

EL CAMINO SACRAMENTAL DE SAN IGNACIO DE LOYOLA

por Horacio BOJORGE, S. I. (Uruguay)

El título que he elegido para el tema que quiero exponer aquí es, a la vez que delimitación del tema, el punto de partida de mi exposición.

Y voy a comenzarla explicando qué entiendo por *Camino* y por *Sacramental*, porque creo que explicando el alcance que doy a estos dos términos, queda configurado globalmente el tema en forma sintética y podré proceder luego a exponer y fundamentar analíticamente —aunque por supuesto no mediante un análisis exhaustivo— lo que, a modo de tesis, adelanta el título: que el Camino de Ignacio es un camino Sacramental.

0.1.1 El Camino: Experiencia y Doctrina

Por *Camino* de San Ignacio, entiendo tanto su Vida como su Doctrina espiritual.

El *Camino de Ignacio* es ante todo su itinerario existencial, su experiencia de fe, su biografía, su vida, desde la conversión hasta su muerte en Roma. Lo conocemos a través de su *Autobiografía* y por el fragmento que se conserva de su *Diario Espiritual*, así como por los recuerdos de sus primeros compañeros.

En una segunda acepción, el *Camino* de Ignacio, designa el camino que Ignacio propone a las almas a las que quiso aprovechar. Es el camino *ignaciano*, con el que se granjeó seguidores. Este camino quedó reflejado en los *Ejercicios Espirituales*, en numerosas *Cartas* y en las *Constituciones*.

0.1.2 Inseparabilidad del Camino de Ignacio y el camino ignaciano

El camino *de Ignacio* se refleja fielmente en el camino *ignaciano*. Su vida y su doctrina espiritual están tan íntimamente y armónicamente unidas que no es posible separarlas. Es que la vida y experiencia espiritual de Ignacio es la sustancia que Igna-

cio comunica a las almas para su bien. La *vida* de Ignacio sirve a los estudiosos de su espiritualidad como norma de interpretación para aclarar puntos discutidos de su *doctrina*.

El mismo San Ignacio nos ha dejado su testimonio de que los Ejercicios Espirituales nacieron de su experiencia espiritual. Preguntado por el P. Luis Gonçalves da Camara cómo había hecho los Ejercicios Espirituales, le respondió:

"...que los Ejercicios no los había hecho de una sola vez, sino que algunas cosas que él observaba en su alma y las encontraba útiles, le parecía que podrían ser también útiles a otros, y así las ponía por escrito, verbi gratia, del examinar la conciencia con aquel modo de las líneas, etc. Las elecciones especialmente me dijo que las había sacado de aquella variedad de espíritu y pensamientos que tenía cuando estaba en Loyola, estando todavía enfermo de una pierna" (Aut. 99).

Desde los comienzos mismos de su conversión comenzó Ignacio a sacar de su vida enseñanza y doctrina para otros, y a comunicar con los demás sus bienes espirituales para hacerlos participantes de ellos:

"Así su hermano como los demás de casa fueron conociendo por lo exterior la mudanza que se había hecho en su ánimo interiormente. El, no se curando de nada, perseveraba en su lección y en sus buenos propósitos; y el tiempo que con los de casa conversaba, todo lo gastaba en cosas de Dios, con lo cual hacía provecho a sus ánimas" (Aut. 10-11).

El P. Nadal, uno de los primeros compañeros, había comprendido la importancia de la vida de Ignacio para asimilar cabalmente su doctrina. Y quería convencerlo de que dejara relatada su vida antes de morir:

"...le pedí instantemente que quisiese exponernos el modo cómo Dios le había dirigido desde el principio de su conversión, á fin de que aquella relación pudiese servirnos a nosotros de testamento y enseñanza paterna...: 'Hace ya casi cuatro años desde que os vengo pidiendo, Padre, no sólo en mi nombre, sino en el de los demás, que nos expongáis el modo cómo el Señor os fue llevando desde el principio de vuestra conversión; porque confiamos que saber esto será sumamente útil para nosotros y para la Compañía'" (Prólogo del Padre Nadal a la Autobiografía 2-3).

Más explícito y elocuente aún, es el argumento que el Padre Nadal le sugirió al P. Luis Gonçalves da Camara que usara para convencer a Ignacio de relatar su vida:

"...el P. Nadal... me mandó que importunase al Padre, diciéndome muchas veces que en ninguna cosa podía el Padre hacer

más bien a la Compañía que en hacer esto, y que esto era fundar verdaderamente la Compañía" (Prólogo del P. G. da Camara a la Autobiografía, 4).

Voy a explicar ahora lo que entiendo por *sacramental*, cuando uso este término para calificar el camino de San Ignacio y el camino ignaciano que —como acabamos de ver— en él se inspira y de él deriva.

0. 2. 1. Sacramentos-Sacramentales-Sacramentariedad

Con el adjetivo *sacramental*, califico no solamente y en primer lugar lo que se refiere a la importancia de los *sacramentos* en la vida y la enseñanza de San Ignacio; sino también —y en segundo lugar— el puesto que ocupan en su vida y su doctrina los así llamados *sacramentales*. Pero también, en tercer lugar y por fin, califico un dominio más amplio, al que quiero apuntar con la palabra *sacramentariedad*. Un ámbito que, abarcando los sacramentos y los sacramentales, sin embargo no se agota en ellos, sino que los excede.

Con la teología común llamo *sacramentos* a esos signos sensibles y eficaces de la gracia, que dispensa la Iglesia, entendiéndolos y creyéndolos como actos de Dios mismo. Llamo *sacramentales*, con el Código de Derecho Canónico, a esos "signos sagrados, por los que, a imitación en cierto modo de los sacramentos, se significan y se obtienen por intercesión de la Iglesia unos efectos principalmente espirituales" (CDC 1166). Estos sacramentales pueden consistir en cosas o en acciones: 1) *Cosas* sacramentales son el agua bendita, velas benditas, ramos de olivo bendito, cenizas benditas, estampas, medallas e imágenes benditas, etc. 2) Son *acciones* sacramentales las consagraciones, las profesiones y votos religiosos, la bendición del Abad, la consagración de las vírgenes, las dedicaciones de iglesias y de altares, las bendiciones de niños, enfermos, campos, utensilios; los exorcismos; las indulgencias.

Los sacramentos son signos de institución divina y deben directamente a Dios su eficacia. Los sacramentales son signos de institución eclesial y obtienen su eficacia de la oración y de la fe de la Iglesia, que impetra de Dios efectos espirituales.

El signo y su eficacia

Caracterizan a los sacramentos y a los sacramentales dos aspectos: el ser signos y el desplegar una cierta eficacia. El

signo es un aspecto cognoscitivo, la eficacia un aspecto dinámico. El signo es el aspecto revelador, la eficacia el aspecto santificador. El signo ilustra la inteligencia, la eficacia mueve la voluntad.

La significatividad espiritual de lo sensible y su eficacia espiritual no se limita ni es exclusiva de los sacramentos y sacramentales. 1) En cuanto que, de algún modo, la Creación entera y la Iglesia son signos de Dios y tienen una eficacia santificadora —aunque sea potencial— son realidades “sacramentarias”. 2) Es también la sacramentalidad una propiedad o una estructura constitutiva de la vida de fe católica.

Sacramentalidad

Entendemos por *sacramentalidad* una manera, característicamente católica, de vivir en forma integrada y armónica, la relación de lo sensible con lo espiritual, de lo visible con lo invisible, de lo histórico-temporal con lo eterno, de lo creado con el Creador, de lo divino con lo humano. La sacramentalidad es una actitud positiva ante la creación, la historia y la materia, vividas como mediaciones eficaces para revelar a Dios y unir con Dios. “Todas las cosas son vuestras, vosotros sois de Cristo y Cristo es de Dios” (1 Cor 3,21-22).

La *sacramentalidad* católica tiene su raíz en el misterio de la Encarnación del Hijo de Dios y su plenitud en el misterio Pascual. La Encarnación funda la confianza católica en la posibilidad de la percepción sensible de lo espiritual. El signo de la Cruz y la fuerza de la misma, fundan la sabiduría y la eficacia propias de la fe católica y las claves de lo que llamamos sacramentalidad.

De esta actitud sacramentaria brota el optimismo gnoseológico, que se expresa en la afirmación de la analogía, tanto en filosofía como en teología; la convicción de que es posible elevarse al conocimiento de Dios a partir del conocimiento de las creaturas.

Quiero mostrar cómo y por qué son *sacramentarias* las ideas ignacianas del Principio y Fundamento, de las elecciones mientras se contemplan conjuntamente los misterios de la Vida de Cristo; los tres grados de humildad, el discernimiento de espíritus, el andamiaje de las Adiciones en los Ejercicios, la Contemplación para alcanzar Amor.

Más evidentemente sacramentarias son las formas populares de la devoción y religiosidad de Iñigo: peregrinaciones, ayunos, penitencias, limosnas y demás obras de misericordia espirituales y corporales.

Podríamos incluso decir que es *sacramentaria* la constitución de un cuerpo apostólico, la Compañía de Jesús, a imitación del grupo de Jesús y los doce.

La ciencia del discernimiento —por fin— en que Ignacio fue experto y de la que fue maestro y fundó escuela —haciéndose por ello acreedor del título de Doctor de la Iglesia, que confiamos se le *discernirá* algún día—, es una ciencia que interpreta los *signos* y su sentido, atendiendo a sus *efectos* espirituales. Y es por lo mismo una ciencia de la *sacramentalidad*. Si es que acaso no se la puede considerar la ciencia sacramentaria por excelencia.

0.2.2. Validez actual de la sacramentalidad del carisma de Ignacio

Al calificar como *sacramental* el camino de Ignacio y el camino ignaciano, queríamos referirnos a estos tres niveles de lo sacramental: los sacramentos, los sacramentales y la sacramentalidad.

La sacramentalidad así entendida es tan típica del alma católica, que hizo —y sigue haciendo— de nuestro San Ignacio, un santo católico y de su camino un camino católico.

Tanto los *sacramentos* en el designio divino, como los *sacramentales* en el designio de la Iglesia, son escuela donde el creyente aprende una actitud *sacramentaria* de toda su vida. Cuando esto no sucede, cuando la práctica sacramental no alcanza a educar e impregnar toda la vida —la praxis existencial o el ejercicio de las virtudes o como quiera llamársele— entonces se hace acreedora de los conocidos reproches e impugnaciones y hasta de los ataques indiscretos. Se suscita la crítica social y hasta el cuestionamiento en sede teológica.

Ignacio fue apóstol de los sacramentos y de los sacramentales porque experimentó en sí mismo su eficacia para conducir a una existencia sacramentaria integrada, e integradora del sentido y de la eficacia espirituales.

Su ejemplo y su doctrina mantienen su validez para conducir a las almas por su camino sacramental. A través de la recepción —bien preparada, frecuente y fructuosa— de los sacramentos y ayudándose libre y discretamente de los sacramentales, se llega a una cultura sacramentaria de la vida creyente que Ignacio dejó descrita en el Principio y Fundamento y la Contemplación para alcanzar Amor. Esta pastoral sacramental mantiene plena validez.

En tiempos de San Ignacio, como es sabido, tanto los reformadores como los que dieron en llamarse humanistas, así como

también corrientes de espiritualidad platonizantes, aún las ortodoxas, pero notoriamente las heterodoxas, tropezaban, como contra una piedra de escándalo, en las *mediaciones*; tropezaban con la sacramentariedad en todas sus dimensiones: comenzando por la Humanidad de Cristo, siguiendo por la Iglesia con su orden institucional, jerárquico; sacramentos y sacramentales y hasta virtudes y buenas obras.

Hay que reconocer también que si humanistas, reformados y alumbrados impugnan el orden que llamamos sacramentario, también dentro de la Iglesia había frialdad o desidia en la recepción de los sacramentos, relajación de la vida claustral en algunos conventos y abusos en los sacramentales. Es sintomático que el Concilio de Trento haya debido prestar tanta atención a la doctrina y a la disciplina sacramental.

Precisamente por ser una escuela de sacramentariedad, el camino de Ignacio sigue siendo una medicina frente a la secularización y matiene hoy su plena validez cuando la nueva evangelización de la cultura nos aboca a la tarea de ayudar a las ánimas, en nuestros días en que "la adveniente cultura" reinstaura, con poderosos medios de moderna tecnología, en particular de la tecnología de la información y de la imagen, una ingeniería social empeñada en crear un hombre escindido. Un hombre que ha perdido el sentido del signo sagrado y niega su eficacia. Así vuelve hoy a ponerse en crisis la sacramentariedad, que es el dinamismo integrador de la fe y cultura de la fe.

La escuela ignaciana y su camino de exámenes, Confesión y Eucaristía, ejercicios espirituales y búsqueda de la voluntad divina en la disposición de la propia vida, sin determinarse por afección alguna que desordenada sea, mantiene su plena validez para ayudar a las ánimas a que pasen, como Ignacio pasó, del servicio desgarrado y vano —o lo que es lo mismo, desgarrador, desintegrador y alienante— del mundo, al servicio de Dios, "a él en todas las cosas amando y a todas en Él" como prescribe a los jesuitas en las Constituciones (Constituciones 288) y enseña a todos en los Ejercicios (Contemplación para alcanzar Amor, EE, 230-237).

Por unir e integrar lo sensible y lo espiritual, lo humano y lo divino, el camino sacramentario de Ignacio es católico en el pleno sentido etimológico del término *kata holos*: según la totalidad, fiel a la integridad; fiel al hombre y a Dios, al mundo y a Dios; integrador de todos los extremos que las herejías —las *hairesis* o manías de elegir— suelen separar y afirmar en forma exclusivista, excluyendo, destruyendo con sus énfasis la paz del conjunto e incluso mutilándolo. Es un camino restaurador del hombre desintegrado, reducido y dimidiado.

0.3. En lo que sigue de mi exposición procederé desarrollando tres puntos de dos partes cada uno:

1) *Sacramentos*

1. Los Sacramentos en el Camino de San Ignacio

1.1. La importancia y centralidad de los sacramentos en su vida

1.2. Importancia de los sacramentos en la enseñanza de San Ignacio

2) *Sacramentales*

2. Los Sacramentales en el Camino de San Ignacio

2.1. Aprecio de Ignacio por los sacramentales

2.2. Defensa de los sacramentales frente a impugnaciones y abusos

3) *Sacramentariedad*

3. Sacramentariedad: nota distintiva del Camino Ignaciano

3.1. Sacramentariedad en la conciencia de San Ignacio

3.2. Sacramentariedad de las enseñanzas de Ignacio en los Ejercicios Espirituales.

1. LOS SACRAMENTOS EN EL CAMINO DE SAN IGNACIO

1.1. La importancia y centralidad de los sacramentos en su vida

La Autobiografía comienza cuando Ignacio, hombre dado a las vanidades del mundo y ambicioso de honra, empeña su vida en una hazaña desesperada y se prepara a morir. En ese momento surge en él, ante el peligro inminente de muerte, el deseo de confesión:

"Y venido el día que se esperaba la batería, él se confesó con uno de aquellos sus compañeros en las armas" (Aut. 1).

Relatando su vida ya hacia el fin de sus días a otro compañero, aunque ya no en las armas sino en la Compañía de Jesús, Ignacio recuerda aquel deseo de confesarse, aquella confesión, y la deja consignada. Aquel sacramento "in voto" es como un antecedente, un preámbulo, un umbral de su conversión. Aquella

confesión contenía ya un primer balance de la vida de Ignacio. No muy diferente debe haber sido lo que contó en Pamplona a aquel compañero de armas, de lo que años después, en Roma, le confió acerca de sus años mozos al P. Luis Gonçalves de Camara:

“El Padre me llamó y me empezó a decir toda su vida y las travesuras de mancebo clara y distintamente con todas sus circunstancias” (Prólogo del P. Luis G. da Camara a la Autobiografía 2).

Hoy lamentamos que el P. Luis Gonçalves da Camara haya pasado por la censura de su discreción y quizás de la discreción de otros jesuitas contemporáneos, lo que la discreción de Ignacio no le impedía narrar.

Lo cierto es que el P. de Camara comienza su relato con aquella *confesión seca* en el sitio de Pamplona, como si allí tuviera lugar el derrumbe de un hombre y el primer indicio del nacimiento de otro; un arrepentido, del que Dios se va a querer servir, para ideales más dignos de ofrecer por ellos la vida en holocausto.

Pero el confesarse con el compañero de armas no fue propiamente un sacramento, lo fue solamente “in voto”, en deseo. *De hecho* los primeros sacramentos propiamente dichos de que nos habla la Autobiografía son los que todos temían que fueran a ser los últimos. Y ellos, en efecto van a convertirse en los primeros de su nueva vida: la que Dios se dignó concederle vivir para otros fines. La mejoría de Ignacio en la noche crítica de San Pedro y San Paulo, bien puede considerarse como efecto de aquellos últimos sacramentos de Confesión, Unción y Viático:

“Iba todavía empeorando, sin poder comer, y con los demás accidentes que suelen ser señal de muerte. Y llegando al día de San Juan, por los médicos tener muy poca confianza de su salud, fue aconsejado que se confesase; y así, recibiendo los Sacramentos, la víspera de San Pedro y San Paulo, dijeron los médicos que, si hasta la media noche no sentía mejoría, se podía contar por muerto. Solía ser dicho enfermo devoto de San Pedro, y así quiso nuestro Señor que aquella misma media noche se comenzase a hallar mejor; y fue tanto creciendo la mejoría, que de ahí a algunos días se juzgó que estaba fuera de peligro de muerte” (Aut. 3).

La siguiente mención de un sacramento en la Autobiografía es la confesión general en Monserrate. Tres días duró esta confesión general en Monserrate, preparando su vela de armas ante Nuestra Señora:

“Y llegado a Monserrate, después de hecha oración y concertado con el confesor, se confesó por escrito generalmente, y duró la

confesión tres días; y concertó con el confesor que mandase recoger la mula, y que la espada y el puñal colgase en la iglesia en el altar de Nuestra Señora. Y éste fue el primer hombre a quien descubrió su determinación, porque hasta entonces a ningún confesor lo había descubierto” (Aut. 17).

Se refiere a su determinación de cambiar de vida. Se nos da a entender aquí que Ignacio, durante los meses de Loyola, había comenzado ya su itinerario de frecuencia sacramental. Aunque aún no sabemos con qué regularidad.

Eso sí lo sabemos a partir de su estadía en Manresa. Allí: “...oía cada día la Misa mayor y las Vísperas y Completas, todo cantado, sintiendo en ello grande consolación; y ordinariamente leía a la misa la Pasión, procediendo siempre en su igualdad” (Aut. 20).

“Perseveraba siempre en sus solitas confesiones y comuniones cada domingo” (Aut. 21).

Recibir los sacramentos con esta frecuencia era cosa desacomumbrada en aquel tiempo y aquellas regiones. Tanto es así que llamará la atención más tarde en Alcalá y contribuirá a alimentar las sospechas de la Inquisición contra él:

“...había grande rumor por toda aquella tierra de las cosas que se hacían en Alcalá... y llegó la cosa hasta los Inquisidores... y así empezaron luego a hacer pesquisa y proceso de su vida... y dejaron el proceso al vicario Figueroa, ... el cual de ahí algunos días les llamó y les dijo cómo se había hecho pesquisa y proceso de su vida... y que no se hallaba ningún error en su doctrina ni en su vida, y que por tanto podían hacer lo mismo que hacían sin ningún impedimento... El pelegrino dice que harán lo que les es mandado. Mas no sé, dice, qué provecho hacen estas inquisiciones: que a uno tal no le quiso dar un sacerdote el otro día el sacramento porque comulga cada ocho días, y a mí me hacían dificultad” (Aut. 58-59).

Desde Manresa en adelante nos consta que Ignacio confiesa y comulga cada ocho días. La confesión prepara a recibir digna y fructuosamente la Eucaristía.

A los comienzos de su vida de converso, los confesores serán también consejeros de Ignacio. Ignacio les obedece. Sin embargo en algunos casos puede seguir su propio parecer contra el sentir dudoso de su confesor. Ejemplos: obedece al confesor que le manda interrumpir su ayuno que duraba ya una semana entera (Aut. 25). Pero sigue el propio discernimiento en el caso de una consolación sin causa precedente que lo mueve a volver a comer carne, dejando una abstinencia total (Aut. 27).

Alrededor de su vida de confesión está la grave prueba de escrúpulos que sufrió en Manresa y “que no poco aprovechó su

ánima, antes en gran manera la purgó y alimpió" (EE 348 glosado). Estos escrúpulos tenían por motivo las dudas acerca de la integridad de su Confesión general en Monserrate. En esta crisis los consejos y dirección del confesor le son de poca ayuda. Se disipa cuando Dios quiere, pero no sin un discernimiento de parte de Ignacio, sin el cual habría corrido quizás a la ruina o abandonado su vida. Aquí Ignacio determina no confesar más ninguna cosa de las pasadas (Aut. 25). Cuánto haya sufrido, cuánto lo marcaron estos escrúpulos y cuán grande fue el provecho y cúmulo de enseñanzas para sí y para otros, lo sugiere el hecho de que Ignacio ocupa en contar aquella crisis de escrúpulos y su solución tres números largos de su Autobiografía.

La prolongada e intensa vida sacramental tiene sus frutos y va produciendo en el espíritu de Ignacio una transformación que éste no dejó de advertir y notar en su relato. Ignacio evalúa los frutos de su vida de confesión en términos que nos recuerdan el documento de la Confesión General en Ejercicios (EE 44); documento que parece haber recogido estas experiencias de Ignacio.

Ignacio le cuenta a Da Camará:

"...que había cometido muchas ofensas contra Nuestro Señor después que había empezado a servirle, pero que nunca había tenido consentimiento de pecado mortal, más aún siempre creciendo en devoción, esto es en facilidad de encontrar a Dios, y ahora más que en toda su vida" (Aut. 99).

En cuanto a los sentimientos de penitencia y la percepción de sí mismo como pecador, es ilustrativo comparar dos episodios de su vida, que estando separados por muchos años, Ignacio relata juntos en su Autobiografía; ellos ilustran el progreso producido por la prolongada y cuidada vida sacramental de confesión y comunión.

"Estando enfermo una vez en Manresa, llegó de una fiebre muy recia a punto de muerte, que claramente juzgaba que el ánima se le había de salir luego. Y en esto le venía un pensamiento que le decía era justo, con el cual tomaba tanto trabajo, que no hacía sino repugnarle y poner sus pecados delante; y con este pensamiento tenía más trabajo que con la misma fiebre; mas no podía vencer el tal pensamiento por mucho que trabajaba por vencerle. Mas, aliviado un poco de la fiebre, ya no estaba en aquel extremo de expirar, y empezó a dar grandes gritos a unas señoras que eran allí venidas para visitalle, que por amor de Dios, cuando otra vez le viesen en punto de muerte, que le gritasen a grandes voces diciéndole pecador, y que se acordase de las ofensas que había hecho a Dios" (Aut. 32).

Esto sucedía en Manresa y por lo tanto en los años 1522-

1523. El incidente siguiente, aunque narrado a continuación, sucedió en 1535, trece años después, cuando Ignacio cruzaba por mar de España a Italia, volviendo de su visita pastoral a Loyola y exhibe un cambio en su vivencia de la contrición:

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

Entre una ocasión y otra, Ignacio comprueba y exhibe, para nuestra enseñanza, una maduración de la gracia de compunción. El dolor por los pecados veniales y de omisión predomina sobre el dolor por los mortales cometidos. La diferencia es importante para Ignacio, ya que él le daba mucha importancia a la distinción entre pecado mortal y pecado venial. Esa distinción ocupa un puesto central en su enseñanza y en su apostolado con las "ánimas" para aprovecharlas. Sin ella, tanto el alma como el que la ayuda están a ciegas. Particularmente necesaria resulta para él que da los ejercicios. Sin ella no es posible darlos adaptándolos a la disposición del ejercitante. Los tres grados de humildad, engranaje central de las elecciones suponen esa distinción, sobre todo a nivel de discernimiento de las disposiciones reales de la persona, más que a nivel de distinción teórica. Así nos explicamos que el motivo principal por el que Ignacio decidió abandonar Salamanca e irse a París fue éste:

"...Hallaba dificultad grande de estar en Salamanca; porque para aprovechar las ánimas le parecía tener cerrada la puerta con esta prohibición de no definir de pecado mortal y de venial" (Aut. 70).

Los Inquisidores se inquietaban porque Ignacio, sin estudios, incursionara en esas definiciones. Para ellos se trataba más bien de una definición de conceptos; para Ignacio, de la definición de un estado de alma, o sea de un discernimiento de orden existencial, más que de una distinción conceptual. Por motivos teológicos le bloqueaban a Ignacio la acción espiritual.

San Ignacio no necesitaba la distinción teológica. Pero sí la libertad para determinar en qué disposición interior se encontraba un alma, para darle ejercicios adaptados.

Aprecio de Ignacio a la Confesión

Hay una anécdota que ilustra el aprecio que tenía a la confesión. Estando en Jerusalén e insistiendo con los Franciscanos para que le permitieran quedarse a vivir en Tierra Santa:

“El Guardián le respondió que no veía cómo su quedada pudiese ser, porque la casa estaba en tanta necesidad, que no podía mantener los frailes, y por esa causa estaba determinado de mandar con los pelegrinos a algunos a estas partes. Y el pelegrino respondió que no quería ninguna cosa de la casa, sino solamente que, cuando algunas veces él viniese a confesarse, le oyesen en confesión” (Aut. 45).

Años más tarde, el Ignacio fundador dejará traslucir este mismo modo de ver, preceptuando una medida concreta destinada a formar el criterio de los jóvenes jesuitas ante el sacramento:

“Ultra el modo de bien confesarse, señáleseles (a los jóvenes en formación) el tiempo (de confesarse); del cual, si faltaren, no se les dé cibo corporal hasta que tomen el espiritual” (Const. 278-Q).

No se trata de una penitencia. Es una forma de encarecer lo que ha de ser una prioridad existencial para un jesuita. En el camino ignaciano, la prioridad es sacramental.

Mística Eucarística

Para concluir este punto de mi exposición quiero referirme a la Eucaristía en la Vida de Ignacio.

Es un hecho reconocido por todos los autores —De Guibert, Dalmases, Iparraguirre, Villoslada, Dumeige, Beguiritzáin, Suquía— que la mística de San Ignacio es una mística trinitaria pero su sede principal es eucarística.

¿Desde cuándo? La Autobiografía nos da noticia de un comienzo ya en Manresa:

“...oyendo misa un día, y alzándose el Corpus Domini, vio con los ojos interiores unos como rayos blancos que venían de arriba; y aunque esto, después de tanto tiempo, no lo puede bien explicar, todavía lo que él vio con el entendimiento claramente fue ver cómo estaba en aquel Santísimo Sacramento Jesucristo nuestro Señor” (Aut. 29).

En su tesis doctoral sobre “La Santa Misa en la espiritualidad de San Ignacio de Loyola” (Madrid 1950), el hoy Cardenal, Ángel Suquía Goicoechea afirma:

“Para mí, que Iñigo de Loyola forma parte del coro de los sacerdotes que, como San Vicente Ferrer, San Vicente de Paul, el santo

Cura de Ars, hicieron de su misa de todos los días el centro único de toda su espiritualidad” (O. c. p. 14).

La Misa fue el centro de la vida interior de Ignacio. Se preparó largamente para decir su primera Misa:

“Había determinado, después que fuese sacerdote, estar un año sin decir misa, preparándose y rogando a la Virgen que le quisiese poner con su Hijo” (Aut. 97).

Todo parece indicar que soñaba con poder decir su primera Misa en Tierra Santa. En Belén. Pero habiéndose frustrado ese plan, Ignacio hizo en Roma lo más parecido que pudo hacer a lo que tenía propuesto hacer en Belén. Dijo su primera Misa en el Altar del Pesebre de Santa María la Mayor. Así lo cuenta a sus familiares de Loyola:

“El día de Navidad pasada, en la iglesia de Nuestra Señora la Mayor, en la capilla donde está el pesebre donde el niño Jesús fue puesto, con la su ayuda y gracia dije la mi primera misa” (Carta del 2 de febrero, 1539).

El Misterio de la Eucaristía está íntimamente asociado al Misterio de la Encarnación. Ambos andan juntos en el corazón de Ignacio. En una fiesta de la Encarnación, la fiesta de Nuestra Señora de Marzo, o también fiesta de la Anunciación (25 de Marzo), Ignacio, tras su confesión general de tres días, pasa la noche en oración ante la Virgen y el Niño y cambia de vestidos. A imitación del Verbo que no haciendo alarde de su condición divina, se revistió de una condición de esclavo. Hay que tener presente esas asociaciones en el alma de Ignacio para comprender mejor ciertos pasajes del *Diario Espiritual*.

El día 15 de febrero de 1544, San Ignacio, durante la consagración experimenta la presencia de María:

“no podía que a ella no sintiese o viese... mostrando ser su carne en la de su Hijo...”.

Corpus Christi-Corpus Mariae.

Para terminar este punto de mi exposición quiero leer esa página del *Diario Espiritual* a la que acabo de referirme. Ningún comentario puede suplir lo que ella nos dice acerca del lugar de la Eucaristía en el espíritu de San Ignacio. Es la anotación correspondiente a la fiesta de la Purificación de Nuestra Señora y la Presentación del Niño Jesús en el Templo, donde es recibido por Simeón:

“De nuestra Señora del templo. Simeón.

14. Viernes [15 Febr.].—A la primera oración, al nombrar del Padre eterno, etc. venía una sensible dulzura interior, continuando, y no sin moción de lágrimas, más adelante con asaz

devoción, y hacia al fin con harto mayor, sin descubrirse mediadores ni personas algunas. Después para salir a la misa, comenzando la oración, un sentir y representármese nuestra Señora y cuánto había faltado el día pasado, y no sin moción interior y de lágrimas, pareciendo que echaba en vergüenza a nuestra Señora en rogar por mí tantas veces, con mi tanto faltar, a tanto que se me escondía nuestra Señora y no hallaba devoción ni en ella ni más arriba. De ahí [a] un rato, buscando arriba, como a nuestra Señora no hallaba, me viene una gran moción de lágrimas y sollozos, con un cierto ver y sentir que el Padre celestial se me mostraba propicio y dulce, a tanto, que mostraba señal que le placiera que fuese rogado por nuestra Señora, a la cual no podía ver. Al preparar del altar, y después de vestido, y en la misa, con muy grandes mociones interiores, y muchas y muy intensas lágrimas y sollozos; perdiendo muchas veces la habla, y así después de acabada la misa, en mucha parte de este tiempo de la misa, del preparar, y después, con mucho sentir y ver a nuestra Señora mucho propicia delante del Padre, a tanto, que en las oraciones al Padre, al Hijo, y al consagrar suyo, no podía que a ella no sentiese o viese, como quien es parte o puerta de tanta gracia, que en espíritu sentía. (Al consagrar mostrando ser su carne en la de su Hijo) con tantas inteligencias, que escribir no se podría. Sin dubitar de la primera oblación hecha”.

1.2. Importancia de los sacramentos en la enseñanza de San Ignacio

Que San Ignacio sea el santo de los sacramentos, no es cosa que se diga o se oiga por ahí con frecuencia. Ignacio no es un santo popular fuera del País Vasco. Pero si lo fuera hoy ¿sería el santo de los sacramentos? Sin embargo, en su tiempo, se lo visualizaba como un excéntrico que exageraba e impulsaba a otros a exagerar, confesándose y comulgando cada ocho días (¡todos los domingos!).

Aunque no haya faltado el reconocimiento erudito del carácter sacramental del camino ignaciano, hoy en día parece conveniente volver a recordar cosas que se nos han dicho. Pienso en la obra del P. Justo Beguiriztáin S. J. “El Apostolado Eucarístico de San Ignacio de Loyola” (Buenos Aires 1945). O en la antes citada, del Cardenal Suquía sobre Ignacio y su Misa.

Por supuesto que antes y después de Ignacio hubo muchos santos de acendrada piedad eucarística y que parece redundante encarecer los sacramentos como vía de santidad, puesto que los sacramentos son los medios privilegiados para la santificación.

Ignacio trabajó como ninguno en poner en práctica esta “verdad de Perogrullo” y en conducir a todos a la recepción bien preparada, frecuente y fructuosa de la Confesión y Eucaristía.

No conviene separar un sacramento de otro: la Confesión de la Eucaristía —como corre el peligro de hacer el lector desprevenido de obras como la de Beguiriztáin. Ignacio es Apóstol de la Confesión y la Eucaristía. El camino ignaciano es una pedagogía de la purificación del alma por la Confesión frecuente para la recepción fructuosa de la Eucaristía. Ese fue su camino personal y ese el camino que enseña a recorrer a los demás.

Fama de Ignacio entre sus contemporáneos

Entre los que lo conocieron, Ignacio dejó fama de apóstol de los sacramentos. Así lo dicen testimonios recogidos para su canonización en Barcelona, Manresa, Alcalá, París y Roma.

En el Consistorio preparatorio de su canonización (19 de enero de 1622), siendo Papa Gregorio XV, el Cardenal relator Fco. Ma. Monti señalaba este rasgo de la santidad de Ignacio en estos términos:

“Administró asiduamente los Sacramentos de la Penitencia y Comunión, y exhortó a los mismos a todos los fieles, e introdujo la frecuencia de dichos Sacramentos y de las Misas, así como los sermones y lecciones sacras en los templos”.

Varios testigos declararon en el proceso de canonización, que: “A cuantos venían al hospital donde se alojaba Ignacio, éste les enseñaba el camino del cielo y les exhortaba a examinar la conciencia y frecuentar los Sacramentos. Muchas señoras principales, movidas por sus palabras, tomaron por costumbre confesar y comulgar cada ocho días, cosa tan nueva en aquel tiempo, que por esto las llamaron Iñigas; por ser Iñigo o Ignacio el autor de esta frecuencia” y que “la frecuencia de Sacramentos en Manresa y en otras partes debió su origen al dicho santo varón” (Cit. por Beguiriztáin, O. c. p. 17-18).

En una biografía antigua de Ignacio y en una historia del Colegio de la Compañía en Alcalá se guarda memoria de su apostolado sacramental entre los estudiantes de la Universidad:

“Cuatro meses solamente había estado en Alcalá y en tan poco tiempo era rara la mudanza que se reconocía en la Universidad y villa, con mucha frecuencia de Sacramentos. Y aunque los desapasionados conocían que tan buenos frutos no podía nacer sino de buen árbol; como lo nuevo siempre es sospechoso y pasa por la censura hasta que con los años cobra autoridad y veneración, se hablaba variadamente de Ignacio, y unos le condenaban, otros le alababan” (Citado por Beguiriztáin, p. 17-18).

Láinez cuenta en carta a Polanco cómo en el Colegio de Monteagudo de París, Ignacio movió a unos a confesar y comulgar y a otros a dejar el mundo, y cómo el grupo de compañeros se mantuvo unido cuando Ignacio se ausentó y viajó a Azpeitia, gracias a la oración y la confesión y comunión frecuente. También el Padre Rodríguez guarda este recuerdo de los días de París:

"... todos los domingos y fiestas principales del año, después de purificar sus conciencias, recibían el Cuerpo del Señor. De donde, con sus ejemplos y exhortaciones, movieron a muchos estudiantes y a no poca gente del pueblo a frecuentar los mismos Sacramentos".

El P. Polanco da un testimonio semejante acerca del apostolado sacramental en Roma:

"El año 1538, después de Cuaresma ya se habían reunido todos los compañeros en Roma... y casi todos al mismo tiempo comenzaron a predicar en diferentes iglesias... Muchos fieles también comenzaron a confesar y comulgar con frecuencia, cosa que hasta aquel tiempo era allí desusada, pero las exhortaciones de los nuestros les movieron poco a poco a ello".

Un cronista de la época cuenta que por el apostolado de los jesuitas "en un momento se mudó toda Roma" y que el Cardenal Baronio le llamaba a la iglesia de los jesuitas "iglesia de la Resurrección" porque allí había "resucitado el uso frecuente de la Penitencia y Eucaristía, muerto por largo tiempo" (Cit. por Beguiriztáin, O. c., p. 21-22).

Los Ejercicios Espirituales: Camino Sacramental

Los principios y métodos de la pastoral sacramental que Ignacio practicó y legó a los jesuitas no hay que ir a buscarlos en archivos o documentos recónditos. Están patentes en el libro de los Ejercicios Espirituales. Allí están los documentos con los que, mediante exámenes de conciencia y consejos para la oración, se disponía a las almas para iniciar un camino hacia Dios por medio de la confesión y comunión.

El camino de la confesión frecuente se iniciaba con los modos de orar y los exámenes, como medios para "disponer el ánima, para quitar de sí todas las afecciones desordenadas" (EE 1), meta de la primera semana de los Ejercicios. "Después de quitadas" el "ánima" había alcanzado la disposición para "buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida para la salud del ánima". Y esa es la meta del resto de los Ejercicios, desde la segunda semana. San Ignacio asignaba a la primera

semana una función "purgativa". Ignacio aconseja terminarla con una Confesión General (EE 44).

Al ejercitante que está haciendo los Ejercicios de elecciones en total retiro, según la anotación vigésima, Ignacio se preocupa de que le sea fácil el acceso a la Misa diaria y a la Eucaristía:

"... mudándose de la casa donde moraba, y tomando otra casa o cámara para habitar en ella, quanto más secretamente pudiere; de manera que en su mano sea ir cada día a misa y a vísperas, sin temor que sus conocidos le hagan impedimento" (Anot. 20).

Había fundada razón para temer algún género de "impedimentos" por parte de amigos y conocidos, como lo ilustra el caso de los estudiantes que Ignacio conquistó en París; y el de los primeros compañeros que tenían que ir a recibir los sacramentos en iglesias y capillas apartadas de los arrabales de París, porque había quienes se oponían hasta por las armas a aquellos fervores y cambios de vida:

"Venido de Flandes la primera vez, empezó más intensamente que solía a darse a conversaciones espirituales, y daba casi en un mismo tiempo ejercicios a tres, es a saber: a Peralta, y al bachiller Castro, que estaba en Sorbona, y a un viscaíno que estaba en Santa Bárbara, por nombre Amador. Estos hicieron grandes mutaciones, y luego dieron todo lo que tenían a pobres, aun los libros, y empezaron a pedir limosna por París, y fuéronse a posar en el hospital de San Jaques, adonde de antes estaba el peregrino, y de donde ya era salido por las causas arriba dichas. Hizo esto grande alboroto en la universidad, por ser los dos primeros personas señaladas y muy conocidas. Y luego los españoles comenzaron a dar batalla a los dos maestros; y no los pudiendo vencer con muchas razones y persuasiones a que viniesen a la universidad, se fueron un día muchos con mano armada y los sacaron del hospital". (Aut. 77).

Un cronista de la época escribe:

"Tan nuevo era en aquel tiempo comulgar más que una vez al año, no habiendo peligro de muerte, que si alguno quería comulgar más a menudo, por excusar murmuraciones se iba a comulgar a las ermitas del campo porque no causaba esto menos admiración— como dijo al P. Miguel Pérez uno de los que había conocido a Ignacio— que si viesen volar a un buey" (Beguiriztáin, O. c. p. 40).

El uso de comulgar con frecuencia ocasionaba murmuraciones—dice otro historiador:

"llamándolo unos irreverente osadía, y otros hipócrita extravagancia: y se vieron necesitados para excusar la nota, a ir mu-

dando de iglesia y a valerse de las ermitas del campo" (Beguiriztáin, O. c. p. 41).

Es sobre este trasfondo histórico como se comprende mejor la razón de ser de la segunda y tercera de las Reglas para sentir con la Iglesia (EE 354-355) que es oportuno recordar aquí:

2ª regla. La segunda: alabar el confesar con sacerdote y el recibir del sanctísimo sacramento una vez en el año, y mucho más en cada mes, y mucho mejor de ocho en ocho días, con las condiciones requisitas y debidas.

3ª regla. La tercera: alabar el oír missa a menudo, asimismo cantos, psalmos y largas oraciones en la iglesia y fuera della; asimismo horas ordenadas a tiempo destinado para todo officio divino y para toda oración y todas horas canónicas".

La anotación vigésima apunta, en no pequeña medida, a asegurarle al ejercitante los espacios de libertad para que pudiera vivir su fe expresando su piedad protegido de toda coerción o compulsiones ambientales externas.

A las almas que aún no están preparadas para entrar en ejercicios de elecciones, Ignacio las iniciaba según las instrucciones que nos dejó en la anotación 18ª. En esta anotación como también en la 19ª la meta de los ejercicios es "dar modo de confesar y tomar el sacramento" (EE 19).

San Ignacio insiste por un lado en que el que da ejercicios a otro debe tener muy en cuenta, además de las circunstancias y cualidades de cada uno, su *libertad*, es decir su deseo o disposición de buscar a Dios y: "según se quisiere disponer", podrá darle: "al que se quisiere ayudar", los exámenes y modos de orar, "comendándole también la confesión de sus pecados de ocho en ocho días, y si puede tomar el sacramento de quince en quince, y si se afecta, mejor de ocho en ocho".

Si no se puede esperar tanto del "subjecto" se le darán algunos ejercicios leves "hasta que se confiese de sus pecados y después dándole algunos exámenes de conciencia y orden de confesar más a menudo que solía" (EE 18). Las metas de la anotación 18 son, como se ve, casi exclusivamente sacramentales. Y por esas metas sacramentales comienzan los ejercicios según la anotación 19ª (sin excluir que luego se pueda pasar adelante, a la elección, si es que se entiende que ésta va implícita en la meditación de los misterios de Cristo).

"[18] 18ª. La decimoctava: según la disposición de las personas que quieren tomar ejercicios espirituales, es saber, según que tienen edad, letras o ingenio, se han de aplicar los tales ejercicios; porque no se den a quien es rudo o de poca comprensión cosas que no pueda descansadamente llevar, y aprovecharse con ellas. Assi-

mismo según que se quisieren disponer, se debe de dar a cada uno, porque más se puedan ayudar y aprovechar. Por tanto, al que se quiere ayudar para se instruir y para llegar hasta cierto grado de contestar a su ánima, se puede dar el examen particular, n. 24, y después el examen general, n. 32; juntamente por media hora a la mañana el modo de orar sobre los mandamientos, pecados mortales, etc. n. 238, comendándole también la confesión de sus peccados de ocho en ocho días, y si puede tomar el sacramento de quince en quince, y si se afecta mejor de ocho en ocho. Esta manera es más propia para personas más rudas o sin letras, declarándoles cada mandamiento, y así de los peccados mortales, preceptos de la Iglesia, cinco sentidos y obras de misericordia. Ansimesmo, si el que da los ejercicios viere al que los recibe ser de poco subieto o de poca capacidad natural, de quien no se espera mucho fructo; más conveniente es darle algunos destes ejercicios leves hasta que se confiese de sus peccados; y después dándole algunos exámenes de conciencia, y orden de confesar más a menudo que solía, para se conservar en lo que ha ganado, no proceder adelante en materias de elección, ni en otros algunos ejercicios, que están fuera de la primera semana; mayormente quando en otros se puede hacer mayor provecho, faltando tiempo para todo.

[19] 19ª. La diecinueve: al que estuviere embarazado en cosas públicas o negocios convenientes, quier letrado, o ingenioso, tomando una hora y media para se exercitar, platicándole para qué es el hombre criado, se le puede dar asimismo por spacio de media hora el examen particular, y después el mismo general, y modo de confesar y tomar el sacramento, haciendo tres días cada mañana por spacio de una hora, la meditación del 1º, 2º y 3º peccado, n. 45, después otros tres días a la misma hora la meditación del proceso de los peccados, n. 55, después por otros tres días a la misma hora haga de las penas que corresponden a los peccados, n. 65, dándole en todas tres meditaciones las diez addiciones n. 73, llevando el mismo discurso por los misterios de Christo nuestro Señor, que adelante y a la larga en los mismos Exercicios se declara.

Estas anotaciones contienen el "know how" de la pastoral sacramental de Ignacio. Muestran "el camino sacramental" de Ignacio: 1) pone a las almas en movimiento, mediante exámenes y oraciones, 2) las lleva a los sacramentos "poniéndolas con su Criador y Señor" y 3) aguarda lleno de respeto al alma y de esperanza en Dios, lo que el Señor obre en su criatura así dispuesta.

La anotación 18ª muestra la orientación sacramental de una serie de documentos que encontramos en los Ejercicios Espirituales. Están orientados a una meta sacramental: 1) El examen particular (EE 24-31); 2) el examen general (EE 32-42); 3) el Modo de hacer el Examen general (EE 43); 4) la Confesión

General con la Comunión (EE 44); 5) los Modos de orar (EE 238-260).

En EE 44 leemos un principio central de la pastoral sacramental de Ignacio:

"...estando más bien confesado y dispuesto, se halla más apto y más aparejado para rescibir el santísimo sacramento, cuya recepción no solamente ayuda para que no caiga en pecado, mas aún para conservar en aumento de gracia".

Este principio rector de su camino sacramental, al final de sus días, lo veía confirmado en la experiencia de su vida y se lo confiaba a da Camara:

"...que había cometido muchas ofensas contra Nuestro Señor después que había comenzado a servirle, pero que nunca había tenido consentimiento de pecado mortal, más aún, siempre creciendo en devoción, esto es, en facilidad de encontrar a Dios, y ahora más que en toda su vida" (Aut. 99).

Dos cartas de Ignacio sobre Comunión frecuente

Hay, entre las cartas de Ignacio, dos que interesan particularmente para nuestro tema, por referirse a la frecuencia sacramental.

Una y otra carta muestran que Ignacio propende a la frecuencia sacramental toda vez que obedezca a un libre impulso del alma y ésta esté en las condiciones requeridas de pureza de conciencia y de reverencia para que el sacramento dé su fruto.

Carta a los Azpeitianos

Durante su estadía en Azpeitia, su país natal, después de su conversión y cuando se venía de París con intención de pasar a Italia y Jerusalén, Ignacio se empeñó en la reforma de costumbres y el fomento de la piedad de la Villa de Azpeitia. Con ese mismo fin, ya desde Roma, les envía más tarde, a sus compaisanos, copia de la Bula de una Cofradía del Santísimo Sacramento, fundada en Roma, para que pudieran fundar una en Azpeitia asociada a aquella. En esta carta, para animarlos a frecuentar los sacramentos, caídos en desuso en la Iglesia, les recuerdo la evolución de la práctica sacramental en la historia de la Iglesia, evocando la edad de oro de los comienzos y la decadencia posterior. Oigamos un trozo:

"... os pido, requiero y suplico por amor y reverencia de Dios N. S., con muchas fuerzas y con mucho afecto os empleéis en mucho honrar y favorecer y servir a su unigénito hijo Cristo N. S. en esta obra tan grande del santísimo Sacramento, donde su divina Majestad, según divinidad y según humanidad, está tan grande, y tan

entero, y tan poderoso, y tan infinito como está en el cielo, poniendo algunas constituciones en la cofradía que se hiciera, para que cada cofrade sea tenido de confesar y comunicarse una vez cada mes, pero voluntariamente, y no obligándose a pecado alguno si no lo hiciere. Porque sin dubitar me persuado y creo, que, haciendo y trabajando de esta manera, hallaréis inestimable provecho espiritual. Tomaban cada día el santísimo Sacramento todos y todas que tenían edad para tomar; después de allí a poco tiempo, comenzándose un poco a enfriar la devoción, se comulgaban todos de ocho a ocho días; después a cabo de mucho tiempo, enfriándose mucho más en la vera caridad, vinieron a comulgarse todos en tres fiestas principales del año, dejando a cada uno en su libertad y a su devoción, si quisiese comulgar más a menudo, quier de tres a tres días, quier de ocho a ocho días, quier de mes a mes; y después a lo último, hemos parado de año en año, por la nuestra tanta frialdad y enfermedad, que parece que el nombre nos queda de ser cristianos, según a la mayor parte todo el mundo veréis, si con ánimo quieto y santo le queréis contemplar. Pues sea de nosotros, por amor y espíritu de tal Señor, y provecho tan crecido de nuestras ánimas, renovar y refrescar en alguna manera las santas costumbres de nuestros pasados; y si en todo no podemos, a lo menos en parte, confesándonos y comunicándonos (como arriba dije) una vez en el mes. Y quien más adelante querrá pasar, sin alguna duda, irá conforme a nuestro Criador y Señor, testificando San Agustín con todos los otros doctores santos, el cual dice (después que dijo: *No alabo ni vitupero el comulgar diariamente*); *exhorto a comulgar todos los domingos*". (Carta a los habitantes de Azpeitia, ag.-set. 1540).

En la carta del 15 de noviembre de 1543 a Sor Teresa Rejaldell, que lo consulta acerca de la conveniencia de comulgar diariamente, le anima a hacerlo recordándole las condiciones debidas para que esa frecuencia sea reverente y fructuosa:

"Cuanto al comulgar cada día, atento que en la primitiva iglesia todos se comulgaban cada día, y que después acá no hay ordenación ni escritura alguna de la nuestra santa madre Iglesia, ni de los santos doctores escolásticos ni positivos, que no puedan comulgar cada día las personas que fueren movidas por devoción; y si el bienaventurado Sant Agustín dice que comulgar cada día ni lauda ni vitupera, en otra parte diciendo que exhorta a todos a comulgar todos los días de domingo, más adelante dice, hablando del cuerpo sacratísimo de Cristo N. S.: este pan es cotidiano; luego así vivid, como cada día podáis recibir. Esto todo siendo así aunque no hubiese tantas buenas señales ni tan sanas mociones, el bueno y entero testimonio es el propio dictamen de la conciencia, es a saber: después que todo os es lícito en el Señor nuestro, si juzgáis, apartada de pecados mortales claros, o que podáis juzgar por tales, que vuestra ánima más se ayuda y más se inflama en el amor de vuestro Criador y Señor, y con:

tal intención os comunicáis, hallando por experiencia que este santísimo manjar espiritual os sustenta, quieta y reposa, y conservando os aumenta en su mayor servicio, alabanza y gloria, no dubitando, os es lícito, y os será mejor comulgaros cada día". (Carta a Sor Teresa Rejadell, 15 de noviembre, 1543).

2. LOS SACRAMENTALES EN EL CAMINO DE SAN IGNACIO

2.1. Aprecio de Ignacio por los sacramentales

Dos escritos recientes han intentado rescatar una imagen de Ignacio como santo de religiosidad popular: 1) la biografía de Ignacio escrita por José Ignacio Tellechea Idígoras con el título *Ignacio de Loyola solo y a pie* (Madrid 1987) y 2) el artículo del jesuita José Luis Idígoras Goya, titulado *Rescatar a Iñigo* en la Revista Teológica Limense (Vol. XXIV, Nº 1, 1990, p. 9-32).

Pueden distinguirse como dos etapas en la vida de San Ignacio. La primera es la del Ignacio peregrino. La segunda, la del fundador.

Sabemos que el perfil de la religiosidad católica se caracteriza por el uso y aprecio de los sacramentales; peregrinaciones, procesiones, santuarios, imágenes: crucifijos, medallas, estampas; bendiciones...

El "Iñigo" de los comienzos viene de un ambiente en que existe una cultura de los sacramentales. Y él mismo se nutre de ellos y los aprecia. El Ignacio de la segunda etapa, a partir de París, el clérigo ilustrado y el fundador en Roma, defenderá los sacramentales de las impugnaciones de católicos y no católicos y contra los abusos por celo indiscreto, o por desviaciones de la piedad.

El devoto de las imágenes

Ignacio era devoto de las imágenes, especialmente de las del Señor y de Nuestra Señora.

Pasa una noche de Vigilia en el Santuario de Nuestra Señora de Aránzazu, que era lugar de peregrinaciones y de promesas, en compañía de un hermano suyo (probablemente Pedro, el sacerdote) y gasta parte de sus dineros en la restauración de una imagen de Nuestra Señora:

"...otro hermano suyo quiso ir con él hasta Oñate, al cual persuadió que quisiesen tener una vigilia en Nuestra Señora de Aránzazu... y viniéndole a la memoria de unos pocos ducados que le debían en la casa del duque, le pareció sería bien cobrarlos..."

y cobró los dineros, mandándolos repartir en ciertas personas a quienes se sentía obligado, y parte a una imagen de Nuestra Señora que estaba mal concertada, para que se concertase y ornase muy bien" (Aut. 13).

Casi enseguida después de la velada en Aránzazu, tiene lugar, ya sin la indiscreta presencia de su hermano, la vela en Monserrate y la toma de hábitos de peregrino, rito a propósito del cual comenta Idígoras:

"Iñigo, cristiano de religiosidad popular y caballeresca, inventa sus propios símbolos o remodela los que ha leído en los libros profanos o en el *Flos sanctorum*, para expresar sus vivencias nuevas. En el fondo coincide con la tradición. El símbolo del cambio de vestiduras ha sido propio de todo convertido. La toma de hábito se ha generalizado en la historia monacal... Y la velada de oración es práctica general del pueblo creyente" (Idígoras, O.c. p. 17).

"Y llegando a un pueblo grande antes de Monserrate, quiso allí comprar el vestido que determinaba de traer, con que había de ir a Jerusalén; y así compró tela, de la que suelen hacer sacos, de una que no es muy tejida y tiene muchas púas, y mandó luego de aquella hacer veste larga hasta los pies, comprando un bordón y una calabacita, y púsolo todo delante el arzón de la mula.

17. Y fuese su camino de Monserrate, pensando, como siempre solía, en las hazañas que había de hacer por amor de Dios. Y como tenía todo el entendimiento lleno de aquellas cosas, Amadis de Gaula y de semejantes libros, veníanle algunas cosas al pensamiento semejantes a aquéllas; y así se determinó de velar sus armas toda una noche, sin sentarse ni acostarse, mas a ratos en pie y a ratos de rodillas, delante el altar de Nuestra Señora de Monserrate, adonde tenía determinado dejar sus vestidos y vestirse las armas de Cristo. Pues, partido deste lugar, fué, según su costumbre, pensando en sus propósitos; y llegando a Monserrate, después de hecha oración y concertado con el confesor, se confesó por escrito genenralmente, y duró la confesión tres días; y concertó con el confesor que mandase recoger la mula, y que la espada y el puñal colgase en la iglesia en el altar de Nuestra Señora. Y éste fué el primer hombre a quien descubrió su determinación, porque hasta entonces a ningún confesor lo había descubierto.

18. La víspera de Nuestra Señora de Marzo, en la noche, el año de 22, fué lo más secretamente que pudo a un pobre, y despojándose de todos sus vestidos, los dió a un pobre, y se vistió de su deseado vestido; y se fué a hincar de rodillas delante el altar de Nuestra Señora; y unas veces desta manera, y otras en pie, con su bordón en la mano, pasó toda la noche. (Aut. 16-18).

Llevaba siempre consigo una imagen de la Virgen Dolorosa, por cuya intercesión estimaba haber alcanzado muchas gracias.

He aquí el testimonio histórico de esa devoción de Ignacio a la Dolorosa:

"Doña Marina de Loyola, hija de Martín García de Loyola, hermano mayor de N. P. Ignacio, escribió el año 1595 una carta a Zaragoza, con la cual juntamente imbió una imagen de nuestra Señora de las Siete Angustias del tamaño de la palma de la mano. Embió la dicha imagen en una bolsa de grana, y juntamente embió la relación aparte, de cómo avia sido aquella imagen de nuestro b. P., y el modo cómo le vino; la qual es del tenor siguiente:

Embiando nuestro b. P. a España al P. Araoz, se quitó del pecho aquella imagen, y se la dio, y le dixo: Tomad esta imagen y estimalda en mucho, y no la deys a nadie, y sabed que en to [das] las peregrinaciones que e hecho, la e llevado siempre conmigo; y me á echo Dios nuestro Señor por medio de ella muchos favores y mercedes. Aviendo, pues, estado el P. Araoz por acá algunos años, offrecióse aver de ir a Roma; y pasando por Vizcaya, donde esta señora bivía, la visitó, y se despidió de ella y pidiéndole ella que le diese aquella imagen, como en memoria para encomendalle a Dios, respondió el dicho Padre: — Diómela el b. P. Ignacio, i me dixo que no la diese a nadie etc.; pero haré una cosa, y es que os la dexaré aquí prestada hasta que buelva; y, si yo muriese antes, quedaréysos con ella —. Con esto se la dexó, y antes que bolviese, murió dicho P. Araoz" (MHSJ, FN III, p. 407-409).

Después de la gran ilustración mística junto al río Cardoner, Ignacio se aparta a orar a los pies de un Crucifijo. La elevación de las gracias místicas allí recibidas, que Ignacio, habitualmente tan parco en calificaciones, encarece como únicas y excepcionales en toda su vida, no lo apartan, como a un alumbrado, de ese *sacramental* que es el Crucifijo. El místico, lleno de luces de Dios, tiene devoción en dar gracias arrodillado a los pies de una imagen:

"...Una vez iba por su devoción a una iglesia que estaba poco más de una milla de Manresa, que creo yo que se llama San Pablo, y el camino va junto al río; y yendo así en sus devociones, se sentó un poco con la cara hacia el río, el cual iba hondo. Y estando allí sentado, se le empezaron abrir los ojos del entendimiento; y no que viese alguna visión, sino entendiendo y conociendo muchas cosas, tanto de cosas espirituales, como de cosas de la fe y de letras; y esto con una ilustración tan grande, que le parecían todas las cosas nuevas. Y no se puede declarar los particulares que entendió entonces, aunque fueron muchos, sino que recibió una grande claridad en el entendimiento; de manera que en todo el discurso de su vida, hasta pasados sesenta y dos años, coligiendo todas cuantas ayudas haya tenido de Dios, y todas cuantas cosas ha sabido, aunque las ayunte todas en uno, no le parece haber alcanzado tanto, como de aquella vez sola.

Y después que esto duró un buen rato, se fué a hincar de rodillas a una cruz que estaba allí cerca, a dar gracias a Dios. (Aut. 29-30).

Frecuentador de templos

Esta gracia del Cardoner la recibe Ignacio: "cuando iba por su devoción a una iglesia". San Ignacio era devoto de los templos y oraba en ellos, delante de ellos o de camino a ellos.

"Estando un día rezando en las gradas del mesmo monasterio (del convento de los dominicos) rezando las Horas de Nuestra Señora, se le empezó a elevar el entendimiento, como que veía la Santísima Trinidad" (Aut. 28).

"...estando un día en Ferrara en la iglesia principal cumpliendo con sus devociones, un pobre le pidió limosna..." (Aut. 50).

Penitencias

Las prácticas exteriores a las que le conocemos tan aficionado: peregrinaciones, visitas de iglesias y lugares sagrados; penitencias; ayunos, abstinencias y flagelaciones; tenían en tiempos de Ignacio un carácter mucho más institucionalizado y "sacramental" del que hoy le conocemos. En un tiempo tan reacio a los cilicios y disciplinas como es el nuestro, pensemos en las cofradías de penitentes flagelantes de Andalucía, cuyas prácticas tanto chocan a la sensibilidad hoy extendida.

Doña Marina de Loyola, la misma sobrina de Ignacio por cuyo testimonio conocimos la devoción de Ignacio a la Dolorosa, nos cuenta el siguiente episodio que nos ilustra acerca de las penitencias físicas con que Ignacio impetraba del Señor los frutos espirituales de su visita a Azpeitia, entre ellos la conversión de su hermano.

"...Añadió más la dicha señora en la relación: que quando nuestro b. P. vino a España y pasó por su tierra, ella era niña, y que un día le dixo nuestro Padre que le coziese un poco de vino, lo qual ella hizo; y se lo llevó al aposento donde él estava, adonde el P. le dixo que le chapease las espaldas con él. Y dize ella que se las vio tan lastimadas e hinchadas de las disciplinas que se avía dado, que le pareció que las tenía podridas; y esto sólo lo hizo una vez, porque el Padre no quiso que volviese otra". (MHSJ, FN III, p. 409).

Aprecio de los votos y vida religiosa

Las veladas de Aránzazu y Monserrate tienen algo de consagración solemne y de voto. Pero el mejor ejemplo del aprecio de

Ignacio por los votos es el voto comunmente conocido como de Montmartre, que Ignacio hace con sus primeros compañeros en París y que irán renovando a los comienzos cada año. El voto de Montmartre tuvo lugar el 15 de agosto de 1534.

San Ignacio encarece los votos religiosos recordando en síntesis la doctrina de Santo Tomás:

“...la buena obra que se hace con voto es más meritoria que la que se hace sin él...” (EE 14).

Ignacio meditó entrar en alguna Orden religiosa, concretamente en la Cartuja. Se proponía entrar en ella a su vuelta de Jerusalén (Aut. 12). Otras veces pensó entrar en una orden relajada para tratar de llevarla a la observancia. Trabajó en corregir abusos en algunos conventos. Por ejemplo en Barcelona. Apreciaba pues la vida religiosa como forma de vida “sacramental”.

2.2. Defensa de los sacramentales frente a impugnaciones y abusos

De la enseñanza de Ignacio acerca de los sacramentales, voy a tomar un solo documento central: el texto de los Ejercicios Espirituales comunmente conocido como *Reglas para sentir con la Iglesia* (= RPSI) (EE 352-370).

Las tres primeras reglas PSI se refieren a los sacramentos. A los sacramentales (acciones y cosas indistintamente) se refieren propiamente sólo las reglas cuarta y novena. De la décima a la décima octava trata Ignacio de otros aspectos de la vida eclesial: costumbres y tradiciones, autoridad, doctrina positiva y escolástica, comparaciones entre santos y personas vivas, el juicio propio y el de la Iglesia, temas y cuestiones disputadas: predestinación, gracia y libertad; prudencia para predicar al pueblo.

Las reglas PSI apuntan por un lado a las impugnaciones que en tiempos de Ignacio provenían principalmente de tres fuentes: Humanistas, Protestantes, Alumbrados. Pero apuntan también a abusos intraeclesiales. Algunos provienen de la influencia de esas ideas equivocadas sobre fieles inadvertidos. Otros, de una indiscreta polémica con los errores, que en lugar de refutarlos eficazmente sembraba más confusión.

Veamos con más detención estas reglas:

“[352] Para el sentido verdadero que en la Iglesia militante debemos tener, se guarden las reglas siguientes:

[353] 1ª regla. La primera: depuesto todo juicio, debemos tener ánimo aparejado y prompto para obedecer en todo a la vera sposa de Christo nuestro Señor, que es la nuestra sancta madre Iglesia hierárchica”.

La Iglesia es sacramento de Cristo. El propio juicio y el propio sentido, delante de este sacramento, se ha de guiar por la fe. Como se hace ante la Eucaristía, donde la fe niega la apariencia sensible sustituyéndola por la verdadera percepción espiritual. Esa actitud de fe es la que algo más adelante propone claramente la regla 13ª que se ha de adoptar ante la Iglesia.

“[365] 13ª regla. Debemos siempre tener para en todo acertar, que lo blanco que yo veo, creer que es negro, si la Iglesia hierárchica así lo determina, creyendo que entre Christo nuestro Señor, esposo, y la Iglesia su esposa, es el mismo espíritu que nos gobierna y rige para la salud de nuestras ánimas, porque por el mismo Espíritu y Señor nuestro que dió los diez mandamientos, es regida y gobernada nuestra sancta madre Iglesia”.

Esta sacramentalidad de la Iglesia fundamenta toda otra percepción creyente de los sacramentos y los sacramentales.

Así como la Eucaristía la discierne sólo el *discípulo* iniciado, que ve la realidad del Misterio oculto en el Pan, así, sólo el *hijo* de la Iglesia reconoce en ella la acción del mismo Espíritu de Cristo. Y ese *conocimiento* comunica el *verdadero sentido* y motiva la *obediencia*.

Por su carácter sacramental, la Iglesia es signo y tiene una eficacia espiritual propia, derivada de su misión.

El aspecto de signo que ella tiene es el que orienta el “sentido verdadero” que se ha de tener en la Iglesia. O sea la verdadera comprensión del signo eclesial, que conduce a través de su realidad palpable a su realidad Misteriosa: la del Espíritu de su Esposo que obra en la vera sposa.

En cuanto al aspecto dinámico, la eficacia propia de la Iglesia está insinuada con el calificativo de “militante”. Un término que nos orienta en la dirección de la meditación de Dos Banderas. En efecto, la Iglesia está empeñada en el mismo combate de Cristo. En esa lucha, ella es Sponsa et Mater. Para tener su sentido verdadero, hay que disponerse a la obediencia en ánimo filial y “combativo”: con Cristo, bajo su bandera.

Reglas 4ª a 9ª: defensa de los sacramentales

“[356] 4ª regla. La cuarta: alabar mucho religiones, virginidad y continencia, y no tanto el matrimonio como ninguna destas.

[357] 5ª regla. La quinta: alabar votos de religión, de obediencia, de pobreza, de castidad y de otras perfecciones de superer-

gación; y es de advertir que como el voto sea cerca las cosas que se allegan a la perfección evangélica, en las cosas que se alejan della no se debe hacer voto, así como de ser mercader o ser casado etc.

[358] 6ª regla. Alabar reliquias de sanctos, haciendo veneración a ellas, y oración a ellos: alabando estaciones, peregrinaciones, indulgencias, perdonanzas, cruzadas y candelas encendidas en las iglesias.

[359] 7ª regla. Alabar constituciones cerca ayunos y abstinencias así como de quaresmas, quatro tēporas, vigiliās, viernes y sábados; asimismo penitencias no solamente internas mas aun externas.

[360] 8ª regla. Alabar ornamentos y edeficios de iglesias; asimismo imágenes, y venerarlas según que representan.

[361] 9ª regla. Alabar finalmente todos preceptos de la Iglesia, teniendo ánimo prompto para buscar razones en su defensa y en ninguna manera en su ofensa".

En estas reglas es clara la defensa de los sacramentales, cosas y acciones. La enumeración no es exhaustiva. Podríamos agregar los escapularios, exorcismos, etc.

Estas reglas son elocuentes por sí mismas y no necesitan ulterior explicación.

Las reglas que siguen, de la 10ª en adelante se refieren a aspectos diversos de la vida de Iglesia.

Entre ellas, como hemos visto, la 13ª reclama la fe en que la Iglesia es gobernada por el Espíritu Santo. En momentos en que los alumbrados oponían el Espíritu a lo eclesial, Ignacio reafirma su fe en la mediación humana de lo divino en la Iglesia. La sacramentariedad de la Iglesia abarca, pero excede la esfera estrictamente perteneciente a los sacramentos y sacramentales. El Espíritu la conduce en su acción de docencia y gobierno, por lo que ella es como un sacramento del encuentro de los hombres con Dios. Por lo que ella manda y lo que ella enseña, los hombres obedecen al Espíritu de Dios.

3. SACRAMENTARIEDAD: NOTA DISTINTIVA DEL CAMINO IGNACIANO

3.1. Sacramentariedad en la conciencia de San Ignacio

El proceso de conversión de Ignacio puede describirse como el despertar y el desarrollo de su capacidad para leer signos, de percibir el sentido de todas las cosas en su dimensión espiritual y por lo tanto plena y verdadera. Es esta maduración, en Ignacio,

de su capacidad de percepción, la que le permitirá *percibir lo espiritual en lo sensible*.

Ignacio es un hijo del orden simbólico medieval y un padre del orden simbólico barroco.

Ignacio contribuye a la necesaria reexpresión de los *símbolos* mediante la re-signación. El Signo exige ser vuelto a ver, vuelto a interpretar, vuelto a enseñar, vuelto a exponer, vuelto a percibir. Pero la percepción espiritual de lo sensible es a la vez, gracia. Gracia del encuentro personal con el Dios personal. De este encuentro emerge sentido para todas las cosas, haciendo de ellas signo. La sacramentariedad alude a esta "estructura personal de la fe" y a esta "dimensión personal" de lo que para el desprevenido, no parece personal. Para el creyente todo es personal o susceptible de serlo.

Veamos pues algunos hechos en los que nos parece que queda ejemplificada la capacidad de percepción de signos propia de la sacramentariedad de la conciencia creyente de Ignacio:

1) *Por el efecto anímico de los pensamientos a su significación espiritual: experiencia fundante del discernimiento*

Significación y eficacia, los dos aspectos que definen el orden sacramentario, aparecen claramente en la gracia que recibe Ignacio durante sus largas horas de convalecencia, para caer en la cuenta del diverso efecto de los pensamientos:

"...no miraba en ello, ni se paraba a ponderar esta diferencia, hasta en tanto que una vez se le abrieron un poco los ojos, y empezó a maravillarse desta diversidad, y a hacer reflexión sobre ella, cogiendo por experiencia que de unos pensamientos quedaba triste y de otros alegre, y poco a poco viniendo a conocer la diversidad de espíritus que se agitaban, el uno del demonio y el otro de Dios. Y cobrada no poca lumbre de aquesta lección, comenzó a pensar más de veras en su vida pasada, y en cuánta necesidad tenía de hacer penitencia de ella" (Aut. 8-9).

Ignacio se va levantando a una nueva comprensión. La lección tiene lugar en un determinado campo y luego se extiende a un campo mayor. La iluminación recibida acerca del sentido de los pensamientos presentes, se extiende a la comprensión del signo de su vida pasada.

La alternancia de estados de tristeza y alegría provenientes de unos pensamientos u otros, es un *efecto*. Pero a la vez que *efecto*, es *signo*, cuyo sentido comienza a comprender Ignacio.

Se va desarrollando en él una nueva capacidad de percepción espiritual. Esa capacidad se despierta leyendo el significado de la alternancia de pensamientos y sentimientos contrarios, conse-

cutivos a sus ensueños mundanos o a sus lecturas y ensueños santos. Pero después de despertada, esta capacidad de percepción empieza a ejercitarse sobre un campo más vasto: sobre el sentido global de su vida pasada y la significación espiritual de la misma: ha sido una vida *desgarrada* y vana, desintegrada, errática, des-carriada y vacía.

2) *Por los efectos, tanto inmediatos como posteriores, al sentido y el significado de una visión nocturna*

Durante este mismo proceso de iluminación y de nueva capacidad de percepción, Ignacio tiene una visión nocturna —visitación le llama él— que comenta por sus *efectos* tanto inmediatos como durante el resto de su vida. Como consecuencia de aquella visita de María con el Niño:

1) se vio confirmado en sus santos deseos y muy consolado; 2) quedó con asco de su vida pasada, en especial de cosas de carne, y 3) nunca más volvió en el resto de su vida a consentir en cosas de carne ni siquiera mínimamente:

“Ya se le iban olvidando los pensamientos pasados con estos santos deseos que tenía, los cuales se le confirmaron con una visitación, desta manera. Estando una noche despierto vido claramente una imagen de nuestra Señora con el santo Niño Jesús, con cuya vista por espacio notable recibió consolación muy excesiva, y quedó con tanto asco de toda la vida pasada, y especialmente de cosas de carne, que le parecía habérsele quitado del ánima todas las especies que antes tenía en ella pintadas. Así desde aquella hora hasta el agosto de 53 que esto se escribe, nunca más tuvo ni un mínimo consenso en cosas de carne, y *por este efecto* se puede juzgar haber sido la cosa de Dios, aunque él no osaba determinarlo, ni decía más que afirmar lo susodicho” (Aut. 10).

3) *A través de lo exterior, el cambio interior*

“Así su hermano como todos los demás de casa fueron conociendo por lo exterior la mudanza que se había hecho en su ánima interiormente” (Aut. 10).

La gracia había obrado cambios en Ignacio. Esos cambios eran interiores: disgusto de su vida pasada, aborrecimiento de sus pecados, deseos de imitar a los santos y de peregrinar a Jerusalén en medio de penitencias (Aut. 9). Esos cambios interiores, espirituales, se manifiestan sin embargo en lo exterior. Y los que rodean a Ignacio, que también son creyentes, saben leer e interpretar los signos de lo que está sucediendo en Ignacio.

Ignacio comienza a hablar de cosas de Dios, exteriorizando así sus lecturas y pensamientos:

“...el tiempo que con los de casa conversaba, todo lo gastaba en cosas de Dios, con lo cual hacía provecho a sus ánimas. Y gustando mucho de aquellos libros, le vino al pensamiento de sacar algunas cosas en breve más esenciales de la vida de Cristo y de los santos; y así se pone a escribir un libro con mucha diligencia...” (Aut. 9).

Antes “se deleitaba principalmente en ejercicios de armas”, el cambio que se ha obrado en él produce nuevos pensamientos, nuevos gustos, nuevas actividades exteriores.

Ignacio parece consciente de ese vaivén y mutua alimentación de lo interior y lo exterior; concluye:

“Parte del tiempo gastaba en escribir, parte en oración” (Aut. 9).

Quizás pueda verse en este ejercicio de escribir, un modo de contemplar propio de la segunda semana de Ejercicios, que, casi como naturalmente, desembocaba en *coloquios*.

4) *De la contemplación de las creaturas, a Dios y su servicio*

“Y la mayor consolación que recibía era mirar el cielo y las estrellas, lo cual hacía muchas veces y por mucho espacio, porque con aquello sentía en sí muy grande esfuerzo para servir a nuestro Señor” (Aut. 9).

La contemplación del cielo contextualiza la tierra reponiéndola en su totalidad creacional y remitiendo al Creador de todas: “a El en todas amando y a todas en El” (Const. 288).

Desde los comienzos de su conversión, la contemplación de la Gloria de Dios en las creaturas lo impulsa al servicio. No lo deja simplemente en la fruición de la Gloria. Lo mueve a servir.

La bóveda estrellada es signo sensible que habla del Creador. Y signo eficaz —a su manera, no sacramental, pero analógica— que *mueve* la voluntad de Ignacio y lo inflama en consuelo y deseo de servir, inspirándole buenos propósitos.

4) *Del ejemplo de la vida de Cristo y de los santos al cambio de vida*

Comparando la contemplación de las creaturas como manifestación de la gloria divina con la contemplación del espectáculo de la Vida de Cristo y de los santos, advertimos una cierta analogía. La Gloria de Dios brilla en las Creaturas, pero mucho más en el rostro de su Hijo y en sus santos, cuyas vidas leyó y meditó Ignacio en su convalecencia.

Jesucristo es *sacramento de Dios*: "en El reside toda la Plenitud de la Divinidad corporalmente" (Col. 2,9). "Todo esto es sombra de la venidero, pero la realidad es el cuerpo de Cristo" (Col. 2,17); "El es la imagen del Dios invisible" (Col. 1,15); "El que me ha visto ha visto al Padre" (Jn 14,9).

Durante los largos días de su convalecencia Ignacio oscila entre las imaginaciones del mundo y las imágenes santas que abreva en sus lecturas. Y se propone alternativamente las unas y las otras como modelos de su vida futura. Hasta que

"viniendo a conocer la diversidad de espíritus que se agitaban, el uno del demonio y el otro de Dios. Y cobrada no poca lumbre de aquesta lección, comenzó a pensar más de veras en su vida pasada, y en cuánta necesidad tenía de hacer penitencia de ella. Y aquí se le ofrecían los deseos de imitar los santos, no mirando más circunstancias que prometerse así con la gracia de Dios de hacerlo como ellos lo habían hecho. Mas todo lo que deseaba hacer, luego como sanase, era la ida a Jerusalén, como arriba es dicho con tantas disciplinas y tantas abstinencias, cuantas un ánimo generoso, encendido de Dios, suele desear hacer" (Aut. 9).

He aquí de nuevo los santos *efectos*, que la contemplación de la Vida de Cristo y de los santos, produjo en el ánimo de Ignacio.

5) *Del deslumbramiento por las hazañas al descubrimiento de las virtudes*

Sin embargo, Ignacio nos advierte que aún era ciego para el mundo interior de las virtudes. Andaba deslumbrado por las obras y hechos de los santos, pero su "ánima aún estaba ciega" a pesar de los grandes deseos de servir a Dios. No tenía ya tanto en vista el satisfacer por sus pecados cuanto "agradar y aplacer a Dios", pero todavía atendiendo más a obras exteriores que a actitudes interiores. En relación con ello cuenta el incidente del moro a quien sintió deseos de matar.

"14. Y en este camino le acaeció una cosa que será bueno escribirse, para que se entienda cómo nuestro Señor se había con esta ánima que aún estaba ciega, aunque con grandes deseos de servirle en todo lo que conociese; y así determinaba de hacer grandes penitencias, no teniendo ya tanto ojo a satisfacer por sus pecados, sino agradar y aplacer a Dios. Y así, cuando se acordaba de hacer alguna penitencia que hicieron los Santos, proponía de hacer la misma y aún más. Y en estos pensamientos tenía toda su consolación, no mirando a cosa ninguna interior, ni sabiendo qué cosa era humildad, ni caridad, ni paciencia, ni discreción para reglar ni medir estas virtudes, sino toda su intención era hacer destas obras grandes exteriores, porque así las habían

hecho los santos para gloria de Dios, sin mirar otra ninguna más particular circunstancia".

Ese aprendizaje de lo *interior* comienza en Manresa:

"Hasta este tiempo siempre había perseverado cuasi en un mismo estado *interior*, con una igualdad grande de alegría sin tener ningún conocimiento de *cosas interiores espirituales*" (Aut. 20).

Se trata de los primeros pasos en el camino del discernimiento de espíritus.

6) *Por los efectos al significado espiritual de los escrúpulos*

Cuanto más grande es el tormento que Ignacio pasó con sus escrúpulos en Manresa, tanto más grande es la luz de la lección que le permite discernir su signo y rechazarlos; notó que le producían disgusto contra su modo de vida y con esto despertó como de un sueño:

"iba pensando de pecado en pecado del tiempo pasado, pareciéndole que era obligado otra vez a confesarlos. Mas en la fin de estos pensamientos le vinieron unos desgustos de la vida que hacía, con algunos ímpetus de dejalla; y con esto quiso el Señor que despertó como de un sueño. Y como ya tenía alguna experiencia de la diversidad de espíritus con las lecciones que Dios le había dado, empezó a mirar por los medios con que aquel espíritu era venido, y así se determinó con grande claridad de no confesar más ninguna cosa de las pasadas; y así de aquel día adelante quedó libre de aquellos escrúpulos, teniendo por cierto que nuestro Señor le había querido librar por su misericordia" (Aut. 25).

También los pensamientos son "signos" que hay que interpretar según la "eficacia" que les es propia y los efectos que producen. Y no siempre una primera apariencia o significación obvia es la correcta.

7) *De la búsqueda de Jerusalén al encuentro con Roma*

Como miles de peregrinos cristianos antes que él, Ignacio va a Jerusalén buscando un encuentro con Cristo. El Dios encarnado santificó con su presencia la Tierra Santa. Y desde entonces la geografía de aquel país es como un signo que acerca a Cristo.

Si toda la creación habla del Creador, Tierra Santa habla del Dios hecho hombre.

Ignacio experimenta la eficacia "sacramentaria" de la Peregrinación durante todo su viaje de peregrino y su estadía en Palestina. Su viaje es una aventura espiritual. Un desafío a poner su confianza enteramente y únicamente en la Providencia.

Ignacio se ve conducido y llevado a través de todos los obstáculos por la divina Providencia hacia esa cita con el Señor "ansí nuevamente encarnado" (EE 109).

La vista de la ciudad le produce, y no sólo a él sino a todos los peregrinos, una fuerte emoción espiritual. Es como si Jerusalén fuera un signo dotado de una fuerte dinámica:

"Y viendo la ciudad, tuvo el pelegrino grande consolación; y según los otros decían, fue universal en todos, con una alegría que no parecía natural; y la misma alegría sintió siempre en las visitaciones de los lugares sagradas" (Aut. 45).

Ignacio experimentó allí una particular cercanía del Dios hecho hombre y juntamente el acostumbrado deseo de servir a las ánimas:

"Su firme propósito era quedarse en Jerusalén, visitando siempre aquellos lugares santos; y también tenía propósito, ultra desta devoción, de ayudar a las ánimas" (Aut. 45).

La ilusión de peregrinar a Jerusalén y vivir allí, nacida en Loyola con la lectura de la Vita Christi, va a empujar a Ignacio por la vida durante muchos años. La Compañía nacerá en París comprometida con Jerusalén. La ciudad Santa hace presente de manera particular la Humanidad de Cristo y juega su papel en la unión de los primeros compañeros como ideal conglomerante (signo eficaz de unión entre ellos).

Pero hay otra cercanía mística de la Humanidad de Cristo en su cuerpo que es la Iglesia, sirviendo a la cual se sirve a la vez a las almas y a Cristo. Y el centro geográfico y signo visible de esa Iglesia es Roma. Allí en Roma, Ignacio llegará a la cercanía con Cristo a la que aspiraba pidiendo "ser puesto con su Hijo": Roma tenía mala fama en tiempos de Ignacio. Era opinión común que los que iban a Roma no volvían mejores. Así se lo dijo una mujer a Ignacio en Barcelona con expresión de espanto: "¿a Roma queréis ir? pues los que van allá no sé cómo vienen" (Aut. 36). Pero Ignacio mirará con los ojos de la fe y la veré como campo de apostolado.

Pablo expresaba la identificación corpórea de Cristo con la Iglesia cuando decía:

"Ahora me alegro por los padecimientos que soporto por vosotros, y completo en mi carne lo que falta a las tribulaciones de Cristo, en favor de su Cuerpo que es la Iglesia" (Col. 1,24).

El Saulo perseguidor había aprendido la identidad entre los cristianos visibles y el Señor invisible, de los mismos labios de Cristo: "Saulo ¿por qué me persigues?" (Hech 9,4).

La Iglesia es pues "sacramento" de Cristo, signo visible de su Presencia histórica. Así nos lo enseña también el pasaje del Juicio Final en Mateo 25.

El cambio de Jerusalén por Roma, da nueva expresión a la inicial intuición y a la inicial inspiración de Ignacio. Jerusalén es signo del misterio histórico —y de la historicidad del hecho misterioso— de la Encarnación. Roma es signo de la presencia neumática del Resucitado, fiel a su vera sponsa nuestra Sancta Madre la Iglesia Hierarchica.

"El que a vosotros recibe a mí me recibe, el que a vosotros desprecia, a mí me desprecia; y el que me desprecia a mí desprecia al que me envió" (Lucas 10,16).

Un mismo Espíritu anima a Cristo y a su Iglesia (Reglas para Sentir con la Iglesia 13^a).

8) *Del escrúpulo por la verdad a la verificación del amor por el servicio*

Cuando en Loyola Ignacio se apresta a cambiar de vida, su hermano intenta disuadirlo:

"la respuesta fue de manera que, sin apartarse de la verdad, porque dello tenía ya grande escrúpulo, se descabulló del hermano" (Aut. 12).

La sacramentalidad de la veracidad

Sobre esta pasión de Ignacio por la verdad se fundamenta el edificio de la sacramentalidad. Lo que aquí está en juego son los signos y el respeto por su sentido y por su eficacia propia. La seriedad con los signos.

La mentira es un "abuso de poder", un "abuso del lenguaje", un "abuso de los signos". Es por lo tanto la destrucción del signo, del lenguaje y de la eficacia 1) natural propia de las creaturas y 2) sobrenatural propia de la gracia. Recordemos el celo con que Ignacio procuró desterrar en Azpeitia el uso abusivo que hacían las concubinas del velo de las casadas. El abuso de los signos no lo dejaba indiferente.

El servicio como verificación de la vida y del amor

"Hijos míos, no amemos de palabra ni de boca, sino con obras y según la verdad" (I Jn 3,16). La Contemplación para alcanzar Amor repropone al ejercitante el ideal juanino que San Ignacio procuró realizar en su vida con todas sus fuerzas.

Las obras de misericordia como manifestación sacramentaria de una bondad y amor semejante al de Dios por todas sus creaturas es un signo distintivo de la espiritualidad de Ignacio. El deseo de aprovechar a las almas (obra de misericordia espiritual) corre parejo con sus limosnas a los pobres (obras de misericordia corporales). Y así será hasta el fin de sus días y así lo prescribirá a los suyos, por ejemplo a los que envía Trento y en las Constituciones.

Ignacio comienza firmando una de sus cartas más tempranas con el epíteto: *el pobre peregrino* (6 dic. 1525) pero pronto lo sustituye por otro: *de bondad pobre* (10 nov. 1532 hasta 1543). El cambio en los epítetos refleja un cambio en la autoconciencia de Ignacio y de una condición exterior a un anhelo interior.

El Ignacio que firma con el lamento: "de bondad pobre", es un Ignacio que desea poder comunicar a todas las creaturas los bienes y dones que "descienden de arriba, así como la mi medida potencia de la suma e infinita de arriba, y así justicia, bondad, piedad, misericordia..." (EE 237).

Sin embargo no era insensible, como se advierte en el episodio con aquel pobre, acusado de haber robado los vestidos de Ignacio:

"le saltaron las lágrimas de los ojos, de compasión del pobre a quien había dado los vestidos; de compasión porque entendió que lo vejaban, pensando que los había hurtado" (Aut. 18).

Quizás le conmovía especialmente haber perjudicado al pobre a quien había querido favorecer. Pero más probablemente haya que entreleer aquí el afecto verdadero que abrigaba el corazón de Ignacio por el mendigo con quien se había encariñado en el breve rato que les llevó el cambio de las vestiduras. Era de los primeros "pobres" (el primero que nos nombra la Autobiografía) y es posible que aquel encuentro estuviese marcado por una cierta gracia inicial programática.

Años más tarde, Ignacio enunciará un principio *sacramentario*: "La amistad con los pobres nos hace amigos del Rey eterno". La *amistad*. No se trata de una *beneficencia* desde arriba o desde un corazón lejano. Y esa amistad *nos hace*. Es decir, tiene una eficacia espiritual, en el orden de la gracia, de la amistad con Dios (Carta a los Padres y Hermanos de Padua, 7 ag. 1547). La aproximación religiosa de Ignacio al pobre no quita nada a la autenticidad humana de su amistad. Al contrario, la hace aún más auténtica y profunda, más plena y hondamente humana. Hay que mirarlos con los ojos de Dios: "Son tan grandes los pobres en la presencia divina que principalmente para ellos fue enviado Jesucristo a la tierra" ... "tan excelso es su estado".

Ignacio aprendió y enseñó a mirar a las personas con ojos iluminados por la fe, para no quedarse a medio camino en el conocimiento de lo que son. La apariencia exterior no basta para expresar su verdad si no se los mira con fe. Así, por ejemplo, Ignacio aconsejaba a algunos jesuitas enviados a ministerios, que al tratar con ciertas personas, no las miraran humanamente:

"sino como bañadas en la sangre de Cristo, e imágenes de Dios, templo del Espíritu Santo etc." (Carta 8 oct. 1552).

El hombre —principalmente el pobre, pero cualquiera que sea— es "signo" capaz de manifestar y conducir a Dios. La sacramentariedad de todo hombre la ha expresado en nuestros días el Papa Juan Pablo II afirmando que "el camino de la Iglesia es el Hombre". El camino ignaciano aspira a enseñarnos a vivir sacramentariamente nuestras relaciones humanas.

3.2. Sacramentariedad de las enseñanzas de Ignacio en los Ejercicios Espirituales

1) *El Principio y Fundamento y la sacramentariedad de todas las Creaturas*

Según el Principio y Fundamento de los Ejercicios Espirituales (EE 23):

"las otras cosas sobre la haz de la tierra son criadas para el hombre y para que le ayuden en la prosecución del fin para que es criado".

Todo lo creado es "signo" en cuanto hace referencia a Dios como fin que el hombre busca. Y todo lo creado tiene una *dinamis*, una fuerza que es una cierta *eficacia* para ayudar al hombre a ir hacia Dios. El hombre debe leer y elegir entre esos signos "lo que más lo conduce para el fin" para el que es criado. El hombre interpreta y signa las creaturas por su eficacia.

Aquí Ignacio recoge y expresa con genial brevedad la quintaesencia de uno de los aportes más grandiosos de la fe católica a la Humanidad. Para el mundo judío, la comunión con Dios se veía comprometida por la dificultad que para mantener la pureza legal creaba la convivencia con los no judíos. La Comunión con Dios se veía impedida por la comunión con los hombres. Hasta hacerse incompatibles la santidad con la vida en sociedad. Para el mundo helenístico era la materia la que se oponía como un obstáculo a la unión espiritual con Dios. Esa concepción se exasperaba en las visiones maniqueas.

El cristianismo derriba los muros y establece la paz entre lo que parecía incompatible. Ya no hay judío ni pagano, esclavo ni libre, hombre o mujer. Dios se ha hecho hombre y la creación es santa. La Creación es como una gran Madre grávida de hijos de Dios. En el seno de la Trinidad hay una Humanidad glorificada, la del Hijo, un hombre sentado a la derecha de Dios.

La espiritualidad ignaciana corrige y reorienta cualquier espiritualidad en que velada o abiertamente haya residuos platonizantes o maniqueos.

2) *La Contemplación para alcanzar Amor*

La consideración sacramentaria de las creaturas, incoada en el Principio y Fundamento, se expande y culmina en la última meditación que proponen los Ejercicios Espirituales: la Contemplación para alcanzar Amor (EE 230-237).

Desde el título, esta contemplación propone un programa sacramentario, expresado con un elemento noético y otro dinámico. *Contemplación*, alude a la lectura del *signo*. El *alcanzar*, a la eficacia de dicha contemplación, para obtener el efecto espiritual, la gracia del amor.

La primera nota se refiere a dos ámbitos de significación, el del lenguaje *verbal* y el del lenguaje de las *obras*. Y afirma que el amor se debe poner, es decir expresar y realizarse, más en las obras que en las palabras. Las obras son signos más eficaces de expresión del amor que las palabras. De ahí que las obras de Dios son más elocuentes de su amor al hombre que muchas palabras. Y que donde Dios parece silencioso, está sin embargo hablando con sus obras, no sólo expresando en ellas su amor, sino eficazmente amando.

La segunda nota prepara al ejercitante a moverse a la reciprocidad en su acción, para no conformarse con ser meramente receptivo y a lo mismo apuntan los dos preámbulos.

Los cuatro puntos animan a emprender una lectura de los signos eficaces del amor de Dios y también a responder en consecuencia. El primero, considerando y leyendo los signos de la creación y de la historia de salvación personales y viendo a Dios en sus dones. El segundo, considerando a Dios en su presencia activa en todas las creaturas y en uno mismo. El tercero, considerando el trabajo o actividad de Dios en las creaturas. Y el cuarto, la comunicación de los bienes y dones divinos a todas las creaturas.

Todo es signo eficaz del amor de Dios; susceptible de ser leído como signo de su amor laborioso, incesante, generoso. *Todo es cifra* que invita a ser entendida, comprendida y respondida.

Todo es un vasto signo del obrar amoroso de Dios. Y puede encender en el hombre la chispa del amor y la respuesta del servicio: buscar y hallar Su voluntad y enteramente cumplirla. El amor mueve a amar.

3) *Las Reglas de discernimiento de espíritus*

Se conocen bajo este nombre genérico las que encontramos en el libro de los Ejercicios. Nos referimos aquí no sólo a las dos series, conocidas como de primera (EE 313-327) y de segunda (EE 328-336) semana, sino también a lo que Ignacio llama *Notas* (no reglas) para sentir y entender escrúpulos y suasionas (EE 345-351).

En estos documentos, Ignacio enseña a "sentir y cognoscer" o sea a interpretar el sentido de los contenidos de conciencia (mociones, les llama Ignacio). Este es el aspecto *noético* de las Reglas y Notas, que enseña a leer determinados hechos de conciencia como *signos*, y a interpretar su significado atendiendo a los efectos espirituales que producen.

Ante esas "mociones" interiores que se producen en la inteligencia, la fantasía, la voluntad, la memoria, el hombre está como ante creaturas que pueden ayudarlo o no, para el fin para el cual es criado. Se trata de un caso particular del Principio y Fundamento en que el hombre, responsable de su mundo interior, debe "recibir" lo que más lo conduce para el fin para el cual es criado o "lanzar" lo que de ello le aparta, o para ello le impide.

Las "mociones que en el ánimo se causan" (EE 313) son "signos". Tienen una significación que es posible "sentir y cognoscer". Producen *efectos* espirituales buenos o malos, en el alma, siendo éste su aspecto dinámico. Las mociones son pues realidades "sacramentarias" y las Reglas y Notas condensan una ciencia "sacramentaria", destinada a enseñar a leer esos signos e interpretarlos por el sentido espiritual de sus efectos para "recibir o lanzar", según sean buenos o malos.

4) *La sacramentaria de la aplicación de sentidos*

La aplicación de sentidos se le propone al ejercitante a partir de la primera semana en la meditación del infierno:

"ver con la vista de la imaginación los grandes fuegos... oír con las orejas llantos... oler con el olfato humo... gustar con el gusto cosas amargas, así como lágrimas, tristeza... tocar con el tacto... fuegos que tocan y abrasan las ánimas" (EE 66-70).

A un ejercicio semejante se invita al ejercitante durante toda la segunda semana. Diariamente, la última meditación del día

será contemplar, aplicando "los cinco sentidos de la imaginación" los misterios de la vida de Cristo que se han contemplado durante ese día (EE 121).

Ignacio sugiere hacerlo:

"de la manera siguiente: ...ver las personas con la vista imaginativa, meditando y contemplando en particular sus circunstancias, y sacando algún provecho de la vista... oír con el oído lo que hablan o pueden hablar, y reflejando en sí mismo, sacar dello algún provecho... oler y gustar con el olfato y con el gusto la infinita suavidad y dulzura de la divinidad, del ánima y de sus virtudes y de todo, según fuere la persona que se contempla, reflejando en sí mismo y sacando provecho de ello... tocar con el tacto así como abrazar y besar los lugares donde las tales personas pisan y se asientan..." (EE 121-125):

Para San Ignacio, heredero del sano espíritu católico, los sentidos del hombre pueden percibir mucho más que datos exclusivamente materiales. Los sentidos perciben también el Espíritu. Porque los sentidos del hombre son sentidos a la vez interiores y exteriores, físicos y espirituales, como lo es la creatura humana a la que pertenecen. Pero además, desde la Encarnación, la percepción del Espíritu es sensorial por nuevos títulos. Y si siempre Dios se comunicó al hombre *humanamente*, desde la Encarnación del Hijo y en estos "últimos tiempos" (Hebr 1,2), Dios es percibido por el hombre al modo humano y el bautizado es capaz de percibir sensorialmente lo espiritual, porque el Espíritu se comunica a través de lo sensible.

Ignacio no separa lo sensible, ni de lo intelectual ni de lo espiritual. El hombre entero es el que percibe los signos y los desentraña. Percibe y discurre. Discurre y percibe. Esa es la circularidad contemplativa que prescribe al ejercitante.

En la mirada interior, en el oír, oler o gustar interiores, el hombre entero es capaz de conocer intuitivamente y sin necesidad de discurso, cosas sobre las cuales después puede reflexionar. Pero la percepción de los "signos evangélicos" tiene de por sí una *eficacia* espiritual, pues es susceptible de producir "algún provecho".

Y aquí se muestra el carácter sacramentario de la aplicación de sentidos: en que la contemplación de los signos sensibles (dimensión noética) es capaz de producir frutos espirituales de gracia (aspecto dinámico).

5) La sacramentariedad de las "Adiciones"

Los efectos interiores de lo exterior, espirituales de lo sensible, y por lo tanto la significación y eficacia espiritual (sacra-

mentaria) de la postura corporal, la dramatización imaginaria de situaciones, la climatización ambiental, el silencio y aislamiento, el régimen de sueño y comidas, las penitencias y austeridades, no escaparon a la percepción de Ignacio, quien comprendió que todo lo exterior puede ayudar al ejercitante a concentrarse en "buscar o ir siempre a tratar de conseguir lo que quiero y deseo".

En las Adiciones (EE 73-85; 130; 206 y 229) así como en Notas complementarias a las mismas (EE 72; 86-90; 127-129; 181; 205-207; 226-227) San Ignacio da una serie de consejos al que hace los ejercicios. La experiencia de Ejercicios muestra que prestando atención a ellas y poniéndolas en práctica, el ejercitante puede lograr normalmente un progreso en su estado de concentración. Esa concentración de todas sus facultades en la búsqueda del "fruto" o de lo que "quiero y deseo", que enuncia la *petición* de cada ejercicio, favorece la percepción de las distracciones, que se reconocen así más fácilmente, en una conciencia concentrada, en su calidad de tales. Estando el ejercitante concentrado en lo que quiere y desea, lo que viene de "afuera de su libertad y querer" entra con mayor "estrépito y sentidos" (EE 335) o es más fácilmente perceptible aún cuando entre "dulce, leve y suavemente" (EE 335).

Las adiciones no hacen sino prescribir lo que espontáneamente hace el ser humano cuando está cautivado, obsesionado o concentrado espontáneamente por una idea o un proyecto. Las Adiciones tienden a llevar al ejercitante, a través de esas "adyacencias" significativas, a lograr mejor el efecto que busca.

Ignacio les reconoce a todos esos "signos" exteriores, una cierta, al menos posible, eficacia, para contribuir a lograr el fruto espiritual deseado.

Se trata de otro caso particular de la aplicación del Principio y Fundamento, en que las "criaturas" de que tratan las adiciones se han de usar "tanto cuanto" me ayuden a alcanzar lo que quiero.

Como tales, las adiciones son otro ejemplo de la sacramentariedad de los caminos propuestos por Ignacio, del sentido y de la eficacia espiritual de lo sensible.

6) La sacramentariedad de la Vida de Cristo en las elecciones

Ignacio confía en que el ejemplo de Cristo tiene una peculiar *eficacia* para disponer al Ejercitante a una buena elección, es decir a conocer la voluntad de Dios en la disposición de su vida y a abrazarla gozosa y decididamente. Por eso, "las elecciones" tienen lugar mientras el ejercitante medita simultáneamente los misterios de la vida de Cristo:

"Ya considerado el ejemplo que Cristo nuestro Señor nos ha dado para el primer estado, que es en custodia de los mandamientos, siendo él en obediencia a sus padres; y asimismo para el 2º, que es de perfección evangélica, quando quedó en el templo dejando a su padre adoptivo y a su madre natural, por vacar en puro servicio de su Padre eternal; comenzaremos juntamente contemplando su vida, a investigar y demandar en qué vida o estado de nosotros se quiere servir su divina magestad; y así para alguna introducción de ello, en el primer ejercicio veremos la intención de Cristo nuestro Señor, y por el contrario, la del enemigo de natura humana, y cómo nos debemos disponer para venir en perfección en cualquier estado o vida que Dios nuestro Señor nos diere para elegir" (EE 135).

7) *Los cuatro grandes tests sacramentarios de segunda semana*

San Ignacio, con su peculiar genialidad para crear "símbolos" conglobantes, jalona la segunda semana con cuatro meditaciones o documentos destinados a ayudar al ejercitante a advertir cuáles son sus disposiciones espirituales: 1) La Contemplación del Rey Eterno: 2) La Meditación de Dos Banderas; 3) La Meditación de los Tres Binarios y 4) Las tres maneras de Humildad.

Prototipos, Arquetipos, Tipos son signos, símbolos. En la contemplación del Rey Eterno se pasa de una figura mesiánica intra-mundana a la contemplación de la vida de Cristo y el ejercitante puede medir su disponibilidad para la vocación. La eficacia que se espera de la contemplación de este símbolo es "que no sea sordo a su llamada, sino presto y diligente" (EE 91). Apunta a la disponibilidad: conocer en qué grado está y obtenerla.

Cada uno de estos grandes tests simbólicos de la segunda semana tienen esa doble función: noética y dinámica: 1) Conocer en qué disposición está uno mismo en lo más profundo e inaccesible del corazón (función noética que también incluye una eficacia de autoconocimiento). 2) Pedir y desear (o pedir desear) y alcanzar gracias (función dinámica).

Cuando el ejercitante se enfrenta a las oblaciones y las decisiones fundamentales ante Cristo, se hace consciente a menudo de la distancia que existe entre su verdadera disposición o disponibilidad interior y lo que él creía o decía.

La eficacia de estos grandes tests es *verificadora*; en el sentido fuerte de "hacer veraz" "compulsar la veracidad" y "poner en la verdad" al ejercitante.

Las tres maneras de Humildad, por ejemplo, dan parámetros claros para "signar" una actitud interior a través de una conducta exterior en situaciones extremas.

CONCLUSION

Al finalizar este recorrido analítico por el *Camino sacramental de San Ignacio* quiero, a modo de conclusión, rescatar sintéticamente tres cosas: 1) la noción de sacramentariedad como nota distintiva del camino ignaciano; 2) señalar que esa fue una nota distintiva de la "vía" ignaciana en su época; 3) re-proponer la actualidad de la sacramentariedad del camino ignaciano, como vía apropiada para la tarea de la nueva evangelización y de nuestra misión hoy: tanto la misión pontificia ante el ateísmo como la de Fe y Justicia.

1) He entendido por "sacramentariedad", a lo largo de esta exposición,

a. en sentido subjetivo: la peculiar sensibilidad creyente de Ignacio para captar, tanto el sentido, como la eficacia espiritual del orden sensible: "y las otras cosas sobre el haz de la tierra son para el hombre y para que le ayuden a la prosecución del fin para el que es criado" (EE 23). Las creaturas: Iglesia y facultades de la propia alma incluidas.

b. también llamo "sacramentariedad", en sentido objetivo, a la cualidad de las creaturas, por la cual son susceptibles de ser "signos" de Dios para el hombre y desplegar una cierta eficacia para conducirlo a Dios,

c. por fin, la "sacramentariedad" puede considerarse como una estructura constitutiva de la fe católica, que tiene su raíz en el misterio de la Creación y de la Encarnación, y su concreción temporal en el misterio de la Iglesia. Se ha dicho que la Creación es como un sacramento de Dios; que Jesucristo es sacramento del Padre y que la Iglesia es sacramento de Cristo. "Secundum quid" y "quodammodo" eso es teológicamente verdadero. Pero lo que nos importa aquí es que Ignacio verificó, es decir, hizo verdad en su vida la sacramentariedad a que alude ese enunciado. Para Ignacio todas las creaturas son potencialmente significativas y eficaces para llevar al hombre a Dios; la historia y las decisiones del hombre son signo y lugar de encuentro con la voluntad de Dios; las potencias del alma y sus actos son también signos que la fe puede leer e interpretar en su sentido religioso; los sentidos humanos pueden percibir la infinita suavidad y dulzura de la divinidad; la Iglesia hierárquica y las comendaciones de nuestros mayores, muestran también caminos de la voluntad divina.

No sólo en sede de sacramentos y sacramentales, sino en todo el orden creado, lo material, lo contingente, las creaturas son:

vehículo, mediación, tanto para el conocimiento como para la unión con Dios. Y el mismo Espíritu Santo, según la visión de la fe católica, no quiere llegar al hombre si no es por caminos materiales, humanos, sensibles, sensoriales. El bautizado percibe al Espíritu sensible y hasta sensorialmente, no sólo en los sacramentos sino en toda su existencia.

2) Es sabido que en tiempos de San Ignacio, tanto el protestantismo por su lado, como los erasmistas y alumbrados, por el suyo, tenían graves dificultades y reparos contra las "mediaciones", apartándose en esto de la constitución sacramentaria del alma católica. Tampoco faltaban corrientes místicas adversas a lo sensible.

Si para el protestantismo y para las tendencias místicas platonizantes las mediaciones creadas se *interponen* entre el hombre y Dios y por lo tanto "separan"; para el alma católica en cambio, las mediaciones creadas y sensibles son "pontificales" (etimológicamente: tienden puentes), no separan, sino que comunican, unen. Obran lo que significan en los *sacramentos*; impetran lo que expresan, o expresan lo que impetran, en los *sacramentales*: reconcilian lo visible con lo invisible, salvan la historia, unen al hombre con Dios en los innumerables ámbitos de la *sacramentalidad*.

No es aquí el lugar de desentrañar tan complejo asunto. Quiero solamente señalar que el afecto de Ignacio a los sacramentos y a las sacramentales y que la sacramentalidad genérica de su camino espiritual, lo aparta netamente de iluminados y erasmistas, quienes coincidían en su aversión y rechazo de las obras, los actos exteriores, los ritos y las ceremonias; es decir, de todo el ámbito de la sacramentalidad. Rechazan, unos y otros, estas mediaciones. Para Erasmo son inútiles y nocivos la oración vocal, los ayunos, la penitencia, el ejercicio de las virtudes. Para Ruiz de Alcaraz, principal teórico de los alumbrados, son ataduras e impedimentos para alcanzar la unión con Dios. Los alumbrados niegan toda mediación eclesial y sacerdotal, el valor de los signos sacramentales, el origen divino de la confesión, el mérito de las obras. Para ellos, las obras obstaculizan la unión con Dios y quien hace algo por su salvación, la pierde; esta vía, si por lo quieta puede llamarse vía, conduce obviamente al "quietismo".

Pero aún frente a las numerosas "vías" espirituales en que abunda la espiritualidad ortodoxa de aquel siglo de oro, Ignacio pone con su énfasis sacramentario una nota original y equilibradora.

La Devotio Moderna había contribuido a traer a España, como al resto de Europa, una sensatez generalizada en la espiri-

tualidad, introduciendo las prácticas de meditación metódica, del examen de conciencia, del desarraigo de los vicios y el cultivo de las virtudes, de la ascética sólida y adversaria del falso misticismo. A pesar de todo esto, había en la oración de las observancias conventuales en las órdenes reformadas, tendencias platonizantes, desconfiadas de lo material y de los sentidos. El camino ignaciano inaugurará una nueva forma de contemplación en el servicio de Dios.

Esto llevaba a Santa Teresa a advertir (en el Cap. XXII de su Vida) contra los que "avisan mucho que aparten de sí toda imaginación corpórea, y que se lleguen a contemplar la Divinidad, porque dicen que, aunque sea la Humanidad de Cristo... que embaraza o impide a la más perfecta contemplación". Contra estos afirma Santa Teresa que la Humanidad de Cristo ha de ser medio para la más subida contemplación.

Aunque al comienzo de su conversión en Manresa, Ignacio buscó la perfección por el camino vulgarmente recomendado en la época de las largas horas de oración mental y meditación, pronto su vida espiritual se fue reorientando y dando mayor importancia al "servicio": "qué he de hacer por Cristo". Más tarde Ignacio combatirá en algunos de los suyos el afán por las largas horas de oración. La espiritualidad sacramentaria reclamará que los jesuitas sean, como Ignacio, contemplativos en la acción. El camino de Ignacio se orientó hacia el servicio mediante las obras de misericordia espirituales y corporales. Desde entonces la oración metódica, dentro del camino ignaciano, quedó subordinada. Ya sea a la vida espiritual ordinaria, cuyo centro es principalmente sacramental y se realimenta con exámenes y modos de orar. Ya sea a las elecciones o reforma de vida en los Ejercicios Espirituales. Ignacio no encuentra su consuelo en "la descansada vida que huye del mundanal ruido" a lo Fray Luis. No sigue "la escondida senda". Ignacio camina entre los hombres para encaminarlos a Dios.

Así el camino ignaciano es principalmente *sacramental*, porque tiene en los sacramentos (Confesión y Eucaristía) los principios de renovación y realimentación. El Diálogo entre Dios y el hombre se realiza, según el camino ignaciano, principalmente en sede sacramental. En el sacramento, el Criador actúa directamente en su criatura. Esta responde a la acción divina con *todo* su ser y su hacer, para su mayor servicio, gloria y alabanza. El camino ignaciano apunta a responder a la gracia con un intercambio de amor puesto en obras. No pudo quedarse en la oración mental. La llamada universal a la perfección cristiana adquiere así una forma más transitable también para el laico, que la que ofrecían a los fieles las observancias conventuales a través de sus

cofradías y terceras órdenes. La Sacramentariidad del Camino Ignaciano se realiza en los sacramentos y el servicio.

3) La sacramentariidad y la nueva evangelización

Creo que también hoy, como en tiempos de Ignacio, nuestra —no digo ya: *tarea pastoral*, sino— *misión*, se mueve entre las mismas dos tentaciones: la De-formación y la Re-forma, de la Fe. La tan lamentada separación entre fe y vida, no se resuelve cambiando la fe ni tratando de cambiar la vida —lo que sin fe sería vano intento— sino únicamente viviendo de fe. Es el camino que siguió y señaló Ignacio. Los últimos Papas nos han confiado a los jesuitas la Misión de hacer frente al Ateísmo, parte de esa tarea eclesial a la que el Papa alude cuando dice que “el camino de la Iglesia es el Hombre”.

El camino de Ignacio es el hombre, entre el formalismo y la informalidad. Me explico:

Considero que el secularismo actual es un estadio terminal del formalismo religioso. Cuando los signos siguen perdurando y siendo usados independientemente de sus efectos de gracia (Ignacio diría las creaturas sin referencia al fin), los signos terminan vaciándose de su dinámica propia, pierden su veracidad y por lo tanto su sentido. Entonces se los re-signa en otra dirección y para otras eficacias, o se los abandona. El abandono puede ser silencioso o motivado teóricamente.

El diluvio de secularización que ha anegado a Europa y Estados Unidos, es la disolución terminal de una religiosidad formalista. Su paso al secularismo es en realidad un intento de autenticidad, aunque en la dirección equivocada, porque en vez de intentar recuperar la forma plena, sólo atina a despojarse de la forma vacía. Y lo que es peor, a veces confunde formalidad con formalismo y se convierte en perseguidor de la forma auténtica. El secularismo es una religiosidad informal, anónima, no temática y a menudo anti-formal. Pero su informalidad es lo más parecido al formalismo, porque de la forma vacía (formalismo) a la falta de forma (secularismo) sólo hay cambio en apariencia. Ambos se han desentendido muy anteriormente de la eficacia de los signos.

Pero el secularismo necesita del formalismo. Lo necesita para afirmarse a sí mismo narcisistamente como negación del formalismo religioso. Necesita tener el demonio pintado en ese muro para sentirse justo en la oposición. No se cansa de evocar el formalismo, evocarlo y... a veces... pintarlo incluso donde no estaba o sospecharlo donde no está. Las nuevas generaciones secularistas, las que no padecieron el formalismo de generaciones

anteriores, o no pueden atribuir su incredulidad o sus pretendidas “taras” religiosas y humanas a sus educadores religiosos (familia, colegios o catequistas), ya no comprenden la razón de ser de lo que son. Los secularistas de segunda generación son potenciales conversos. Heredan una actitud que ya ha perdido sus móviles principales y sus apoyos reactivos. Sólo pueden intuir, mirando desde fuera, lo que le siguen señalando como formalismo. Pero les falta toda referencia a la forma verdadera y en cualquier momento pueden redescubrir el auténtico camino de la sacramentariidad, escrito en la creación y en la Iglesia y por el que en todas las edades siguen andando creyentes de fe recia y sana.

El secularismo es como los hongos, un fenómeno saprofita, que se nutre, prospera y pulula solamente gracias a la materia orgánica de la fe muerta. Es un fenómeno exclusivamente post-creyente. Y nada es más apto ni está más cerca de convertirse en un secularista que un santurrón. Es puramente una cuestión de ocasión, de clima y de ambiente.

El camino Ignaciano toma en serio los signos y en medio de la irreverencia de unos y de otros: 1) de los rutinarios, distraídos o aburridos o 2) de los profanadores intencionados, por las múltiples y graduadas vías del manoseo, banalización, broma, burla, desprestigio, ridículo, blasfemia apuntan hacia formas más radicales de rechazo de los signos: miedo y odio. Los signos sagrados, explícitos o implícitos, sacramentales o creaturales, han de seguir siendo tomados en serio porque siguen siendo eficaces y el camino Ignaciano invita a hacerlo y enseña cómo.

En otra oportunidad he descrito el fenómeno de la apostasía y lo que acerca de ella nos enseña la Escritura y vemos que sucede a nuestro alrededor. Considero que el proceso de secularización de los creyentes es un proceso de apostasía que antes de hacerse abierta y explícita, ha sido anónima. El Hombre secularista ha sido antes un Hombre que “tenía el aspecto de la piedad pero negaba su eficacia” (2 Tim 3,5; cfr. 1 Tim 5,8). Signos sin eficacia, fe sin Caridad, que es la corrupción de la sacramentariidad.

Ignacio encontró en su tiempo una situación análoga a la de nuestros días. Por un lado la corrupción de la fe que llamamos formalismo y por otro la reacción de oposición e impugnación al formalismo, que proponía la abolición indiscreta de las formas y que llegaba a suprimir el uso queriendo corregir el abuso.

Ignacio no incurrió en polémicas públicas. Se abstuvo de ventilar críticas de la *Deformación* o la *Reforma*. El vivió plenamente y realizó la *Forma*. En momentos en que algunos descartaban ciertos rumbos y caminos tradicionales como inconducentes o intransitables, Ignacio anduvo por ellos sin desviaciones, sin detenerse, en el seguimiento del Señor.

Su camino fue sacramentario. Sigue siendo aún hoy un camino válido, porque los mismos signos siguen siendo eficaces.

En esta condición sacramental del camino de San Ignacio, vemos no sólo una nota distintiva suya y de su espiritualidad que lo señala dentro de su época, sino una de las razones por las que su espiritualidad mantiene su vigencia y su actualidad y se hace particularmente apta para nutrir y vigorizar la vida de fe católica.

EL CORAZON DE IGNACIO: AFICIONADO SOLO A DIOS

por Diego Javier FARES, S. I. (San Miguel)

Introducción

Buscando un tema para una conferencia que me habían pedido con motivo del año Ignaciano, pensé que podría ser de provecho espiritual hacer una reflexión sobre el corazón de Ignacio. Me interesaba ver la relación entre conocimiento interno del Señor y búsqueda de la Mayor Gloria de Dios. Las posibilidades de manejo textual que ofrecen las Obras Completas puestas en procesador de palabras, me animaron a rastrear en los escritos de Ignacio el concepto de "corazón".

La búsqueda de las veces que Ignacio nombra al corazón dio un resultado escaso, sobrio diría¹. Dos menciones en la Autobiografía², dos en los Ejercicios, citando las bienaventuranzas y el corazón duro de los discípulos de Emaús³. Ninguna en el Diario. Dos en las Constituciones⁴ y un buen número en las Cartas⁵. Sin embargo la impresión de que era un concepto clave,

¹ En los índices de materias y en las Bibliografías sobre Ignacio el concepto y el tema del corazón no suele aparecer expresamente y se lo trata desde otros conceptos. Cfr. el Índice de materias de la BAC; y las "Orientaciones bibliográficas sobre San Ignacio de Loyola", Vol. I (1965) a cargo del P. Iparraguirre, y Vol. II (1965-1976) y III (1977-1989) a cargo del P. Ruiz Jurado, Institutum Historicum S. I., Roma.

² *Autobiografía*, 6; 35. Las citas se tomarán de: S. Ignacio de Loyola, *Obras Completas*, BAC, Madrid, 1963, y se pondrá sólo el título de la obra.

³ *Ejercicios* 278; 303.

⁴ *Constituciones* 134; 551.

⁵ Y en éstas se puede notar que en las escritas por Polanco, su secretario, especialmente en el saludo, suele aparecer el término corazón con más frecuencia. San Ignacio corregía las cartas, y dejó este uso más frecuente de Polanco del término corazón. En los saludos por ejemplo escribía Polanco: "La gracia y amor verdadero de Jesu Cristo Nuestro Señor sea siempre en nuestros corazones y aumente cada día..." (*Cartas* 39); cfr. también en *Monumenta* I Ep. 248; 178; 186; 257; 258. Ignacio en cambio ponía, por ej.: "IHS. La gracia y amor de Jesu Cristo, Dios y Señor Nuestro, viva siempre en nuestras ánimas" (*Cartas* 40); aunque a veces también lo usó: "La gracia y la paz del Señor nuestro Jesu Christo está en nuestros corazones y aumente" (*Cartas* 41).