

Ignacio de Loyola, hablante y escritor

GABRIEL MARÍA VERD CONRADI, S.J.

Estas notas se refieren a San Ignacio como hablante del castellano y como escritor. (Al final se añade un apéndice sobre su latín). No se trata de un artículo exclusivamente filológico, pues su lenguaje nos ayuda a comprender mejor sus escritos y en especial los *Ejercicios Espirituales*. Hoy su lengua nos parece extraña, incluso incorrecta, pero los especialistas nos dirán que su castellano era completamente normal para su tiempo. Precisamente la labor del P. Calveras (¿cuándo se reeditará al mejor exegeta de los *Ejercicios* ignacianos?), comparando su castellano con el de su época, nos hace comprender mejor la obra ignaciana, y nos hace entender, por ejemplo, que la fealdad de los pecados *mortales* de los EE, n. 57, es la de los siete pecados *capitales* (véase el n. 244). Es un ejemplo de que la terminología de entonces era distinta de la de ahora.

En cuanto al estudio de San Ignacio como escritor, no nos interesa principalmente la valoración de su estilo literario (aunque autores protestantes consideran su *Relato del peregrino* como una de las obras cumbres autobiográficas de la espiritualidad), sino comprender mejor el carácter de su *Diario espiritual* y, sobre todo, la naturaleza de sus *Ejercicios*. Quizás nos extrañará —pero nos arrojará mucha luz— saber que críticos de diversa procedencia los colocan en el género literario del teatro o del drama.

Este no es un estudio de análisis sino de síntesis e historiográfico. Sobre la competencia lingüística y literaria de San Ignacio se ha escrito bastante y muy analíticamente, pero de modo contradictorio. Estas páginas pretenden recoger ordenada y sintéticamente lo que se ha dicho sobre ello, tanto negativamente (en lo que destacan los jesuitas) como positivamente, procurando sacar unas conclusiones. Para ello no hace falta repetir los detallados análisis

(ya están hechos y sería muy largo), sino conocer y contrastar, ilustrado con algunos ejemplos, lo que han dicho los críticos, para intentar entender mejor a San Ignacio cuando habla con nosotros.

SAN IGNACIO Y EL LENGUAJE

Acerca del lenguaje de San Ignacio hay varios estudios muy detallados y sistemáticos (de Codina, Sola, Hernández Alonso, Alvar, Pazos Romaris, Ruiz Jurado), que van desde la grafía al estilo, pasando por todas las partes de la gramática, y se puede escribir un libro sobre ello: sobre su pronunciación, el artículo, el pronombre, el verbo o el gerundio, pero eso ya está hecho, y me voy a limitar a una exposición sintética, más atenta a los resultados que a los minuciosos análisis de los lingüistas. Se trata de recoger, exponer, sintetizar y contrastar las opiniones dispersas.

Naturalmente, cómo hablaba San Ignacio solo lo conocemos a través de sus escritos, pues no tenemos testimonios orales de ello. «San Ignacio hablante», o hispanohablante, significa, pues, el lenguaje escrito de San Ignacio. También pertenece al estudio de su lengua la relación que tuvo con el vascuence y el puesto o jerarquía que este último y el castellano tuvieron en su vida, así como la posible influencia del primero sobre el segundo. Pero esto ha quedado para otro artículo, que está en prensa¹. En un principio este escrito se iba a titular *Ignacio de Loyola, hablante, escritor y poeta*, pues es sabido que el santo (aunque no sabemos con qué resultados) también se dedicó a las musas, y el tercer capítulo redondearía este estudio, pero se deja la tercera parte para un artículo sobre San Ignacio y el Soneto *No me mueve, mi Dios, para quererte*, puesto que documentos antiguos, manuscritos e impresos, han atribuido al santo de Loyola, junto a San Francisco Javier y otros autores, la autoría de la poesía religiosa más célebre de la lengua española.

Su impericia en el uso del castellano es un tópico precisamente entre los mismos jesuitas, tantos, que me conformaré más adelante con un par de ejemplos. Anticipo estas palabras del P. Leturia, un gran especialista en San Ignacio por otra parte, aunque siempre reticente respecto a su lengua: «El vástago de Loyola que sólo a medias dominaba la sintaxis del castellano»². Pero esto se encuentra en contradicción con relevantes especialistas no jesuitas, como Alvar, Hernández Alonso, Pazos Romaris, Cossío, Díaz-Plaja y otros, que vamos a recorrer. Veremos que el que fue director de la Real Academia, don Manuel Alvar, afirma que

¹ Solo adelanto que, respecto a si su castellano estaba influido por la sintaxis vasca, los especialistas que aquí cito lo rechazan (SOLA 1956, HERNÁNDEZ ALONSO 1991, ALVAR 1993 y 1997, PAZOS ROMARIS 1997), porque los fenómenos lingüísticos que algunos aducen al respecto se pueden explicar siempre por el castellano de la época.

² LETURIA 1941, p. 73.

su lengua era *de absoluta corrección*, y su castellano, *excelente*. El hecho de que una persona componga poesías, como San Ignacio, nos indica que no ve dificultades con el instrumento lingüístico que maneja³. Y ya se puede adelantar que si el castellano de San Ignacio nos resulta extraño es, sencillamente por nuestra ignorancia, porque es de una época muy distinta, que generalmente no conocemos. Y que en los impresos y manuscritos de aquellos años se encuentran los mismos fenómenos lingüísticos que nos parecen incorrectos en el santo.

Codina y Calveras

Al hacer (anónimamente), el P. Arturo Codina la edición crítica de los *Ejercicios* de San Ignacio, dedica una sección al estudio de la lengua en la misma obra⁴. El estudio está hecho desde un punto de vista práctico, con la intención de ayudar a entender un texto escrito hace siglos de otra manera. Así, estudia la grafía (*edeficio*), el vocabulario, la conjugación, los infinitivos con pronombre personal (*derrocalle* por *derrocarle*), el uso del gerundio, la sintaxis, etc., etc. Lo que ocurre es que todas estas grafías y usos gramaticales son muy corrientes en todos los textos de los clásicos que no estén modernizados. Recordemos la frase *mantenella y no enmendalla*. Al final trae Codina un *Glossarium* de todas las palabras de los *Ejercicios* que difieren de sus equivalentes actuales, provistas frecuentemente con notas sobre usos contemporáneos de los mismos términos. Y resulta que puede atestiguar que muchas de esas palabras se usaron en dos obras que leyó San Ignacio en su conversión, como la *Vita Christi* de Ludolfo de Sajonia en la traducción de Ambrosio de Montesino, y el *Flos sanctorum* en su versión castellana (*alimpiar, encarcerada, subyecto, deliberar* ‘elegir’); además de en obras de otros autores (*desmamparar* [EE, n. 297] ‘desamparar’, *espelunca* ‘cueva’, *seyendo* ‘siendo’, *tabla* ‘mesa’) y en los dos Luises, Calderón, el P. Mariana (*aparencia*), en escritores incluidos en la *Biblioteca de Autores Españoles* o en el *Diccionario de Autoridades*; hasta incluye palabras que están en el actual diccionario académico (*humiliación, peso* ‘balanza’, *libero, pútridas, venturo* ‘venidero’). Y eso que se ve que el P. Codina ha consultado a pocos autores de la época. Aduce palabras que aún se oyen en el siglo XXI, como *ansí*, y algunas que eran tan corrientes que ni hace falta mencionarlas (*agora*). Ciertos usos de la preposición *en*, que hoy nos parecen extraños (*confundido en* [por] *haberle mucho ofendido*), eran muy frecuentes, nos dice, en los contemporáneos del santo.

Por otra parte, el P. Codina dice en esa misma introducción que muchos pasajes de los *Ejercicios* están perfectamente escritos⁵, y a ello dedicó unas

³ Así arguye SOLA 1956, p. 247-248, y me parece que es evidente.

⁴ CODINA 1919, p. 179-199.

⁵ *Ib.*, p. 186: «Complura in libro *Exercitiorum* optime conscripta sunt».

páginas en su edición de las *Constituciones*⁶. Muestra textos del santo en sus cartas, los *Ejercicios* y el *Examen*, contruidos perfectamente, y que no han podido ser retocados por el P. Polanco, pues son anteriores a él. Y se puede decir básicamente lo mismo de muchas partes de las *Constituciones*, que están imbuidas del espíritu y de la unción, así como de las expresiones propias de San Ignacio. Entre las *Constituciones* y los *Ejercicios* —va mostrando él— hay una gran semejanza y parentesco, como si las *Constituciones* se hubieran alimentado de los *Ejercicios*, lo que no es de extrañar, pues el autor es el mismo⁷. Hay que añadir que el *Diario Espiritual*, que anota el proceso de decisión de San Ignacio sobre un punto de la pobreza en la Compañía, en estrechísima unión con la Santísima Trinidad, nos muestra cómo consultaba el santo con Dios el contenido de las *Constituciones* y que las directrices las marcaba el Señor. Por todo ello San Ignacio es reconocido universalmente como su autor.

El P. Calveras ha sido uno de los mayores conocedores de los *Ejercicios* de San Ignacio, e hizo una edición anotada, en la que explica a pie de página todas las palabras que pueden provocar dudas hoy en día. Y cuando al principio justifica su tarea interpretativa, advierte: «El actual castellano literario desconoce construcciones y modismos, que eran corrientes en el habla y escritos del tiempo de S. Ignacio, y salen en el texto de los Ejercicios; el cual por causa de ellos es a veces interpretado impropriamente»⁸. Eran corrientes en tiempo de San Ignacio, pero nosotros no lo sabemos o no lo entendemos adecuadamente (como en la frase que veremos del P. Legarda). Así, «por consiguiente» en los Ejercicios puede significar «asimismo»⁹, y «consecuenter», «consecutivamente»¹⁰, lo que encuentra apoyo en el *Vita Christi Cartujano*¹¹, que leyó el santo. Lo mismo mostrará Calveras, entre otras particularidades del castellano antiguo, con los debatidos usos del gerundio¹². A nosotros nos parece que San Ignacio hablaba mal; hablaba como se hablaba hace 500 años. Sin duda la obra del P. Calveras es de una utilidad máxima para que no se nos escape un matiz del texto de los Ejercicios. Tomemos una

⁶ CODINA 1936, p. CLVI-CLXIII.

⁷ Respecto al epistolario y las *Constituciones*, RUIZ JURADO 2008 hace un estudio comparativo entre el estilo de San Ignacio y el de Polanco para intentar deslindar lo que se debe a cada uno.

⁸ CALVERAS 1958, p. 24. La cursiva está añadida.

⁹ EE, n. 23, Principio y Fundamento: «No queremos de nuestra parte más salud que enfermedad, riqueza que pobreza, honor que deshonor, vida larga que corta, y por consiguiente [asimismo, igualmente] en todo lo demás».

¹⁰ EE, n. 31, sobre el examen particular: «Es de notar, que la primera g = grande, que se sigue, significa el domingo; la segunda más pequeña, el lunes; la tercera, el martes; y así *consequenter* [consecutivamente]».

¹¹ CALVERAS 1958, p. 24.

¹² *Ib.*, p. 26-27.

buena edición anotada del Quijote y encontraremos centenares de locuciones que requieren una explicación ya desde el principio, como la frase «de cuyo nombre *no quiero acordarme*» (que veremos).

Sabino Sola

Un estudio que marcó época sobre el lenguaje de San Ignacio fue el del P. Sabino Sola (1956). Se funda en la periodización del español que hace Rafael Lapesa, el cual acota el español *preclásico* de Nebrija y la Celestina entre 1474 y 1525, años que incluyen los de la formación del santo. La periodización y la denominación de español preclásico, referidos a San Ignacio, tuvieron mucho éxito y, aunque algunos las han matizado, para nuestro fin el nombre es secundario. Lo que nos interesa es que el P. Sola va analizando los rasgos del lenguaje de San Ignacio que a nosotros nos parecen incorrectos, mostrando que todos y cada uno de ellos se pueden documentar en sus contemporáneos, lo que demostraría que el santo «hablaba el castellano perfectamente»¹³ para su época. Nos dice el P. Sola que sus cartas mejor escritas, «con nitidez de frase y claro concepto de la estructura del párrafo» son precisamente las más antiguas, las anteriores a sus estudios universitarios, cuando empezaría a abundar los latinismos, y están en mejor castellano que las de Cisneros de pocos años antes¹⁴.

Así va analizando las faltas que se señalan en San Ignacio (omisión de pronombres, del reflexivo, del artículo, el uso excesivo del gerundio, las elipsis, los infinitos sustantivados, el uso del infinitivo por el imperativo...) y muestra por textos contemporáneos que de ese modo se hablaba entonces. La verdad es que hace gracia, porque muchos de estos fenómenos se dan también en el siglo XXI, como la omisión del pronombre reflexivo (*entrenar* por *entrenarse*; *esto no vende*, por *no se vende*), frecuentemente la falta del artículo determinado e indeterminado, del complemento directo (*para abrir...*, sin complemento en las instrucciones de un envase), el uso del infinitivo por el imperativo (*iros de aquí*¹⁵, en las citas *ver* por *véase*), etc. ¿Desde cuando el infinitivo sustantivado no es legítimo en español? Y las elipsis pueden ser más directas estilísticamente (*y con esto un avemaría*, EE, n. 63, sin verbo). En español actual abundan gruesos manuales de español correcto, de estilo, de dudas del español (por la Real Academia), los consultorios gramaticales en las revistas (*detrás tuyo*, el dequeísmo...). Pululan las incorrecciones (y frases disparatadas) en el lenguaje diario y en el periodismo hablado y escri-

¹³ SOLA 1956, p. 249.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ La alternativa *idos*, tan relamida, va contra la norma, pues en estos casos se pierde la *d* final del imperativo (*marchad/marchaos*, *poned/poneos*, *divertid/divertíos*). Unamuno, por ejemplo, dice *íos*.

to, que daban pie a los muy populares artículos de Fernando Lázaro Carreter, que reunió en *El dardo de la palabra*.

Pero lo que más llama la atención en San Ignacio son los usos del gerundio, tan abundantes en él. Que puede indicar modo, causa, condición, tiempo (*entrando* [al entrar] *en el monumento, vio solo los paños*). Pero el gerundio español asume muchas veces las funciones del participio latino con todos esos sentidos¹⁶ (como aquí en *introeutes in monumentum*, Mc 16,5). Más extraños son otros usos, como cuando el gerundio sustituye al infinitivo o al verbo («Lo que hazen las personas diuinas, es a saber, *obrando* [obran] la santissima encarnación etc. y asimismo lo que hacen el angel y nuestra Señora, es a saber, el ángel *haziendo* [hace] su officio de legado, y nuestra Señora *humiliándose* [humillarse] y *haziendo* [dar] gracias» [EE, n. 108]). Para el P. Codina este uso inusual del gerundio le da cierto dinamismo a la frase¹⁷. Hoy se usa como imperativo en frases como «Andando, que es gerundio». Pero lo que nos importa es que estos usos eran corrientes en la época, por ejemplo en Juan de Mena y en el *Vita Christi Cartujano* (obra que leyó San Ignacio), que usa el gerundio como infinitivo y como imperativo¹⁸. Y no es una construcción tan extraña, si se mira el inglés (*Reading is succeeding*, «Leer es triunfar») ¹⁹. Baste con estos ejemplos.

Manuel Alvar

Años después el académico Manuel Alvar dedicó un estudio al español del santo, sobre todo desde el punto de vista fonético y morfológico. Su aportación principal está en afirmar que el castellano de San Ignacio no era el preclásico (del P. Solá) sino el clásico sin más, pero según la norma de Castilla la Vieja y no la toledana. Lo que para Sola era cronológico para Alvar es geográfico: tuvo arcaísmos, sí, pero no debidos a la cronología, sino a la geografía²⁰. «Ignacio hablaba el castellano de una región periférica y lo practicó en el corazón de Castilla la Vieja»²¹. «He trabajado con los textos del Santo y nada me hace creer que su lengua no fuera el castellano de su tiempo: practicado en un hogar noble (¿en qué lengua escribió a sus paisanos de Azpeitia?), ejercitado nueve años en Arévalo y enriquecido durante otros cuatro en la corte del duque de

¹⁶ *Flere soleo Platonem legens*, Leyendo a Platón suelo llorar. Regnante Honorio, ..., Reinando Honorio, ...

¹⁷ CODINA 1919, p. 184.

¹⁸ SOLA 1956, p. 252-254. Para los usos del gerundio (como infinitivo, imperativo y pretérito) paralelos a los de los Ejercicios, en el *Vita Christi Cartujano* y en la *Leyenda de los santos*, obras que leyó San Ignacio, véase CALVERAS 1958, p. 26-27.

¹⁹ Otro ejemplo: *His hobby is painting*. O bien: *Reading French is easier than speaking it*, que equivale a *It is easier to read French than to speak it*.

²⁰ ALVAR 1993, p. 34-37 (ed. 1997, p. 153-156).

²¹ ALVAR 1993, p. 45 (ed. 1997, p. 164). La misma frase en su artículo en el ABC de 1991.

Nájera, ¿cómo vamos a creer que su lengua no fuera *de absoluta corrección* y con el cuño arcaizante de la Vieja Castilla? A estas conclusiones he llegado»²². Era un castellano «excelente, con sus peculiaridades y con unos rasgos que lo hacían propio de él y de cuantos con él hablaban»²³. Alvar estudia con detalle sus «pretendidos arcaísmos» fonéticos y morfológicos, como *ternían* ‘tendrían’, para concluir: «San Ignacio usa de arcaísmos, pero no son de una cronología periclitada, sino viva en los años que le toca vivir», «hoy podemos pensar que esto fuera arcaico, pero en sus días no», «pertenece a una tradición regional perfectamente elaborada»²⁴, la de Castilla la Vieja. Pues Castilla la Vieja y Toledo representaban las dos normas que se disputaban el dominio del español. Al final ganó la primera, pero entonces el prestigio estaba en la forma toledana, la de Garcilaso. Isabel la Católica, castellana, se sentía necia cuando oía a las toledanas, y San Ignacio se había recreado en la provincia de Ávila (Arévalo), bien cerca de donde la Reina Católica había nacido²⁵.

Si triunfó la norma de Castilla la Vieja fue porque Madrid se repobló con gente de Castilla, Santander y Vizcaya. Y los fenómenos fonéticos que caracterizaban el habla castellana norteña se detectan con abundancia en unas *Ordenanzas* de la villa de Azpeitia del año 1500²⁶, en la niñez del futuro santo. Lo que nos muestra la identidad del castellano de la patria de San Ignacio con el de Castilla la Vieja²⁷. La lengua de San Ignacio era la normal.

Por otra parte, Alvar, al dedicar unas páginas a los «pretendidos arcaísmos» del santo, señala que algunos, frecuentes en tiempo de Carlos V, no aparecen en el *Diario*, mientras que también se daban arcaísmos en el mismo Ribadeneira; y, al revés, rasgos innovadores en el santo, pues, en resumen, la lengua no estaba fijada. En efecto, los conocidos y repetidos cultismos de San Ignacio van en esa dirección, mientras que son escasos en él los términos ya desusados en su época (como *asaz*²⁸). «Lo que la lengua de San

²² ALVAR 1991. La cursiva está añadida.

²³ ALVAR 1993, p. 45 (ed. 1997, p. 165). La misma frase en su artículo en el ABC de 1991.

²⁴ ALVAR 1993, p. 43, 47 (ed. 1997, p. 162, 166, 167).

²⁵ ALVAR 1993, p. 35 (ed. 1997, p. 154).

²⁶ COLERA 1994, p. 486, donde analiza el texto. Que no es el de las famosas *Ordenanzas para los pobres* (*Fontes doc.*, p. 456-460), que, a iniciativa de San Ignacio, se promulgaron en su vuelta a Azpeitia en 1535, y que muestran un castellano de lo más normal. Las leyó en el púlpito Andrés de Loyola, sobrino del santo, y las firmó su hermano Martín García de Oñaz.

²⁷ Por ejemplo, Castilla la Vieja no pronunciaba la *h* (y en el Autógrafo de los Ejercicios encontramos *aver*, *abrá*, *aya*, *avéis*, etc., aunque otras veces se ponga la *h* por etimología), mientras que Toledo la aspiraba y la escribía siempre. Como es sabido, las ultracorrecciones indican lo contrario de lo que parecen. Cuando San Ignacio escribe *hedad*, *husar*, está indicando que, como sabía que se le escapaban las *h*, las añadía donde no debía. SOLA 1956, p. 259.

²⁸ Palabra por la que sentía predilección: ALVAR, 1993, p. 39 (ed. 1997, p. 158). Se encuentra especialmente en el *Diario Espiritual* y en las primeras cartas, que son sus documentos más personales. Aunque naturalmente las palabras *mucho* y *muy* son más usadas (*muy mucho* en el *Diario*, n. 11, etc.).

Ignacio manifiesta es una lengua en trance de evolución, con rasgos que llegarían hasta el siglo XVII o más tarde, con unos arcaísmos que estaban en vía de desaparición y con las vacilaciones que presentaban los grandes escritores»²⁹. Era la misma lengua la que estaba en mutación.

Por fin Alvar realza las palabras de Ribadeneira sobre la predicación de Ignacio en Roma, en contraste con sus compañeros, que predicaban en italiano: «Ignacio, en su lengua española», dice Ribadeneira³⁰. En *su* lengua española. También dice San Ignacio: «y yo solo [predicaba] en la española»³¹. Obsérvese que no dice «castellano».

Otros estudios lingüísticos

Si Alvar se centra en la fonética y la morfología de la lengua de San Ignacio, antes Hernández Alonso, catedrático de lengua española en la Universidad de Valladolid, había prescindido de ellas, porque «casi sin excepción, se acomodan al sistema de la lengua hablada en la primera mitad del siglo XVI»³². De modo que se va a ocupar de la morfosintaxis, la sintaxis y el léxico de San Ignacio, con lo que se complementa el estudio de Alvar. Hernández Alonso, como todos, se detiene en los usos abundantísimos de gerundios e infinitivos en el santo, pero advierte que «se ajustan a los vigentes en la época»³³ (igual que ocurre en el verbo³⁴), así como estudia el artículo, el adjetivo, los pronombres, la sintaxis. Pero lo que nos interesa es la conclusión: «todos los rasgos de la lengua escrita de Iñigo de Loyola se explican perfectamente conociendo el castellano de su época», que es a lo que han llegado los demás especialistas, por lo que «en ningún caso hay que acudir a presuntos vasquismos para explicar ningún fenómeno»³⁵.

El otro estudio sistemático sobre el castellano de San Ignacio (grafía, fonética, artículo, adjetivo, formas verbales, etc.) es el de Pazos Romaris,

²⁹ ALVAR 1993, p. 47 (ed. 1997, p. 166). La misma frase en su artículo en el ABC de 1991.

³⁰ ALVAR 1993, p. 28 (ed. 1997, p. 146).

³¹ En una carta a Isabel Roser (19 diciembre 1538), sobre las primeras predicaciones de aquel grupo de compañeros en Roma: «Todos los otros predicaban en lengua italiana, y yo solo en la española» (*Mon. Ign., Epistolae*, I, p. 139).

³² HERNÁNDEZ ALONSO 1991, p. 329.

³³ *Ib.*, p. 341.

³⁴ MARK ROTSAERT S.I., *Description de l'emploi du verbe dans les Exercices Spirituales de St. Ignace de Loyola*. Mémoire présenté à la Katholieke Universiteit te Leuven, 1970. No lo he podido ver, pero según MANUEL RUIZ JURADO, *Orientaciones bibliográficas sobre San Ignacio de Loyola*, Volumen II (1965-1976): col. Subsidia ad Historiam S.I. (Roma 1977), n. 94a, «Rotsaert concluye que el empleo de tiempos y modos no difiere en nada esencial del ordinario en el s. XVI español. Apoya más bien la tesis del P. Sola».

³⁵ HERNÁNDEZ ALONSO 1991, p. 344. Sobre los pretendidos vasquismos sintácticos, véase también la p. 342.

aunque su exposición no es tan clara como la del anterior. Pazos Romaris es posterior a Alvar y, por tanto, conoce la disyuntiva entre español clásico y preclásico. En definitiva sigue la opinión de Alvar de que el castellano de San Ignacio es el de Castilla la Vieja, pero insistiendo en que este se hallaba en evolución, anticipando los cambios futuros³⁶.

Los que no conocen el lenguaje de la época, no solo encontrarán rudo el de San Ignacio, sino que no sabrán interpretar bien algunas de sus frases, como nos advertía el P. Calveras en un texto ya leído: en los Ejercicios se usan construcciones y modismos que eran corrientes en el tiempo de San Ignacio, pero no hoy, y por eso son interpretados impropriamente. Así, el P. Ignacio Casanovas, que fue también uno de los mejores conocedores de los Ejercicios, no supo interpretar una frase de San Ignacio, cuando era tan corriente que el capuchino Anselmo de Legarda reunió fácilmente testimonios de toda clase para explicar su sentido en la época del santo³⁷. Si nos resulta rara una frase, puede ser por desconocimiento.

Así como lo del «castellano preclásico» del P. Sola tuvo mucho éxito y fue muy repetido, después de Alvar, la explicación de este ha sido la seguida generalmente. Pero, fuera de la denominación (que si era el castellano preclásico o el de Castilla la Vieja), en lo que nos interesa ambos coinciden: las peculiaridades del castellano de San Ignacio no eran peculiaridades suyas. San Ignacio será mejor o peor escritor, pero su lengua era la común de entonces.

Antes de seguir, quiero presentar unas posiciones intermedias, en el mismo Sabino Sola y en María Teresa Echenique Elizondo. El P. Sola dice que hacia 1525 se fija el comienzo del Siglo de Oro, y es en 1528 cuando San Ignacio dejó definitivamente España, por lo que su castellano no pudo evolucionar con el de la Península, manteniendo ciertos arcaísmos y giros

³⁶ PAZOS ROMARIS 1979, p. 23, 24, 32, 34. El autor trata del influjo del vasco en el castellano, pero de un modo algo confuso en mi opinión. Rechaza que el vascuence haya influido en el lenguaje de San Ignacio (p. 29: San Ignacio tiene algunos italianismos, «mas no galicismos ni, lo que es más importante aún, ‘vasquismos’»; p. 30: «cada vez se nos va cuarteando con mayor intensidad el vasquismo lingüístico de San Ignacio»; en p. 32-33 analiza distintos puntos de influjo sintáctico vasco para ir rechazándolos, y terminar diciendo: «se puede negar la presencia de esquemas condicionales atribuibles al influjo del euskera en San Ignacio»). Pero, por otra parte, insiste en el substrato vasco de la lengua de Castilla la Vieja (p. 23, 33, 34), lo cual no es algo nuevo ni afecta a San Ignacio, pues es un fenómeno general y muy anterior, de cuando nació el castellano.

³⁷ LEGARDA 1956. Se trata de la frase «ya que me quiera dormir» (EE, n. 73), donde el sentido de *querer* es incoactivo. No significa «cuando decida dormir», sino «cuando esté a punto de dormirme», «cuando empiece el sueño». Pongo un par de ejemplos de los muchos del P. Legarda. Uno de Lope de Vega: «Cuando quiera alborear / salga con su par de bueyes», es decir, «cuando empiece a alborear». O esta frase de un contemporáneo de Ignacio, San Juan de Ávila: «Quienquiera se allega a la cama de uno que se quiere morir», es decir, «que se está muriendo». Aunque no lo menciona Legarda, creo que es parecido el comienzo del Quijote: «En un lugar de la Mancha de cuyo nombre no quiero acordarme», que los comentaristas explican como «no llego a acordarme».

anticuados³⁸. Esta consideración de Sola es la única que le parece aceptable a Ricard: «que el castellano de San Ignacio quedó fijo en su semiarcaísmo porque este perdió el contacto con su país –como ocurrió con el castellano de los judíos expulsados de España en 1492–»³⁹. Pero la comparación con el judeocastellano me parece impropia, porque o ya en España hablaban los judíos en sus juderías de un modo diferente o la evolución se produjo fuera de España en un espacio de siglos. En San Ignacio se trata de un período de tiempo cortísimo. Además la lengua de San Ignacio no solo contenía arcaísmos sino también rasgos innovadores, como nos recordó Alvar. Su castellano era el castellano normal en el estado de evolución de su época, con restos del pasado y anticipando el futuro al mismo tiempo. Además el presupuesto es erróneo: que al salir de España Ignacio perdió el contacto con el castellano, cuando en el Colegio de Santa Bárbara de París estaba rodeado de españoles, y no digamos en Roma y en Italia, y no solo jesuíticamente. Aparte del dominio político de España en gran parte de la península italiana (Nápoles, Sicilia, Cerdeña, el Ducado de Milán, con sus virreyes, sus soldados, sus literatos).

María Teresa Echenique Elizondo⁴⁰ afirma que los vascos hablaban «un castellano modélico» hasta el siglo XV. El vasco había influido en el castellano desde su nacimiento, sobre todo fonéticamente, y también sintácticamente según se puede detectar en el Cantar del Mío Cid. «E Ignacio de Loyola estaría entre quienes querían seguir siendo portadores de la norma prestigiosa»⁴¹. Por otra parte, esa norma estaba en proceso de cambio por el desplazamiento geográfico de la koiné, divergencia que se produce en el siglo XV, lo que nos explicaría que el castellano vasco apareciera entonces teñido de dialectismo, cuando el núcleo castellano influyente se alejaba de la zona vasca, y perdía su antigua vinculación con el vasco. La norma ya no sería el castellano norteño sino el de la corte. Es un planteamiento interesante, pero que la autora no lo aplica a San Ignacio; refiriéndose al castellano en general⁴². Vimos que las Ordenanzas de la villa de Azpeitia del año 1500 coincidían fonéticamente con el habla castellana. O sea en la niñez de Íñigo. Y este cambio lingüístico no parece coincidir cronológicamente con San Ignacio, que pertenecía a la época de Carlos V. Felipe II empieza a reinar precisamente el año que muere San Ignacio, en 1556, y fue en 1561 cuando traslada la corte a Madrid. Respecto a San Ignacio, lo que propone la autora

³⁸ SOLA 1956, p. 258-259.

³⁹ RICARD 1964, p. 171 (ed. de 1957, p. 140).

⁴⁰ ECHENIQUE 1994, p. 36-38.

⁴¹ *Ib.*, p. 37.

⁴² Se aprecia en la misma lectura de su artículo, que, si en la primera edición de 1994 se titulaba *El lenguaje de Ignacio de Loyola*, al publicarlo de nuevo en 1997, la autora cambió su título por *La lengua castellana en tiempo de Ignacio de Loyola* (véase la bibliografía).

es solo una proposición de estudio: ver si su castellano «permanecía anclado en etapas anteriores de fuerte arraigo norteño o si, por el contrario, anticipaba cambios futuros»⁴³. Pero, como hemos visto en Alvar, eran las dos cosas: como el castellano en evolución de su tiempo, con una mezcla y vacilación entre arcaísmos y rasgos innovadores.

La objeción del P. Ribadeneira

El único testimonio desfavorable de la época respecto al castellano de San Ignacio es del *toledano* Ribadeneira. Pero el ejemplo que pone es un latinismo y no una forma castellana incorrecta, que sería lo probativo. Dice que, como cántabro (es decir, vasco), Ignacio, por falta de vocabulario, usa palabras impropias o inusuales, inventándose las a partir del latín, poniendo como ejemplo *illucidado* (EE, n. 2)⁴⁴. Sola aduce una serie de argumentos contra la ilación de Ribadeneira⁴⁵, pero expongo otros. En primer lugar el argumento resulta curioso: supone que San Ignacio sabía más latín, que aprendió con 34 años, que castellano (lo que es totalmente inverosímil), y que por ello suplía las palabras que no sabía del castellano, tomándolas del latín. Además, si el santo dice *lacrimar* (mucho en el *Diario*, pero nunca en los *Ejercicios*), también dice *llorar* (EE, n. 87, 195, *Diario*, n. 107) y *lagrimar* (*Diario*, n. 91), y las tres voces son castellanas (están en el diccionario de la Academia). Tenía predilección por la palabra *sólita* (aunque prácticamente solo aplicada a «oración», como *sólita oración preparatoria*), que parece un latinismo, aunque es castellana⁴⁶, pero también decía *acostumbrada* (EE, n. 253, 254; *Diario*, n. 14 y 26: *oración acostumbrada*). Es más, algunas veces junta el latinismo con el castellanismo (*anhélito o resollo*, EE, n. 258; *el ánima piensa o coniecta*, n. 229; *coniectaba y pensaba*, *Diario*, n. 119). Y si en el *Diario Espiritual* dice *con un lacrimar y sollozos* (n. 16), también dice allí dos veces *lágrimas y sollozos* (n. 71 y 78). Por tanto los latinismos no eran para suplir una palabra que no conociera, pues conocía la latina y la castellana.

Pero creo que hay otras dos explicaciones más profundas: 1) Toda nueva ciencia, toda filosofía o sistema de pensamiento nuevo, necesi-

⁴³ Ib., p. 35.

⁴⁴ «Habet enim hoc [el Autógrafo de los Ejercicios] vocabula quaedam vel impropria vel inusitata in lingua hispanica, et quasi inventa a cantabro vel ab eo, qui ob verborum vel proprietatis illorum penuriam, mentis conceptibus voces ex lingua latina hispanice desinentes accommodabat; quale est illud in secunda annotatione *illucidado*». El texto con su fuente, en CODINA 1919, p. 179-180; y, con una crítica, en SOLA 1956, p. 248, nota 23.

⁴⁵ SOLA, *ibidem*.

⁴⁶ Está en el diccionario académico. El verbo *soler* (que usa el santo) es defectivo, por lo que el castellano llena el hueco del participio con un derivado del latín (*sólito*, *-a*), y es muy corriente *insólito*.

riamente crea una terminología propia. O bien, crea las palabras (*sofrología*) o bien les da un nuevo sentido. Pensemos en el psicoanálisis o en la informática. O en el *dasein* de Heidegger, al que le dio un contenido tal que no se traduce (*existir*) sino que se suele transcribir sin más en las traducciones extranjeras, porque decir *existir* no tiene la carga filosófica que le ha dado Heidegger a un término tan corriente. Un ejemplo de hoy: *globalización* no es más que *mundialización*, pero el siglo XXI ha tenido que buscar un término nuevo para diferenciar una realidad social nueva. Y eso es lo que tuvo que hacer San Ignacio, crear un lenguaje. Veremos que Roland Barthes pone a San Ignacio entre los *logotetas*, «los fundadores de lenguas». Tomemos dos palabras fundamentales de los Ejercicios, *consolación* y *desolación*. Son dos palabras muy corrientes, que existían antes de San Ignacio, pero en el contexto de los Ejercicios tienen una carga y una fuerza completamente inéditas. San Ignacio, que conocía tanto *lacrimar* como *llorar*, se debate con el latín para expresar conceptos nuevos. Es lo que ocurre cuando usa la palabra que extrañaba a Ribadeneira al decir que *el entendimiento es ilucidado por la virtud divina* (EE, n. 2). ¿Iluminado? No le basta y crea una palabra a partir de *luz* (*lucem*). *Iluminado* era una palabra demasiado insuficiente para el que había recibido *por virtud divina* la «eximia ilustración del Cardoner», algo completamente inexpresable (releamos la *Autobiografía*, n. 30).

2) Por otra parte, en aquellos siglos el recurso al latín para formar nuevas palabras castellanas no era privativo de San Ignacio sino una práctica habitual que después se exacerbó en el culteranismo, con tanto provecho para nuestra lengua. Recordemos la conocida poesía de Quevedo, que empieza así: «Quien quisiere ser culto en sólo un día, / la jeri (aprenderá) gonzá siguiente: / *fulgores, arrogar, joven, presiente, / candor, construye, métrica, armonía...*». Las palabras, que Quevedo rechaza como novedosas e insólitas, son hoy comunísimas y han enriquecido mucho el español. Y San Ignacio era aficionado a los cultismos formados del latín⁴⁷: *anhélito, coniekturas, admonición, sindérese, lacrimar, vera* ‘verdadera’, *mixtión, ígnea, rúbea...* y es curioso, todas estas palabras, a veces con algún leve retoque, están en el Diccionario actual de la Real Academia. Que *ilucidado* no haya tenido esa fortuna no dice nada, pues algunas palabras de esa poesía de Quevedo, como el latinismo *frustra*, no han tenido continuidad en nuestra lengua. San Ignacio necesita expresarse, no le bastaba el castellano y buscaba en el latín.

⁴⁷ HERNÁNDEZ ALONSO 1991, p. 337.

Anacolutos

Termino con unas consideraciones sobre los anacolutos de San Ignacio, que a veces se señalan. Es algo que estrictamente no depende del dominio del lenguaje (aunque sea un defecto de sintaxis) sino del estilo, con lo que entraremos en el apartado siguiente de este estudio. El anacoluto se produce cuando a mitad de frase cambiamos la estructura gramatical porque al empezarla no la abarcamos mentalmente hasta el final. Por ejemplo, empezamos la frase con el asunto o persona principal, puesto espontáneamente como sujeto, y después usamos un verbo que exige que vaya como complemento; o bien falla la concordancia. El anacoluto es un error sintáctico de origen psicológico que no significa falta de conocimiento de la lengua, pues es ocasional y corriente, a diferencia del solecismo (*me se olvidó*), que sí implica un mal uso innato del lenguaje. Por eso es tan frecuente en el habla. (Cuando leemos la transcripción de una conversación, nos parece inconexa).

Abundan los anacolutos en ilustres prosistas del Siglo de Oro, como en Santa Teresa y Cervantes..., porque escribían de corrida sin repasar ni reajustar las frases. Y no por eso dejaban de ser dos escritores inmensos. Cervantes: «Dio orden a todos sus criados del modo que habían de tratar a don Quijote; el cual, como llegó con la duquesa a las puertas del castillo, al instante salieron dél dos lacayos» (*Quijote*, II, 31). Santa Teresa: «No la llamo yo oración, aunque mucho menee los labios» (*Moradas* 1,1,7). Con los anacolutos lograban ambos escritores, a diferencia de otros más correctos, los valores afectivos del habla coloquial. Los usamos en los refranes: «Quien a buen árbol se arrima, buena sombra le cobija». Y si se permiten a Cervantes y a Santa Teresa, ¿por qué no a Ignacio de Loyola? Si no menguan a Cervantes y a Santa Teresa, ¿por qué sí a San Ignacio?

Por otra parte hay que tener en cuenta que San Ignacio no preparó ningún texto para la imprenta, cosa que supone, primero, una actitud de depuración; y, segundo, una revisión por parte de los tipógrafos. Es bien sabido, por la historia de la imprenta, que entonces los autores enviaban al impresor textos muy descuidados y sin ninguna atención por la ortografía (el idioma no estaba normalizado), y que era un hecho aceptado que los tipógrafos corrigieran y normalizaran el texto. Esto está bien estudiado, pues se lo hacían al mismo Cervantes (le corregían hasta su apellido «Cerbantes»), el cual lo aceptaba con naturalidad. Lo único que publicó en vida San Ignacio, una de las versiones latinas de los Ejercicios, no lo *redactó* él sino el P. Frusio. Por lo tanto no podemos juzgar el purismo de sus escritos con criterios de edición.

En fin, si nos parece extraño, incorrecto o enrevesado el lenguaje de San Ignacio, es porque no conocemos la lengua de la época. A los que así sienten, les invito a leer el intrincado lenguaje del *Flos sanctorum*, cuya traducción es de su tiempo y que le convirtió. A los que les parece impropio el uso del gerundio en el santo, que lean esta frase del *Amadís de Gaula*, un clásico español y el libro más leído en España en la primera mitad del siglo XVI, y, por lo tanto, normal para los lectores contemporáneos del santo: «Mas *recibiendo* dél todo e mucho más de lo que dicho habéis, e yo no solamente *no lo conoscer ni pagar*, mas *ofenderle cada día* en muchas cosas, téngome por muy pecador»⁴⁸.

SAN IGNACIO ESCRITOR

Existen distintos estudios sobre el estilo de San Ignacio, a veces mezclados con el estudio del lenguaje, como los de Díaz-Plaja (1956), Ruiz Jurado (2008) o el que conocemos de Hernández Alonso (1991). Empiezo de nuevo con algunos de carácter negativo para terminar con otros diametralmente opuestos. Empiezo con un texto del P. Ignacio Iturrioz, que indica claramente la tradicional valoración negativa del santo como escritor (por los mismos jesuitas) y el cambio que han provocado al respecto otros autores hasta considerarlo un «verdadero maestro». El P. Iturrioz se refiere en este párrafo a una obra de Giuseppe De Gennaro pero, aparte de otros críticos claramente favorables, como Cossío, el gran impulsor del cambio de valoración fue el filósofo y semiólogo francés Roland Barthes.

«En cuanto a este volumen italiano queremos destacar la significancia atribuída a *Ignacio como escritor*. Creemos que en esta línea hay una aportación *nueva* que, comprobada y aplicada rectamente, puede contribuir a una mayor comprensión de Ignacio. Hasta ahora apenas había sido valorado Ignacio como *escritor*. Más bien resultaba necesario defenderle por la pobreza literaria de sus escritos. La introducción general de De Gennaro y la especial, del mismo Autor, a los Ejercicios nos hablan de un género cultivado por Ignacio como *verdadero maestro*. Ignacio aparece así como un *escritor muy calificado* en un determinado género literario, género muy valioso desde la moderna psicología y aún filosofía del lenguaje»⁴⁹.

⁴⁸ Según GARCÍA-VILLOSLADA 1986, p. 510, nota 59, quien remite a la Biblioteca de Autores Españoles, t. 40, 329.

⁴⁹ Recensión a un estudio del jesuita Giuseppe De Gennaro, en *Manresa*, 50 (1978) 73. Las cursivas son del P. Iturrioz.

El Diario Espiritual

Frente a los estudios anteriores de lingüistas, que veían normal para su época la lengua del santo, elijo el juicio desfavorable de un jesuita. En el P. Thió, que editó el *Diario Espiritual* de San Ignacio, encontramos calificativos como su «baja calidad literaria», «no dominaba la lengua que escribía», «el resultado de esta algarabía lingüística fue una reducción notable de las posibilidades expresivas de la lengua»⁵⁰. Pero aplicar al *Diario* estos juicios es inadecuado, como han señalado otros, porque se trata de unos apuntes del santo para su uso particular, unas simples notas privadas sin pensar que otros las pudieran leer. El santo atendía anonadado a los dones extraordinarios de Dios que recibía en esos días y de ningún modo al estilo. Solo le importaba Dios. Un día estando en oración con Dios, le interrumpió el portero para entregarle unas cartas, diciéndole que eran de su tierra, y San Ignacio las tiró al fuego para volver al coloquio con Dios⁵¹. Los apuntes del *Diario* eran un recordatorio para su uso personal, y respondían al «estilo de notas» al que alude con frecuencia el P. Sola. Al estilo del que escribe para sí mismo: muchas elipsis, repeticiones, frases incompletas o esbozadas, etc. Por eso entre el lenguaje del *Diario* y el de los otros escritos del santo hay una gran diferencia. Volviendo al P. Thió, una versión como la que hace del *Diario Espiritual* al español moderno es muy útil y de agradecer, pues desentraña frases difíciles de entender por su concisión, pero el resultado es una lengua inteligible sí, pero plana. Entre la frase del santo, *con tantas lágrimas por la cara abajo* (*Diario*, n. 16), y la del actualizador, *rodaron tantas lágrimas por mi rostro*, la verdad, me quedo con el original. Decía Thió que San Ignacio reducía «las posibilidades expresivas de la lengua». Pero me parece lo contrario. La actualización de Thió es convencional, y esta frase de San Ignacio, viva y más expresiva. Otra cosa es que cerca de cinco siglos después tengamos dificultad para captarlo todo.

Y ya que estamos con el *Diario espiritual*, traigo el juicio de Don Giuseppe De Luca, que ha sabido encontrar un gran atractivo entre estas páginas en su lengua original: «tan descarnadas», pero llenas de dulzura y poder, de fuerza y delicadeza, en fin, un prodigio de limpidez y transparencia, «*artísticamente considerado*», dice:

«Pocas veces nos ha sido dado leer páginas en apariencia tan descarnadas y, sin embargo, tan cargadas de divinos jugos; tan

⁵⁰ THIÓ 1990, p. 13-14.

⁵¹ Lo cuenta RIBADENEIRA en su *Vida de San Ignacio*, V, 1, p. 749, y también en *De actis*, p. 335. San Luis Gonzaga estaba haciendo la acción de gracias de la comunión, cuando le avisaron que le esperaba el señor marqués (su hermano) y no fue a recibirlo hasta un par de horas después. Cómo sería su unión con Dios, y a Dios no le iba a interrumpir.

enjutas y a la vez tan dulces; tan lejos de toda pretensión literaria o artística, y, sin embargo, tan poderosas, tan inmediatas y casi mágicas. [...] Este *Diario*, aun artísticamente considerado, posee rasgos de grande vigor y fuerza. Una delicadeza de sugestión y a veces una fuerza de toque hacen del español del Santo un prodigio de espejo interior, que da el fondo de su corazón como a través de aguas puras y tranquilas. [...] ese tal podrá comprender el valor de tanta limpidez, serena a la vez que hondísima, de estas páginas del Santo. Nada de retórica, nada de exhibición, nada de artificio en ellas.»⁵²

Robert Ricard

De los juicios negativos sobre los escritos de San Ignacio pocos tan peyorativos y peor orientados como los del hispanista francés Robert Ricard (1900-1984). Dice que San Ignacio era un místico pero no «un escritor místico», pues no trató ex profeso sobre mística (como Teresa y Juan de la Cruz), ya que su fin era convertir a las almas en general⁵³. Tiene razón en cuanto a lo de tratadista, pero conviene especificar lo de «escritor místico», pues resulta chocante negarle tal denominación al autor del *Diario Espiritual* y a tantos místicos que solo han escrito sobre sus experiencias sobrenaturales. Por otra parte, así son los escritos de San Pablo, donde expone sus experiencias y sentimientos místicos pero no diserta sobre ellos. El tercer grado de humildad de los Ejercicios (n. 167), «siendo igual alabanza y gloria de la Divina Majestad, por imitar y parecer más actualmente a Christo nuestro Señor, quiero y elijo más pobreza con Christo pobre que riqueza, opprobrios con Christo lleno dellos que honores, y desear más de ser estimado por vano y loco por Christo que primero fue tenido por tal, que por sabio ni prudente en este mundo», es de una sublimidad que recuerda al Apóstol cuando dice «con Cristo estoy crucificado, y ya no vivo yo, sino que Cristo vive en mí» (Gál 2,19-20).

Sigue diciendo Ricard: «San Ignacio no es un escritor. Sus *Ejercicios* no son en modo alguno un verdadero libro [...]. Tampoco eran obras literarias ni las *Constituciones*, ni la *Autobiografía*, ni el *Diario Espiritual*. [...] San Ignacio [...] no estaba llamado a actuar por sus escritos»⁵⁴. Desconcertantes afirmaciones.

⁵² *Il Diario autografo di Sant'Ignazio di Loiola: L'Osservatore Romano*, 11 settembre 1938, p. 3. Tomado de LARRAÑAGA 1947, p. 631.

⁵³ RICARD 1964, p. 153, 165 (ed. 1957, p. 125, 135).

⁵⁴ RICARD 1964, p. 153, 165 (ed. 1957, p. 125, 135).

1) Para Ricard San Ignacio no es un escritor, porque no escribe literariamente. Curiosa limitación. San Ignacio no pretendió hacer literatura con su vida, como tampoco San Agustín con sus *Confesiones*, ni Santa Teresa con el *Libro de la vida*, ni Santa Teresa de Lisieux con la *Historia de un alma*, pero algunos consideran la de San Ignacio como una de las grandes autobiografías religiosas de la historia por la fuerza y objetividad de su penetración psicológica⁵⁵, aunque escribiera sin florituras, o precisamente por eso (como veremos). Y vamos a ver que Cossío la considera un clásico del castellano. Escribir uno de los grandes códigos legislativos de la historia de la Iglesia, como las *Constituciones*, ¿no es obra de un escritor? ¿No era un escritor una persona de la que se conservan doce tomos de cartas, y que tenía la norma de redactarlas dos veces? En su correspondencia se cuentan 6815 cartas activas (y 9178 si incluimos las pasivas)⁵⁶, más del triple que las de Erasmo y más del doble que las de Lutero, lo que le convierte en uno de los grandes epistológrafos de la historia.

2) Además dice Ricard que los Ejercicios «no son en modo alguno un verdadero libro». Entonces, ¿qué es lo que aprobó el mismo Papa Paulo III? ¿No es un libro una obra de la que se han escrito, según Barthes, mil quinientos comentarios⁵⁷, y que tiene revistas especializadas sobre ella en varios países y lenguas? Sin duda, aunque no lo dice, piensa Ricard que los Ejercicios son un conglomerado de apuntes. Después veremos otras opiniones completamente opuestas a la suyas.

3) Pero lo más desconcertante es afirmar que San Ignacio «no estaba llamado a actuar por sus escritos», cuando los Ejercicios, solos o con comentarios, se han publicado unas 5000 veces, cuando forman anualmente a millones de almas y han producido tantos santos a lo largo de la historia. ¿Eso no es actuar, no es tener influjo? Léase la encíclica *Mens nonstra* de Pío XI. O lo que dijo Heinrich Böhmer de que es uno de los libros que han marcado el destino de la humanidad, o las palabras de Fulöp-Miller: «ninguna otra obra de la literatura católica se le puede comparar en cuanto a la influencia histórica ejercida», por citar a dos autores no católicos⁵⁸.

⁵⁵ Por ejemplo, Alfred Feder y Eduard Fueter, según GARCÍA-VILLOSLADA 1941, p. 10. El testimonio de Fueter, «un relato maravilloso», en LARRAÑAGA 1947, p. 42, el cual añade que la *Autobiografía* está incluida en una colección protestante de «Los Clásicos de la Religión». En p. 11-17, estudia Larrañaga la literatura autobiográfica universal cristiana, mostrando que la *Autobiografía* tiene un lugar preeminente dentro de ella.

⁵⁶ BERTRAND 2007, p. 10-11.

⁵⁷ BARTHES 1997, p. 55.

⁵⁸ Sobre estas frases, cuyo alcance no confirmo pero que son significativas, así como otras en el mismo sentido, y sobre el influjo de los Ejercicios, véase la introducción a los mismos en cualquiera de las ediciones de las *Obras* de San Ignacio en la colección *Biblioteca de Autores Cristianos*, vol. 86.

¿Y el influjo de las *Constituciones* como motor de la Compañía y modelo legislativo en otras congregaciones religiosas? En fin, ¿no influyó por sus escritos?

Concluye Ricard: «No creo que deba ocupar un lugar en la historia de las letras españolas»⁵⁹. Lo contrario de lo que vamos a leer en Cossío, que quería ver a San Ignacio en una colección de clásicos españoles, y de lo que nos dirá Díaz-Plaja.

Rasgos de su estilo

Veamos un segundo grupo de críticos que no descalifican sino que describen.

Hernández Alonso piensa que «intentar ver en Ignacio de Loyola a un literato en la más estricta acepción del término [...] es afán inútil»⁶⁰. Lo cual es cierto. Fuera de sus desconocidas poesías de juventud⁶¹, no intentó hacer literatura. Pero son interesantes algunas de sus afirmaciones. Dice que los estudios filosóficos y teológicos influyeron mucho en su estilo. De modo que «la organización sistemática del pensamiento, la distribución gradual del contenido, el encadenamiento de los razonamientos, la justeza de la adjetivación, la cadencia lenta de los períodos y los abundantes latinismos y cultismos son muestras evidentes de su formación académica [...] sin concesiones a las florituras ni apenas al ornato»⁶². De modo que explica los latinismos por sus estudios, pues «habló casi continuamente durante quince años, al menos, en latín»⁶³. Es exactamente la misma explicación que he pensado siempre sobre los latinismos de San Ignacio⁶⁴. Que, por lo mismo, faltan en sus primeras cartas y naturalmente van disminuyendo con los años. En síntesis, dice Hernández Alonso, «la expresión escrita de San Ignacio se acomoda al estilo culto y funcional de la época,

⁵⁹ RICARD 1964, p. 172 (ed. 1957, p. 140).

⁶⁰ HERNÁNDEZ ALONSO 1991, p. 330.

⁶¹ POLANCO, *Chronicon*, p. 13. Su contacto con las musas no se redujo a sus poesías a San Pedro, de que habla Polanco, pero eso pertenece a otro estudio sobre San Ignacio y la poesía.

⁶² HERNÁNDEZ ALONSO 1991, p. 331.

⁶³ *Ib.*, p. 344.

⁶⁴ La contaminación de las lenguas es un fenómeno corriente. El que esto escribe, durante sus años de formación religiosa, antes del Vaticano II, tenía que hablar en latín, y en latín recibía algunas de las clases y en latín tenía que hacer algunos exámenes (igual que los estudiantes de París en tiempos del santo). Con lo cual, al hablar en español, su habla estaba entrecerada de palabras latinas, que aún le siguen aflorando espontáneamente al tratar con sus compañeros, ya que todos han recibido la misma formación y conocen los mismos giros (*affirmative, non exclusive; non licet; ultra quam speraverim; salvo meliori iudicio; ad usum Delphini; in hoc non laudo; de omni re scibile*, etc., así como palabras sueltas en latín).

no al elaborado artísticamente»⁶⁵. Creo que Ruiz Jurado califica atinadamente este estilo como *retórica apostólica*: «cierta retórica ordenada a su finalidad, que yo llamo apostólica»⁶⁶. San Ignacio, contando las primeras predicaciones de aquel grupo de jesuitas recién llegados a Roma en 1538, dice que «elegancias ni primores nos acompañan» pero que a muchos «ayuda y favorece» aquella predicación⁶⁷. No era cuestión de admirar a los oyentes sino de tratar de convertirlos.

Volviendo a las palabras de Hernández Alonso, está claro que San Ignacio no pretendió hacer literatura, pues solo quería convertir a las almas. Pero su juicio sobre la manera de escribir del santo es positivo: organizado, sistemático, justo en los adjetivos (prefiere que la realidad se imponga por sí misma a ornamentarla). No son literatura sus *Ejercicios*, tampoco un libro devoto para ser leído de corrida, sino un manual para directores, y se ajusta en el estilo a lo que es. Las *Constituciones* son un texto legislativo. El *Diario Espiritual* son unos apuntes a veces telegráficos para uso privado. Lo único narrativo es su *Autobiografía*, y vamos a ver el juicio de Cossío, que la considera más expresiva que el mismo relato en la pluma del clásico Ribadeneira.

Pfandl dice de los Ejercicios que «la expresión es sencilla, breve, seca»⁶⁸. Es cierto que se trata de un manual de instrucciones, pero hay momentos en que San Ignacio se desborda, como en la oblación del Rey temporal (EE, n. 98). La meditación de la Encarnación (n. 101-109) es una profunda y cautivante miniatura. Del tercer grado de humildad (n. 167) ya he hablado. El Principio y Fundamento (n. 23) es una obra maestra. El *Tomad, Señor, y recibid* (n. 234) es un patrimonio de la Iglesia universal, pues es una de las pocas oraciones privadas que han entrado y se mantienen en el Misal Romano. El P. Sola analiza algunas «filigranas literarias» en los Ejercicios⁶⁹. San Ignacio no ornamenta con florituras, pero usa la lógica y el amor a Cristo para crear palabras inolvidables. Acuña frases que han traspasado siglos y fronteras como «la mayor gloria de Dios», «en todo amar y servir a su Divina Majestad». Esta frase archiconocida: «En tiempo de tribulación no hacer mudanza», modificada y pulida por el correr de los siglos, como todas las frases que se convierten en patrimonio común⁷⁰. El aforismo más famoso de

⁶⁵ HERNÁNDEZ ALONSO 1991, p. 344.

⁶⁶ RUIZ JURADO 2008, p. 323.

⁶⁷ Carta a Isabel Roser (19 diciembre 1538): *Mon. Ign., Epistolae*, I, p.139.

⁶⁸ PFANDL 1933, p. 44.

⁶⁹ SOLA 1956, p. 272-273.

⁷⁰ San Ignacio dice propiamente «En tiempo de desolación nunca hazer mudanza» (EE, n. 318). Pero las frases las mejoran los hablantes, como en el romancero. Un solo ejemplo: Virgilio escribió *Audentes Fortuna iuvat* (Eneida, X, 284), y el uso lo ha cambiado en *Audaces Fortuna iuvat*.

Baltasar Gracián está tomado de San Ignacio, pero su estudio requiere una monografía⁷¹.

El uso del verbo, por otra parte, corriente en su época (según la obra citada de Mark Rotsaert), le da mucha fuerza expresiva a San Ignacio. Al P. Mollat le llama la atención el uso preponderante del verbo en el lenguaje ignaciano. Lo que es una marca, añadido, de lenguaje directo. Ya aparece en las primeras líneas del libro, en la definición de lo que son los Ejercicios Espirituales: «todo modo de examinar la consciencia, de meditar, de contemplar, de orar vocal y mental [...] Porque así como el pasear caminar y correr son ejercicios corporales [...]» (EE, n. 1). San Ignacio ha hecho una definición sin usar una sola palabra abstracta. O, entre otros ejemplos, cuando define lo que es la consolación: «Llamo consolación cuando en el ánimo se causa alguna moción interior, con la qual viene la ánima a inflamarse en amor de su Criador y Señor, y consequenter quando ninguna cosa criada sobre la haz de la tierra puede amar en sí, sino en el Criador de todas ellas. Assimismo quando lanza lágrimas motivadas a amor de su Señor [...]» (EE, n. 316). Y comenta el P. Mollat: «¡Curiosa definición! San Ignacio emplea el giro de la gente sencilla, de los niños: ¿Qué es algo...? Cuando...»⁷². Digamos que por medio del verbo San Ignacio define mostrando lo definido *en acción*.

Sigamos con el verbo. Otras veces en los Ejercicios se usan las formas finitas del verbo en lugar del infinitivo y del gerundio, lo que supone darle más fuerza a la frase, pues la hace presente, viva, no abstracta: «pidiendo a Dios Nuestro Señor el contrario, es a saber, *que ni quiere* el tal oficio o beneficio ni otra cosa alguna, si su divina majestad [...]» (EE, n. 16), cuando la oración explicativa normalmente sería un infinitivo: «es a saber, *no querer* ni el tal oficio ni otra cosa alguna», pero la construcción «es a saber, *que ni quiere*» no es una proposición abstracta sino un acto de voluntad en acto. Otro ejemplo, supliendo un gerundio: «mucho aprovecha [...] pedir en los coloquios (aunque sea contra la carne), que el Señor le elija en pobreza actual, *y que él quiere, pide y suplica*, solo que sea servicio y alabanza de la su divina majestad» (n. 157), en lugar de «y ello queriendo, pidiendo y suplicando...». La primera expresión,

⁷¹ Gracián en el *Oráculo manual*, n. 251, lo expresa en un quiasmo perfecto: «*Hanse de procurar los medios humanos como si no hubiese divinos, y los divinos como si no hubiese humanos*. Regla de gran maestro [San Ignacio]: no hay que añadir comentario». San Ignacio expresa esta idea en distintas ocasiones y con explicaciones, de modo que son los demás lo que procuran sintetizarla en una frase lapidaria. Son conocidas las formulaciones (hizo dos) del jesuita húngaro Gabriel (Gábor) Hevenesi (1656-1715) en sus *Centellas ignaciana (Scintillae ignatianae)*. En el *Thesaurus spiritualis Societatis Iesu* suele haber una lista de *Sententiae* de San Ignacio, donde esta se formula así: «*Haec sit prima agendorum regula: sic Deo fide quasi rerum successus omnis ab illo, nihil a te penderet; ita tamen iis operam omnem admove, quasi Deus nihil, omnia tu solus sis factururus*».

⁷² MOLLAT 1974, p. 27.

en acción, tiene mucha más fuerza. Cuando San Ignacio dice «*y que él quiere, pide y suplica*» nos parece verle genuflexo suplicando a Cristo la pobreza. Otro ejemplo, supliendo un complemento de modo: «Eterno Señor de todas las cosas, yo hago mi oblación [...] *que yo quiero y deseo y es mi determinación deliberada* [...] de imitaros en pasar todas injurias [...]» (n. 98), en lugar de «con voluntad, deseo y determinación deliberada». Y el P. Calveras, del que he tomado estos ejemplos, concluye: «Pero *estilísticamente* es superior la oración indicativa personal, “que yo quiero...”»⁷³.

Por otro lado, es bien conocido su ritmo binario de adjetivos, sustantivos y verbos (*infinita y suma bondad, mayor servicio y alabanza, harta y satisface el ánima*), y aún ternario (*Quiero y deseo y es mi determinación deliberada*, en EE, n. 98, en un texto abundante en binas)⁷⁴, así como los paralelismos y las antítesis, que son todos recursos intensivos y afectivos, que hacen muy eficaz el texto.

Un clásico

Pasamos a un tercer grupo de críticos reputados que ven más hondo en su apreciación del santo como escritor.

José María de Cossío especialista en los escritores de nuestros siglos áureos (además de insigne experto en tauromaquia), saludaba la publicación de las *Obras* de San Ignacio en la Biblioteca de Autores Cristianos, pero decía que él hubiera preferido que hubieran aparecido «en una colección de clásicos españoles. Porque San Ignacio de Loyola fue un auténtico clásico». Para él «es evidente» que el criterio de obra clásica como primor artístico «es insuficiente». Pues «precisamente el lograr que corresponda exactamente el estilo de lo que se narra con el estilo de lo narrado es lo que consagra como clásico a un escrito». Es la adecuación de fondo y forma que ve en Bernal Díaz del Castillo y su *Conquista de la Nueva España*, libro rudo y tosco, que desconoce la retórica, pero que «es, sin duda, un libro clásico, y de los más eminentes que tenemos en castellano», por su adaptación estilística a la violenta y ruda conquista de Méjico, vista por los ojos de un soldado que tomaba parte de ella⁷⁵.

Este es el momento de traer la opinión de un editor jesuita de la *Autobiografía* de San Ignacio, que dice del santo que «no domina la gramática y el lenguaje» y que nos dejó «un documento rudimentario»⁷⁶. Pero es curioso. El

⁷³ CALVERAS 1958, p. 31. La cursiva está añadida.

⁷⁴ Sobre las conocidas binas en San Ignacio tratan los que estudian su estilo, por ejemplo CALVERAS 1958, p. 30; HERNÁNDEZ ALONSO 1991, p. 332-335; RUIZ JURADO 2008, p. 328-329, 333-336.

⁷⁵ COSSÍO 1956.

⁷⁶ RAMBLA 1990, p. 17.

P. Ribadeneira es considerado uno de los autores clásicos del Siglo de Oro y para su *Vida* de San Ignacio se fundó en la *Autobiografía* que el santo contó al P. Luís Gonçalves da Câmara y este transcribió. Pues bien, el escritor José María de Cossío (1956) siente que San Ignacio «es un auténtico clásico, acaso más clásico que su admirable biógrafo el P. Rivadeneyra, que convierte las ásperas apuntaciones de su vida, que transcribiera el P. González de Câmara, en puro y cuidadísimo castellano, a mi entender menos expresivo que el original»⁷⁷. He repasado la biografía de Ribadeneira y le doy toda la razón. Ribadeneira hace una obra amplificada de edificación, San Ignacio cuenta sin más. Porque no hace literatura y se expresa llanamente por eso es más punzante. Del mismo modo Santa Teresa es tan expresiva, mientras que todas las actualizaciones de la santa en castellano moderno son tan insípidas. Y, en cuanto a las imperfecciones del lenguaje, ya decía Ortega y Gasset en *El hombre y la gente*, que «escribir bien consiste en hacer continuamente pequeñas erosiones a la gramática».

Volviendo a la superioridad expresiva de San Ignacio frente al clásico Ribadeneira, nos da la clave el P. Câmara en su Prefacio a la *Autobiografía*, en el que nos cuenta su proceso de composición. Nos dice: «El modo que el Padre tiene de narrar es el que suele en todas las cosas, que es con tanta claridad, que parece hace al hombre presente todo lo que es pasado»⁷⁸. Esa claridad, ese estilo *objetivo* que hace *presente* lo narrado, supera en eficacia e interés al relato más pulido de su discípulo Ribadeneira. Como captamos mejor un paisaje andando por las anfractuosidades del terreno que deslizándonos por una carretera.

El P. Câmara tiene otro texto parecido en que nos dice cómo contaba las cosas el santo y cómo persuadía. Es interesante:

«Acordarme he del modo de tratar las cosas de N. P.: 1.º, que nunca persuade con afectos, sino con cosas; 2.º, que las cosas no las orna con palabras, sino con las mismas cosas, con contar tantas circunstancias y tan eficaces, que quasi por fuerza persuaden; 3.º, que su narración es simple, clara y distinta»⁷⁹.

Es decir, que su estilo es simple y claro, sin adornos («no las orna con palabras»), que no intenta persuadir por la vía del afecto ni presionando, sino con la realidad de los mismos hechos, contados simplemente con tanta claridad que se imponían por sí mismos. Câmara no dice *hechos*, sino direc-

⁷⁷ COSSÍO 1956.

⁷⁸ CÁMARA, *Prefacio* a la *Autobiografía*, n. 3 (p. 358). En RAMBLA 1990, p. 146.

⁷⁹ CÁMARA, *Memorial*, n. 99. Y en RAMBLA 1990, p. 18, nota 25.

tamente *las mismas cosas*. Coincide con el protestante Eduard Fueter: «Loyola ha creado en su Autobiografía un modelo de retrato del alma intuitivo y realista. Un relato maravilloso, como sólo puede brotar de una introspección de largos años. Cada matiz está claramente expresado y reproducido sin retoque alguno. La exposición no se presenta nunca con expresiones recargadas ni con fraseología con miras a la edificación»⁸⁰.

Canals Vidal ha estudiado el lenguaje de los Ejercicios en la exposición de las verdades de la fe. No es un lenguaje escolástico que use palabras como *unión hipostática, consubstancial, una persona y dos naturalezas en Cristo*⁸¹, pero en su simplicidad de lenguaje «brilla con pureza y luminosidad el contenido de la fe católica»⁸². Por poner un par de ejemplos, primero sobre las dos naturalezas de Cristo, cuando dice: «Considerar cómo la Divinidad se esconde [...] y cómo dexa padecer la sacratísima humanidad tan crudelísimamente» (EE, n. 196)⁸³. ¿Qué es la humanidad caída de la gracia original? Para San Ignacio: «Mirar toda mi corrupción y fealdad corpórea; mirarme como una llaga y postema de donde han salido tantos pecados y tantas maldades y ponzoña tan turpísima» (EE, n. 58). Es lo que decía el P. Cámara: San Ignacio persuade «con las mismas cosas». Es un lenguaje, podríamos decir, *objetivo*.

En el año 1956 (centenario de la muerte de San Ignacio) señalaba Díaz-Plaja que la sabiduría retórica nos ha venido del Renacimiento, y que «por esta razón se han rechazado como “no literarias” fórmulas que estaban en desacuerdo con aquellos módulos. Sin embargo, «el estudio de la expresión literaria medieval –como la del románico en la escultura– ha ido dando cabida a otras formas estilísticas, que han hecho triunfar así su inequívoco derecho a vivir». «De modo que «frente al estilo “clásico”, apoyado en la tradición retórica» han podido valorarse otras maneras expresivas⁸⁴. Clásicos no son solo Grecia y el Renacimiento. Esto se puede relacionar con la revalorización de la «primitiva» literatura medieval (¿no es superior a muchas poesías clásicas famosas el *Romance del prisionero*?), o actualmente con otras artes llamadas «primitivas» de África, América y Asia.

«Su librito carece de lo que literariamente llamamos estilo –decía Salaverría en su biografía del santo–; sin embargo, si al decir estilo queremos decir personalidad, la del vástago de Loyola se pronuncia en los *Ejercicios Espirituales* con notable vigor». Pero Díaz-Plaja ve una contra-

⁸⁰ EDUARD FUETER, *Geschichte der neueren Historiographie* (München und Berlin, 1936), p. 282. El texto alemán, en LARRAÑAGA 1947, p. 42, nota 202.

⁸¹ CANALS VIDAL 1997, p. 180, nota 9.

⁸² *Ib.*, p. 177.

⁸³ *Ib.*, p. 181.

⁸⁴ DÍAZ-PLAJA 1956, p. 9-10.

dicción en esta contraposición entre estilo y personalidad, por la estrecha correspondencia que existe entre ambos⁸⁵. «Lo que sorprende, al iniciar la lectura –otra vez Díaz-Plaja–, es justamente lo que tiene San Ignacio de personalidad exenta, distinta de las demás». Santa Teresa y San Juan de la Cruz, dice, están inmersos en una tradición literaria, mientras que «lo que defiende a San Ignacio de cualquier mimetismo sostenido es su tremenda personalidad que actúa, por decirlo así “de dentro afuera”, rechazando la mayor parte de las veces el influjo exterior. No se parece, pues, estilísticamente, a nadie»⁸⁶. Recordemos las palabras de Buffon de que el estilo es el hombre. Y Díaz-Plaja concluye así: «Vertebra la prosa ignaciana un hilo mental, sutil y férreo a la vez, que le mantiene en vilo, de punta a punta, sin farrago y sin peso muerto, al servicio de su eficacia dialéctica [...] al mismo tiempo que una noble y sobria elegancia del estilo que no había sido valorada –en su pormenor–, hasta ahora», aparte de esa «veta de ternura» de sus cartas, que llenaba de lágrimas a un espíritu tan robusto como el de San Francisco Javier⁸⁷.

Repito las palabras de Salaverría, si estilo es personalidad, San Ignacio se expresa con notable vigor. O las de Díaz-Plaja, San Ignacio es distinto de todos al escribir por su «tremenda personalidad», no hay mimetismo en él de otros estilos consagrados, escribe de dentro afuera. Y esa tremenda personalidad ha producido un modo de expresarse extraordinariamente personal. Lo que hace escritores a Borges, o Cela, o Quevedo (los tres tan distintos), es que tienen un estilo *propio*, son reconocibles en cualquier momento. Y lo mismo ocurre con San Ignacio. Sus frases las recuerdan todos los jesuitas, y no porque sea su fundador sino porque se clavan en la mente: «en figura horrible y espantosa», «crescida soberbia», «oppositum per diametrum». San Ignacio dirá *miraculosamente* en lugar de ‘milagrosamente’, y unos lo tildarán de latinismo, pero el hecho es que el término queda así más destacado y al lector no se le pasa desapercibido.

El P. Nebreda, tras la senda del P. La Palma y siguiendo a los clásicos grecolatinos, hace un estudio estético del libro de los Ejercicios como totalidad, análisis que es muy distinto de todo lo visto, incluso desconcertante, pero que resulta convincente. No se fija en sus frases sino en la arquitectura de la obra, en su unidad artística. Nebreda analiza varios aspectos, pero me voy a ceñir a un par de ellos. Los Ejercicios son una obra orgánica, dice, con un perfecto desarrollo biológico, de maravillosa nerviación y espléndida variedad, que brota de su unidad, a partir del Principio y Fundamento, y que

⁸⁵ Ib., p. 12.

⁸⁶ Ib., p. 15-16.

⁸⁷ Ib., p. 51.

traspasa todo el libro⁸⁸. O sea, no es un cuaderno de apuntes sueltos, como sorprendentemente ha dicho alguno⁸⁹. García Mateo dice sobre el particular: «Si forma y contenido en todo texto constituyen una unidad, esto es particularmente importante en lo que respecta a la obra ignaciana, ya que precisamente por su condición de método depende en mayor medida que otro tipo de textos (crónicas, memorias, biografías) de su estructura [...]. Este ha sido, a todas luces, el error común que se ha cometido a la hora de juzgar e interpretar literariamente los Ejercicios: no haber tomado en serio sus estructuras formales, haberlos reducido a un “cuaderno de apuntes” o a “notas sueltas”»⁹⁰. Giuseppe De Gennaro señala «la trama perfecta con que están elaboradas todas las partes de los *Ejercicios*. No hay palabra que no vaya ordenada a un fin»⁹¹.

Además, sigue el P. Nebreda, los Ejercicios se caracterizan por el contraste de todos los sentimientos, es decir, el patetismo. Y donde mejor se revela lo patético es, sin duda, en la tragedia. Por todo ello el género literario de los Ejercicios es el *oratorio* y el *dramático*. Se trata del drama del ejercitante en el espejo del drama de Jesús⁹². Y con esto pasamos a Barthes, que también pone los Ejercicios en el género *dramático*, aunque explicado de otra manera.

Roland Barthes

El cuarto grupo de críticos comprende a Barthes y a otros autores que comparten su senda, con la convicción de que el género literario de los *Ejercicios* es el dramático. Pues el semiótico y filósofo francés Roland Barthes marcó un hito en 1971 con su revalorización profunda de los Ejercicios como obra literaria. Al terminar de leer su libro comprendemos la singularidad de la obra ignaciana, pues vemos que un análisis de tal calado acerca del lenguaje como creación no se puede hacer de otras obras importantes de la espiritualidad cristiana.

No es posible resumir en unos párrafos la cantidad de pensamientos que expone Barthes con gran profundidad en un texto sumamente técnico. Por lo que me contentaré con algunas ideas esenciales. Empieza sorprendiéndose de que los jesuitas, que, por medio de la enseñanza, tanto contribuyeron a enseñar a «escribir bien» y al prestigio de la literatura, le nieguen ese don a su funda-

⁸⁸ NEBRED A 1952, p. 148-150.

⁸⁹ El P. Iparraguirre en la edición de las *Obras* de San Ignacio en la Biblioteca de Autores Españoles, vol. 86 (en la ed. de Madrid 1963, p. 56).

⁹⁰ GARCÍA MATEO 1991b, p. 283

⁹¹ Según la recensión de Cándido de Dalmases a un libro de Giuseppe De Gennaro en *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 53 (1984) 522-523.

⁹² NEBRED A 1952, principalmente en p. 155-159.

dor⁹³, cuando para él San Ignacio está entre los *logotetas*, «los fundadores de lenguas», que no se limitan a adornar, sino a «ilimitar el lenguaje»⁹⁴. En síntesis, el objeto de los Ejercicios es la invención de una lengua destinada a determinar la interlocución divina. Frente a otros tipos de meditación, San Ignacio «trata de elaborar técnicamente una interlocución, es decir, un nuevo lenguaje que pueda circular entre la divinidad y el ejercitante»⁹⁵. El ejercitante pregunta y la divinidad responde. Nuestra sociedad, dice Barthes, asigna al lenguaje solo dos funciones, la decorativa y la instrumental. Pero esas funciones son secundarias, mientras que existe un función primaria, que es la de fundadora de actos. En los Ejercicios (cuyo fin es la elección, hallar la voluntad de Dios) no hay un texto sino cuatro: 1) el texto *literal*, que es el que San Ignacio dirige al director del retiro; 2) el segundo es el que el director dirige al ejercitante, y que es adaptable, por lo que se puede llamar texto *semántico*; 3) el tercer texto (*alegórico*, pues está formado de imágenes) pertenece solo al ejercitante, y es un texto actuado, que se dirige a la divinidad para que le diga lo que quiere de él; 4) el cuarto texto es el de la respuesta de la divinidad (y es *anagógico*, porque eleva el alma al conocimiento de Dios)⁹⁶. El lenguaje de los Ejercicios es el de la interpelación, la *mántica*, el arte de la consulta divina: el hombre pregunta a la divinidad y la divinidad responde. Los Ejercicios están hechos para una elección, pero el papel del ejercitante no es elegir, sino *no elegir* (la famosa *indiferencia* ignaciana). El que elige es Dios. «Los *Ejercicios* son el libro de la pregunta, no de la respuesta»⁹⁷.

En consecuencia, el género de los Ejercicios es *dramático*. «¿Recibirá la divinidad el lenguaje del ejercitante y le dará a cambio un lenguaje para descifrar? A causa de estas dos incertidumbres, [...] el texto múltiple de los *Ejercicios* es dramático. El drama es el de la interlocución». Pues el ejercitante habla sin conocer el final, el cierre asertivo, y además debe «inventar el lenguaje en el que deberá dirigirse a la divinidad y preparar su respuesta posible: el ejercitante debe aceptar el trabajo enorme y sin embargo incierto de un constructor de lenguaje, de un logotécnico»⁹⁸. «El lenguaje de la interrogación elaborado por Ignacio no se basa tanto en la pregunta clásica de las consultas: ¿*Qué hacer?* como en la alternativa dramática [...] ¿*Hacer esto o aquello?*»⁹⁹.

⁹³ BARTHES 1997, p. 53

⁹⁴ *Ib.*, p. 12.

⁹⁵ *Ib.*, p. 58-59.

⁹⁶ Recordemos los cuatro sentidos de la Sagrada Escritura: literal, analógico, moral y anagógico.

⁹⁷ Barthes 1997, p. 91.

⁹⁸ *Ib.*, p. 58.

⁹⁹ *Ib.*, p. 62.

Por otra parte, los *misterios* de la vida de Cristo «tienen algo teatral, que los asimila a los misterios medievales: se trata de “escenas” que se pide al ejercitante que viva, como si fuera un psicodrama»¹⁰⁰. Como en la meditación del Nacimiento: «haciéndome yo un pobrecito y esclavito indigno, mirándolos, contemplándolos y sirviéndolos en sus necesidades, *como si presente me hallase*, con todo acatamiento y reverencia» (EE, n. 114). «Imaginando a Cristo nuestro Señor delante y puesto en cruz, hacer un coloquio, cómo de Criador es venido a hacerse hombre [...]» (EE, n. 53). Es un coloquio al pie de la cruz entre el ejercitante y Cristo. Y los Ejercicios son un acompañar a Cristo en la segunda semana, sentir dolor con Cristo doloroso en la tercera, y alegría y gozo con Cristo en la cuarta.

Así como la retórica es un lenguaje artificial para llegar del modo más apto al interlocutor y obtener de él una respuesta, «de la misma forma, Ignacio constituye un “arte” destinado a determinar la interlocución divina»¹⁰¹. La estructura elemental de la frase es normalmente asertiva, pero Ignacio quiere crear un lenguaje de la interrogación. «Esta estructura interrogativa da a los *Ejercicios* su originalidad histórica; hasta ahora, observa un comentador, nos habíamos preocupado más bien de hacer la voluntad de Dios; Ignacio prefirió encontrar esta voluntad»¹⁰². (Ahora entendemos –comento– la frase que San Ignacio repite continuamente en sus cartas: «Que su santísima voluntad *sintamos* y ella enteramente cumplamos»; pues primero hay que conocerla). Y el mejor ejemplo de elección es el que figura en el *Diario Espiritual*¹⁰³. (Pues, recordemos, el *Diario* es la crónica de un proceso de elección, en el que San Ignacio interpela, insiste repetidamente a la divinidad durante cuarenta días hasta que recibe su respuesta a una pregunta muy particular sobre un punto de pobreza en las *Constituciones* de la Compañía).

Dentro del nuevo lenguaje que crea San Ignacio tiene un papel fundamental la imagen¹⁰⁴ «como unidad nueva de la lengua que está construyendo»¹⁰⁵. Las imágenes de los Ejercicios, como la del infierno, son pobres, escuetas, comparadas con las de otros escritores y místicos exuberantes, como la descripción del infierno que hace Ruusbroec¹⁰⁶ (o la de Santa Teresa y Dante, podemos añadir). Pues *la imagen la ha de poner el ejercitante* (recordemos que se trata de un

¹⁰⁰ Ib., p. 77.

¹⁰¹ Ib., p. 59.

¹⁰² Ib., p. 60.

¹⁰³ Ib., p. 62.

¹⁰⁴ Sobre la imagen en los Ejercicios, véase *Imagen e imaginación en los Ejercicios ignacianos*, número monográfico de la revista *CIS* [Centrum Ignatianum Spiritualitatis], n. 54 (1987:1), con una colaboración del Padre General Peter-Hans Kolvenbach.

¹⁰⁵ Barthes 1997, p. 81. Sobre este tema, tratado con complejidad, véase p. 63-67, 81-84.

¹⁰⁶ Ib., p. 64-65 (donde la transcribe).

libro vivo y abierto), incluso aplicando los cinco sentidos. En esto se distingue el santo de Loyola de los místicos de lo inefable, a los que «Ignacio responde con un imperialismo radical de la imagen», que es «la materia constante de los *Ejercicios*: las vistas, las representaciones, las alegorías, los misterios (o anécdotas evangélicas), suscitados continuamente por los sentidos imaginarios, son las unidades constitutivas de la meditación»¹⁰⁷. Con la famosa composición de lugar. Y de ahí nació entre los jesuitas toda una literatura de ilustraciones y grabados para la meditación y la evangelización.

«Convertir el campo de la imagen en sistema lingüístico es precaverse contra las orillas sospechosas de la experiencia mística: el lenguaje es garante de la fe ortodoxa»¹⁰⁸. San Ignacio dota a la imagen de un ser lingüístico, y, por lo tanto, de una ortodoxia, pues no se trata de alucinaciones sino de realidades. Y por eso para él sí es posible hablar de Dios y de sus atributos¹⁰⁹. Y en esto se distingue el método de San Ignacio frente a los místicos de la desnudez sin imágenes, de lo inefable, de la tiniebla y de la nada¹¹⁰. «Podemos decir que Ignacio se toma tanto trabajo para llenar la mente de imágenes como los místicos (cristianos y budistas) para vaciarla»¹¹¹. (Naturalmente se trata de la práctica de los *Ejercicios Espirituales*, pues hay muchos modos legítimos de oración mental, de los que el mismo San Ignacio propone tres: EE, n. 238-260). El estudio de Barthes toca otros muchos temas, pero basten estos apuntes.

El libro de Barthes se reeditó numerosas veces y se tradujo a las principales lenguas¹¹², provocando entre los estudiosos de los *Ejercicios* una fuerte impresión. En España el P. Arellano (1985) presentó una síntesis completa y metódica, a partir de la edición de Caracas 1977. «¿Quién ha dicho que no queda nada nuevo por descubrir en S. Ignacio?», concluye con cierta admiración. Pero indica, con mesura, sus limitaciones, o la parcialidad de su exposición, pues si «él como lingüista, ve lo que otros no han descubierto», desconoce otros enfoques teológicos¹¹³. Pero es que los teólogos tampoco son completos, desconocen lo que expone Barthes. «La interpretación espi-

¹⁰⁷ Ib., p. 82-83.

¹⁰⁸ Ib., p. 83.

¹⁰⁹ Ib., p. 84.

¹¹⁰ Ib., p. 11, 82-83.

¹¹¹ Ib., p. 85.

¹¹² He localizado ediciones en alemán, inglés, italiano, portugués (Brasil), holandés, polaco, húngaro y checo. Además de dos en español (en Caracas 1977, y Madrid 1997).

¹¹³ ARELLANO 1985, p. 373: «Tiene puntos de vista totalmente nuevos y sumamente sugerentes: él como lingüista, ve lo que otros no han descubierto. Es quizás menos ortodoxo, pero más novedoso. No se le puede dar la razón en todo, pero tiene mucha parte de razón en muchas cosas. Descubre perspectivas inéditas, pero concentra a veces su atención en puntos secundarios y polémicos. Ve quizá lo que nosotros no habíamos visto, a la vez que ignora muchos enfoques que son como la estructura fundamental y las líneas de fuerza del sistema ignaciano».

ritual o teológica es insuficiente para entender el texto ignaciano en toda su riqueza», dice el jesuita García Mateo¹¹⁴. Está claro que el libro de Barthes no pretende ser una suma de los Ejercicios, sino la exposición, muy perspicaz, de lo que descubre en ellos un semiólogo. Es su aportación y lo que nos interesa aquí. Y otros han seguido su senda¹¹⁵.

Sebastian Neumeister

El profesor Sebastian Neumeister, especialista en el Siglo de Oro, tiene un artículo sobre los *Ejercicios*, en el que ya desde el título lo llama «el libro ilegible» (*das unlesbare Buch*), y después repetidamente un no-libro (*ein Nicht-Buch*). Los *Ejercicios* no tienen nada que ver con la alta literatura (*Hochliteratur*), dice¹¹⁶. Es un libro estrictamente funcional, que no tiene ninguna relación con el lenguaje de los místicos, tan numerosos en la España de su tiempo, que poetizan con imágenes y metáforas en su necesidad de expresar lo inexpresable¹¹⁷. No es un libro de lectura común. Es un no-libro, un libro vacío (*ein Leertext*), unas instrucciones, cuya única función es posibilitar una praxis, *la praxis del diálogo con Dios*. El que lee este no-libro actúa como el que lee un manual de ajedrez para aprender a jugarlo, como el que de un esqueleto deduce un hombre vivo, como el que toma un mapa para un país representado por él¹¹⁸. Los *Ejercicios* pertenecen al género de la *commedia dell'arte* italiana, que solo indica el desarrollo de la acción y, que por eso mismo, *es lo más vivo que hay*. Mientras que una obra de teatro se lee y se somete al texto fijado, la *commedia dell'arte* solo nos brinda un escenario y unos tipos fijos, pero no un texto acabado. (Recordemos que la *commedia dell'arte* era un teatro de improvisación, en el que, sobre una estructura de sucesos predefinida, se improvisaba el texto en sí). La *commedia dell'arte* le ofrece al historiador de la literatura un *pendant* para comprender los *Ejercicios*, dice Neumeister. San Ignacio solo nos da unas instrucciones sobre cómo desarrollar un papel. Pero el escenario es la realidad, la creativi-

¹¹⁴ GARCÍA MATEO 1991b, p. 286.

¹¹⁵ Entre otros, el jesuita Giuseppe De Gennaro ha escrito sobre los *Ejercicios* siguiendo las huellas de Barthes, aunque con aportaciones personales. No lo voy a incluir en este recorrido porque no he tenido acceso a sus libros. Pero se pueden ver las reseñas que hacen de ellos los PP. Jesús Iturrioz (en *Manresa*, 50, 1978, 77-83) y Cándido de Dalmases (en *Archivum Historicum S.I.*, 53, 1984, 522-523). El autor italiano había hecho también una presentación y crítica del libro de Barthes: GIUSEPPE DE GENNARO, S.I., *Roland Barthes: l'interpretazione dello stile e della lingua di S. Ignacio di Loyola*: Archivum Historicum S.I., 50 (1981) 240.

¹¹⁶ NEUMEISTER 1986, p. 277.

¹¹⁷ *Ib.*, p. 278.

¹¹⁸ *Ib.*, p. 279.

dad absolutamente existencial. Es la vida como una obra de teatro¹¹⁹. Basten estos apuntes del artículo de Neumeister, que a continuación expone el doble carácter barroco y moderno (una práctica psicoterapéutica, un psicodrama) de los Ejercicios, y su relación con Calderón: la Fe como vida escenificada (*Glaube als inszeniertes Leben*), la transformación de un no-texto en un texto de vida, «[die] *Umwandlung des Nicht-Textes in einen (Lebens-)Text*», que era lo que pretendía su San Ignacio¹²⁰.

Resumamos. Es un libro de instrucciones, pero no de instrucciones mecánicas, uniformes, sino puesto al servicio de la vida personal, particular, intransferible, de cada uno, que únicamente intenta hacer posible *el diálogo con Dios*. O bien, un guión teatral que cada uno ha de representar según su creatividad existencial; y que por eso es «lo más vivo que hay». Será un libro «ilegible» (comparado con una novela o un ensayo) pero de ningún modo un libro muerto. Es un no-texto (porque está abierto) pero un texto de vida.

De un modo independiente, ¿no nos recuerda todo esto la interpretación de Barthes en sus puntos fundamentales, de que es un libro para enseñarnos a interpelar a Dios (a *dialogar* con él), a encontrar su voluntad y, al mismo tiempo, para encontrar nuestro propio camino en el teatro de la vida? Coincide también en otros puntos, como en lo del psicodrama y en el teatro como género literario de los *Ejercicios*. En el fondo coincide con Barthes, aunque partiendo de otro planteamiento y con desarrollos literarios con respecto a la literatura española (Calderón y Gracián), de los que he prescindido.

Por otra parte, Neumeister me ha recordado lo que decía Ricard despreciativamente de que los «Ejercicios no son en modo alguno un verdadero libro»¹²¹. Nuemeister nos dice que los *Ejercicios* son un *no-libro*, pero pensando muy positivamente en algo completamente distinto que Ricard. Es un *no-libro* porque el libro lo ha de escribir el ejercitante, como los actores de la *commedia dell'arte* han de poner el texto. Y eso, decía, «es lo más vivo que hay». Es un texto vacío (*Leertext*) pero para que pueda convertirse en un texto de vida (un *Lebens-Text*).

Rogelio García Mateo

El jesuita Rogelio García Mateo publicó en el año ignaciano (1991) dos artículos que parten de la obra de Barthes, uno más extenso y otro de divulgación. Pero no son un resumen, como el artículo de Arellano, sino una exposición propia y original. Parte de la intuición de Barthes pero vuela por

¹¹⁹ Ib., p. 280.

¹²⁰ Ib., p. 283.

¹²¹ Ricard 1964, p. 165 (ed. 1957, p. 135-136).

su cuenta. Insiste en la estructura dramática de los Ejercicios y de la vida del hombre, con sus conflictos consigo mismo, con los demás, con el destino y con Dios. Y el conflicto es lo primero que se percibe en el libro ya desde su mismo título: «Ejercicios espirituales para vencer a sí mismo y ordenar su vida [...]» (EE, n. 21). «Los Ejercicios están contruidos sobre una concepción retórico-dialéctica de paralelismos y de antítesis con el fin de que vaya creando el “conflicto”, propio del género dramático»¹²². Y «quien da unidad al conjunto de la trama es Cristo, clímax de toda la acción dramática de los Ejercicios»¹²³. El ejercitante «está asistiendo a su propio drama desde la perspectiva del drama de la vida, pasión, muerte y resurrección de Cristo»¹²⁴. El conflicto llega a su culmen en el momento de la *elección*, entre dos antagonistas, «Cristo, sumo capitán y señor nuestro» y «Lucifer, mortal enemigo de nuestra humana natura» (EE, n. 136)¹²⁵. Como todo texto dramático, los Ejercicios contienen dos elementos: los diálogos (que hace el ejercitante en los coloquios), y las acotaciones (anotaciones, adiciones, composición de lugar, etc., que forman el grueso del libro). Y «esto es lo que ha llevado a considerarlos un cuaderno de apuntes de notas sueltas de escaso valor literario, sin percibir la enorme riqueza semiótica, literaria, no escrita que ellos contienen»¹²⁶. La semiótica teatral también se da en la relación entre el ejercitador y el ejercitante, como entre el director de la obra y el autor¹²⁷. En cuanto a la función de la imaginación en los Ejercicios, en la composición de lugar y en las meditaciones («Ver el camino desde Nazaret a Bethlem, considerando la longura, la anchura, y si es llano o si por valles o cuestras sea el tal camino; asimismo mirando el lugar o espelunca del nacimiento, qué grande, qué pequeño, qué baxo, qué alto, y cómo estaba aparejado», EE, n. 112), expone García Mateo cómo concuerda con la arquitectura pintada del Renacimiento y se enmarca en sus directrices estéticas¹²⁸.

Por todo ello piensa García Mateo (ver lo que he dicho arriba sobre Arellano) que «la interpretación espiritual o teológica es insuficiente para entender el texto ignaciano en toda su riqueza. En particular la semiótica y las ciencias de la comunicación, con sus nuevas perspectivas en lo que se refiere al concepto de texto y de obra literaria, nos presentan unos modos de interpretación hasta hace poco insospechados»¹²⁹. Y que «el menosprecio literario

¹²² GARCÍA MATEO 1991a, p. 102 (1991b, p. 284).

¹²³ Ib., p. 1991a, p. 103 (1991b, p. 284-285).

¹²⁴ Ib. 1991a, p. 108. Algo parecido vimos en NEBREDA, ya en 1952

¹²⁵ Ib. 1991a, p. 103-104.

¹²⁶ Ib., p. 1991a, p. 107..

¹²⁷ Ibidem.

¹²⁸ Ib. 1991b, p. 285.

¹²⁹ Ib. 1991b, p. 286.

al que están sometidos los Ejercicios se debe a un concepto unilateral de lo que es literatura, que hoy afortunadamente se encuentra superado»¹³⁰. En consecuencia, las conclusiones de García Mateo no pueden ser más enco-miásticas desde el punto de vista literario:

«Por su entrelazamiento de diversos códigos semióticos, verbales y no verbales, por su sabia construcción dramática y sus múltiples aspectos de diacronía literaria, contraposiciones, antítesis, oscilaciones pendulares, evoluciones y recapitulaciones— así como por los materiales léxicos y retóricos, y no en último término por la riqueza vivencial y teológica elaborada, los Ejercicios hay que valorarlos como obra *literariamente genial*».¹³¹

«Literalmente genial». Termina el autor en consonancia con José María de Cossío. Los Ejercicios deben tener «un puesto central en la literatura del Siglo de Oro. [...] Justo será, pues, reconocer en Ignacio de Loyola un *clásico* de la literatura castellana del Siglo de Oro»¹³².

Incide de un modo independiente en el carácter dramático de los Ejercicios el poeta norteamericano no católico Robert Duncan (1919-1988). «Cita tres santos de la tradición católica occidental como verdaderos poetas: San Francisco de Asís por su cánticos; San Juan de la Cruz por sus poemas místicos; y, sorprendentemente, San Ignacio de Loyola por su libro de los Ejercicios Espirituales. Duncan mantiene que los Ejercicios son en realidad un gran poema dramático porque en ellos Ignacio ha escrito “para ayuda de otros” la odisea de su viaje espiritual, el camino por el que Dios le condujo en su vida»¹³³.

Y, para terminar, subrayo una frase de Leo Spitzer, que Díaz Plaja y Hernández Alonso aplican a San Ignacio en sus artículos citados: «*Todo el que ha pensado recio y ha sentido recio, ha innovado en el lenguaje*. El impulso creador del pensamiento se traduce inmediatamente en el lenguaje como impulso creador lingüístico. Las formas trilladas y petrificadas del lenguaje nunca son suficientes para las necesidades de expresión sentidas por una personalidad vigorosa»¹³⁴. Es lo que vimos antes a propósito de *ilucidado* y lo que decía Barthes sobre San Ignacio como creador de lenguaje. Lo dejo aquí como epifonema.

¹³⁰ Ib. 1991a, p. 110.

¹³¹ Ibidem. La cursiva es del autor.

¹³² Ibidem. La cursiva es igualmente del autor.

¹³³ Texto tomado de la revista CIS, n. 54 (1987:1), p. 7

¹³⁴ SPITZER 1974, p. 26. He puesto en cursiva la frase que aplican a San Ignacio Díaz Plaja y Hernández Alonso.

Apéndice. San Ignacio y el latín

Aunque recibiera algunos rudimentos de latín en Loyola, antes de ir a Arévalo, por estar destinado a la profesión eclesiástica¹³⁵, realmente lo aprendió después de su conversión, reempezando en Barcelona a sus 34 años (lo que tiene muchísimo mérito)¹³⁶. Al final le dijeron que «había harto aprovechado»¹³⁷. Lo ejercitó en la Universidad de París, donde todas las lecciones se daban en la lengua del Lacio, y donde alcanzó el grado de maestro o doctor. El diploma dice que «con loa y honor»¹³⁸. Aunque esto era un formulismo, está claro que tuvo que tener un conocimiento suficiente del latín para hacer y aprobar sus estudios. De nuevo el P. Leturia es negativo sobre el lenguaje del santo, ahora sobre su latín, cuando dice: «cuyo latín cojeaba tanto como su pierna herida»¹³⁹. Por lo que conocemos, no daba volteretas con el latín, pero no cojeaba, pues tenía un latín correcto. Así, muy distinto es el juicio del P. García-Villoslada: «Las pocas páginas latinas que salieron ciertamente de su pluma nos revelan un latín claro y gramaticalmente correcto, sin hipérbaton retórico ni reminiscencias clásicas, como forjado más que en los autores antiguos, en los libros litúrgicos y eclesiásticos»¹⁴⁰. También se podría decir: un latín práctico e inteligible forjado en las clases universitarias. Tradujo los Ejercicios al latín y en latín escribió algunas cartas¹⁴¹. No era un latinista elegante y ciceroniano al modo del P. Frusio, pero su latín era correcto y claro.

Al P. García-Villoslada le llenó de maravilla que el santo tuviera en latín una entrevista de una hora con el Papa, en la que le contó su vida¹⁴²: «man-

¹³⁵ LETURIA 1940, p. 331-332; GARCÍA-VILLOSLADA 1986, p. 63-64; GARCÍA MATEO 1991a, p. 92.

¹³⁶ LETURIA 1940, p. 332-333: «Por eso precisamente resulta uno de los actos más heroicos de la heroica vida de San Ignacio, el que a la edad de treinta y cuatro años volviera a la aborrecida Gramática latina de su infancia, sentándose entre los inquietos muchachos de las escuelas de Latín de la Universidad de Barcelona».

¹³⁷ *Autobiografía*, n. 56.

¹³⁸ GARCÍA-VILLOSLADA 1986, p. 332.

¹³⁹ LETURIA 1940, p. 329.

¹⁴⁰ GARCÍA VILLOSLADA 1986, p. 453.

¹⁴¹ En sus doce tomos de epistolario hay cartas suyas en latín redactadas, *ex commissione*, por los PP. Polanco, Nadal, Ferrão. Pero, por ejemplo, la que dirigió a Pietro Contarini en 1537 (*Mon. Ign., Epistolae*, I, p. 123-126), cuando ninguno de los tres había entrado aún en la Compañía, parece, por el estilo llano y correcto, escrita por San Ignacio. Sobre esta carta, la primera en la que firma como Ignacio en lugar de Íñigo, ver GARCÍA VILLOSLADA 1986, p. 60. Su segunda carta a Contarini (de 1538, *ib.*, p. 134-136) es muy parecida estilísticamente.

¹⁴² Que fue en latín lo dice el P. POLANCO en el *Sumario*, n. 85 (p. 202): En vista de las calumnias que se propagaron en Roma sobre los miembros de la incipiente Compañía de Jesús, San Ignacio «determinó de ir al Papa que estaba en Frascada [Frascati]; y el mismo día que llegó, hubo benaña [benigna] audiencia, y en latín hizo al Papa una oración de toda su vida y prisiones y contradicciones en diversas partes, viniendo últimamente a suplicarle [...]». Que duró como una hora se lo dice San Ignacio en una carta a Isabel Roser (*Mon. Ign., Epistolae*, I, p. 139): «hablé a su santidad en su cámara a solas, bien al pie de vna ora [...]».

tener un diálogo latino claro y correcto con un discípulo eminente –como era el papa Farnese– del humanista Julio Pomponio Leto durante una hora, sería cosa de susto para cualquiera que no tuviese la pureza de estilo de un ciceroniano»¹⁴³. En todo caso San Ignacio no sintió que tuviera que asustarse. Y, por otra parte, fuera cual fuera su nivel estilístico, sabemos que estaba embebido de latín, por sus muy frecuentes latinismos, que hemos visto.

Hay que notar además que de Padre General le dio un valor muy grande a la enseñanza de las Humanidades. Hasta el punto de que a los que no estaban bien fundados en las letras humanas, aunque fueran doctores teólogos, «los hacía de nuevo en Roma estudiar latinidad»; y a veces «pedía que le enviasen a Roma las composiciones de los escolares, sin correcciones del maestro, para poder él juzgar del aprovechamiento y del progreso en el dominio de la lengua latina»¹⁴⁴. Lo que nos confirma de nuevo que de latín entendía. Y quería que se aprendiera el latín clásico de los autores paganos, en lugar del latín posterior de los doctores cristianos, cosa que escandalizó a alguno¹⁴⁵. En fin, aunque las humanidades clásicas fueran secundarias dentro de sus fines puramente apostólicos (no entra en sus planes ser un humanista, a pesar del entusiasmo que despertaba en su tiempo), las consideró como un medio muy válido para él y para la formación de los jóvenes jesuitas y de los alumnos de sus colegios.

Referencias bibliográficas

- ALVAR 1991^o= MANUEL ALVAR, *La lengua hablada por San Ignacio*, en *ABC*, 19 de noviembre de 1991. Es un artículo de periódico, que adelanta la conclusiones del estudio pormenorizado que vería la luz en 1993.
- ALVAR 1993 y 1997= MANUEL ALVAR, *Sobre el español de San Ignacio*, en Quintín Aldea (ed.), *Ignacio de Loyola en la gran crisis del siglo XVI. Congreso Internacional de Historia, Madrid, 19-21 noviembre de 1991* (Bilbao-Santander, Mensajero-Sal Terrae, 1993), p. 25-48. Reeditado en M. ALVAR, *Nebrija y Estudios sobre la Edad de Oro* (Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1997), p. 143-167.
- ARELLANO 1985= TIRSO ARELLANO, S.J., *Roland Barthes y los Ejercicios Espirituales*: Manresa, 57 (1985) 369-373.
- BARTHES 1997= ROLAND BARTHES, *Sade, Fourier, Loyola* (Madrid, Cátedra, 1997). La primera edición francesa apareció, con el mismo título, en París, Seuil, 1971. He manejado la reedición francesa de París, Seuil, 1980,

¹⁴³ GARCÍA VILLOSLADA 1986, p. 45.3

¹⁴⁴ GARCÍA VILLOSLADA 1956, p. 310.

¹⁴⁵ *Ib.*, p. 311-312.

- pero solo citaré la traducción española de 1997. (Hubo otra anterior de Caracas, Monte Avila, 1977).
- BERTRAND 2007= DOMINIQUE BERTRAND [S.J.], *Le discernement en politique avec Ignace de Loyola* (Paris, Cerf, 2007).
- CALVERAS 1958= *Ejercicios espirituales, Directorio y Documentos de S. Ignacio de Loyola*. Glosa y vocabulario de los Ejercicios por el P. José Calveras, 2.^a ed. (Barcelona, Editorial Balmes, 1958).
- CÂMARA, *Memorial*= LUÍS GONÇALVES DA CÂMARA, S.J., *Memoriale*. Lo cito por *Fontes narr.*, I, p. 508-572. Existe una edición moderna, realizada por Benigno Hernández Montes, S.J., en Colección Manresa, 7 (Bilbao-Santander, Mensajero-Sal Terrae, 1992).
- CÂMARA, *Prefacio*= LUÍS GONÇALVES DA CÂMARA, S.J., Prefacio a la *Autobiografía* de San Ignacio, en *Fontes narr.*, I, p. 354-363. También en RAMBLA 1990, p. 145-147.
- CANALS VIDAL 1997= FRANCISCO CANALS VIDAL, *Miscelánea* (Barcelona, Balmes, 1997), p. 175-189: «Anotaciones sobre el lenguaje de la fe católica en los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola», publicado antes en la revista *Cristiandad*, n. 720-723, de mayo-agosto de 1991.
- CODINA 1919= ARTURO CODINA, S.I., al que se deben, anónimamente, la edición y las introducciones de *Monumenta Ignatiana, Series secunda, Exercitia Spiritualia Sancti Ignatii de Loyola et eorum Directoria*: col. Monumenta Historica Societatis Iesu, 57 (Matriti 1919).
- CODINA 1936= ARTURO CODINA, S.I., editor anónimo igualmente de *Monumenta Ignatiana, Series tertia, Sancti Ignatii de Loyola Constitutiones Societatis Jesu*, Tomus secundus, *Textus hispanus*: col. Monumenta Historica Societatis Iesu, 64 (Roma 1936).
- COLERA 1994= ADELA COLERA, *Situación lingüística de Azpeitia, fines del siglo XV-XVI: La(s) lengua(s) de Iñigo de Loyola*, en *El pueblo vasco en el Renacimiento (1491-1521)* (Bilbao, Universidad de Deusto-Ediciones Mensajero, 1994), p. 483-490.
- COSSÍO 1956= J. M.^a de C. [JOSÉ MARÍA DE COSSÍO], *San Ignacio de Loyola, autor clásico*, en *ABC*, 16 de marzo de 1956.
- DÍAZ-PLAJA 1956= GUILLERMO DÍAZ-PLAJA, *El estilo de San Ignacio y otras páginas* (Barcelona, Noguer, 1956).
- ECHENIQUE 1994= M.^a TERESA ECHENIQUE ELIZONDO, *El lenguaje de Ignacio de Loyola*: Anuario del Instituto Ignacio de Loyola, 1 (1994) 27-39. Reeditado, con cambio de título, más exacto, en *Id.*, *Estudios lingüísticos vasco-románicos* (Madrid, Istmo, 1997), p. 95-108: «La lengua castellana en tiempo de Ignacio de Loyola».

- Fontes doc.* = *Fontes documentales de S. Ignatio de Loyola. Documenta de S. Ignatii familia et patria, iuventute, primis sociis*, collegit et edidit CANDIDUS DE DALMASIS: col. Monumenta Historica Societatis Iesu, 115 (Romae 1977).
- GARCÍA MATEO 1991a = ROGELIO GARCÍA MATEO, S.J., *Los Ejercicios Espirituales como hecho lingüístico. Consideraciones para un análisis semiótico del texto ignaciano*: Letras de Deusto, n. 50 (mayo-agosto 1991) 91-110.
- GARCÍA MATEO 1991b = ROGELIO GARCÍA MATEO, S.J., *Los Ejercicios Espirituales, ¿una obra literaria? Revisión de la imagen de San Ignacio*: Razón y Fe, 224 (1991) 281-286.
- GARCÍA-VILLOSLADA 1956 = R. GARCÍA-VILLOSLADA, S.I., *Ignacio de Loyola, un español al servicio del Pontificado* (Zaragoza, Hechos y Dichos, 1956).
- GARCÍA-VILLOSLADA 1986 = R. GARCÍA-VILLOSLADA, S.I., *San Ignacio de Loyola. Nueva Biografía*: col. BAC Maior, 28 (Madrid, Biblioteca de Autores Españoles 1986).
- HERNÁNDEZ ALONSO 1991 = CÉSAR HERNÁNDEZ ALONSO, *Calas en la expresión escrita de Iñigo de Loyola*, en *Ignacio de Loyola, Magister Artium en París, 1528-1535* (San Sebastián 1991), p. 329-347.
- LARRAÑAGA 1947 = *Obras completas de San Ignacio, Tomo I* [único publicado]. *Autobiografía, Diario Espiritual*, introducciones y comentarios del R. P. VICTORIANO LARRAÑAGA, S.I. : col. Biblioteca de Autores Cristianos, 24 (Madrid 1947).
- LEGARDA 1956 = ANSELMO DE LEGARDA [O.F.M.Cap.], *Expresión feliz de San Ignacio, mal interpretada*: Boletín de la Real Sociedad Vascongada de los Amigos del País, 12 (1956) 283-295.
- LETURIA 1940 = PEDRO DE LETURIA [S.J.], *La pedagogía humanista de San Ignacio y la España Imperial de su época*: Razón y Fe, 121 (1940), 329-340; 122 (1941) 55-70. Reproducido en ID., *Estudios ignacianos*, 2 vols.: col. Bibliotheca Institutii Historici S.I., 10-11 (Roma 1957); en I, p. 323-354.
- LETURIA 1941 = PEDRO DE LETURIA [S.J.], *El gentilhomme Iñigo López de Loyola*: col. Pro Ecclesia et Patria, 20 (Barcelona, Labor, 1941).
- MOLLAT 1974 = DONATIEN MOLLAT S.I., *Cuarto Evangelio y Ejercicios de San Ignacio*: Boletín de Espiritualidad (Buenos Aires), n. 36 (noviembre 1974), p. 25-41.
- Mon. Ign., Epistolae*, I = *Monumenta Ignatiana. Series Prima, Sancti Ignatii de Loyola, Societatis Jesu Fundatoris, Epistolae et Instructiones*, vol. I: col. Monumenta Historica Societatis Iesu, [22] (Matriti 1903).

- NEBRED A 1952 y 1956= ALFONSO M.^a NEBRED A, *Los Ejercicios de San Ignacio de Loyola a la luz de la estética*: Humanidades, 4 (1953) 142-163. Reeditado en *Perficit*, n. 105 (marzo 1956), p. 1-8.
- NEUMEISTER 1986= SEBASTIAN NEUMEISTER, *Der unlesbare Buch. Die Exerzition des Ignatius aus literaturwissenschaftlicher Sicht*: Geist und Leben, 59 (1986) 275-293.
- PAZOS ROMARIS 1997= ANTONIO PAZOS ROMARIS, *La lengua castellana en los escritos de San Ignacio de Loyola*: Anuario del Instituto Ignacio de Loyola, 4 (1997) 21-35.
- PFANDL 1933= LUDWIG PFANDL, *Historia de la literatura nacional española en la Edad de Oro* (Barcelona, Sucesores de Juan Gili, 1933).
- POLANCO, *Chronicon*= JOANNES ALPHONSUS DE POLANCO, *Vita Ignatii Loiolae et rerum Societatis Jesu historia*, Tomus primus: col. Monumenta Historica Societatis Iesu, [1] (Matriti 1894).
- POLANCO, *Sumario*= JUAN ALFONSO DE POLANCO, *Sumario de las cosas más notables que a la institución y progreso de la Compañía de Jesús tocan*, en *Fontes narr.*, I, p. 146-156.
- RAMBLA 1990= *El peregrino. Autobiografía de San Ignacio de Loyola*. Introducción, notas y comentarios por JOSEP M.^a RAMBLA BLANCH, S.I.: col. Manresa, 2 (Bilbao-Santander, Mensajero-Sal Terrae, 1990).
- RIBADENEIRA, *De actis*= PEDRO DE RIBADENEIRA, S.J., *De actis Patris nostri Ignatii*, en *Fontes narr.*, II, p. 317-394.
- RIBADENEIRA, *Vida*= PEDRO DE RIBADENEIRA, S.J., *Vida del P. Ignacio de Loyola, Fundador de la Religión de la Compañía de Iesus*, en *Fontes narr.*, IV (Romae 1965).
- RICARD 1957= ROBERT RICARD, *La place de Saint Ignace de Loyola dans la spiritualité espagnole*: Revue d'Ascétique et de Mystique, 33 (1957), p. 121-137; *Note annexe sur la langue et le syle de Saint Ignace*: ib., p. 138-140. El anexo va contra el del P. Sola del año anterior, cuyos razonamientos contrariaban sus tesis.
- RICARD 1964= ROBERT RICARD, *Estudios de literatura religiosa española* (Madrid, Gredos, 1964). En p. 148-168: «Situación de San Ignacio dentro de la espiritualidad española»; p. 169-172: «Anexo sobre el lenguaje y el estilo de San Ignacio». Se trata de la traducción de los artículos de 1957.
- RUIZ JURADO 2008= MANUEL RUIZ JURADO, *¿Escritura de Polanco o de S. Ignacio?*: Archivum Historicum Societatis Iesu, 77 (2008) 321-344.
- SOLA 1956= SABINO SOLA, S.I., *En torno al castellano de San Ignacio*: Razón y Fe, 153 (1956) 243-274.
- SPITZER 1974= LEO SPITZER, *Lingüística e historia literaria*, 2.^a ed., 2.^a reimpr. (Madrid, Gredos, 1974).

THIÓ 1990= *La intimidad del peregrino. Diario espiritual de San Ignacio de Loyola*, versión y comentarios de SANTIAGO THIÓ DE POL, S.J.: col. Manresa, 3 (Bilbao-Santander, Mensajero-Sal Terrae, 1990).

(Más bibliografía sobre la lengua y el estilo de San Ignacio en LÁSZLO POLGÁR S.I., *Bibliographie sur l'histoire de la Compagnie de Jésus. I, Toute la Compagnie*, Roma, Institutum Historicum S.I., 1981, n. 2200-2216).