escritura como las lenguas bíblicas y la filología alcanzaron en aquella universidad.

Profesores, alumnos e impresores se sintieron atraídos por la Universidad de Alcalá. Algunos impresores, como Lanzalao Polono el primer impresor en Alcalá, buscaron fortuna allí cerca. Este impresor extranjero decidió cerrar sus oficinas en Sevilla y trasladarse a Alcalá cuando supo que estaba a punto de abrirse la universidad. Desgraciadamente, su nombre desaparece en los archivos antes de que la universidad comenzase a funcionar.¹⁰⁰ Para imprimir la *Políglota*, se pensó en Arnaldo Guillermo de Brocar. A partir de 1521, finalmente, Miguel de Eguía también establece sus talleres allí. Este navarro era el impresor universitario oficial poco después. Llegó a publicar más de cien obras en poco más de seis años. Casi todas eran de carácter científico o edificantes moralmente, sobre historia, filosofía, liturgia, música, matemáticas, dogmática, moral y especialmente ascética y humanidades. Sus ediciones erasmianas le granjearon gran popularidad. Personalmente admiraba a Erasmo y por ello editó muchas de sus obras,

⁹⁸. La Biblia fue publicada a partir de 1514 en seis tomos por la oficina de Guillermo de Brocar. El Nuevo Testamento fue el primero en aparecer, mientras que el Viejo se concluyó en 1517.

⁹⁹. En 1516 Erasmo culminó la nueva versión latina del Nuevo Testamento y la edición crítica del texto griego. Esto era un reto al texto de la Vulgata. Por su parte, la Biblia Políglota incluía textos en caldeo, para pasajes del Antiguo Testamento, además de textos en las otras tres lenguas bíblicas. En el prólogo se compara la versión Vulgata a Jesucristo crucificado entre los dos ladrones, refiriéndose así a las columnas de los textos griego y hebreo que flanqueaban el texto latín. Nadal, como alumno de Alcalá siempre consideró la Vulgata como el texto oficial a defender contra las nuevas versiones del texto. Quizá influido en ello por los decretos del Concilio de Trento (Sesión 4, 8 de Abril de 1546) que decía: «Si alguien no acepta como sagrados y canónicos los anteriormente dichos libros en su totalidad y con todas sus partes, como han sido leídos tradicionalmente en la Iglesia Católica y como están contenidos en la edición latina de la Vulgata... sea anatema.» Nadal se opuso a los partidarios de modificar el texto latino. Cfr. Nadal 5:740. «*Linguae graecae et hebraicae eruditione modestissime hos theologos uti, non ad sacrarum Literarum novas identidem versiones intrudendas, sed ad vulgatam veterem, quae sacrosanta est, a calumnia vendicandam et plenius intelligendam.*»

¹⁰⁰. Juan Catalina García, *Ensayo de una tipografía complutense*, Madrid: M. Tello, 1889.

también en traducción. Estas publicaciones contribuyeron enormemente al desarrollo de lo que Bataillon calificó Movimiento de Alcalá. Componía este movimiento un grupo de simpatizantes de Erasmo, personajes de la iglesia y la política. Ellos divulgaron las ideas reformistas del humanista en la península.

Entre los profesores, la Facultad de Teología contaba con tomistas, como Pedro Ciruelo, o escotistas como Clemente Ramírez. Dio mayor fama a la facultad, sin embargo, el que incluyera una cátedra de Nominalismo por primera vez. La ocuparon el Maestro Gonzalo Gil y posteriormente al Maestro Carrasco.¹⁰¹

Muchos jóvenes, por último, también se trasladaron a la ciudad castellana soñando con una Iglesia mejor. Entre ellos se encontraban Jerónimo Nadal, como hemos visto, y otros cuatro futuros jesuitas. Ignacio de Loyola, Nicolás Bobadilla, Alfonso Salmerón y Diego Laínez. De acuerdo con el plan de estudios de la época, Nadal estudió latín, griego y hebreo.¹⁰² Este mismo programa de artes liberales y lenguas también pudo ser lo que atrajo a Juan de Valdés, que se trasladó a Alcalá en el otoño de 1526. Éste tenía sólo dos años menos que Nadal.¹⁰³ No es imposible que Nadal conociese a Juan y que frecuentase las mismas aulas.¹⁰⁴ Tampoco sería extraño que Nadal hubiese leído el *Diálogo de doctrina* después que Eguía lo publicase el 14 de Enero de 1529.¹⁰⁵

Juan era el menor de los hijos de una familia de origen judío con residencia en Cuenca.¹⁰⁶ Probablemente disfrutó una formación literaria muy temprana, similar a la de su

^{101.} Bataillon, *Erasmo y España*, 19-21.

^{102.} Nadal 1:1.

^{103.} Juan de Valdés podría haber nacido hacia 1509-1510, J. C. Nieto, *Juan de Valdés and the Origins of the Spanish and Italian Reformation*, Geneve: Librairie Droz, 1970, 100-101; *Valdés' two catechisms*, Lawrence: Coronado Press, 1981, 4. Otros autores, en cambio, señalan que la fecha de nacimiento no pudo ser más tarde que diciembre de 1503, pues debía ser mayor de edad para ser nombrado apoderado de los bienes de otro, en su caso, el hermano mayor Andrés, Dorothy Donald y Elena Lázaro, *Alfonso de Valdés y su época*, Cuenca: Excma. Diputación Provincial de Cuenca 1983, 341-342, citado por Christine Wagner, *Le Dialogue sur la doctrine chrétienne*, Paris: Presses Universitaires de France, 1995.

^{104.} No sería extraño que en algún momento Nadal conociese personalmente a Juan de Valdés si tenemos en cuenta que la cátedra de griego, por ejemplo, contaba con sólo 20 oyentes en 1527 o que, por ejemplo, el Colegio Trilingüe concedió 12 becas para griego y 6 para hebreo en 1528, Marcel Bataillon, *Erasmo y España: Estudio sobre la Historia espiritual: del siglo XVI*. 2 ed., México: Fondo de Cultura Económica, 1966, 343-344.

^{105.} Es interesante comprobar el círculo de relaciones de este impresor de origen Navarro. Siendo un gran admirador de Erasmo, impresor de sus obras y de las traducciones de algunas de ellas Eguía se encuentra relacionado con los personajes del círculo erasmista de Alcalá donde se encuentran el Arzobispo de Toledo, Fonseca, los hermanos Valdés, etc... *Erasmo y España*, 159, 162-165, 189, 345. También Ignacio de Loyola figuraba en el círculo de sus relaciones. Probablemente fue Diego de Eguía, hermano del impresor, por quién éste llegó a conocer Ignacio. Diego acabaría uniéndose a la Compañía de Jesús e incluso llegaría a ser confesor de Ignacio en Roma (1543-1555). Cándido de Dalmasas, "Eguía y Jassu, Diego" en *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, Madrid y Roma: Universidad Pontificia de Comillas e Instituto Historico Societatis Iesu, 2:1220-1221.

^{106.} Los hermanos Valdés no poseían *pureza de sangre*. Aunque por algún tiempo Bataillon consideró que los orígenes judíos de los Valdés provenían de su madre, hoy sabemos que tanto el padre, Fernando de Valdés, como la madre, María de la Barrera, se vieron en la necesidad de ocultar sus orígenes judíos, *Diálogo de Mercurio y Carón*, Joseph V. Rikapito (ed.), Madrid: Clásicos Castalia, 1993, 7-10.

hermano, mientras vivía en la protección del Marqués de Villena. Debido a la influencia de sus primeros formadores, entre quienes contamos a Pedro Ruíz de Anglería, Juan pronto aprendió a admirar a Erasmo. En su primera época, Juan utilizó formas aprendidas del humanista para sus escritos. En la correspondencia de Erasmo se conservan tres cartas en respuesta a las de Juan. La más antigua de las cuales data del tiempo en que Juan todavía era un estudiante.¹⁰⁷

Juan y Nadal compartían la devoción por la Escritura. En el primer *Diálogo*, Nadal da muestra de su erudición citando el Antiguo Testamento.¹⁰⁸ Por su lado, Valdés tradujo todo el *Salterio* aunque nunca lo llegó a ver publicado.¹⁰⁹ Su *Diálogo de doctrina cristiana* refleja el espíritu reformista que busca la fidelidad al texto antiguo. Juan coronó su primera publicación con una traducción de los capítulos 5-7 de Mateo llevada a cabo por él mismo directamente del griego.

Valdés acababa de abandonar Alcalá cuando el *Diálogo* vio la luz. Una comisión de diez teólogos había decidido sobre la ortodoxia del *Diálogo de doctrina cristiana*, en los meses que precedieron. En aquel primer momento, el libro inspiraba sospechas por su erasmismo. Más tarde las inspiró por las conexiones del autor con Pedro Ruíz de Alcazar. A partir de 1531, Juan Valdés se verá definitivamente envuelto en juicios a los iluministas.¹¹⁰

Significativamente, Juan de Valdés quiso que su nombre no apareciese en la primera edición de la obra. La autoría quedaba oculta bajo la expresión genérica «compuesto por un religioso» en el título. Un fraile llamado Eusebio nos introduce al diálogo en primera persona. Después de haber presenciado una sesión de catecismo, Eusebio mantiene una conversación con el sacerdote que la ha impartido. El mismo Eusebio describe al veterano sacerdote como «idyota pero de buena voluntad y dócil.» Animado por la docilidad mental del sacerdote, Eusebio le propone que deje lo que está haciendo y venga con él a visitar al Arzobispo D. Pedro de Alba, quien les podrá instruir sobre el catecismo. Encuentran al Arzobispo y amigo personal de Eusebio retirado en un monasterio adonde había acudido para meditar. Les recibe cordialmente, les invita a comer en su mesa y les conduce al jardín. Sentados junto a una fuente, les ofrece llanamente que supriman el trato formal.

¹⁰⁷. La carta tiene fecha de 1 de marzo de 1528 y gracias a ella sabemos que Juan estudiaba Artes Liberales.

¹⁰⁸. Nadal, por boca de su personaje Philalethes explica la etimología del concepto religión a partir de los términos hebreo y griego. En otros pasajes cita el Génesis, Jeremías o Proverbios en hebreo.

¹⁰⁹. Esta obra se encuentra junto con otros escritos de Juan de Valdés en la Biblioteca Nacional de Viena. No fue editada hasta 1880, *Diálogo de Doctrina Cristiana y el Salterio traducido del hebreo en Romance Castellano*, Domingo Ricart (ed.), México: Universidad Autónoma, 1964, 7.

¹¹⁰. La obra recibió el visto bueno del tribunal poco después de su aparición. Pero posteriormente tanto el autor como su *Diálogo* serían perseguidos por la Inquisición, hasta el momento en que Valdés huyó a Roma poniéndose lejos del alcance de la jurisdicción española. El proceso contra Juan de Valdés se ha perdido pero existe una referencia a su existencia en el proceso seguido contra Juan de Vergara. *Dialogo de Doctrina Cristiana: reproduction en facsimile de l'exemplaire de la Biblioteque Nationale de Lisbonne*, Marcel Bataillon (ed.), Coimbra: Imprensa da Universidade, 1925, 63-81.

El planteamiento constituye un elogio a un tipo de clero humanista y está cargado de resonancias de la época.

Valdés lo llama *diálogo*, pero después de la breve introducción debemos sospechar que se trata de un «catecismo» en toda regla. Bataillon no duda en llamarlo así. Dos discursos se desarrollan en paralelo. En un nivel literario primero, el sacerdote enseñaba catecismo a los niños en presencia de Eusebio, y en presencia de Eusebio, después, el Arzobispo enseñará catecismo al sacerdote. En un nivel extraliterario, después, Valdés nos está enseñando por medio de todo ello su propio catecismo. ¿Por qué no lo llamó abiertamente catecismo, entonces? Se trataba de un catecismo que no estaba concebido para mentes rudas.

Tras la breve introducción, el diálogo se desenvuelve como una conversación mantenida entre los tres clérigos, pero especialmente entre el Arzobispo, erasmista, y el sacerdote, sin formación. La tarde va pasando en el jardín del monasterio. Los interlocutores tratan diez apartados de la fe que el autor ha ordenado en *crescendo*. Después de la breve enumeración de los temas, la conversación comienza explicando el Credo o Símbolo de los Apóstoles, algo ya familiar para el lector de estas páginas. A continuación, se explican los Mandamientos y los Siete Pecados Capitales para llegar al clímax de la exposición sobre las Tres Virtudes Teologales y los Siete Dones del Espíritu Santo. A continuación sigue una explicación de los Mandamientos de la Iglesia y el Padrenuestro. La obra finaliza con un Compendio de la Sagrada Escritura y «algunas otras cosas particulares.»

Es precisamente entre las “cosas particulares” donde aparece un apartado sobre la reforma de la Iglesia. Ocupa el último lugar, pero no implica que sea menos importante. Al contrario, las “cosas particulares” funcionan como sumario de lo que el autor pretende: divulgar una visión de la reforma eclesial.¹¹¹ El *Diálogo* es un catecismo para clérigos que se sirve de una narración verosímil para persuadir.

En el apartado que antecede al último, Valdés nos ha ofrecido las lecturas que son recomendables para los fieles y que están disponibles en romance. Entre ellas aparecen en primer lugar los libros de las Epístolas y los Evangelios y Sermones del año. Estos textos incluían, en realidad, las únicas traducciones disponibles de fragmentos de los evangelios. Aparte de ellas, las obras de Erasmo ocupan lugar destacado y entre éstas las traducciones de los *Colloquia*.¹¹² El programa de reforma, en resumen, es de corte erasmista.

¹¹¹. Bataillon llama nicodemítica a la actitud de Juan de Valdés. Por un lado, habría cultivado una fe íntima y reformada, mientras que por el otro, ante la sociedad, se ocultaba mediante la práctica de una religiosidad conformista. Valiéndose de las ideas de Erasmo, además, Juan en realidad habría intentado expresar las suyas propias más radicales. Con ello se protegía de la Inquisición que acababa de dar juicio condenatorio a los alumbrados y positivo a Erasmo. Una vez lejos de la amenaza de la Inquisición, en Italia, Juan daría rienda suelta a su pensamiento moldeado en el iluminismo de Alcaraz.

¹¹². Aunque algunos *Colloquia* habían sido traducidos y circulaban aisladamente, la primera edición de una colección de los *Colloquia* apareció en Sevilla (1527), Bataillon, *Erasmo y España*, 286-289. El *Inquisitio de Fide* no figuraba entre aquellos disponibles antes de 1529, sin embargo nos consta que en determinados momentos Valdés está tomando fragmentos casi literalmente de la obra de Erasmo, Bataillon, *Erasmo y España*, 370.

El análisis de la organización de la obra nos sirve como introducción al mundo de la retórica que aplicaremos a los *Diálogos* en el siguiente capítulo. El proyecto retórico - persuadir a los lectores- buscaba extender un modelo de reforma que estaba puesto en cuestión. Juan, un laico, pone en boca de clérigos sus ideas.¹¹³ El autor asume la identidad de un fraile formado en teología y se sirve de sus contertulios para proteger sus ideas distanciándolas de sí. El Arzobispo es la figura que da autoridad a su discurso. Por otra parte, Valdés no demuestra haber conocido particularmente a este fraile, que acababa de morir en Granada. Los únicos datos que nos ofrece son la fundación del colegio que llevó a cabo y su relación con Fernando de Talavera, su maestro y antecesor como Arzobispo de Granada.¹¹⁴ La ficción puede proteger su obra de la censura. El tercer personaje, es un sacerdote maduro que apenas sabe leer en latín. Su voz y haber pertenecido a una orden religiosa le valieron para ser ordenado. Su figura representa al sacerdote rural y la antigua escuela.

. Diálogo de las cosas sucedidas en Roma : *mesianismo político y reforma*

Del hermano de Juan, Alfonso de Valdés, tampoco tenemos muchos datos. Desconocemos la fecha de su nacimiento aunque probablemente era mayor que Juan.¹¹⁵ Alfonso pudo haber precedido a Juan tanto en su formación humanista, como en la amistad de Erasmo y en la tarea de escribir diálogos. Su capacitación literaria es indiscutible y por ello pensamos que la obtuvo a temprana edad y que la perfeccionó en alguna universidad. No se puede afirmar con seguridad, sin embargo, que estudiase en Alcalá o en Bolonia. El hecho de que ciertamente Juan lo hiciese en Alcalá quizá esté relacionado con la experiencia de Alfonso. Tampoco sabemos qué tipo de estudios llevó a cabo en todo caso. Aunque en algunos documentos se refiere a él como teólogo, nunca recibió órdenes o hizo votos religiosos. Su habilidad como latinista le valió entrar al servicio del emperador. También sabemos que tan sólo a tres años de su muerte permanecía soltero y que ello no le impidió ensalzar a uno de sus personajes ponderando el estado de matrimonio “por honrar aquellos estados, que tenían más necesidad de ser favorecidos: como es el estado del matrimonio, que al parecer de algunos está fuera de la perfección cristiana: i el de los frailes, que en éste nuestro siglo está tan calumniado.”¹¹⁶ Siendo aún muy joven, Alfonso visitó Europa entre 1516 y 1522. Durante el viaje conoció a Erasmo y a Gattinara, canciller del emperador, a cuyo servicio entró como secretario a partir de

¹¹³. José Constantino Nieto ofrece una interpretación conciliadora. Valdés no habría pretendido ocultar su identidad, puesto que en Alcalá era popularmente conocida su autoría de la obra. El uso de hábito y la consideración como religiosos, dice, era propia a todos los estudiantes de la universidad desde el momento de su ingreso. J. C. Nieto, *Juan de Valdés and the origins of the Spanish and Italian Reformation*, Geneve: Librairie Droz, 1970, 106.

¹¹⁴. Cf. *Diálogo de Doctrina Cristiana*, Domingo Ricart (ed.), 116 y 87; M. Bataillon, *Diálogo de Doctrina Cristiana: reproduction...* notas 55, 62, 82.

¹¹⁵. Joseph R. Ricapito resume el estado de esta cuestión sin adoptar una postura definitiva en la introducción a su edición del *Diálogo de Mercurio y Carón*, 11-12.

¹¹⁶. “Prohemio al Lector” en A. Valdés, *Diálogo de Mercurio y Carón*, 71.

1518. Una vez en España, fue promovido a secretario de la cancillería para la correspondencia y cartas latinas del Emperador. En 1529 salió de España con el Emperador, asistiendo a su coronación y participando en la Dieta de Augsburgo. Finalmente enfermó de la peste en Viena donde falleció en 1532.

El primer diálogo compuesto por Alfonso llevaba por nombre *Diálogo de las cosas ocurridas en Roma* y fue editado por el impresor Eguía en 1528. Podemos explicar su concepción a partir de tres circunstancias. Primero, Alfonso admiraba la obra de Erasmo así como la de Luciano y Pontano.¹¹⁷ Dos obras de Erasmo, *Querella pacis* y *Carón*, aparecen directamente relacionadas con su origen. El segundo acontecimiento fue la llegada de la noticia del *Sacco di Roma* a España y concretamente a Valladolid, donde probablemente se encontraba en 1527. Este suceso conmocionó a la sociedad española y especialmente a la corte. De algún modo negaba la identidad cristiana del imperio y en particular la identidad cristianísima del emperador. El ataque contra el Vicario de Cristo implicaba una postura más extrema aún que la de Lutero. El tercer acontecimiento lo constituyó la reacción de la corte y, en cierta medida, de la sociedad: buscaban sentido a página tan oscura de la historia. Después de luchar contra el turco en el Mediterráneo y Hungría, de luchar con los protestantes en Europa Central, después del esfuerzo por evangelizar las colonias, el saqueo de Roma requería una explicación porque ponía en crisis la identidad cristiana de la corte y de la nación.

Alfonso concibió un diálogo entre dos amigos. Ambos se conocieron en Roma. Lactancio es un joven de la corte y el Arcediano de Viso un clérigo que viene huyendo del saqueo de la ciudad. El diálogo carece de mayor marco dramático que el acontecimiento del encuentro de los dos personajes en Valladolid. Lactancio al principio duda, pero acaba reconociendo bajo las vestiduras de un soldado a su amigo de Roma. Las vestiduras y la barba le desorientan, no ve señal de la tonsura clerical. Y sin embargo, se trata del Arcediano. La escena se desarrolla en la calle hasta que Lactancio pregunta a su amigo la razón de este cambio de apariencia. El arcediano reacciona con indignación. Le indigna la despreocupación que ha hallado en España respecto a los hechos que acaba de padecer la cristiandad y él mismo ha presenciado. La razón para su indumentaria es que «ya no hai hombre en Roma que ose parecer en hábito eclesiástico» desde que las tropas imperiales la saquearon.

A partir de este punto la conversación se vuelve una apasionada argumentación en contra del emperador -el Arcediano- y en defensa del mismo -Lactancio. Por causa del acaloramiento que experimenta la conversación, deciden los dos entrar en la iglesia de los franciscanos donde transcurre el resto de la primera parte del diálogo. La conversación llega a un alto cuando Lactancio invita a su amigo a comer en casa. Así termina la primera parte del diálogo y su contenido: una argumentación en defensa del emperador. El Arcediano acaba reconociendo que Carlos V no es culpable de las monstruosidades que tuvieron lugar en Roma.

¹¹⁷. A. Valdés, *Diálogo de Mercurio y Carón*, 71.

La segunda parte comienza después de la comida. La conversación no girará más en torno al *sacco*. La conversación pone el *sacco* en la perspectiva de un rompecabezas que incluye el estado actual de perversión que experimentaba la doctrina de Cristo y las reformas propuestas por Erasmo y Lutero, de las que no es sino una última pieza. En la segunda parte, Lactancio argumenta cómo los sucesos comentados en la primera parte pertenecen al plan de Dios, que quiere así remediar la situación de abuso en la Iglesia. El plan incluye al Emperador que Dios se ha reservado para restaurar su Iglesia, una figura con rasgos mesiánicos.

Pues, ves aquí, Dios es padre de todos nosotros: i nos ha dado por maestros a los Romanos Pontífices, para que de ellos, y de los que están bajo ellos se viera esto, aprendiésemos a vivir como cristianos. Y como los vicios de aquella corte romana fuesen tantos, que contagiaban los hijos de Dios; y no solamente no aprendían de ellos la doctrina cristiana más una manera muy contraria de vivirla; viendo Dios, que ni aprovechaban los profetas, ni los evangelistas, ni tanta multitud de sanctos doctores, como en los tiempos pasados escribieron vituperando los vicios, y alabando las virtudes, para que los que mal vivían, se convirtiesen a vivir como cristianos; buscó nuevas maneras, para atraerlos a que hiciesen su deber. Y, además de otros muchos maestros y predicadores, que había enviado en otros tiempos pasados; envió, en nuestros días, aquel excelente varón Erasmo de Róterdam; que con mucha elocuencia, prudencia, y modestia, en diversas obras que ha escrito descubriendo los vicios, y engaños de la corte romana, y en general de todos los eclesiásticos; parecía que bastaba, para que los que mal en ella vivían, se emendasen, siquiera de pura vergüenza de lo que se decía de ellos. Y, como esto, ninguna cosa los aprovechase; antes, los vicios, y malas maneras, iban creciendo día a día; quiso Dios probar a convertirlos de otra manera: y permitió que se levantase aquel fraile Martin Lutero; el cual no solamente os perdió la vergüenza, declarando, sin ningun respecto todos sus vicios; mas que apartase muchos pueblos de la obediencia de sus preladados, para que, pues no os habíais querido convertir, de vergüenza; os convirtiésteis, siquiera, por codicia de no perder el provecho, que de Alemania llevábais: o por ambición de no estrechar tanto vuestro señorío, si Alemaña quedase casi, como ahora sucede, fuera de vuestra obediencia (texto adaptado al castellano actual por mi).¹¹⁸

El emperador y su ejército quedan exculpados del saqueo de Roma puesto que Dios se ha servido de ellos para un bien más grande, «(Carlos V)...allende del servicio que hará a Dios; alcanzará en este mundo la mayor fama y gloria, que nunca príncipe alcanzó. Y hay que decir, hasta el fin del mundo, que Jesucristo formó la Iglesia, y [que] el Emperador Carlos Quinto la restauró.»¹¹⁹ Dios también se sirvió de aquellos terribles acontecimientos de Roma para acabar con la superstición y las falsas devociones nacidas y fomentadas por la sed de riquezas y poder. El modo de comprender la Reforma es típicamente erasmiano, pero el modo de abordarlo es más apasionado que en el *Elogio de la locura*.

El diálogo entraña una profunda disconformidad con el papa y el clero pero también con las formas religiosas de la época que ve infundadas en el evangelio. Hay una

¹¹⁸. Juan de Valdés, *Dos Diálogos escritos por Juan de Valdés, ahora cuidadosamente reimpresos*, 1850, 388-389 (esta edición atribuye a Juan el segundo diálogo, *Diálogo de Mercurio y Carón*, de su hermano Alfonso).

¹¹⁹. Valdés, *Dos Diálogos*, 479.

notable diferencia entre el papa actual y Pedro, el príncipe de los apóstoles, por ejemplo.¹²⁰ Lactancio se lamenta de que el Papa haya sido la causa del enfrentamiento entre el rey francés y el emperador. A continuación, Alfonso nos da noticia de algunos de los horrores de la guerra.¹²¹ “Pues, si este Vicario, por el mal consejo que cabe si tiene, es causa de la perdición y muerte de sus propios miembros, que son los cristianos ¿no debe agradecer mucho a quien estorba no se haga tanto mal?” La necesidad de reforma es urgente en Roma: las faltas contra la debida sobriedad, las fiestas escandalosas y los amancebamientos y los hijos de los clérigos lo manifiestan.¹²²

El diálogo concluye cuando el hermano portero echa de la iglesia de S. Francisco a los dos amigos y significativamente dice: «Si no queréis salir, os he de dejar encerrados», «Gentil cortesía sería esa: por lo menos no os lo manda así san Francisco» -responde el arcediano- «No me curo de lo que manda san Francisco» -concluye el fraile.

El libro tardaría todavía unos años en imprimirse. Bataillon no duda, sin embargo, en concederle una cierta divulgación.¹²³ Desde el primer momento se multiplicaron las copias y si bien Alfonso se resistió a imprimirlo no puso ningún límite a la circulación de copias del mismo. La clave del éxito que obtuvo en los círculos de la corte residió en acertar con la respuesta adecuada, teológica y nacionalista, a los varios sinsentidos históricos que culminaban con los sucesos de Roma que tanto habían turbado al subconsciente de la sociedad española. El providencialismo del diálogo reflejaba la espiritualidad de la época y su lenguaje romance la expresaba.¹²⁴ El diálogo interpretaba la historia en clave de una misión histórica universal. La sociedad española interpretó los sucesos de Roma como señal de una clara voluntad celestial, como anuncio de una renovación cristiana que acabaría con los yerros de Roma para volver a encontrar el espíritu del evangelio.

. *El Diálogo de Mercurio y Carón*

Si alguno se contentó pensando que las cosas cambiarían después del saqueo de Roma, se equivocaba. El Concilio que hubiese puesto fin a la división en el imperio no sucederá hasta años después. Mientras tanto, la Liga de Francia e Inglaterra declaraban la guerra.

El segundo diálogo escrito por Alfonso nos ayuda a desarrollar lo ya notado para el primer diálogo. Llamo “mesianismo” a la categoría espiritual que satisface la relación entre la experiencia de realidad y su interpretación providencialista. El *Diálogo de las cosas ocurridas en Roma* intentaba reconciliar el sinsentido percibido por aquella élite humanista, entre quienes Nadal vivió sus años de estudiante.

^{120.} Valdés, *Dos Diálogos*, 340.

^{121.} Valdés, *Dos Diálogos*, 346-356.

^{122.} Valdés, *Dos Diálogos*, 386-404.

^{123.} Hasta el punto de traducirse en italiano en 1545. Bataillon, *Erasmus y España*, 404, 500, 503.

^{124.} J. Antonio Maravall y varios, *Historia y crítica de la literatura española - Siglos de Oro*, Barcelona: Editorial Crítica, 1980, 192-195.

La esperanza de la cristiandad hermanada, sin embargo, el mito de «un monarca, un imperio, una espada» parecían ya lejanos e imposibles de alcanzar. La guerra continuaba y habría de continuar:

Has de saber que yo deixo toda la cristiandad en armas, y solo en Italia, cinco ejércitos que, por pura hambre, habrán de combatir. [Dejo a] Tu amigo Halastor, solicitando al papa que no cumpla lo que ha prometido a los capitanes del Emperador que lo pusieron en libertad, mas que en todo caso procure de vengarse. Además de esto, el Vaivoda de Tránsilvania no ha dejado de reclamar el Reyno de Hungría. El rey de Polonia reúne gente para defenderse de los tártaros. El rey de Dinamarca busca ayuda para recuperar su reino. Toda Alemania está preñada de otro mayor tumulto que el pasado a causa de la secta luterana y de nuevas divisiones que aún en ella se levantan. Los ingleses murmuran contra su rey porque se gobierna por un cardenal y quiere dejar a la reina su mujer, con quien ha vivido más de veinte años, y provocar la guerra contra el emperador. El Rey de Francia tiene sus dos hijos mayores presos en España. Los franceses, pelados y trasquilados hasta la sangre, desean ver empezar alguna revuelta para desechar de sí tan gran tiranía. ¿No te parece Carón, que tendrás buena necesidad de tu galera?¹²⁵

En 1528 Alfonso estaba próximo a concluir su segundo diálogo.¹²⁶ Lo comenzaba transmitiendo su pesimismo con este párrafo, donde España parecería ser el único rincón del Imperio en paz. Su príncipe la mantiene. Si Alfonso, secretario del emperador, reunió abundantes datos históricos y diplomáticos tanto en el primero como en este diálogo, el *Diálogo de Mercurio* no se detiene en informar.¹²⁷ Se refiere de paso a los acontecimientos mientras que utiliza figuras míticas, que delatan la naturaleza más literaria de este segundo proyecto. También acentúa lo satírico para amenizar al lector. Alfonso ya no se interesa en argumentar a favor del emperador. Ahora quiere “manifestar su justicia y la iniquidad de quienes lo desafiaron.”¹²⁸ Alfonso reverencia a Carlos V más profundamente en el *Diálogo de Mercurio*, si cabe. En realidad, descubrimos que ambos diálogos convergen en el Emperador que pone su autoridad y poder al servicio de la providencia y del pueblo.

Alfonso desahoga la desilusión ante la realidad que observa mediante la creación literaria. Y es precisamente en el acto de escribir que va encontrando nuevos motivos de esperanza.

^{125.} Valdés, *Diálogo de Mercurio y Carón*, 75-76.

^{126.} Bataillon piensa que para el 20 de Febrero Alfonso podía haber concluido ya su diálogo, *Erasmus y España*, 387.

^{127.} La publicidad que Alfonso dio a su segunda obra también fue diferente. Algunos quisieron encontrar en el primer diálogo muestras de herejía por el modo en que Alfonso trataba al papa, el estado eclesiástico y las prácticas más populares como la devoción a los santos y las imágenes. Acusarlo de Luteranismo era la mejor arma en manos de sus enemigos. El buen sentido y los amigos erasmistas consiguieron que, como la obra de Erasmo se había librado en 1527 de la hoguera, así su diálogo. La experiencia le había enseñado a no menospreciar a sus enemigos. Quizá debido a ello mantuvo en absoluto secreto el proceso de elaboración de su segundo diálogo. Alfonso rechazó reiteradamente las proposiciones de imprimir el diálogo que le hicieron.

^{128.} Valdés, *Diálogo de Mercurio y Carón*, 69.

El diálogo de Mercurio y Carón nos permite observar cómo el sueño del mesianismo que creyó en una reforma por el brazo armado, sólo dos años después que el *sacco* hubiese mostrado equivocada esta posibilidad, se sublimaba en el idealismo. Lo encarnan sus protagonistas. De hecho, también la dramatización es más elaborada en el *Diálogo de Mercurio*. Alfonso hace despertar al mitológico Carón; Mercurio le trae noticias de la guerra. La dinámica que va a guiar el diálogo entre ambos es la presentación de diversas actitudes características en la sociedad que Alfonso criticó. Alfonso ve las actitudes de los individuos como la causa de los males que desangran Europa en guerra.

En el primer diálogo, Alfonso afirmaba que la doctrina moral, Jesucristo modelo de vida, ha sido olvidada. Los profetas, los evangelistas y tantos santos doctores que escribieron “vituperando los vicios y loando las virtudes” para que otros se convirtiesen a la vida según Jesucristo no han servido para nada. En el segundo diálogo, se sirve de Carón y Mercurio a la orilla del río de la muerte condensa para criticar a los proto-tipos de su sociedad. Se trata de un predicador, de un duque, un obispo, un cardenal, el rey de los Gálatas (un retrato del belicoso Francisco I, sin duda el mejor amigo de Carón y proveedor excelente de muertos), un cortesano (crítica a su enemigo personal Antonio Lallemand), un hipócrita y un teólogo. Estos son de quienes cabía esperar ejemplo moral; ellos han sido investidos de poder y autoridad para guiar al pueblo cristiano.¹²⁹ En cambio, estas personas viven centradas en sí mismas: preocupadas de la comodidad, de comer y vestir bien y de una salvación ganada mediante ayunos, disciplinas y actos exteriores de devoción. Son personajes vacíos de caridad cristiana.

Pero Valdés no pierde la oportunidad para moralizar. Conduce el diálogo hacia una solución admirable, hacia una propuesta epideictica que complementa el vituperio con la alabanza: un modelo cristiano. Se trata del hombre casado, de clase media, el último entre sus personajes. Ya en el proemio, Alfonso había confesado que lo incluiría por honrar al estamento más necesitado.

Bataillon señala la posible conexión entre este personaje y el propio autor. Seguramente, Alfonso estaba proponiendo su ideal al lector. Este laico pone el contrapunto a todo el diálogo. En él se descubre la técnica que el autor ha seguido. Presenta sus ideas polarizadamente: por un lado la exageración satirizada; en frente, el ideal. Lo real y lo ideal se confunden en la descripción de éste último personaje. Se trata de alguien anónimo, difícil de reconocer en personaje histórico alguno. Alfonso no está invocando a ningún santo en particular, sino que está describiendo el perfil del santo que, a su modo de ver, necesita la sociedad del segundo cuarto de siglo XVI.

En este punto el discurso se abre a más posibilidades. El *Diálogo de Mercurio y Carón* pudo haberse concluido con el texto inspirado por los hechos históricos que se

¹²⁹. Lo expresará mejor en la segunda parte, cuando entre los consejos que el rey Polidoro da en el momento de morir a su hijo leamos: “Lo primero, hijo mío, has de considerar que todos los hombres sabios enderezan sus obras a ganar fama en este mundo y gloria en el otro; buena fama digo, no por vanagloria suya, mas para que dios sea honrado con el buen exemplo que de su vida y obras podrán tomar los que vendrán después.” *Diálogo de Mercurio y Carón*, 217. Las ideas que se desarrollan en esta parte no son nuevas, ya aparecían en la *Institutio Principis Christiani* de Erasmo.

narran en la primera parte. El texto correspondiente a este momento histórico no necesitaba una continuación. Alfonso quiso, sin embargo, añadir la segunda parte, mucho más breve, cuando el rey francés incumplió su palabra de paz. Se llegó a pensar que el monarca francés se enfrentaría al emperador en duelo singular. De hecho, el emperador mandó a su rey de armas a la corte francesa con misión de fijar el duelo, pero Francisco I se negó a recibirle. Por eso, a continuación de Poliodoro, el rey modélico, en la segunda parte desfilarán un buen obispo, un predicador, un buen cardenal, etc. El personaje casado es la bisagra entre el vituperio y la alabanza. El último de los personajes en desfilar confirmará este esquema literario. Se trata de una mujer casada; el complemento de todo lo ya dicho para el modelo del hombre casado al final de la primera parte.

Conclusión

San Agustín y la certeza en una verdad revelada forzaron la desaparición del diálogo ciceroniano *in utramque partem*. A partir de Agustín, la dialéctica tendió a convertirse en una formalidad en el camino hacia la síntesis final entre las posturas en diálogo. La forma pregunta-respuesta de los tratados de escolástica representan la esclerotización del diálogo hasta Petrarca. La conclusión del *Secretum* no alcanza el acuerdo entre Francesco y Augustinus.

Los diálogos de Erasmo ocupan un lugar en la tradición humanista comenzada por Petrarca. Erasmo y los *Colloquia* crearon una corriente erasmista en Alcalá de Henares y favorecieron la simpatía por la forma diálogo en los hermanos Valdés. Juan tomó prestados dos personajes de los *Colloquia* -Eusebio y Antonio- en el *Diálogo de doctrina cristiana*. Junto al espíritu reformista que sus perseguidores calificaron de erasmista, Juan introdujo otros elementos originales, que le diferencian de Erasmo. La extensión de la obra y el uso de la lengua romance son los más evidentes. Más importante, sin embargo, su propósito. Mientras que Erasmo escribe los *Colloquia* como divertimentos mientras prepara sus grandes proyectos editoriales, los hermanos Valdés no. Lo cual nos permite interpretar mejor el hecho de que escribiesen en romance o que ninguno de los tres diálogos valdesianos estudiados arriba llevaran los nombres de sus autores.¹³⁰ El análisis de los rasgos y características de los *Colloquia* de Erasmo y, en especial, de los diálogos de los hermanos Valdés nos permiten un marco literario para comprender los *Diálogos* de Nadal en su tiempo en cuatro aspectos.

El primer aspecto es este grado de implicación personal. Como los hermanos Valdés, también Nadal construye una ficción literaria para explicar y persuadir. Alfonso escribió una apología del *sacco* y dramatizó la tensión entre sus personajes al hablar de

¹³⁰ Bataillon ha calificado los diálogos de Juan y Alfonso como *catecismo* y *obras de circunstancias* respectivamente. En ello podemos leer la mayor entidad de la empresa que acometieron respecto de los *Colloquia*. Bataillon relaciona el hecho de que Alfonso escribiera en romance, por ejemplo, con la inseguridad del autor en el latín. Aduce la expresión «[los italianos] se burlan de su latinidad» que aparece en la correspondencia del Obispo de Osma. *Erasmo y España*, 347, 368.

Carlos V. Tampoco Nadal escribió su apología de la Compañía de Jesús como *divertimento*. Similarmente a los protagonistas de Alfonso, los de Nadal discuten por motivo del Papa, de Lutero y de los fundadores religiosos como Ignacio. Nadal habla de esta tensión entre sus personajes con experiencia personal. El grado de implicación del autor se refleja especialmente en la selección del protagonista. Nadal hace como Juan y presenta sus ideas bajo una identidad ficticia. Juan siendo laico puso sus palabras en boca de Eusebio, sacerdote. Por el contrario, Nadal siendo sacerdote y religioso se esconde bajo la figura de Philalethes, que es laico. Juan y Nadal prefieren hablar por boca de un personaje alejado de la situación que mejor conocen.

El segundo rasgo es la idea de mesianismo. A diferencia de Erasmo, Nadal comparte una espiritualidad providencialista con los Valdés. Según esta espiritualidad, Dios trascendente actúa en la historia a través de mediaciones y, especialmente, de mediadores. Los hombres colaboran o no con Dios según sus virtudes y en beneficio de los otros. Lo mismo sucede con las naciones. Alfonso considera la reforma de la Iglesia desde una postura nacional, en contraste con “aquella de Alemania,” los reinos que dividen la península italiana o la Francia de Francisco I. Después de haber sido expulsado de París y Avignón por su nacionalidad, Nadal no puede estar muy en desacuerdo. Alfonso y Nadal expresaron la misión que una nación pueda tener en la historia a través de individuos concretos. Para cada uno, el diálogo de Alfonso presenta al Emperador como al mediador privilegiado y los *Diálogos* de Nadal a Ignacio de Loyola (*cantaber ex Hispania citeriori*).¹³¹ Notablemente, a excepción de una referencia a Francisco Javier, Nadal no tiene nada que decir sobre los nombres o las nacionalidades de los compañeros de Ignacio. Nadal compara la Compañía a una falange enviada por Dios contra los desertores y enemigos de la Iglesia y los herejes, para la formación de soldados de la Iglesia romana.¹³²

El tercer rasgo es la propuesta moral. Los personajes que dialogan en los diálogos analizados son tipos representativos. Así, en el caso de Juan el sacerdote que enseña el catecismo, Eusebio o el arzobispo D. Pedro de Alba representan dos tipos de servicio en la Iglesia. En el caso de Alfonso, el fraile y el arcediano representan dos visiones sobre los acontecimientos: la romana y la de los ciudadanos en la corte de Valladolid. En el caso de Nadal, Philalethes, Philippice y Libanio representan las posturas que admiran, recelan o se oponen a la Compañía en Alemania. A un nivel más profundo, las propuestas morales de estos diálogos se fijan respectivamente en el arzobispo, en aquellos dos laicos con quienes el *Diálogo de Mercurio* concluye cada una de las partes y en Ignacio de Loyola, hombre probado y virtuoso.

En fin, la dramatización en estos diálogos se reduce a lo imprescindible. En Nadal, la conversación fluye por los caminos de Europa central. El modelo evangélico de Juan Valdés es el sermón de tonos moralizantes que Jesús tiene en la montaña de acuerdo al relato de Mateo, el modelo de Nadal es la conversación entre Jesús y dos discípulos en el

¹³¹. “*Tota ratio instituti sumpta fere est ex actis Ignatii atque instituto vitae queod habuit iam inde postquam a Deo vocatus est, donec Ordinem institueret*” Nadal 5:657.

¹³². Nadal 5:642.

día de la resurrección camino de Emaús. Juan explica la doctrina, Nadal revela el significado de la Compañía de Jesús.

Por supuesto, todos los diálogos analizados tratan de la reforma de la Iglesia. Más relevante, Nadal comparte con los hermanos Valdés una identidad nacional que explica el modo de comprender la reforma. Integrada con la reforma es la visión providencialista de la historia que camina hacia la salvación. La idea de una 'misión' nacional y la de un 'mesianismo' personal particularizan esta visión y forma de comprender la reforma. En Nadal, el acento se desplaza de la misión nacional sola a la misión de la Compañía en el contexto eclesial y del mesianismo personal en general al ignaciano.

Capítulo 3

Análisis del Hecho Retórico

«Cristo se apareció en el camino después de la resurrección. ¿cuántos eran los hombres devotos que se les unieron en el día de Pentecostés? Todos, por cierto, eran peregrinos.»¹³³

Retórica Tradicional

Este tercer capítulo pretende determinar cuál es el referente semántico que subyace en la estructura profunda de los *Diálogos*. Para ello me serviré de la retórica en dos de sus usos: como retórica *tradicional* y como retórica *general*. La retórica en su sentido tradicional sufrió un proceso por el cual acabó especializándose para el ámbito literario. Durante la Edad Moderna, especialmente, la retórica tradicional acabó de abandonar el foro social que la vio nacer. Mientras, la retórica en un sentido general no ha dejado de ser una práctica.

La retórica es el arte de la persuasión. El término no ha gozado de buena reputación en la historia. Ya los contemporáneos de Platón la relegaban cuando la asociaban a los sofistas. Para Aristóteles, la retórica era inferior a la ciencia o la dialéctica. La retórica ha sido considerada con frecuencia como un discurso que persigue manipular las conciencias y que no duda en manipular la verdad por servir a los intereses de un grupo.

En sí misma, sin embargo, la retórica también puede ser considerada un arte neutro. La retórica, de hecho, ha servido a propósitos más elevados en la historia. George Kennedy ejemplifica con el libro noveno de la *Iliada* este uso dual de la retórica. Los embajadores del ejército griego, Odysseus, Phoenix y Ajax, van en busca de Aquiles. Los tres quieren que éste regrese a combatir a su lado. Recurren espontáneamente para ello a tres discursos diferentes: esto es, confían en la retórica. Homero está describiendo cómo los amigos de Aquiles buscan persuadirle.

El libro noveno de la *Iliada* es una ilustración del fallo que experimenta la retórica formal al tratar una situación intensamente personal. Los argumentos basados en ciertas conveniencias prácticas no son convincentes, y el intento de mover a compasión resulta contraproducente. La lealtad personal y la amistad son las que causan la honda impresión [en Aquiles]¹³⁴

Como en la *Iliada*, la Retórica *tradicional* se halla en una fase primitiva donde los protagonistas hacen un uso quizá consciente pero todavía altamente irreflexivo de ella. Sin embargo, en razón de la necesidad de la sociedad democrática ya en la antigua Grecia tuvo lugar un proceso de rápida conceptualización.¹³⁵ La *ars retórica* es, precisa-

¹³³. *Nadal* 5: 632.

¹³⁴. George Kennedy, *Classical Rhetoric and its Christian and Secular Tradition*, Chapel Hill: University of North Carolina, 1980, 15.

¹³⁵. Kennedy, *Classical Rhetoric*, 4-5. La retórica *conceptual* es la que tiene lugar en las sociedades avanzadas en función de las necesidades retóricas.

mente, el sistema de conceptos que de aquella época procede hasta nosotros, también los métodos y técnicas conducentes a transformar hombres dotados de facultades (*fisis o natura*) en oradores capaces de construir discursos persuasivos.¹³⁶

El rétor es aquél ciudadano capacitado para performar discursos ante un tribunal, un consejo reunido para deliberar u otro auditorio. La oralidad de estos discursos es característica de la retórica *primaria*. Consecuentemente, la retórica primaria se dirige a una audiencia. El rétor guarda una proximidad física con su audiencia, y su discurso transcurre en una sesión (unidad de tiempo y espacio). La retórica *secundaria*, en cambio, aparece cuando se rompe la unidad de tiempo y espacio. El autor, entonces, se sirve de otros medios que su voz para dirigirse a un destinatario que está alejado de él. En este sentido secundario, no solo un escrito, también una pintura, una representación dramática o una imagen pueden ser retóricamente analizables. Es cierto que entre todos los medios, el texto escrito es el más utilizado. La *letteraturizzazione* es el proceso por el cual aquel uso de la retórica en general y la tradición del *ars retorica* en particular pasaron a especializarse a discursos escritos que buscaban la belleza y no tanto la transformación social. El *lector* se distancia con frecuencia del autor, tiempo y espacio en que se compuso el discurso escrito. Esta distanciaci3n justifica la tendencia de la retórica a buscar una belleza “clásica.” John O’Malley suele aclarar esto con un ejemplo en sus clases. El discurso que Moria lleva a cabo en *El elogio de la locura* es un caso de retórica secundaria. En su obra, Erasmo nos retransmite un discurso ficticio. Moria aparece dirigiendo un discurso a sus admiradores a quienes pretende divertir, enseñar y mover. Sin embargo, Erasmo aplica estos tres principios en el marco de una obra literaria. Formalmente la obra es un ejemplo de oratoria primaria, pero, de hecho, se trata de un proyecto de oratoria secundaria. Similarmente, los *Diálogos* de Nadal son sensibles a un análisis de cómo el discurso de uno de sus personajes, Philaletes, constituye un caso de *letteraturizzazione*.

En su sentido primario, la retórica es más flexible y permite al buen orador adaptar su discurso en funci3n del efecto que percibe está produciendo en la audiencia. La retórica secundaria, leída en el silencio y la intimidad de quien ha elegido una lectura, alcanza a la conciencia del lector.

Al cambiar de una transmisi3n oral a otra escrita, la Retórica (o actividad retórica en sentido general) no deja de tener lugar. La Retórica evoluciona según necesidades históricas. En primer lugar, la Retórica cambia como consecuencia del aprendizaje, práctica y nueva teorizaci3n que sigue a la reflexi3n sobre la experiencia retórica. En segundo lugar, se trasforma como consecuencia de la evoluci3n de las necesidades retóricas que la sociedad demanda. La Retórica ha ido incrementando su instrumental teórico con el paso de la historia. Aristóteles, por ejemplo, dotó a la Retórica con un marco conceptual y una estructuraci3n teórica que permitió su inmediato desarrollo en el periodo griego. Más tarde la cultura romana y las necesidades del derecho colaboraron al progresivo desarrollo de un corpus teórico fundamental. La *Rhetorica ad Herennium* (autor desconocido, siglo I a.C.), las obras de Ciceron y la *Institutio Oratoria* de Quinti-

¹³⁶ Kennedy, *Classical Rhetoric*, 18-19; Tomás Alvaldejo, *Retórica*, Madrid: Síntesis, 1989, 16-17; Heinrich Lausberg, *Manual de retórica literaria*, Madrid: Gredos, 1983. ‘ 3, 12-13, 32, 37-41.

liano componen el núcleo de la retórica *recepta* o cuerpo teórico del que se ha servido la Retórica a lo largo de los siglos.¹³⁷

G. Kennedy diferencia tres tendencias en la comprensión de la Retórica a través de la Historia; las tres siguen presentes en nuestros días. Junto a la retórica *técnica* se encuentran la retórica *filosófica* y la *sofista*. La primera nace de una necesidad cívica de preparar nuevos rétores y se ocupa esencialmente del estudio del discurso. La segunda se interesa especialmente por el mensaje y está más vinculada a la dialéctica. A diferencia de las otras dos, la retórica sofista acentúa la importancia del orador. Gorgias e Isócrates ejemplifican este tipo de retórica. El objeto de su preocupación era moral: formar buenos ciudadanos, hombres de virtud (por supuesto, según los entendió una sociedad particular). Esta retórica no fuerza al auditorio a tomar una decisión y es más propia en ámbitos ceremoniales.¹³⁸

La Retórica ha experimentado cambios también debido al uso que de ella se ha hecho. Por ejemplo, ya en la obra de Platón, *Gorgias*, presenciamos la escisión entre Filosofía y Retórica. En la Edad Media, por otra parte, la Retórica dio pasos definitivos hacia la *letteraturizzazione* por medio de tratados especializados, como aquellos de retórica epistolar (*artes dictaminis*). Las *artes predicandi* y las *artes poeticae* también influyeron en la consolidación de una estructura textual de la retórica. Durante la Edad Media la Retórica se aproximó a la Poética; en el Renacimiento, en cambio, la Poética sufrirá una retorización. El ejemplo que más nos interesa son las sucesivas teorías sobre el diálogo compuestas a partir de la segunda mitad del siglo XVI.¹³⁹

Esta característica de la retórica como arte recibido en la historia hace de la Retórica una sabiduría general sobre el discurso humano.¹⁴⁰ Así, en un contexto de sospecha contra las ideologías, la teoría retórica regresa como instrumento crítico filosófico para analizar los discursos y descubrir las ideologías. El análisis retórico resulta tanto más idóneo para estudiar discursos como los *Diálogos* nacidos dentro de esta tradición occidental retórica y cuyo explícito propósito es persuadir.

Justificación del análisis retórico

Además de esta razón general, también justifica el análisis retórico de los *Diálogos*, el hecho que estos respondan a una situación retórica (véase el segundo punto de las con-

¹³⁷. Albadalejo, *Retórica*, 29.

¹³⁸. Kennedy, *Classical Rhetoric*, 16.

¹³⁹. Entre 1561 y 1585 se escriben cuatro teorías sobre los diálogos en Italia. Carlos Signio (1520-1584): *De Dialogo Liber* (1561); Ludovico Castelvetro (1505-1571) *La "Poética" d'Aristotele vulgarizzata* (1567); Sperone Speroni (1500-1588) *Apologia dei dialoghi* (1574); Torquato Tasso (1544-1595) *Discorso dell'arte del dialogo* (1585). Sobre el proceso de distanciamiento entre la vida social y la literatura, así como sobre el abandono del dialogo intersubjetivo *in utramque partem* ver Jon R. Zinder, *Writing the scene of speaking: Theories of dialogue in late Italian Renaissance*, Standford, CA: Standford University Press, 1989.

¹⁴⁰. La Retórica General aparece relacionada con la Dialéctica y la Gramática pero también con otras ciencias como la Semántica, la Teoría del Texto o la Filología. T. Albadalejo, *Retórica*, 11-22.

clusiones al primer capítulo). Las próximas páginas quieren demostrarlo. Recordemos la polémica que dio origen a los *Diálogos*. Nadal los escribió para ser leídos en el contexto dialéctico católico-protestante que en Colonia siguió a la publicación del catecismo de Monheim. Si Nadal pretendía que sus ideas fuesen escuchadas debía adaptar su presentación a circunstancias adversas. En términos retóricos, la *causa* defendida por el protagonista, Philalethes, obedece al género *sorprendente* o *dudoso*.

El uso de la retórica no sólo obedecía a una táctica calculada para hacerse oír. John O'Malley ha señalado cómo los primeros jesuitas se sirvieron de la Retórica para acomodar su mensaje, especialmente su predicación, a diferentes auditorios.¹⁴¹ No sólo en la Alemania de la Reforma, también en los ámbitos rurales y las sociedades paganas a que fueron enviados, los jesuitas pusieron la Retórica al servicio de la evangelización. Probablemente, aquellos jesuitas no eran tan conscientes como lo somos nosotros de la relación íntima entre el discurso y su autor: el hombre se dice a sí mismo en cuanto dice. Los jesuitas consideraron que el estilo escolástico era inadecuado para estas misiones; apartándose de él, descubrieron en la literatura y formación gramática recursos más útiles para su labor evangelizadora y educativa. Estas actitudes no eran infrecuentes en los círculos humanistas.

Nadal, por ejemplo, alumno de la Universidad de Alcalá participó del sano eclecticismo teológico que se respiraba allí gracias al equilibrio entre las cátedras de tomismo, escotismo y nominalismo. Nadal, que utilizaría la terminología escolástica en determinados ambientes más tarde, no se comprometió con su rígido modo de argumentación.¹⁴² Conocía muy bien, además, las lenguas antiguas,¹⁴³ y admiraba a Erasmo como lo demuestra el hecho que rescatase las obras del humanista en los colegios de la Compañía cuando soplaron vientos contrarios.¹⁴⁴

¹⁴¹ O'Malley, *The First Jesuits*, 255-256.

¹⁴² Nadal 5:741. La afirmación "*Theologia scholasticam Thomae amplectuntur*" aplicado a los escolares jesuitas procede de las *Constituciones de la Compañía de Jesús*, Parte 4, cap. 14, n1 1. Pero obsérvese que a continuación se añade la enseñanza de los Santos Padres como criterio de interpretación de la Escritura.

¹⁴³ Op. cit. 5: 740-743. Nadal pone en boca de Libanio, el tercer personaje de sus *Diálogos* la crítica contra ciertos filólogos "*Vide, haec tam varia et tam accurata linguarum eruditio ne pariat in istis hominibus solidioris doctrinae ac doctorum scholasticorum contemptum; ut solent fieri arrogantes atque etiam insolentes qui, linguarum dulcedine quadam perfusi et falsa persuasione adducti, nescio quam colunt scientiarum reginam philologiam, reliqua exsibilant.*" Pero concluye el pasaje defendiendo la necesidad del estudio del hebreo: "*[Hebraeae linguae vel graecae eruditionem] Singulis theologis necessaria non est; Ecclesiae est, et theologorum universitati; itaque Summo Pontifici providendum est, ne linguarum eruditione Ecclesia destituatur,*" 743.

¹⁴⁴ O'Malley. *The First Jesuits*, 254. Dos textos de Erasmo aparecen entre los libros utilizados en las clases de Humanidades en el colegio de Mesina mientras J. Nadal era rector del mismo: *De Conscribendis Epistolis* y *De Copia Verborum. Litterae Quadrimestres* vol. I, Madrid: Monumenta Historica Societatis Iesu, 1897, 349-358. Cuando Ignacio se volvió más receloso contra las obras de Erasmo, quizá debido a la postura oficial de la Iglesia que se aproximaba a incluir todas sus obras en el índice, Nadal retiró algunos libros de Erasmo hasta que la polémica sobre él desapareciera. Citado por J. Olin, *Luther Erasmus and the Reformation*, New York: Fordham University Press, 1969, 121.

La elección del género literario “diálogo” para argumentar concuerda con esta actitud afín al humanismo. Primero, se distancia del género “tratado,” más escolástico. El “diálogo” contempla a los interlocutores en un plano horizontal; era un género más adecuado para transmitir el respeto del autor por la dignidad y libertad de sus lectores.¹⁴⁵ Este talante dialogal, por supuesto, dista mucho de nuestra actual sensibilidad hacia el pluralismo. En su propio contexto histórico, sin embargo, y fundamentado en una teología que resaltaba el dogma de la Encarnación, el uso de la retórica evidencia una actitud ante el adversario ideológico que otros más intransigentes no practicaron.

Todavía, más datos nos confirman que no es inadecuado utilizar el análisis retórico para nuestro propósito. Por ejemplo, entre las razones externas al texto: el género elegido nos permite clasificar esta obra en el ámbito literario, los estudios retóricos, además, eran parte de la formación que todavía compartían quienes, pugnaban por la formación filosófica y teológica que luego recibieron. De hecho, alguien ha señalado que Nadal escribió los *Diálogos* precisamente pensando en los autores humanistas protestantes que se gloriaban de su dominio de las letras.¹⁴⁶ Nadal persiguió fines y recurrió a estructuras y contenidos también retóricos en otras obras que de él nos han llegado, como las *exhortaciones*. Entre las razones de orden interno al texto que no desaconsejan un análisis retórico encuentro significativa la actitud del protagonista luterano, Philippice, cuya prevención contra el uso de la retórica es superada.¹⁴⁷ También otro protagonista, Philalethes, reconoce la conveniencia de la formación en la retórica.¹⁴⁸ De hecho, el aparato crítico desvela que Homero, Virgilio, la elocuencia de Cicerón o de Tulio, etc. están bien presentes en estos diálogos.¹⁴⁹

Nueva Retórica

A diferencia de la Retórica Tradicional, cuyo objeto de estudio es el discurso, la Nueva Retórica se ocupa del *Hecho retórico*. El discurso -y a partir de ahora, en nuestro caso el texto- es tan sólo una parte de todo el *Hecho retórico*. La Nueva Retórica profundiza en las relaciones que aparecen entre los otros elementos de la comunicación que se establece en torno al texto. Los otros elementos que integran el *hecho retórico* son *el autor, el lector, el referente y el contexto*. La Nueva Retórica intenta explicar el *hecho retórico* como «una organización sistemática en la que cada uno de los elementos está en función de la totalidad del conjunto, siendo la actividad global basada en la interacción pragmática y centrada en el texto la que produce el efecto comunicativo de persuasión.»¹⁵⁰

^{145.} Nadal 5:542.

^{146.} *Fontes Narrativi de S. Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu initiis*, Cándido de Dalmases, ed., Romae: Monumenta Historica Societatis Iesu, 1960, 3:228.

^{147.} Entre otros muchos ejemplos: Nadal 5:628; 667; 737.

^{148.} Nadal 5:739.

^{149.} Nadal 5:667; cfr. 739 y 550, 694 n. 46.

^{150.} Albadalejo, *Retórica*, 52.

Como un ejemplo de las consecuencias que se derivan del análisis del *Hecho retórico* basta tener en cuenta que mientras que para el arte retórica el proyecto de Nadal es un texto inacabado -sólo dos de los cuatro diálogos proyectados fueron escritos, de acuerdo con la Nueva Retórica, los *Diálogos* alcanzaron su significado precisamente en la medida que Nadal no supo acabar la obra comenzada. Teóricamente, el texto aparece incompleto (respecto a la realidad pretendida por Nadal en su *inventio* original); en la práctica, sin embargo, el texto de que disponemos está cargado de información: sobre el autor y el contexto histórico, sobre el referente escogido y la causa defendida, en fin, sobre la situación de los futuros lectores.

En otras palabras: mientras que los cuatro diálogos hubiesen expresado mejor la teología de Nadal (el *qué*), dos diálogos son suficientes para evidenciar qué pretendía Nadal (el *cómo*).¹⁵¹

A diferencia de la retórica tradicional, la Nueva Retórica no se ocupa sólo de la forma del texto (microestructura o estructura interna), sino de ésta en el contexto de las relaciones establecidas entre los cinco elementos del *Hecho retórico* (referente y macroestructura o estructura externa). El criterio para el estudio de estas relaciones no es otro que la adecuación entre esta estructura y la finalidad que se persigue: *persuadir* al lector.

Entre los elementos del *hecho retórico* el más importante es el *autor* de quien predicamos diversas *operaciones* retóricas. Dotado de una competencia retórica, el autor escribe el texto y, hasta cierto punto, persuade al lector. A partir de su *intellectio* acerca de la materia debatida y respetando la idea de lo que es apto, el autor busca influir en los juicios o actitudes de sus lectores (*movere*) mediante la modificación del universo de conocimiento de estos (*docere*) y atrayendo su favor (*delectare*).

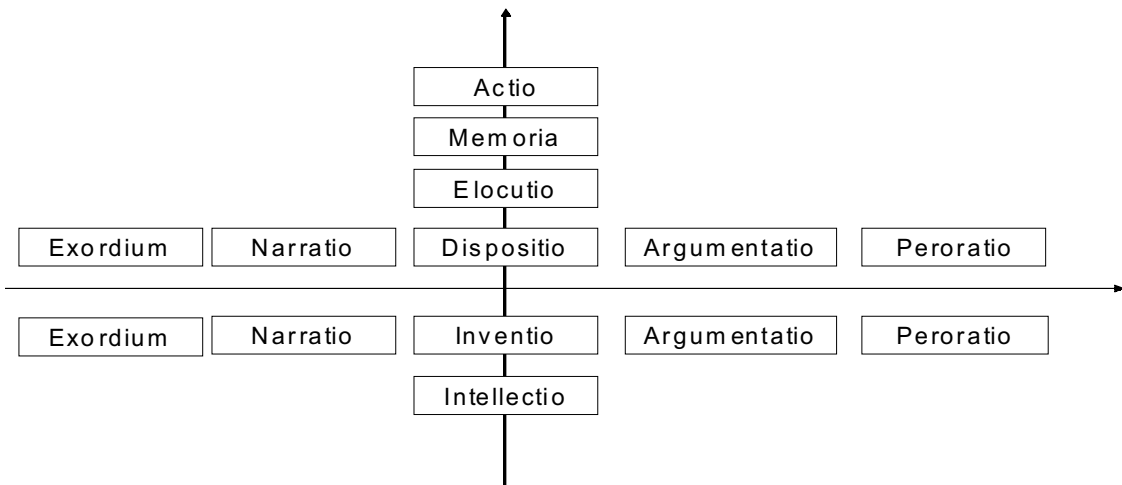
La competencia retórica, por el contrario, no es necesaria en el *lector*. Al lector le basta con disponer de potencialidad para cambiar algo. Esta potencialidad consiste en que el lector *reciba* el mensaje del autor y altere su juicio o actitud respecto a la *causa* (*pragmática*), bien sea en el sentido que espera el autor o bien en otro diferente. En la medida que el texto es *recibido* e incorporado por el *lector* a su *ethos*, el autor alcanza su

¹⁵¹. Aunque el fin retórico haya sido normalmente asociado con el cambio de la voluntad del auditorio por virtud del discurso y en la dirección deseada por el orador, ésta es una interpretación reduccionista del fin retórico. *Persuadir*, en sentido más amplio, se debe identificar con el tercero de los objetivos intrínsecos de la retórica (*docere, delectare, movere*). Se trata de *mover* al auditorio a la acción. Una respuesta personal, conscientemente libre, justifica el discurso proferido; el diálogo satisface al discurso. Así, por ejemplo, la finalidad de la anotación 150 de los *Ejercicios Espirituales*, que Nadal conocía, dice: "El que da los Ejercicios, no debe mover al que los recibe más a pobreza ni a promesas que a sus contrarios, ni a un estado o modo de vivir que a otro. Porque, dado que fuera de los ejercicios lícita y meritoriamente podemos mover a todas personas, que probabiliter tengan subiecto, para elegir continencia, virginidad, religión y toda manera de perfección evangélica, *tamen* en los tales ejercicios espirituales más conveniente y mucho mejor es, buscando la divina voluntad, que el mismo Criador y Señor se comunique a la su ánma devota abrazándola en su amor y alabanza y disponiéndola por la via que mejor podrá servirle adelante." El texto revela la naturaleza retórica de la conversación apostólica. Hay una ocasión en que el jesuita no debe mover con su discurso, y es cuando la persona que conversa se dispone a ser movido por Dios mismo. Pero incluso en este momento, podríamos decir, el director debe mover al ejercitante a seguir buscando aquello que vino a encontrar en los Ejercicios, nominalmente: a Dios.

objetivo. Nadal, además de escribir los *Diálogos* (acto locucionario) realizó una apología de la Compañía de Jesús (acto ilocucionario) y, sobre todo, pretendió inducir en sus lectores un cambio de actitud respecto a la Compañía y, finalmente, respecto su fe (acto perlocucionario). Nadal buscaba, por ejemplo, ganar una mayor simpatía de lectores luteranos y católicos hacia la Compañía y, en último término, una mayor acogida de la defensa de la fe ortodoxa que ésta hacía.

Sobre el elemento *contexto* del hecho retórico que nos incumbe basta lo ya apuntado en el primer capítulo. El contexto histórico se refleja en el contexto dramático provisto por la *inventio*. Existe una situación pre-retórica que Nadal observó y evaluó. El resultado de tal evaluación le hizo concebir su ficción. La situación ficticia de los *Diálogos* permite reconstruir parcialmente como percibió Nadal aquella situación real que estos buscan responder.

A continuación intentaré servirme de la conceptualización y sistematización ofrecida por la Nueva Retórica para identificar el núcleo semántico de los *Diálogos* mediante la identificación de algunos elementos retóricos de su discurso. La Nueva Retórica desarrolla una doble sistematización.¹⁵²



El análisis retórico del texto distingue un nivel sintáctico de otro más semántico; la forma o micro estructura (*verba*) es la expresión de un sistema de contenidos (*res*). Según una primera sistematización vertical e intensiva, el discurso avanza desde la percepción que el autor tiene sobre la materia en debate y se mueve hacia la elaboración del texto. El autor parte de unas estructuras más difusas, baja al nivel de la macroestructura y alcanza el nivel de la microestructura o estructura actual del texto.

Dentro de esta primera sistematización se encuentran la *Intellectio* y otras cinco operaciones del autor: la determinación de la *inventio*, la concepción de una *dispositio*, su capacidad para la *elocutio*, *memoria* y, en fin, la *actio* de escribir. Si esta primera sistematización se organiza según esquemas más temporales de concepción, existe una segunda sistematización en torno a la secuenciación de las partes materiales del discurs-

¹⁵². Albadalejo, *Retórica*, 44.

so. Nos ocuparemos sucesivamente de las tres primeras tan sólo por tratarse de las operaciones constitutivas de discurso (*exordium, narratio, dispositio*).¹⁵³ Pero antes es conveniente que nos detengamos en el concepto del *decorum* o idea de lo *aptum*.

RES

. *La idea de lo aptum o decorum*

Los humanistas del Renacimiento pensaron que este principio gobernaba el universo y el mundo natural. El principio de lo *aptum* (lo adecuado) postula la proporción y equilibrio entre los elementos de una obra literaria. «Es la armónica concordancia de todos los elementos que componen el discurso o guardan alguna relación con él.»¹⁵⁴

Lo adecuado es la idea directriz del hecho retórico. Lo adecuado funciona como criterio que cohesiona el texto con los otros elementos del hecho retórico. Por encima de todo, adecuada es aquella coherencia semántica entre la realidad elegida como referente y su expresión textual.¹⁵⁵ Con el elemento real, el autor debe mezclar y disimular adecuadamente el elemento ficticio, hasta obtener el efecto de verosimilitud. Nadal tenía que reflejar un personaje luterano –Philippice– sus emociones y pensamiento adecuadamente consistente con la imagen que los propios luteranos tenían de sí mismos y, a su vez, tuvo que concebir un papista –Philaethes– que se expresase de un modo adecuadamente consistente con el hombre que predica los consejos evangélicos.¹⁵⁶

Lo adecuado también rige sobre el nivel sintáctico. Debe darse una adecuación sintáctica interna al texto. Nadal oportunamente antepone su explicación doctrinal de qué es la religión (vida religiosa consagrada) a la narración histórica de los orígenes de la Compañía de Jesús. Nadal es consciente de que haciéndolo así resultará más fácil al lector comprender cuál es la novedad de la Compañía por contraste, en particular, con el monacato criticado por los humanistas (*monacatus non est pietas*).

La idea de lo adecuado nos ayuda a explicar las relaciones entre los elementos del hecho retórico. Por lo tanto, afecta también al contexto. Por razones de humildad, no pareció adecuado que los jesuitas suscribiesen, por ejemplo, las obras que publicaban o que, en la polémica con Chemnitz, adoptasen la postura beligerante de Paiva de Andrade. Sin embargo, sí pareció adecuado preferir el tono humanista al debate escolástico para responder a los errores apreciados en el *Catechismus* o el *Theologia Jesuitarum*.

¹⁵³. Albadalejo, *Retórica*, 58.

¹⁵⁴. H. Lausberg, *Manual de Retórica*. ' 258.

¹⁵⁵. Donald Gilman. "Definitions and Prescriptions: Carolus Sigonius" en *The Dialogue in Early Modern France, 1547-1630: Art and Argument*, Colette H. Winn ed., Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1993, 38.

¹⁵⁶. Volveremos más adelante sobre la importancia de la idea de lo *aptum* al considerar la *dispositio* o macroestructura.

. *La Intellectio o percepción*

La primera operación del autor en que lo *aptum* va a tener lugar es la *intellectio*. La percepción ha sido poco estudiada por la tradición retórica; es imprescindible para la Nueva Retórica, sin embargo, porque explica la producción del discurso retórico y, por su carácter hermenéutico, pues “ofrece una sólida armazón para el estudio del conocimiento de la realidad en su relación con la producción textual.”¹⁵⁷

Mediante su percepción de la situación, el autor determina cuál será la cosa (*res*) objeto de su discurso. Previamente ha juzgado acerca de cuál es el punto que sus adversarios debaten. Es decir, de un modo más o menos consciente, Nadal tuvo que determinar cuál era el sustrato común con sus futuros lectores. Sin este sustrato común, la comunicación y la persuasión no es posible.¹⁵⁸ Es función de la *intellectio* también determinar cuál es la causa (*status*), su grado de defendibilidad y el género a que corresponde.

Más concretamente, en los primeros momentos de la concepción de los *Diálogos*, que datábamos en las dos primeras semanas de Noviembre de 1562, Nadal tuvo que tomar una doble decisión. Después de informarse sobre la obra de Chemnitz y de la correspondiente respuesta en que Paiva había comenzado a trabajar, Nadal juzgó cuál era la materia en litigio más adecuada para ser defendida por la Compañía (no ya la teología) y cuál era su propia competencia personal en la misma (su conocimiento de los orígenes de la Compañía).

Como puede apreciarse, la idea de lo *aptum* rige ambas decisiones, determinando la materia a tratar. Gracias a la identificación de qué es adecuado en las relaciones entre los lectores y su contexto, entre el objeto de la obra y el lector, entre el autor y el lector, Nadal encontró un espacio de la realidad útil y conocida por él en sus viajes por Europa, de la cual se serviría para defender su causa. A pesar de los muchos argumentos teológicos que podían y debían ser tratados en respuesta a la obra de Chemnitz, por ejemplo, la materia que trataría serían los orígenes de la Compañía de Jesús. Nadal por razón de su experiencia era la persona idónea para desmentir a Chemnitz.

La respuesta a preguntas como ¿qué es lo que había originado aquella reacción contra la Compañía de Jesús?, ¿estaba la desinformación o desconocimiento sobre los jesuitas en los orígenes del debate?,¹⁵⁹ ¿era la vinculación de la orden con la figura del Papa lo que molestaba a los reformistas?,¹⁶⁰ ¿acaso se trataba de la inoportunidad de fundar esta nueva orden en un momento de desprestigio de la vida consagrada en Alemania?,¹⁶¹

¹⁵⁷. Albadalejo, *Retórica*, 71

¹⁵⁸. Albadalejo, *Retórica*, 70.

¹⁵⁹. Nadal 5: 548, “*Vehemens est rerum huius Ordinis ignoratio, ut fere esse solet rerum optimarum. Unde fit ut variam de eo homines acceperint opinionem, varie de illo loquantur. Nam ex rerum ignorantia, ubi varii coniuguntur animorum affectus, oriri necessum est diversa hominum iudicia, non sat considerate concepta.*”

¹⁶⁰. “*Tu igitur non solum pontificius es, sed sacrificius, sed monachus,*” Nadal 5:541.

¹⁶¹. Nadal pone en boca del pontífice por medio de Philalethes la siguiente reflexión en un pasaje excepcional por sus características “*Tam misero ac perditio tempore novum religiosorum hominum Ordinem in Ecclesiam inducere? Egerrime antiquos Ordines conservo, et novos adiiciam? Interiit monachismus passim in Germania, laborat in vicinis regionibus, iam fere ubique male audiunt no monachi solum, sed*

etc., determinaban la relación entre el lector y el objeto a tratar. Preguntas como ¿qué puede tratar Paiva como teólogo laico? y ¿qué es lo que yo (Nadal) puedo aportar al debate? nos informan sobre la relación entre el autor y la materia de su discurso. Finalmente preguntas como ¿quién es la persona más idónea para presentar la Compañía de Jesús a los alemanes predispuestos contra ella? respondían a la relación entre el autor y el lector. Afirmar que el lector ignora parcialmente la verdad suele predisponer a éste para escuchar con benevolencia. Nadal, por boca de un imaginario Antiguo alumno coloniense de los jesuitas comenzaba una narración informativa, de los hechos fundantes de la Compañía, iluminados por su propia experiencia como visitador.

También pertenece a la *intellectio* de la causa a defender la determinación del género retórico a que corresponde. Los *Diálogos*, al menos en su parte concluida, no se ajustan exactamente a ninguno de los tres géneros aristotélicos (*judicial, deliberativo, demostrativo*) que la Retórica Tradicional ha venido utilizando.¹⁶² Aristóteles clasificó todo discurso retórico en estos tres géneros de acuerdo con los hechos tratados y la función atribuida al auditorio. En nuestro caso, si Nadal esperaba que sus lectores tomaran una decisión, los *Diálogos* estarían más vinculados al género *demostrativo o judicial*. Como veíamos en el primer capítulo Nadal consideró que sus escritos eran un medio muy importante de su actividad ministerial. En los mismos *Diálogos* vuelve a aparecer la actividad de escribir libros citada entre “otros ministerios de la palabra.”¹⁶³ Con los *Diálogos* Nadal buscaba inducir un cambio ético en sus lectores moviéndoles hacia Cristo.

Entre los dos géneros que se caracterizan por perseguir que el auditorio tome una decisión, Aristóteles diferencia aquellos que tratan sobre hechos pasados (género judicial) o sobre hechos que van a tener lugar (género deliberativo). Algunas partes importantes de los *Diálogos* parecen más propias del género epidíctico, como por ejemplo, la ponderación de las virtudes humanas y espirituales del fundador o de la perfección del Instituto de la Compañía de Jesús. De acuerdo con Lausberg, en realidad, fragmentos de este estilo suelen tener lugar en el género deliberativo cuando el autor busca confirmar a su audiencia en casos en que ésta es favorable a la causa defendida desde el comienzo.¹⁶⁴ Por otro lado, es más propio del género judicial conocer la postura contraria y utilizarla, cosa que Nadal hace.

En los *Diálogos* encontramos una triple finalidad según que los consideremos dentro de uno de estos tres géneros. Es propio del género demostrativo mostrar lo vituperable como feo y lo laudable como bello; propio del género judicial es determinar lo justo; propio del género *deliberativo* es mostrar lo útil.

monachorum etiam institutum frequenter in controversiam vocatur; non est hoc idoneum tempus novo Ordini instituendo. Nadal 5:642.

^{162.} Aristóteles, *Retórica*, Antonio Tovar, ed., Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1971, 1538a37-1538b8.

^{163.} Nadal 5:666, “*Adde libros, qui vel contra haereticos scribuntur, vel omnino qui ad iuvandas animas eduntur.*” Para Nadal los ministerios de la Palabra incluían las conversaciones y exhortaciones que buscaban mover a piedad, las admoniciones y consejos a la hora de la muerte, y la educación de la juventud. Cf. Nadal 5:832-842.

^{164.} Lausberg, *Manual de Retórica Literaria*, ‘ 63.

En conclusión, para juzgar sobre este punto necesitamos analizar el final. El hecho de que la obra quedase inconclusa nos impide responder. En los dos primeros diálogos, no obstante, el elemento laudatorio parece tener un papel central. Nadal pondera sobriamente hechos históricos demostrables y los interpreta teológicamente como acción providencial de Dios. El lector es llevado a una comparación de los orígenes de la Compañía con los de la reforma luterana a partir del momento en que Ignacio de Loyola es comparado con Lutero.¹⁶⁵ El *ars laudandi* y, en un tono disminuido, el *ars vituperandi* se alternan según la ley interna que inspira estos dos *Diálogos*.¹⁶⁶

Su propia experiencia de Ignacio y la Compañía de Jesús ¿persuadió a Nadal de que la mera narración de los hechos históricos y la exposición del Instituto suscitarían un cambio del juicio adverso a la Compañía? Creo que sí. En esto consistía la primera parte del proyecto (diálogos I y II).

Nadal se proponía continuar (diálogos III y IV) intentando reconciliar al católico mal avenido y al luterano con la fe de Trento. Aunque no sabemos exactamente cómo, Nadal pensaba utilizar la narración de algunos hechos históricos como prueba de la utilidad de la nueva Orden.¹⁶⁷ Para lo primero Nadal era el hombre idóneo, para la segunda parte Nadal no demostró tener la misma competencia; ni siquiera tenemos, en realidad, noticia de que la comenzase.

Finalmente, el resultado de la operación de *intellectio* es la obtención de la *causa* también. Por lo que respecta a la determinación de ésta, Nadal tuvo que afrontar el hecho de que se preparaba a defender una causa desacreditada en Alemania. La Retórica Tradicional no dudaría de identificar esta causa como *anceps* o *dubium*. Tanto la obra de Chemnitz como la de Nadal se encontrarían en igualdad de oportunidades. Ahora bien, calificaría el grado de defendibilidad de esta causa como del tipo *admirabile*, si tenemos en cuenta que tanto el prestigio de la vida religiosa como la autoridad del Papa atravesaban momentos críticos en Alemania ya antes de que el *Theologia Jesuitarum* apareciese. Nadal presentó la acción providencial de Dios en la vida de Ignacio y el nacimiento de la Compañía. No todos compartían esta visión. Especialmente discrepaban los numerosos católicos expuestos a la Reforma y para quienes la Compañía tenía mala reputación.¹⁶⁸ Philaethes, el Antiguo alumno del colegio de Colonia, expresa esta situación dándonos a entender que se va a tratar de una causa difícil.

¹⁶⁵. En las primeras páginas del segundo diálogo después de que Philaethes describe moralmente a Ignacio de Loyola "*verum magnitudo animi ac consilii, tum nativa quaedam et excelens virtus, eum perpetuo ad res magnas, nonnunquam etiam supra facultatem positas, exigebat; nihil illum abiectum, nihil commune, nihil aliis obvium delectabat.*" responde el luterano Philippice "*Quam vellem fuisse tam eximia natura hominem natum Wittembergae [Lutero].*" Nadal 5: 603.

¹⁶⁶. Nadal 5:623.

¹⁶⁷. "*Duo igitur capita attingam, primum de huius Ordinis incremento, secundum de utilitate; nec omitam de persecutionibus dicere, quas in bona parte ponam incrementi atque utilitatis,*" Nadal 5:774.

¹⁶⁸. "*Haec causa una non est. Alia enim tibi, Philippice, mecum est; alia Libanio.*" Nadal 5:546-547.

¹⁶⁹. "*Verum quaedam apparet in vobis esse concordia discors.*" De este modo califica la paz obtenida en Augsburgo. Nadal 5: 537.

. Inventio: *De Mainz a Augsburgo, un camino y tres posturas religiosas*

Siguiendo el orden de exposición que avanza desde las estructuras referenciales profundas del texto hacia las miniestructuras identificables en el texto, toca ahora hablar de la *inventio*. La *inventio* es aquella actividad por la cual el autor identifica las ideas que más convienen para probar su causa adecuadamente. El autor halla estas ideas seleccionando el referente de entre todas las ideas que su percepción ha identificado como la materia de debate.

En los *Diálogos*, Nadal recurre a inventar una conversación verosímilmente mantenida por tres laicos cuyas ideas religiosas son diferentes. Philippice y Libanio caminan entre Mainz y Augsburgo cuando Philalethes se les une en compañía y conversación. Aquellos vienen discutiendo de asuntos religiosos mientras se dirigen a la ciudad donde en 1555 se había negociado la paz. En expresión de Philalethes, se trata de una *concordia discors*.¹⁶⁹ Philippice es luterano, Libanio es católico. Philippice representa a los alemanes reformados; su erudición viene expresada por las citas en griego que utiliza. Libanio probablemente representa a los católicos alemanes a quienes Nadal criticaba su apatía e ignorancia.¹⁷⁰ Por encima de otras diferencias, una cierta amistad une a estos dos personajes.¹⁷¹ Les une aún más la oposición de ambos contra la vida religiosa y, especialmente, contra la orden de más reciente creación: la Compañía de Jesús.¹⁷² Por su parte, Philalethes, también católico, es amigo de los jesuitas. Philalethes, como su nombre indica, es el amigo de la verdad. Su amistad con ellos se explica en parte por la formación que recibió de ellos en el colegio coloniense de las Tres Coronas.¹⁷³ Es tanta su admiración y conocimiento de los jesuitas que, por un momento, sus interlocutores le confunden con uno de ellos.¹⁷⁴

Los tres contertulios comparten un único camino que les lleva al Augsburgo que Nadal visitó por primera vez para atender a la Dieta de 1555. Las jornadas de camino dan una estructura para disponer ordenadamente los temas de que van a tratar (disposición de las partes del discurso). Así, durante la primera jornada, conversan sobre algunos fundamentos teológicos de la vida religiosa. En la segunda jornada, Philalethes expone, los orígenes, aprobación, y características de la Compañía de Jesús. Probablemente, los errores doctrinales de algunos católicos y de los luteranos habrían de ser tratados en jornadas siguientes. Temas como la gracia, la interpretación de la Escritura, los santos, el culto de las imágenes, la autoridad del papa o los sacramentos prometían ser tratados a lo largo de este camino.¹⁷⁵ La experiencia de conversaciones mantenidas en sus numerosos viajes había enseñado a Nadal que éste era un esquema adecuado y verosímil. La

¹⁷⁰ W. Bangert, y T. McCoog, *Jerome Nadal*, 148. No considero que en el texto de los dos primeros diálogos se pueda identificar al católico con Melchor Cano.

¹⁷¹ "Sumus, ego quidem protestans, his pontificius, amici et contubernaes." *Nadal* 5:537.

¹⁷² Nadal no consideraba que fuese fácil atraer vocaciones alemanas a la Compañía de Jesús especialmente en aquel momento que calificó como de violenta hostilidad hacia la vida religiosa o cuando menos poco atraída por ella. *Nadal* 1:290-291.

¹⁷³ "Sum ego literarum studiosus, Coloniae in collegio trium coronarum..." El colegio de La Tres Coronas había sido confiado por la ciudad de Colonia a la Compañía en 1557. *Nadal* 5:544. n.18.

polémica religiosa estaba en los caminos de Europa. El camino prestó el escenario mínimo necesario para reabrir un tema que el género *tratado* había abocado a una espiral de enfrentamiento.

. *El desplazamiento de la causa*

Si definíamos la *intellectio* tanto como la percepción de cuál era la causa en debate, su estado de defendibilidad y su género como la operación por la cual se decide que un modelo de mundo es común a los lectores, en los *Diálogos* observamos una anomalía. Resulta sorprendente la heterogeneidad entre la obra de Nadal y las de Paiva y Chemnitz. Respecto del contexto histórico-literario que ya hemos estudiado nos preguntamos ¿cómo se refiere la causa de los *Diálogos* a la obra de Paiva o de Chemnitz?, ¿se trataba de defender a la Compañía de Jesús o la ortodoxia de la fe tridentina? Si a través del contexto histórico y la correspondencia privada de Nadal hemos sabido del propósito de estos *Diálogos*, en el texto no encontramos ninguna referencia explícita a él. Nadal omite citar el nombre de Chemnitz, por ejemplo, incluso en el momento que claramente se dedica a corregirle.¹⁷⁶

En parte, la razón está en que Nadal defiende una causa que no encuentra correspondencia exacta en las de Chemnitz o Paiva. Primero, Nadal lleva a cabo una labor hermenéutica de la Escritura, después, de los hechos históricos que originaron la Compañía de Jesús y, finalmente, del Instituto de la nueva orden. Segundo, el género literario escogido *-Diálogo-* tampoco se corresponde con el de los tratados que lo inspiraron. Tercero, para cuando llegamos al final del segundo diálogo no nos hemos encontrado todavía con ningún desarrollo teológico semejante a los de Paiva o Chemnitz. Cuarto, como veíamos arriba, los principales puntos de fricción católico-protestante son sistemáticamente pospuestos por Philaethes cada vez que Philippice los introduce. Mientras que en aquellas obras son estos puntos doctrinales los que constituyen la estructura misma del tratado.

Las obras de Chemnitz y de Paiva, sin embargo, tienen algo en común con los *Diálogos*. El *Theologia jesuitarum*, *De orthodoxa explicationum* y el *Examen concilii tridentinii* son discursos teológicos. Esto es lo que a la vez comparten con los *Diálogos* y lo que les diferencia.

La novedad de la argumentación teológica de Nadal es el modo de hacer teología. La argumentación de Nadal se fundamenta y se organiza de acuerdo a la historia y se confunde con la interpretación de ésta. Con la historia, persigue exhortar y edificar. El pasado es el baúl de los ejemplos. Para Nadal, el Antiguo Testamento, el Nuevo Testamento, la Historia de la primitiva Iglesia y de las órdenes religiosas, la vida de Ignacio y los orígenes de la Compañía de Jesús son historia y acción de Dios. Nadal mira al mun-

¹⁷⁴. Nadal 5:541-542.

¹⁷⁵. Nadal anuncia que tratará de estos temas a lo largo de los dos primeros diálogos. Así por ejemplo: Nadal 5:560; 578; 584; 633; 646; 669, 734.

¹⁷⁶. Nadal 5:641-642.

do desde la experiencia de los Ejercicios Espirituales, con una mirada inspirada por aquella de la Trinidad en la meditación de la Encarnación. Al hacerlo así, Nadal aplica el principio encarnatorio que es el que guía su actividad hermenéutica. La vida y doctrina de Cristo son el fundamento de los mandamientos y de los consejos como norma de perfección cristiana. Es en este aspecto donde pienso centrarme a partir de ahora. A diferencia de los otros autores, el interés de Nadal no es principalmente doctrinal sino moral y, me atrevería a decir si se me permite el anacronismo: espiritual.

El desplazamiento de la causa que veíamos en la *intellectio* se desarrolla y resulta mucho más evidente al considerar la *inventio*. En su *inventio*, Nadal se orienta hacia el referente histórico que le permita probar su causa. La historia es el terreno común con su adversario.

En un contexto histórico donde la falta de diálogo era patente, Nadal concibió escribir un diálogo ficticio. Cuando Nadal intenta probar su causa evita la argumentación teológica. Su método teológico de prueba no es primeramente lógico-judicial, sino epidíctico. Al desplazamiento que la causa experimenta de la *Theologia Jesuitarum* -en Chemnitz- a los jesuitas mismos -en los *Diálogos*- corresponde un desplazamiento del género retórico utilizado: de judicial a epidíctico. El presupuesto implícito es que la actitud de Chemnitz sólo se justifica para Nadal por su desconocimiento de la Orden.

En la *dispositio* se hacen más notables estas diferencias que ya aparecían en la *intellectio* e *inventio*. Basta comparar los índices de los *Diálogos* y las *Exhortaciones* de Nadal a las comunidades que visitaba para comprender que sus estructuras guardan más semejanza entre sí que con las de los libros de Chemnitz o de Paiva. Por una parte, Chemnitz organizó sistemáticamente su discurso escrito en torno a un número de lugares teológicos. Al hacerlo así, indujo una estructura semejante en la obra subsiguiente de Paiva. Por otra parte, Nadal organizó los *Diálogos* según un orden de desarrollo histórico que nos recuerda el orden de la doble obra lucana: el tercer evangelio y el libro de los *Hechos de los Apóstoles*.

. **Dispositio: El segundo diálogo como narratio todavía según la insinuatio.**

Así como la *inventio* tiene que ver con los contenidos, la *dispositio* se interesa por la estructura. «La dispositio es la ordenación y la distribución de las cosas la cual indica qué cosa ha de ser colocada en qué lugar.»¹⁷⁷

Según había ya anunciado, la segunda sistematización ofrecida por la Nueva Retórica es aquella horizontal, que expande las partes del discurso (*Exordium, Narratio, Dispositio/Inventio, Argumentatio, Peroratio*). Por medio de las *partes orationis* el autor lleva a cabo la *intensionalización*.¹⁷⁸ Este proceso consiste en la plasmación sobre los primeros materiales textuales del referente contenido en la *res* en estado más primitivo. La *intensionalización* se lleva a cabo mediante estructuras cada vez más detalladas y de acuerdo al

¹⁷⁷. *Rhetorica ad Herennium de ratione dicendi*, Loeb Classical Library, Cambridge: Harvard University Press, 1954, I, 2, 3.

¹⁷⁸. Albadalejo, *Retórica*, 79-80.

principio de lo adecuado. Los contenidos de la materia elegida (*res extensa*) se transforman en *res intensa* y el referente se proyecta sobre la macroestructura. Mientras que la *inventio* todavía elaboraba con la *res*, la *dispositio* integra *res* y *verba* por primera vez.

A continuación me propongo analizar el significado de la estructura que los *Diálogos* presentan. En una primera aproximación utilizaré para ello la teoría que sobre la construcción de los diálogos escribió un contemporáneo de Nadal: Carlos Sigonio (1524-1584). Sigonio fue profesor de Griego en Venecia y de retórica en Padua. En esta ciudad se dedicó a la historiografía y a las clases desde 1560. Con el resultado de este primer análisis más general intentaré identificar algunas otras partes retóricas y descubrir la dinámica interna y el núcleo referencial de los *Diálogos*.

Siguiendo un análisis de la lógica que todo diálogo tiene, Sigonio definió su estructura en dos partes principales y sucesivas: la *praeparatio* y la *contentio*.¹⁷⁹ A la preparación del diálogo corresponde la presentación de los personajes. Frecuentemente, los personajes se encuentran y entablan conversación. Teniendo en cuenta que la idea de lo adecuado rige la estructuración de toda la obra, la preparación debe orientar la atención del lector hacia el contenido del diálogo inequívocamente. La preparación responde a cinco preguntas: *quiénes* conversarán, *cómo* son, *cuál* es la situación, *cuándo* y *por qué* conversan. El arte y la destreza del autor describirán una situación verosímilmente. Lo adecuado era la clave que Sigonio proponía por motivo de corrección literaria como por motivo retórico. “La autoridad del diálogo se basa en la adecuada representación tanto de lo social como de lo lingüístico del vestíbulo (*praeparatio*), en la coherencia de su integración tanto temática (semántica) como formal en un código sociocultural de hablar y actuar específico.”¹⁸⁰

La segunda parte de esta macroestructura en que Sigonio organiza todo diálogo se llama *contentio*. Sigonio la subdivide en *quaestio* y *probatio*. La *quaestio* es la determinación del asunto a discutir por los interlocutores, y la *probatio* la parte dialéctica o argumentación. Para Sigonio la *quaestio* establece la transición de la imitación de la realidad, que tenía lugar en la *praeparatio*, a la parte *dialéctica*. Sigonio sigue a Platón cuando afirma tres tipos de diálogo. Los distingue en función del papel que el autor da al protagonista: *inquisitio*, *mayeútico* y *expositio*.

Los *Diálogos* pertenecen al tipo *expositio* porque Nadal hizo que su protagonista, Philaethes, presidiese sobre el diálogo con su autoridad. Por ejemplo, Nadal se sirve del número de lenguas antiguas que cada protagonista habla para destacar a Philaethes sobre Libanio e incluso Philippice.¹⁸¹ Más ostensible, Nadal hizo que incluso en exten-

¹⁷⁹. Snyder, *Writing the scene of speaking*, 55-64.

¹⁸⁰. Snyder, *Writing the scene of speaking*, 60.

¹⁸¹. Mientras que Libanio parece desconocer el griego (sólo lo utiliza para cantar victoria en *Nadal* 5:602.) *Nadal* 5:633. Philippice hace uso del griego en varias ocasiones y demuestra un cierto conocimiento del Nuevo Testamento, pero desconoce el hebreo. Es entretenido seguir la evolución de las reacciones de éste personaje cada vez que Philaethes utiliza el hebreo. *Nadal* 5:545; 672; 686; 734. “*Loquere, quae intelligam, heus tu!*” protesta Philippice hacia el final del segundo diálogo cuando Philaethes cita una vez más el Antiguo Testamento en hebreo. Libanio en ningún momento cita autores humanistas, aquí también podemos ver la crítica al desinterés en formarse en la fe que Nadal criticó a los católicos alemanes.

sión estas diferencias fuesen notables, hasta la parcial desaparición de Philippice o Libanio de la conversación. También los diálogos de los Valdés se caracterizan por esta desigualdad entre el protagonista y los otros personajes, que sirve a un fin didáctico.

Como consecuencia, la parte dialéctica de los *Diálogos* es más aparente que real. Los interlocutores tienen una función literaria. No demuestran estar capacitados para defender una alternativa sólida ante el pensamiento de Philalethes. Con sus preguntas e intervenciones amenizan la exposición.¹⁸² Nadal consigue ocultar este artificio mejor que el catecismo de Monheim o del *Diálogo de Doctrina* porque evita investir a Philalethes de la autoridad que un arzobispo o un padre tienen en las obras de Juan de Valdés o Monheim. Nadal iguala sus personajes como caminantes y laicos. La decisión de aproximar la competencia de los personajes es adecuada porque conviene al argumento. El lector va decidiendo que la erudición de Philalethes es superior a la de sus contertulios. Este descubrimiento constituye un recurso por sí mismo.¹⁸³ El hecho de que un sólo personaje llevase el peso del discurso permitió además, que Nadal procediese con su exposición sin interferencias.

En la teoría de Sigonio la *contentio* incluye una última parte o *conclusio*. La parte dialéctica ha servido para explorar las posibilidades de la *quaestio*. Al final, Sigonio enseña, la finalidad moral exige una afirmación y no una aporía. Para nuestra sensibilidad los diálogos podrían haber sido publicados aún en su formato actual. Para Nadal no; carecían de la conclusión que alcanzase el acuerdo de los tres personajes. Creemos que tal final estaba planeado, pero no llegó a escribirse. Observamos que la postura de Philippice, a lo largo de los dos diálogos no se hace favorable a la causa de Philalethes.¹⁸⁴ Mi interpretación es que, a medida que su experiencia crecía, Nadal encontró dificultades para conducir posiblemente sus diálogos a una *conclusio*. Por otra parte, una realidad pluralista estaba consolidándose en Alemania por aquél tiempo. Nadal era testigo de la Dieta de Augsburgo. El principio de lo adecuado y la situación real del debate católico-protestante hicieron a partir de 1565 inadecuado el final que Nadal había planeado en 1562.

. **Exordio: una insinuatio.**

Hemos visto como, de acuerdo a la teoría sobre el diálogo de un contemporáneo, los *Diálogos* satisfacen perfectamente los requisitos de la preparación pero incumplen

^{182.} *perge, sane, rede* son expresiones frecuentes en los interlocutores de Philalethes, nunca en éste.

^{183.} “*Non videtur hic homo tam esse simplex quam ego putabam; non tam ineptus. Intelligo non esse negligenter agendum, nullum hic nobis relinquet segnitiei vel socordiae locum.*” comenta el protestante Philippice. Nadal 5:547. Se podrían citar más momentos.

^{184.} Se pueden comparar las reacciones de Philippice en la segunda parte del Diálogo II. El protagonista se mantiene en una postura cerrada frente a Philalethes, casi se podría hablar de dos niveles paralelos, Philalethes no está entrando en los temas que Philippice critica a los “papistas”. Compárese por ejemplo: Nadal 5:737: “*Nihil timemus...*”; 747: “*Itane contra nos tan vehemens literarum studio?*”; 756: “*En maiestatem jesuitarum; apostoli esse volunt, et quidem, si Christo placet, Papae?*”; 767: “*Praetermitte, omitte,...*”; 774: “*Timeo ne, quemadmodum hactenus video te fecisse ita nos de caetero captus*”.

las exigencias de la dialéctica especialmente en su parte final pues no alcanzan una conclusión.

El estudio de las *partes orationis* de la retórica nos puede ayudar en este punto de nuestro estudio. Las partes en que se organiza el discurso a un nivel de macroestructura son: *Exordio*, *Narratio*, *Argumentatio* y *Peroratio*. El *exordio* es la parte inicial del discurso. Su función es ganar la simpatía de los lectores hacia el texto, primero, y luego hacia su contenido. El uso de un exordio era más que aconsejable. De acuerdo a cómo Nadal percibió la relación entre la causa que buscaba defender, el contexto, los hipotéticos lectores a quienes iban dirigidos los *Diálogos* y la firma del autor que llevaría la obra, el exordio podía ser de un tipo más adecuado que el *Proemio* acostumbrado. Cicerón había distinguido con el nombre de *insinuatio* un exordio especial para casos cuando el orador (autor) se enfrentase con una situación desfavorable a la causa que tiene que defender.¹⁸⁵ Nadal describe el contexto y los lectores a Araoz en carta de 1564 así:

En Alemania opugnan y nos contradicen atrozmente, haciendo librillos contra nosotros: predicán en sus sinagogas contra nosotros diciendo: «*Isti sunt pessimi homines, pestilentissimi, mandipia, antichristi, papistissimi; hos oportet expugnare, reliqui nihil sunt, si isti pergant tam acriter quam coeperunt, actum est de nobis, ac de evangelio et verbo Dei. Sunt diligentissimi, atque foelicissime tractant literas; propterea magis exterminandi: uno die de illis faciemus, quemadmodum de templariis factum est, faciemus de illis vespas siculas*, que quiere decir, un día nos concertaremos y los degollaremos todos, y otras cosas terribles que de nosotros siempre dicen, y especialmente levantando muchas fábulas y mentiras para levantar mal y mover odio en el pueblo para que no reciba nuestra doctrina, y por mejor decir de Cristo.¹⁸⁶

El mismo hecho de que Nadal eligió escribir un diálogo puede ser la consecuencia de haber sopesado la situación.¹⁸⁷ Creo, en efecto, que Nadal buscó escribir una *insinuatio* por diversas razones. Primero, porque no podía ignorar que su obra aparecería tarde, cuando la de los detractores de la Compañía habían sido ya bien recibidas por la audiencia. Segundo y en cualquier caso, porque su obra, no iba a encontrar muchos lectores indiferentes todavía. Tercero, porque parte de su causa era la defensa de la vida religiosa en Alemania, muy desprestigiada en aquel momento.

Resulta fácil identificar el primer capítulo de los *Diálogos* con una insinuación. Su función es atraer la atención del lector, capacitarle para entender lo que va a seguir a continuación, e invitar al lector a que suspenda su juicio adverso contra la causa que se defiende, la Compañía de Jesús.¹⁸⁸ Algunos modos cómo Nadal lo lleva a cabo son: Primero, el elogio de Alemania con que predispone la atención de los lectores.¹⁸⁹ Aunque la ponderación de lo alemán era sincera en Nadal -lo prueba su correspondencia y otros escritos- su uso aquí favorece el objetivo del relato. Segundo, la moderación con que Nadal ha caracterizado a Philalethes contradice la reputación de orgullosos y vio-

¹⁸⁵. Lausberg, *Manual de Retórica Literaria*, ' 280.

¹⁸⁶. Nadal 2:510, (Carta de Nadal a Araoz del 1 de Febrero de 1564).

¹⁸⁷. Lausberg, *Manual de Retórica Literaria*, ' 281.

¹⁸⁸. Nadal 2:541-542.

¹⁸⁹. Nadal 5:537.

lentos que el protestante atribuye a los papistas. Tercero, la identidad laica del protagonista que abogará por los jesuitas prepara la atención del lector.¹⁹⁰ Cuarto, la elocuencia dota a cada personaje de un grado diverso de autoridad ante el lector. Nadal nos hace reparar en la formación humanista de Philalethes.¹⁹¹ Otros recursos como el tono tolerante de los personajes,¹⁹² el establecimiento de unas normas para el “duelo dialéctico,”¹⁹³ o el juego-adivinanza de la filiación de Philalethes sirven para amenizar el comienzo. Todos estos recursos reaparecerán más adelante.

Al comienzo del segundo capítulo Philalethes define brevemente la Compañía de Jesús. Esta definición anticipa los contenidos que se tratarán posteriormente.¹⁹⁴

La Compañía de Jesús (ya desde la primera institución tuvo esta congregación tal denominación legítimamente) es orden de clérigos regulares, que recibe esta llamada y gracia de Dios, fue confirmada por el testimonio de la Sede Apostólica, para que se esfuerce en la perfección evangélica que procede de los consejos de Cristo mediante la formulación de votos legítimos para que más fácilmente pueda dedicarse y entregarse a todo estudio y a todos los ministerios eclesiásticos (aquellos que pueden corresponder a un simple sacerdote) en la salvación y perfección de las almas.¹⁹⁵

. *Propuesta de estructura*

A continuación de esta presentación de contenidos a tratar en los *Diálogos*, la retórica prevé el comienzo de la *narratio*. En este momento el autor debe hacer una presentación de los hechos que favorecerán la defensa de su causa. Esta misma presentación, en tanto que también está presidida por el principio de lo adecuado resulta significativa para nuestro propósito.

Antes de pasar adelante quiero ofrecer una propuesta de estructura para los dos diálogos. De acuerdo con la marca que Nadal nos dejó al final del Diálogo I: «Comoquiera que veo que llegamos al *quinto acto* del coloquio de hoy...»¹⁹⁶ he intentado reconstruir la estructura profunda que el Diálogo I pudo tener para su autor bajo la estructura aparente del texto. El esquema destaca la orientación del primer diálogo hacia el segundo y la centralidad del relato de la vida de Ignacio.

El autor lleva a cabo una selección determinada de los hechos que va a narrar conjugando las virtudes de la *narratio* con la causa. *Brevitas, claritas, verosimilitas* son las condiciones para un relato cuyo propósito es orientarnos hacia la argumentación que seguirá.

^{190.} Nadal 5:544.

^{191.} Nadal 5:547.

^{192.} Nadal 5:538, 544, etc.

^{193.} Nadal 5:546-547 y 687-688.

^{194.} Se trata de la *protesis*, cf. Lausberg, *Manual de Retórica Literaria*, ' 289.

^{195.} Nadal, 5:548-549.

^{196.} Nadal 5:598.

. Digressio: «De religione in genere»

Nadal anuncia por medio de Philalethes que su propósito es llevar a cabo una *narratio*. Sin embargo antes de llegar a la narración propiamente dicha, Nadal desarrolla una gran *digressio* a la que dedica el resto del Diálogo I.¹⁹⁷ Esta digresión busca preparar al lector ganando su favor y atención. Nadal prevé la sorpresa en su lector, sin embargo. Philippice exclama: “¿Cómo así? Esto [el comenzar un desarrollo sobre la vida religiosa “in genere”] se sale del objetivo de la causa.”¹⁹⁸ Pero Nadal se sirve de su competencia como intérprete de la Escritura y del hecho que la Escritura agrada al lector luterano para seguir adelante. Primero, busca admirar al lector: “De esos pasajes de la Escritura no suelen hablarnos los predicadores y maestros,” admite Philippice.¹⁹⁹ Segundo, guiado por su sentido de lo adecuado, Nadal comienza a presentar los orígenes de la vida de perfección y del monacato, como preámbulo para explicar qué es la Compañía de Jesús.

Mediante esta larga digresión, Nadal establecerá una definición de la vida religiosa en categorías de vida moral. Nadal evita la definición filosófica y opta por una definición narrativa. Se sirve de la etimología de la palabra *religio* y de las narraciones del Antiguo Testamento. Nadal utiliza un concepto de perfección fundamentado en la Escritura y, especialmente, en los evangelios.

En realidad, su interpretación del Antiguo Testamento ensancha el concepto de vida religiosa. Pero una definición tan inclusiva de vida religiosa será el fundamento que le permitirá diferenciar la Compañía de Jesús del monacato y de otras formas de vida religiosa criticadas por la Reforma.²⁰⁰

Más importante es lo que Nadal logra con la digresión. Establece dos criterios hermenéuticos para lo que está por venir. Primero, presenta a Cristo como modelo de perfección; en Cristo los hechos son consistentes con la doctrina. Segundo, presenta la vida religiosa como respuesta al llamamiento de Cristo.

Y sin embargo, mientras vivió entre los mortales, Cristo practicó anualmente la peregrinación viniendo al Templo de Dios de Jerusalén; como peregrino se apareció en el camino después de la resurrección. ¿cuántos eran los hombres devotos que se les unieron en el día de Pentecostés? Todos, por cierto, eran peregrinos.»²⁰¹

Esta interpretación explica la articulación del primer diálogo con el segundo según un cierto paralelismo. Hablando sobre la práctica devocional de la peregrinación, Nadal argumenta con el ejemplo de Cristo, con la experiencia del resucitado y con la recepción del Espíritu Santo. Cada afirmación se refiere a un pasaje del evangelio según S. Lucas. Cristo, el resucitado y su Espíritu dinamizan el pensamiento del primer diálogo y de parte del segundo también.

^{197.} Nadal 5:548; 617.

^{198.} Nadal 5:549.

^{199.} Nadal 5:556.

^{200.} Nadal 5:549 ; 552, etc...

^{201.} Nadal 5:632.

El primer diálogo resulta clave para entender el resto de la obra e incluso el porqué los dos últimos diálogos no se compusieron. La estructura del primer diálogo revela la centralidad de Cristo en la comprensión nadaliana del término religión. El Nuevo Testamento ilumina al Antiguo Testamento no sólo con la nueva doctrina, sino por el conjunto de la doctrina con las obras de Cristo. Ahora bien, el Diálogo II constituye el segundo término de una gran analogía. El Diálogo I terminaba con la discusión sobre el estado actual de la vida religiosa, «¿Qué vigor retiene la vida religiosa en una Iglesia donde se critica tanta perversión y depravación? ¿No bastará con exterminar su contagiosa impureza?»²⁰² dice Philippice y Philaethes responde “¿quién que esté en su sano juicio puede defender los vicios de los monjes?” Pero, de paso, Philaethes apunta al problema que considera más importante y critica toda reforma disciplinar que se separe de la tradición.

Dios, Padre y Señor clementísimo de todos, transformó las heridas de la República Cristiana; no para destruir aquella sino para que sane; y no sólo para que sane, sino para que se haga mucho más robusta e ilustre. Así pues, cuando veamos los castigos de Dios no concedamos en el camino y consejos de Satán, no nos sentemos en la cátedra pestilente; conviene sin embargo que nos demos cuenta que así nos quiere Dios en medio de los males con que nos castiga y enseña. [...] Procuremos rendir todos los órdenes eclesiásticos, y todos los políticos, según las normas y el esplendor puro y la perfección de vida.²⁰³

No resulta difícil recordar en estas líneas el providencialismo de Alfonso Valdés. Nadal critica a Lutero que no fuese capaz de ilustrar sus doctrinas con obras. En seguida, dedicará muchas páginas para contar la vida de Ignacio de Loyola. ¿Por qué contar esta vida?

La narración de la vida de Ignacio todavía conserva las características de la *insinuatío* prescrita por Sigonio para una causa adversa. De hecho, Nadal comienza su argumentación contra Chemnitz en el Diálogo II. Se está sirviendo del “Goliath” de Wittemberg para introducir a su “David.” Aquí resuena el mesianismo que ya identifiqué al final del análisis del contexto literario, en el Capítulo 2 de este trabajo. En paralelo con los *exempla* del Antiguo Testamento que Nadal ofrece en el Diálogo I, Ignacio es el ejemplo de docilidad a la acción del Espíritu en el Diálogo II. Como Francisco, Domingo y los fundadores en general, Nadal presenta a Ignacio como un instrumento en las manos de Dios providente que por él devuelve su autenticidad al clero y vida religiosa.

. El paradigma de la doble obra lucana como referente de los Diálogos de Nadal

La organización de las diferentes partes del discurso de los *Diálogos* muestra una similitud con la ley interna que rige el desarrollo del tercer evangelio hacia su desarrollo en el libro de los *Hechos de los Apóstoles*.

En el Diálogo I Nadal recorre el Antiguo Testamento destacando los modelos de perfección, desde Adán y hasta Juan Bautista. Nadal analiza en estos personajes su po-

^{202.} Nadal 5:597.

^{203.} Nadal 5:599.

breza, castidad y obediencia anacrónicamente. Lo que Nadal destaca en los patriarcas y profetas del Antiguo Testamento anuncia el esplendor que llegará con el evangelio. Adán, Abel, Noé, Abraham, Moisés o los Esenios aspiraron a la perfección de la vida en religión, según Nadal. Todos convergen en Cristo.²⁰⁴ En Juan Bautista, la Historia Sagrada detiene su marcha finalmente y, la Encarnación nos revela definitivamente la vida de perfección. Mediante su doctrina y mediante su ejemplo de vida, Cristo llama primero a los apóstoles y luego a todos los hombres a esta perfección.

En este momento central de los *Diálogos*, el protestante objeta a la interpretación que Nadal hace de la Escritura. Philalethes responde «escucha al Espíritu Santo y no a Lutero.»

Si yo dijera, Philippice, que no deseo para ti y te exhorto a la perfección evangélica que procede de los consejos de Cristo, me parecería que no te amara lo suficiente. Así que [lo] confieso abiertamente: no sólo la deseo para ti, si no para todos; por supuesto, puesto que sé que no es cosa mía sino de Cristo el llamar a la perfección lo mismo a tí que a todos. Es don de Dios, es llamada de Dios, gracia especial que a través del ministerio de los hombres Dios Padre clementísimo comunica su bondad.²⁰⁵

La situación es análoga a la que Pablo y los apóstoles experimentan en el libro de los *Hechos*. Enviados a predicar el evangelio de Cristo se sorprenden por la incredulidad de algunos y porque otros acogen el evangelio. La fe es don que da el Espíritu Santo.

Después de demostrar la pobreza, la castidad y la obediencia de Cristo, Nadal pasa a interpretar los acontecimientos post-pascuales. Respetando el orden cronológico que ya usara en el Antiguo Testamento, comienza por aquellos a quienes el mismo Cristo llamó a la perfección. Llamada y respuesta, gracia y virtud son los dos elementos que considera. Cristo, llamándolos graciosamente, constituyó a los que quisieron seguirle en apóstoles y luz del mundo, ejemplo y administradores de toda perfección. La caridad es la virtud suprema, vía y razón de toda perfección de acuerdo a la vida de Jesús y al Sermón de la montaña.²⁰⁶

El esquema del pensamiento de Nadal se desarrolla a continuación en un pequeño debate sobre la necesidad de la gracia y de la libre cooperación del hombre. Philalethes opone lo que considera mal ejemplo de Lutero a la doctrina y ejemplo de Cristo que acaba de mostrar.

Contente, te agradeceré, Philippice; suavizaré mis palabras cuanto sea capaz (al tratar) el asunto. [...] Creéis a un hombre, dejando a un lado a los [hombres] de todos los tiempos. ¿Y quién? Primero monje, luego seglar; primero pobre, luego rico y opulento: virgen o casto conforme a cierta profesión, luego casado con una monja; primero religiosamente obediente, que luego rechazó toda obediencia.²⁰⁷

Nadal critica que Lutero, a diferencia de Cristo, no es buen ejemplo de la vida de perfección. Lutero, habiendo sido religioso y monje, abandonó la vida de perfección y

^{204.} *M Nadal* 5: 564.

^{205.} *Nadal* 5:568.

^{206.} Lc 6, 17-49, Mt 5, 1-48.

^{207.} *Nadal* 5:575.

se sublevó contra la Iglesia. Philippice concede en gran parte. Agradece que Philaethes se lo recuerde con tanta delicadeza. Philaethes responde «Por amor de Dios, Philippice, que siempre quise con especial amor a Lutero mientras vivió, siempre oré a Dios por él, que encontrase ocasión de recuperación.»²⁰⁸ Más tarde le pregunta: “si fuera posible en algún modo, ¿no desearíais para vuestra doctrina un autor más virtuoso?”

Nadal se fundamenta en los sermones que Lucas y Mateo ponen en boca de Jesús para llamar a la perfección y a la misericordia. La perfección crece con la respuesta libre a Cristo mediante la práctica de la caridad, pero, nos recuerda, es propio del Espíritu Santo hacer que los hombres y mujeres resistan las tentaciones y vivan pobres, castos y obedientes como Cristo. No es arbitrario que Nadal aborde el tema de la gracia en este punto. Según Nadal, Lutero acabó por abrogar la misa que Cristo instituyó. La unión inconsútil entre la vida y la doctrina de Cristo, ¿encuentran paralelo en Lutero?²⁰⁹ Nadal busca índices de la caridad como criterio de perfección. Por caridad, los apóstoles y los mártires fueron pobres, castos y obedientes. Asimismo lo fueron las vírgenes y las viudas de la primitiva comunidad durante las persecuciones. Los obispos que sucedieron a los apóstoles vivieron vidas ejemplares de virtud dirá luego. Vida ejemplar, en fin, es la de Ignacio de Loyola.

Llegados a este punto, Nadal puede exponer cuál es la contribución que la Compañía de Jesús aporta a la vida religiosa. El Diálogo I ha terminado con la primera jornada de camino, cuando los interlocutores alcanzaban una posada. A continuación, el Diálogo II comienza cuando los tres viajeros reprenden el camino. En el breve exordio, los personajes bromean y atraen nuestra atención de nuevo. Philippice pide a sus compañeros que adivinen la pesadilla que soñó la noche anterior. Incapaces de adivinarlo, estos le piden que se lo cuente. Después de hacerse rogar un rato les confiesa: «esta noche soñé que era jesuita.» Sorprendentemente, Philaethes responde: «No seas por más tiempo jesuita, Philippice, ya lo fuiste bastante [anoche]. Sé el más protestante de todos los protestantes.»²¹⁰

. *La vida de Ignacio de Loyola como insinuatio, exemplum y argumentatio.*

Después de este paréntesis, por fin, Nadal acomete la *narratio* que había pospuesto durante todo el primer diálogo. Durante los capítulos 1 y 2 del Diálogo II, Philaethes nos dará a conocer la vida de Ignacio de Loyola. Nadal conocía los hechos por su amistad con Ignacio mejor que nadie. Desde 1556 poseía un relato que procedía del propio Ignacio. Hoy en día, esta a modo de autobiografía sigue siendo el principal documento de que disponemos para reconstruir la conversión y primeros años de Ignacio.

A mi juicio, el relato de la vida de Ignacio es el foco adonde el Diálogo I converge y el punto de arranque para el resto del Diálogo II. La exposición que tras de este relato

^{208.} Nadal 5:576.

^{209.} Nadal 5:578-582.

^{210.} Nadal 5:602.

sigue explica el Instituto de la Compañía, mientras el protestante Philippice pasa a un segundo plano y con él casi desaparece la intención originalmente apologética.

Diversas personas requirieron que Ignacio de Loyola relatase el modo en que Dios le había guiado a fundar la Compañía de Jesús. Ribadeneira ya había intentado conocer la vida de Ignacio en 1546. Al año siguiente, Polanco consiguió que Láinez redactase un relato de los acontecimientos que sobre Ignacio conocía. Entre 1547 y 1548, Polanco escribió un primer texto sobre el origen y los comienzos de la Compañía. En 1551 es Nadal quien le pide a Ignacio que cuente su vida. Nadal consideraba que dar el relato de los comienzos de la vocación de Ignacio era equivalente a fundar verdaderamente la Compañía. «A modo de testamento y enseñanza paterna,» para Nadal, la biografía de Ignacio era el fundamento de toda la Compañía. Nadal preveía que en el futuro tal documento adquiriría un valor enorme para la Orden. Finalmente, el relato conocido llamado *Hechos del Padre Ignacio* (pero popularmente conocido como *Autobiografía*) fue dictado en tres períodos que abarcan hasta Octubre de 1555. Sin haber completado la narración de los *Hechos* más allá de 1538, Ignacio se había excusado diciendo «Preguntarle al P. Nadal, él sabe el resto.»²¹¹ Unos meses después Ignacio fallecía. En aquellos momentos Nadal se encontraba en su segunda visita a España. Informado de la muerte del General y convocado por Polanco a Congregación General que eligiese al sucesor, Nadal conoció el texto al llegar a Roma.

. «Contemplata aliis tradere»

Los grandes personajes del Antiguo Testamento le habían servido de preludeo a Philalethes para presentarnos la vida y doctrina de Cristo como modelo de perfección. Después, Nadal compara las obras de Lutero y terminaba su Diálogo I con estas palabras: «Arrinconado el reino de Cristo, reina Lutero y con él sus partidarios.»²¹² Concluye así el *ars vituperandi*, Nadal ha querido ser comedido y breve en su crítica a Lutero.

El *ars laudandi*, llega con el segundo diálogo. Nadal comienza a ocuparse de Ignacio de Loyola y de los jesuitas. Sorprende la extensión dada a la vida de Ignacio por Nadal. Omite recursos retóricos como la *amplificatio* o el *color*. Nadal escribe para un lector que desconoce los orígenes de la Compañía de Jesús. Está intentando transmitir lo que a su vez conoció.

Los más importantes oficios de éstos [los obispos, sucesores de los apóstoles] son nuestros, como predicar la Palabra de Dios; que no es sólo exponer la Palabra de Dios sino que debe mover los afectos de los oyentes y a la vez hacer desistir [de la conducta no cristiana] a los obstinados y pertinaces. El orador de la Compañía es *aquél que primero es movido por la cosa* [que predica] *y luego mueve él mismo a otros*. Debe ser dado a la oración, al espíritu, etc..., como los Santos Padres.²¹³ (el subrayado es mío)

²¹¹. *Fontes Narrativi* 2:182-184

²¹². *Nadal* 5:600.

²¹³. *Nadal* 5:786.

Los *Diálogos* son fieles a los *Hechos del Padre Ignacio*. Nadal presenta los datos que conoce sobre la vida de Ignacio exhaustivamente, clara y verosímelmente. Ya anteriormente, en su *Apología contra censuram Facultatis Theologicae Parisiensis* (1557), Nadal había basado la defensa de la Compañía, sorprendentemente, en el relato de la vida de Ignacio. La centralidad de la figura de Ignacio en la comprensión que Nadal tenía de la Compañía de Jesús la recoge el hecho de que su *Chronicon* (historia de su vocación) comenzase con estas palabras: «En París frecuenté al P. Ignacio, no le había reconocido aunque le había visto anteriormente en Alcalá, allí conocí también al P. Laínez, Salmerón y Bobadilla.»²¹⁴ Para hablar de sí Nadal recurre a su conocimiento de Ignacio, hasta el punto de identificar en su propia vida rasgos que distinguen la vida de aquél. Nadal interpretó su miedo a la muerte, la vergüenza que le causaba ver su propia imagen deformada o las tensiones que vivió con su familia y la devoción por las vidas ejemplares en paralelo con lo que sabía de Ignacio. ¿Por qué tiene tanta fuerza la persona de Ignacio para Nadal?

En el contexto de cómo el predicador de la Palabra de Dios debe mover a otros con aquello que primeramente le ha movido a él, en el contexto de la crítica a los teólogos protestantes o de la Universidad de París que solían enseñar la teología especulativa, separada de la espiritualidad, Ignacio era para Nadal el ejemplo de teólogo y de predicador. De acuerdo con su *Exhortatio 60* el predicador jesuita debe vivir de acuerdo a lo que predica. Por encima del don de ser buen orador está el ejemplo de vida y el fervor de la caridad.²¹⁵ Podríamos decir: el hombre es el discurso.

Ignacio ilustraba con su vida virtuosa el lema con que Nadal resumía el ideal de la vida: la acción que se desarrolla en el espíritu, de corazón, prácticamente (*spiritu, corde, practice*).²¹⁶ Ser “en el espíritu” significaba interpretar todo como gracia y acción providente del Espíritu de Dios. “De corazón” suponía actuar, yendo más allá de la especulación e implicando los afectos. “Prácticamente” se refería a la acción que es atención a la necesidad. *Spiritu, corde, practice*, es decir, teología, retórica y ministerios condensan la coherencia de vida y doctrina, hechos y palabras que el Diálogo I veía en Cristo y que distinguirán a Ignacio en el Diálogo II.

La acción cristiana es el tema de los *Diálogos*. Lo demuestra la articulación del resto del Diálogo II. Nadal se centrará en la virtud y en los estudios cuando hable de la formación que la Compañía de Jesús ofrece a los novicios y a los escolares. El proceso de formación en la Compañía despliega en el tiempo una pedagogía para formar hombres sólidos en la virtud y capacitados para el ministerio. El novicio debe aprender las virtudes y desarrollarlas. El novicio debe llegar a convertirse en cooperador de Dios.²¹⁷

En el capítulo 9 Nadal introduce un texto que es versión traducida y mejorada de otro anterior en castellano: el *Modo de proceder de la Compañía*. A continuación de hablar de los votos, en este capítulo, se interrumpe el fluir de los *Diálogos* y su estructura para mostrar el ideal del jesuita. Nadal elenca rasgos que no siguen una sistemática

²¹⁴. Nadal 1: 1.

²¹⁵. Nadal 5:824-825.

²¹⁶. Nadal 5:227-231

²¹⁷. Nadal 5:692-693.

particular. En conjunto, describen al jesuita, como seguidor de Ignacio pero, ante todo, como imitador de Cristo como un hombre alegre de poder servir a las almas en su salvación. El jesuita es sencillo en la conversación, abnegado en las virtudes, sobre todo en la obediencia, pronto para ser enviado a las misiones más lejanas y difíciles, dedicado, entregado. El modo de proceder refleja un exceso de sí, una alegría que procede de la vida en el Espíritu. El buen jesuita es capaz de encontrar a Dios en todas las cosas.²¹⁸

Finalmente, cuando trata el proceso de estudios que el jesuita sigue durante su formación, Nadal vuelve a tocar el tema. La coherencia del testimonio de vida subraya y explica la predicación «desde este ejemplo (S. Spyridion) puede comprenderse que la eficacia de la Palabra de Dios no está en el poder de persuadir de palabras que nacen de la sabiduría humana, sino en la mostración de espíritu y virtud.»²¹⁹

. *Entre teología y ministerio de la Palabra: adaptación del mensaje.*

Nadal, despreciando el valor de los argumentos especulativos de un Chemnitz, por ejemplo, señala en dirección a Ignacio de Loyola. No trata de doctrinas, trata de hechos históricos. Consistente con la *insinuatio*, Nadal ha buscado aproximarse al lector y su mentalidad. Así, subraya dos aspectos en la vida de Ignacio: las persecuciones o contradicciones que superó hasta ver aprobada la Compañía de Jesús y los estudios que, en parte con este fin, tuvo que hacer en diversas universidades europeas. Concluyendo el capítulo 4, Nadal explica por qué ha destacado las persecuciones que Ignacio sufrió hasta la aprobación de la Compañía de Jesús. Ante Libanio y los católicos opuestos a la vida religiosa, Nadal quiere mostrar el reconocimiento de la Iglesia antes de seguir adelante; ante Philippice, y los posibles lectores luteranos, quiere mostrar la autoridad de Ignacio y los compañeros también por medio de la formación que desde la universidad de París les adorna.

Nadal busca adaptar su discurso. Los datos nos muestran a Ignacio como un hijo de su tiempo. Noble y soñador, Ignacio vio cómo la realidad frustraba sus planes en la defensa de Pamplona. Todavía se puede visitar hoy en aquella ciudad el lugar donde Ignacio cayó herido para unos meses después levantarse en Loyola convertido. La lectura de la vida de Cristo y de los santos durante su convalecencia le transformó primero en penitente y, para siempre, en peregrino. Nadal piensa que la identidad peregrinante de Ignacio responde a ciertos temas de fricción con Philippice. La devoción a los santos y las peregrinaciones, la vida ascética y la lucha contra las tentaciones, las visiones espirituales y la importancia de la eucaristía, en fin, son elementos de la religiosidad popular que hacen al laico Ignacio más próximo que Lutero a muchos cristianos de su tiempo. Ignacio es un *homo viator*. Como Lutero, también Ignacio ha padecido procesos eclesíasticos, pero ha salido vencedor de ellos.

La segunda parte del Dialogo II constituye una inflexión. Nadal comienza a explicar las *Constituciones*, una exposición de tipo más jurídico. Se distancia de los objetivos

²¹⁸. Nadal 5:721-733.

²¹⁹. Nadal 5:738 o, por ejemplo, también, 735.

iniciales del diálogo. El capítulo 5 sirve como umbral entre ambas partes. Nadal se referirá a su contenido más tarde. La narración de los hechos que condujeron a la formación y aprobación de la Compañía de Jesús son obra del Espíritu, al igual que en el libro de los Hechos de los Apóstoles. Nadal afirma que el Papa lo reconoció: *Spiritus Dei est hic*.²²⁰ En realidad, la aprobación pontificia del Instituto de la Compañía era el signo que Nadal esperó antes de unirse a los jesuitas. No creo que esta argumentación, sin embargo, fuera satisfactoria para Philippice. Nadal, en realidad se va olvidando de éste durante la segunda parte.

Como los apóstoles fueron enviados por el Espíritu del Resucitado a transmitir la experiencia de la Resurrección que les fortaleció en la adversidad y hasta en el martirio, así Ignacio y los primeros compañeros vieron en Roma el lugar donde serían puestos a prueba. Como si se tratase de otro Pentecostés, una vez reconocidos oficialmente, los jesuitas se distribuyeron por Europa y hacia las misiones rápidamente.²²¹ La historia de esta dispersión es el contenido que Nadal prometió para los diálogos siguientes que nunca completó.

Nadal busca ofrecer la expresión adecuada para comunicar a su lector cómo es la Compañía y en este momento se ve precisado de usar de analogías.²²² Por ejemplo, primero compara la confirmación que supone la aprobación de la Orden por los sucesivos papas con la aprobación y reconocimiento de los libros canónicos.²²³ La Iglesia es inerente cuando aprueba un instituto de vida consagrada. La Iglesia, podemos decir, identifica la presencia del Espíritu en ambos lugares. La segunda analogía es la que establece para explicar la relación entre la gracia común de los bautizados y la gracia particular que los de la Compañía reciben para ejercer su ministerio a partir de Ignacio. Así como los sacramentos participan todos de una misma gracia pero la administran de acuerdo a modos diferentes, así la Compañía de Jesús viene a ocupar un lugar propio en la Iglesia entre el clero secular y las órdenes monásticas.²²⁴ La tercera analogía, por ello, compara el nacimiento de la orden con el nacimiento de otras órdenes religiosas. Así como los franciscanos y los dominicos, la Compañía de Jesús nació para luchar contra la herejía. La cuarta analogía, en fin, compara la Compañía con una milicia cuyas dos armas son el espíritu y las letras.²²⁵

Una analogía más profunda, sin embargo, subyace a todas ellas. Esta analogía pone todo el Diálogo II en paralelo con el Diálogo I, según un esquema también activo entre el evangelio de Lucas y los *Hechos*. Nadal compara los jesuitas a los apóstoles.²²⁶ Lo apreciamos más claramente cuando Nadal habla del gobierno que rige a la Compañía: “Así pues el Instituto de esta orden imita al de los apóstoles y los discípulos.”

^{220.} Nadal 5:640.

^{221.} Nadal 5:650.

^{222.} En varias ocasiones encontramos palabras que no encontramos en los diccionarios y que probablemente el mismo Nadal inventó para expresarse. Por ejemplo: Nadal 5:576. n.3; 601. n.1;

^{223.} Nadal 5:653.

^{224.} Nadal 5:660.

^{225.} Nadal 5:674.

^{226.} Nadal 5:675; 756.

Nadal se ha permitido un gran rodeo antes de comenzar a responder. Por fin, hemos encontrado la referencia a Chemnitz, el teólogo protestante, en el aparato crítico del capítulo 4.²²⁷ En realidad, Nadal evita citarle y evita la controversia. Nadal explica por qué Ignacio es tan importante para su causa. La narración de la vida del fundador juega el papel de un ejemplo, el mejor ejemplo para explicar qué es la Compañía de Jesús y la verdadera *Theologia Jesuitarum*. En Ignacio, repite Nadal, Dios ha dado la *Gracia de la vocación* jesuita. Todos los jesuitas participan de un modo misterioso de esta vocación por la gracia de la vocación.

Resulta difícil explicar el profundo significado de esta expresión de Nadal aquí. Ignacio, su vida y obras, constituyen una respuesta integral. “Ignacio” representa un discurso completo. *Contemplata aliis tradere*, en esto consiste la apología de Nadal.

Conclusión

Mediante el estudio retórico de los *Diálogos* llegamos a más conclusiones. Primero, respecto al destinatario de los *Diálogos* la utilización de una *insinatio* en lugar de un *proemio* nos muestra que Nadal, de acuerdo con su correspondencia, diseñó los *Diálogos* pensando en los adversarios de la Compañía. No descartamos que pensase utilizar la obra en otros contextos, como en los colegios. La utilización del griego y del hebreo en algunos fragmentos y las indicaciones que el mismo Nadal tiene sobre el *Modo de hablar de Teología*,²²⁸ sin embargo, indican que éste no pensaba en una obra de divulgación. La concibe para círculos de intelectuales y de humanistas alemanes. A ellos responsabiliza por la herejía. Nadal supo apreciar la calidad retórica de los escritos protestantes.²²⁹ Los *Diálogos* también responden al desafío que sintió venir de ellos. Prefirió usar el latín de los humanistas, y, ciertamente, no cualquier traducción al alemán hubiera sido fiel a la belleza literaria de los *Diálogos*.

Segundo, la *intellectio* que inspiró la obra evidencia un conocimiento superficial de la realidad. Desde nuestra perspectiva histórica, Nadal no alcanzó a comprender las profundas componentes del problema. Como visitador, Nadal fue un extranjero en tierra alemana y no llegó a conocer aquella cultura suficientemente. Lo muestra el que los interlocutores de Philaethes tuvieran tan poco que aportar al diálogo haciendo que éste precipitase finalmente en la dirección de una exposición jurídica. Como a la mayoría de sus contemporáneos, la situación religiosa en Alemania sorprendió a Nadal. Aunque comprendió la importancia del uso que los protestantes estaban haciendo de la imprenta, no comprendió que ésta sólo estaba consolidando una realidad anterior. El hecho, por ejem-

²²⁷. Nadal 5:646.

²²⁸. *Monumenta Paedagogica Societatis Iesu*. 20 ed., Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu, 1965. 1:676-680.

²²⁹. Nadal 4:226-227. Se explica que Nadal escribiese así porque aquellos escritos suponían una amenaza y tenían cierto atractivo ciertamente en la forma humanista y retórica, para aquellos a quienes escribe o para él mismo.

plo, de que creyese que una de las formas de ayudar a Alemania era traducir al latín las cartas enviadas por los misioneros desde la India, o que incidiese una y otra vez en que la autoridad de la Compañía procedía de su aprobación pontificia parece demostrarlo.

La *intellectio* de los *Diálogos* no fue suficientemente adecuada. Sin embargo, al finalizar su trabajo en Trento, los *Diálogos* ya respondían a algunas afirmaciones de Chemnitz sobre los orígenes de la Compañía. Nadal no citaba al teólogo alemán. Tampoco usaba una *refutatio* para responder. Los jesuitas seguían sin «salir a la arena.» Nadal no buscó atacar a su adversario para congraciarse con el lector; podía haberlo hecho si la obra iba a ser publicada anónimamente. Contra la costumbre del diálogo del Quattrocento o los primeros diálogos familiares, Nadal no aparece en sus diálogos. El protagonista ni siquiera es alguno que pueda ser puesto en relación con el autor.

Mas interesante, tercero, son los resultados del estudio de la *inventio* y su articulación en la *dispositio*. En ellas se revela el modelo lucano, cristocéntrico y apostólico, de la argumentación nadaliana. La doctrina y la vida de Cristo son el criterio para interpretar la historia del desarrollo apostólico. Nadal hace apología con su hermenéutica de la historia, iluminada por la Escritura. El Espíritu de Dios actúa en la Iglesia en los momentos de crisis. En un siglo en que el clero y las órdenes monásticas necesitaban una regeneración, cuando la herejía enfrentaba y dividía la cristiandad, Nadal busca hombres de los que se sirva Dios como hiciera con los antiguos profetas. Nadal encuentra la respuestas en el testimonio de Ignacio. El pensamiento del Diálogo II corre paralelo al primero. Ignacio no sustituye a Cristo, lo hace presente. Eso es precisamente lo que Nadal critica en los luteranos. La vida de Ignacio es coherente con la doctrina de Cristo, por eso los jesuitas no deben mostrarse partidarios de las novedades en teología, lo que Nadal ofrece es un modelo de vida. Ignacio como, Francisco o Domingo son discípulos ejemplares.

Cuando dos discípulos caminaban abatidos entre Jerusalén y Emaus en el atardecer del domingo de Resurrección, el resucitado se hace el encontradizo. Según van de camino Jesús explica a los dos amigos el sentido de las Escrituras. Después de partir el pan, ambos discípulos caen en la cuenta de cómo aquel caminante les había aliviado el corazón. Es el ministerio consolador propio del Espíritu. En este mismo espíritu, Philalethes, un ex-alumno de los jesuitas, comparte su experiencia con Philippice y Libanio: «nada pude descubrir en ellos (sus profesores jesuitas) que no procediese de una excelente virtud y religión, nada que no estuviese unido a una singular piedad.»²³⁰

En una *dispositio* similar a la adoptada por el evangelista y autor de los *Hechos de los apóstoles*, Nadal organizó su material referencial. Los jesuitas, como los primeros discípulos responden al llamamiento de Cristo a la vida de perfección. Después de la aprobación de su instituto, al igual que los discípulos, se dispersan por diversas naciones: *spiritus Dei est hic*. Primero durante la prueba, después en la paz, los jesuitas también pueden presentar el éxito de su ministerio e incluso algún mártir, como en los *Hechos*, que confirme su Instituto. “Como si escuchase en verdad: ‘Yo seré con vosotros en las tribulaciones,’ vio todas las ventanas cerradas en Roma.” Como los apóstoles en

²³⁰. Nadal 5:545.

Pentecostés, los jesuitas son enviados a predicar la Palabra de Dios para la salvación de las almas, y cuando, como en Venecia, desconocen las lenguas de un lugar, predicán con las obras.²³¹ La fuerza y eficacia del Espíritu habita primero en Ignacio y luego en sus compañeros, les empuja en todo tipo de ministerios emprendidos para “ayudar a las almas.”²³² Para Nadal, los jesuitas son como apóstoles y sus ministerios como obras de aquel mismo espíritu.

Nadal concibió rápidamente la parte correspondiente al *docilem parare* y a la *digressio*, diálogos I-II. A medida que pasaba el tiempo comprendió que le sería difícil concluir su obra. Nadal pospuso la *argumentatio* teológica y, en su lugar, desarrolló una exposición carente de interés para un lector luterano. De hecho, cada vez más, Philippice desaparece. El excursus se convirtió más y más en el discurso. En 1577 Nadal informaba que sus diálogos *pro Societate adversus haereticos* estaban inacabados y, por primera vez, citaba a Melchor Cano en relación con ellos.²³³ ¿Acaso el retraso había contribuido a cambiar el objetivo de su obra? ¿Había ido perdiendo las esperanzas de influir con ella en la situación de la Iglesia alemana? ¿Consideraba compatibles los dos objetivos a un tiempo? ¿o en el fondo siempre había considerado como un mismo problema defender la Compañía ante los católicos de Alemania que ante cualquier católico contrario a las órdenes religiosas?

Los *Diálogos* carecen de una *conclusio* y este hecho nos hace pensar que Nadal se hizo cada vez más pesimista de su capacidad para escribirla. Los primeros dos diálogos dependían de lo que faltaba, sin embargo. Por este motivo no se publicaron separadamente. Tres años antes de su muerte y parcialmente incapacitado para leer, Nadal persiste en otros ministerios e intenta encontrar un grabador para su *Historiae Evangelicae Imagines* pero los *Diálogos*, los diálogos contra los herejes quedaron interrumpidos.

^{231.} Nadal 5:631.

^{232.} Nadal 5:634.

^{233.} Nadal 3:735 (al P. General E. Mercuriano, Halae, 28 de Enero. 1577).

Conclusión

Practice, corde, spiritu

«Finalmente (los jesuitas) consideran que educar a la juventud pertenece al ministerio de la Palabra de Dios; para ellos (los jesuitas) no fue otra la causa de abrir escuelas, sino que los estudiosos de las letras fueran enganchados para la piedad por este anzuelo. Pues cómodamente eso hacen ante todo mientras dan clase.»²³⁴

«Soy estudiante de las Humanidades, en el Colegio de las Tres Coronas de Colonia, y escuché a esos que llamáis jesuitas, hombres de excelente piedad, doctrina y humanidad. Estos (cosa rara hasta ahora) juntan con la Teología y la Filosofía la erudición en las mejores Humanidades, con singular estudio y fruto eximio. [...] nada pude percibir, sin embargo, que no procediese de la excelente virtud y (que no buscase) el progreso religioso, nada que no fuese unido a una piedad singular.»²³⁵

Los *Diálogos* de Nadal ilustran la adaptación del ministerio de la Palabra de los primeros jesuitas. Se sirven de la retórica; también se sirven de la espiritualidad que procede desde Ignacio de Loyola. Al final de este trabajo quiero agrupar las conclusiones en torno a estos tres focos: Nadal, la retórica y la espiritualidad.

. *Nadal: entre Ignacio y los humanistas protestantes.*

Los *Diálogos* son una obra que muestra la fidelidad de Nadal a la visión ignaciana según quedó expresada en la carta a los jesuitas de Ingolstadt de 1549. Lo que Ignacio aconseja en aquella carta Nadal lo lleva a la práctica creativa y originalmente trece años después.

El estudio del contexto histórico y literario nos ha permitido afirmar que el autor se dirigió a un lector selecto capaz de apreciar valores literarios en su obra. El testimonio externo (la correspondencia de Nadal y la polémica religiosa) está de acuerdo con el testimonio interno. Nadal sintió el desafío que algunas obras protestantes estaban presentando en el ambiente donde la Compañía de Jesús pensaba desarrollar sus colegios en Alemania.

El latín fue la lengua más adecuada para que Nadal respondiese no solamente a los contenidos sino para que respondiese mediante formas igualmente significativas. No podemos desvincular los *Diálogos* del debate entre humanistas. Aunque sea cierto que la escasez de tiempo, de libros, incluso de la vista, etc., impidieron a Nadal terminar la obra, no es menos verdad que Nadal se sintió progresivamente más incapacitado para argumentar una respuesta teológica como la de Canisio. Nadal, además, llegó a sentir

²³⁴. Nadal 5:666.

²³⁵. Nadal 5:544-545.

escrúpulos por haber dedicado tanto tiempo a escribir. Así parece reflejarlo su correspondencia con el Padre General al final de su vida.

. Uso de la Retórica: lo *aptum* (adecuado) como un instrumento útil para el estudio de los *Diálogos*.

De acuerdo con la idea de lo *aptum*, tan importante como el mensaje es el mensajero y la forma: el *cómo* de la transmisión. «*Concionator Societatis dicitur esse talis, ut ipsum primo moveat res, deinde ipse moveat alios.*»²³⁶

Después de leer la *Imitatio Christi*, Ignacio no buscó huir del mundo sino servir a los hombres. Los ministerios hicieron consciente a Ignacio y a los compañeros de la utilidad de la retórica para adaptar el mensaje a cada circunstancia y persona. El concepto de lo *aptum* resume las relaciones que integran al destinatario, al ministro y a su discurso,

Para Ignacio la “doctrina de Cristo” ante todo tenía que ver con la virtud, la oración, el arrepentimiento y la conversión, luego con la “consolación”, con la reforma de la vida. Lutero propuso que el modo correcto de pensar y predicar la justificación era lo que el mundo necesitaba esencialmente. Para Loyola, lo central era el correcto modo de vivir y de amar, fundamentado en una espiritualidad general sobre la cual se apoyaban y promovían ciertos afectos. Tal postura coincide perfectamente con el carácter y énfasis básicos de los Ejercicios Espirituales, que reconocen como su propósito “ordenar la propia vida”.²³⁷

Para nuestra sensibilidad, mejor hubiese sido que Nadal no comparase Ignacio con Lutero. Al compararlos, Nadal mostró en qué consideraba que debía ponerse el ser cristiano: una vida ejemplar y la doctrina de Cristo. La persona de Ignacio era adecuada (*apta*) para la Iglesia de su tiempo. No se trataba de volver al modelo de la comunidad evangélica, como si desde entonces sólo hubiese tenido lugar la decadencia de la Iglesia, sino de seguir al Espíritu, como los apóstoles en los *Hechos* hasta los confines del mundo.

Al final de nuestro recorrido, y ayudados por la Nueva Retórica podemos afirmar que la idea de lo *aptum* es el principal recurso para nuestro estudio de los *Diálogos*. Esta categoría nos permite profundizar en la dimensión más inmaterial de la comunicación a partir de lo más material de ella: el discurso escrito. La idea de lo *aptum* preside el desarrollo de los *Diálogos* como una creación que se fundamenta en la percepción común de la realidad. El tratado, por el contrario, se centra más en las ideas y la corrección de las conexiones lógicas de una elite académica.

Lo *aptum* define tanto la visión que Nadal tuvo sobre la postura protestante como su percepción de cuál era el acuerdo mínimo para dialogar. Más importante, lo *aptum* muestra una pedagogía o camino que, a juicio de Nadal, traería a sus lectores desde aquella postura, por este acuerdo mínimo hasta la *conclusio* o acuerdo definitivo. Más exactamente, muestra la postura que el autor se reservó en este proceso persuasivo.

²³⁶. Nadal 5:786.

²³⁷. John O'Malley, “Early Jesuit Spirituality” en *Christian Spirituality*, Louis Dupre (ed.), New York: Crossroad, 21.

Los *Diálogos* nos muestran cómo percibió la realidad Nadal. El diálogo de Nadal con los luteranos, precisamente, nunca llegó a suceder ni en Augsburgo, ni en Trento. Quizá por eso, los *Diálogos* comienzan y suceden accidentalmente, sobre la marcha. Para Nadal la oposición a la Compañía de Jesús en Alemania procedía del desconocimiento que los teólogos y pastores protestantes tenían de aquella. La consideraban otra orden mendicante más, inventada por el Papa en contra de Alemania.

El papel que se reservó Nadal en el debate también es reveladora. El jesuita es quien transmite su experiencia a otros, no sólo directamente, sino también por medio de terceros; no meramente con palabras, sino especialmente con hechos de vida. Los dos epígrafes que encabezan estas conclusiones muestran cómo deseaba Nadal que los jesuitas fuesen vistos por sus alumnos. En el fondo se trata de cómo vio Nadal a Cristo y a Ignacio. Como compañero de Jesús, Ignacio es un apóstol guiado por el Espíritu del Resucitado. Más importante aún, los *Diálogos* muestran lo que Nadal esperó de los alumnos que acudían a los colegios de la Compañía: cristianos bien formados capaces de refutar la herejía y de reconciliar Alemania con Roma, hombres de virtud y letras.

En el peor de los casos, los *Diálogos* manifiestan el deseo de dialogar y caminar juntos. Nadal era un hombre reconciliador. Lo demostró así en sucesivas ocasiones: cuando regresó a Mesina y se detuvo en Nápoles para conciliar a Oviedo y Bobadilla respectivamente, en su primera visita a Portugal, o cuando se desvió de su itinerario para entrevistarse con Simón Rodríguez en Bassano, etc. El ministerio de reconciliar a los desavenidos aparecía en lugar preferente en las *Constituciones* que explicaba.

Con la finalidad de atraer la atención del lector Nadal tuvo que diseñar un ambiente verosímil y atractivo. Ello le llevó a «ponerse en los zapatos» de la otra parte, y aunque no lo consiguió del todo, el sólo intento muestra un talante más tolerante y abierto que el de sus contemporáneos Paiva de Andrade o Chemnitz. La brevedad es quizá la virtud de la *narratio* que Nadal más descuidó, y ello conscientemente. La importancia que daba a la figura de Ignacio no admitía resúmenes y nos enseña hasta qué punto Nadal consideró al fundador un ejemplo laudable por todos, incluso los luteranos.

. *Espiritualidad*

Los *Diálogos* muestran a Cristo en el centro de la experiencia cristiana. El término y plenitud del diálogo creyente es el Dios Trinitario. Es el diálogo que el Padre inicia por medio del Hijo al llamar a los discípulos con su vida y doctrina lo que mueve a Nadal a responder en el Espíritu. Nadal, el jesuita, se identifica con la respuesta que en su día dieron los apóstoles.

Gracia es el concepto bíblico que Nadal utilizó para explicar cómo, contra lo que creían los luteranos, los «papistas» no persiguen una vida de perfección basada exclusivamente en el esfuerzo humano y la práctica de la virtud. Dios, llamando, capacita para el seguimiento de Cristo, pero el hombre coopera por medio del deseo de responder a esta llamada. El concepto de gracia que Nadal usa está fundamentado en la Escritura.

Nadal lo explica en categorías de la teología de Sto. Tomás de Aquino.²³⁸ A un nivel más práctico, sin embargo, Nadal comprende la pedagogía de la gracia en una forma análoga a la pedagogía de la retórica.

Nadal aprendió de su padre espiritual, Ignacio, durante los años de convivencia en Roma análogamente a como los discípulos de la antigüedad aprendían el arte retórica de sus maestros. Viviendo con ellos y observándoles, el discípulo aprendía la *scientia* y repetía la obra de éstos hasta el día en que su propia *facultas* o capacidad natural hubiese madurado.²³⁹ Paralelamente, Nadal entiende la gracia de la vocación como una *gratia gratis data* (o *facultas*) que se desarrolla con la *gratia habitualis* (la practica virtuosa), de acuerdo al modelo de su vocación: Ignacio.²⁴⁰ Por eso el noviciado es el tiempo de la formación práctica en las virtudes y por eso, a continuación, el tiempo de los estudios es el momento de aprender las ciencias (teológica, filosófica, retórica, etc...).

Philaletes y Philippice tienen mucho en común, ambos creen haber encontrado la solución a la situación de la Iglesia en un líder elegido por Dios. La diferencia entre ellos reside en el criterio para confirmar que ese líder y sus seguidores son verdaderamente instrumentos de Dios. Es una cuestión de discernimiento racional y espiritual. Philaletes, por un lado, permanece adherido a la inerrancia de la Iglesia cuando aprueba modelos de vida de perfección. Por otro, considera que la coherencia de vida y doctrina es el criterio de perfección, algo que identifica como procediendo del Espíritu de Dios.

²³⁸. Miguel Nicolau, *Jerónimo Nadal, sj (1507-1580) sus obras y doctrinas espirituales*, Madrid: 1949, 138-151.

²³⁹. Lausberg, *Manual de Retórica*, § 2, 7.

²⁴⁰. *Nadal* 5:826; 828; 825.

Arte y Espiritualidad ignaciana: liberados para crear

di JOSÉ CARLOS COUPEAU S.J.

El primer presupuesto de este ensayo es que la manifestación artística se produce como consecuencia de experiencias espirituales distintas de los meros procesos intelectuales. El artista crea a partir de una feliz idea (*inventio*) con la cual acierta a combinar su propia experiencia con códigos que la compondrán y la expresarán en modo asimilable para el espectador. El espectador, segundo presupuesto, accede a experiencias espirituales cualitativamente enriquecidas, a su vez, con ocasión de la creación artística. Este ensayo ilustra para el caso de la espiritualidad ignaciana la relación funcional del arte para la espiritualidad con algunos ejemplos. Después, identifica e interpreta la “Composición de Lugar” como el fundamento carismático para hablar de una producción artística distintiva de la espiritualidad ignaciana.



1. Anagrama de la Compañía de Jesús.

Metodológicamente, este ensayo presenta dos concepciones de la espiritualidad que son correlato de otras tantas concepciones de la palabra “arte” en el siglo XVI y en nuestro tiempo, y argumenta que es la dinámica apostólica lo que explica el proceso que va desde una primera visión del arte en las fuentes hasta la visión contemporánea que la Compañía tiene del arte.

Significado de la obra artística y trascendencia del experimentarla

El arte tiene poder para comunicar. Con ocasión de la obra de arte, un horizonte de sentido se despliega ante nosotros. La obra de arte mantendrá abierta la cuestión del sentido para nuevos espectadores. Les invita a salir de su propio querer e interés cada vez que los sorprende. Incluso siglos después de haber sido abandonadas, las ruinas de una iglesia en la jungla, por ejemplo, nos muestran un ambiente particular donde también se desarrolló la cultura guaraní (la reducción de Trinidad), nos hablan del arquitecto que diseñó aquel templo (Giovanni Battista Primoli), de su tiempo (primera mitad

del siglo XVIII) y del drama de las reducciones (su creación, florecimiento y destrucción). Ante la iglesia que presidió aquella misión en ruinas, nos admiramos, nos interrogamos, buscamos su mensaje escondido.

Ante el arte, el espectador contemporáneo se pregunta por sí mismo, y se abre al significado de lo otro, y de los otros. No cualquier obra para cualquier espectador, ni siempre que el mismo regresa ante la obra, pero hablando en general podemos hablar de la cuestión del sentido del arte. El arte no solo determina un horizonte entre nosotros y el cual podemos profundizar; también nos muestra el lugar a partir del cual podemos trascender el objeto de nuestros sentidos, abriéndonos a dimensiones progresivamente menos materiales y crecientemente espirituales.

Hablamos de un horizonte, sin embargo, porque somos conscientes de que el arte escapa a nuestros conceptos y al modo en que nuestra racionalidad objetiviza la realidad. Sea como técnica, que como producto o discurso teórico, el arte es lugar y tiempo: es ocasión. Con ocasión de la obra artística, podemos adentrarnos en una comunicación que sucede en estratos más profundos de nosotros mismos, con el artista, sobre la vida y sus grandes misterios.

Siempre desde esta perspectiva hermenéutica que mediante el sujeto profundiza en la cultura, por un lado, mientras que por el otro profundiza en la propia identidad (co-



2. Grabado de la *Historiae evangelicae imagines*.

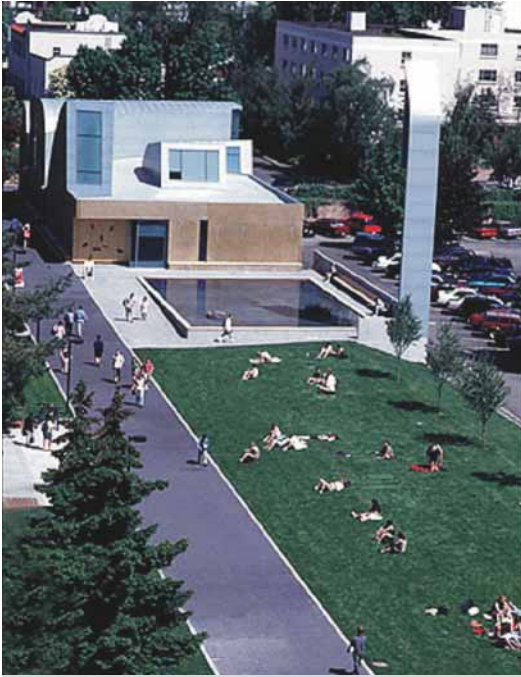
razón), Janet Walton ha identificado otros modos por los que el arte ha afectado a la espiritualidad (Walton, 1993). El arte facilita el proceso por el que nos *apropiamos* de la experiencia espiritual, tiene poder para *significar* realidades espirituales, *desvelarlas* a nuestros sentidos, *ilusionar* y *conmover* nuestra afectividad, para *rememorar* los grandes momentos y *comunicar valores* espirituales. Como vehículo para la comunicación, la obra de arte conserva el mensaje que el artista construyó sobre la base de lenguajes previos y codificaciones más o menos implícitas, siguiéndolas o posicionándose ante ellas.

Apropiación espiritual de realidades religiosas. Un ejemplo extraordinario que ilustra la primera función son las reproducciones de imágenes originalmente publicadas en el libro de Jerónimo Nadal, *Historiae evangelicae imagines* (Amberes, 1994). Llevadas consigo por los misioneros jesuitas que dejaban Europa, estas imágenes sirvieron a la ca-

tequesis. Narraban escenas de la vida de Jesús para culturas tan distantes como el Japón, China, México o Perú. Artistas locales sintieron la necesidad de reproducirlas. Al hacerlo, sin embargo, no se limitaron a copiar, sino que adaptaron aquellas imágenes a su propio contexto, dando rasgos orientales a las expresiones faciales de sus personajes o sustituyendo una figura angélica por un dragón, etc.



3. Apropiación del tema por Wu-Pin (Nanking, China 1601).



4. Capilla de St. Ignatius', estanque y jardín (Seattle, USA)

Ignacio. Otro ejemplo, la iglesia de San Ignacio en Seattle, USA ha dispuesto sucesivamente tres espacios en la vía de acceso al interior del templo. El jardín, el estanque y la entrada se suceden con la siguiente significación. Primero, el jardín, su prado y sus árboles representan tanto la radicación en la tierra como el crecimiento de las criaturas hacia lo alto. Segundo, el estanque permite la reflexión de las realidades

Significación. La obra artística también puede servir para significar la experiencia espiritual. Así, por ejemplo, la representación artística del anagrama de la Compañía (Jhs) ha servido para significar en sellos, emblemas, etc., la centralidad de la persona de Jesús para los jesuitas. Otro ejemplo, en la ópera *San Ignacio de Loyola* de Domenico Zipoli (1688-1726) simboliza la lucha espiritual durante la primera parte de la ópera. El mal espíritu, personificado mediante un demonio, dramatiza esta lucha espiritual en dúo con el personaje san



5. Entrada de la capilla St. Ignatius' (Seattle). Efecto de reflexión de la luz.

espirituales de lo alto sobre la superficie de este orden. Finalmente, por el reflejo de la sobre las aguas del estanque, la luz del sol nos introduce en la entrada de la capilla donde podemos contemplar una alfombra que evoca la experiencia mística que fue concedida a Ignacio a orillas del río Cardoner y una serie de iconos que muestran el desarrollo de aquella experiencia mística incipiente.

Desvelar. El arte puede ponernos en relación con los misterios en niveles más radicales que el entendimiento. La obra de arte no puede explicar el misterio, pero puede ayudarnos a aceptarlo con reverencia. En sus viajes, misioneros como Matteo Ricci en China o los jesuitas franceses en Canadá trazaron mapas que ayudaron a visualizar el misterio de una humanidad desconocida. Introducían al espectador a formas de vida lejanas hasta entonces. Los topónimos buscaban apropiarse de expresiones orales por primera vez y evidenciaban una riqueza lingüística, cultural, etc. impensable hasta entonces. Mediaban el descubrimiento de nuevas razas y pueblos fascinantes que tuvieron el poder de movilizar miles de jóvenes a la empresa evangelizadora.



6. Andrea Pozzo. Apoteosis en la iglesia de San Ignacio (Roma).

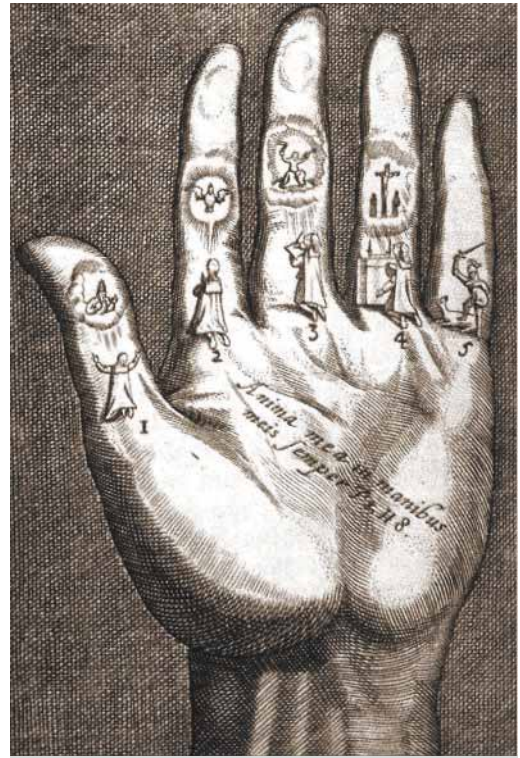
Ilusionar y conmocionar. Precisamente por su capacidad de incidir en estratos menos reflexivos de nuestro sujeto, el arte puede hacer que nuestros sentidos perciban aquella realidad que no es evidente, sino figurada y para acoger la cual, sin embargo, sentimos que ya estábamos preparados desde hacía tiempo. El fin del arte no es imitar a la naturaleza, sino interpretar nuestras relaciones. Otro ejemplo, la representación del apoteosis de San Ignacio en la nave de la iglesia que lleva su nombre en Roma nos abisma en las profundidades espirituales mediante la visualización de un "cielo" hacia el cual se dirige toda la decoración. Este dinamismo en ascenso queda simbolizado a través de cuatro grandes columnas representando la creación en otros tantos continentes: Europa, África, América y Asia. Sobre el punto focal de la perspectiva, Dios representado como Trinidad de personas esperan la llegada de san Ignacio. Por otra parte, los instrumentos y la música

Europeos fueron introducidos en las reducciones más fácilmente aún que el evangelio. La disposición proverbial que para ella tenían los indios les transformaba en excelentes intérpretes, inicialmente en servicios cívicos y paganos como los funerales por los fallecidos, pero más tarde en servicios religiosos cristianos celebrados.

Rememorar grandes acontecimientos. El arte también sirve a la función social de recordar. Es conocido cómo los jesuitas se sirvieron de las imágenes para enseñar los cinco pasos del Examen de Conciencia ignaciano. También es conocido como Francisco Javier se sirvió de la música europea de su tiempo para instruir a los niños en el catecismo o, en fin, como el teatro sirvió en los colegios de la Compañía a personalizar las virtudes en que los alumnos debían crecer hasta hacerse buenos ciudadanos. El arte también sirve para celebrar acontecimientos y procesos por los cuales hemos llegado a ser. Ninguna obra más indicada para ejemplificar esta función en la espiritualidad ignaciana que el volumen *Imago primi saeculi* (Amberes, 1640). Con este volumen lujosamente ilustrado la Compañía en los Países Bajos celebró el primer siglo de su existencia. Las imágenes, y las composiciones escritas transmiten la alabanza a Dios por la fundación, crecimiento y expansión de aquella espiritualidad que por Ignacio y sus primeros compañeros llegó a la Iglesia.

Valorar. El arte, por no detenernos más, puede jalonar o indexar aquellos valores más importantes para una espiritualidad como la ignaziana. De todas las imágenes que vinieron a ilustrar la vieja biografía que Pedro de Ribadeneira había compuesto sobre san Ignacio (Amberes 1609, 1620) probablemente ninguna tuvo más éxito que aquellas que representaban los momentos místicos. Ignacio se había convertido en Loyola, había compuesto los Ejercicios en Manresa y, sobre todo, había recibido una misión que por mucho tiempo había deseado en la Storta, pocos kilómetros antes de llegar a Roma.

En resumen, la obra de arte no solo tiene el poder de llenar de sentido las experiencias



7. Examen de Conciencia.



8. Experiencia Mística de san Ignacio (La storta, Roma)

del espectador. También es ocasión por la cual la consciencia del espectador se despierta a realidades espirituales que son importantes para el grupo humano a que quiere pertenecer. El arte también puede desvelar aspectos de la realidad que ignorábamos o que anhelábamos. Puede ilusionar nuestros sentidos y llegar a conmovernos, liberando emociones que reprimíamos. El objeto de arte, en fin, puede hacer presentes los valores más preciados y también puede transmitirlos a través de diversas culturas.

Las “artes” en el fundamento ignaciano

Después de mostrar cómo el arte de la Compañía de Jesús ha fecundado la espiritualidad promovida por la Compañía de Jesús, paso a interesarme por los orígenes de este recurrir al arte en la espiritualidad ignaciana.

Sorprendentemente, la voz “arte” está ausente del *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana* (2007). En realidad, tampoco tendría que aparecer, si nos limitamos a la evidencia que las *Concordancias ignacianas* nos ofrecen. Las *Concordancias* recogen aquellos términos que aparecen en la mayoría de las obras autorizadas por Ignacio de Loyola, como lo son sus *Ejercicios Espirituales*, las *Constituciones de la Compañía de Jesús*, o el relato de su vida, conocido como la *Autobiografía*. En estas obras, “artes” (en plural) hace referencia a los estudios de las artes liberales, es decir a aquellas ciencias naturales que en el siglo XVI no precisaban de la teología para ser explicadas y, sin embargo, preparaban al estudiante para acceder a la teología. Ignacio y los primeros compañeros se licenciaron con el título de *Magister Artium*. El contenido de las Artes equivaldría hoy a ciertos estudios de filosofía. Las *Concordancias* tienen poco que informar para quien se interesa por la música, la pintura, o el teatro, etc., que los jesuitas y la Compañía de Jesús acabarían desarrollando con el correr de los años. De modo semejante, la base de datos *Polanco*, donde podemos rastrear el vocabulario utilizado en el corpus epistolar de Ignacio, tampoco registra un uso de la palabra “arte” que revista particular variación a este significado y justifique su inclusión en un diccionario interesado en el lenguaje que usó Ignacio de Loyola.

Ignacio usó la palabra “arte” en lo que constituye una ilustración del uso contemporáneo e inmediatamente posterior. Este uso lo ha recogido fielmente el primer diccionario de la lengua española: el diccionario de Sebastián de Covarrubias (*Tesoro de la lengua castellana*, 1611). Allí se definen como “nombre muy general de las artes liberales y las mecánicas.” También se reconoce un significado paralelo al latino de *virtus, recta ratio, probitas, integritas*. Se añade que la expresión “cosa de arte” significaba una cosa hecha de propósito o que la expresión “hecho sin arte” se decía de todo lo que no tenía orden, razón y concierto. Consecuente con lo anterior, Covarrubias entendió al artista como quien “estudia el primer curso de las artes: a diferencia del lógico” o también como “el mecánico que procede por reglas y medidas en su arte y da razón de ella.”

La palabra “arte” no tenía un sentido relacionado con la estética. Lo confirman el *corpus* ignaciano y el uso de la lengua castellana durante el Renacimiento. La pregunta permanece, sin embargo: entonces, ¿no tiene sentido hablar de espiritualidad ignaciana y

arte? Lo hemos indicado ya: la Compañía ha generado una producción artística distintiva ¿y no podremos rastrear parcialmente al menos sus orígenes en la espiritualidad propia?

La pregunta por el arte de Ignacio y los jesuitas no es inútil pero tampoco se responde fácilmente. No se responde, al menos, como pretendieron quienes asociaron un estilo concreto (el barroco) con la Compañía de Jesús. La pregunta por *un* arte propio encierra un anacronismo. Este anacronismo nace cuando superponemos dos percepciones diferentes del objeto artístico sin tener en cuenta que entre la percepción que los primeros jesuitas tuvieron de las obras de arte y la que nosotros tenemos, a partir del siglo XVIII la filosofía ha desarrollado la teoría estética. No podemos, por tanto, proyectar todo el “arte ignaciano” acriticamente contra el concepto de Bellas Artes que comienza después de Kant. Tampoco podemos negar la riqueza espiritual que apunta en la concepción, producción y utilización de objetos artísticos que los jesuitas favorecieron o llevaron a cabo. Al contrario, la debemos presuponer en modo incipiente.

El objeto de la experiencia estética espiritual : La consolación

Distinguimos, por tanto, dos aproximaciones a la obra de arte. En la primera, de carácter esteticista, la obra de arte lo es en la medida y sólo en cuanto que evoca la experiencia estética en el espectador. Esta perspectiva, sin embargo, no se puede aplicar para el siglo XVI, porque nos impediría continuar hablando de la relación entre el arte y la espiritualidad ignaciana. Al menos en sus muchas manifestaciones, la arquitectura, la escultura, la pintura, música y teatro, etc. los jesuitas no buscaban el deleite estético en primer lugar. Dicho más claramente, hasta el Decreto 30 de la Congregación General 32 (1965), los documentos oficiales de la Compañía no permiten siquiera sospechar un interés jesuítico en el arte “por el arte.” Estos documentos revelan, más bien, un interés en las obras de arte por su influjo sobre el alma y por su relevancia social.

La Compañía de Jesús como patrón de artistas está en los orígenes de una producción finalizada a un objetivo más o menos reconocido: evangelizar. Conviene por tanto que, por un lado, no nos interesamos sólo en la experiencia del placer estético, mientras que por el otro lado, no perdamos el sentido del gusto. Debemos reconocer el servicio apostólico como la matriz del arte que, fiel a los fundamentos ignacianos, ha desarrollado *creativamente* la Compañía de Jesús.

La segunda aproximación al arte deja espacio para su comprensión funcional. Como ya viene presentado en la primera parte de este ensayo, tal viene siendo nuestra aproximación al considerar la relación entre el arte y la espiritualidad. La Compañía de Jesús ha promovido el arte dentro de una estrategia de horizontes más amplios religiosos y cívicos. Serán estos horizontes los que explicarán un cambio en su aproximación al arte. La conocida expresión *a mayor gloria de Dios* también sirve para expresar esta intencionalidad de que hablamos.

Todavía, podemos afirmar una analogía entre el arte y la experiencia estética, por un lado, y entre la espiritualidad ignaciana y su objeto distintivo, por el otro. Según esta analogía, la experiencia positiva de la consolación es un valor. La consolación ocuparía

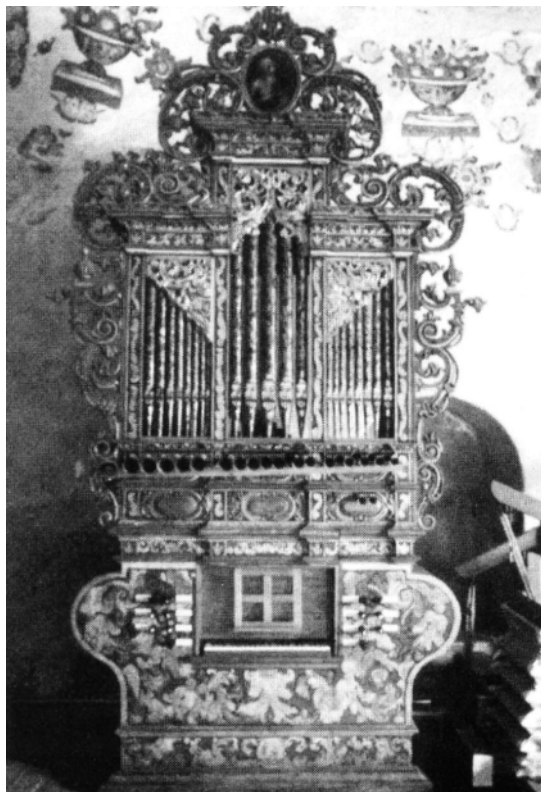


en la espiritualidad ignaciana el lugar correspondiente al que ocupa el gozo estético en el arte. La consolación, sin embargo, es un valor experiencial relativo al valor absoluto y personal: Dios. La consolación actúa, por tanto, como un índice de la progresión espiritual que anhela la comunión más allá de la identidad subjetiva. Estoy convencido, esta ecuación establece una relación entre la espiritualidad ignaciana y el arte e inaugura otro tipo de reflexión sobre la dimensión espiritual del arte como vía *quaedam* a Dios.

Las dimensiones y características de este ensayo ni permiten que me ocupe de esta reflexión aquí ni me permiten interesarme por el arte realizado directamente o promovido por los jesuitas. Me propongo, centrado en la Espiritualidad Ignaciana, justificar aquel desarrollo *creativo* a partir de la fidelidad a las fuentes y metodología ignacianas. Se trata del desarrollo que dialécticamente procede desde la génesis fundacional, por la crisis de su institucionalización en formas determinadas y alcanza un momento de expresión aceptado como clásico, quizá demasiado prematuramente.

De la prohibición a la promoción

Después de notar la dificultad que nuestra precomprensión del arte puede infligir sobre las fuentes, quiero justificar cómo pudo suceder el proceso que desde ellas llega hasta nosotros. Me refiero al proceso que media, por ejemplo, entre la prohibición de tener rentas para las sacristías y la construcción de iglesias grandes, espléndidas y suntuosas, donde la sobriedad y funcionalidad fundacionales parecen sacrificarse a un modo clásico de culto. La arquitectura, que la Compañía promovió a partir de la construcción de la Iglesia del Gesù, es solamente el ejemplo más precoz de una serie donde apreciamos una transformación. El título que Giovanni Sale ha dado a su libro lo refleja para ambos extremos: *Pauperismo architettonico e architettura gesuitica*, 2001. Podríamos multiplicar los ejemplos, también para otras artes: De la prohibición explícita de los ritos musicales con canto y órgano (como rezaba la *Formula del Instituto*, versión de 1539), ¿qué espíritu ignaciano pudo llevar a la Compañía a producir más de un siglo después de la muerte de Ignacio óperas barrocas como *San Ignacio* de Domenico Zipoli (1688-1726), o *La memoria de Cristo padeciente* de Johann Bernhard Staudt (1654-1712)? O cómo explicamos que después de la prohibición de tener instrumentos musicales (así lo afirma un



x. Órgano desconocido...

párrafo de las *Constituciones de la Compañía de Jesús* [Co 268]), el P. Anton von Sepp (1655- 1733) entrara en las reducciones “con violines, bombardas, arpas, flautas, guitarras, violas da gamba, dulzainas y fagots,” cómo pudieron algunos jesuitas acabar consagrándose a la música después de haber creado escuelas de solfeo en las misiones, como aquella que Jose Hurtado (1578-???) inauguró en la reducción de Caxicá, o llegando a producir artesanalmente los primeros órganos en el continente americano hechos con tubos de bambú (reducción de Fontibón, por el ingenioso José Dadey, 1574-1660).

Los datos históricos son evidentes y abundantes. No se puede negar una reorientación, por no decir un cambio dramático, de los intereses que la Compañía sintió hacia el arte. Esta reorientación habría ido tomando cuerpo en los años preparativos de la canonización de san Ignacio (1622). Habría quedado marcada a partir de la segunda mitad del siglo XVII (eminentemente con el generalato de Juan Pablo Oliva, 1664-1681, y la cooperación de su amigo Gian Lorenzo Bernini a la obra artística de la Compañía en Roma e Italia). Los jesuitas se habían transformado en promotores y embajadores del arte europeo por Asia y Latinoamérica.

No es descabellado preguntarse si, por tanto, la Compañía de Jesús, se desvió del espíritu que Ignacio había dejado en los documentos fundacionales. El actual General de la orden, P. Peter-Hans Kolvenbach, no lo cree así:

La experiencia de Ignacio no es... aquella del fundador, que edifica su casa sobre cimientos estables y permanentes. Ignacio es, más bien, un animador... Si refundar quiere decir “dar fundación, volver a dar fundamento” a la vida consagrada, debemos reconocer que, para Ignacio, tal fundamento no es una regla ni una doctrina... sino un manantial de agua viva... que rejuvenece en el discernimiento espiritual y se renueva para un servicio de Dios y de su reino de amor más grande.” (Kolvenbach, 2000, 741-42)

En realidad, el mismo general Oliva marcó un periodo de recuperación del modelo de pobreza según las *Constituciones*. Oliva considerado uno de los hombres más sabios de su tiempo, sin embargo, no cayó en una lectura observantista del texto. El mismo Kolvenbach nos propone una comprensión de Ignacio que va más allá de la letra y rescata el espíritu fundacional. Ignacio fue un liberador de la acción del Espíritu presente ya en sus compañeros. Es en la liberación para la creatividad donde espiritualidad y arte se encuentran.

Algunas propuestas de interpretación.

Entre los historiadores, Emile Mâle y su obra han influido la interpretación que autores posteriores han dado del arte jesuítico (Mâle, 1932). E. Mâle escribió en un contexto apologético, el que conoció a comienzos del siglo XX. En este contexto, el barroco había sido interpretado como un estilo romano impuesto sobre la Europa reformada. En este contexto, Mâle afirmó que el arte objeto de su estudio “defendía aquello que la Reforma ponía en tela de juicio.” Su definición del barroco como “un arte a la imagen del Concilio” refleja el interés por mostrar la continuidad entre el arte católico y la doctrina defen-

dida por Trento. En general, el arte católico habría servido para afirmar las creencias propias (reforma católica) y para responder a los ataques reformistas (contrarreforma).

Emile Mâle

La práctica de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio, en este contexto, habría contribuido significativamente a la evolución del arte durante el periodo. Del discurso de Mâle podemos deducir al menos dos dimensiones espirituales que se vieron afectadas por el apostolado de la Compañía de Jesús. La primera dimensión afectada fue el conocimiento que de sí mismo ganó el sujeto que hacía los Ejercicios. En particular, Mâle caracteriza la transición entre el Renacimiento Tardío y el Barroco por un giro hacia el pesimismo en el tema de la muerte. Trayendo la muerte al primer plano en sus apostolados, los jesuitas habrían profundizado en el precepto espiritual de los antiguos “conócete a ti mismo.” No se trataba de una muerte en sentido general o de la muerte en sentido abstracto, por lo demás bastante presente en la época. Se trataba de “sentir” la propia muerte antes de su llegada.

Quien hacía los Ejercicios Espirituales debía contemplar y visualizar con la imaginación y grandes dosis de realismo su propia muerte. Ignacio había usado hacia la conclusión de la Primera Semana de los Ejercicios esta poderosa meditación. Habiendo reconocido esta práctica, sin embargo, Ignacio no la prescribió para quienes le sucederían como directores de los Ejercicios. Ignacio, que detalló minuciosamente otros ejercicios durante el retiro, indicó sumariamente en la edición *Vulgata*: “Si al que da los ejercicios *pareciera conveniente*, para el provecho de los que se ejercitan *agregar* otras meditaciones, como de la muerte . . . no juzgue le está prohibido el hacerlo aunque aquí no se añadan.” Los seguidores de Ignacio no solo juzgaron muy conveniente ‘agregar’ aquella práctica sino que se prodigaron en ella y la amplificaron incluso mediante dramatizaciones. Concibieron estas técnicas para forzar el cambio de actitudes en los ejercitantes. La conclusión fue que la meditación sobre la muerte salió del ámbito individual en el retiro y se expandió también por el ámbito social mediante misiones populares no sólo en el área rural sino en grandes ciudades como Nápoles o Roma.

La segunda dimensión en que Mâle identifica el impacto de la espiritualidad ignaciana sobre el arte respecta al conocimiento de Dios y a su experiencia. Los Ejercicios, en efecto, buscan abrir al ejercitante al conocimiento del designio divino para su persona: “El hombre es creado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor, y mediante esto salvar su ánima.” También buscan presentar la voluntad de Dios en armonía con el propósito inicial de crear al hombre “y las otras cosas sobre la haz de la tierra son criadas para el hombre y para que le ayuden en la prosecución del fin para que es criado” [*Ej* 23]. Muy sintéticamente, la salvación consiste en la santidad que se alcanza por el seguimiento de Cristo. Los Ejercicios ponen en boca del Hijo de Dios la recompensa que quienes así proceden pueden esperar “Mi voluntad es de conquistar todo el mundo y todos los enemigos, y así entrar en la gloria de mi Padre; por tanto, quien

quisiere venir conmigo ha de trabajar conmigo, porque, siguiéndome en la pena, también me siga en la gloria” [Ej 95].

La reorganización de valores que sigue de este conocimiento de sí mismo y del seguimiento que mira hacia la gloria distingue el modelo de santidad abrazado por la Compañía de Jesús. Eminentemente, los jesuitas se sirvieron de la biografía e iconografía sobre Ignacio de Loyola para expresar tal modelo en la polémica reformista. En vísperas de su canonización, la Compañía enriqueció la biografía oficial de Ignacio mediante bellas imágenes diseñadas por P. P. Rubens y otros grandes grabadores (Amberes 1609, 1622). En seguida, muchos artistas se inspiraron en aquella primera codificación visual del modelo para realizar sus frescos, pinturas, esculturas, etc. Más o menos conscientemente, más o menos dirigidos por quienes los contrataron, los artistas vinieron a coincidir en un rasgo que resultaba relevante para aquel contexto. Presentaron un sacerdote, contrarreformador y místico (König-Nordhoff, 1982). En realidad, Pedro de Ribadeneira (1526-1611) primer biógrafo de Ignacio, ya había condicionado esta tendencia con su decisión de no mostrar un taumaturgo sino un fundador (*Vida del B. Ignacio de Loyola*, 1572). Ribadeneira presentaba la Compañía de Jesús como el milagro que testimoniaba la santidad de aquel hombre.

El milagro de Ignacio fue su docilidad a lo que percibió ser la voluntad de Dios: que fundara una Compañía, que Dios habría de bendecir con una rápida expansión por cuatro continentes e innumerables frutos. Ribadeneira subrayaba el don místico y la comunicación directa con Dios de que este santo gozaba en su oración con la Trinidad. La clave de su santidad había consistido en su disponerse ante Cristo para una misión histórica. Lo cual le había llevado a recibirla mediante experiencias místicas desde Loyola, por Manresa y la Storta que le convencieron de aceptar mediaciones como los papas (Vicario de Cristo en la tierra). Consecuentemente, los artistas también buscaron expresar el reconocimiento de Dios, mediante imágenes que expresaban el éxtasis y la apoteosis de aquel santo siervo.

La visión de Mâle ha sido superada, entre otras causas por la aproximación que historiadores como John O'Malley nos han ofrecido del periodo (*Trent and all that*, 2000; *Four Cultures of the West*, 2004). El esquematismo de Mâle, sin embargo, nos sirve para concentrar nuestra atención sobre los procesos de visualización. Efectivamente, los historiadores siguen reconociendo en el texto de los *Ejercicios Espirituales* la explicación de la experiencia en que se fundamentan estos procesos.

La experiencia de Dios en los Ejercicios. Desde una aproximación característicamente visual, Gouvain Bailey, Lydia Salviucci y otros historiadores regresan a los *Ejercicios* para explicar la articulación entre arte y espiritualidad ignaciana de que nos ocupamos. Algunos autores han propuesto una explicación para el uso que Ignacio hizo de la imágenes en su propia vida. Sabemos que, por ejemplo, Ignacio reunió algunas pinturas devocionales para ayudarse durante la oración. Como un clavo saca a otro clavo, podríamos decir, Ignacio se habría distanciado de las imágenes asociadas con su pasado mediante el uso metódico de nuevas imágenes evocadoras de las realidades espirituales a que ahora se orientaba.

¿Impuso Ignacio su propia metodología al ejercitante? Aunque se ha discutido sobre la rigidez del método ignaciano, hoy se aprecia más bien el modo flexible en que viene administrado. La propuesta de visualizar la escena evangélica para cada oración es parte del método y puede parecer rígida. La experiencia de quien hace los Ejercicios, sin embargo, es que el director no determina para cada oración los contenidos de un preámbulo como la composición visual de la escena. Tampoco fija el modo como influirá esta imaginación en el desarrollo de la oración. El ejercitante, que se ve conducido a visualizar, en seguida comprende que debe tomar una parte activa en la contemplación. Corresponde a él colmar la abundancia de espacios vacíos que sucederán durante la contemplación.

La relevancia que los Ejercicios tienen para el arte, entonces, consistiría en la capacitación del ejercitante para que llegue a desarrollar, dentro de un marco metodológico común, una visión propia.

Lydia Salviucci

Para el caso de las imágenes impresas en libros, L. Salviucci explica el poder de la práctica orante que los Ejercicios llaman “Composición de Lugar” [Ej 47] (Insolera, 1996). Tres características del desarrollo de esta devoción explican su intensidad e in-flujo sobre quien busca retirarse a orar. Primero, se trata de un ejercicio espiritual. Dentro del contexto de otros ejercicios que Ignacio prescribe, la “Composición de Lugar” articula la transición entre dos modos de orar: la meditación discursiva y la contemplación más pasiva e imaginativa. En realidad, la “Composición de Lugar” es un ejercicio que se interesa menos por la secuencia entre ideas espirituales y busca más detenerse a gustarlas en su conjunto. La contemplación contextualiza los contenidos apuntados o sugeridos por la meditación de la Escritura dentro de un marco *más o menos* histórico, real y sensible.

En segundo lugar, y como consecuencia de la calidad inicialmente histórica, real y sensible, este ejercicio establece un proceso de asimilación personal, creativa e imaginativa que culmina en la oración que Ignacio llama “Aplicación de Sentidos” [Ej 121] (Endean, 2007). En realidad, estos ejercicios inician y adentran a la persona en la práctica de visualizar, escuchar, oler, gustar, tocar *espiritualmente*. El ejercitante comienza rememorando percepciones sensibles y reales para llegar a visualizar, escuchar, oler, etc., realidades análogas o abstractas de las cuales no es posible tener una experiencia sensible, como la corte celestial, las virtudes cristianas o la gloria, por ejemplo.

Se trata, por tanto, de un ejemplo de cómo la imagen ayuda a significar. Si ninguno de nosotros podemos rememorar perfectamente el momento del nacimiento de Jesucristo en los comienzos de nuestra era, pues no estuvimos presentes, todos podemos recomponer fiel y libremente aquella escena. Para ello, nos ayudan nuestras experiencias de la maternidad, de otros nacimientos, etc. También nos ayudan el conocimiento que los evangelios y el estudio nos permite de los lugares y circunstancias en que sucedieron estos episodios, etc. Esta recomposición a la vez fiel y creativa establece un vínculo entre

el dato de la revelación cristiana, la experiencia personal y su formulación en códigos de percepción aprendidos. La intensidad de este ejercicio procede, por tanto, del protagonismo que los Ejercicios conceden al ejercitante y de la importancia que reconocen en su experiencia personal durante todo este proceso. Ignacio estimula al ejercitante a caer en la cuenta y codificar realidades aprehendidas y apropiadas según esquemas espirituales únicos mediante esquematismos que *solo el ejercitante* puede construir y que para él están cargados de contenido afectivo.

El tercer componente que explica la intensidad de la “Composición de Lugar” y la “Aplicación de Sentidos” es, naturalmente, su repetición. En el nivel formal, Ignacio insiste que quien se retira a orar repita escrupulosamente este ejercicio al inicio de cada oración. Metodológicamente, sin embargo, Ignacio también organiza los contenidos. Para un mismo pasaje de la Escritura objeto de oración, Ignacio organiza secuencialmente el *análisis* de los personajes, situaciones, acciones, etc., y la *memoria* de los hechos y la *identificación* de las palabras-sonidos, olores y sabores, colores y formas, sensaciones táctiles, etc., en que cada hecho se descompone. Así, Ignacio conduce al ejercitante a posicionar su “yo” en relación. Es decir, le obliga a con-ponerse en un lugar que queda descrito por la red de relaciones sensitivas, implícitamente, afectivas y, por ende, espirituales pues al concluir le exhorta a detenerse y expresar sus deseos en relación con Dios. En otras palabras *immaginare* es el ejercicio ascético que, metódicamente repetido en la “Composición de Lugar” y en las Aplicaciones de Sentidos, secuencialmente organizado, conduce al ejercitante del discurso de las ideas al discurso simbiótico de experiencias junto con contemplaciones.

Peter-Hans Kolvenbach

Desde una perspectiva menos histórica que profundiza en esta naturaleza oracional, el P. Kolvenbach nos ofrece otra explicación de la relación entre espiritualidad ignaciana y arte (Kolvenbach, 2006). Su reflexión nos distancia de la reflexión histórica y nos adentra en la calidad teológica de la imagen. Kolvenbach destaca la naturaleza espiritual del visualizar en los *Ejercicios*. Las imágenes pertenecen a la vida creyente antes que a la estética: con ocasión de las imágenes, diríamos, el ejercitante se relaciona con Dios. Los ejercicios ascéticos de imaginación en Salviucci se convierten en ejercicios de integración afectiva del ejercitante con Dios. Kolvenbach destaca la importancia del todo por encima del análisis, recupera el sentido de la armonía y la proporción adecuada por encima del detalle anecdótico. Kolvenbach descubre en el ejercitante al artista. Ignacio enseña al ejercitante a detenerse ante la oración como lo hace el artista ante su obra. Le pide que de las visualizaciones pase a contemplar oracionalmente mediante oraciones subordinadas. Estas oraciones no son ya discursivas, se detienen en las llamadas “repeticiones” y “aplicaciones.” El gusto y la complacencia de los sentidos externos (Ignacio escribe “gustar y sentir”) desarrolla en un primer momento la integración del percibir. En un segundo momento, genera una realidad mística: la sensación espiritual alcanzada por los sentidos internos.

Kolvenbach estimula a los jesuitas a seguir reflexionando sobre esta analogía entre el arte y la espiritualidad. Más aún, señala hacia el punto de convergencia entre ambas. Me acabo de referir a este punto como “gustar y sentir”, pero me había referido a él anteriormente como a la consolación espiritual. La experiencia de placer espiritual libera las energías de quien comparte la espiritualidad ignaciana. Debemos hablar a continuación de la dimensión más pro-activa.

Heinrich Pfeiffer

Según Heinrich Pfeiffer, la relación entre arte y espiritualidad ignaciana que buscamos formular se comprende desde el fin misionero de la Compañía de Jesús. Su pensamiento está presidido por la intencionalidad que distingue entre medios y fin. El fin es siempre la santificación propia y de los prójimos; entre los medios, el arte se ordena a aquel fin según sus características propias. Pfeiffer define el arte figurativo que la Compañía ha favorecido con su empuje evangelizador por una visión de la realidad donde todo encuentra un orden nuevo. Este orden es el fruto de la experiencia espiritual gracias a la cual el ejercitante pasa de los sentidos externos, por la integración del sentir al desarrollo de los sentidos espirituales. La obra barroca está concebida para ayudar al espectador a participar en la experiencia mística. La Compañía habría buscado inducir la experiencia contemplativa acercando al espectador a la visión beatífica. Pfeiffer lo ilustra mediante el orden que preside las representaciones de P. P. Rubens (1577-1640) y de Andrea Pozzo (1642-1709). Sus perspectivas subordinan todas las cosas como medios hacia el único absoluto. Mientras que Rubens dirige la visión del espectador desde abajo a través de Ignacio y hacia lo alto en una imagen como su San Ignacio, Pozzo



9. San Ignacio de P. Paul Rubens.

incluye la perspectiva en todo. Pozzo hace de la perspectiva una categoría teológica: “Comienza, oh lector, alegremente tu tarea. Resuélvete a dirigir cada línea de tu actuar hacia su fin, es decir, la gloria de Dios” (*Perspectiva Pictorum et Architectorum*, palabras conclusivas). Estoy de acuerdo, éste es el rasgo que para mí desvela en el arte de estos dos grandes autores la nueva percepción, teológica, a que se refería Kolvenbach.

Juan Plazaola

Para concluir este desarrollo, finalmente, me sirvo del pequeño ensayo introductorio que Juan Plazaola escribió al libro de G. Sale, J. O'Malley y G. Bailey poco antes de su muerte (2003, Prólogo). Plazaola piensa en el arte como equilibrio, precisamente, entre pares de opuestos como a los que me refería arriba. Si no podíamos justificar el desarrollo del arte jesuítico ni en la experiencia artística ni en los escritos del fundador, ahora podemos volver a preguntarnos. ¿No está carismáticamente presente un equilibrio distintivo en Ignacio? Cuando afirma que el fin de la Compañía es “no solamente atender a la saluación y perfección de las ánimas propias con la gratia diuina, mas con la mesma intensamente procurar de ayudar a la saluación y perfección de las de los próximos,” ¿no está ofreciéndonos la “perspectiva” donde ha reorganizado todos los otros valores? La presentación de Plazaola, sin embargo, no cae en el observantismo al mirar hacia el origen carismático; busca inspiración a situaciones que el fundador no vivió, es una presentación dinámica del arte como creación y de la espiritualidad como liberación. El objetivo principal de Ignacio de Loyola fue ayudar a las personas individuales a tomar ellos mismos y en libertad las decisiones vitales. Afirma: “tal es el corazón de la espiritualidad ignaciana.”

Plazaola está en diálogo con la realidad actual. Habla de la misma situación que ha llevado a Kolvenbach a interpretar varias aparentes contradicciones de la experiencia de la Compañía recientemente. Se trata de las tensiones que encontramos entre la doble vocación a la “contemplación” y a la “acción” o entre el doble precepto de “disponibilidad para la misión” universal y de la “inculturación” en lo local, entre la “gratuidad” de los ministerios y la “abundancia de medios” para el apostolado. Son otros tantos ejemplos de la dinámica característica del carisma ignaciano que descubrimos al verlo en acción bajo las diferentes expresiones artísticas. El conjunto de estas tensiones describen como nudos en una red de relaciones; no interesan los nudos, primeramente, nos interesa la red y el fin que los mantiene en equilibrio. Estas tensiones son, en realidad, una forma coyuntural de presentar la espiritualidad ignaciana hoy. La presentan como respuesta a la experiencia de división interna que muchos de nuestros contemporáneos también tienen.

Mientras que Pfeiffer acentuaba la perspectiva, Plazaola acentúa la síntesis *enigmática* que está en “unir el cielo y la tierra.” Efectivamente, esta es la tensión por antonomasia que veíamos operativa en la reflexión de Mâle. El conocimiento de sí y el deseo por la comunión con Dios. No se trata del antropocentrismo de cierto humanismo ateo moder-

no. Tampoco de soluciones teocéntricas perfectas y más propias del medioevo. Se trata de una respuesta fiel y creativa. Es fiel porque se inspira en el momento umbral entre ambos periodos: el Renacimiento. Porque entiende el renacer en continuidad teológica con la Encarnación y con el Nacimiento como podemos experimentarla a través de un hombre concreto: Jesús. Pero también es creativa, porque la imagina integrando la propia experiencia formulada mediante tensiones que se trascienden hacia un fin. Estas tensiones expresan esquemáticamente tanto la experiencia sensible como la intencionalidad y finalización de los sentidos hacia una relación integral. Estas tensiones justifican la mayor o menor capacidad ignaciana para adaptarse, para comunicar mediante las diversas artes, en circunstancias y cultura diferentes. Aún más, justifican el mismísimo esfuerzo por intentar comunicar que llevó a la Compañía a implicarse con las artes. Diría que materializan una vitalidad y belleza en evolución, una flexibilidad que distingue al uso artístico de la elipse en arquitectura como respuesta al uso del arco y del círculo.

A diferencia de la artesanía que el siglo XVI español escondía bajo la palabra "arte," el arte como lo entendemos hoy requiere "toda la persona." La respuesta a la pregunta por la relación entre el arte y la espiritualidad ignaciana no tiene un contenido fijo. Al menos no lo podemos rastrear en la vida del fundador. Tampoco podemos justificar en los escritos fundacionales el posterior desarrollo del arte, su creación por jesuitas o, más frecuentemente, la promoción, dirección o inspiración con que la Compañía favoreció la obra de otros artistas. No se puede justificar, al menos, si no tenemos en cuenta la doble intencionalidad de esta espiritualidad que busca tanto ayudar a las personas como liberar en ellas la acción del Espíritu creador y redentor y que lo hace porque ha tenido experiencia de ello con ocasión, entre otras cosas, de los Ejercicios Espirituales de Ignacio. El arte es un medio dentro de un proyecto de humanización total. Empezó con los *studia humanitatis* de Ignacio de Loyola en París, pero continua en la Compañía de Jesús actual. Aún diría más, si admitimos que un fin preside sobre la acción artística ignaciana, el arte es un medio en el proyecto de humanización integral e integrador.

Bibliografía

- ENDEAN SJ, PHILIP, "Aplicación de Sentidos" en *DEI*, Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007.
- INSOLERA, MANUEL, y LYDIA SALVIUCCI INSOLERA, *La spiritualité en images aux Pays-Bas Méridionaux dans les livres imprimés des XVIe et XVIIe siècles conservés à la Bibliotheca Wittockiana*. Leuven: Peeters, 1996.
- KOLVENBACH SJ, PETER-HANS, "Fidelidad creativa en la misión," *Acta Romana Societatis Iesu* 22, no. 5 (2000): 740-753; "I gesuiti e l'arte," *Gesuiti in Italia*, no. 1 (2006): 50-65.
- KÖNIG-NORDHOFF, URSULA, *Ignatius von Loyola: Studien zur Entwicklung einer neuen Heiligen-Ikonographie im Rahmen einer Kanonisationskampagne um 1600*, Berlin: Gebr Mann Verlag, 1982.
- MÂLE, EMILE, *L'art religieux après le Concile de Trente : étude sur l'iconographie de la fin du XVIe siècle, du XVIIe, du XVIIIe siècle. Italie, France, Espagne, Flandres*, Paris: Colin, 1932; O'Malley, John W., *Trent and all that : renaming Catholicism in the early modern era*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000.
- O'MALLEY SJ, JOHN, *Four Cultures of the West*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004.
- SALE SJ, GIOVANNI, *Pauperismo architettonico e architettura gesuitica: Dalla chiesa ad aula al Gesù di Roma*, Milano: Jaca, 2001.
- SALE SJ, GIOVANNI, JOHN O'MALLEY SJ, and GAUVIN A. BAILEY, eds. *Ignacio y el arte de los jesuitas*, Bilbao: Mensajero, 2003.
- WALTON, JANET R., "Art" en *The New dictionary of Catholic Spirituality*, 59-63, Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 1993.

Ignatius: his legacy in campus sculpture

di MICHAEL R. PASTIZZO, S.J.
Canisius College

Over the past 10 years a number of sculptures of St. Ignatius have appeared on different campuses in the United States. In this presentation we would like to show four of them. The first one at Loyola Marymount University (Los Angeles), the second at Creighton University (Omaha); the third one at Santa Clara University (Santa Clara) and the fourth at Boston College (Boston). All four present us with rich insights into the 400 year legacy of the saint and founder of the Jesuits.¹

Loyola Marymount University



When the Jesuit community at Loyola Marymount University built their new Jesuit Commons on the campus (1999) they placed a bronze sculpture of Ignatius (above) in front of their main entrance. The sculpture which sits on a concrete pedestal is approximately 5 feet (1.5 m) high. As one walks towards the front door of the community's administration

¹ Except for the images of the Santa Clara University sculpture which were done by the author all other images come through the courtesy of the respective Universities.

building it is placed on one's left, as if it is crossing in front of the building, reminding the incoming Jesuit and visitor of the Jesuit charism. Ignatius leans forward at about a 60 degree angle with determination in his step.



A plaque reads, "St. Ignatius Loyola, the first Jesuit, leans into the winds blowing from the ends of the earth manifestations of God's power and the wonder of the Incarnation. The letter in his hand symbolizes the need that all humans need to communicate with one another and to discover Christ in each other. Adventurous, yet reflective, St. Ignatius meets God's challenges as the contemplative in action finding God in all creation."

When we view the sculpture we see that with his left hand that he holds his cloak tightly to his chest creating a sunburst pattern of diagonal folds which reveal a "radiating heart". His lowered right arm, covered by his cloak, is close to his body. His hand holds a small book-like object with one corner bent over or cut



off, a letter or a manuscript of his Spiritual Exercises. The flared out cloak, the tightness of his grip on it, the web-like pattern of his cassock between his legs reveal a forceful headwind. His weight is clearly on his left leg whose physical form is made clear by the frontal winds. The tilt of his shoulders, the gesture of his right leg and oddly placed foot signal a limp which alludes to his leg damaged by a cannon ball at Pamplona.

His bald head and sunken cheeks are features from his death mask (right); his neck is ringed with his cassock and cloak collars. The head is



cocked to the left and tilted slightly upward; his line of sight is upward suggesting thoughts of heavenly things. His diminutive stature, his limp, his cloak and cassock, even his slipper-like shoes, all point to the historical Ignatius. His strength lies not in



his physically small and wounded body, but in his inner self, in a heart that radiates love and a determination. A will to move counter to the strong head winds, the worldly forces of his times, armed with his spiritual vision and message. He is a humble countercultural and holy visionary.

Creighton University



On the campus of Creighton University another sculpture of Ignatius (above) can be found along the mall between the Reinert-Alumni Memorial Library and the fountain in front of St. John's Church. Littleton Alston, an Associate Professor of Fine and Performing Arts executed the work. Finished in 2004, the Superior General of the Society of Jesus Fr. Kolvenbach, formally blessed the work while visiting the campus.

The artist writes about his work: *"I represent Saint Ignatius as a pilgrim moving forcefully into an unknown future empowered and energized and nourished by the teachings of Jesus. He carries under (sic) his arm his Spiritual Exercises and the Constitutions for the Society of Jesus, which will guide his followers and the future Jesuit order. His cape is blown by the winds of change as he walks with resolve. In his eyes is the burning determination of a great saint who had lived through the adversity and tragedy of his own day. I have tried to sculpt Ignatius of Loyola as a visionary who calls a multitude of men and women to become fellow pilgrims inspired by Christ's command to love one another with a love that bears fruit."*





Our first impression is that of a physically well-conditioned traveler who walks confidently on sandal-clad feet the sign of a religious pilgrim. We also become aware that figure wears three levels of clothing. The inner most level is a long sleeved shirt with what looks like form-fitting pants down to just above his ankles, but really is a taught cassock which reveals the anatomy of his well developed legs. This is covered with a sleeveless vest-like garment with an open collar that reaches down and splits over his upper right thigh. This garment reveals a physically solid upper body and chest. The garment splits over the upper right thigh, one curved edge wraps around the thigh to our left while the other curved edge wraps smoothly around his left thigh above the knee. This upside down “V” split emphasizing the muscular leg and the powerful step forward, as if the leg demanded more freedom to move forward. The physical

anatomy of the figure is not that of Ignatius whose wound at Pamplona left him with a life-long limp. Nor does the physical anatomy signal the traditional ascetic and man of prayer.

From behind his neck, we have a third piece of clothing: a high-collared cloak hangs down off of his shoulders and rolls back at its outer edges with his forward movement. His solid body prevents the cloak from billowing out which is unlike the LMU sculpture: this Ignatius does not engage a head wind, or any resistance. From a front view of the sculpture one realizes that the line of the cloak’s left edge and its convex form echoes the outside line of his right side and the volume of his thigh. Likewise, the line and volume of the right side of the cloak echoes the volume of his left thigh. It is like there is a huge set of legs behind him that powerfully reinforces his stepping out. This adds another dimension of forcefulness to his step.

From left side of the sculpture the cloak drops down diagonally at about a 15 degree angle and with the imagined center-line of his erect posture forms a slender right angle triangle (see the above left image) This triangle is reinforced by a smaller but similar triangle formed by his pulled back left leg and the vertical right leg. This design adds great stability and balance to the figure as he steps forward.



His right arm extends outward from his body, angled downward with his hand and fingers extended outward, a gesture that steadies his confident step. A muscular arm is marked off by the cassock sleeve which has a series of folds at his wrist and shoulder. The palm is turned down and faces towards the rear, as if putting some-thing behind him.



Above and below the cincture is an unusual pattern of garment folds. Emblazoned across his stomach area is a burst of long flame-like forms whose small center carries an incised letter, "H".

On the front and back of the large book a similar symbol appears: a large raised disc with the letters "IHS" and alternating radiating flames and light. These letters are the first three letters of the name of Jesus in Greek. Both allude to Ignatius' logo for the Society of Jesus (left). While one marks the book with the wisdom of Jesus proper to Ignatius, the other marks the very viscera of Ignatius: Like biblical anthropology which locates the heart in the viscera, Jesus is at the very heart of his life. Just below the small center of the pattern the cincture dips down to the right and leads us to a small swinging cross, the major Christian symbol for Christ. For Ignatius the charism of his religious order of Jesuits is precisely being com-panions of the human Jesus who suffered and died for us on the cross.



His left forearm and hand supports a book, very thick, bound with textured-leather that has three end clasps or fasteners, two by his hand, and one near his chest. It is a compact object marked by the name of Jesus. The large book a symbol of wisdom identifies his spiritual legacy: the *Spiritual Exercises* and the *Constitutions of the Society of Jesus* which is known mainly to the Jesuits. His left hand loosely grasps the spine of the book which is cantilevered at a high angle and we wonder how he manages to carry it. Visually the book and his right arm are associated by their similar imaginary center-lines which are parallel diagonals. Balance is affected around the central axis of the body: on one side the long right arm wants to rotate clockwise while the short large book wants to rotate counter clockwise.



His head perfectly balanced on his level shoulders emerges from an out-cropping of upturned collars; his weight is solidly placed on his right foot. His face inspired by the Ignatian death mask has a light mustache and a disheveled beard. His pronounced cheekbones, which form an angular setting for his eyes, affect a focusing or concentration of his sight. The eyes stare outward to the future, but also an in-ward seeing as he strides forward. Ignatius is a physically strong and confident figure, the 'pilgrim' (as he refers to himself in his spiritual auto-biography) that leads the way into the world with perfect inner and outer balance, a profound integration of self (suggested initially by the circular base). He is inflamed with the love of Jesus and armed with and his Jesus-wisdom, found in the *Spiritual Exercises* and the *Constitutions*.

Santa Clara University

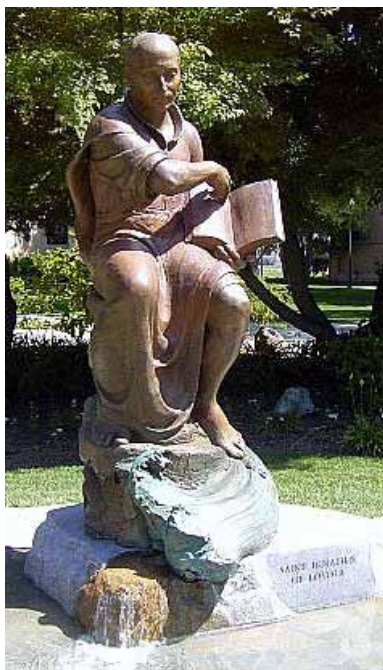


In contrast to these visions of St. Ignatius there is a monumental sculpture of Ignatius done by Lisa Reinertson (UC at Davis) on the Santa Clara University campus (2002). The work was commissioned by Janice and William Terry both alumni of the university who requested that Ignatius not be presented as a soldier saint. The isolated bronze sculpture is located behind the administration building in a quiet garden of the campus. It sits in a shallow dish-like container that holds a few inches of water creating a target or centering effect for the sculpture which is similar to the circular base of Creighton's Ignatius.



As one approaches it from the front one is struck by its Michelangelesque style. It reminds one of the beautiful fresco of the prophet Isaiah painted by Raphael in the style of Michelangelo. (St. Augustine's Church, Rome). This monumentally human Ignatius is not only reminiscent of Raphael's Isaiah but also of Michelangelo's Moses (St. Peter's in Chains, Rome). Reinertson's bold way of presenting the mystic and founder of the Jesuits is striking. The sculpture seven feet high (eight with its pedestal) towers over the viewer and shocks us when we recall the diminutive Ignatius in real life (ca. 5' 3", 1.6m).

The figure is seated with its head slightly lowered and turned to our left, beautifully reflecting the traditional features of the bald head and the nose-bum found in Ignatius' death mask. There is a stillness and silence to his demeanor that speaks of contemplation. In the classic *contraposto* position the shoulders are rotated in the opposite direction to the plane of the head with the right arm raised, its muscular forearm crossing in front of his chest with a hand pointing to an open book angled for the viewer to read. (The hand points to a blank page but leads the eye to the in-scription on the adjacent page.) The book is supported by the re-ceding left forearm and hand which cups the bottom of the volume. The hips, frontally view-ed, are seen as turned against the rotating shoulders. The right leg, in line with the turned head, is covered with the cloth of his cassock which in a classic way reveals the forms of the anatomy beneath it. The left leg is uncovered, exposing both its natural muscular form and its pulled-back position. The bare foot bridges the land and water (actually disturbing the water's flow) and seems oversized, drawing attention to it and to the idea of travel. There are no signs of wounds from the cannonball (right leg) which forced Ignatius into convalescence and eventually led to his conversion. The pulled-back left leg suggests the moment of rising, of action, or decision, a typical focus on the human will found in Renaissance art.



opening hidden behind the flared-out end surrounding the work with gently flowing water.

One expects that the open book is the *Spiritual Exercises* or the *Constitutions* bearing the traditional letters, "A. M. D. G.", *Ad maiorem Dei gloriam*, "For the greater glory of God." However upon examination the page reads in simple script, "*The more universal the good ~ the more it is Divine.*" This quote from Ignatius reflects more the great endeavors of humankind with which Ignatius and his companions identified than with the consciously Christian mission of the Church. From a theological point of view, the mystery of the Incarnation is stressed rather than Jesus' death and resurrection. This emphasis is so appropriate to Ignatius and the Jesuits early commitment to education of the whole person, of laboring with humankind and finding God in all things.

At the base of the seated figure against the bronze color of the sculpture one finds the teal-blue form indicative of flowing water, a river splashing out-wards. Indeed water emerges from an



As one follows this teal-blue form, one is led to the side and eventually up and around to the back of this massive figure. The source of this rapidly diminishing river-form finally reaches into the juncture of thigh and calf found at the back of the right knee, revealing that the source of this river is Ignatius himself, his interior. The water-form evokes the river Cardoner, along side of which, Ignatius experienced his Trinitarian vision. It is here that one is struck by what can only be called a series of bas-reliefs integrated into the back of the figure and its rock-like support.



What first catches the eye is the frontal pose of the figure of Jesus with a halo over his head which follows the surface contours across the broad back of the sculpture. The lightly beard-ed Jesus has one hand clasped to his heart and the other with an open gesture down by his right side. Interestingly this figure is not in a cruciform pose but seems to speak simply about the human spirit-filled Jesus. Below the figure is a series of eight crosses which begin under his lowered open hand and flow upward following the curve of Ignatius' outer garment. The two dimensional image of Jesus is literally on Ignatius' back, and integrated into the contours of his body. One could say that he literally 'wears' Jesus and the multiple crosses below like a habit. This symbolic habit, hidden from the frontal view, and often missed by the viewer, serves to specify the monumental human form with the spirit of Jesus, a spirit that is hidden

at the heart of Ignatius' humanity— the deep mystical source of his greatness.

Each of the eight crosses carries a name: the first is "Ramos", then "Ramos" again referring to the two lay women (Julia Elba Ramos, a cook, and her young daughter Cecilia Ramos) martyred in El Salvador. The next name "Ellacuria, S. J." the only name that carries the "S. J." which visually serves to indicate that the following crosses are those of the six Jesuit priests that were also martyred: Ignacio Ellacuria, a Spanish born Salvadorian citizen, was the rector of the Central American University; the cross that carries "Martin Baro" (Ignacio Martin-Baro), also a Spanish-born Salvadoran citizen who was the university's vice rector. Above the latter is "Lopez Lopez" (Joaquin Lopez y Lopez), a Salvadoran-born Jesuit who was director of a center for humanitarian assistance affiliated with the university.



Following the curve of the garment, we see "Moreno", (Juan Ramon Moreno), a Spaniard who was director of two university-related programs; "Montes" (Segundo Montes), a Spanish-born sociology professor; and finally "Lopez" (Arnando Lopez), a Spanish-born philosophy professor. One familiar with the Santa Clara campus (8 simple white crosses in

front of the Mission Church) and with the tragic event easily recognizes the eight Salvadorians brutally executed by military forces on November 17, 1989. This symbolic imagery of crosses alluding to the cross of Jesus; and of the proper names speak of the Ignatian or Jesuit spirit today, “the service of faith and the promotion of justice (GC 32).”

As on the statue’s front, words appear on the posterior, an inscription that follows the upward curve of the garment: *“Faith and Education in the service of justice.”* All of the formulation lie in the inside curve of the cloak’s edge-- except the word “of” which is placed on the outside of a small curl of the cloak. This little detail seems to reveal the artist’s desire to integrate the words within the sculpted forms or surfaces themselves. Like the 2-dimensional image of Jesus, which rests on the figure’s back and follows the contours of its surface; the words are inscribed into the sculpted forms themselves. The effect integrates verbal meaning into the form itself, investing and specifying the monumental human shape with its significance, appropriate for the Jesuit education apostolate. These words reinforce and make explicit the Salvadorian martyrdom in service of higher education and justice.



As one examines the support or seat of the sculpture one sees at the base, below the river form, a bas-relief of the Black Madonna of Manresa with the kneeling Ignatius laying down his sword. Sculpted into the stone is this famous statue of Mary and the child in her lap seated under an arch. Just like the original (right) she and the boy Jesus each hold a globe. The iconography speaks of the newly converted Ignatius’ midnight vigil in the monastery at Montserrat in which he dedicated himself to the Virgin Mother of God. Devotion to Mary had a special place in the life of Ignatius and the Jesuits which continues down to this day.



To the left of this bas-relief one sees another relief also under an archway. Here the cloaked Ignatius kneels on one knee extending his arm and hand toward a standing, amply robed, figure. There is a book-like object in Ignatius’ hand as well as a scroll in the left hand of the standing figure. In the background are outlined six figures, the early companions of Ignatius. The iconography suggests both the acceptance of the Formula of the Institute (scroll) of the early Jesuits by Pope Paul III (1540) and the giving of the Constitutions (book) years later to Pope Julius III. This relief essentially places the Jesuit religious order at the service of the universal Church.

As one moves to the left a third bas-relief is found above the wavy water, or river form. A seated figure offers a bowl to a child who lies covered with blankets and at the same time supports the child's head with his other hand. This simple iconography recalls the ministry to the sick or the corporal works of mercy exercised by Ignatius and his early companions.



If one looks carefully above and to the right of this depiction of care for the sick child there is another scene, a distant landscape, which is etched into the seat under Ignatius' cloak. One sees a distant fortress-like building sketched into the surface, a castle or palace, with a simple road-form widening and curving to meet the teal-blue river-form. This simple 'sketch' indicates the castle of Loyola; the place of his convalescence and conversion, and the simple road leading away from it to the river-form suggests the early pilgrim-nature of his life. The fact that it is more like a drawing than a bas-relief and that it is in the distance indicates the idea of origin. When one con-siders the monumental nature of the figure of Ignatius in relation to this hidden and distant scene one may be shocked by the



contrast between the origin of Ignatius' holiness and the end and nature of his sanctity. The great humanness of Ignatius comes from his religious conversion.

Jesus is the largest of the figures in the five scenes depicted, suggesting, in the imagery of Byzantine art, his theological primacy. His gesture of one hand open and one clasped over his heart declares the crosses (the martyrs) are close to his heart. Jesus is the font or source of the spirit of the martyrs, a spirit which flows down to con-temporary times. Also iconographically this Jesus-spirit is the spirit of devotion to Mary, service of the universal church, the corporal works of mercy, and his religious conversion. All of this iconography is visually linked to the monumental human form of Ignatius through the river-form the "Cardoner", symbolic of the mystical vision of Ignatius. The water passes through them (two below and two above) and emerges on the front side of the work increasing in size till it terminates in an open splash to the flowing water and the natural ambience.



After one has explored all of the iconographical meaning of the work, on the back, one is struck how two different art forms, sculpture and bas-relief, have been integrated together. The two-dimensional media of bas-relief has been integrated with the three-dimensional media of sculpture. From the front, the work speaks simply of a great or monumental humanity expressed in Renaissance style which is identified with the portrait of Ignatius. If this is all the viewer sees, one could easily come away asking if we have now made Ignatius simply a secular figure, one without any clear reference to God and Christianity. And who would initially expect to discover anything of interest on the back of

the sculpture? However, if you circle the sculpture, or follow the river-form to its back, you are surprised at what you see-- we can truly say it is a "revelation." The overwhelming effect of viewing the back is the story in art, that is, it gives us specific meaning and content. Our intellect grasps the idea of the human Jesus, the Salvadorian martyrs, and the key events according to the artist in the life of Ignatius. Just like we intellectually recognize the face of the monumental human figure as that of Ignatius, we now clearly recognize the subject matter, the intellectual content, of the novel rear view of the seated human figure.

Just like Baroque art which organically attempts to integrate the three plastic arts of architecture, sculpture and painting the artist has integrated two art forms, sculpture and bas-relief. And just as painting, (because it is two dimensional), is seen as more spiritual (non-material) in the hierarchy of the plastic arts, so too you may see that the two dimensional bas-reliefs (and even more so the incised building and road) are more 'spiritual' than the sculptural form of the human figure. So now one may sense the 'spiritual' form of the iconography, of the story. The spirit of the human Jesus intimately incorporated into the back of a human body, the spirit of the martyrs (of the cross), as intimate and symbolic as clothes are to the body, are both made clear in the truth of 'faith and education in the service of justice.' The seat or foundation of the figure speaks of four special or life-forming events in the life of Ignatius, the place of his conversion, his devotion to Mary, his dedication to the service of the universal Church and his ministry to the sick and the poor.

All of this is experienced as a revelation which characterizes and imbues the monumental humanity of the figure, of the human being called Ignatius. He is holy or saintly precisely through his humanness whose greatness owes itself to his love of and dedication to Jesus, to Mary, to the Church and to the poor and sick of society. His sanctity is hidden deeply in the monumental greatness of his humanness which issues forth in his vision of the created and redeemed goodness of all humankind: *"The more universal the good ~ the more it is Divine."*

Boston College



A recent addition to the Boston College campus is a 10-foot bronze sculpture which portrays St. Ignatius of Loyola as a teacher (2006). The work was executed by Pablo Eduardo, a Bolivian-born artist who lives in Gloucester, Massachusetts. The sculpture (above), is set atop a five-foot granite pedestal on the Higgins green. It was commissioned by the University's Committee on Christian Art, chaired by father T. Frank Kennedy, S.J. who commented, "Usually, you see St. Ignatius with a sword and shield, a reference to his once being a soldier" however, "We wanted something different: his interior, meditative side, as well as the strength of his personality. The idea was to show an older Ignatius, well on his way to fulfilling his vocation." (Excerpts from the *Boston College Magazine*, Winter 2006.)

Just as the Santa Clara work borrows much of its visual forms from the Italian Renaissance period this work borrows from the Baroque period. It is this powerful, almost overwhelming, Baroque style that strikes the viewer immediately. With its energetic movement and dynamic design it affects a grandness that both delights and challenges the eye.

Ignatius wears two pieces of clothing: a long cassock tied with a cincture, which begins with a short upright collar and ends around his ankles covering a good part of his feet; and a billowing and undulating cloak with a wide wavy collar whose ends sit on each shoulder. Both collars effect a transition from the heavily articulated clothing to the tilted head. One can imagine a smooth convex center-line through his legs, upper body and head cresting at his cincture-bound waist. The overall body gesture has an uplifting effect as if the figure wants to fly.

The folds of the cassock hide the physical anatomy of the straight left leg except for a hint of a knee joint. It is as if there is no muscle mass to the leg indicating an ascetic body underneath. The tiered pattern of the elaborate articulation of the many folds of the cloth create a flame-like upward movement adding to the uplifting effect of the body gesture, a kind of ethereal rising up. Interestingly, though still covered by the cassock, the right leg reveals more of its physical form. However both legs offer a spindly but firm underpinning for the rest of the figure.



On the right side of the sculpture, these flame-like folds carry over into what seems to be a large dipping fold in his cloak, spreading this ethereal effect. Looking at his right arm (viewer's left), the sleeve of the cassock is an accretion of layered folds with pockets of negative space. The profile of the sleeve reveals a series of concave curves which again deemphasizes the physical anatomy underneath indicating a non-material or spiritual body.



At the cincture line of the waist the rising tiers of diagonal flame-like folds change their direction and move diagonally backward, accentuating the crest of the body posture. The cincture funnels the movement, or energy, into a sweeping movement (an array of curved folds) up to and underneath his open right hand placed over his heart. The ray-like fingers of the hand again redirects the movement. The external energy generated by the lower part of the cassock is now directed into an internal energy of the covered heart. However the movement doesn't stop there for the placement of the left hand with the palm upward, extended out in front of the covered heart, signals a giving out, as if an offering is being made to those who view the work. The ethereal or spiritual energy focused in Ignatius' heart is offered to the viewer, and to the world. Knowing the life of the saint and his mystical experience this symbolizes a love informed Triune God.



On both sides of the frontal view, the cloak billows, undulates and floats and flies outward away from his body as if they were two non-natural wings, that defy or play with the law of gravity, adding to the feeling that the figure wants to rise up and fly. The cassock that is over the left leg not only presents an ascending flame-like pattern but it encircles behind the leg curving and flaring out at places. This can be seen especially at the calf and ankle which mimics the tip of the cloak on the right side, reinforcing a sense of rising up even at its most earth bound point. Mysteriously he seems to have a solid stance, one foot slightly in front of the other, and yet his body

seems to hover in another space. It is as if he grows or stretches from a firm earthly footing into an ethereal reality. This could be seen as the maturation of his natural humanness into his saintliness.

His head which is tilted to the viewer's right and at the end of the smooth convex center-line alludes to the Ignatian death mask. An older Ignatius is depicted with his fuller beard seemingly divided; and a broader, fuller three part mustache whose balanced ends curve down and extend beyond the face. It is interesting to note that even the little hair found on the sides of his temples reveal a wave like pattern. His eyes stare out in the direction of his extended hand, and his demeanor hints of a longing for engagement with his spirit-filled heart. We have an Ignatius who invites us to join him in the process of spiritual maturation—of becoming spirit-filled Christians or “other Christs”.



Epilogue:

This sampling of four contemporary artistic treatments of St. Ignatius on Jesuit campuses signals a rediscovery, or rebirth of the relevance of the saint for the public, for the universal viewing which is apropos of a Jesuit campus. It is not the Church that commissions the works for its own devotional setting nor is it a patron for the setting of a museum. In the over 400 year old legacy of St. Ignatius, each school presents a work of art which finds something of its own vision of the humanity and the spirituality of the saint for the secular world to behold.

Presentazione del *Diccionario* *de Espiritualidad Ignaciana*

Il giorno 23 maggio 2007 nell'aula magna dell'Istituto di Spiritualità della Pontificia Università Gregoriana, palazzo Frascara, si realizzò un convegno, organizzato dal p. Carlos Coupeau S.J, per presentare il *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*. Si offrono a continuazione i testi scritti dei diversi interventi.

PAROLE DI APERTURA DELL'ATTO ACCADEMICO DI PRESENTAZIONE

di MIHÁLY SZENTMÁRTONI S.J.

Preside dell'Istituto di Spiritualità dell'Università Gregoriana

Un cordiale saluto a tutti Voi qui presenti in occasione di questo solenne evento della presentazione del *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana (DEI)*.

Che cosa è un Dizionario? Direi che un Dizionario deve avere tre caratteristiche principali.

La prima caratteristica: un Dizionario è una miniera di informazioni. Vi sono delle parole e delle espressioni verbali, che utilizziamo spesso, ma se qualcuno ci chiedesse di spiegare il loro esatto contenuto, ci troveremo in imbarazzo. Una di queste espressioni è "la spiritualità ignaziana". Spesso si sente dire: "noi seguiamo la spiritualità ignaziana", o: "la nostra ispirazione è la spiritualità ignaziana". Ma che cosa è esattamente la "spiritualità ignaziana"? Ecco la risposta in questi due splendidi volumi! Da oggi in poi, non dobbiamo inventare la risposta, basta aprire il libro e trovare la risposta, anzi le risposte.

La seconda caratteristica: un Dizionario è un libro specifico, che non si legge, ma si studia, che contiene un materiale così ricco, che possa servire da compagno di viaggio per molto tempo. Perciò il libro deve essere resistente all'uso. Tale è il nostro Dizionario.

La terza caratteristica: un Dizionario è un libro non soltanto utile, ma anche bello; è previsto che duri lungo, perché è robusto e farà parte della biblioteca privata di molti di noi e possiamo affermare con piacere, che il nostro Dizionario si presenta anche esteticamente in maniera bella ed elegante.

Oggi celebriamo una situazione privilegiata che dimostra il vostro affetto e la vostra stima nei confronti del nostro Istituto di Spiritualità. Anche se non è un'opera direttamente

curata e pubblicata dal nostro Istituto, noi la riconosciamo per nostra, siccome molti dei nostri professori attuali, molti ex-professori e molti ex-studenti hanno collaborato in essa.

Anzi conoscete questi autori. Alcuni sono stati vostri professori al Primo Ciclo della Facoltà di Teologia (Padri Luis Ladaria, Keith Pecklers). Altri lo *sono stati* fino a poco all'Istituto (Padri Herbert Alphonso, Maurizio Costa, Manuel Ruiz Jurado). Di più *lo sono* ancora (Carlos Coupeau, Rogelio Garcia Mateo, Emilio González Magaña, Alfredo Sampaio Costa, Anton Witwer). Tuttavia, ci sono coloro che hanno imparato la spiritualità nelle aule dove voi adesso vi sedete a imparare.¹ In fatti, un autore fra nove è stato professore o studente del nostro programma di dottorato. Adesso insegnano a Napoli, come il P. Rossano Zas Friz (oggi qui con noi), a Vienna, o a Madrid, ecc.

Mentre esprimo i miei complimenti a tutti quanti per aver contribuito alla realizzazione di questa monumentale opera, l'affido alla benevolenza di tutti i lettori *ad multos annos!*

Passo la parola a questo punto a P. Rossano Zas Friz, dottore in teologia per questo Istituto, oggi Direttore del *Centro Ignaziano di Spiritualità* a Napoli e professore della Pontificia Facoltà di Teologia dell'Italia Meridionale, sezione san Luigi, perché vi presenti con competenza una visione d'insieme della Spiritualità e Mistica Ignaziane.

¹ Altri alunni sono: German Arana, Santiago Arzubialde, Victor Codina, Mario Gioia, Javier Osuna, Luis de Diego, José María Castillo, Nuria Martínez Gayol, Miquel Lop, Raphaela Pallin, ecc.

¿ESPIRITUALIDAD IGNACIANA Y/O MÍSTICA IGNACIANA?

di ROSSANO ZAS FRIZ, S.J.

Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale - Sezione San Luigi, Napoli

Agradezco la invitación de los padres Szentmártoni y Coupeau para tomar parte en esta presentación del *DEI*. Me pareció que un modo de preparar mi intervención sería releer los artículos de “espiritualidad ignaciana” y “mística ignaciana” que había escrito para el Diccionario. Como ha pasado ya un buen tiempo desde el momento en que los entregué y como siempre uno encuentra alguna cosa que añadir o quitar cuando se relea algún escrito publicado, me obligué a hacer este ejercicio y no pretendo otra cosa sino expresar en voz alta los resultados de esa relectura crítica. Me atrevo a hacerlo en voz alta porque con el p. Coupeau habíamos quedado que mi presentación debía abordar algún tema de fondo desde la perspectiva de la investigación.

I. Inicio con la “espiritualidad ignaciana”

1. En primer lugar me he convencido todavía más de la necesidad de desarrollar una “teología espiritual ignaciana”, una “disciplina interdisciplinar” que estudie la experiencia revelada del Misterio de Dios a Ignacio de Loyola. Que estudie, por una parte, la dinámica de la transformación interior de san Ignacio; y por otra, que reflexione sobre el modo en que Dios lo educó para unirlo a su voluntad, aquello que hoy llamamos una “mistagogía” o una “pedagogía mística”. Y una vez realizada esa investigación por separado, intentar armonizar los datos encontrados me parece una tarea encomiable.

2. Como consecuencia del punto anterior, me parece que si se puede concebir una “teología espiritual ignaciana” sería igualmente justo y necesario concebir una “tradición espiritual ignaciana”, o todavía mejor, concebir un “patrimonio experiencial ignaciano” en lugar de hablar simplemente de “espiritualidad ignaciana”.

En efecto, hay un patrimonio experiencial espiritual, no circunscrito a los jesuitas, que se trasmite de generación en generación y que depende de la experiencia personal: por eso se transmite de persona en persona compartiendo la vida, mediante el diálogo, la amistad y el acompañamiento espiritual. Este patrimonio que es fruto de una experiencia secular, no pierde de vista la experiencia de Ignacio, pero no se detiene en ella. Por esta razón me parece también importante y necesario entender mejor cómo la primera generación de jesuitas interpretó la experiencia espiritual del Fundador y cuáles fueron los mecanismos utilizados para que esa comprensión se transmitiese para dar inicio a lo que hoy llamamos, quizás no de modo tan feliz, “espiritualidad ignaciana”. En otras palabras, cabría preguntarse cuál es la historia de la comprensión de la herencia del Fundador por parte de sus intérpretes más cualificados.

Tomando de este modo una mayor consciencia de los mecanismos de esa transmisión sería más fácil repensar actualmente ese patrimonio experiencial en la formación de los jóvenes jesuitas, religiosas y de los/las laicos/-as. Podría ayudar muchísimo a reconstruir los puentes, dada la evidente rotura generacional que esta tradición ha sufrido después del Vaticano II.

3. Por esta razón, y en tercer lugar, no sólo la noción de “carisma ignaciano”, sino también la de “carisma” *tout court* tiene necesidad de una revisión. El carisma no puede ser considerado solamente desde el punto de vista eclesiológico, como un don para la comunidad eclesial, en el sentido que señala las características de una persona o de un grupo en su obrar eclesial. Si el carisma implica el desarrollo de una particular experiencia cristiana desde una tradición específica, eso significa que ese desarrollo, en la medida que es fruto de la divina gracia, se da de acuerdo a una ‘lógica’ particular identificable en el modo de proceder personal o corporativo. Por este motivo el carisma en general, y el carisma ignaciano en particular, no puede ser concebido solamente en términos de una cualidad distintiva en el servicio eclesial: es también fuente de santificación personal. Siendo el fin de la Compañía la santificación de sus miembros y la ajena, la noción de carisma debe implicar tanto la dimensión transformativa interior del sujeto ignaciano como la acción transformante dirigida al destinatario de su mensaje.

4. Como consecuencia de lo dicho, y estamos en el cuarto punto, me parece que el sustantivo “transformación” y el verbo “transformar” deberían ser objeto de una mayor atención para establecer un puente más sólido entre la reflexión teológico-espiritual y la tradición experiencial ignaciana. Es de notar que ninguna de las dos voces figura en el *DEI*. La ausencia es significativa porque muestra, según mi interpretación, que la atención se ha centrado más en el método y en el contenido de los *Ejercicios* (especialmente en la oración y en el discernimiento), en la biografía de Ignacio y no en su *Autobiografía*, en el descubrimiento de la propia vocación y mucho menos en el fin de la vida espiritual y en el proceso transformativo que lleva a obtenerlo. Una mayor atención a esto último daría a los *Ejercicios* un horizonte de referencia mucho más amplio porque implicaría encuadrarlos dentro de la dinámica evolutiva de la vida espiritual.

5. En quinto lugar, una causa por la cual transformación interior no es objeto de una especial atención por parte de los espirituales ignacianos radica en el hecho que se tiende a identificar el desarrollo de la vida cristiana con la práctica de los *Ejercicios Espirituales*. En líneas generales, la práctica de los *Ejercicios* no se relaciona con un marco de referencia más amplio, como el de la teología espiritual. Mucho más fácil es encontrar comparaciones y relaciones entre los *Ejercicios* y la psicología que entre los *Ejercicios* y la teología espiritual. Así, por ejemplo, casi nunca se busca comprender la situación existencial de un ejercitante en los términos tradicionales de la evolución de la vida espiritual que llevan a la unión con Dios (estadio purgativo, iluminativo y unitivo; o bien principiante, progrediente, perfecto). Tengo la impresión, que puede ser equivocada, que el patrimonio de la experiencia espiritual de la Iglesia simplemente no se conoce y

por eso se ignora, midiéndose todo por el rasero ignaciano. Si en los *Ejercicios* se encuentra un compendio del desarrollo complejo de la vida espiritual entonces habría que explicitarlo mayormente, de otro modo se tiene la impresión que la así llamada espiritualidad ignaciana y la teología espiritual siguen vías paralelas. De todos modos me parece que lo que ocurre dentro de las instituciones que ofrecen estudios de teología espiritual y de espiritualidad ignaciana no desmiente esta impresión.

6. De lo dicho se sigue una consecuencia, en sexto lugar: si hoy tuviese que escribir nuevamente el artículo sobre la “espiritualidad ignaciana” no haría un listado de sus elementos característicos, como se presenta en la versión actual, afirmando que la espiritualidad ignaciana es trinitaria, cristológica, eucarística, eclesial, misionera, encarnatoria y mística. No quiere decir que non lo sea, pero ésta es una perspectiva más bien sistemática, en el sentido que se centra en los contenidos doctrinales. Creo que hace falta en esta sección la dimensión experiencial de la tradición, una dimensión que en el caso de san Ignacio me parece coherentemente desarrollada con esta perspectiva. Podría ser interesante partir del análisis hecho por de Guibert en su libro sobre la espiritualidad de la Compañía y con la misma metodología analizar la experiencia espiritual de la Compañía en los últimos cincuenta años. De ahí podría emerger una visión más dinámica con algunas características, que aunque han estado siempre presentes en el pasado, han adquirido hoy una importancia singular, mientras otras dimensiones no tienen hoy la importancia que tenían anteriormente.

II. Lo que he dicho hasta ahora corresponde a la espiritualidad ignaciana. Ahora diré algo respecto de la mística ignaciana.

1. ¿Cuál es la relación entre espiritualidad y mística? En el artículo del *DEI* sobre la mística señalo que la distinción es problemática, como lo es su identificación. La distinción es problemática porque después del Vaticano II los manuales de espiritualidad consideran la mística como la culminación de la vida espiritual y le dedican un capítulo, generalmente al final del tratado. En esta estructura la mística se considera la etapa final del desarrollo de la vida espiritual y resulta por ello una parte del todo. Pero no se ve claro cuál es la relación entre esta parte final “mística” y el todo precedente “espiritual”.

Considerar la mística como parte de la espiritualidad parece en realidad ir contra corriente a un movimiento que se está desarrollando entre algunos teólogos espirituales en los últimos quince años en Italia, movimiento del cual el mismo padre Charles André Bernard señala como una tendencia *in progress*: “Hoy más bien es la palabra “mística” que tiende a abrazar todo el campo de la espiritualidad” (*Teologia Spirituale*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2002, 27; cfr. R. ZAS FRIZ, “Verso una nuova teologia mistica?”, in *RdT* 46 (2005) 586-607). En efecto, la palabra mística podría muy bien tomar el puesto de la palabra espiritualidad. Pero por el momento se trata de una hipótesis de trabajo. Precisamente por este motivo es preferible continuar a identificarlas por separado, distinguiéndolas, pero sin separarlas y sin contraponerlas.

2. En el contexto de esta ambigüedad terminológica, la caracterización de la mística que he hecho en el *Diccionario* como “contemplación infusa o adquirida” retoma una terminología hoy en día no muy usada porque el interés de los teólogos espirituales se ha centrado sobre la noción de “experiencia”. Pero no me parece que se haya desarrollado todavía una terminología adecuada bajo esta perspectiva con la cual se exprese en modo sistemático cuanto se expresaba con la terminología tradicional. Y como “es preferible lo malo conocido que lo bueno por conocer”, por esta razón retomo esa terminología y también porque con ella se expresa muy bien la dimensión pasiva de la experiencia contemplativa cristiana.

Según san Juan de la Cruz se tiene que distinguir entre los principiantes (aquellos que hacen meditación) y los proficientes (aquellos que han pasado de la meditación a la contemplación). Se trata de una distinción centrada en el desarrollo de la vida de oración (*Subida del Monte Carmelo*, 2, 13-15; *Noche Oscura*, 1, 9). Por su parte, san Ignacio distingue entre aquellos que “van de pecado en pecado” y los que “van de bien en mejor subiendo” [EE 314-315], una distinción más de corte moral que tiene en mira la práctica del discernimiento y la toma de decisiones propias de la finalidad de los *Ejercicios*.

Las dos distinciones tienen un criterio diferente, pero indican claramente que el crecimiento en la vida espiritual transforma al creyente cualitativamente durante el proceso de su desarrollo. Quizás sea esta distinción, fruto de la experiencia secular de los místicos, la que se encuentra en la raíz de la caracterización del estilo ignaciano como “ascético” y “voluntarístico”, dado que no es identificado espontáneamente con la mística, como lo es, por ejemplo, la espiritualidad carmelita.

La “espiritualidad ignaciana” se identifica más bien con un proceso “activo”, no pasivo, de ejercitarse en la vida cristiana. Basta releer la primera y segunda anotación de los *Ejercicios* [EE 1-2] para caer en cuenta de la ausencia metodológica de actitudes pasivas y contemplativas según la tradición mística. Y si Ignacio menciona el “contemplar” y las “contemplaciones” lo hace considerándolas como un ejercicio espiritual que encuentra su punto de comparación con los ejercicios corporales. Por eso puede claramente afirmar: “Como en todos los ejercicios siguientes espirituales usamos de los actos del entendimiento discurriendo y de los de la voluntad affectando...” [EE 3]. Un uso que precisamente se encuentra cada vez menos cuando se pasa del ejercicio de la meditación al de la contemplación mística porque aquí se trata de una actitud pasiva en el cual el ejercicio activo de la inteligencia y de la voluntad se simplifican notablemente convirtiéndose ellas más en receptoras que en actrices.

No podemos adentrarnos ahora en las razones históricas de este proceso, pero es evidente que la metodología de los *Ejercicios* no es una 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 que se entrelaza con la finalidad de la metodología del texto de los *Ejercicios* que es la “preparar y disponer el ánimo, para quitar de sí todas las affecciones desordenadas, y después de quitadas para buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida para la salud del ánimo...” [EE 2]. Se trata pues de una actitud participativa, protagonista, mien-

tras la contemplación mística conlleva una actitud más bien diversa, donde la participación es igualmente requerida, pero en modo pasivo: Dios es el protagonista.

Encuentro una posible confirmación a esta posición en el hecho que algunos de los grandes místicos ignacianos como Lallemand, Surin, de Caussade no hacen muchas referencias al texto de los *Ejercicios* cuando se refieren a la oración pasiva, contemplativa, como la oración de pausa, tan querida a de Caussade. La razón es simple: esta oración contemplativa no tiene otro fin que la unión de la voluntad con Dios en la experiencia mutua del amor recíproco. Es una oración y una contemplación distinta a la de los *Ejercicios*. La unión de voluntad tiene una diferencia cualitativa cuando se realiza a nivel de la meditación de un principiante y de la contemplación de un proficiente. No se puede identificar el principiante que ora y contempla en la dinámica de los *Ejercicios* para decidir un estado de vida o reformar la propia vida (porque usa la misma metodología de las facultades) con la contemplación pasiva de un ejercitado en la vida espiritual que busca la unión con Dios por ella misma, más allá del uso de las facultades.

Para entendernos: se trata de la diferencia que existe entre el Ignacio principiante que sale de la casa paterna después de la convalecencia para buscar a Dios, pero no sabe qué cosa hacer porque no tiene experiencia de las cosas “interiores” [Au 14], y el Ignacio maduro del *Diario Espiritual*, que busca meticulosamente en “intimidad” una respuesta para obrar según el parecer divino. Hay una evidente distinción cualitativa entre las dos situaciones, una diferencia que es fruto del desarrollo normal de la vida de la gracia.

3. En este contexto me parece pertinente recordar la fama que los jesuitas se han ganado de ser poco propensos a la mística, o es más, acusados de una actitud corporativa antimística. No es el momento de evaluar la verdad o falsedad de esta afirmación, sino más bien de hacer una pequeña reflexión: si los *Ejercicios* no son para contemplativos que han dejado de ejercitarse en la meditación, porque en ellos se trata fundamentalmente de ejercitarse activamente en ella, y son los *Ejercicios* el sello del estilo ignaciano, no resulta nada extraño que al distinguir la identidad de esa espiritualidad se la haya caracterizado, queriéndolo o no, como una espiritualidad no mística. Y que los jesuitas hayan sido poco entrenados durante su formación para entender esas vetas de la vida espiritual.

Pero hoy estamos en condiciones de sostener lo contrario. La así llamada espiritualidad ignaciana es también mística, a condición de tomarla como un todo en el cual los *Ejercicios* y las *Constituciones* son solamente una parte. La identificación que espontáneamente se hace en la vida cotidiana entre los *Ejercicios* y la espiritualidad ignaciana, en la que normalmente los jesuitas incluyen también las *Constituciones*, es la consecuencia del hecho que durante siglos la imagen de san Ignacio se ha consolidado a partir, por un lado, del maestro espiritual de los *Ejercicios* y de sus cartas de dirección espiritual y, por otro, del fundador con sus *Constituciones* y sus cartas de gobierno espiritual, olvidando el hombre de la experiencia espiritual: el de la *Autobiografía* y del *Diario Espiritual*. En la medida en que estas dos últimas obritas se estudien con parámetros más amplios tanto más se podrá poner en evidencia la dimensión mística de la vida del Fundador y se podrá adjetivar el patrimonio experiencial ignaciano como místico.

4. En efecto, al mismo tiempo que se reconoce a Ignacio como místico habría que reconocer también la existencia de una “tradición mística ignaciana”, aquella de autores como Cordeses, Baltasar Álvarez, Gagliardi, Álvarez de Paz, Lallemand, Surin, de Caussade, Scaramelli, por citar solamente algunos de los más conocidos antes de la Supresión de la Compañía. Ellos han concebido la vida espiritual en un horizonte de referencia mucho más amplio que el de los *Ejercicios* y las *Constituciones*, y lo han hecho arraigados profundamente como estaban en el aspecto apostólico de la fe en su tradicional interpretación ignaciana.

5. Como consecuencia del reconocimiento de esta tradición mística habría que tomar consciencia del rol que ha tenido ella en la configuración de la identidad del carisma ignaciano. Pero no habría que detenerse solamente en la consideración de su papel histórico, sino tomar consciencia sobre todo de su importancia y de su potencialidad para la configuración actual de la identidad de ese carisma. Si hoy se redescubre la dimensión mística del modo de proceder de Ignacio y se reconoce la existencia de una tradición ignaciana que ha mantenido viva ese tipo de experiencia, entonces hay que dar una nueva dimensión a la identidad de aquello que hasta ahora se ha conocido como “espiritualidad ignaciana” y “carisma ignaciano”.

No es suficiente rehabilitar a san Ignacio como místico, se necesita reconocer y tomar consciencia que la dimensión pasiva de la vida espiritual ha sido y es un camino que muchísimo jesuitas y laicos han practicado con una indiscutible fidelidad al modo de proceder ignaciano.

7. A partir de cuanto se ha afirmado y retomando la discusión sobre la distinción entre espiritualidad y mística para aplicarla a este caso concreto, habría que distinguir, al estado actual de la investigación, entre una teología espiritual ignaciana y una “teología mística ignaciana” (TMI).

La distinción parece pertinente porque reconoce como dimensiones del modo de proceder ignaciano un modo de proceder más apropiado para principiantes y otro para proficientes. De esta manera el parámetro para considerar el modo de proceder ignaciano, que abraza todo el desarrollo de la vida espiritual, no sería sólo el de los *Ejercicios*. En lugar de hablar de “espiritualidad ignaciana” para comprender lo que hoy significamos con esa terminología, se podría más bien hablar de “un modo de proceder ignaciano” que hace referencia al patrimonio experiencial ignaciano, reservando para los principiantes la “teología espiritual ignaciana”, centrada en el estudio y la investigación de los *Ejercicios*, y definiendo para los proficientes la “tradición mística ignaciana”, centrada en la experiencia mística de los autores de esa tradición.

8. Sólo de paso quisiera señalar que se ha caracterizado a la mística ignaciana como “mística del servicio”, distinguiéndola de las otras místicas “intelectualistas” (Meister Eckhart) o “matrimonialistas” (Teresa de Ávila, Juan de la Cruz). Pero si el amor es la raíz cristiana de la experiencia pasiva de Dios, en realidad se trata de un amor que se

expresa en diversos modos, pero no se trata de místicas distintas. Son matices distintos, pero no místicas distintas.

9. Finalmente, no hay ninguna duda que hoy la palabra mística es más significativa que la palabra espiritualidad en el ámbito experiencial de las religiones y del diálogo interreligioso. Si no se da la debida importancia a la dimensión mística/pasiva del modo de proceder ignaciano y si no se incorpora esta relativa novedad en la comprensión sustancial de este modo de proceder, se corre el riesgo de quedarse con un concepción distorsionada del Fundador, se corre el riesgo de continuar silenciando una larga tradición de jesuitas y laicos que ha vivido, reflexionado y expresado su experiencia pasiva de Dios en completa fidelidad a la herencia del Fundador, y por último, se corre el riesgo de vivir engañados respecto al sentido auténtico del modo ignaciano de proceder.

GLI ESERCIZI SPIRITUALI DI SANT'IGNAZIO DI LOYOLA E L'AFRICA

di MALULU LOCK GAUTHIER, S.J.
Istituto di Spiritualità, PUG – Roma

0. Introduzione

Una battuta: immediatamente dopo l'offerta d'acquisto della pubblicazione del Dizionario di Spiritualità Ignaziana, la prima prenotazione venne fatta da un africano. E quando si consulta il medesimo dizionario vi si incontra altresì un unico collaboratore dell'Africa! Questa scherzosa coincidenza ben riflette la situazione generale dell'Africa: accogliere, importare più che esportare e mancanza di senso critico a cui noi vogliamo cercar di rimediare qui.

Dopo la pubblicazione della *Concordancia ignaziana*² nel 1996 e del *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*³, nel 2001, ecco finalmente il *Diccionario de Espiritualidad Ignaziana (DEI)*⁴. In occasione della presentazione pubblica di questo prezioso strumento, mi è stato assegnato il compito di redigere una riflessione su: “*Gli Esercizi Spirituali nel contesto africano*”. Questo lavoro si apre con una messa a punto metodologica e si conclude con un apprezzamento personale. Sotto forma di domande, formuliamo qui un nostro obiettivo personale sul come questo dizionario ci aiuterà a presentare (donare) gli Esercizi Spirituali in Africa: Si può utilizzarlo così, oppure occorre una reinterpretazione (adattamento) ulteriore dello stesso?

1. Una puntualizzazione metodologica

Lo specifico di un dizionario (particolarmente trattandosi del primo) è quello di codificare il senso dei grandi concetti. Nel riscoprire e nell'attualizzare le sorgenti della

² I. ECHARTE (ed), *Concordancia ignaziana*, Mensajero, Bilbao 1996.

³ CH. E. O'NEILL – J. M^a DOMÍNGUEZ (dir.), *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-Temático*, Vol. I-IV., IHSI- Universidad de Comillas, Roma-Madrid 2001.

⁴ GRUPO DE ESPIRITUALIDAD IGNACIANA (GEI), *Diccionario de Espiritualidad Ignaziana (DEI)*, Mensajero-Sal Térrea, Bilbao-Santander 2007. L'edizione del DEI è una iniziativa del Gruppo di Spiritualità Ignaziana (GEI nello spagnolo) composto di 6 membri gesuiti dell'Assistenza dell'Europa meridionale. Gli obiettivi del gruppo, ci spiega Padre Peter Hans Kolvenbach (Preposito Generale della Compagnia di Gesù), sono “conoscere e meglio amare questa spiritualità da parte dei gesuiti e di tutta la famiglia ignaziana” (cf. Prologo, p. 11). Il DEI ha come potenziali destinatari: il lettore ignaziano degli Esercizi Spirituali e ogni persona interessata ad approfondire i contenuti della spiritualità. Il DEI è costituito di due volumi (A - F et G - Z). Esso comprende in tutto 383 articoli, redatti con il concorso di 157 specialisti residenti nei 27 paesi del mondo e così ripartiti: 75 della Spagna, 25 dell'Italia, 16 degli USA, 5 della Germania, 5 della Francia, 4 del Brasile, 27 di altri Paesi. Dell'Africa vi sono: il padre Simon Decloux (gesuita belga, missionario in Congo) e padre Jean Ilboudo (gesuita burchinese, missionario a Roma). Dunque, secondo i Continenti di residenza, ci sono: 136 collaboratori nell'Europa, 16 negli USA, 13 in America Latina, 4 nell'Asia e 1 in Africa. A questo gruppo di autori vanno ad aggiungersi i 13 traduttori, e gli 6 editori, per cui l'opera è il lavoro di 167 persone.

spiritualità ignaziana, questo dizionario ci permetterà di parlare più o meno un medesimo linguaggio : il linguaggio ignaziano, e di apprezzare la nostra spiritualità. Tuttavia, la saggezza del maestro Ignazio ci obbliga a tener conto, anche per interpretare i suoi scritti (le sue parole), delle circostanze di tempo, di luoghi e di persone. Si sa d'altronde che le parole, anche nel vocabolario della spiritualità ignaziana non sono univoche.

Il nostro metodo consisterà nel raccogliere opportunamente un certo numero di concetti importanti nel contesto attuale dell'Africa (che ci serviranno da chiave di lettura del *DEI*). Vedremo poi in seguito come lo stesso *DEI* tratta tali concetti (chi ha scritto?, quale senso ha dato?).

2. Applicazione del metodo al DEI: Quali sono le attese del Continente africano?

Il contesto nel quale la persona vive influisce fortemente su tutta la sua esperienza anche spirituale. Per cui, una presentazione delle attese di cosa si aspetta una persona dell'Africa ci permetterà di scegliere i concetti rilevanti e di apprezzare la ricezione del *DEI* in Africa.

Malgrado l'immagine stereotipata e negativa che le persone hanno sul Continente in questione, l'Africa è un continente che vive la gioia e la speranza, tanto che la gente che lo conosce si rende conto della realtà di tale gioiosità. Sappiamo tutti che l'Africa detiene il primato delle materie prime che alimentano il mercato mondiale (diamanti, petrolio, colta...).

Tra gli elementi che costituiscono ed alimentano la speranza sociale di questo Continente vi è soprattutto: il senso della famiglia ⁵; i giovani costituiscono un motivo di fierezza e speranza per rilanciare il bene; a ciò si aggiunge lo spiccato senso religioso degli africani, una profonda spiritualità cristiana, la sete dello studio⁶, la solidarietà, l'accoglienza, l'ospitalità ⁷.

Purtroppo la consolazione, nei segni qui sopra menzionati, è finora contrastata dalla desolazione. Infatti, da alcuni bei periodi della sua storia, l'Africano vive tuttora in un contesto di conflitti che si esprime in guerre, violenze, povertà, desolazione, fame, discordia, paura, sofferenza, peccato, morte ecc. E' in tale situazione che l'Africano intraprende di fare l'esperienza di Dio attraverso gli Esercizi Spirituali di sant'Ignazio. Chi propone gli Esercizi deve conoscere questo contesto al fine di utilizzare adeguatamente il vocabolario ignaziano in tal modo che i concetti possano effettivamente dire La Parola di Dio.

2.1. Piccolo lessico di concetti rilevanti per la situazione dell'Africa

Ciò che abbiamo segnalato nei paragrafi precedenti indica più o meno certi concetti chiave. Ne enumeriamo alcuni, senza nessuna pretesa di esaustività. I concetti notevoli

⁵ Gli africani amano la famiglia numerosa (di 5 o 10 figli ed oltre).

⁶ Malgrado spesso l'assenza di prospettive lavorative, la gioventù ama lo studio e vuole studiare.

⁷ Benedetto XVI, nella *Deus caritas est* ha ricordato opportunamente che le istituzioni ecclesiali caritative sono iniziate nell'Egitto.

che possiamo elencare sono: consolazione, solidarietà, servire/servizio, chiamata/regno, salvezza, amore, sentire, atti, dolore/sofferenza, mondo, terra, salvare la propria anima, guerra, pace, povertà, ricchezza, vita, imitare, seguire, gustare, digiuno, “penitenza”, contemplazione, meditazione, redenzione, spiriti, senso del corpo, pacificare, dialogo, misericordia, composizione dei luoghi, ospitalità, accoglienza, ecc.

2.2. Analisi di alcuni concetti

Unicamente a titolo di illustrazione vorrei qui considerarne soltanto alcuni di quelli che possono sembrare più pertinenti. (*Vi risparmio l'analisi che ne ho fatto, perché questo intervento non si dilunghi eccessivamente. Ciascuno potrà verificare da sé il tutto con le chiavi precedentemente fornite*).

Allegrezza/Gioia (J. Melloni, pp. 117-121): Questo articolo offre un buon punto di partenza alla proposta degli ES in Africa. In effetti, esso presuppone cosa deve avere colui che dà ES in Africa: Gli Esercizi sono una pedagogia nel pervenire alla vera allegrezza (p. 120). Ma è necessario che questa gioia non sia soltanto una proiezione verso l'escatologia, perché l'amore di Dio si può gustare già da qui.

Povertà (U. Valero, pp. 1452-1462): Questo tema sembra affrontato in forma riduttiva, perché la povertà vi è trattata unicamente nella prospettiva del voto religioso vissuto dai membri della Compagnia di Gesù. Ora, questo precetto evangelico non concerne soltanto i religiosi [errata : manca il punto 4.1]. Come parlarne ai non associati SJ nel contesto dei miseri?

Chiamata (D. L. Féming, pp. 1562-1565) : un articolo assai realista. L'A riconosce il “carattere mitico” dell'attualità della chiamata del re umano (p. 1563) anche l'origine della leggenda Aurea di quella immagine (p. 1565), quanto lascia intendere l'adattamento della parabola nel contesto di dirigenti poco affidabili.

Dolore / Sofferenza (J.A. Garcia, pp. 656-663) : Non prenderemo l'esordio del suo articolo per applicarlo al nostro contesto di sofferenze e dolori costanti “non domandati ma sopravvenuti e subiti” (p. 659).

Compassione (A. Sampaio, pp.356-359) : Ecco un articolo che potrà aiutare molto nel presentare gli Esercizi in Africa. L'articolo ci ricorda, tra l'altro, che: gli Esercizi Ignaziani sono una scuola della compassione. Infatti, tutta la dinamica degli Esercizi è una mistagogia per arrivare a conoscere e sentire il Dio compassionevole per me. Facendo così l'esperienza della compassione divina per lui, l'esercitante parteciperà alla vulnerabilità dell'altro. (p.358).

Servire/Servizio (J. A. Garcia, pp. 1637-1646) : Secondo noi, l'articolo ben fatto congiunge il servizio di Dio e l'aiuto al prossimo (p. 1646). Viceversa, nel nostro proprio contesto, noi non comprendiamo che si tratti solamente di *servizio mistico più che morale*, come l'articolo presenta. Ma servizio nel senso anche pratico come impegno cristiano.

Salvezza (J. Giménez, pp. 1603-1612) : In questo articolo troviamo molti elementi che possono aiutare a trattare della realtà della salvezza in Africa : il come della salvezza (p. 1610), la salvezza quale evento che tocca l'anima e il corpo, la dimensione ecclesiale (comunitaria) della salvezza (p. 1611) ecc.

Pacificare (J. C. Coupeau, pp. 1391-1399) : In un contesto di conflitti, questo articolo ci sembra benvenuto, perché risulta molto aperto e attuale nel modo in cui propone la pace e la pacificazione (p. 1399).

Consolare [ministero del] (J. C. Coupeau, pp. 428-435) : L’Africa è il continente della gioia e della consolazione. E gli ES, si legge nel *DEI*, sarebbero un mezzo caratteristico per consolare le anime (p. 433). C’è dunque la necessità di incoraggiare la gioia e la consolazione. Su questo punto, l’articolo del *DEI* ci offre un motivo in più per fare degli ES un vero strumento di consolazione da irradiare in Africa.

3. *Nostre conclusioni estimative*

Senza aggiungere elogi al fin qui detto, noi riconosciamo sinceramente che questa opera non ha equivalenti nella storia della tradizione ignaziana. Ci si accorge che ognuno dei collaboratori ha affrontato il proprio soggetto con talento. Di più, il merito di ogni articolo è giustamente quello di aver tenuto conto dell’interdisciplinarietà, dell’evoluzione e inoltre di offrire una abbondante bibliografia.

Vorremmo tuttavia presentare qualche “piccolo lamento” sull’accoglienza del *DEI* secondo il punto di vista dell’Africa.

La lingua : il *DEI* è pubblicato in spagnolo (seconda lingua di sant’Ignazio), infelice-mente tra le lingue europee parlate in Africa, la lingua spagnola è marginale (la si parla soltanto nella Guinea Equatoriale). In tal senso, l’accesso al *DEI* è del tutto limitato in Africa. La sfida è lanciata ai traduttori africani e ad altri, perché il *DEI* sia presto consultato nelle nostre lingue o in quelle europee, le più correnti in Africa : inglese, francese, portoghese.

Prezzo d’acquisto: un secondo “leggero lamento” concerne il costo del *DEI*: 99,00 • cioè 135, 60 \$ US. Noi dubitiamo abbastanza che un documento simile possa essere comperato in un contesto come quello sopra descritto. Tale cifra rappresenta il salario di un funzionario padre di famiglia!

E assente un articolo sul Dialogo. Neppure risulta un articolo che tratti della Misericordia. Ma ce ne sono sul Dialogo interreligioso, colloquio, ecc.

I collaboratori e le loro radici geografiche (sociali): Come abbiamo visto, presentando la fisionomia del *DEI*, i collaboratori forse conoscono il contesto africano per sentito dire. Sono scusati. I collaboratori e il loro modo di trattare i concetti repertoriati ce lo ha mostrato se scrivono i loro articoli in funzione di destinatari che vivono nel loro contesto, quello da loro conosciuto. La sfida è dunque lanciata ai predicatori degli Esercizi Spirituali in Africa, affinché assolvano ad un lavoro di reinterpretazione dei concetti per farli parlare e incarnare nel contesto della persona che fa e vive gli Esercizi.

Infine, per essere sicuri che i nostri propositi non siano mal compresi, vorremmo concludere che questi d’altronde discutibili “piccoli lamenti”, sono un’espressione della nostra riconoscenza al GEI per la qualità del lavoro assolto. Ringraziandoli qui, noi vogliamo ringraziare anche della vostra attenzione.

ANOTACIONES Y CONTEMPLACIÓN: DOS CAMINOS HACIA LA COMUNICACIÓN ESPIRITUAL

di NUMA MOLINA, S.J.
 Istituto di Spiritualità, PUG - Roma

Quiero comenzar esta intervención haciendo referencia a la palabra *texto*. El término tiene gran importancia si queremos abordar los *Ejercicios* como un todo armónico para la comunicación espiritual. Según Rivoltella, lingüista e investigador italiano, texto es “*un sistema pluridimensional, constituido de una red de partes coherentes y atravesado de una intencionalidad comunicativa*”⁸

Así es también el texto de los *Ejercicios*, está atravesado de una intencionalidad comunicacional. Ignacio quiere dar a conocer su experiencia espiritual porque, según él, “*algunas cosas que observaba en su alma y las encontraba útiles, le parecía que también podrían ser útiles a otros, y así las ponía por escrito*” (*Au* 99). Es importante tener presente que el texto de los *Ejercicios* está escrito para ser actuado, solo desde la praxis se convierte en *ejercicio* y de allí también su fuerza transformadora, útil para ayudar a otros a “*buscar y hallar la voluntad de Dios*”. Esto explica el porqué cada palabra es portadora de significados para interiorizar, capaces de transformar, de cambiar la vida de las personas que viven esta experiencia.

Mi primer acercamiento al *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana (DEI)* guarda relación con el tema de la comunicación espiritual, ya que es el objeto de mi investigación. Lo primero que encuentro positivo es la profundización que ofrecen un buen número de voces para el tema de la comunicación espiritual. He tomado dos como ejemplo: *Anotaciones y contemplación*.

Las *Anotaciones*, son un elenco de veinte normas que se fueron fraguando al calor de la experiencia que el propio Ignacio fue viviendo cuando daba los *Ejercicios*. Desde el punto de vista comunicacional tienen una doble contribución y el artículo correspondiente en el *DEI* lo evidencia:

1. Con respecto al que hace los *Ejercicios*, las *Anotaciones* buscan “*delinear claramente la actitud del ejercitante para ponerse en manos de Dios*”, esto es, lograr de él una disposición para recibir de Dios todo lo que él le quiere comunicar durante el tiempo de *Ejercicios*.

2. Con respecto al que da los *Ejercicios*, hace referencia al “*modo de dar los Ejercicios a otros, el modo y materia de la entrevista*”. Emilio González Magaña, quien es el autor de esta voz, citando el directorio del P. Miró (contemporáneo de Ignacio), dice que las *Anotaciones* “*se habían añadido para evitar malos entendidos entre el que da los Ejercicios y el ejercitante (D22-23, 6-8)*”. Ese “*evitar malos entendidos*”, lo que se propone es lograr entre los interlocutores, en este caso quien los da y el ejercitante, una precisión y claridad en los contenidos que se transmiten y además crear todo un am-

⁸ RIVOLTELLA, Pier Cesare, *Teoria generale della Comunicazione*, Brescia, edit. la Scuola, 1998, p. 109.

biente, un escenario, para que la comunicación espiritual entre Dios y el ejercitante acontezca sin interferencias. El texto correspondiente a las Anotaciones en el *DEI* hace luego un desarrollo pormenorizado que agrupa las Anotaciones en bloques específicos encaminados a enfocar más de cerca lo que corresponde a la comunicación de la experiencia por parte del que da los Ejercicios, la forma como el ejercitante se ha de conducir con el ejercitador y un tercer bloque sobre las personas que han de recibir los Ejercicios, sus disposiciones y capacidades para la comunicación espiritual.

Contemplación es otra voz que tiene una gran profundidad desde el punto de vista de la comunicación espiritual. Contemplar supone una actitud de cuerpo entero en la que los cinco sentidos espirituales están embelezados en la persona de Cristo. Por eso quien contempla está en un nivel de comunicación afectivo muy profundo que le lleva incluso al deseo de identificarse con la persona contemplada. Comenta Antonio Guillén, a quien pertenece este artículo en el *DEI*, que “*discernimiento y contemplación*, son la base fundamental de los Ejercicios ignacianos”; él también los llama rieles paralelos sobre los cuales discurre y avanza el proceso completo de los Ejercicios. La contemplación ignaciana como elemento transformador, para que acontezca en los Ejercicios, requiere de quien los da, comunicar “breve y profundo”, solo exponiendo aquel pasaje evangélico sin disertaciones largas. Ello tiene como finalidad dejar espacio a la contemplación para que así Dios se pueda comunicar con el ejercitante. El que da los Ejercicios es solo un facilitador de la comunicación entre Dios y el ejercitante, porque el Señor es quien tiene un mensaje, una palabra que decir a quien hace los Ejercicios⁹. La contemplación tiene tal importancia para la comunicación espiritual en los Ejercicios, que va más allá, hasta terminar en la *contemplación para alcanzar amor*, [EE 230–237], momento en el cual S. Ignacio concluye que “el amor es comunicación entre el Creador y la criatura” [EE 231], es poner en común aquello máspreciado e íntimo que tenemos. Por eso la contemplación-comunicación ignaciana lleva al ejercitante a una entrega sin reservas (“disponed”, es su actitud ante Dios) El creyente ha comprendido desde ese contemplar embelezado, la bondad que Dios ha derrochado en su vida. La comunicación espiritual en los *Ejercicios* culmina con un himno de consagración del ejercitante a Dios, de todos sus talentos, sus cualidades, sus potencialidades, lo único que pide al final es el amor de Dios para ponerlo al servicio de la construcción del reino.

Estas dos voces *anotaciones y contemplación* constituyen, a mi modo de ver, dos elementos muy importantes en la aproximación a lo que sería una espiritualidad de la comunicación, no solo desde el punto de vista ignaciano sino en general.

Quisiera subrayar que el término comunicación espiritual hasta ahora no existe como tal en los diccionarios más conocidos y completos de espiritualidad que he investigado¹⁰. Existe el término *comunicación mística* y se basa en lo que San Juan de la Cruz llamaba, “noticias espirituales”.

⁹ “...más conveniente y mucho mejor es, buscando la divina voluntad, que el mismo Criador y Señor se comunique a la sua ánima devota” [Ejercicios 15].

¹⁰ *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*. Trad. Eloy Requena y otros. Paulinas, Madrid 1983; *Diccionario de Espiritualidad*. Trad. Joan Llopis, Herder, Barcelona ²1987; *Diccionario de Espiritualidad*. Dirigido por ERMANNANO ANCILLI, Herder, Barcelona 1983-1984.

En el *DEI* tampoco viene reseñada la voz “comunicación espiritual”. Esta sería una oportunidad para que ofreciéramos en ediciones venideras y desde los aportes de la espiritualidad ignaciana, un comentario profundizado e iluminador sobre comunicación espiritual. Sería también nuestro aporte como Iglesia con miras a la consolidación de una *espiritualidad de la comunicación*, tan necesaria en este momento.

Dios nos ha dado este don de comunicarnos y comunicar, no obstante, la comunicación hoy adolece de profundidad y capacidad para generar una humanidad nueva. Ello lo alcanzaremos plenamente cuando sea precedida de una mirada contemplativa de la historia, enriquecida por el espíritu de Cristo resucitado. Solo desde allí podemos comunicar en profundidad. Así lo hicieron las primeras comunidades cristianas que en este tiempo pascual recordamos y celebramos.

COME PUÒ IL DEI DIVENTARE UNA RISORSA PER LA FORMAZIONE?

di JULIA VIOLERO, rp.
Istituto di Spiritualità, PUG – Roma

Quello che più ha attirato la mia attenzione del *DEI*, prima d'entrare nel suo contenuto, è stato la sensazione di essere davanti, non a una raccolta di dati di archivi, ma alla trasmissione di esperienze di vita. Il mio compito in questo momento è la formazione, quindi, ho sfogliato il *DEI* con occhi di formatrice e l'ho scoperto come uno strumento che penso mi sarà molto utile nel mio lavoro.

La spiritualità del mio Istituto ha chiare radici ignaziane e questo è già causa sufficiente per trovarlo interessante. Ma, come dicevo, il modo come è stato concepito ed elaborato mi sembra possa illuminare qualsiasi percorso formativo, anche di spiritualità diverse.

La enciclica *Vita Consecrata* fa accenno, parecchie volte, precisamente parlando della formazione, al necessario approfondimento del carisma e della spiritualità del proprio Istituto. Anzi, segnala che in questa dimensione del carisma si trovano raccolte tutte le altre istanze o dimensioni della formazione permanente (Cf. *VC* 71). Da questo punto di vista, vorrei, a partire del *DEI*, mettere in rilievo quello che, secondo me, potrebbe aiutarci ad esplorare la propria spiritualità.

Innanzitutto, credo che questo Dizionario ci dimostra che vale la pena secondare qualsiasi iniziativa che ci obblighi a precisare e discernere la propria identità carismatica, che come sappiamo non è qualcosa fissa e determinata, ma viva e cambiante, al meno in alcuni aspetti.

Mi ha fatto riflettere scoprire in questo Dizionario, non solo termini di S. Ignazio, ma anche delle Congregazioni Generali o degli ultimi Padri Generali della Compagnia. Questo fatto, che può sembrare ovvio, credo non lo sia sempre, e indica una notevole capacità per percepire l'opera dello Spirito presente in modo continuo nella storia dell'istituto. Ma richiede pure un serio sforzo di discernimento per cogliere quali sono stati i sentieri che Dio, pian piano, ci ha tracciato e che, lungo la storia e gli inevitabili adattamenti, ci hanno portato a una vita più autentica ed evangelica.

Questa scelta dei termini con cui ci identifichiamo implica un esercizio di profonda riflessione, di riscoperta di quello che ci costituisce come corpo apostolico e finalmente, di spinta per rinnovare il nostro desiderio di seguire Gesù secondo una specifica vocazione.

Inoltre, gli scritti dei fondatori, i documenti delle origini di un istituto, le costituzioni e le regole, non sono una eredità per essere semplicemente lette, ma per essere pure interpretate; e allora, esplorarli diventa una esigenza, sia per la propria formazione, sia per chi accompagna ad altri in un cammino di crescita vocazionale.

Un altro aspetto che apprezzo molto del Dizionario è l'interdisciplinarietà con cui vengono trattati i termini. Questa metodologia, nei nostri giorni, si fa ogni volta più necessaria. Nell'ambito della formazione è ormai una esigenza di cui non possiamo sot-

trarci. Pure qui si richiedono certe attitudini al formatore. Soprattutto una grande generosità nel proprio impegno formativo, generosità nel tempo dedicato a studiare da prospettive nuove e diverse, e tal volta difficili; umiltà per consultare, disponibilità per farsi insegnare e un vero desiderio di cercare il meglio per aiutare alle persone che ci sono state affidate.

Poi mi è colpito trovare nel Dizionario, come voci, parecchi nomi di persone e luoghi importanti nella vita di Ignazio. Questo si mi presenta come una lettura ermeneutica della autobiografia del Pellegrino. È interessante perché ci permette conoscere il contesto in cui Dio ha guidato Ignazio. Oltre a questo, ci mostra i condizionamenti del suo tempo e come, pure questi, sono entrati nel suo modo di capire la vita spirituale.

Forse, nella formazione c'è ancora questo bisogno di presentare in un modo più ermeneutico, e direi teologico, la vita dei nostri fondatori. Tante volte non riusciamo a cogliere i significati profondi dei dati biografici e dietro questa lettura più profonda, di solito, si nasconde una persona più umana e significativa per i giovani in formazione, e certamente la sua santità risplende così più che se noi presentassimo un perfetto fondatore, modello difficile da imitare.

Non sempre risulta facile, per chi comincia a conoscere la spiritualità di un istituto, saper differenziare fra il carisma del fondatore e il carisma dell' istituto, probabilmente perché ancora noi, formatori e professi, non abbiamo penetrato abbastanza nell'invito che ci fece Giovanni Paolo II nella *VC* ad avere una "fedeltà creativa". Anche questo venne molto ben trattato nel *DEI*, dove si distingue l'esperienza di Ignazio dell'esperienza di ogni gesuita, anche se si sottolinea la prima come paradigma di un specifico "modo di procedere" con cui Dio continua a guidare nel presente e continuerà a guidare nel futuro.

È questo, appunto, il fondamento di ogni spiritualità: un modo di esperienza di Dio che si ripete nell'originalità di ogni membro dell'istituto e nella freschezza delle forme nuove richieste dal momento presente. È il processo di configurazione del fondatore con Cristo quello che fonda il carisma e non i fatti della sua vita.

Nel *DEI* viene accennata poi un'altra distinzione che mi sembra importante per la formazione. È la distinzione fra ascetica e mistica, tra rinuncia di se stesso e la dimensione passiva e affettiva della relazione con Dio¹¹. Non abbiamo accentuato per molto tempo nella formazione la dimensione ascetica trascurando la mistica? È una questione che dobbiamo porci ancora oggi. Come valutiamo i processi di crescita dei nostri formanti? Quali criteri prevalgono? Abbiamo veramente scoperto la dimensione mistica dei nostri fondatori?

Un'altra riuscita del *DEI* è senza dubbio la connessione che c'è in tutta l'opera. Non solo fra le voci, il che è evidente (mappe concettuali, proposta di lettura sistematica, l'elenco di termini affini, i suoi indici, ecc) Ma pure la connessione che pone di manifesto tra spiritualità ignaziana e mondo di oggi, toccando temi come: ecumenismo, dialogo interreligioso, ecologia, fede-giustizia, incredenza, donna, laici, ecc. Questo mette in

¹¹ Cf. R. ZAS FRIZ, "Espiritualidad ignaciana", *DEI*, 819.

risalto che ogni autentica spiritualità è “incarnata” nella storia umana e questo diventa pure un criterio di discernimento vocazionale.

Infine, vorrei segnalare due caratteristiche con cui De Guibert sintetizza la spiritualità ignaziana: da una parte, un amore appassionato per Cristo, fino al punto di desiderare umiliazioni ed essere considerato stolto e pazzo per Lui, come nel terzo modo di umiltà. Dall'altra parte, una strategia di servizio effettivo, in cui unisce ragione e intrepidezza, con l'unico fine di servire a Cristo per amore. Questi due principi si possono formulare in maniere diverse. Il Congresso di Vita Religiosa celebrato qui a Roma nel 2004 ha parlato di passione per Cristo e passione per l'umanità. Amore appassionato e servizio a Cristo. Mi sembra sia questa la bellezza a cui si riferisce VC nel n. 66 quando dice che i formatori “soprattutto mostreranno la bellezza della sequela del Signore ed il valore del carisma in cui essa si compie.” Addentrarsi nella spiritualità ignaziana porta ad un innamoramento di Cristo. Ignazio scriveva agli studenti di Coimbra: “Innanzitutto, vorrei vi eccitasse l'amore puro di Gesù Cristo e il desiderio della sua gloria”.

Non dovrebbe essere altra oggi la preoccupazione della formazione alla vita religiosa, se non questa di mostrare la bellezza della nostra vocazione e contagiare l'amore per Gesù Cristo. Formarsi vuol dire questo, avere gli stessi sentimenti di Cristo. È il suo amore che da forma e che trasforma e solo da questa esperienza può nascere un vera spiritualità.

Io vedo questo Dizionario come una opportunità per tutti noi di continuare la nostra propria formazione. Poi, come formatori o futuri formatori, il *DEI* ci offre un paradigma di approfondimento nella propria spiritualità e carisma, compito necessario che si deve fare con serietà, apprezzandolo, rinnovandolo, vivendolo, testimoniandolo.

Dal punto di vista del contenuto, sarebbe molto interessante fare una lettura sistematica dei termini più in rapporto con la formazione come: “acompañamiento”, “ayuda a las ánimas”, “conformación con Cristo”, “conversación”, “discernimento”, “disponibilidad”, “escucha”, “vida afectiva”, ecc.

Finalmente, per noi, studenti di spiritualità, sicuramente diventerà uno strumento di ricerca molto utile che più che darci molta informazione, come diceva Ignazio, ci farà “sentire e gustare le cose internamente”. Grazie.

DIALOGO SPIRITUALE

di PETRUS PUSPOBINATMO, S.J.
 Istituto di Spiritualità, PUG – Roma

Il contesto: perché dialogo spirituale?

Vengo dall'Indonesia, un paese della maggioranza musulmana. E lavorerò in Thailandia, un paese della maggioranza buddista. In Asia, dovunque andiamo troviamo la gente di diverse grandi tradizioni religiose: Islam (in Indonesia, Malesia), Cristianesimo (nelle Filippine), Buddismo (in Sri Lanka, Thailandia, Myanmar, Cambogia, Vietnam), Indù (in India), Confucianismo, Taoismo, e diverse credenze religiose indigene, ecc. Viviamo in mezzo a loro. Ed è il motivo per prendere sul serio l'incontro con loro, per considerare la ricchezza delle loro tradizioni spirituali e per dare testimonianza viva della nostra spiritualità. Resto appassionato dall'incontro con la tradizione buddista della scuola Theravada in Thailandia e la sua spiritualità. Devo aggiungere subito, però, una nota: quando parliamo di spiritualità in questo contesto dobbiamo capirla nel senso molto largo, cioè la vita interiore, ciò che sboccia dal cuore dell'uomo.

Sto lavorando sul tema del metodo di progresso spirituale, paragonando proprio nella spiritualità Ignaziana e nel Buddismo della scuola Theravada in Thailandia. E' una grande distanza perché si tratta da un lato di una tradizione teistica e dall'altro lato di una tradizione non-teistica. E' possibile paragonarle? Trovo una struttura, una 'logica', che rende paragonabili le due tradizioni. E se ci sono dei beni in queste tradizioni, certamente sono dall'unica Sorgente. Mi convince questa saggezza ignaziana: "...vedere come tutti i beni e i doni discendano dall'alto... e lo stesso la giustizia, la bontà, la pietà, la misericordia, ecc., proprio come i raggi discendono dal sole, le acque dalla fonte, ecc." (Cf. *Esercizi Spirituali* [= *EESS*] 237).

Come il DEI aiuta nel mio campo di ricerca?

Nel *DEI* non troviamo una voce sul *Buddismo*. Ciononostante, diverse voci sono pertinenti al mio campo di ricerca: *Zen y Ejercicios Espirituales*, *Sadhana*, *Hinduismo*. Non solo presentano le caratteristiche di ognuna delle tradizioni orientali trattate, ma indicano chiaramente i punti nodali dove c'è la possibilità d'incontro o dialogo tra spiritualità ignaziana e le discipline spirituali orientali. Inoltre, c'indicano diversi aspetti della spiritualità ignaziana come una guida per un dialogo fruttuoso con queste tradizioni.

Nella voce *Zen y Ejercicios Espirituales*, il Padre Bernard Senécal, SJ indica un abisso che separa lo Zen e gli Esercizi Spirituali. La tradizione Zen (Cinese: Chan) ha una coerenza molto forte come frutto dell'incontro fruttuoso fra il Buddismo dall'India e il taoismo della Cina. La via negativa dello Zen può condurre un praticante alla negazione di ogni fondamento metafisico. Un cristiano deve sufficientemente radicato nella propria tradizione cristiana ed essere maturo spiritualmente per poter entrare nel dialogo fruttuoso con lo Zen senza perdere il proprio orizzonte.

La voce *Hinduismo*, ci mostra tanti punti d'incontro possibili fra gli *Esercizi Spirituali* e il cammino mistico nel *Bhagavad Gita* (= *Gita*), uno degli scritti canonici dell'Indù. Ci sono dei chiari paralleli fra i due cammini spirituali: ambedue si presentano come un cammino mistico verso Dio; invitano a vedere Dio attivo e presente in tutte le cose; coinvolgono in un combattimento spirituale contro la forza del male; e ambedue mettono in un cammino di discernimento. Ciononostante, si mostra anche una grande differenza fra gli EESS e *Gita*. Il Signore nel *Gita* è la manifestazione mistica o cosmica della presenza divina, mentre il Signore negli EESS è la incarnazione storica di Dio in Gesù Cristo. Il Signore del *Gita* non si preoccupa con la sorte dell'uomo, mentre negli EESS il Salvatore patisce con i peccati dell'uomo. Il frutto della spiritualità di *Gita* è un equanimità in mezzo alla lotta della vita, mentre il frutto degli EESS è coinvolgimento nella lotta per il regno di Dio.

La voce *Sadhana*, ci presenta lo sforzo dell'Istituto di Sadhana con la figura di Padre Anthony de Mello, SJ per un'integrazione della tradizione spirituale cristiana, fondamentalmente occidentale, con la tradizione spirituale dell'India. Il metodo *Sadhana* ha accolto gli influssi delle grandi figure come Gandhi, Ramdas, Krishnamurti e Achan Chah. Cerca di aiutare il praticante a vivere profondamente attraverso l'attenzione nella quotidianità e semplicità per entrare nel mistero della vita, dell'amore e della trascendenza. Attraverso un linguaggio spirituale non esplicitamente cristiano, tenta di offrire un aiuto spirituale anche oltre i limiti della fede cristiana.

Le voci di stampo psicologico: *psicología y Ejercicios: Gestalt, Focusing, MPA (Meditación profunda y autoconocimiento)* mi permettono di valutare diverse tradizioni orientali, soprattutto la meditazione buddista Theravada, e di vedere i loro valori salutari dal punto di vista psicologico. Ciò che è buono e sano psicologicamente, può essere un appoggio secondario o una tappa introduttiva per un metodo nettamente cristiano. La *MPA* cerca d'essere di aiuto spiritualmente anche, come *Sadhana*, per i non cristiani; anzi può anche essere un aiuto, di fatto spirituale, per un pubblico di orientamento agnostico.

Le voci *Islam, Increencia, cultura (inculturación), e diálogo interreligioso* mi offrono una gamma ancora più ampia per vedere come la spiritualità ignaziana può e deve entrare nell'incontro con qualsiasi tradizione spirituale. E', infatti, un servizio d'amore incontrare e condividere il bene con diverse persone da diverse tradizioni spirituali.

Altrettanto, quelle voci tipiche della spiritualità ignaziana sono ancora più pertinenti al mio campo di ricerca. Per poter entrare nel fecondo incontro con diverse tradizioni spirituali, devo prima di tutto approfondire la mia spiritualità cristiana e, ancora più specificata, ignaziana e gesuita.

Cosa manca nel DEI ?

Come ho segnalato all'inizio, non trovo nessuna voce sul Buddismo. Certo la parola Buddismo è menzionata in vari luoghi, in diverse voci (a.e.: *Zen y Ejercicios Espirituales, Sadhana, Hinduismo*, ecc.). Ma c'è una grande tradizione spirituale proprio del Buddismo, sia della scuola Theravada che della Mahayana, e per questo merita una proporzionale attenzione.

La meditazione è centrale nell'insegnamento della vita interiore o spiritualità buddista. Lo scopo della meditazione è per purificare la mente da ogni tipo di lordura o macchia. Solo con la mente pura, l'uomo può vivere nell'equanimità senza essere turbato dalle cose che lo circondano e raggiungere una vera libertà dal circolo di rinascita. Un *Arahan* è un ideale o un santo buddista che, anche mentre vive nel mondo, ha raggiunto la libertà da ogni lordura e dopo la sua morte non rinascerà per sempre.

Ci sono diversi aspetti che possono essere luoghi d'incontro e dialogo fra spiritualità ignaziana e spiritualità tipica buddista: la visione sul mondo e sull'uomo (antropologia), l'idea di salvezza, di progresso spirituale, di purificazione; comprensione sul ruolo della mente e centralità del cuore; il ruolo della disciplina ascetica, ecc.

Nel mio studio sul metodo di progresso spirituale, ho trovato dei temi precisi che possono arricchire vicendevolmente la spiritualità ignaziana e quella buddista. Paralleli sono il processo di purificazione (1^a Settimana), il cambiamento di regola di discernimento (quella di 1^a Sett. a quella di 2^a Sett.), il ruolo di accompagnatore (*kalyâna-mitta*), centralità della mente o cuore. Nella scuola Theravada, praticamente non si distingue fra cuore e mente; nella lingua Tailandese si usa una unica parola (????? [*chitchai*]: da *chit*=*citta*= mente e *chai*=cuore) per indicare ambedue mente e cuore. Nella meditazione buddista, si addestra la potenzialità della mente, una cultura che noi cristiani od occidentali non conosciamo molto. Altrettanto noi abbiamo un concetto di persona così chiara, che i buddisti con fatica tentano di formulare soprattutto quando si tratta dei rapporti sociali.



Los diálogos de Nadal

Contexto histórico-literario y hecho retórico

di JOSÉ CARLOS COUPEAU	3
Introducción	3
Un lugar propio en la espiritualidad ignaciana	5
Nadal, como teólogo espiritual	6
Lugar hermenéutico	7
Escribir como ministerio	8
Géneros literarios, la retórica como criterio	10
1. Contexto histórico :	
autor, controversia, proyecto de los Diálogos	12
Nadal : el hombre por los caminos de Europa	12
Aproximación al momento psicológico	
de la composición de los Diálogos	14
Las vísperas de la invención retórica. El contexto inmediato	17
Los Diálogos en el marco del debate católico-protestante	19
. <i>El Catecismo de Monheim</i>	19
El Theologia Jesuitarum de Chemnitz	20
La Orthodoxarum Explicationum de Paiva de Andrade	21
. <i>El Examen Concilii Tridentini de Chemnitz (1565)</i>	24
. <i>El De hierarchicis Ordinationibus de Francisco Torres</i>	24
Conclusión	26
2. Contexto literario :	
la forma diálogo, el diálogo humanista, los hermanos Valdés	29
La forma diálogo como contexto para la obra de Nadal	29
Jalones históricos: Cicerón, Agustín, los humanistas	30
Los Colloquia de Erasmo	31
. <i>El diálogo Inquisitio de Fide</i>	33
La universidad de Alcalá :	
Los diálogos de Juan y Alfonso de Valdés	34
. <i>El Diálogo de doctrina cristiana : clero reformado y reforma</i>	35
. <i>Diálogo de las cosas sucedidas en Roma : mesianismo político y reforma</i>	39
. <i>El Diálogo de Mercurio y Carón</i>	42
Conclusión	45



3. Análisis del Hecho Retórico	48
Retórica Tradicional	48
Justificación del análisis retórico	50
Nueva Retórica	52
RES	55
. <i>La idea de lo aptum o decorum</i>	55
. <i>La Intellectio o percepción</i>	56
. <i>Inventio: De Mainz a Augsburgo, un camino y tres posturas religiosas</i>	59
. <i>El desplazamiento de la causa</i>	60
. <i>Dispositio: El segundo diálogo como narratio todavía según la insinuatio.</i>	61
. <i>Exordio: una insinuatio.</i>	63
. <i>Propuesta de estructura</i>	65
. <i>Digressio: «De religione in genere»</i>	66
. <i>El paradigma de la doble obra lucana como referente de los Diálogos de Nadal.</i>	67
. <i>La vida de Ignacio de Loyola como insinuatio, exemplum y argumentatio.</i>	69
. <i>«Contemplata alliis tradere»</i>	70
. <i>Entre teología y ministerio de la Palabra: adaptación del mensaje.</i>	72
Conclusión	74
 Conclusión: Practice, corde, spiritu	77
. <i>Nadal: entre Ignacio y los humanistas protestantes.</i>	77
. <i>Uso de la Retórica: lo aptum (adecuado) como un instrumento útil para el estudio de los Diálogos.</i>	78
. <i>Espiritualidad</i>	79
 Arte y Espiritualidad ignaciana: liberados para crear	
di JOSÉ CARLOS COUPEAU	81
Significado de la obra artística y trascendencia del experimentarla	81
Las “artes” en el fundamento ignaciano	86
El objeto de la experiencia estética espiritual : La consolación	87
De la prohibición a la promoción	88
Algunas propuestas de interpretación.	89
Emile Mâle	90
Lydia Salviucci	92
Peter-Hans Kolvenbach	93
Heinrich Pfeiffer	94
Juan Plazaola	95
Bibliografía	97

**Ignatius: his legacy in campus sculpture**

di MICHAEL R. PASTIZZO, S.J. (Canisius College)	98
Loyola Marymount University	98
Creighton University	100
Santa Clara University	103
Boston College	110
Epilogue	112

PRESENTAZIONE DEL DIZIONARIO DI SPIRITUALITÀ IGNAZIANA 113**Parole di apertura dell'Atto Accademico di presentazione**

di MIHÁLY SZENTMÁRTONI S.J.	113
----------------------------------	-----

¿Espiritualidad ignaciana y/o mística ignaciana?

di ROSSANO ZAS FRIZ, S.J.	114
I. Inicio con la "espiritualidad ignaciana"	114
II. Lo que he dicho hasta ahora corresponde a la espiritualidad ignaciana. Ahora diré algo respecto de la mística ignaciana.	117

Gli Esercizi Spirituali di sant'Ignazio di Loyola e l'Africa

di MALULU LOCK GAUTHIER, S.J.	121
0. Introduzione	121
1. Una puntualizzazione metodologica	121
2. Applicazione del metodo al DEI:	
Quali sono le attese del Continente africano?	122
2.1. Piccolo lessico di concetti rilevanti per la situazione dell'Africa	122
2.2. Analisi di alcuni concetti	123
3. Nostre conclusioni estimative	124

Anotaciones y contemplación: dos caminos hacia la comunicación espiritual

di NUMA MOLINA, S.J.	125
---------------------------	-----

Come può il dei diventare una risorsa per la formazione?

di JULIA VIOLERO, rp.	127
----------------------------	-----

Dialogo spirituale

di PETRUS PUSPOBINATMO, S.J.	130
Il contesto: perché dialogo spirituale?	130
Come il DEI aiuta nel mio campo di ricerca?	130
Cosa manca nel DEI?	131