



ignaziana

rivista di ricerca teologica

www.ignaziana.org • rivista web semestrale edita dal Centro Ignaziano di Spiritualità di Napoli • n.10-2010



JOSÉ CARLOS COUPEAU S.I.

*Construyendo el sujeto :
Nadal, la oración y los Ejercicios*

ROSSANO ZAS FRIZ DE COL S.I.

*El ritmo místico
del primer cuadernillo
del texto autógrafo
del Diario espiritual
de San Ignacio*



Il decimo numero di *Ignaziana* celebra il suo quinto anniversario di vita e lo festeggia con due studi che riguardano Ignazio di Loyola e Girolamo Nadal, colui che ebbe l'incarico di presentare le *Costituzioni* del nuovo istituto a buona parte della Compagnia europea, ancora in vita il Fondatore. In effetti, l'articolo di Carlos Coupeau su Nadal (*Construyendo el sujeto: Nadal, la oración y los Ejercicios*) riguarda un argomento che oggi richiama sempre più l'attenzione degli studiosi in quanto collegato alla problematica sollevata da qualche anno attorno al 'soggetto apostolico', da una parte, e dall'altra a quella del 'soggetto degli *Esercizi*'. L'autore presenta invece, come contributo alla ricerca, il 'soggetto collettivo' che si colloca tra quei due 'soggetti', facendo emergere, in proposito, l'importante ruolo che ha l'orazione per costruire quel soggetto.

Il secondo articolo, di Rossano Zas Friz De Col, presenta un'interpretazione del primo quadernetto del testo autografo del *Diario spirituale* di Sant'Ignazio. Costatando la presenza di tre flussi di pensiero nel periodo riportato nel *Diario*, circa sei settimane, cioè dal 2 febbraio al 12 marzo del 1544, l'autore intreccia un'interpretazione della dinamica del discernimento che Ignazio intraprende precisamente a partire dall'interazione dei tre flussi di pensiero. Lo scopo è evidenziare come nel discernimento di questo periodo, incentrato sulla questione delle rendite delle case dei gesuiti formati, si accavalcano le mozioni interiori provenienti dalla sua reazione ai rumori provenienti dall'interno della casa dove Ignazio soggiorna e che disturbano la sua preghiera, e le mozioni più personali e difficili da discernere che provengono dal suo inconfessato desiderio di assicurarsi (disordinatamente) di avere preso la decisione giusta, mostrando in esso il combattimento interiore che poco a poco si va facendo conscio fino a risolversi con la convinzione che la migliore sicurezza è l'abbandono fiducioso alla volontà divina recepita.

Ringraziamo i nostri lettori, in costante incremento, per il loro sostegno vivo e continuativo durante questi cinque anni ci auguriamo, nel Signore nostro, di continuare a offrire nel futuro questo servizio alla famiglia ignaziana. Un ringraziamento speciale alla Provincia di Italia della Compagnia di Gesù e al *Collegium Professorum* della Sezione San Luigi della Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale per il loro sostegno in questi primi cinque anni. E *last but not least* un sentito ringraziamento ai membri del comitato editoriale che accompagnano la gestione della rivista e la gestazione di ogni numero.

Construyendo el sujeto : Nadal, la oración y los Ejercicios

di JOSÉ CARLOS COUPEAU S.I.

0. Sujeto apostólico, *subiecto*, sujeto colectivo

Sujeto apostólico. El sujeto apostólico se ha convertido en un término de moda. Podemos ejemplificarlo en seguida y así introducir la lectura de este artículo. Antes, sin embargo, señalamos que las disciplinas humanísticas, que habían acorralado al sujeto de la modernidad, hablan ya de un “retorno del sujeto”. El sujeto, que la filosofía y la historia habían puesto entre la espada y la pared del objetivismo, economicismo y estructuralismo, ha sido reivindicado en modos creativos tanto por los historiadores de la “microhistoria” y la historia de las “mentalidades” como, más tarde, por algunos filósofos.

Tres ejemplos reflejan este giro hacia el sujeto en la vida apostólica de la Compañía de Jesús. Estos tres ejemplos nos sirven como “composición de lugar” antes de adentrarnos en el artículo (el lector puede preferir saltarlos). El primer ejemplo lo constituye una presentación que el presidente de la Conferencia de Provinciales de América Latina tuvo en Río de Janeiro el 22 de diciembre del 2002; titulaba su presentación: “Un nuevo sujeto apostólico.”¹ Francisco Ivern afirmaba: “No parece tan extraño hablar de *un nuevo sujeto apostólico* hoy.”

El documento *Características del Apostolado Social*, publicado en 1998 por el Secretariado para el Apostolado Social me sirve para introducir el segundo ejemplo. Las *Características* no utilizan el término “sujeto.” Invocan, sin embargo, la colaboración para la acción social como un signo de los tiempos, identifican algunos modos de colaboración en que ha entrado la Compañía bajo nombres como trabajo de equipo (*team work*), y concluyen reconociendo la preocupación por el tipo de colaboración y redes de trabajo (*working relationships*) que la Compañía está estableciendo en el campo de lo social.² Las *Características* señalan virtudes y necesidades que ya se han detectado entre quienes co-

¹ Francisco Ivern, «Un nuevo sujeto apostólico» (Discurso a la Conferencia de Provinciales jesuitas de América Latina [CPAL] (Río de Janeiro, 1 diciembre 2002), 1-3. [http://www.cpalsj.org/publicue/cgi/cgilua.exe/sys/start.htm?from_info_index=466&inford=172&sid=6&tpl=printerview]; cfr. (CPAL, “Principio y Horizonte de nuestra misión en América Latina”, nn. 20-21, (2 de noviembre de 2002).

² Secretariado del Apostolado Social, “Características del Apostolado Social de la Compañía de Jesús”, en *Promotio Iustitiae*, 69 (1998) (entero).

laboran en obras e instituciones dirigidas por la Compañía.³ Simultáneamente con la acción social y cooperación de la Compañía universal, las provincias particulares también usan la categoría “sujeto.” Estamos pensando en análisis de entorno que buscan mejorar la gestión y planificación provincial. Por ejemplo, el Plan Estratégico de la provincia de Loyola recurre al análisis DAFO,⁴ y vuelve a referir a un “sujeto apostólico.” Describe tal sujeto mediante cuatro “características” y señala dos “esfuerzos” y cinco “rasgos” para la “construcción” del mismo. De estos datos podemos concluir que, al menos en el nivel de lo operativo, existe una comprensión del “sujeto apostólico.”

El tercer ejemplo, en fin, es un artículo titulado «El ‘Nuevo Sujeto Apostólico’ ¿un modo nuevo de ser jesuita?»⁵ Su autor, Carlos Cabarrús, plantea un proceso de concienciación por el cual el “sujeto” debe pasar de “ser en sí” a “ser para sí” y, con fundamento en la teoría de Ignacio Ellacuría sobre el “sujeto histórico,” apunta a una definición y una estrategia misionera del sujeto social a tres niveles de compromiso: social (sujeto político), cristiano (sujeto apostólico) e ignaciano (¿sujeto espiritual?).

Estos tres ejemplos reflejan un triple recurso al “sujeto apostólico.” Se produce en tres contextos: cooperación, planificación y paradigma espiritual en temas de gestión.

Subiecto. Estos ejemplos ponen de manifiesto la actualidad del sujeto. Desde un punto de vista espiritual que busca su fundamentación en el pasado, nos invitan a volvernos en búsqueda de las primeras presentaciones que la Compañía de Jesús escuchó de algo parecido al sujeto actual. Sobre este tema se ha escrito poco todavía.

Durante la Edad Moderna y gracias al desarrollo de la subjetividad, se pasó de *estar* sujeto a *ser* prioritariamente sujeto. La postmodernidad, después, ha cuestionado el sujeto (en filosofía inicialmente, pero también en literatura, sociología, historia y psicología). Para ejemplificar la trascendencia del tema del sujeto podemos pensar, por ejemplo, en la fórmula “contemplativos en la acción”, que participa tanto de aquella dependencia y pasividad mística (“estar sujeto” por lo que se contempla), como de aquel protagonismo o colaboración libre con la gracia (“ser sujeto” activo).

Todavía, el uso distintivo que Ignacio de Loyola hizo del concepto “sujeto” se esconde bajo una tercera forma: *tener* sujeto. Mientras que el uso ordinario de la lengua española durante la Edad Moderna oscila entre *estar* sujeto (depender) y *ser* sujeto (actuar, ser portador de la acción), Ignacio habla de *tener* subiecto, “para elegir continencia, virginidad, religión y toda manera de perfección evangélica” [Ej 15]. En los *Ejercicios* este sujeto es individual.

³ De hecho, el P. Peter-Hans Kolvenbach, ha reconocido que quienes trabajan en el apostolado social deben mantener un grado notable de comunicación entre sí y a todos los niveles, desde las bases locales hasta los niveles internacionales de cooperación y en todas las formas de acción (“directa, a través de movimientos, investigación, reflexión y publicación”). Peter-Hans Kolvenbach, “De apostolatu sociali.” *Acta Romana Societatis Iesu* 22 (2001) 636.

⁴ Desafíos, Amenazas, Fortalezas, Oportunidades, traducción del inglés SWOT.

⁵ Carlos R. Cabarrús, «El ‘Nuevo Sujeto Apostólico’ ¿un modo nuevo de ser jesuita?» *Diakonia* 29, no. 114 (2005) 62-74.

Sujeto colectivo. Mientras que el “sujeto apostólico” es un sujeto múltiple integrado por jesuitas y posiblemente también por no jesuitas, el *subiecto* de los Ejercicios es un sujeto individual. Para hablar de un sujeto entre éste y aquél, para hablar de un “sujeto colectivo” societario debemos remontarnos hasta Jerónimo Nadal.

En las presentaciones que Nadal hizo de “modo nuestro de proceder” y, en particular, de los Ejercicios Espirituales, el sujeto evoluciona a través de tres estadios ignacianos: a) originalmente, el *subiecto* de los ejercicios (individual y netamente ignaciano, característico en el uso *tener sujeto*), b) posteriormente, el sujeto religioso-eclesiológico (corporativo, característico de la expresión *nuestro modo de proceder*), c) finalmente, el sujeto apostólico al cual acabamos de referir (organizativo, de extracción más afin con la disciplina sociológica y la acción institucional, propio de la *planificación estratégica*). Si aceptamos esta distinción, afirmamos que el sujeto promocionado por Nadal, el religioso-eclesiológico, ocupa un lugar intermedio entre el *sujeto apostólico* actual y el *subiecto* ignaciano original.⁶

Sumariamente podemos resumir el contenido de este artículo diciendo que Nadal abrió el sujeto del ámbito de lo estrictamente individual al campo de lo corporativo. El artículo lo ejemplifica mediante las referencias a las presentaciones que Nadal hizo por las comunidades de jesuitas que visitaba y, en particular, con su doctrina sobre la oración. Al formularlo, sin embargo, habría dado a la experiencia ignaciana originante los primeros tonos ideológicos. Procederemos presentando inicialmente a Nadal, su labor e impacto en la antigua Compañía. De esta presentación se deduce una acción positiva sobre la dimensión exterior del sujeto. A continuación plantearemos la construcción del sujeto interno mediante la oración. Pero lo haremos después de considerar cómo las instrucciones de Nadal encuentran su matriz en la oración del mismo.

1. Jerónimo Nadal (Mallorca 1507-Roma 1580)

1.a. Datos biográficos más pertinentes

Jerónimo Nadal definió los Ejercicios Espirituales como la “primera entrada y puerta por donde se ha de entrar del siglo a la religión” (*Nadal* 5:274), y desde luego así parece haber sido en su caso, pues Nadal dejó el siglo por la Compañía de Jesús.

Nadal había estudiado en la universidad de Alcalá poco después que Ignacio la abandonase. Aunque Nadal hubiera oído hablar de Ignacio a otros, sólo lo trató en París (1532).⁷ Conocidos comunes a los dos, como el confesor de Ignacio, Manuel Miona, Diego Laí-

⁶ J. Carlos Coupeau, y Jaime Emilio González Magaña, “Sujeto,” en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, editado por José García de Castro, 1662-1668. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007.

⁷ Cf. Juan Nadal Cañellas, *Jerónimo Nadal, vida e influjo*. Bilbao - Santander: Mensajero - Sal Terrae, 2007, 30-31.

nez o Nicolás Salmerón, lo invitaron a unirse al grupo de los “Iñiguistas” pero Nadal rechazó estas invitaciones como rechazó también hacer los Ejercicios que Ignacio le propuso, precisamente el día en que Nadal había obtenido el grado de Maestro en Artes.⁸

Nadal no haría los Ejercicios ni frecuentaría aquella Compañía sino años después.

Hasta que llegó ese momento, Nadal pasó por una serie de experiencias. Fue ordenado al presbiterado y obtuvo un doctorado en teología (1538), atravesó una depresión de siete años y, finalmente tuvo noticia de los progresos que Ignacio y los suyos habían hecho. Una carta de Francisco Javier le informó de la aprobación de la Compañía. Esta carta había llegado en copia hasta él. Leyéndola, Nadal sintió vivo interés y como despertar de un letargo que le movía a dirigirse a Roma cuanto antes. Una vez en Roma, ahora sí, frecuentó a Ignacio, se informó sobre la Compañía, hizo los Ejercicios (5-23 de noviembre 1545) e ingresó en la Compañía.⁹

Después de un tiempo de noviciado y de desempeñar ciertos oficios junto a Ignacio, éste lo destinó como superior del grupo de jesuitas que marchaba a formar una comunidad en Mesina y a fundar un colegio en esta ciudad. Nadal organizó el programa educativo de aquél centro y favoreció que se dieran los Ejercicios.¹⁰ El plan de estudios del colegio de Mesina y la aplicación del *Modus parisiensis* allí servirían a Ignacio como borrador para trazar el plan de estudios y pedagogía que distinguiría al Collegio Romano en seguida. De aquí, los primeros candidatos sicilianos a entrar en la Compañía no tardaron. Consecuentemente, Nadal organizó una casa de “Primera Probación” en Mesina (1550) y otra en Palermo (1551),¹¹ dos de los cinco noviciados que inauguraría durante su vida. De este primer periodo queremos señalar por su significatividad que Nadal impusiera la sotana a los novicios en Mesina¹² y que también diera una instrucción sobre la oración, la más antigua que se conserva de Nadal.¹³ Ambos datos ilustran su temprana contribución a la formación de un sujeto colectivo.

Ignacio llamó a Nadal a Roma para que estudiara el borrador de las constituciones de la Compañía que estaba elaborando. También quería conferir con él. Ignacio le confió la misión de presentar este texto en Sicilia y, luego, en la península ibérica. Nadal así lo hizo entre la primavera-verano de 1553 (Portugal) y el otoño del año siguiente en España (noviembre-setiembre 1554).¹⁴ Inicialmente, presentó el *Examen* de las *Constituciones* con las notas que había tomado en Roma y, después que llegara una copia del

⁸ *Nadal* 1:29.

⁹ Joseph de Guibert, *La espiritualidad de la Compañía de Jesús: Bosquejo histórico*, Santander: Sal Terrae, 1955, 149.

¹⁰ No sabemos con exactitud a quiénes dio él personalmente Ejercicios. Sabemos que, años más tarde, los dio en Venecia, donde se detuvo un periodo largo (Iparraguirre, *Historia*, 2:36-37) y que comenzó a darlos a su sobrino Antonio Mora, en Roma, pero que éste no los terminó (Nadal Cañellas, *Jerónimo Nadal, vida e influjo*, 193-194).

¹¹ Nadal Cañellas, *Jerónimo Nadal, vida e influjo*, 89-90. 91.

¹² También se la impondría a los postulantes de Coimbra (*Ibid.*, 106).

¹³ “De oratione” en *Nadal* 5:25-30.

¹⁴ Probablemente pertenecen a este periodo las pláticas tituladas *Exhortationes anni 1554*, en España: *Nadal* 5:31-105.

texto íntegro a Lisboa, platicó también sobre el resto del Instituto, dejando reglas para la vida de comunidad en los lugares por los que pasaba; mantendría esta práctica en visitas futuras. En aquel viaje, Nadal también interpretó el texto de los Ejercicios, por entonces, único documento del Instituto en manos de un grupo importante de jesuitas.¹⁵ Sus constantes movimientos, sin embargo, le impedirían dar Ejercicios. Llegando a Valladolid, Nadal concibió un plan para responder por escrito a una censura que el dominico Pedroche acababa hacer contra los Ejercicios; no sería capaz de empezar a escribirla, sin embargo, hasta dos años más tarde (febrero de 1556).¹⁶ En sus visitas a los colegios del norte de Italia, Nadal continuó insistiendo en la oración, que ya se había convertido en un capítulo destacado en su proyecto de presentación del Instituto. Se entrevistaba con los jesuitas y dejaba sumarios de las constituciones que explicaba.

Habiendo ya regresado a Roma, Ignacio lo envió a España por segunda vez (1555). Ahora su misión era encontrar fondos y nuevos profesores para el Collegio Romano. Durante el viaje, Nadal comenzó un proyecto de comentario a las constituciones que no completaría.¹⁷ La noticia del fallecimiento de Ignacio aconsejó a Nadal dejar todo como estaba y regresar a Roma. En esta ciudad fue nombrado superintendente y, después, rector del Collegio Romano (1557). Siendo rector, Nadal dio comienzo a una práctica que luego se extendería y acabaría estableciéndose: predicó un triduo para renovación de los votos de los que se preparaban para entrar en la Compañía. Al llegar las vacaciones, también exhortó a los alumnos del Collegio a la práctica estival de ejercicios espirituales.

A finales de 1557, Nadal pudo haber concluido su *Apología contra la censura de la Facultad de París*. También participó activamente en las preparaciones de la primera Congregación General y, eminentemente, en la resolución de la crisis institucional que siguió a la muerte de Ignacio.

Durante los generalatos de Diego Laínez (1558-1565) y Francisco de Borja (1565-1572), Nadal continuó escribiendo sus explicaciones del Instituto, ejerciendo como superintendente del Collegio Romano y visitando a los jesuitas por las provincias europeas. Fue nombrado Asistente para las provincias de Austria y Germania Superior, y más adelante visitador con plena autoridad a las provincias de Alemania, Austria y Renania. Como anterioremente en el Collegio Romano, siguió promoviendo los Ejercicios entre los estudiantes de otros colegios que visitaba (1561-1567).¹⁸ También visitó los colegios de Flandes, Bélgica y Francia. Después de regresar a Roma, Borja lo nombró Asistente de España (1568) y, durante la ausencia de Borja en viaje por España, Portugal y Francia, éste lo nombró su Vicario General para la Compañía (1571). Al regresar Borja y

¹⁵ Ignacio Iparraguirre, *Práctica de los ejercicios de San Ignacio de Loyola en vida de su autor, 1522-1556, Bibliotheca Instituti Historici S.I. ; v. 3*. Bilbao: El Mensajero del Corazón de Jesús, 1946, 105 (Abreviado como *Historia de los Ejercicios* vol.1, a partir de ahora).

¹⁶ El texto se puede recomponer a partir de estas ediciones parciales: *Nadal* 4:820-826 + *Chron Pol* 3:525-573 + *Nadal* 4:826-873.

¹⁷ "Annotationes in Constitutiones" en *Nadal* 5:106-130 y "Annotationes in Examen" en *Nadal* 5:131-205.

¹⁸ Cf. *Mon Paed* 772.849; Iparraguirre, *Historia de los Ejercicios*, 2:137.

morir en Roma, Nadal tomó parte activa en la Congregación General 3 (1573), como ya había hecho en las Congregaciones precedentes. Desde la conclusión de ésta, Nadal se retiró a Hall para dedicarse a revisar sus obras escritas acerca del Instituto y a componer y procurar la edición de las *Adnotationes et Meditationes* (1594), o texto que acompañaba 153 imágenes (las *Historiae evangelicae imagines*). Estas imágenes describían escenas de los evangelios y acabarían publicándose separadamente de aquellas notas y meditaciones.¹⁹ Nadal habría compuesto estas meditaciones y hecho dibujar las láminas que las acompañan con intención de dar materia a los estudiantes jesuitas para que pudiesen hacer su oración, según afirma Nadal Cañellas.²⁰ Nunca llegó a ver el libro, sin embargo, que apareció después de su muerte.

¿Qué fin tenían estas meditaciones e imágenes? Nadal Cañellas y algunos historiadores subrayan el valor que éstas tenían para transmitir el evangelio. Las imágenes, sin embargo, habían tenido otros usos también. Estos militan dentro del esfuerzo de la Contrarreforma. El primer uso era la propaganda, algo bien conocido y practicado por los Reformistas alemanes. El segundo uso era la formación. Nadal concibió sus notas y meditaciones con un objetivo formativo y en esto no es ajeno al contexto contemporáneo al que pertenece el decreto sobre las representaciones artísticas del Concilio de Trento.

Las imágenes de la *Historia Evangélica*, gracias a la unión indisoluble de la estampa grabada y el texto escrito, fueron en su tiempo de una innegable originalidad. Por un lado actualizaban el método óptico-intuitivo de oración personal que, encontrado por la '*devotio moderna*' medieval, había perfilado san Ignacio de Loyola. Por otro, contribuían eficazmente al adoctrinamiento de las masas conforme a las orientaciones del Concilio de Trento, explotando a fondo la técnica de reproducción y multiplicación de la imagen en virtud del grabado.... El libro de Jerónimo Nadal constituye una de las contribuciones, a nuestro entender, más notables, al espíritu y al arte de la Contrarreforma Católica.²¹

Los grandes comentaristas de la espiritualidad ignaciana dieron a Nadal una atención creciente a lo largo del siglo pasado. Joseph de Guibert, los hermanos Rahner y Miguel Nicolau concedieron a Nadal un lugar propio en la teologización de la espiritualidad ignaciana. Trabajos de naturaleza más histórica como aquellos de Ignacio Iparraquirre, Dennis Pate, William Bangert, John O'Malley o Joan Nadal Cañellas muestran su relevancia para la Compañía, como grupo social, y apuntan en la dirección de la formación de una identidad.

¹⁹ Jerónimo Nadal. *Adnotationes et Meditationes in Evangelia quae in sacrosancto Missae sacrificio toto anno leguntur*. Antverpiae, 1594.

²⁰ Nadal Cañellas, *Jerónimo Nadal, vida e influjo*, 223-224. La afirmación del biógrafo toma al pie de la letra y acriticamente la declaración del secretario de Nadal en su introducción a las *Annotationes*. En seguida, sin embargo, se apresura a añadir que no es menos cierto que Nadal era consciente "que aquellas obras, especialmente los grabados, podían servir de instrumento para la predicación (sic.) católica en tierras amenazadas por la herejía protestante."

²¹ Jerónimo Nadal, *Imágenes de la Historia Evangélica*, con un estudio introductorio por Alonso Rodríguez de Cevallos, de la Universidad de Comillas, Barcelona 1975, p. 14-15, citado por Nadal Cañellas, *Jerónimo Nadal, vida e influjo*, 225.227.

1.b. Aproximación teológico-dogmática a Nadal.

Joseph de Guibert dedicó todavía poca atención a Nadal en *La espiritualidad de la Compañía de Jesús*. Esta obra póstuma vio la luz después de un proceso de censura. Es conocido que el General Ledockowski no la encontró totalmente de su agrado y que antes de su publicación fue retocada dejando marcas bajo las que algún autor no ha dudado en descubrir una doble autoría.²² En particular, el tratamiento que Nadal recibe en la obra de de Guibert ilustra esta cuestión de dos autores.

De Guibert se interesó en mostrar cómo la experiencia ignaciana vino a perpetuarse, transmitirse y crecer. En este contexto, de Guibert afirma de Nadal dos cosas aparentemente contradictorias. Por un lado y significativamente en las páginas finales, el libro reconoce a Nadal como verdadero heredero del pensamiento de Ignacio sobre la oración.²³ Por otro lado, Nadal habría favorecido una postura diversa de la de Ignacio en materia de oración cuando aceptó alargar el tiempo de oración para el caso del colegio de Alcalá, durante su visita en España.²⁴

Los hechos los relata González de Cámara; sucedían dos años después de que sendas cartas de Polanco e Ignacio afirmasen que Nadal tenía absoluto conocimiento de la mente de Ignacio.²⁵ González de Cámara y el mismo Nadal recuerdan vivamente aquella corrección (*capello*) que Nadal aceptó con humildad.²⁶ El hecho podría representar cierta “dificultad” en comprender este tema de la oración ignaciana.²⁷

Miguel Nicolau era el hombre en quien de Guibert ponía su esperanza que el déficit biográfico sobre Nadal sería finalmente resuelto.²⁸ El *Jerónimo Nadal* de Nicolau publica los contenidos de la tesis doctoral que había defendido en Innsbruck. En realidad, Nicolau leyó la doctrina nadaliana sobre la oración en sí misma y a partir de la neoescolástica.²⁹ Su estudio de Nadal, sin embargo, no ha sido superado todavía.

²² Joseph Veale, «Saint Ignatius Asks: ‘Are You Sure You Know Who I Am?’» *Studies in the Spirituality of the Jesuits* 33, no. 4 (2001) 35-38.

²³ Joseph de Guibert, *La espiritualidad de la Compañía de Jesús*, 406.

²⁴ *Ibid.*, 54, 133, 405; cf. FN 1:676-677, *Memoriale* [256].

²⁵ “*Mentem nostram omnino noverit*” Nadal 1:144 (10 de abril 1553) y *Epp* 5:109 (7 de junio 1553).

²⁶ “Con mi insistencia inoportuna e irreverente acerca de que el tiempo de la oración debía incrementarse, molesté al P. Ignacio”. El mismo Nadal explica la reprensión que por ello recibió días más tarde. *Nadal* 2:32.

²⁷ “Huic ministerio P. Ignatius tantum tribuit, quantum potuit. Maxima arma solebat haec nostra praedicare, quibus ad ipsius servitium Deus tantam dederat efficaciam, neque aliam methodum voluit unquam orationis vel dare vel permittere” (*Nadal* 4:669).

²⁸ El mismo de Guibert lo reconoce así: “Una buena vida de Nadal es uno de los desiderata más sensibles de la historia de la Compañía” *La espiritualidad de la Compañía*, p.141, n.53. La biografía de Nicolau abarca las páginas 15-70 de su *Jerónimo Nadal (1507-1580): obras y doctrinas espirituales*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1949.

²⁹ Philip Endean, *Karl Rahner and Ignatian Spirituality*, *Oxford Theological Monographs*. Oxford: Oxford University Press, 2001, 71, n.13.

Para Nicolau, Nadal es “puente muy principal” entre San Ignacio y los primeros autores ascéticos como González Dávila (1532-1596), Francisco Suárez (1548-1617) o Luis de la Puente (1554-1624). Pero Nadal también es el teólogo desconocido por la Compañía.³⁰ Nicolau confirma el sólido fundamento escriturístico y la erudición de Nadal, pero, sobre todo lo considera un teólogo. También reconoce que Nadal ha sido un autor desconocido fuera de la Compañía y aún dentro de ésta, pues a finales del siglo XIX su obra permanecía casi inédita.

Nicolau quiere recuperar a Nadal por su acción y por su doctrina. Este doble ámbito es el campo en que estudia sus obras y en que percibe una “suma equilibrada de componentes opuestos.”³¹ En efecto, Nicolau concluye su obra notando que Nadal “habla de mística... *pero* su lenguaje subraya la ascética,” que

el cuerpo de sus doctrinas sobre la oración se sitúa plenamente dentro de los Ejercicios de san Ignacio, e insiste en orar según el modo de la Compañía. *Pero* tampoco tiene concepciones estrechas sobre ese modo, como aparece en su manera ordinaria de practicar y entender los preludios.³²

Nicolau reconoce que las *Meditaciones* de Nadal revelan un factor “intuitivo e imaginativo” *pero* que su propio diario espiritual es de tendencia “preferentemente abstracta y afectiva” (*Jerónimo Nadal*, 459). En su formulación más popular, Nadal concibe la doctrina de la vida apostólica como el resultado de una tensión entre acción y contemplación.³³

¿Sería demasiado arriesgado interpretar tal polarización característica como la consecuencia de una defectuosa integración entre, por una parte, la práctica personal durante años antes de entrar en la Compañía y, por otra, la doctrina aprendida por observación de Ignacio y estudio de textos? También podemos preguntarnos críticamente ¿las contradicciones apuntadas por estos teólogos son tales o proceden de un tipo de interpretación teológica? En realidad sorprende que estos estudios se hicieran en ausencia de una biografía crítica de Nadal donde su autoridad como intérprete de Ignacio haya sido estudiada rigurosamente. El resultado de esta aproximación teológica nos invita a interesarnos por la mirada de los historiadores, a continuación.

³⁰ Nicolau, *Jerónimo Nadal*, 445.

³¹ *Ibid.*, 461.

³² *Ibid.*, 460.

³³ A la ambivalente naturaleza de la influencia ignaciana que de Guibert y Nicolau percibieron en Nadal en materia de oración, debemos añadir la percepción ambiguamente mística que los hermanos Rahner destacaron. Los escritos de Nadal están llenos de paradojas y apuntaban en la dirección de la realidad trascendente, más allá de distinciones como “contemplativo/activo”, “místico/ascético,” Edean, *Karl Rahner and Ignatian Spirituality*, 68-70.

³⁴ Jerónimo Nadal, “Ratio vocationis” en *Nadal* 5:723-733 y la transcripción de «Del modo de proceder de la Compañía» en *Nadal* 4:614-619, en *Nadal* 5:722-725 (a pie de página).

³⁵ Ignacio Iparraguirre, *Estilo espiritual jesuítico (1540-1600)*, Bilbao: Mensajero, 1964, 147.

1.c. Nadal según los historiadores

Ignacio Iparraguirre, Dennis Pate y John O'Malley han reconocido a Nadal un lugar estratégico en la construcción del sujeto colectivo jesuítico. La descripción nadaliana del *Modo de proceder*, en realidad, constituye la promulgación de un sujeto moderno.³⁴ Ignacio Iparraguirre consideró a Nadal el “primer teórico” de la oración jesuítica.³⁵ Le reconoció el mérito de haber sabido “recoger las prácticas ignacianas, observadas y asimiladas por él directamente, y haberlas después dado cauce en avisos y normas concretas, cuya práctica determinaba y urgía en sus visitas.”³⁶

Para contextualizar esta afirmación nos ayuda comprender que Iparraguirre había puesto la espiritualidad en el centro de su investigación histórica sobre la Compañía de Jesús. Nadal es el teórico de una espiritualidad que se vio sumida en una crisis de identidad a la muerte de Laínez, y este conflicto no se resolverá hasta el final del generalato de Acquaviva. La ambigüedad que ya hemos referido favorecerá que ambas posturas encuentren apoyo en las presentaciones del instituto de Nadal.

Iparraguirre se refiere a la espiritualidad jesuítica en términos de materia y forma. Solo aparentemente filosófica, esta terminología le sirve para introducir la cuestión central del periodo 1540-1600: “Había pasado el tiempo en que, como decía el P. Mercuriano, la Compañía necesitaba más de “forma” que de “reforma.”³⁷ Mientras que la *forma* de la espiritualidad jesuítica estaba consolidada en los Ejercicios, los contenidos de ésta siguieron creciendo con reglamentaciones e instrucciones y la *re-forma* vendría como reacción ante lo que algunos percibían como un déficit espiritual. Durante los generalatos de Francisco de Borja y Everardo Mercuriano, se consolidó una intensificación del ascetismo. Lo ilustra, por ejemplo, el establecimiento de la hora de oración para los escolares,³⁸ la standarización de una ascética en los noviciados o la descalificación de algunas formas de oración porque no procedían de los Ejercicios.

En resumen, al movimiento inicial de *expansión* dentro de la Compañía habría seguido otro de *organización* paulatina. Nadal contribuyó especialmente a “esta estabilización de costumbres y creación de formas adecuadas.”³⁹ Iparraguirre llama a Nadal el “primer teórico” de la oración jesuítica e ilumina la trascendencia de su obra escrita con la polémica entre dos facciones: los “recoletos” y los “apostólicos.” En este contexto se comprende la trascendencia de la hora de “meditación” y de las *Meditationes Historiae Evangelicae*.⁴⁰

³⁶ Ignacio Iparraguirre, *Historia de los Ejercicios* 1: 71.

³⁷ Iparraguirre, *Estilo espiritual*, 29.

³⁸ En realidad, una hora *matutina*, de oración *mental* toda ella *en una sola sesión*. El proceso que condujo a esta opción no está claramente definido pero no discrepa con la enseñanza de Nadal; cf. Pedro de Leturia, «La hora matutina de meditación en la Compañía naciente» *AHSI* 3 (1934) 47-108.

³⁹ Iparraguirre, *Estilo espiritual*, 13.

⁴⁰ Iparraguirre se interesa por las dos grandes tendencias en materia de oración: la más afectiva y la más intelectualista. Iparraguirre desenmascara la ausencia de dimensión práctica de algunos escritos, *Ibid.*, 157.

El segundo autor que quiero considerar es D. Pate. Este autor obtuvo su doctorado en Historia con una tesis que presentaba a Nadal en la matriz del desarrollo que la Compañía experimentó en el medio siglo que siguió a la muerte de Ignacio.⁴¹ Según Pate, nadie contribuyó tanto a la institucionalización de una orden en el proceso hacia su estabilización.⁴²

Nadal dejó una impronta más sutil que la ejercida por Diego Lainez y Francisco de Borja, los sucesores de Ignacio. Nadal fundó el *primer* colegio de la Compañía para externos en Mesina, e inauguró la aplicación del *modus parisienses* en manera ecléctica característica de la Compañía más tarde. Allí, Nadal dio fundamento a la pedagogía de la orden que la *Ratio Studiorum* acabaría desarrollando. Nadal estableció el primer noviciado exento de la Compañía, en Mesina. Luego abriría otro en Palermo, otro en Portugal y otros dos en España. En éstas y otras visitas, Nadal estableció abundantísimas reglas.⁴³ Otra contribución original fueron sus cuestionarios para los jesuitas. Actualmente conservamos 1250 respuestas a tales cuestionarios. Eran dos baterías de preguntas pensadas para explorar el fuero externo y el fuero interno de las nuevas vocaciones. Por supuesto, los cuestionarios proporcionaron información a Roma, pero también crearon una conciencia: “Nadal hizo que la obediencia y observancia que cada uno tenía a las *Constituciones* fuera más auténticamente una cuestión de la conciencia personal.”⁴⁴

Nadal formuló el principio teológico espiritual que superaba la tensión entre contemplativos y activos. Estampó el sello del carisma obteniendo el relato autobiográfico del fundador. Con su propia aproximación, determinó que la espiritualidad de la orden y sus prácticas de oración girasen teológicamente en torno a los Ejercicios.⁴⁵ Se aseguró que la mayoría de los novicios hicieran Ejercicios en su totalidad y con corrección en cuanto al método. Para ello, hizo corregir y hasta corrigió personalmente las copias de Ejercicios que encontró en los colegios. Para ello también procuró en Viena una nueva edición del texto y dispuso que fuera distribuido a toda la Compañía. Comenzó y promocionó la repetición de los Ejercicios, su ritmo anual y su esquema predicado.

⁴¹ Dennis Edmond Pate, «Jeronimo Nadal and the Early Development of the Society of Jesus, 1545-1573,» PhD dissertation, University of California, 1980.

⁴² “The labor of maintaining these ideas [the principles of centralization, strict hierarchy, discipline, dedication to the papacy, independence of non papal authority, a flexible uniformity and active apostolicism] and putting them to the best and most widespread practical effect ... was the task of the Society’s founder and his successors ... In this respect no person ... was more important than Nadal,” *Ibid.*, 385.

⁴³ Algunos jesuitas se quejaron de lo que juzgaban un genio excesivamente organizador. Por ejemplo, el provincial de Aragón, Antonio Cordeses escribía al P. Laínez acerca de Nadal: “en su visita, dejó muchos avisos e instrucciones”. En verdad, que dejó tantas, que hacen un gran volumen, y creo que suben poco menos de 30 cuadernos, lo que cierto espantó a muchos, porque parece que es imposible poderse poner tanto en la cabeza, después de constituciones, reglas, declaraciones de constituciones, *acta congregationis*. Y aunque a sus avisos no los intitula deste nombre, pero tanta fuerza tienen como reglas, porque ha dejado ordenado que se ejecuten todos con exactitud y que nadie lo pueda mudar sino él mismo o V.P.” (12/09/1562; *Nadal* 1:816). A la muerte de Laínez, la CG 2 discutió sobre la obligatoriedad y la abundancia de reglas a que Nadal había contribuido, (Nadal Cañellas, *Jerónimo Nadal, vida e influjo*, 195.

⁴⁴ Pate, *Jerónimo Nadal and the Early Development*, 390.

⁴⁵ *Ibid.*, 387.

John O'Malley, finalmente, ve a Nadal como al *intérprete* para las nuevas comunidades que se iban creando. Nadal supo interpretar a Ignacio y su Instituto a las dos primeras generaciones de jesuitas revelándoles qué significaba ser jesuita pero infundiendo en ellos a la vez el *esprit de corps*.⁴⁶

En visitas que alcanzaron a la casi totalidad de las comunidades en Europa occidental, Nadal conoció ciertamente a muchos más jesuitas que Ignacio. Nadal se detenía por un tiempo, presentaba el instituto y exhortaba a los jesuitas allí reunidos y se esforzaba por mantener entrevistas con cada uno particularmente. Luego dejaba tras de sí recomendaciones y normas, a menudo en forma de reglas.

En ausencia de otro texto institucional que el de los Ejercicios, podemos comprender que a los inicios de la Compañía, aquellas reglas ayudasen a establecer un estilo de vida en las comunidades. Para ellas, aún la comprensión de los Ejercicios quedó mediada por la autoridad de Nadal y, en especial, por su presentación de dos meditaciones (*El Rey Temporal, Dos Banderas*). Nadal interpretó cada aspecto de lo que se denominó “nuestro modo de proceder” durante tres generalatos.

Para O'Malley, el *modo* era, en realidad, el *estilo*, la manifestación del carácter, de los valores más profundos y de las prioridades de la organización que afirma: *le style est l'homme même*.⁴⁷ Por supuesto, la esencia de este estilo incluía una parte institucional organizativa propia, pero también otra espiritual, afectiva y práctica (*spiritu, corde, practice*) que no sería tan exclusiva de la consagración y en el centro de la cuál estaba la oración que hoy llamaríamos ignaziana.

Antes de pasar al siguiente apartado y a modo de conclusión de éste podríamos resumir que Nadal jugó un papel clave en la formación del sujeto de la Compañía. La influencia de Nadal sobre la joven Compañía abarcó desde las exhortaciones e instrucciones a los métodos de oración. Sea como quien acertó a dar una serie de pasos por los cuales la Compañía vino a institucionalizarse, que como intérprete de Ignacio y de su carisma para las nuevas comunidades o como teórico de su espiritualidad y en particular de su modo de oración, Nadal comenzó a formar un sujeto societario.

2. La formación del sujeto

Por un lado, lo hemos visto, Nadal se empeñó en dar forma a la dimensión externa y por decir así más institucional del sujeto; por otro lado, Nadal también se esforzó en la formación del sujeto interior.

Las acciones institucionales militaban más a la formación exterior del sujeto en los nuevos miembros de la Compañía. Las acciones que ya hemos enumerado según un orden más cronológico podrían ilustrar lo que M. Foucauld ha llamado *pratiques divi-*

⁴⁶ John W. O'Malley, *Los primeros jesuitas*, Bilbao y Santander: Mensajero y Sal Terrae, 1995, 85-95.

⁴⁷ *Ibid.*, 448.

santes: Por ejemplo, que Nadal prescriba que uno tenga en general superintendencia de las cosas espirituales de todos o que delegue en el oficio del rector y del maestro de novicios tanto prescribir como exigir que se controle la oración,⁴⁸ la reglamentación de la vida en comunidad que no podía ser alterada o la aplicación de dos cuestionarios o exámenes (“generales” y “particulares”) preparados por él mismo y que orientaban la percepción de quienes los administraban.⁴⁹ Seguimos identificando esta actitud reglamentista en declaraciones como: “querría yo que cada uno se tuviese toda la vida por novicio,”⁵⁰ especialmente en los noviciados que abrió y en el acento puesto para que durante los años de noviciado se manifestase la propia conciencia y, a partir de ello, se celebrase la confesión general semestral; algo que justificó así: “Tiene esta regla principio y fundamento en los Ejercicios...”⁵¹ También la identificamos en sus *explicaciones* del Instituto en general, en sus exhortaciones sobre el “modo nuestro de proceder,” en particular, en sus *Meditaciones* y en las *Imágenes de la Historia del Evangelio* que las acompañaban, que junto con la metodología para utilizarlas constituyen un programa para el uso de la imaginación en la oración.⁵²

Si contribuyó a la institucionalización del sujeto mediante el acento puesto sobre virtudes específicamente societarias como la mortificación, humildad, simplicidad, paciencia, obediencia, etc., además, para llevarlas al grado de perfección confió en la oración.

Con Nadal apunta y se desarrolla el proceso por el que se fue construyendo una identidad moderna, la del “jesuita.” La Congregación General 2 que acababa de elegir a

⁴⁸ El mismo Nadal prescribe que uno tenga en general superintendencia de las cosas espirituales de todos. Y, en particular, delega en el oficio del rector y de maestro de novicios tanto prescribir como exigir que se haga control de la oración (Cfr. “Orden de oración 1553-1554” en *M Const* 4:487-491, [3]).

⁴⁹ *Nadal* 2:789-795; “Aquí se examinaron todos... después se examinaron todos por otro examen particular y secreto, ...previene al principio (por haber aquí tanta multitud, y tantas otras cosas en qué entender) que lo hiciesen los confesores, no a manera de confesión, sino familiarmente, *in secreto tamen*. El tercero fue que confesé a todos generalmente *sub compendio*, para tomar razón de la conciencia de cada uno, y acabadas las confesiones, renovaron los votos” (*Nadal* 2:495); “envió los exámenes generales a los rectores, para que hiciesen examinar por ellos a todos, y se le enviasen, con información de todas las fundaciones, sujetos y ministerios de todos los colegios (*Nadal* 2:641); Nadal enviaba al P. Gil González a preparar estos exámenes para que estuviesen listos antes de su visita (*Nadal* 2:649.652)

⁵⁰ Nadal, *Pláticas espirituales*, 111.

⁵¹ Nadal vincula esta práctica con las Reglas de Discernimiento de la Primera Semana [*Ej* 325-327]): “Tiene esta regla principio y fundamento en los Ejercicios ...y como cosa importante para la salud de las ánimas y aumento de la devoción y conocimiento propio procuró que nos quedasen con la aprobación de la Sede Apostólica” (Nadal, *Pláticas espirituales*, 112-116), “Es ... sumamente importante a los novicios, y no solamente a ellos, pero a todos los de la Compañía y creedme que va mucho en ello, y es que uno tenga de todo su conciencia descubierta al superior o a quien él ordenare” (*Ibid.*, 111). Sabemos de un caso en el cual Nadal encontró oposición: En 1562, el P. Adriano Adriaenssens se negó a “rendere conto di sua conscientia” disculpándose, porque hacía mucho que había dejado de ser novicio. Nadal le recordó que se la pedía como a profeso, una cosa que explicaba en su exposición de las Constituciones y solía exigir. (*Nadal* 2:608-610).

⁵² Carlos Coupeau. «Un aspecto de la Teología Espiritual: Ejercicios de Oración,» en *Anuario del Instituto Ignacio de Loyola*, n. 15, ed. Ignacio Cacho Nazabal, 59-90. San Sebastián: Universidad de Deusto, 2008, 72-75.

Francisco de Borja como Preósito General, aprobó una determinación sobre la oración de los escolares. Discutiblemente Nadal había jugado un papel importante en la proposición del tema a la discusión; indudablemente, jugó un papel clave en la discusión misma que condujo a la aprobación en el aula de la Congregación.⁵³ Como consecuencia, el nuevo General envió una instrucción (publicada el 5 de noviembre de 1565) determinando que los escolares practicaran una hora de oración en las provincias de España (además del tiempo dado a los dos exámenes).⁵⁴ A continuación, Nadal en calidad de visitador de casi todas las provincias entonces, favoreció que la instrucción fuera adoptada. En realidad, esta era una postura “maximalista” sobre la oración. Reinterpretaba los deseos de Ignacio (según *Memoriale* 256)⁵⁵ y el texto de las *Constituciones*, ante las nuevas circunstancias. Es interesante comparar este decreto con el texto de la instrucción sobre la oración que Nadal dio en su tercera visita a España.⁵⁶

2.a. Influjo después de su muerte

La influencia de Nadal se puede apreciar también indirectamente después de su muerte. Su autoridad sobre la Compañía siguió presente gracias a la CG 4 y al nuevo padre general que ésta eligió. Hagamos un poco de historia.

La doctrina de Nadal: conciliatoria entre dos posturas espirituales. Iparraguirre ha explicado cómo al movimiento inicial, de expansión de la Compañía, necesariamente tenía que seguir otro movimiento de organización.⁵⁷ Por el ministerio de Nadal en modo ya destacado, la Compañía pasó de la experiencia de oración a las instrucciones *sobre* la

⁵³ Aunque se haya atribuido a Borja el inicio de la discusión en el aula, el dato no nos es cierto. Leturia, por ejemplo, no cierra la posibilidad que hubiera sido Nadal, *Ibid.*, 71, n.160 y 72.

⁵⁴ Leturia «La hora matutina de meditación en la Compañía naciente,» 47-108.

⁵⁵ “*Memoriale seu Diarium patris Ludovici Gonzalez de Camara*” en *Fontes Narrativi de S. Ignatio de Loyola*, edd., Cándido de Dalmases et alia. 4 vols., 527-741, Roma: Monumenta Historica Soc. Iesu, 1943, 1:676-677.

⁵⁶ “Y así, por ordinario, el tiempo de la oración será una hora ultra de oír la missa; y en ella dividida se han de hacer dos veces examen brevemente, y el resto ocuparse en su meditación o oración vocal, como mejor pudieren. El sacerdote, tamen escolar, o obligado a decir las horas, tendrá media hora ultra de las horas canónicas y aunque sea la consuetudo que los sacerdotes, etiam escolares, digan cada día misa, y la obligación que más a menudo la digan que de ocho en ocho días, tamen de los sacerdotes escolares se podrá sufrir que no siendo por obediencia, o bien comun o gran devoción, celebren a lo menos dos veces en la semana, ultra los domingos y fiestas. Aunque la ordinaria oración, como se ha dicho, haya de ser una hora cada día ultra de la misa, para los estudiantes tamen podráse tener una hora a la mañana de oración, o cerca de ella, y dos exámenes, uno antes de comer, y otro antes de ir a la cama, con un breve recolección y preparación para ir a dormir; en modo que entre todo, por ahora, no se exceda una hora y media... *M Const* 4:487-488. Cf. Leturia, «La hora matutina de meditación en la Compañía naciente,» 62-64, 70-72. 93, n. 17. Leturia data esta instrucción sobre la duración de la oración en 1554, mientras que Nicolau la retrasa a 1562, convirtiéndola en posterior al *capello* de Ignacio, aunque anterior en dos años a la instrucción de Borja.

⁵⁷ Ignacio Iparraguirre, “La oración en la Compañía naciente.” *Archivum Historicum Societatis Iesu* 25 (1956) 455-87.

oración. Las primeras monografías llegarían años después, con publicaciones como las *Adnotaciones et meditationes* de Nadal.

Según Iparraguirre, Nadal habría contribuido especialmente a «esta estabilización de costumbres y creación de formas adecuadas.»⁵⁸ Durante el generalato de Francisco de Borja, comenzaron a multiplicarse los avisos e instrucciones. Insistían en la necesidad de la oración. Tal actitud parece al historiador ser opuesta aquella de los inicios. Paradigmáticamente en España y su Levante, Ignacio se había preocupado de refrenar los deseos de largas oraciones.

Con Nadal presenciamos una tendencia por la cual el acento se estaría trasladando de lo apostólico a lo jesuitico identitario. La experiencia inicial había sido el predominio del carácter práctico de las obras.⁵⁹ Ahora se planteaba la cuestión por la identidad. La década de 1570 presenció una reflexión sobre la práctica anterior, tan febril aparentemente: Por su género de vida, se decía que los jesuitas estaban “más expuestos que los demás a muchas tentaciones.”

A las instrucciones prácticas, siguieron las primeras monografías espirituales. Finalmente, llegaron los primeros tratados. Era una lógica consecuencia de la determinación que los jesuitas debían aplicarse diariamente a una «hora de oración,» meditada; de hecho, la oración se había convertido en oración *mental*.⁶⁰ La necesidad de materiales que ayudasen a la meditación de los nuevos miembros se dejó sentir. Estos escritos venían a responder a tal necesidad. Se especializaban según dos tendencias: la meditaciones que hacían de las virtudes el objeto de su atención (la tendencia más apostólico-práctica) o las meditaciones sobre los misterios (la tendencia más mística-especulativa). Para los unos y para los otros, el Nadal de las *Meditaciones de la Historia Evangélica* venía a llenar el respectivo vacío complementario.

Las exhortaciones de Nadal y las *Meditaciones* sirvieron como una referencia autorizada en línea con otras dos obras autorizadas -dice Iparraguirre- los *Ejercicios*, por supuesto, y las *Meditaciones sobre los Evangelios del domingo* de Francisco de Borja. Al poner el acento en la Escritura y en la utilísima reflexión de los evangelios asociados con el ritmo litúrgico, estas tres obras se convirtieron en terreno común a las dos posturas que desde la segunda Congregación General (CG2) cada vez se alejaban más.⁶¹

Con sus *Meditaciones* y, particularmente, con las *Imágenes de la Historia del Evangelio*, Nadal proveyó a la Compañía de un instrumento de alcance, algo así como una plataforma y síntesis para las posturas divergentes. El impacto visual de las imágenes determinó una apropiación de Jesucristo, descrito en términos realistas, bien fundamentado, concreto históricamente, presentado como objeto de oración. Pronto se reeditaron y llegaron a copiarse en las misiones, donde fueron muy apreciadas.

⁵⁸ Ignacio Iparraguirre, *Estilo espiritual jesuítico (1540-1600)*. Bilbao: Mensajero, 1964, 13.

⁵⁹ *Ibid.*, 21.

⁶⁰ *Ibid.*, 37.

⁶¹ *Ibid.*, 36-38.

Nadal, por tanto, siguió ejerciendo su influjo sobre la Compañía aún después de muerto. También podemos afirmarlo por el hecho que la CG 4 adoptase la extensión del tiempo dado a la oración definitivamente y, además, porque las Reglas comunes, cuya redacción más antigua se debía a Nadal, acabarían debiendo ser observadas por todos.⁶² La Congregación General instituyó para toda la Compañía prácticas cuyo origen hemos señalado en Nadal. Por ejemplo, para los escolares, un Triduo obligatorio precedente a la Renovación de los votos; para todos, los Ejercicios anuales de repetición,⁶³ que Nadal había promocionado en otros lugares “según la costumbre del Colegio Romano.”⁶⁴

Finalmente, el legado de Nadal perduró a través de un novicio de segundo año con quien convivió al final de la vida; les unía una relación de admiración mutua. En efecto la admiración que Claudio Acquaviva (1543-1615), cuarto General de la Compañía, sintió por Nadal le llevó a conservar consigo el manuscrito de las *Orationis observationes* de aquél.⁶⁵ Debemos recordarlo, la primera carta de Acquaviva sobre la vida espiritual: *Quis sit orationis et poenitentiarum usus in Societate iuxta nostrum institutum*⁶⁶ presenta como justa entre las posturas enfrentadas aquella de Nadal (“aquél hombre de venerada memoria,” “de espíritu no inferior a la prudencia”).

Todos estos datos pueden ser interpretados como esfuerzos que militaron de hecho a la construcción de lo que hoy identificamos como un sujeto social; más adelante sería reconocido como *el jesuita*. La radicación más íntima del mismo estaba en un modo distintivo de relacionarse con Dios como sujeto activo-pasivo de oración: aquél que se encierra en los Ejercicios. En cierta medida y hablando de la construcción del sujeto, podemos interpretar esta escuela de oración como una tecnología del sujeto colectivo, un camino de formación, control y subjetivización común.

Veamos ahora en particular cómo haremos oración al modo de la Compañía; porque le ha dado Dios N. Señor *especial modo de orar en los Ejercicios* aprobados por la Sede Apostólica.

⁶² CG 4, decreto 22. *For Matters of Greater Moment: The First Thirty Jesuit General Congregations, a Brief History and a Translation of the Decrees*, ed. John W. Padberg, St. Louis, MO: The Institute of the Jesuit Sources, 1994, 173.

⁶³ Cf. [Co 546], *Pol Compl* 2:598-622; CG 6, decreto 29, en *For Matters of Greater Moment: The First Thirty Jesuit General Congregations, a Brief History and a Translation of the Decrees*, ed. John Padberg, St. Louis: The Institute of the Jesuit Sources, 1994, 232.

⁶⁴ Cf. Ignacio Iparraguirre, *Historia de los Ejercicios de San Ignacio : Desde la muerte de San Ignacio hasta la promulgación del Directorio oficial, 1556-1599*, Bilbao: El Mensajero del Corazón de Jesús, 1955, 306-307 (Abreviado como *Historia de los Ejercicios* vol.2, a partir de ahora). Se dieron estos ejercicios a 50 escolares en dos grupos: 16-23 y 23-30 a finales de agosto de 1557 (*Pol Compl* 2:604). Los colegios de Praga y Viena adoptaron esta costumbre al año siguiente, el colegio de Coimbra en 1561 y el de Colonia, en 1562.

⁶⁵ Nicolau, *Jerónimo Nadal*, 448-449. Nadal habría predicho que Acquaviva acabaría siendo elegido Superior General de la orden, cf. Sacchini, *Historia Societatis liber 8*, n. 32.

⁶⁶ Claudio Acquaviva, «Della orazione e delle penitente. Lettera del R. P. Claudio Acquaviva Generale ai Padri e Fratelli della Compagnia di Gesù (Roma 8 maggio 1590).» In *Lettere dei prepositi generali della Compagnia di Gesù*, 91-105. Roma: Marini e compagno, 1845.

Os decía el otro día que cuando uno viene del siglo a la Compañía, no solamente ha de dejar los hábitos e inclinaciones malas, más aún los modos particulares que tiene de proceder en los ejercicios de virtud, cuando no son conformes con los de nuestro Instituto; y así, ha de ser en esto que toca a la oración, si teníais algún modo particular de hacerla. Y por esto en la Compañía, en cuanto uno entra, le dan los Ejercicios para instruirlo en el modo de proceder en la oración. En los Ejercicios se nos enseña el camino de la oración: caminad por ellos, por la meditación de los pecados por los misterios de la vida, pasión del Señor, por donde más ayuda y provecho encontraréis.⁶⁷ (acento añadido).

Para Nadal, los Ejercicios servían a que uno “deje las malas costumbres con que viene del mundo” y a que se iniciase en la oración.⁶⁸ Nadal definía los Ejercicios Espirituales como la “primera entrada y puerta por donde se ha de entrar del siglo a la religión”.⁶⁹ Es aquí donde entran sus catequesis sobre la virtud de la oración y su promover más prácticas orantes como la repetición anual de los Ejercicios y los triduos de renovación.

2.b. “El hombre interior, ... con más razón... tiene que ser formado”

Del orar al instruir. Las *Orationis observationes* son testigo del proceso por el que Nadal se apropia, a partir de su experiencia anterior, de la gracia de la vocación propia a todos los jesuitas, como enseñará en sus instrucciones por las comunidades que visita.

Algunos de los párrafos de este diario de oración nos dan una pista para interpretar cómo sus *exhortaciones* pudieron ir transformándose en *instrucciones* cada vez más asertivas, a medida que el visitador ejercía de comisario. Estas notas reflejan al menos tres actitudes del autor respecto de los demás: a) Párrafos en tercera persona parecen evocar experiencias espirituales; b) Párrafos en diálogo con un hipotético tú, parecen apuntar a preocupaciones pastorales; c) Párrafos en imperativo o principios espirituales parecen reflejar un área de convicciones de naturaleza más doctrinal. Como ejemplo de cada una de estas tres actitudes, quisiera ofrecer una sección del texto.

a) *Párrafos en tercera persona.* Son párrafos de estilo narrativo, muy frecuentes, que parecen referir a la propia experiencia de Nadal en el pasado. Algunos vienen encabezados así: “sé de uno.” Discutiblemente, por “uno” debemos entender que Nadal está hablando de sí mismo. Por ejemplo, estos párrafos:

Oraba uno atentamente al ángel de la guarda; y primero sintió que Dios habitaba en él, como si viese una imagen viva de la Trinidad. Después le pareció que le introducía en una luz suavísima ... [OO 462]

Cuando uno pedía a Cristo en la comunión de la misa que le concediese imitar a los PP. Ignacio, Fabro y Javier, le pareció oír internamente a Cristo que le concedía imitarle a él [OO 431].

⁶⁷ *Pláticas de Alcalá*, 1561 citado por Nicolau, *Jerónimo Nadal*, 131. Nicolau avisa, no obstante, que estas afirmaciones no pueden ser tomadas rígidamente.

⁶⁸ Nadal, *Pláticas Espirituales*, 100.

b) *Párrafos en que Nadal habla a un tú.* El segundo tipo lo componen párrafos donde parecería que su personalidad se desdobra o donde Nadal se sitúa ante un interlocutor ficticio (por ejemplo: un luterano sin especificar, en [OO 511]). Estos párrafos incluyen contenidos más catequéticos, como la presentación del Padrenuestro.

Aunque *te* sobrevengan grandes dones de espíritu, lleves a cabo grandes obras y tengas consolaciones, manténte siempre en el lugar donde *te* encontraron, es decir, en la miseria y el pecado [OO 461].

c) *Párrafos en que afirma una convicción.* El tercer tipo de párrafos usa verbos impersonales que transforman sus contenidos en especie de enunciados teológicos: “Hay que”, “se debe,” “es provechoso”. Estos párrafos expresan una convicción.

Hay que dedicarse plenamente a los Ejercicios, las Constituciones, los privilegios apostólicos, las reglas, los hechos del P. Ignacio y de la Compañía; en sustancia: a todo el instituto y a lo que es peculiar de nuestro carisma en Cristo Jesús Otro principio que por lo general *hay que establecer* es actuar no tanto con la fuerza del corazón, sino con dulzura y mansedumbre de espíritu [OO 459-460].

2.c. Una oración “propia”

Esta misma oración personal nos permite pensar en Nadal experimentando, pero también recibiendo en momentos místicos lo que decide dar a sus oyentes. A partir de la propia, Nadal estableció principios más o menos generales para la formación en la oración de los nuevos admitidos a la Compañía.⁷⁰

De la oración en común a nuevas conceptualizaciones más subjetivas. Para contextualizar la doctrina de oración de Nadal quiero recordar un aspecto de la contribución ignaciana. La oración ignaciana es característica de un periodo de cambio. Ignacio concibió un método de oración laico (en cuanto que Ignacio lo había experimentado y desarrollado antes de ser ordenado) e *individual* (algo más manifiesto cuando comparamos esta oración con oraciones litúrgicas como el rezo monástico de las Horas y la celebración del sacrificio de la misa). La oración ignaciana adopta formas distintivamente subjetivas. Es característica del momento de transición: entre la oración vocal y la lectura silenciosa, entre aquella verbalidad y los nuevos modos de conceptualización.⁷¹

⁶⁹ Nadal 5:274.

⁷⁰ Desde una aproximación crítica, sin embargo, debemos notar que este tipo de notas en las *Orationis observationes* contrasta con las notas de oración que de Ignacio han llegado hasta nosotros. Ignacio mantenía su oración a un nivel personal durante largas semanas antes de decidir un solo principio de esa naturaleza. Nadal es más rápido, dogmático, tiende más a generalizar y a objetivizar en principios espirituales de aplicación. Por el contrario, sus oraciones no recogen el grado de sensibilidad ignaciana, si nos referimos al discernimiento, ni la búsqueda de las confirmaciones de que el *Diario Espiritual* da testimonio.

⁷¹ Por ejemplo, ver el acento que Nadal pone en la oración mental en un documento datado en 1551, cf. Nadal 5:26-27.

La transformación de los modos de orar entre medioevo y modernidad ha sido comparada a una “revolución psicológica.” Los Ejercicios habrían contribuido a esta transformación como una *gramática devocional*.⁷² Los Ejercicios sustituyeron las formas vocales standard con una conceptualización imaginativa, mucho más densa.⁷³ Introducían a una experiencia de oración afectiva e interiorizada, que no distinguía espacios para hombres o para mujeres, para religiosos o para laicos. Los Ejercicios se constituyeron, además, en agente de propagación de la oración mental, cuyo único testigo es el director.

Después de haber enumerado algunas acciones formativas del sujeto y de interpretar las notas de oración como una tensión hacia la *formación* de otros, me detendré a continuación en considerar brevemente la doctrina de Nadal sobre la oración y, particularmente, sobre la oración “distintiva” de la Compañía, como Nadal llamó a los Ejercicios.⁷⁴ La oración, en efecto, es uno de los tres grandes temas que identificamos en las exhortaciones de Nadal como orientados a la formación de un nuevo sujeto apostólico. Otros temas son el Instituto propio de la Compañía y la distinción de miembros y domicilios de la Compañía.⁷⁵ No podemos deternos aquí.

Nadal enmarca su presentación de la oración en una interpretación providencialista de la historia y de la realidad. Según su “cosmovisión”, Dios inspiró en los fundadores de las grandes órdenes religiosas las soluciones a los *impasse* eclesiales del pasado (normalmente la situación provocada por una herejía). Nadal llama a la forma concreta de esta inspiración “gracia de la vocación” particular.⁷⁶

Una oración propia. Este esquema teológico le sirve para introducir el tema de una oración más propia a los miembros de *esta* nueva orden religiosa, la Compañía de Jesús, en sus pláticas de 1554, de Coimbra y de Alcalá, en sus *Adnotationes in Constitutiones*, etc. Nadal explica los conceptos de “gracia” y gracia “de la religión” antes de llegar a la gracia “del Instituto”, y antes de ejemplificarla mediante un esbozo de la vida de Ignacio (gracia “del fundador”), en la inteligencia de que “de sus experiencias [de Ignacio] aprendimos nosotros y en su vida se prefiguraron las probaciones de los miembros de la Compañía.”⁷⁷

Los Ejercicios como parte de esta gracia. Junto con la vida del fundador, Nadal postuló que los Ejercicios Espirituales de Ignacio y la oración distintiva que de ellos se

⁷² Lucien Fabvre llamó “revolución psicológica” a esta transición que sucedió a finales del siglo XVI en Francia pero durante la primera mitad del siglo XVI en el área mediterránea. Lucien Fabvre, «Aspects méconnus d'un renouveau religieux en France entre 1590 et 1620,» *Annales. Economies, sociétés, civilisations* 13/4 (1958) 639-50.

⁷³ Adrien Demoustier, «L'originalité des 'Exercices spirituels,'» en *Les Jésuites à l'âge baroque (1540-1640)*, edd. Luce Giard y Louis de Vaucelles, 23-35. Grenoble: Jérôme Millon, 1996.

⁷⁴ Coupeau, “Un aspecto de la Teología Espiritual,” 61-70.

⁷⁵ Nadal 5:226,227.

⁷⁶ Diego Mirón la definió como “la lumbré sobrenatural y gracia y muy Santo Espíritu que el Señor a todos estos que en su santa Compañía perseveran, da” (citado por Iparraguirre, *Estilo espiritual*, 12, n.2).

⁷⁷ Miguel Nicolau, «Los escritos espirituales de Jerónimo Nadal (1507-1580),» *Archivo Teológico Granadino* 5 (1942), 21. Cfr. J. Carlos Coupeau, «**Los Dialogos de Nadal: Contexto histórico-literario y hecho retórico.**» *www.ignaziana.org*, n.º. 3 (2007) 3-80.

sigue constituían parte sustancial de esta gracia de la vocación.⁷⁸ Desafortunadamente, no aclaró a qué se refería, llegando en una ocasión a reconocer “No sé qué de aquella gracia.”⁷⁹ Aunque Nadal afirme que cada individuo participa del carisma del cuerpo,⁸⁰ no llega a desarrollar esta idea.

Cómo interpretar el lugar de los Ejercicios en la vocación propia. Para explicar cómo el individuo puede llegar a participar de esa gracia propondré cuatro hipótesis y a continuación reflejaré el lugar que los Ejercicios juegan para cada una. La primera hipótesis sería el don natural al jesuita seguido de la vocación a la Compañía: Dios, que ha dado el don de esta oración a la persona, al menos en potencia, la llamaría después a la Compañía. La segunda hipótesis sería la adquisición de la virtud de la oración mediante la formación. La tercera, sería la adquisición de la misma más tarde, mediante el ejercicio de los ministerios propios. En fin, también es posible una apropiación del don mediante una profundización teológica.

¿Y en este esquema de hipótesis, qué lugar ocupan los Ejercicios? Los Ejercicios aparecen relacionados con valores religiosos, apologeticos, y de conservadores-místicos según ejes de naturaleza más teológica, eclesiológica y espiritual respectivamente.

Nadal sitúa los Ejercicios en el mismo origen de sus enseñanzas sobre la oración.⁸¹ Por oración ignaziana, entiende aquella virtud consolidada que Dios habría concedido a Ignacio de modo distintivo, la virtud de “sentir y contemplar” la presencia de Dios en todas las cosas.⁸² Ahora bien, en la medida que los Ejercicios son precisamente eso, ejercicio, Nadal los comprendía como práctica hacia la adquisición de un estado; lo llama “Oración propia” de la Compañía.⁸³ Podríamos decir que Nadal vio los Ejercicios como la *forma* para adquirir la gracia particular y, correspondientemente con las cuatro hipótesis ya adelantadas, los Ejercicios se convierten en 1) una *prueba* de la vocación, 2) una *escuela de oración* donde desarrollar aquel don,⁸⁴ 3) un *arma espiritual*, que el jesuita

⁷⁸ Los Ejercicios son “consustanciales con la Compañía y principio de su vida y gracia” (Jerónimo Nadal, *Scholium in constitutiones Societatis Iesu*, ed. Manuel Ruiz Jurado, Granada, 1976, 187 [648]. “Este modo de oración lo concibió el Padre Ignacio con gran privilegio de forma selectísima; pero además éste: que en todas las cosas, acciones, coloquios sentía y contemplaba la presencia de Dios y el afecto de las cosas espirituales, al mismo tiempo contemplativo en la acción (lo cual solía explicar así: hay que encontrar a Dios en todas las cosas)” Nadal 5:162 [81].

⁷⁹ Nadal 5:162-163.

⁸⁰ Nadal 5:46.

⁸¹ Pero no por la novedad de sus contenidos “Hinc fit ut major me admiratio plerumque subierit, quid sit tandem quod, cum sciamus exercitia nostra nihil reconditum habere, nihil quod ex medio evangelio et doctrina non sit sanctorum desumptum, quid enim prima hebdomade tradimus, nisi communem quamdam methodum ad comparandam peccatorum contritionem; quid 2^a, et 3^a, et 4^a quam meditationes vitae, mortis et resurrectionis Christi?” (*Ibid.*).

⁸² Nadal 5:162 [81].

⁸³ Iparraguirre, *Estilo espiritual jesuítico*, 147-149.

⁸⁴ Por supuesto, Nadal no olvida la elección en los Ejercicios “También se pueden dar ... sin las elecciones, a aquellos que no tienen por qué dudar o consultar sobre el estado de vida” (Nadal 4:480), cf. Alfredo Sampaio Costa, «Cuando no somos suficientemente libres para elegir – Aprendiendo de la experiencia singular de Jerónimo Nadal» *Studies in Spirituality* 18 (2008) 261-287.

se apropia a medida que la usa en su apostolado,⁸⁵ 4) una fuente de *principios* para que el jesuita siga avanzando en su perfección particular y 5) una fuente de *fuera* para regenerarse después que el ministerio lo debilite.⁸⁶

Las observaciones que Nadal nos ha dejado de los Ejercicios pueden agruparse en tres ámbitos: las que proceden de sus explicaciones teológicas del Instituto, las que constituyen una apología eclesiológica contra quienes atacaban los Ejercicios dentro de la Iglesia y las que proceden de su propia opción espiritual (su devoción por Ignacio a través de los Ejercicios).

Desde el punto de vista teológico, Nadal interpreta los Ejercicios como una gracia divina para que la Compañía se oriente hacia Dios y asimismo oriente a otros. Además de contra herejes y alumbrados, Nadal está pensando en la desorientación que procede de teologías deficientes, de teologías que no ponen en juego los afectos.⁸⁷

Una contemplación que sólo es especulativa, no es verdadera contemplación. Es necesario que lleve la marca del espíritu, gracias a los sentidos o gustos interiores, o por lo menos, que venga acompañada de buenas disposiciones según los casos ... Por eso prestamos más atención y reverencia a los actos y a los sentimientos que proceden de la voluntad que a las operaciones de la inteligencia pura.⁸⁸

Desde un punto de vista eclesiológico, el carisma propio distingue esta orden religiosa (o “religión” como él la llama) de aquellas otras “monásticas”. Nadal pone a la oración dentro de un esquema un tanto ideológico (mesianista), según una doble componente: la reforma eclesial y la contrareforma.⁸⁹ La oración de la Compañía, mezcla elementos de la oración activa y de la oración pasiva. Por esto se diferencia de la oración puramente contemplativa. Nadal recurre al concepto tomístico de “vida activa superior”, que sería el tipo de vida propio de quien ayuda a otros a su salvación y perfección en las virtudes (como quienes ostentan el oficio de obispos y presbíteros).⁹⁰

⁸⁵ Nadal también da importancia a los Ejercicios como método de instrucción de otros en la oración. Los Ejercicios son un ministerio propio para ayudarse y ayudar a los prójimos a través de la doctrina y el método de meditación, contemplación y oración. Nadal llegó a llamarlos “el ministerio primario de la Compañía” en una ocasión (*Nadal* 4:598). En este sentido, los Ejercicios son un método: “Dedit nobis ... Deus, attribuit sedes apostolica, insigne illud ministerium iuvandi et nos et proximum per exertitia spiritualia, id est per doctrinam et methodum meditationis” (*Nadal* 4:666; 5:842).

⁸⁶ Los Ejercicios serían el medio de “renovarla y rejuvenecerla [la Compañía de Jesús] si alguna vez decayera del fervor primitivo” (cf. Miguel Nicolau, «El P. Jerónimo Nadal (1507-1580) y los Ejercicios Espirituales de San Ignacio.» *Estudios Eclesiásticos* 16, no. 60 (1942) 122; cf. *Scholía* 187 [648]).

⁸⁷ Juan A. de Polanco, *Chronicon* 3:568.

⁸⁸ *Nadal* 4:863-864.

⁸⁹ “La Compañía es como una reforma del estado clerical y un ejemplo para otros institutos de religiosos” Nadal, *Orationis Observationes*, 204-205 [698]; Por ejemplo: *Nadal* 5:313-321.780; Nadal, *Pláticas espirituales*, 74, etc.

⁹⁰ “Aquella vida primeramente descrita es, sin duda, la *vida activa superior* que hemos visto ponderada con tanto encarecimiento en los escritos del asceta jesuita.” Miguel Nicolau, *Jerónimo Nadal (1507-1580): obras y doctrinas espirituales*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1949; 338; comparar con Miguel Lop, «‘Contemplativo en la acción’ es quien halla a Dios en todas las cosas.» *Manresa* 79, n.º. 313 (2007) 342-345.

En realidad, aquí reaparece el paradigma teológico característico de Nadal, porque lo que Nadal está haciendo es reivindicar la oración de la Compañía para la *restauración* de la vida de oración y contemplación en la Iglesia.⁹¹ Por eso, el reconocimiento que la autoridad eclesial hizo del carisma y de los Ejercicios se convierte en lugar común de sus pláticas. Así, afirma:

Videmus fere que la oración está por los suelos casi, que la devoción yace inerme, que la contemplación se ignora, que el “sentido espiritual” ha emigrado, que apenas hay cristianos y aún los que se tienen por buenos (cristianos) son (solo) especulativamente piadosos, están vacíos (agotados, sin nada que ofrecer).⁹²

Por encima de lo anterior, *desde un punto de vista espiritual*, Nadal vio un método de oración y de introducción a las realidades espirituales en los Ejercicios.⁹³ Es decir, Nadal va más allá del método haciendo del ejercicio o técnicas del método, el objeto central de una devoción. Favorece así el nacimiento de *una* forma de espiritualidad, al menos en cuanto a su argumentación teórica. Nadal recurre a la autoridad del fundador afirmando que Ignacio

quería que viviéramos vida espiritual *por* los Ejercicios; que fuéramos instruidos *por* medio de ellos; que el espíritu y devoción en nosotros se conservara y aumentara *por* medio de ellos; porque aunque debamos retirarnos alguna vez para hacer los Ejercicios con más fruto, debe, sin embargo, ser perpetuo el uso de los Ejercicios en nuestras meditaciones y oraciones cotidianas.⁹⁴

Resumiendo: A nivel teológico, Nadal define los Ejercicios como un *don* de Dios; a *nivel eclesiológico*, en cambio, los define como un *ministerio* concedido por la Sede Apostólica “para ayudarse y ayudar a los prójimos”⁹⁵; en fin, a nivel espiritual propio de la Compañía en el contexto de otras órdenes religiosas, los define como el cauce para adquirir el *sensus interior*. Para el jesuita, los Ejercicios son imprescindibles en tanto que constituyen la ocasión para que éste reciba la “gracia particular de nuestra vocación e instituto.”⁹⁶ En general, y como nota Iparraguirre, sin embargo, “Nadal no sistematiza.” Es decir, Nadal no se guía por un interés teológico-espiritual en el sentido disciplinar que el término tiene en nuestros días. Por este motivo, más que describir el método de los Ejercicios se refiere al “modo [de oración] de los Ejercicios”. Nadal se aproxima

⁹¹ Miguel Nicolau, «El P. Jerónimo Nadal (1507-1580) y los Ejercicios Espirituales de San Ignacio.» *Estudios Eclesiásticos* 16, no. 60 (1942) 123; cf., *Nadal* 4:668. Nótese los verbos con que Nadal se refiere al fruto de los Ejercicios: *restitui, refici, recreari, spiritum conservari et augeri*. Pedro Fabro describe ese fruto con palabras similares como *reaedificatio, reparatio, restitutio, resuscitatio*, etc.

⁹² *Nadal* 4:668; 5:844.

⁹³ *Nadal* 4:668-669; 5:613.690, etc.

⁹⁴ *Nadal* 4:669. Nicolau no deja de recordarnos que no debemos entender esta afirmación demasiado radicalmente, pues Nadal también recomienda a los superiores “in domino bono spiritu in orationi progredi, illi nihil praescribant” (*Nadal* 4:652).

⁹⁵ “Per doctrinam et methodum meditationis, contemplationis et orationis” (=un método de oración, *ratio meditationum*) (*Nadal* 5:842 [36]. “Doctrina, qua ad oraciones et nos instrueremus et proximus.”)

⁹⁶ *Nadal* 5:843 [38-39].

funcionalmente a la oración. No debemos olvidar, sin embargo, la trascendencia institucional de esta oración: de ella nace el “modo de proceder” y, consecuentemente, el sujeto apostólico también.

3. Reflexiones finales

Decíamos al comenzar que Nadal habría abierto la experiencia ignaciana y el concepto de “sujeto” del ámbito de lo personal individual al ámbito de lo personal colectivo, introduciéndolo en la Edad Moderna. Al hacerlo, sus presentaciones del Instituto habrían adquirido primeros tonos ideológicos (cierto ignacianismo, mesianismo y jesuitismo). En particular, me refiero a presentaciones centrales en sus exposiciones sobre la oración y sobre los Ejercicios. En Nadal encontramos un triple prejuicio (o modo de percepción) operativo. Primero, Nadal pospuso su experiencia de los Ejercicios, y su aceptación del grupo de París, a una aprobación extrínseca, la aprobación “oficial” pontificia. Segundo, pensó la contemplación como superior a la acción. Tercero, presentó *a posteriori* lo que en realidad había sido una aventura bien frágil hasta París, la vinculación de unos primeros compañeros en torno a Ignacio, bajo una precomprensión Teológica: “la gracia de la religión.” Consecuentemente, también presentó a Ignacio a la luz de la misma, como “un fundador” de corte medieval (franciscano-dominico); aquí es donde entra el interés de Nadal por obtener un relato autobiográfico.

En realidad, Nadal identifica acrítica y quizá también apresuradamente el don personal de Dios a uno (Ignacio) con el carisma del Fundador (el don de Dios para *todos* los admitidos).

El privilegio hecho a Ignacio, creemos que ha sido concedido a toda la Compañía de Jesús, y confiamos que *la gracia de la oración y contemplación de aquél* ha sido preparada para todos los de la Compañía, y confesamos que está unida con nuestra vocación.⁹⁷ (énfasis añadido)

¿En qué tipo de evidencia se apoyaba para hablar así? Cabe preguntarse si ésto no es poner el carro delante de los bueyes, forzar al Espíritu Santo en una manera que contradice el propio itinerario de Ignacio e incluso su propia manera de legislar para la Compañía. Obsérvese que las *Constituciones* nada dicen sobre las formas y métodos de oración que cada uno deberá tener. Las cartas e instrucciones de Ignacio, por otra parte, ponen el acento en la pragmatidad, en la moderación que a superiores e instructores de probación corresponde hacer en vista del individuo particular (cf. cartas a Araoz, Borja, etc.). Es decir, mucho de las instrucciones sobre la oración de Nadal son *una* interpretación de algo que Ignacio mismo dejó a la libre adaptación de los superiores e instructores y que, desde entonces ha dado lugar a un rico diálogo, por ejemplo, con disciplinas como la psicología y escuelas de oración.⁹⁸

⁹⁷ Nadal 4:652.

⁹⁸ Piénsese en las varias entradas que en el *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana* refieren a temas de oración y en la diversidad entre ellas. Por ejemplo, véanse las voces representadas en los anexos, dentro del mapa n. 7, “Aplicación de Ejercicios y Adaptación”: Zen, Diario intensivo, Focussing, Gestalt, etc...

Nadal interpreta hacia 1551, por ejemplo, el hecho que la Compañía no tuviera prescripciones más exactas en materia de oración. Por aquél entonces, todavía esperaba que la publicación de las *Constituciones* determinara más este punto, como declara Antonio Vinck.⁹⁹ Pero cuando lleva ya consigo un borrador adelantado de las mismas, en Alcalá (1554), interpreta el silencio de las *Constituciones* ¡en función de una experiencia supuestamente común a quienes hacen los Ejercicios! En realidad, nos atreveríamos a hablar de una expectativa que Nadal tenía puesta en las *Constituciones* y que éstas defraudaron en parte. Por ello Nadal argumenta de modos diferentes: Sea ante sus oyentes en Alcalá, sea ante sí mismo. En Alcalá, se ve forzado a explicar por qué la Compañía “da tan poco tiempo de oración al escolar”.¹⁰⁰ Lo apoya con una batería de razones. Al final se refiere a una “continua oración,” “debe computarse todo como tiempo de oración.”¹⁰¹

La Compañía pretende en todas las cosas tener oración y hallar a Dios y la devoción. Y la Compañía no sigue la oración al modo de soledad y eremítico, sino que lo extiende y une con la práctica y ejercicio de su vocación y la obediencia.¹⁰²

En cuanto a sí mismo, podemos rastrear una progresión de la oración propia en sus notas entre 1551 y 1561. A lo largo de este desarrollo, el elemento afectivo parece ir ganando lugar, hasta ponerse a la altura del elemento cognoscitivo.¹⁰³ Otro aspecto en evolución, Nadal habría introducido cada vez más referencias a los Ejercicios, a medida que seguía familiarizándose con su texto.¹⁰⁴ Todavía, sus comentarios descontextualizan las meditaciones (ejercicios de oración) de su emplazamiento en un continuo (eso que Ignacio llamó “modo y orden” de aplicar los ejercicios). En otras palabras, sus comentarios ofrecen una visión fragmentaria de estos. De mayor trascendencia, Nadal proyecta la teoría espiritual de las *Tres Vías* sobre los Ejercicios e inicia así una tendencia. En realidad, Nadal recompone algo que Ignacio no hizo, pues jamás se refiere a una *via unitiva*.¹⁰⁵

⁹⁹ Nadal 1:755-756.

¹⁰⁰ Nadal 5:95-96 [159.160].

¹⁰¹ Cuando Nadal visitó el colegio de Alcalá, los jesuitas hacían dos horas de oración, entre la mañana y la tarde. Nadal la redujo a hora y media. Al comentarlo a Ignacio de regreso en Roma, recibió de este “cappello” (reprensión) ya referido más arriba. Ignacio estaba decididamente contra una duración total superior a una hora de oración.

¹⁰² Nadal 5:97 [161]. También afirma que uno puede aprovecharse mucho en la misa “y por eso dejó de dar más tiempo a la oración” *Pláticas del P. Jerónimo Nadal en Coimbra*, ed. Miguel Nicolau, Granada: Facultad Teológica Granadina, 1945, 202.

¹⁰³ Compárese por ejemplo la definición que dio en 1554 en España: “actuación de las potencias en la consideración de las cosas según su verdad” con la plática 14 de Alcalá n. 260 en 1561

¹⁰⁴ Debemos notar que no conocemos cuál fue la práctica concreta de *dar* Ejercicios que pudo tener. En realidad, encontramos que sus continuos viajes por países donde desconocía la lengua (Portugal, Francia, Alemania, Austria, Países Bajos) le incapacitaron para este ministerio en gran medida.

¹⁰⁵ Sobre este punto, cf. el comentario de Adrien Demoustier, *Les exercices spirituels de S. Ignace de Loyola*. Paris: Editions Faculté Jésuites, 2006, 183-184.

Nadal polarizó la comprensión de Ignacio, no sólo con su comprensión *según las viae*, sino también cuando lo llamó contemplativo. Sea por el contexto y audiencia ante quien pronunció sus exhortaciones, sea por una inclinación personal suya, Nadal desvió la atención de la “devoción” que debiera guiar al jesuita hacia el encuentro con Dios en todas las cosas y así, por ejemplo, Emilio Anel afirmó:

si Nadal no llega a ser influenciado por la palabra “contemplación”, hubiera prestado un servicio muy grande a la claridad. Si dice, por ejemplo, que San Ignacio era “in actione unitus cum Deo”, la frase resultaría mucho más trasparente y no hubiera creado tanta confusión. Porque, al fin, cuando se habla de contemplación ¿de qué se habla sino de oración? Pero la oración en el siglo XVI se consideraba el medio por excelencia para estar unido con Dios. Y muchos, aún jesuitas (Oviedo, Onfroy, borja,...) no veían otro.

Sin embargo, esta postura polariza o moviliza al servicio de la contemplación (que es *un medio* de unión con Dios) una realidad más alta como es la unión misma con Dios... Mientras que san Ignacio piensa –porque él mismo lo había experimentado y lo hizo ejercitar después– que estar unido con Dios puede lograrse también por una unión activa.¹⁰⁶

Ignacio no se preocupó de sistematizar su “teología.” Lo cual tenía sus inconvenientes, si alguien como Nadal quería formar un tipo de ejército con un “ala” para combatir la Reforma y otra “ala” para evangelizar las Indias. Ignacio, sin embargo, respondió a los casos que se le presentaban, concretamente y, en materia de oración, remitió los sujetos a la discreción de acompañantes (superiores o instructores). Ignacio apunta hacia un vínculo *instrumental*, más que a un estado místico. Así parece afirmar una unión para nada estática, sino afectiva, de los sentidos, de la obediencia y de la voluntad en la acción.

Conclusiones

Los comentaristas de la espiritualidad ignaciana buscaron en Jerónimo Nadal el explanador de la “mente de Ignacio”; se volvieron a Nadal un tanto dogmáticamente. Decimos dogmáticamente porque, en ausencia de una biografía crítica, no parece que los autores consideraran la posibilidad de una evolución en tal conocimiento, evolución que para el propio Nadal la lectura de sus *Orationis observationes* nos permite apuntar. Así, por ejemplo, siguen pendientes estudios sistemáticos que demuestren hasta qué punto el conocimiento de la “mente” de Ignacio se refleja en los modos de orar que encontramos por un lado en las *Observationes* y, por el otro, en el *Diario espiritual* de Ignacio (un argumento suficiente para una tesina).

¹⁰⁶ Emilio Anel, “Relación a la ponencia de P. Gervais Dumeige, S.I.: El problema de la acción y de la contemplación: la solución ignaciana.” In *I cursus internationalis exercitiorum spiritualium in hodierna luce ecclesiae (Romae 1 oct.-8 dec. 1968)* 192/1-192/7. Roma: Sec. Exercitiorum Spiritualium, 1968, 192/6. Su opinión también la compartieron otros autores como P. Sanson y P. Mollat.

La figura y tarea desempeñadas por Nadal en favor de la Compañía son enormes; nadie lo niega. Todavía, en la expresión: “Difícilmente se puede sintetizar la labor de Jerónimo Nadal como creador de la imagen del jesuita perfecto, ... en este punto, nadie en la Compañía hizo más que él”¹⁰⁷ subrayamos *perfecto*. En realidad, a la influencia de Nadal sobre sus contemporáneos y a la impronta que dejó en novicios como Claudio Acquaviva, que acabaría siendo general de la Compañía, se sumó la fascinación que ejerció sobre los hombres de gobierno y formadores de la Compañía restaurada. A finales del siglo XIX, no antes, la Compañía recuperó, transcribió y editó la obra de Nadal. Últimos entre toda ella, aparecieron las exhortaciones y su diario de oración hace casi cincuenta años. Aquellos restauradores precedieron a los teólogos de inicios del siglo XX, que nos hablarían de Nadal y repetirían su doctrina. Era el momento cuando el mito románticista que se había fijado la mente del autor como un horizonte de estudio posible comenzaba a declinar.

Finalmente, tanta atención a las exhortaciones sobre el Instituto, dejó en la sombra la experiencia, doctrina e influjo de Nadal sobre el lugar de los Ejercicios. Así por ejemplo, en relación con la formación del sujeto, tampoco se ha sopesado el carácter eminentemente teológico-parenético de las exhortaciones y su relativamente escaso fundamento empírico al hablar del Instituto (si exceptuamos los datos biográficos sobre Ignacio). Se ha subrayado el valor teológico y doctrinal de estas presentaciones. En ellas, la Compañía y cada uno de sus miembros son “gracia” y “providencia” antes que, por ejemplo, historia, acción social o crónica de un testigo de excepción. En relación con esta “gracia”, además, Nadal destacaba el factor afectivo (no hemos reflexionado suficientemente sobre el hecho que recurriese a *exhortaciones* sobre cualquier otro género literario). Parafraseando a Emmanuel Levinás, podríamos afirmar que *por gracia* de Dios uno es jesuita antes de ser conspicuo pero que no deja de serlo después de haber olvidado mucho.¹⁰⁸ El conocimiento que Nadal expandió, por tanto, no es un conocimiento del sujeto de la acción como resulta de la investigación, sino más bien *un re-conocimiento*, presentado según categorías bien concretas y datadas en la teología tridentina.

Sin duda, en Nadal observamos aquel movimiento ascendente, teológico, apriorístico y criticado por la postmodernidad. La historia del retorno del sujeto se ocupa de invertir tal movimiento de ascenso para construir una nueva subjetividad. Cuando ahora la Compañía de Jesús se interesa en el nuevo sujeto apostólico, conviene preguntarse qué lugar ocupa la oración, también desde un punto de vista sociológico, como factor integrador y constituyente del cuerpo. Se trata de descender al estudio de prácticas concretas como la oración, por las que el sujeto es construido en la inmanencia de un dominio de conocimiento, por las que se lleva a cabo la construcción social de la realidad (procesos como la innovación social, la institucionalización, la formación y transmisión de una ideología identitaria).

¹⁰⁷ Nadal Cañellas, *Jerónimo Nadal Morey*, 117.

¹⁰⁸ Emmanuel Lévinas, *Fuera del sujeto*, Madrid: Caparrós, 1997, 16.

Nadal ha contribuido a la formación del sujeto jesuita como un sujeto moderno. Pero el sujeto nadaliano no es el único y debe ser puesto en contexto y compararse con el estilo formador del mismo Ignacio, que se fundamentó en el acompañamiento personalizado (sujeto fundador) o, también, con el estilo de Francisco Javier (sujeto misionero), fundamentado en la experiencia.

Abreviaturas

- [Co xxx] Con esta expresión nos referimos al párrafo numerado xxx en el texto *Constitutiones de la Compañía de Jesús* según las ediciones al uso actualmente.
- [Ej xxx] Con esta expresión nos referimos al párrafo numerado xxx en el texto de los *Ejercicios Espirituales* según las ediciones al uso actualmente.
- [OO xxx] Con esta expresión nos referimos al párrafo numerado xxx en el texto *Orationis observationes* según la edición crítica de M. Nicolau.
- AHSI *Archivum Historicum Societatis Iesu* (Roma: 1932-).
- CG xx Congregación General de la Compañía de Jesús número xx
- Chron Pol* Juan Alfonso Polanco, *Vita Ignatii Loiolae et rerum Societatis Iesu historia*, Madrid, 1894-1898 en Colección MHSI nn. 1, 3, 5, 7, 9, 11.
- Epp* Colección Monumenta Ignatiana “Series Prima” *Epistolae et Instructiones*: nn. 22, 26, 28, 31, 33, 34, 36, 37, 39, 40 y 42 de MHSI.
- FN* Colección Monumenta Ignatiana “Series Quarta” *Scripta de Sancto Ignatio de Loyola*: nn. 25 y 26 de MHSI.
- M Const* Colección Monumenta Ignatiana “Series Tertia” *Sancti Ignatii de Loyola Constitutiones Societatis Iesu et Regulae Societatis Iesu*: nn. 63, 64, 65, 71 de MHSI.
- MHSI Colección Monumenta Historica Societatis Iesu (Madrid, 1894-1925; Roma 1932-)
- Mon Paed* Colección *Monumenta paedagogica Societatis Iesu*, ed. László Lukács, Romae: MHSI, 1965., nn. 092. 107-108. 124. 129. 140-141 de Monumenta Historica Societatis Iesu.
- Nadal* Jerónimo Nadal, *Epistolae P. Hieronimi Nadal Societatis Iesu*, 5 vols. Colección MHSI, nn. 13, 15, 21, 27, Madrid: Augustini Avrial, 1898-1962 y n. 90, MHSI: Roma 1962 .
- OO Jerónimo Nadal, *Orationis Observationes*, ed. Miguel Nicolau. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1964.
- Pol Compl* Juan Alfonso de Polanco, *Polanci Complementa: Epistolae et commentaria P. Joannis Alphonsi de Polanco*. Colección MHSI, nn. 52 y 54, Madrid: Typis G. Lopez, 1916 y 1917.

El ritmo místico del primer cuadernillo del texto autógrafo del *Diario espiritual* de San Ignacio

di ROSSANO ZAS FRIZ DE COL S.I.

El *Diario espiritual* de San Ignacio es un texto manuscrito conservado en dos cuadernillos: el primero de trece folios que cubre el período que va del 2 de febrero al 12 de marzo de 1544; y el segundo de doce folios que va del 13 de marzo de 1544 al 27 de febrero de 1545. En él San Ignacio anotó sus mociones espirituales, principalmente en relación a la celebración cotidiana de la Eucaristía. El *Diario* lo publicó parcialmente por la primera vez el P. Juan José de la Torre en 1882¹, edición que luego se tradujo al alemán en 1922². La edición crítica integral se publicó sólo en 1934³, convirtiéndose en la fuente de todas las versiones en lenguas modernas.

Descubierto como tesoro escondido, ha sido objeto de investigación por parte de no pocos estudiosos de la espiritualidad ignaciana. Deseando profundizar en él, han hecho varias interpretaciones de su estructura. Así por ejemplo Camilo Abad⁴, Ignacio Iparraguirre⁵, Adolf Haas⁶ dividen el texto en varias partes. Por el contrario, Maurice Giulia-

¹ *Constitutiones S.I. latinae et hispanicae cum earum declarationibus*. Madrid 1892, apéndice XVIII (pp. 349-363).

² A. Feder, *Aus des geistlichen Tagenbuch des hl. Ignatius von Loyola*. Pustet, Regensburg 1922.

³ A. Codina e D. Fernández Zapico, "Ephemeris S. P. N. Ignatii", in *Monumenta Ignatiana*, Series Tertia, t. I (MHSI 63), 86-158.

⁴ 5 ciclos: 1º de los Mediadores (2-14 febrero); 2º de la Trinidad (15-21 febrero); 3º de Jesús (22 febrero - 5 marzo); 4º de *acatamiento reverencial y amoroso* (14 marzo - 4 abril); 5º de *Loqüela* (11-28 mayo); cfr. C. Abad, *Diario Espiritual de san Ignacio de Loyola*. Comillas (Santander), 1956, 23-39, citado en I. Iparraguirre, "Introducción al Diario Espiritual" en San Ignacio de Loyola, *Obras*. Transcripción, introducción y notas de I. Iparraguirre, C. De Dalmases e M. Ruiz Jurado. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1997, 350.

⁵ 6 tiempos: 1º Elección y oblación (2-12 febrero); 2º Elección, oblación, acción de gracias (13-18 febrero); 3º Oblación-acción de gracias (18-22 febrero); 4º Claridad lúcida (23 febrero - 4 marzo); 5º Devoción clara y calurosa: reconciliación y sumisión (5-13 marzo); 6º Caminando por la nueva vía (14 marzo 1544 - 27 febrero 1545); cfr. IPARRAGUIRRE, *Introducción...*, cit., 353-355.

⁶ 1º De las personas divinas a la unidad de su circuminsesión (2-21/22 febrero); 2º De Jesús hombre a Jesús Dios (21-28 febrero); 3º De la unidad de Persona a la esencia divina (29 febrero - 6 marzo); 4º Mística

ni⁷, Simone Decloux⁸ y J. A. Munitiz⁹ dividen el manuscrito en dos partes, así como Nelson Barrientos¹⁰. Por el contrario, recientemente Santiago Thió identifica once unidades temáticas¹¹, Noëlle Hausmann divide el texto en cinco secciones¹² y en tres Marie Paul Dion¹³ y José García de Castro¹⁴.

Este breve estudio, que se inspira en el trabajo ya citado de Marie-Paul Dion¹⁵, no se propone establecer una nueva división estructural del *Diario*, sino más bien ofrecer una interpretación de la prima parte del *Diario* como resultado de una investigación que tiene por objeto el ‘ritmo místico’ de las seis primeras semanas que transcurren entre el 2 de febrero y el 12 de marzo de 1544 [1-153]¹⁶. Se reconoce en este lapso una unidad porque durante este tiempo San Ignacio realiza un proceso de discernimiento que se puede dar por concluido el día 13 de marzo.

Se entiende por ‘ritmo místico’ la dinámica del discernimiento de las varias mociones espirituales que se producen en San Ignacio durante el mencionado período, según el testimonio del mismo Santo. En estas pocas semanas se puede apreciar claramente la

del amor reverencial (del 6 marzo hasta el final); cfr. A. Haas, “Einleitung”, en *Ignatius von Loyola. Das Geistliche Tagebuch*. Herder, Freiburg-Basel-Wien 1961, 86-95.

⁷ Cfr. M. Giuliani, “Introduction” en *Saint Ignace. Journal Spirituel*. Traduit et commenté par M. Giuliani. Desclée de Brouwer, Paris 1959, 19-30.

⁸ Cfr. S. Decloux, *Comentario a las Cartas y Diario Espiritual de S. Ignacio de Loyola*. CIS, Roma 1982, 81.

⁹ Cfr. J. A. Munitiz, *Inigo: Discernement log-book. The Spiritual Diary of Saint Ignatius Loyola*. Edited and translated by J. A. Munitiz. Inigo Enterprises, London 1987, 14.

¹⁰ Cfr. N. Barrientos, “El Diario Espiritual, lenguaje y experiencia de Dios”, en *Manresa* 62 (1990) 310-323.

¹¹ Cfr. S. Thió, *La intimidad del peregrino*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 1991, 9-10. La división propuesta es: 1° Elección (2-11 febrero); 2° La reconciliación (12-16 febrero); 3° La confirmación trinitaria (17-18 febrero), 4° La Santísima Trinidad (19-21 febrero); 5° La mediación de Jesús (23-28 febrero); 6° La devoción (29 febrero - 3 marzo); 7° La Eucaristía (4-7 marzo); 8° El problema de concluir el discernimiento (8-13 marzo); 9° El *acatamiento* o el respeto obsequioso (14 marzo - 10 mayo); 10° El don de la *loqüela* (11-28 mayo); y 11° El don de lágrimas (28 mayo 1544 - 27 febrero 1545).

¹² 1° Oblación constante (2-17 febrero); 2° Confirmación de la gracia (18 febrero - 12 marzo); 3° Cuatro días y un camino (13-16 marzo); 4° Ocho semanas *circa misiones* (17 marzo - 11 mayo); 5° Cuarenta semanas (12 mayo 1545 - 27 febrero 1545); cfr. N. Hausmann, “Ignacio de Loyola y la misión del Espíritu Santo. Una lectura del *Diario Espiritual* (1544-1545)”, en *CIS (Centrum Ignatianum Spiritualitas)* 21 (1990) 38-56.

¹³ Cfr. M. P. Dion, “La fascinante énigme du *Journal Spirituel* d’Ignace de Loyola”, en Aa.Vv., *À L’école du Journal Spirituel d’Ignace de Loyola. Actes du XXIe Congrès annuel des Cahiers de Spiritualité Ignatienne*, 1998. Cahiers de Spiritualité Ignatienne, Suppléments 48. Quebec 1999, 17. La división es: La primera semana (del 2 al 11 de febrero), el mes sucesivo (del 12 de febrero al 12 de marzo) y el año entero, del 13 de marzo de 1544 al 27 de febrero de 1545.

¹⁴ J. García de Castro, “Semántica y mística: el *Diario Espiritual* de Ignacio de Loyola”, en *Miscelánea Comillas* 59 (2001) 214. El autor divide así: 1° Período, del 2 de febrero al 13 de marzo, dedicado a las elecciones; 2° Período, centrado en el *acatamiento*, reverencia y humildad, del 14 de marzo al 28 de mayo; y el último, del 29 de mayo de 1544 al 27 de febrero de 1545, el Santo anota brevemente diferentes fenómenos, especialmente las lágrimas.

¹⁵ Cfr. M.-P. DION, *La fascinante énigme...*, cit., 20-40.

¹⁶ Los números entre paréntesis indican el número de párrafo del texto del *Diario* (cfr. “Diario espiritual”, en San Ignacio de Loyola, *Obras*, cit., 357-430).



calidad del discernimiento realizado por él. Un discernimiento que se desarrolla como un proceso evolutivo afectivo, con un ritmo propio y particular. Precisamente por esta razón se lo puede adjetivar de ‘místico’, porque se trata de una relación con el misterio trinitario de Dios que se abre camino en Ignacio mediante una toma de consciencia de la voluntad divina a través de la afectividad. En el discernimiento de las mociones se revela a Ignacio la voluntad particular de Dios para así dar respuesta a la situación concreta en la que debe tomar una decisión para obrar ‘divinamente’, en plena armonía con Dios. Mediante el discernimiento Ignacio llega a *saber* qué debe hacer y lo que *debe* hacer lo une a Dios en el amor mutuo. La decisión une Ignacio a Dios y Dios a Ignacio. Es la unión mística apostólica porque está centrada en la operación del ministro-testigo que quiere obrar según el amor de Dios al mundo, siguiendo los criterios divinos.

En la primera parte del *Diario* esa dinámica se aprecia claramente, por ello es importante reflexionar sobre el tema ya que en él se manifiesta un problema importante para la identidad de la vida cristiana ignaciana. Se volverá sobre este punto solamente después de haber presentado el ‘ritmo místico’ del *Diario*.

1. El triple flujo de pensamiento en el ‘ritmo’ del discernimiento

En el ritmo literario de la primera parte del *Diario* se puede apreciar la cadencia de tres flujos de pensamientos distintos que confluyen progresivamente, llevando a Ignacio a una creciente confusión. El primero, y también el más evidente, es el discernimiento de la pobreza de las iglesias y de las casas profesas donde habitan los jesuitas formados. Ignacio quiere saber de parte de Dios si esas casas deben tener o no rentas. En efecto, del día 2 al 11 de febrero, el *Diario* reporta el proceso mediante el cual Ignacio va adquiriendo progresivamente la seguridad que Dios no quiere que tengan rentas. Al mismo tiempo, Ignacio debe tomar la decisión de dar término al proceso de discernimiento que está realizando, dándolo por concluido una vez que ha decidido definitivamente lo que Dios quiere (que las casas no tengan rentas). Pero sucede algo inesperado¹⁷.

¹⁷ [9] Viernes 8 de febrero. A la tarde, por hora y media o más, andando *por las elecciones asimismo*, y haciendo elección de no tener nada, *hallándome con devoción*, me hallaba con una cierta elevación y muy tranquilamente sin contradicción alguna a tener alguna cosa, y quitándoseme la gana de ir en las elecciones tanto adelante como algunos días antes pensaba.

[11] Sábado 9 de febrero. Pasando por las elecciones con mucha tranquilidad y devoción, en todo me parecía *no* tener parte, *ni* todo *ni* ser cosa *asaz digna* para mirar en ello, teniendo por acabado y con mucha tranquilidad de mente y así siempre me restaba con no tener nada.

[12] Domingo 10 de febrero. Andando por las elecciones, y haciendo la oblación de no tener nada con mucha devoción y no sin lágrimas, y así antes en la oración solita, antes de la misa, en ella, y después della, con *asaz devoción y lágrimas*, y siempre con no tener nada, quietándome en la oblación hecha, habiendo sentido mucha claridad discurriendo, y después cerca los mediadores *ciertos sentidos* <inteligencias> y no sin vista. [Entre paréntesis < > palabras o frases que el Santo ha borrado, pero que son reportadas en el texto.]

El día 12 de febrero [22], mientras está haciendo oración, es incomodado por el ruido que algunos de casa estaban produciendo. Se alza fastidiado, interrumpiendo su oración, para ver si puede hacer cesar el ruido molesto. Al día siguiente, el 13 [23], confiesa de haber cometido una falta contra la Trinidad alzándose abruptamente el día anterior durante la oración, pues de ese modo cortó bruscamente su relación con la Trinidad en un evidente gesto de mala educación. Por esta razón decide darse una penitencia: en los días sucesivos no celebrará la Misa de la Santísima Trinidad y tomará como intercesores a la Madre y al Hijo para obtener el perdón “y ser restituído a la primera gracia” [23]¹⁸. Pero Ignacio, después de cuatro días, vuelve a celebrar la Misa de la

[13] A la noche, pasando por las elecciones, de todo, de parte, de nada, haciendo la oblación de no nada, con mucha *devoción*, paz interior y tranquilidad de ánimo, con una cierta seguridad o asenso de ser buena elección.

[19] 11 de febrero. Después en capilla, antes de la misa y en ella con abundancia de devoción y de lágrimas. Después con grande tranquilidad y seguridad de ánimo, como *de cansado* quien descansa en mucho reposo, y para no buscar ni querer buscar cosa alguna, teniendo la cosa por acabada, si no fuere por dar gracias, y por devoción del Padre y de misa de la Trinidad, según que antes tenía pensado de decirla el martes de mañana.

¹⁸ [22] Después de levantado me duraba el calor interior y devoción habida, y en acordarme de tanto bien recibido, a un moverme *a nueva devoción en aumento* y a lágrimas, y así andando a D. Francisco, con él y después viniendo sin perder el calor y amor intenso.

<Después, soltando un punto o *tentación que en amaneciendo me vino*, es a saber, solamente para la iglesia, con mucha naturalidad y noticias y con asaz devoción, queriendo en todo cerrar contra aquel punto, en mucha paz y conocimiento y dar gracias a las Personas divinas, asimismo con asaz devoción. Ya ocasión, *el levantarme de la oración por hacer callar* o no, (<ocasión de la sala>) [“Quiere decir que el ruido que se producía en la sala le desasosegó y fue a ver si podía evitarlo. En este momento le vino el pensamiento, que él calificará de tentación, de admitir alguna renta solo por el culto de la iglesia. Téngase en cuenta, para ésta y otras alusiones a las molestias que le producía el ruido, que la casa en que entonces se encontraba San Ignacio — que caía aproximadamente en el área del altar donde ahora reposa el cuerpo del Santo — era una casa muy pequeña, “vieja y caediza”, como la describe Ribadeneira (*Vida de San Ignacio I.3 c.1*), en la que el menor ruido repercutía extraordinariamente” Iparraguirre, Introducción al Diario Espiritual, cit., 365, nota 38], y después, yendo a misa y en ella, un parecer que el calor de dentro pugnaba con el viento de fuera, pareciendo bueno lo claro de dentro y lo malo de fuera, y en este medio de la misa con calor y alguna devoción, no frialdad, más agitaciones, de los de la sala y de quien oía misa. Acabada misa y mirada la cosa, restando asentado y con la devoción interna>.

[23] 13 de febrero – Conociendo haber mucho faltado en dejar *a las personas divinas* al tiempo de dar gracias el día pasado, y queriéndome abstener de decir la misa de la Trinidad, que pensaba decirla, y tomar por intercesores a la Madre y al Hijo, porque se me fuese perdonado y restituído a la primera gracia, absteniéndose de las personas divinas para no me allegar a ellas inmediate para las gracias y oblationes primeras; ni en decir misas dellas por toda la semana haciendo penitencia con la tal ausencia.

[24] Veniendo en mucha grande devoción, y muchas lágrimas más *intensísimas*, así en la oración como vestiéndome, y con sollozos, sintiendo ser la Madre y el Hijo intercesores, sentía uno *íntegra* seguridad que el Padre eterno me restituiría a lo pasado.

[25] Después antes de la misa, en ella, y después della, muy crecida devoción, y mucho abundantes lágrimas, viendo y sintiendo los mediadores, con grande seguridad de alcanzar lo perdido, y en todos estos tiempos, <no sintiendo> así del miércoles como del jueves, teniendo por firme la oblación hecha, y no cosa alguna contra ella.



Trinidad. Si esto es verdad, como observa Iparraguirre¹⁹, no significa que el episodio quede sin consecuencias. En efecto, la actitud de Ignacio a causa de los ruidos disturba su discernimiento y éste es el segundo flujo de pensamientos que interfiere con el primero, precisamente cuando está por concluir el proceso de discernimiento porque prácticamente ha tomado ya una decisión definitiva.

Este momento delicado se complica más aún con el tercer flujo de pensamiento que se puede identificar con la temática de la ‘ausencia de las Personas’. Esta ‘ausencia’, que es la falta de conciencia subjetiva de la presencia divina, Ignacio la atribuye a su ‘pecado’ del día 12. Pero en realidad es producida por una actitud de la cual Ignacio no es todavía consciente. Por ello piensa que la desolación interior, la ‘ausencia’, provenga del episodio del ruido y no de ésta otra actitud interior todavía no refleja. Como se verá a continuación²⁰, todo el resto del mes está enmarcado entre dos episodios de ‘ruidos’: el primero del 12 de febrero y el segundo el 12 de marzo. Durante este tiempo el discernimiento de Ignacio se convertirá en una lenta evolución hacia la toma de conciencia de la causa oculta de su desolación. Desvelar lo que se hace presente en forma velada es divino y ello sólo es posible por obra del Espíritu Santo.

2. *Tempo agitato, ma non troppo*

El domingo 17 de febrero, después que han pasado los cuatro días de ‘penitencia’, sintiendo probablemente que había satisfecho la ofensa producida, o más importante aún, interpretando que las mociones de consolación que percibe son un signo positivo de la aceptación de la opción tomada en su discernimiento del asunto de las rentas, decide volver a celebrar la Misa de la Trinidad. Así lo hace, y el día después, el 18, anota: “de la Trinidad y fin” [...]. Quiere concluir el discernimiento por segunda vez. Pero en realidad está forzando la situación, porque el mismo día señala: “Y después durmiendo, me desperté a la mañana antes del día, y después *consequenter* tanto pesado y desierto de toda cosa espiritual, y haciendo, la oración sólita hasta cerca de la mitad, con ninguno o con muy poco gusto, y con esto una desconfianza de hallar la gracia [de confirmación de la elección] en la santísima Trinidad, a tanto que de nuevo tornando a la oración, parece que hice con asaz devoción y hacia la postre con mucha dulzura y gusto espiritual”.

¹⁹ Cfr. Iparraguirre, *Introducción*, cit., 366, nota 42.

²⁰ Nos alejamos aquí de la interpretación de M. GIULIANI (“Introduction”, cit., 21): no interpretamos la ‘culpa’ de Ignacio en el sentido que ha tomado conciencia de haber interrumpido la comunicación de particulares gracias trinitaria que lo conducían a la deseada conclusión; ni la interpretamos, como hace Iparraguirre, (*Introducción*, cit., 365, nota 38) como el momento en el cual le viene el pensamiento, que él considera tentación, de dar rentas sólo a las iglesias. Interpretamos más bien que él se sintió un escrúpulo de conciencia por haber dejado plantadas a las personas divina, como él mismo refiere [cfr. 23]. Por tanto, la restitución a la ‘primera gracia’ que Ignacio pide, y aquí estamos de acuerdo con Giuliani, es de volver a la paz y a la tranquilidad anterior a este episodio, aunque concordamos desde puntos de vista diferentes.

Todavía el día después, el 19, pide la confirmación a la Trinidad [53] y el día sucesivo, el 20, se da cuenta del mal espíritu de indignación contra la Trinidad [57]. Sin embargo, el día 23 se siente confirmado por Jesús, pero se trata de una confirmación sin consolación: “Con estos pensamientos andando y vestiendo, creciendo in cremento [en aumento], y pareciendo una confirmación, aunque no recibiese consolaciones sobre esto, y pareciéndome en alguna manera ser <obra> de la santísima Trinidad el mostrarse o el sentirse de Jesús, viniendo en memoria cuando el Padre me puso con el Hijo [visión de la Storta, cfr. Autobiografía 96]” [67-68].

El día después, domingo 24, se siente nuevamente confirmado por Jesús: “Acabada la misa, a la oración, con aquel mismo sentir del Hijo, y como yo hubiese deseada la confirmación por la santísima Trinidad y sentiese que me era comunicada por Jesús, mostrándoseme y dándome tanta fuerza interior y seguridad de confirmación, sin temer lo de adelante, veniéndome en mente y suplicando a Jesús me alcanzase perdón de la santísima Trinidad, una devoción crecida, con lágrimas y sollozos, y esperanza de alcanzar la gracia, hallándome tanto recio y confirmado para adelante” [73]²¹. Suplica todavía Ignacio a Jesús de obtenerle el perdón de la Trinidad [74]. El lunes 25 no busca la confirmación del discernimiento sobre las rentas, sino la reconciliación con las tres personas divinas [76.78]. El martes 26 Ignacio, estando en su habitación y “sintiendo mucha confianza en él [Jesús] y pareciéndome serme propicio para interpelar por mí, y no queriendo ni buscando más ni mayor confirmación de lo pasado, quedando quieto y reposado en esta parte, venía a demandar y suplicar a Jesús para conformarme con la voluntad de la santísima Trinidad por la vía que mejor le pareciese” [80]. El miércoles pide todavía, en su habitación, “que adelante de la santísima Trinidad se hiciese cerca de mí su mayor servicio, etc., y por la vía más expediente; como yo me hallase en su gracia” [82].

El miércoles 27 Ignacio tiene una intensa visión de Jesús y de la Trinidad [87]; el día después, 29, ve a Jesús a los pies de la Trinidad [88]; y todavía al día siguiente “un ver asimismo la patria o el Señor della in modo indistinto, más claramente, según que otra muchas veces suele, cuándo más, cuando menos, y todo el día con especial devoción” [90]. El domingo 2 de marzo anota: “pareciéndome que yo no debía definir el tiempo para acabar, hallando la visitación en el cabo, mas *entonces* o cuando a la su divina majestad le pareciese ser mejor, *comunicándome la tal visitación*” [96]. Al día siguiente, lunes 3, Ignacio escribe: “no viendo así como los días pasados las personas distintas, mas sintiendo como en una claridad lúcida una esencia, me atraía todo a su amor” [99]. No logra encontrar devoción al Padre, ni a desearla [102]. El 5 de marzo refiere que, mientras celebraba la Misa siente “*asaz* satisfacción del ánima, sin lágrimas, ni, *creo así*, deseo desordenado de haberlas, contentándome con la voluntad del Señor; tamen decía, vol-tándome a Jesús: Señor, dónde *voy* o dónde, etc.; siguiéndoos, mi Señor, yo no me podré perder” [113]. Se siente más seguro de la reconciliación con la Trinidad, hasta el punto que, después de la Misa, no alcanza a recordar ningún disgusto pasado en relación a ella.

²¹ IPARRAGUIRRE (*Diario*, cit., 381, nota 135) anota que Ignacio pide perdón por la indignación del 18 de febrero y que las cosas entre la Trinidad y Dios se habían desequilibrado ya el día 12.

El jueves 6 tiene una ‘clara’ visión divina: “Al *Te igitur* [Prefacio de la Misa] sintiendo y viendo, no en oscuro, mas en lúcido y mucho lúcido, el mismo ser o esencia divina en figura esférica un poco mayor de lo que el sol parece, y desta esencia parecía ir o derivar el Padre, de modo que al decir: *Te, id est, Pater*, primero se me representaba la esencia divina que el Padre, y en este representar y ver el ser de la santísima Trinidad sin distinción o sin visión de las otras personas, tanta intensa devoción a la cosa representada, con muchas mociones y efusión de lágrimas, y así adelante pasando por la misa, en considerar, en acordarme, y otras veces en ver lo mismo, con mucha efusión de lágrimas y amor muy crecido y muy intenso al ser de la santísima Trinidad, sin ver ni distinguir personas, mas del salir o derivar del Padre, como dije” [121]. El mismo día contempla el *Corpus Domini* que representa al mismo ser divino con el mismo color lúcido [124]. El viernes 7: “nuevas mociones a lacrimar y a conformarme con la voluntad divina, que me guiase, que me llevase, etc. Ego sum puer, etc.” [127]. Al día siguiente busca el contentamiento de todo y pide, si a Dios “a igual gloria divina”, de no visitarlo con lágrimas. El 9 de marzo Ignacio interpreta que Dios le comunica, mediante la ausencia de lágrimas, “que Dios nuestro Señor me quería mostrar alguna vía o modo de proceder” [139]. Aquí Ignacio acierta, como se verá enseguida.

El día 12 de marzo, Ignacio está en la capilla preparándose a celebrar la Misa. De repente, alguien baja por las escaleras en modo precipitado. Él se fastidia y vuelve a su habitación no sintiéndose dispuesto (*adaptado*) para celebrar la Misa [cfr. 144]. Después que se siente dispuesto en su habitación, vuelve a la capilla y celebra la Misa, pero todavía no encuentra el modo de concluir el discernimiento. La narración de lo que sucede este día recuerda la crisis de escrúpulos tenida en Manresa 22 años antes (cfr. *Autobiografía* 22-25).

“Acabada la misa, y después en cámara, hallándome todo desierto de socorro alguno, *sin poder tener gusto alguno de los mediadores* ni de las personas divinas, mas tanto remoto y tanto separado como si nunca hubiese sentido cosa suya, o nunca hubiese de sentir adelante, antes veniéndome pensamientos cuándo contra *Jesú* cuándo contra otro, hallándome así confuso con varios pensamientos, cuándo de irme de casa y tomar una cámara locanda por evitar rumores, cuándo querer estar sin comer, cuándo comenzar de nuevo misas, cuándo hacer el altar arriba, y en ninguna parte hallando requiem con un deseo de dar fin en tiempo de ánimo consolado y satisfecho en todo” [145].

Ignacio reflexiona si debe concluir el discernimiento, pero tiene la impresión que está buscando demasiadas señales, dado que reconoce que lo que debía decir está claro. A este punto se produce un *insight*: “Tandem mirando si debía proceder adelante, porque por una parte me parecía que quería buscar demasiadas señales, y en tiempo o en misas terminadas por mi satisfacción, siendo la cosa en sí clara, y no buscando la certinidad [certeza] de ella, más sólo que el dejo de todo fuese a mi *gusto*, por otra parte me parecía que, si estando tanto desterrado, cesase en todo, que después no sería contento, etc.” [146]. El Santo se da cuenta que no buscaba tanto la seguridad de haber tomado una decisión según la voluntad de Dios, sino más bien concluir el discernimiento según su agrado. No obstante, reflexiona si debe concluir el discernimiento en desolación: si

este fuese el caso, porque es de mayor gusto de Dios, se siente igualmente combatido porque quiere que el Señor satisfaga su deseo, es decir, concluirlo en consolación.

Un segundo *insight* se produce cuando Ignacio se da cuenta de lo que Dios quiere y de lo que él quiere:

“Tandem considerando, pues en la cosa no había dificultad, cómo sería mayor placer a Dios nuestro Señor concluir sin más esperar ni buscar pruebas, o para ellas decir más misas, y, para esto poniendo en elección, <juzgaba y> sentía que más placer sería a Dios nuestro Señor el concluir, y sentía en mí volición que quisiera que el Señor condescendiera a mi deseo, es a saber, finir en tiempo de hallarme mucho visitado, luego en sentir mi inclinación, y por otra parte el placer de Dios nuestro Señor, comencé luego a advertir y quererme llegar al placer de Dios nuestro Señor.

Y con esto comenzaron a ir de mí gradatim las tinieblas, y venirme lágrimas, y éstas yendo en aumento, se me quitó toda voluntad de más misas para este efecto, y viniendo en pensamiento tres misas de la Trinidad para dar gracias, me parecía ser de mal espíritu; y determinando que ninguna, crecía mucho en amor divino, y tantas lágrimas y con tantos sollozos y fuerzas y de rodillas por mucho tiempo y paseando, y otra vez de rodillas con muchos, varios y diversos razonamientos y con tanta satisfacción interior, y aunque esta visitación tanto grande (que sentía notable dolor de ojos) durase por espacio de una hora, poco más o menos, tandem cesando lágrimas y dubitando si concluiría a la noche con semejante afluencia, si *ballase, o* agora.

Habiéndome cesada la afluencia, aun me parecía que mejor agora; que el buscar o tardar para la tarde era aun querer buscar, no seyendo por qué, y así propuse delante de Dios nuestro Señor y toda *su* corte, etc., dando fin en aquel punto, no proceder adelante en aquella materia; y aun a este último proponer, viniendo mociones internas, sollozos y lágrimas, aunque en el tiempo de las muchas efusiones *dellas, tenía* todo por concluido, y de no buscar ni misas, ni visitación alguna, mas concluir en este día.

Finido” [147-150].

3. Como era al principio

Cuando Ignacio se da cuenta que quería ser confirmado a modo suyo, según sus criterios, no era consciente que con tal actitud ponía obstáculo a la gracia. Pero Dios viene en su ayuda dándole conocimiento de lo que él no percibía de modo que con su ayuda pudiese reaccionar²². Ignacio se ha vencido a sí mismo, ha renunciado a sus reglas para jugar con las de Dios. Así puede vencer también los ruidos, de los que no hay más rastro en el *Diario* (también debido al hecho que en septiembre se mudaron de casa). Renunciando a sí mismo, Ignacio se ha hecho niño, *ego sum puer* [cfr. 127] según afirma de sí mismo, porque se abandona a los criterios de Dios. A partir de ese momento el

²² Como le había sucedido en Loyola, cuando se le abrieron los ojos para discernir las diferentes mociones, un hecho que selló el inicio de su nueva vida (cfr. *Autobiografía*, 11).



tema de la humildad, del *acatamiento* y de la reverencia se hacen más fuertemente presentes en el *Diario*, hasta el fin del mes, cuando Ignacio ha comenzado a redactar el segundo cuadernillo, desde el 13 de marzo en adelante.

Nuevamente en la paz del alma humilde, Ignacio obtiene la gracia de retornar a la 'primera gracia' como había pedido el día 13 de febrero [cfr. 23]. El triple flujo de pensamientos que lo turbaba desaparecen: cuando Ignacio toma consciencia que buscaba confirmación en la seguridad de la decisión tomada en su propia sensación de seguridad y no en la confianza en Dios, entonces puede concluir el discernimiento. El obstáculo no radicaba en la falta de claridad sobre lo que había que decidir, sino en la actitud con la que debía decidir. Por eso puede percatarse que ha sido perdonado de su falta de educación hacia la Trinidad. Queda claro, y lo acepta cordialmente, que es él quien debe adecuarse a Dios y no al contrario.

4. Consideraciones conclusivas sobre la vida cristiana ignaziana

La interpretación del 'ritmo místico' de la primera parte del *Diario* no pretende contrastar la investigación realizada por los diferentes especialistas, como se ha señalado en la introducción. Sin embargo, las divisiones internas que reflejan las interpretaciones de los diferentes autores presentan el inconveniente que parecen fundarse en presupuesto dogmáticos, psicológicos y literarios que impiden una aproximación a la experiencia en una primera mirada 'neutra', en la medida en que esto es posible. Sería mejor partir desde una consideración fenomenológica, es decir, atendiendo a al ritmo del movimiento interior de Ignacio y de sus complicaciones²³.

En efecto, el ritmo 'normal' del *Diario* y, por tanto, de la vida de Ignacio, es interrumpido inconscientemente por un deseo no ordenado. El proceso de discernimiento que lo lleva a la toma de consciencia de la raíz de su desorden y desolación ha durado un mes. Abierto y cerrado este paréntesis, la vida de Ignacio continúa 'como antes' porque ha vuelto a la condición de 'gracia' del mes precedente, después de 30 días de trabajos y desorientaciones. Pero en realidad Ignacio no es el mismo de un mes atrás. Habiendo ganado consciencia, se ha purificado, se ha 'simplificado' y ha ahondado su relación con Dios porque se ha ordenado a un nivel más profundo del que no era consciente en precedencia, conquistándose para Dios. Se podría decir, en cierto sentido, que va 'mejor' que antes, porque Ignacio decide según la voluntad divina, renunciando a sí mismo, renunciando a poner su confianza en la seguridad interior de haber tomado la decisión correcta, siguiendo su propio método de verificación. Renuncia a favor de la confianza en Dios, abandonándose a él. Así puede concluir el discernimiento y seguir adelante tratando otros asuntos porque su confianza está puesta en Dios.

²³ Desde este punto de vista, probablemente la división más neutra sea la de GARCÍA DE CASTRO, *Semántica y mística...*, cit., 214.



Tomando consciencia de este hecho, se puede afirmar que para elegir lo que Dios quiere es necesario descentrarse de sí mismo y centrarse en el querer divino con una adhesión personal a Dios, presuponiendo que es imposible adherir a Su voluntad si no hay comunión con él. Efectivamente, las elecciones salvíficas de Dios no prescinden de su ser, recordando que entre la Trinidad inmanente y la Trinidad económica no hay diferencias. Quien escoge según Dios, escoge a Dios, por Dios y en Dios. Cada elección humana esconde la decisión de unirse o de alejarse de él. En la medida que no hay ninguna preocupación por ordenar una determinada elección según un horizonte de referencia trascendente es claro que se decide por un horizonte intramundano. No se puede ser ordenados 'según Dios' en una elección consciente si no se ejercita el discernimiento. En este sentido la relación entre vida mística y discernimiento resultan cruciales porque plantean el problema que se había anunciado en la introducción como "un problema importante para la identidad de la vida cristiana ignaciana".

En efecto, al respecto se pueden hacer dos consideraciones: es necesario profundizar la relación entre experiencia mística y toma de decisiones; y profundizar la relación entre los *Ejercicios Espirituales* y el desarrollo de la vida cristiana, tal como viene sistematizada en los tratados de teología espiritual. En estos dos casos el discernimiento juega un rol principal.

Respecto al primer punto, hoy en día no es suficiente afirmar simplemente que la mística ignaciana es de tipo 'apostólico'. Es necesario explicitar los implícitos, porque si la unión del apóstol con Dios se realiza en la acción apostólica, esta unión se realiza en el obrar junto con Dios. Pero obrar junto con Dios significa compartir con Él no sólo su decisión, sino también su ser, si se quiere obrar 'divinamente'. Por ello cabe preguntarse qué relación existe entre la experiencia de Dios y la unión con Dios mediante una decisión; ¿cómo se explica esto teológica y antropológicamente desde la experiencia personal de Ignacio?

La segunda consideración depende, por un lado, del problema precedente; pero, por otro lado, lo presupone. Aunque, en cierto sentido, es también más importante y urgente. La espiritualidad de la Compañía de Jesús se ha consolidado históricamente mediante la práctica de los *Ejercicios Espirituales*, que no presupone el conocimiento de la teología espiritual. Ciertamente directores de *Ejercicios* y acompañantes espirituales ignacianos han aprendido en la práctica lo que no se enseña en los textos de espiritualidad; como habrán aprendido también en ellos cosas que solamente se aprenden en los textos especializados como fruto de una reflexión sistemática y crítica sobre la experiencia de la fe. En este contexto cabe preguntarse: ¿qué relación existe entre esos textos y los *Ejercicios Espirituales*? ¿Se puede verdaderamente concebir un modo de proceder ignaciano solamente a partir de los *Ejercicios*, sin dialogar con una teología de la vida cristiana? ¿Se puede concebir de modo integro a Ignacio de Loyola sin poner en relación teológica su *Diario espiritual* y los *Ejercicios espirituales*? Son preguntas estimulantes que invitan a la reflexión.



Construyendo el sujeto : Nadal, la oración y los Ejercicios

di JOSÈ CARLOS COUPEAU S.I.	135
0. Sujeto apostólico, <i>subiecto</i> , sujeto colectivo	135
1. Jerónimo Nadal (Mallorca 1507-Roma 1580)	137
1.a. Datos biográficos más pertinentes	137
1.b. Aproximación teológico-dogmática a Nadal.	141
1.c. Nadal según los historiadores	143
2. La formación del sujeto	145
2.a. Influjo después de su muerte	147
2.b. “El hombre interior, ... con más razón... tiene que ser formado”	150
2.c. Una oración “propia”	151
3. Reflexiones finales	156
Conclusiones	159
Abreviaturas	160

El ritmo místico del primer cuadernillo del texto autógrafo del *Diario espiritual* de San Ignacio

di ROSSANO ZAS FRIZ DE COL S.I.	161
1. El triple flujo de pensamiento en el ‘ritmo’ del discernimiento	163
2. <i>Tempo agitato, ma non troppo</i>	165
3. Como era al principio	168
4. Consideraciones conclusivas sobre la vida cristiana ignaciana	169

Indice 171

Indice annata 172



- JOSÉ CARLOS COUPEAU S.I.,
Construyendo el sujeto : Nadal, la oración y los Ejercicios 10 (2010) 161-170
- GIUSEPPE PIVA S.I.,
Elementi di antropologia negli Esercizi Ignaziani 9 (2010) 72-129
- ROSSANO ZAS FRIZ DE COL S.I.,
Teologia de la vida cristiana ignaciana
Ensayo de interpretación histórico-teológica 9 (2010) 3-71
- ROSSANO ZAS FRIZ DE COL S.I.,
El ritmo místico del primer cuadernillo del texto autógrafo
del Diario espiritual de San Ignacio 10 (2010) 135-160