

## Volumen 6

# Reformas religiosas en el siglo XVI: Ignacio de Loyola. Converses teològiques a propósito del volumen VI de la obra completa de Miquel Batllori<sup>1</sup>

MARÍA ÁNGELES NAVARRO

Como el título indica, estas páginas pretenden ser esa conversación —por desgracia siempre aplazada— con el profesor Miquel Batllori. La ocasión la brinda el volumen que se me ha encomendado, el tema entresacado de sus páginas y escogido entre los muchos que el autor trata en profundidad, y el objetivo doble: dar a conocer un tema de suyo interesante y hacerlo a través de la visión de Batllori lo que, sin duda alguna, nos dirá también mucho acerca del talante de este gran historiador. El trabajo se desarrollará en cinco apartados: religiosidad del pueblo, la obediencia en la Compañía de Jesús, memoria colectiva, el mito del antiluteranismo ignaciano y la deuda luliana.

### RELIGIOSIDAD DEL PUEBLO

El primer apartado nos introduce en un aspecto que —la verdad sea dicha— no encontramos desarrollado como parece que cabría esperar dado el anuncio. Justifica Batllori que va a hablar de la «historia religiosa» de Cataluña. *De la historia religiosa*, no de la historia eclesiástica pues, según dice, no hablará del clero, sino del pueblo<sup>2</sup>.

En línea con esta forma de encarar la historia y en orden a aclarar algunas cuestiones fundamentales<sup>3</sup>, dice que prefiere hablar de «religiosidad del pueblo» en vez de utilizar la expresión «religiosidad popular». Hay que decir que esta última expresión ha adquirido carta de ciudadanía como término técnico. Pese a ello, Batllori prefiere evitar un término que tiene connotaciones peyorativas y, en par-

---

<sup>1</sup> *Obra completa*, vol. VI, *Les reformes religioses al segle XVI*, (1996) XII-634 p.

<sup>2</sup> «Com que el mot eclesiàstic encara fa pensar més en l'alt i baix clergat que en el poble, prefereixo l'expressió 'història religiosa'» (M. BATLLORI, *Obra completa*, vol. VI, p. 3. En lo sucesivo B 3).

<sup>3</sup> «Algunes qüestions cabdals» (B 4). Es importante subrayar que no se trata únicamente de cuestiones más o menos previas, sino de cuestiones que Batllori considera *fundamentales*.

ticular, un sentido que algunas veces se le da rayano en la superstición<sup>4</sup>. Más adelante insiste en la «auténtica religiositat del poble»<sup>5</sup>. Las devociones *populares* — señala — tienen más que ver con la historia de las cofradías y otras asociaciones similares más propias de la edad moderna.

¿Qué situación religiosa se encuentra san Ignacio? La situación puede describirse diciendo que la religiosidad y las prácticas religiosas estaban firmemente arraigadas en el pueblo, mientras crecía el descrédito del clero. En este sentido creo que es reveladora la lectura de un libro largamente incluido por la Iglesia en el Índice de libros prohibidos: el *Decamerón* de Boccaccio. No debería pasar desapercibido que la trama comienza en una iglesia: un martes por la mañana<sup>6</sup>, después que las siete jóvenes hubieran participado de los oficios divinos en la iglesia de Santa María Novella<sup>7</sup>. Los detalles que se dan responden también a las costumbres de la época<sup>8</sup>. Ese mismo es el escenario en el que se encuentran con los tres jóvenes que completarán el elenco de personajes principales de la historia. Y no se habla de la Eucaristía, sino de los oficios divinos, probablemente Laudes. Lo que Pampinea plantea es justamente que, si no ponen remedio, su única ocupación (la suya y de sus otros acompañantes) será escuchar el continuo rezo de los frailes<sup>9</sup>. Por lo que respecta al descrédito del clero, de alusiones está plagada la obra<sup>10</sup>.

Que en un libro donde predomina el entretenimiento frívolo encontremos incluso retazos de teología, nos proporciona una imagen de la época cuyo alcance resulta difícil de intuir en nuestros tiempos. Pero, antes de entrar en el testimonio del propio Ignacio de Loyola, vamos a detenernos en esa práctica «clerical» que Batllori — con notable acierto — trataba de eludir.

De «otoño» es calificada por Jungmann, quien alude expresamente al marchitamiento espiritual fruto de la escolástica. Marchitamiento que trata de ocultarse bajo un velo de solemnidad superficial<sup>11</sup>. Evidentemente, no es éste el

<sup>4</sup> «Prefereixo parlar de religiositat del poble que de religiositat popular, perquè aquesta darrera denominació pot i sol tenir una connotació pejorativa, que l'acosta a la superstició» (B 4).

<sup>5</sup> Ibid.

<sup>6</sup> En primer lugar que no es domingo, pero tampoco miércoles, viernes o sábado, que tradicionalmente eran días con particular relevancia litúrgica. Se trata, pues, de un día cualquiera.

<sup>7</sup> Iglesia realmente existente y edificada por los dominicos.

<sup>8</sup> «Sentadas en círculo», es decir, en el suelo, pues la costumbre de amueblar con bancos la zona destinada a los laicos es posterior.

<sup>9</sup> Mientras los frailes cantaban los salmos correspondientes (en latín), los fieles se dedicaban a rezar padrenuestros, como indica el propio Boccaccio. Por cierto, que ése es el origen del rosario: la sustitución de los 150 salmos por otras tantas avemarías.

<sup>10</sup> Particularmente significativo es el cuento segundo de la primera jornada, que trata del judío que, pese a sus resistencias, se hace cristiano después de haber visitado Roma. La contradictoria razón que da para ello es que, según dice, pese a que sus pastores han hecho todo lo posible para hundirla, la Iglesia crece continuamente y se hace cada día más lúcida y clara, lo cual prueba que, sin duda alguna, tiene al Espíritu Santo como fundamento y sostén.

<sup>11</sup> *El sacrificio de la Misa. Tratado histórico-litúrgico*, B.A.C. (Madrid<sup>4</sup> 1963) 156.

momento de explicar cómo se llegó a esta situación, baste decir que se perdió de vista el verdadero sentido de la Eucaristía que se convirtió en una devoción rayana en lo supersticioso donde, por encima del misterio, primaban lo que se llamaron los «frutos», frutos que se obtenían por la mera asistencia y que muchas veces nada tenían que ver con aspectos morales o espirituales<sup>12</sup>. Especial relevancia tuvieron estas creencias referente a la suerte de los difuntos. Se creía que fruto del mero «oír Misa» era que las almas de los parientes dejaran de sufrir las penas del purgatorio mientras ésta durase... incluso aunque no estuviera en la intención de quien asistía a dicha ceremonia<sup>13</sup>. El resultado de esta mentalidad fue la multiplicación de las misas ofrecidas por los difuntos, cosa que provocó el aumento de un clero dedicado a decir misas a destajo y que, naturalmente, obtenía su sustento gracias a dicha actividad. Así pues, se fomentaba la superstición, si no claramente desde la teología oficial, sí desde luego desde una práctica que evidentemente no hubiera sido posible sin la colaboración activa de la jerarquía eclesiástica.

San Ignacio de Loyola no hace ninguna descripción de la situación espiritual de la época, pero en su autobiografía<sup>14</sup> encontramos algunos acontecimientos dignos de ser señalados. Antes de comenzar, no obstante, es preciso subrayar que, en este apartado, no nos interesa estudiar la experiencia espiritual de Ignacio, ni sus proyectos apostólicos, sino únicamente aquellos detalles que puedan decirnos algo respecto al ambiente religioso de la época.

En primer lugar encontramos un acontecimiento cuanto menos sorprendente. Mientras viajaba en mulo desde Navarrete hasta Monserrat, Ignacio se encuentra con un musulmán<sup>15</sup> y discuten acerca de la virginidad de María<sup>16</sup>. La discusión

<sup>12</sup> Así por ejemplo: no envejecer durante el tiempo que dura la Eucaristía, aprovechar mejor de la comida realizada después de asistir a la Eucaristía, etc. (cf. Jungmann, Op. cit., p. 158, nota 13).

<sup>13</sup> Cf. S. MARSILI en AA.VV. *Amnesia, 3, A Eucaristia. Teologia e história da celebração* (São Paulo 1986) 95. [Es traducción del italiano].

<sup>14</sup> Las citas que hagamos las tomaremos de la edición preparada por Josep M<sup>a</sup> RAMBLA BLANCH: *El Peregrino. Autobiografía de San Ignacio de Loyola*, Mensajero-Sal Terrae (Bilbao-Santander 1983).

<sup>15</sup> Musulmán al que san Ignacio llama «moro», sin que sea fácil determinar si dicha denominación tiene una intención deliberadamente despectiva o si se trata de una mera costumbre.

<sup>16</sup> «Pues yendo por su camino, le alcanzó un moro, caballero en su mulo, y yendo hablando los dos, vinieron a hablar en nuestra Señora; y el moro decía que bien le parecía a él la Virgen haber concebido un hombre, mas el parir quedando virgen no lo podía creer, dando para esto las causas naturales que a él se le ofrecían. La cual opinión, por muchas razones que le dio el peregrino, no pudo deshacer. Y así el moro se adelantó con tanta prisa, que le perdió de vista, quedando pensando lo que había pasado con el moro. Y en esto le vinieron unas nociones que hacían en su ánima descontentamiento, pareciéndole que no había hecho su deber (...) pareciéndole que había hecho mal en consentir que un moro dijese tales cosas de nuestra Señora, y que era obligado volver por su honra. Y así le venían deseos de ir a buscar el moro y darle de puñaladas (...) Y así, después de cansado de examinar lo que sería bueno hacer, no hallando cosa cierta a que se determinase, se determinó en esto, scilicet, de dejar ir a la mula con la rienda suelta hasta el lugar donde se dividían los caminos...» ([15-16], pp. 36s.).

discurre por los límites lógicos de las respectivas creencias<sup>17</sup>. Lo que llama la atención es que el centro de la discusión sea la virginidad de María en y después del parto y no lo que tanto musulmanes como cristianos consideramos que es la diferencia fundamental entre ambos: la Trinidad cristiana que es considerada por los musulmanes como una ruptura de la absoluta unicidad de Dios<sup>18</sup>. Es cierto que los musulmanes consideran a Jesús como un profeta<sup>19</sup>, pero —al igual que a Mahoma— como un simple hombre<sup>20</sup>. Así pues, o bien el tema de la divinidad de Jesús no salió en la discusión —cosa extraña, ciertamente— o bien san Ignacio consideró mucho más digna de defender la virginidad —puramente material— de María, que la Trinidad de la que según parece era tan devoto ya en esta época<sup>21</sup>. Esto está en perfecta consonancia con la mentalidad de la Baja Edad Media, como vemos atestiguado, por ejemplo, en Bernat Metge<sup>22</sup>.

Más adelante encontramos otra característica de la religiosidad de la época. S. Ignacio, pasada ya la época en la que —como hemos visto— estaba dispuesto a defender su fe a golpe de espada, busca una mayor cercanía con Cristo por medio de una presencia física en Jerusalén, de modo que consigue llegar allá y está dispuesto a permanecer, cosa que hubiera hecho si no le hubieran disuadido bajo la amenaza de excomunicación<sup>23</sup>. No obstante, después de haber visitado el lugar donde se cree que Jesús puso el pie por última vez antes de ascender a los cielos, quiso visitarlo de nuevo... ¡porque no recordaba la orientación de las pisadas!<sup>24</sup>. Se trata

<sup>17</sup> Los musulmanes aceptan la virginidad de María antes del parto, hecho que aceptan como un milagro que Dios hace porque quiere: «Ella [María] dijo: 'Señor mío: ¿cómo tendré un hijo si no me ha tocado ningún mortal?' Él dijo: 'Así: Dios crea lo que quiere. Cuando decreta algo, sólo dice: «¡Sé!» y es'» (*Corán* 3,42). La traducción castellana de todas las citas del Corán es de Joan Vernet, catedrático de Lengua Árabe de la Universidad de Barcelona, en la versión de Editorial Planeta (Barcelona 1996).

<sup>18</sup> «Gente del Libro! No exageréis en vuestra religión, ni digáis sobre Dios más que la verdad. Realmente el Mesías, Jesús, hijo de María, es el Enviado de Dios, su Verbo, que echó a María y un espíritu procedente de Él. Creed en Dios y en sus enviados. No digáis: "Tres". Dejadlo. Es mejor para vosotros. Realmente, el Dios es un dios único. ¡Loado sea! ¿Tendría un hijo cuando tiene lo que está en los cielos y en la tierra? ¡Dios basta como garante!» (*Corán* 4, 169).

<sup>19</sup> El Corán es pródigo en textos en los que aparece Jesús como profeta. Así por ejemplo: «Ciertamente, hemos dado el Libro a Moisés y, después de él, le hemos hecho suceder por enviados. Hemos dado pruebas a Jesús, hijo de María, y le hemos ayudado con el Espíritu Santo. Pero cada vez que os ha venido un Enviado con lo que no deseaban vuestras almas, os habéis ensoberbecido y a una parte la habéis acusado de impostora y a otra la habéis matado» (*Corán* 2,81).

<sup>20</sup> Jesús es, ante Dios, igual que Adán, al que creó del polvo. Luego le dijo: 'Sé', y fue» (*Corán* 3,52).

<sup>21</sup> Así nos lo dice en la autobiografía: «Primero, tenía mucha devoción a la santísima Trinidad, y así hacía cada día oración a las tres personas distintamente» ([28], p. 46).

<sup>22</sup> Recordemos el libro II de *Lo somni* donde Juan I —recientemente muerto— revela en sueños a Metge haberse librado de las penas del infierno gracias a su devoción a María hasta el punto de haber instaurado en sus reinos la fiesta de la Inmaculada Concepción y haber prohibido en dichos reinos cualquier discusión al respecto (cf. edición crítica de Martín DE RIQUER, pp. 244-246).

<sup>23</sup> Cf. *Autobiografía* [47] (p. 57).

<sup>24</sup> «... y estando allá, se tornó a acordar que no había bien mirado en el monte Olivete a qué parte estaba el pie derecho, o a qué parte el izquierdo; y tornando allá creo que dio las tijeras a las guardas para que le dejasen entrar» ([47], p. 57).

de una roca en la que aparecen unas hendiduras a modo de pisadas, lugar que aún hoy continúa siendo visitado por los peregrinos. Lo que llama la atención no es tanto la credulidad del santo peregrino, cuanto la íntima relación que establece entre la fe y un posible detalle físico correspondiente al Jesús histórico, como es la dirección en la que miraba Jesús cuando ascendió al cielo. Se trata de una sensibilidad propia de lo que se ha denominado *deuotio moderna*, de la que más adelante hablaremos.

Otro punto a destacar es la condición de laico de Ignacio, cuando ya estaba dando ejercicios espirituales, hecho que le acarreó no pocos problemas con la inquisición<sup>25</sup>, bajo el pretexto de que no había estudiado teología<sup>26</sup>.

Fue por esta misma época cuando comenzó a plantearse la posibilidad de hacerse fraile y, dado que era su intención seguir a Cristo crucificado hasta sus peores consecuencias, pensó, no en buscar una orden religiosa que le garantizase el mejor modo de llevar a cabo su vocación... sino justamente ingresar en la más desastrosa... para en ella sufrir más y parecerse así más a Cristo<sup>27</sup>. Lo que quiero destacar en este propósito de Ignacio no son las razones que pudieran motivar deseos tan poco razonables, sino la asociación que se hace entre religión — orden religiosa — «estragada y poco reformada», lo que confirma la necesidad de reforma de todas ellas.

Un último capítulo lo integran las reformas que él mismo llevó a cabo en su parroquia natal. De una parte terminó con el concubinato declarado en el que muchas mujeres vivían, frecuentemente con sacerdotes<sup>28</sup>. Y de otra parte importó la costumbre romana del rezo del Ángelus<sup>29</sup>. Se trata de un último detalle de esta religiosidad del pueblo que unía sus voces en una devoción mariana sustitutoria de la liturgia del clero. El toque de las campanas, así como su distribución a lo largo del día, hace de esta práctica algo no meramente devocional, sino de todo el pueblo de Dios, algo así como una liturgia paralela.

## LA OBEDIENCIA EN LA COMPAÑÍA DE JESÚS

La Compañía de Jesús supuso una novedad en su tiempo, novedad que Batllori resume así:

<sup>25</sup> Cf. [57-58] (pp. 63-65).

<sup>26</sup> Cf. [65] (pp. 68s.).

<sup>27</sup> «Y cuando le venían pensamientos de entrar en religión, luego le venía deseo de entrar en una estragada y poco reformada, habiendo de entrar en religión, para poder más padecer en ella» ([71], p. 71).

<sup>28</sup> «Había allá otro abuso, que consistía en siguiente: en aquel país es costumbre que las muchachas vayan siempre con la cabeza descubierta y que no se la cubran hasta que se casen. Pero hay muchas que se hacen concubinas de los sacerdotes y de otros hombres y les son fieles como si fuesen sus mujeres. Y esto es tan frecuente que las concubinas no tienen vergüenza en decir que se han cubierto la cabeza por alguno; y por tales son conocidas» ([88] (p. 89).

<sup>29</sup> «Y que se tocaran las campanas tres veces al día para el "Ave María" —por la mañana, al medio día y por la tarde— a fin de que el pueblo pudiera rezar como se hacía en Roma» ([89], pp. 89).

Com a fundador, Ignasi fou un governant a l'estil de l'antic règim. Però no es descuidà de dir i de repetir que ço que ara i aquí ens sembla bo, temps a venir podrà no semblar-ho tant, amb la qual cosa obria un camp ben vast a les adaptacions temporals. Per a mi, aquest és el veritable carisma de sant Ignasi, un home tan del seu temps i tan apte per a ésser-ho també del futur (B 81).

Renacentista es el modo de gobierno y la importancia capital dada a la virtud de la obediencia<sup>30</sup>, así como el sentido de la mutabilidad temporal y espacial<sup>31</sup>. Y, como acabamos de ver, en esto último radica para Batllori el carisma de Ignacio, aquello que hizo a San Ignacio un hombre tan de su tiempo y, al mismo tiempo, tan actual en el futuro<sup>32</sup>.

Por otra parte, esta aparente contradicción entre disciplina férrea y flexibilidad —difícil de entender desde fuera— unido a algunos datos aislados de la biografía de Ignacio —sobre todo su herida en Pamplona— así como la meditación estrella de los ejercicios espirituales —el Rey Eternal— y el propio nombre de la nueva institución, dieron, sobre todo en el pasado, una imagen de san Ignacio como «soldado» de Cristo, imagen por otra parte tradicional, que el propio Ignacio utiliza y que Batllori afirma no ser correcta<sup>33</sup>. Es importante subrayar el matiz establecido por Batllori cuando se refiere al gobierno de la Compañía de Jesús «de la manera que apareix a les *Constituciones*», es decir, el gobierno de la Compañía de Jesús tal como san Ignacio quiso que fuera, sin entrar en la interpretación o aplicaciones que dichas *Constituciones* hayan podido tener a lo largo de la historia. Y, para penetrar en la intención de Ignacio, nada mejor que ver —a través de su correspondencia— el modo cómo dicho gobierno era ejercido por el propio Ignacio<sup>34</sup>.

Pero es ya en las propias *Constituciones* donde descubrimos esta flexibilidad como característica señera<sup>35</sup>. Conocida es la supresión del coro, que tiene por

<sup>30</sup> «Aquesta nova organització, i la importància cabdal que s'hi donava a la virtut de l'obediència, són dos trets característics del Renaixement jurídic —val a dir, d'una modernitat que continuarà essent-ho només fins al final de l'Antic Règim polític» (B 79).

<sup>31</sup> «Però cal no oblidar que sant Ignasi també heretà del Renaixement un altre tret característic seu: el sentit de la mutabilitat temporal i espacial» (Ibid.).

<sup>32</sup> Dicho sea de paso que las muchas congregaciones que han adoptado el texto de las *Constituciones* ignacianas como propias han olvidado que eso es justo lo que san Ignacio nunca hubiera hecho.

<sup>33</sup> «Aquesta institució prengué el nom de Companyia de les *compagnie piadoses* erigides arreu d'Itàlia, tot i que en l'esmentada fórmula de 1539 s'hi fan servir termes militars —que ja eren, d'una altra banda, força tradicionals—, com *sub crucis uexillo Deo militare*. Però el govern monàrquic de la Companyia, de la manera que apareix a les *Constituciones*, no és un govern militarista, sinó paternal» (B 60).

<sup>34</sup> «Però dels seus dotze toms de correspondència com a general de la Companyia es dedueix que tant l'obediència que ell demanava als seus, com la que ell practicava amb el pontífex, el seu superior, eren molt més humanes i matisades del que molts han volgut deduir d'aquella frase» (B 61). La frase en qüestió es: «*perinde ac si cadauer essent*» (Ibid.).

<sup>35</sup> Ricardo GARCÍA-VILLOSLADA resume así: «La originalidad del Instituto de la Compañía se puede compendiar en el siguiente esquema: -1. Supresión del coro monástico. -2. No llevar hábito particular, cosa esencial para monjes y frailes medievales. -3. No tener monjas a su cargo o bajo su dirección. -4.

objeto la flexibilidad de horario para una dedicación más eficiente a las tareas apostólicas. Por su parte, san Ignacio tampoco quería que sus jesuitas aceptasen la dirección espiritual de los monasterios por esa misma razón: para que el jesuita siempre estuviera dispuesto a marchar a cualquier lugar. Por eso y por mucho más tampoco podían aceptar dignidades eclesiásticas. También lo del hábito, no que no lo llevaran, sino que fueran vestidos como los presbíteros dignos del lugar en el que estuvieran. Es decir, que se vistieran de una forma digna y conforme a su estado y al lugar en el que habitasen. Todo enfocado a la más perfecta adaptabilidad para el único objetivo importante, frente al cual todo lo demás no serían sino medios... incluidas las propias *Constituciones*. Porque lo que las sustenta son los *Ejercicios Espirituales*: es decir, la contemplación de los misterios de Cristo para mejor amarle y seguirle y, quitados los afectos desordenados (es decir, los intereses personales que nos ofuscan), buscar la mayor gloria de Dios. De un Dios crucificado<sup>36</sup> cuya gloria no es otra que la búsqueda constante de su Reino, es decir, del cumplimiento de su voluntad, una voluntad que no está dada de antemano —esto es fundamental— sino que debe ser discernida en cada momento y situación.

Respecto a las cartas, para nuestro propósito no interesan tanto aquellas en las que se explica lo que es la obediencia<sup>37</sup>, cuanto aquellas en las que Ignacio manda alguna cosa bajo obediencia, como cuando ordena a Francisco Javier volver lo antes posible de la India para hablar con el rey de Portugal. S. Ignacio dice: «me he determinado a mandaros en virtud de santa obediencia (...) y os lo mando en nombre de Cristo N.S., aunque sea para tornar presto a la India». A continuación, con el objeto de que Francisco Javier pueda dar explicaciones a aquellos que habrían de intentar retenerle, añade: «diréos las razones que a esto mueven por acá»<sup>38</sup>. El tono de la carta es especialmente carifoso, pero las largas razones que da para hacerle volver no son en absoluto excepcionales.

En su carta al P. Juan Nuñez, recién nombrado Patriarca de Etiopía, después de haber escrito una instrucción de varios folios, le dice: «Todo esto propuesto servirá de aviso; pero el Patriarca no se tenga por obligado de hacer conforme a esto, sino conforme a lo que la discreta caridad, vista la disposición de las cosas presentes y la unción del Santo Espíritu, que principalmente ha de enderezarle en todas cosas, le dictare»<sup>39</sup>. Es cierto que esta carta puede considerarse excepcional

---

Prolongamiento del Noviciado y de la formación científica y literaria.-5. Votos simples al final del Noviciado y dilación por bastantes años de la Profesión, especialmente de la Profesión solemne (con el cuarto voto al Romano Pontífice). 6. Supresión del sistema capitular.- 7. Voto de no aceptar dignidades eclesiásticas.- 8. No tener penitencias tasadas por Regla.- 9. Universalidad de ministerios apostólicos» (*San Ignacio de Loyola. Nueva biografía*, B.A.C., Madrid 1986, 503).

<sup>36</sup> Perder esto de vista ha llevado frecuentemente al peor de los triunfalismos, que no es otro que la búsqueda de honras... en nombre de un dios hecho a nuestra medida.

<sup>37</sup> Cf. en especial la que envía a los jesuitas de Portugal (Roma 26 de marzo de 1553; cf. MHSI, Epp. 4, 669-681).

<sup>38</sup> Esta carta fue escrita en Roma el 28 de junio de 1553 (cf. MHSI, Epp. 5, 148-151). Ignacio desconocía aún que Francisco Javier ya había fallecido.

<sup>39</sup> MHSI, Epp. 8, 680-690.

dadas las circunstancias, dada la dignidad ostentada por el corresposal y dado también que aquí no interviene la obediencia, pese a tratarse de un miembro de la Compañía de Jesús. Pero es también paradigmática del talante de Ignacio quien, después de haber enviado unas normas extraordinariamente detalladas, sabe perfectamente que el discernimiento no puede hacerse sino *in situ* y sobre la marcha.

Finalmente, es digno de notar que las cartas más duras son enviadas a aquellos que pretenden extremar la oración o las penitencias, con riesgo evidente de las tareas apostólicas, de la salud propia o ajena e incluso de la unidad de la propia Compañía y en particular frente a lo ocurrido en Portugal con los estudiantes y en Gandía con el P. Oviedo. S. Ignacio sabe muy bien —por experiencia propia— que las exageraciones son tentación que él llama «bajo especie de bien». Se trata de tentaciones que el individuo cree mociones para el bien, pero que, en realidad, no lo son: como podría ser rezar en horas de trabajo o de descanso, o hacer ostentación de santidad frente a los demás. Es en este punto en el que san Ignacio insiste especialmente en la obediencia como garantía de discernimiento.

#### MEMORIA COLECTIVA<sup>40</sup>

Merece la pena citar textualmente la aclaración hecha por Batllori a propósito del quinto centenario del nacimiento de S. Ignacio de Loyola:

Però primer de tot he de formular un aclariment. Només vull recordar amb un xic d'anticipació el cinquè centenari del naixement d'Ignasi de Loiola l'any 1491. No vull pas commemorar-lo ni celebrar-lo, ans fer-lo objecte d'una memòria col·lectiva. A aquells que a Roma seguirem amb interès, commoció i esperança el concili ecumènic Vaticà II, ens desplaui i ens amoïna qualsevol regust llunyà de triomfalisme religiós, encara més de triomfalisme eclesiàstic, i encara molt més de triomfalisme sectari —no oblidem que tant Erasme com Joan-Lluís Vives anomenaven amb menyspreu 'sectes' els ordes religiosos, tot i que tenien a l'abast el terme llatí clàssic 'ordines'; ho feien, sens dubte, pel sectarisme a què solien tendir els homes 'encogullats' (B 64).

Ni conmemorarlo, ni celebrarlo, sino hacerlo objeto de una *memoria colectiva*<sup>41</sup>. La primera cuestión que surge es preguntarse qué diferencia existe entre estos términos, de los cuales Batllori no nos proporciona ninguna definición que nos aclare por qué de los dos primeros, pero no del tercero, pueden seguirse tan temidos triunfalismos. Porque, si bien celebrar puede significar alabar o aplaudir, así como hacer referencia a ciertas solemnidades, conmemorar no es otra cosa que hacer memoria, por lo que viene a equivaler a la tercera expresión. Por otra parte, los tres términos comparten una posible interpretación litúrgica. Me atrevería a

<sup>40</sup> Cf. B 64; 78; 100-101.

<sup>41</sup> Este término vuelve a aparecer más adelante en un contexto semejante: «Avui, doncs, he acceptat de suscitar una memòria històrica col·lectiva de sant Ignasi i del seu orde ...» (B 101).

aventurar lo que no es sino una hipótesis y afirmar que, lo que Batllori pretendió, fue subrayar el sentido presente del pasado, como un hacer vivo el hoy, más allá del mero celebrar un pasado que está fuera de nosotros y que, por consiguiente, no nos compromete. Mientras conmemorar, y sobre todo celebrar, pueden inducir a la tentación de magnificar el pasado y rentabilizarlo en provecho propio, la memoria colectiva es hacer presente un pasado siempre vivo. Donde el pasado es presente y el presente lucha por la realización siempre inconclusa, no caben triunfalismos.

Se trata de algo que podríamos denominar *transparencias*, que, en definitiva, es lo que nuestro autor hace en un constante ir y venir de una época a otra, pasando por todas las intermedias. Porque nuestro presente es fruto del pasado... pero también nuestro pasado es algo y es presente en la medida en que perdura y es interpretado.

La referencia al Concilio Vaticano II no es trivial. Y es que cualquier forma de triunfalismo está radicalmente reñida con la conversión. Conversión que, no lo olvidemos, está en la raíz misma del cristianismo. Una conversión que no debe ser identificada — como tantas veces se ha hecho — con una corrección de faltas o con determinados cumplimientos. Convertirse no es volver a un supuesto redil, sino enfrentarse con la Verdad en dos sentidos distintos, pero inseparables: en primer lugar la Verdad de un Dios crucificado y, en segundo lugar, la verdad acerca de nosotros mismos. Porque, si mentira es ese dios clerical cuya honra lleva consigo la honra de sus seguidores, mentira es intentar elevarnos por encima de los otros, en particular si lo hacemos en nombre de la religión. Y en eso justamente consiste el sectarismo.

La mención a Erasmo y a Juan Luis Vives tiene especial importancia para nuestro propósito de conocer mejor a Batllori, porque es una auténtica declaración de humanismo, de humanismo español, si se me permite. Y volvemos al tema de la Verdad-verdad. Porque la Verdad con mayúsculas es la del Verbo encarnado, pero mucho cuidado, que más cerca de la Verdad está quien busca honestamente aunque no posea el don de la fe, que aquellos que se creen poseedores de la misma. Más allá del debate filosófico acerca de la verdad y de las cuestiones dogmáticas acerca de la misma, hay algo incuestionable: la mente humana no puede captar la realidad sino subjetiva, fragmentada y sucesivamente. De modo que, incluso quien acepte la existencia de una Verdad Eterna en la mente de Dios — a modo de Ideas platónicas — tendrá que reconocer que la verdad que cada cual pueda alcanzar será siempre «su» verdad<sup>42</sup>, tanto más objetiva cuanto más dispuesto se esté a escuchar las verdades de los demás. No sólo porque la verdad se enriquece en el pluralismo sino, sobre todo, porque sólo quien busca está en disposición de encontrar.

En otro lugar insiste Batllori en el tema, incluyendo el término «fanatismo»<sup>43</sup> que no aparecía en el texto que acabamos de comentar. Triunfalismo, sectarismo

<sup>42</sup> Verdad individual o compartida por una colectividad homogénea, que eso viene a ser una secta.

<sup>43</sup> «Just abans de parlar de centenaris i de sesquicentenaris, vull remarcar que, per a mi, no es tracta d'una commemoració, sinó d'un acte de memòria històrica col·lectiva. Els qui continuem evocant i preant el concili Vaticà II, seguit amb tant engrescament per tot el grup d'amics catalans a Roma, continuem també avorrint qualsevol sentor de triomfalisme, de sectarisme i de fanatisme — tres actituds que rebutjo totalment, d'entrada» (B 100).

y fanatismo, tres actitudes que provocan en nuestro autor un rechazo visceral. Tres actitudes que son diferentes, pero que suelen ir unidas. Porque, si el sectarismo tiene relación con un sentimiento de pertenencia excluyente, esta exclusión nace de un falso sentimiento de superioridad basado justamente en dicha pertenencia. Algo así como si viajar en avión nos tornase águilas, o la canonización del fundador hiciera más santos a los miembros de una congregación. Y de ahí sólo hay un paso al fanatismo consistente en la necesidad de defender irracionalmente determinados aspectos considerados como signos de identidad.

Y es en este contexto en el que Batllori vuelve a evocar las esperanzas que él, y muchos junto a él, pusieron en el Concilio Vaticano II<sup>44</sup>. De forma muy poética rememora la imagen de los obispos reunidos y cómo el color granate que inundaba la basílica evocaba para él la conversión que, según creían, se daría en la Iglesia. Penitencia por tanto triunfalismo de la Iglesia en el pasado. No olvidemos que en la predicación de Jesús, lo que se opondría a una conversión no son los pecados cometidos, sino justamente todo aquello que va asociado al triunfalismo, que no es otra cosa que creerse superiores a los demás. Quien obra mal puede arrepentirse —aunque sólo sea por las posibles consecuencias de sus actos— pero quien se cree poseedor de la salvación no puede sino sentirse orgulloso de ello. Ésta era la actitud que Jesús criticó tan duramente en los fariseos, justamente porque les incapacitaba para cualquier tipo de conversión.

Y, nuevamente, a la referencia conciliar le sigue la humanista<sup>45</sup>. Es significativo que hable de «meu Erasme», lo que cabe interpretar como una intencionada declaración de erasmismo. Erasmo, nos dice, a pesar de pertenecer y permanecer en una orden religiosa, las llamaba despectivamente «sectas». De modo que la declaración de erasmismo se torna ahora identificación desde una similar pertenencia-permanencia crítica. Y las sectas, añade, han tendido siempre al sectarismo y al fanatismo. Entendidas las sectas en sentido peyorativo —sentido que no es único, pero sí el que corresponde a esa actitud despectiva que se atribuye a Erasmo— dicha afirmación es tautológica, por lo menos en lo que al sectarismo se refiere. Y esta redundancia da una idea de la fuerza con la que Batllori rechaza toda forma de sectarismo y fanatismo, no ya —como tantas veces sucede— en casa ajena, sino más aún en la propia.

<sup>44</sup> «En altres ocasions ja he recordat la impressió visual que encara conservo del concili del nostre segle. Jo no era, com els restants amics recordats, ni pare ni consultor d'aquell sínode. Però, quan participava a les pregàries inicials, veia aquella gran basílica de Sant Pere, tota de blanc i d'or en les grans solemnitats, perfumada llavors i envellutada d'humilitat i de viola, el color dels bisbes —que ofegava l'esplendor de les porpres— i també el color de la penitència, pensàvem, per tant de triomfalisme passat i ultrapassat» (B 100-101).

<sup>45</sup> «Quan el meu Erasme parlava del ordes religiosos —ell, que pertanyia al dels Germans de la vida comunitària nascut als antics Països Baixos, i se n'havia mig escapat—, els anomenava, despectivament, sectes. I les sectes han tendit sempre al sectarisme i al fanatisme. No se si ho he aconseguit del tot; però en els meus treballs, alternants entre la història cultural i religiosa d'Europa i d'Amèrica, i la història dels jesuïtes, he intentat de superar, sempre, qualsevol ròssec de triomfalisme i de fanatisme en tractar de la Companyia de Jesús» (B 101).

Terminamos con una observación hecha como de paso, pero que nosotros no podemos dejar pasar. Hablando de la síntesis ignaciana entre Edad Media y Renacimiento, alude Batllori a la Compañía de Jesús «encara mínima i no inclita»<sup>46</sup>. En una clara referencia al cambio de perspectiva —y aún de lenguaje— que se dio a lo largo del tiempo. En las *Constituciones* aparece varias veces el calificativo de «mínima» referido a la Compañía de Jesús<sup>47</sup> y, lo que es mucho más importante, ese nombre se corresponde con lo que san Ignacio pretendía que fuera el talante del jesuita. Por lo que respecta a la denominación de «inclita», aunque muy popular en tiempos, habría que analizar cómo surgió, si era título común a otros eclesiásticos y, lo que es mucho más importante, de qué manera los propios jesuitas se sentían identificados con ello. Dejamos a otros la investigación de estos extremos, pues el objeto de este escrito no es la Compañía de Jesús, sino la visión que de la misma y desde dentro —eso es importante— tenía Miquel Batllori.

## SIMBIOSIS DE EDAD MEDIA Y RENACIMIENTO

En el centro de los ejercicios espirituales y como piedra angular de las *Constituciones*, nos encontramos la meditación que san Ignacio llama del Rey Eternal. Aquellos que hemos acompañado alguna vez ejercicios espirituales sabemos de las dificultades para que esta meditación sea comprendida por el hombre y la mujer de hoy. Porque las características —que se dan por evidentes— de esa fidelidad a un rey temporal, no tienen ningún paralelo adecuado en nuestros días. Lo más parecido sería el patriotismo de otrora, que más induce al rechazo que a cualquier forma de entusiasmo. Y, dado que el ejemplo pretende iluminar lo que es el seguimiento de Cristo —que, en definitiva, es el objetivo fundamental de los ejercicios en el cual se juega la diferencia entre la conversión y unas vacaciones piadosas—, la cuestión exige del que propone la meditación un equilibrio verdaderamente circense entre una fidelidad imposible y la imposibilidad de encontrar unos ideales que estén a la altura de las circunstancias. Y es que aquí san Ignacio se nos muestra plenamente medieval en un ideal que, según nos dice Batllori, perdurará sin embargo hasta comienzos del siglo XVI<sup>48</sup>.

Como decíamos, el ideal expresado en la meditación del Rey Eternal, constituye la piedra angular de unas *Constituciones* cuyo objetivo —además de la propia perfección y el bien de las almas— es la mayor gloria de Dios. Como observa

<sup>46</sup> B 78.

<sup>47</sup> Así por ejemplo: «Aunque la suma Sapiencia y Bondad de Dios nuestro Criador y Señor es la que ha de conservar y regir y llevar adelante en su santo servicio esta mínima Compañía de Jesús, como se dignó comenzarla... » [134] Pueden verse también [1, 190, 638].

<sup>48</sup> «Un ideal de l'edat mitjana, certament, però que perdurà fins al principi del segle XVI, a la cort dels Reis Catòlics i a l'Espanya dels primers anys de Carles V» (B 69).

Batllori, esto último es lo que diferencia a la nueva orden de las órdenes mendicantes fundadas en el siglo XIII<sup>49</sup>. Y, llegados a este punto, a más de uno podrá parecerle que la mayor gloria de Dios suele ir aparejada con la mayor gloria de sus seguidores, como la experiencia y el refranero popular nos enseñan<sup>50</sup>. Por eso insiste tanto san Ignacio en que ese Dios cuya gloria se busca es el Crucificado. Esto, por sí sólo, ya es un buen indicio de lo que significa el seguimiento. San Ignacio, no obstante, se encarga de que no quede ninguna duda: «Como los mundanos que siguen al mundo, aman y buscan con tanta diligencia honores, fama y estimación de mucho nombre en la tierra, como el mundo les enseña; así los que van en espíritu y siguen de veras a Cristo nuestro Señor, aman y desean intensamente todo el contrario...» ([101]). Esto nos lleva de nuevo a una meditación de ejercicios, la llamada de las «Dos banderas» que nos vuelve a situar en un ambiente tardomedieval de sabor militar, aunque aquí no hay mayor dificultad para entender que se trata de elegir sin ambages de qué lado estamos.

Dicho sea de paso, en esto consiste la conversión, no en pasar revista a los Diez *Mandamientos*<sup>51</sup>. Convertirse es moverse, cambiar de perspectiva, ver la realidad con ojos nuevos. Se trata, en definitiva, de la cuestión del Poder. Hoy es más claro que nunca: quien busca el reconocimiento de los poderosos, termina siendo lacayo y cómplice de los poderes de este mundo. Quien no se somete al Poder, lo menos que puede esperar es que le consideren un *irresponsable*<sup>52</sup>. Por cierto, que esto encaja a la perfección con el rechazo que Batllori sentía por toda clase de triunfalismos. Que es curioso cómo el triunfalismo —que, aparentemente, supone una apertura a ese mundo al que se pretende agradar— lleva al fanatismo —que es la mayor de las cerrazones—.

Valgan estas reflexiones como ejemplo de la modernidad de Ignacio, desde unos esquemas con fuerte sabor medieval. Y, en total sintonía con esta búsqueda de la mayor gloria de Dios, se encaja en la primitiva legislación ignaciana, «l'íntima simbiosi de la vida interior i de l'acció apostòlica exterior»<sup>53</sup>, lo que después sería sintetizado como «místico en la acción y activo en la contemplación»<sup>54</sup> o, en la conocida expresión de Nadal: «contemplativos en la acción». Esta integración de acción y contemplación es plenamente moderna aunque, en su forma de concebir el mundo, san Ignacio tenga mucho de medieval.

<sup>49</sup> «L'anàlisi i la comparació de les butlles fundacionals dels ordes mendicants del segle XIII i les referents a la Companyia han dut a la conclusió que la propia perfecció i el bé de les ànimes són fins comuns a totes; que la diferencia és solament la recerca de la màxima glòria de Déu, fi ampli i múltiple, que desembocará, a la pràctica, en múltiples i amplis camps de treball apostòlic» (B 69-70).

<sup>50</sup> «El que a buen árbol se arrima, buena sombra le cobija».

<sup>51</sup> Que, por cierto, ésta es únicamente la Ley judía y, además, sacada de su contexto que es el pacto entre Dios y los hombres, pacto de elección y de amistad y no mera lista de pecados.

<sup>52</sup> O «loco» sin dar motivo alguno para ello (cf. [101]). Porque dar motivos sería igualmente una forma de buscar la aprobación de este mundo, en un alarde de santidad, de inconformismo o de lo que sea.

<sup>53</sup> B 70.

<sup>54</sup> *Ibid.*

Estos elementos medievales y modernos que encontramos en Ignacio de Loyola tienen en parte su origen en la formación teológica y filosófica recibida. Sus estudios de latín en Barcelona tienen una impronta medieval<sup>55</sup>, pero ya en Alcalá tiene un primer contacto con Erasmo, a través de una traducción castellana del *Enchiridion*<sup>56</sup>. Rechaza Batllori la exageración de algunos que pretenden hacer de Ignacio un humanista cristiano<sup>57</sup> y observa cómo tuvo que volver a estudiar latín al llegar a París, pues de otro modo no hubiera podido acompañar las clases de filosofía. No debe sacarse de contexto la coincidencia pedagógica con Luis Vives a propósito de que los niños estudiaran latín en la escuela. Dicha lengua no sólo facultaba para acceder a los autores clásicos, sino también a los estudios teológicos e incluso a la medicina y el derecho<sup>58</sup>. En este sentido, Ignacio continúa siendo un hombre medieval.

Sin embargo, en la undécima de las Reglas para sentir con la Iglesia que encontramos como apéndice a los *Ejercicios Espirituales*, san Ignacio dice: «Alabar la doctrina positiva y escolástica (...)» [363]. Es decir, no sólo escolástica, sino también positiva: Sagrada Escritura y Patrística. Esto nos da idea del talante ignaciano, de esa síntesis de la que estamos hablando pues, si la teología positiva era la defendida por los teólogos humanistas —tanto católicos como protestantes— la teología escolástica era la defendida por los elementos más conservadores. Las dos cosas deben ser estudiadas, según Ignacio.

Por lo que respecta a la espiritualidad ignaciana, Batllori señala en primer lugar su herencia franciscana. El origen es temprano en los años pasados en el País Vasco y en Castilla y sus frutos se dejan sentir en el cristocentrismo de los ejercicios espirituales<sup>59</sup>. Incluso el emblema de los jesuitas<sup>60</sup> tiene su origen en san Bernardo.

En segundo lugar, son dignas de señalar las coincidencias encontradas en los *Ejercicios Espirituales* con algunos textos lulianos. Es difícil saber si, cuando estuvo en Barcelona, Ignacio pudo haber conocido el *Blanquerna*. En cualquier caso las coincidencias son tan importantes que no pueden ser atribuidas a casualidad, aunque sí a un conocimiento de segunda mano, bien a través de otros autores<sup>61</sup>, o a través de la amistad con algunas personas pertenecientes a alguno de los centros que existían en Barcelona de piedad laical luliana<sup>62</sup>.

En tercer lugar, es importante mencionar la *deuotio moderna*. Durante toda la Edad Media, la liturgia se había ido haciendo cada vez más artificialmente

<sup>55</sup> *Ibid.*

<sup>56</sup> B 71.

<sup>57</sup> *Ibid.*

<sup>58</sup> B 72.

<sup>59</sup> B 74.

<sup>60</sup> IHS con una cruz sobre la H, que no es la «hache» de nuestro alfabeto, sino la «eta» griega mayúscula de idéntica grafía.

<sup>61</sup> En concreto Sibiuda, como veremos más adelante.

<sup>62</sup> B 75.

solemne. Ya ni el propio clero conocía el significado de los gestos y el pueblo buscaba otros modos de expresar su fe<sup>63</sup>. El fenómeno no llevó a un enfrentamiento entre liturgia y devoción popular, sino a una especie de emulación recíproca. Así, las devociones se hicieron cada vez más solemnes y la liturgia cada vez más supersticiosa. Un ejemplo de esto podemos ilustrarlo echando una ojeada a algún misal del siglo XV. En la mayoría de ellos podemos encontrar numerosas secuencias donde se relatan abundantes hechos legendarios. Estos hechos hacían referencia sobre todo a las reliquias de los santos. El pueblo continuaba teniendo gran devoción a «la Misa». En este mismo escrito aludíamos a lo que se conocía como los *frutos* de la Misa, muchas veces de orden puramente material y no ligados a la comunión, sino a un mero «ofr Misa». Sabido es que las personas buscaban, ante todo, asistir a la elevación —yendo a veces de una iglesia a otra— para «ver».

La liturgia se hacía formalista y vacía, porque no existía una espiritualidad que la sostuviera. El espíritu comunitario se había perdido: junto a una liturgia-espectáculo era cada vez más frecuente el «cumplimiento» legal-individual, tanto por lo que se refiere al rezo del oficio como a la misma Eucaristía. Eso por no hablar del resto de los sacramentos. Los frutos de esta mentalidad aún se dejan sentir.

Ahora bien, el pueblo siempre continúa buscando una espiritualidad de la que vivir. Cuando la Iglesia no es capaz de providenciar, otros se encargan de hacerlo. Así surge toda una serie de sectas: cátaros, valdenses, albigenses, etc., todas ellas antisacramentarias y que «ejercían tanto más influencia en el pueblo cuanto éste se iba volviendo ignorante, abandonado por sus pastores y refugiado en prácticas piadosas sin fondo doctrinal»<sup>64</sup>. Esto provocó la reacción de personas verdaderamente deseosas de una renovación<sup>65</sup>. Lo que hoy conocemos como *deuotio moderna* fue sistematizada y difundida a fines del s. XIV por una comunidad de clérigos llamados los «Hermanos de la vida común» que muy pronto constituyeron la Congregación de Canónigos Regulares de Windesheim, cuyo fundador fue Gerardo Groote. Miembros destacados de esta congregación fueron Gerardo de Zutphen, Gerlac Peters, Tomás de Kempis y Juan Monbaer.

La *deuotio moderna* se puede definir como «búsqueda de contacto con lo divino, visto sensiblemente en la humanidad de Cristo y conseguido gracias a un proceso interior, personal e individual»<sup>66</sup>. Esta nueva espiritualidad tiene como método fundamental el contacto íntimo y amoroso con Cristo por medio de la

<sup>63</sup> Dice así Gabriel M. BRASÓ: «Poco a poco se va olvidando el fondo teológico mientras crece la afición a todo lo que excita el sentimiento; no se busca tanto la participación de la vida sacramental y la inteligencia de los misterios, cuanto la aparatosa materialidad del culto y la devoción sensible» (*Liturgia y espiritualidad*, Abadía de Monserrat 1956, 68).

<sup>64</sup> *Ibid.*

<sup>65</sup> «A la exterioridad del culto, al exuberante y vacío formulismo de ciertas fórmulas litúrgicas y a las estériles polémicas de los escolásticos decadentes opusieron una actividad espiritual toda interior y personal (...) y dedicada completamente al perfeccionamiento individual, al fomento de la devoción afectiva y a buscar la unión con Dios en el ejercicio de la vida interior» (G.M. BRASÓ, *Op. cit.*, pp. 77-78).

<sup>66</sup> Salvatore MARSILI, *Los signos del Misterio de Cristo* (Bilbao 1993) 428.

meditación y de la contemplación de la humanidad de Cristo. Se busca el conocimiento de la vida de Cristo, se indaga en los detalles, particularmente de la pasión. Éste es el caldo de cultivo en el que fue escrito el *De imitatione Christi*, hoy generalmente atribuido a Tomás de Kempis (1380-1471).

La *deuotio moderna* se fue abriendo paso poco a poco. La antigua espiritualidad litúrgica pervivió aún un tiempo en los monasterios. Sin embargo, cuando se comience la reforma de los monasterios, la meditación será elemento fundamental. Así, García de Cisneros, abad de Monserrat (1455-1510), en su *Directorio* —libro sobre el Oficio divino— enseña a los monjes a meditar durante el oficio. Esto da idea del modo mecánico como se recitaban los salmos.

La *deuotio moderna* culmina un proceso de individualización de la vida espiritual que ya había comenzado en el seno mismo de la propia liturgia, pero que ahora se hace explícito. De esta fuente bebieron Erasmo y la Reforma. También la Contrarreforma, así como ciertamente la Compañía de Jesús. Juan Monbaer es la fuente principal del *Exercitatorio* del abad García de Cisneros, libro básico de espiritualidad en el monasterio de Monserrat cuando, en 1522, llegue allí san Ignacio<sup>67</sup> y su influencia se deja sentir especialmente en la importancia dada por el santo a la meditación.

En este contexto es frecuente aludir a la supresión del coro en la Compañía de Jesús, hecho que resultó casi escandaloso en su tiempo, pero que no cabe atribuir exclusivamente a esta influencia ciertamente antilitúrgica. Más allá de algo que tiene su justificación fundamental en esa disponibilidad que san Ignacio quería máxima para las tareas apostólicas, está algo que afecta mucho más radicalmente a la propia espiritualidad ignaciana: lo que está en la base de dicha espiritualidad es el encuentro personal —individual e imposible de transmitir por ósmosis o contagio— con el Jesús histórico por medio de la meditación. La experiencia de ejercicios es de suyo una experiencia individual, lo es aún cuando los ejercicios se hagan en grupo, pero lo es mucho más aún tal como fueron concebidos por san Ignacio: como un proceso personal que debería durar poco más o menos un mes, pero cuyo ritmo lo marca la propia experiencia espiritual del ejercitante. A solas con Dios. No hay contradicción entre Ejercicios y Liturgia<sup>68</sup>, pero sí una tensión dialéctica por otra parte muy enriquecedora, que muchas veces se resuelve con la eliminación de uno de los extremos. Porque ambas tienen el mismo objeto: la incorporación mística al Cuerpo de Cristo, pero la diferencia no es sólo de método (en soledad / en comunidad), una diferencia que podría ser únicamente cronológica (de la soledad a la comunidad o de la comunidad a la soledad) sino teológica y de fondo: la comunidad cristiana como lugar teológico. En esto —que tiene su origen en la *deuotio moderna*— y no en algo puramente anecdótico está el contencioso entre liturgia y espiritualidad ignaciana.

<sup>67</sup> B 76.

<sup>68</sup> No vamos a entrar en la polémica suscitada en tiempos del Movimiento Litúrgico (1913-1914) entre benedictinos y jesuitas, pues excede los límites de este escrito, pero sí es importante notar que Pío XII intentó zanjar la cuestión en su encíclica *Mediator Dei* (1947). La cuestión ha cambiado de escenario, pero está lejos de haber sido resuelta.

Acerca de la influencia que Erasmo o el erasmismo pudieran tener en la espiritualidad ignaciana, la cuestión es discutida y Batllori se decanta por el equilibrio: Ignacio no fue un erasmiano, pero tampoco un decidido antierasmiano, como Ribadeneira quiso hacernos creer en tiempos de la Contrarreforma<sup>69</sup>. No hace Batllori mención expresa a la famosa Regla 13.ª de las Reglas para sentir con la Iglesia, en la que Ignacio parece parafrasear a Erasmo en tono polémico. Pero sí alude a la famosa frase con la que Ribadeneira sintetiza el modo de gobernar de Ignacio: «Hay que usar los medios humanos como si no hubiese [medios] divinos, y los divinos como si no hubiese [medios] humanos», frase con evidentes ecos de los *Coloquios* de Erasmo: «Sic enim imploro Christi praesidium, quasi citra illius opem nihil efficiat nostrum studium: sic studeo, quasi nihil auxilii sit laturus nisi grauitur laboranti»<sup>70</sup>.

## EL MITO DEL ANTILUTERANISMO IGNACIANO

Importante para nuestro propósito es subrayar que, según Batllori, el antiluteranismo ignaciano es un mito sustentado en la biografía que, del santo, hizo el jesuita Pedro Ribadeneira. A este respecto hay que tener en cuenta varias cuestiones. La primera que, como leemos en la Introducción general a las Obras completas de san Ignacio<sup>71</sup>, Ribadeneira fue comisionado oficialmente para ello en 1567. Escrita en 1569, no fue publicada sino en 1572. Poco después, en 1589, Juan Pedro Maffei escribió una nueva biografía, nuevamente por encargo del P. General, que entonces era el P. Everardo Mercuriano<sup>72</sup>. Ambas biografías fueron las fuentes casi únicas durante siglos, entre otras cosas porque el texto original de la *Autobiografía* no fue conocido hasta 1904<sup>73</sup>. La segunda cuestión a tener en cuenta es que no es el texto de Ribadeneira la única fuente que avala el supuesto antiluteranismo de Ignacio de Loyola. En tercer y último lugar es preciso observar que esta reivindicación postconciliar no es compartida por todos los historiadores. A continuación veremos estas cuestiones antes de entrar siquiera un poco en las inquietudes apostólicas de Ignacio de modo que podamos percibir el verdadero lugar que el antiluteranismo católico de la época tuvo en las actividades y preocupaciones del santo fundador.

Por lo que respecta a la biografía de Ribadeneira, Batllori reproduce un famoso párrafo en el que básicamente son contrapuestas las figuras de Lutero e Ignacio

<sup>69</sup> B 77. Se refiere al texto en el que Ribadeneira afirma que, habiéndole alguien aconsejado que, para aprender la lengua latina, leyese el *De milite christiano* de Erasmo, él hizo caso hasta que observó que, con la lectura, se le iba toda la devoción (cf. *Vida del Padre Ignacio de Loyola* en FN IV, 177-78).

<sup>70</sup> B 77-78.

<sup>71</sup> Cf. I. IPARRAGUIRRE & C. DALMASES (Madrid 31977) 4.

<sup>72</sup> *Op. cit.*, p. 5.

<sup>73</sup> *Op. cit.*, p. 78. La traducción latina de Coudret había sido publicada en el siglo XVIII.

desde un indisimulado y feroz antiluteranismo. La coincidencia de fechas entre la ruptura de la unidad por parte de Lutero y la herida sufrida por Ignacio en Pamplona (ambas acaecidas en 1521), es vista por Ribadeneira como fruto de la Providencia que habría de llevar a Ignacio a ser «capitán y caudillo de su Iglesia contra Lutero» de quien se dice que nació «para ruina i destrucción de los nacidos»<sup>74</sup>.

No cabe duda que el estilo de este texto, tan del gusto de la época, tuvo que impactar a los contemporáneos y dejar su huella en sucesivas generaciones. No obstante, sería injusto olvidar la carta que, el 13 de agosto de 1554, escribió Ignacio al P. Pedro Canisio<sup>75</sup>. Se trata de una instrucción donde Ignacio dice lo que se debería hacer para erradicar el protestantismo<sup>76</sup>. Bien es verdad que, según se desprende del propio escrito, no está en su mano hacerlo. Creo que esto es importante, porque Ignacio era extraordinariamente diplomático cuando se trataba de instrucciones para su ejecución efectiva. También es importante señalar la fecha, muy tardía<sup>77</sup>, que concuerda perfectamente con la afirmación batlloriana según la cual dicha preocupación se encuadra en el contexto de la evolución posterior de la Compañía de Jesús<sup>78</sup>.

Por lo que respecta al tercer punto, no podemos dejar de decir que otro gran historiador jesuita: Ricardo García-Villoslada, elude el asunto afirmando que, en realidad, Ignacio no pudo ser antiluterano porque nunca conoció personalmente a Lutero, que tampoco conoció sus escritos, que en París lo más que pudo conocer fue un cierto erasmismo «teñido muy superficialmente de luteranismo» y que, para colmo, Ignacio muere siete años antes de que concluyese el Concilio de Trento, lo que le deja fuera de la Contrarreforma entendida en el sentido habitual del término<sup>79</sup>. Es digno de hacer notar cómo este mismo autor, en otra obra ante-

<sup>74</sup> B 117.

<sup>75</sup> Cf. *Epp.* 7, 398-404.

<sup>76</sup> El estilo es frío y desapasionado, no se encuentran en el escrito insultos ni descalificaciones, pero —además de otras medidas positivas de reconstrucción del catolicismo— se sugiere la conveniencia de marginar, desterrar, quitar los bienes e incluso la vida, a algunos de los herejes para escarmiento de los demás.

<sup>77</sup> San Ignacio muere el 31 de julio de 1556.

<sup>78</sup> Mientras, en los comienzos, la Compañía de Jesús estaba preocupada por la reforma interna y la difusión de la doctrina, pero no de la teología, católica (B 119), después la Compañía se ve implicada en confrontaciones teológicas: «Quan aquesta 'compagnia' evoluciona cap a la constitució d'un nou orde religiós permanent, comencen d'aparèixer alguns elements que li havien d'assignar un lloc peculiar en la confrontació, més que no en una veritable lluita, am les noves doctrines teològiques, base de les dissidències eclesials; i sobretot en una Reforma de l'Església que la fes menys vulnerable als atacs dels protestants» (Ibid.).

<sup>79</sup> *San Ignacio de Loyola. Nueva biografía*, B.A.C. (Madrid 1986) 815s. El autor subraya que Ignacio no participó de la Contrarreforma entendida como reforma "contra", pero sí en la Contrarreforma entendida como reforma católica.

rior, daba otra versión de estos mismos hechos<sup>80</sup>. De la conjunción de ambos textos de García-Villoslada, autor tan poco proclive a deshacer el mito antiluterano de Ignacio, dos cosas quedan claras: 1) que la finalidad fundacional de la Compañía de Jesús no fue en ningún caso la de luchar contra el luteranismo; 2) que Ignacio no ignoraba el luteranismo (con independencia de la fiabilidad, profundidad y alcance de la información recibida).

Ambos puntos son afirmados explícitamente por Batllori, que dedica especial atención al primero. En los primeros documentos fundacionales de la Compañía, «la repressió de les noves heretgies no aparegué d'una manera explícita»<sup>81</sup>. En el «Primer compendio del instituto de la Compañía de Jesús» (1539), la finalidad de la fundación es «la perfecció de les ànimes en vida i en doctrina cristiana». Ésta se expresa en una profunda reforma personal y tiene por obras propias: el ministerio de la palabra y los ejercicios espirituales, el ejercicio de algunas obras de caridad y la catequesis a niños y gente ruda. Todo ello en una plena sumisión al sumo pontífice. Las mismas ideas expresadas de forma semejante aparecen en la primera bula de aprobación (27 de septiembre de 1540)<sup>82</sup>. Lo mismo ocurre con otros documentos posteriores<sup>83</sup>.

Es en la nueva bula de aprobación expedida por el papa Julio III el 21 de julio de 1550 cuando aparece «la primera ampliació o explicitació clara de la finalitat del nou orde en el camp de la confrontació teològica amb els dissidents»<sup>84</sup>. Dicha explicitación se concreta en dos puntos. En primer lugar se habla de lecciones<sup>85</sup>, que parece que hay que entender como explicaciones de la Sagrada Escritura para el pueblo y, en segundo lugar, se habla de la «defensa de la fe» como finalidad propia de la Compañía<sup>86</sup>. Expresión que debe entenderse, según las circunstancias, bien como predicación de la fe allí donde ésta no es conocida, bien como

---

<sup>80</sup> «Ciertamente, no puede decirse que San Ignacio ideara la Orden por él fundada como un instrumento principalmente encaminado a combatir la herejía. Pero de hecho se dio cuenta bien pronto de la gran necesidad que existía en el centro de Europa de una intensa labor reformadora. Los importantes esfuerzos realizados posteriormente por la Compañía de Jesús tuvieron por resultado contener el avance del protestantismo y aun reconquistar algunos territorios perdidos. Instrumento providencial fue San Pedro Canisio, a quien con razón se designó como martillo de la herejía» (Ricardo GARCÍA VILLOSLADA, *Historia de la Iglesia Católica*. III. *Edad Nueva (1303-1648)*, B.A.C., Madrid<sup>2</sup> 1967) 854. Es importante hacer notar que Pedro Canisio es precisamente el destinatario de la instrucción antiluterana de Ignacio, por lo que no es descabellado suponer que este "instrumento providencial" actuaba muy bien instruido por Ignacio.

<sup>81</sup> Cf. B 119.

<sup>82</sup> *Ibid.*

<sup>83</sup> «Així i tot, ni en el primer esbós de Constitucions redactat el març de 1541 pels companys residents a Roma —perquè després Ignasi i Codure les escrivissin d'una manera més completa—, ni en la fórmula de la professió del 22 d'abril de 1541 a Sant Pau extramurs, ni les dues butlles següents de Pau III de 1541 i 1544, i ni tan sols a les Constitucions de 1544 sobre les missions 'por unas partes y por otras del mundo', no s'especifica com a missió particular i específica del nou orde la predicació adreçada directament a combatre els no catòlics» (B 120).

<sup>84</sup> *Ibid.*

<sup>85</sup> *Ibid.*

<sup>86</sup> B 121.

defensa frente a los ataques de otras confesiones cristianas<sup>87</sup>. O incluso, añadido, como defensa de la fe allí donde los «enemigos» no sean otros que la propia desidia. Y, en este último sentido, parece que la expresión se adaptaría extraordinariamente bien a la finalidad más primigenia del propio Ignacio.

Insiste Batllori en que «No era propi de la Companyia el fet d'incitar a la 'guerra santa' contra els heretges, punt sobre el qual els jesuïtes podrien tenir opinions pròpies segons les circumstàncies»<sup>88</sup>. Más arriba aludíamos a las instrucciones dadas por Ignacio a Pedro Canisio, que Batllori también menciona y donde podemos ver cuáles eran las opiniones propias de Ignacio, al menos en los últimos años de su vida.

En cualquier caso, más importante que las opiniones vertidas en una única carta, importa una visión global de los escritos ignacianos en los que puede decirse con verdad que la Reforma protestante es la gran ausente. El gran tema ignaciano es la conversión personal dentro de la Iglesia católica. Escrupuloso rayando en la obsesión en el tema de la pobreza, la tónica de sus escritos es la mesura y la de muchas de sus instrucciones un tacto exquisito. Exigente mucho, beligerante casi nunca, aunque sorprenden sus dotes políticas y la forma en la que algunas veces se muestra más como jefe de estado que como padre general de una orden religiosa<sup>89</sup>.

Como señala Batllori<sup>90</sup>, muerto san Ignacio (1556), sus sucesores tuvieron serias dificultades para compaginar la controversiástica introducida en las sucesivas *Ratio studiorum* (1586, 1592, 1599) con las disposiciones de san Ignacio en la parte cuarta de las *Constituciones*<sup>91</sup>. La formación de los jesuitas, tal como fue concebida por su fundador, no estaba pensada para el debate teológico contra el adversario. Muy al contrario insiste en que sólo se estudien doctrinas seguras. Esto es, una formación para echar raíces y transmitir, no para combatir. Esto vendrá después, los tiempos obligaban, pero ya no será obra de Ignacio.

## LA DEUDA LULIANA

Le dedica Batllori una especial atención al estudio de la deuda luliana de Ignacio de Loyola<sup>92</sup>. El análisis de Batllori se centra de forma especial en la «Contemplación para alcanzar amor» de los *Ejercicios Espirituales*<sup>93</sup>.

<sup>87</sup> *Ibid.*

<sup>88</sup> *Ibid.*

<sup>89</sup> Así por ejemplo en la carta escrita al P. Nadal el 6 de agosto de 1552 (epp. 4, 354-359) en la que dice lo que debería hacerse para luchar contra los turcos.

<sup>90</sup> Cf. B 122a.

<sup>91</sup> Donde se dispone acerca de los estudios en la Compañía de Jesús.

<sup>92</sup> Cf. B 207-220.

<sup>93</sup> Cf. *Ejercicios Espirituales* [230-237].

Los resultados de dicho estudio los podemos resumir diciendo que, en algunos fragmentos de los *Ejercicios espirituales* de san Ignacio, se encuentran pasajes y doctrinas de Ramón Llull. Dichos pasajes y doctrinas que en Llull aparecen de forma embrionaria y dispersa, volvemos a encontrarlas, esta vez de forma sistemática, en Ramón Sibiuda (*Scientia libri creaturarum seu naturae, et Scientia de homine*). No obstante, dado lo extenso de este estudio, Batllori supone probable que san Ignacio accediera a esta última obra, no directamente, sino a través del extracto realizado por Pieter Dorlant y que es conocido como el *Viola animae*.

El resultado de algunos análisis *filoso-teo-filológicos* le permiten a Batllori concluir que, aunque cada una de las expresiones de Sibiuda y Dorlant pueden encontrarse en otros autores patrísticos o medievales, difícilmente las encontraríamos todas juntas y en el mismo orden lógico que tienen en la contemplación ignaciana. Por otra parte, la originalidad de Ignacio se muestra en el uso no servil de los textos en función del objetivo propio de los ejercicios. Como diferencia fundamental, Batllori señala la ausencia, tanto en Sibiuda como en Dorlant, de la distinción entre dones naturales y sobrenaturales, distinción que sí encontramos en Ignacio<sup>94</sup>. Tampoco se encuentra en estos autores una expresión que pueda asimilarse al término ignaciano «sensando», ni la idea de que Dios es en las criaturas «ad modum laborantis»<sup>95</sup>.

Respecto al contexto, parece probado que Ignacio entró en contacto con algunos de los círculos lulianos que existían en Barcelona<sup>96</sup>. No obstante, Batllori hace una importante observación: sería un error suponer que el origen y la trayectoria catalana de Sibiuda son una prueba de que Ignacio conoció en Barcelona su obra. De hecho, fue más conocido en Europa —y particularmente en Francia— que en Cataluña o en España. Esta observación, que Batllori hace desde el punto de vista de la historia del pensamiento catalán, tiene además una importante consecuencia en orden a la datación de estos pasajes ignacianos, que bien podrían situarse en la época de sus estudios en París.

A partir de los textos que Batllori nos proporciona del *Scientia libri creaturarum* de Sibiuda<sup>97</sup>, nos detendremos por último en la comparación sistemática de la relación Dios-creaturas-hombre en Sibiuda e Ignacio de Loyola.

Lo primero que cabe destacar es que Ignacio comienza definiendo lo que es el amor. Mientras Sibiuda muestra el amor como una consecuencia —después de haber mostrado lo que Dios ha hecho por el hombre—, para san Ignacio el amor es lo primero:

Primero conviene advertir en dos cosas:

La primera es que el amor se debe poner más en las obras que en las palabras.

<sup>94</sup> Cf. B 213 y 218-219.

<sup>95</sup> Cf. B 217-218.

<sup>96</sup> Cf. B 209.

<sup>97</sup> Batllori utiliza la traducción catalana: Ramón SIBIUDA, *El llibre de les criatures* (Pròleg i capítols 1-222), traducció i edició a cura de Jaume de Puig i Oliver, Edicions 62, «Textos filosòfics» 164 (Barcelona 1992).

La segunda: el amor consiste en comunicación de las dos partes, es a saber, en dar y comunicar el amante al amado lo que tiene, o de lo que tiene o puede, y así, por el contrario, el amado al amante; de manera que si el uno tiene ciencia, dar al que no la tiene, si honores, si riquezas, y así el otro al otro<sup>98</sup>.

Para san Ignacio el amor es, en primer lugar, algo práctico que debe probarse en obras y, en segundo lugar, algo recíproco. Llama incluso la atención la total simetría con la que se presenta el amor, teniendo en cuenta que a continuación va a hablar no de cualquier amor, sino del amor entre Dios y el hombre. La asimetría de dones no responde a dos diferentes modos de entender el amor, sino únicamente a que, si cada uno da lo que tiene, estará en mejor disposición para dar quien más tiene.

San Ignacio da por supuesto lo que Sibiuda afirma explícitamente: que Dios ha creado todo de la nada<sup>99</sup>. El amor del hombre hacia Dios tiene su origen en este convencimiento de que todo cuanto tenemos se lo debemos a él. No obstante, a mi entender existen significativas diferencias en la teología de ambos autores:

Sibiuda	Ignacio
<p>«(...) l'home està obligat i ha de retribuir i donar a Déu i només a ell tot el seu amor, tant com pugui i de la millor manera que pugui (...). Hem trobat, doncs, allò que l'home deu a Déu i està obligat a donar-li i retribuir-li per tots els beneficis i dons de Déu: la totalitat del seu amor liberal i espontani» (cap. 109).</p> <p>«(...) Ara bé, Déu ha donat lliurement i espontàniament, gratuïtament i voluntàriament, sense necessitat, sense coacció, a causa d'un amor pur o sincer, i tota l'obligació procedeix d'aquesta llibertat i voluntat espontània i d'aquest amor, com d'una arrel. Per tant, cal que hi hagi una retribució i recompensa conforme i corresponent, és a dir, que sigui lliure, espontània, voluntària i no forçada. No hi ha cap do que sigui acceptable si no té aquestes característiques i no procedeix de l'afecte íntim del cor» (cap. 109).</p>	<p>«El primer punto es traer a la memoria los beneficios recibidos de creación, redención y dones particulares, ponderando con mucho afecto cuánto ha hecho Dios nuestro Señor por mi y cuánto me ha dado de lo que tiene, y conseqüenter el mismo Señor desea dárseme en cuanto puede, según su ordenación divina. Y con esto reflectir en mi mismo, considerando con mucha razón y justicia lo que yo debo de mi parte ofrecer y dar a la su divina majestad, es a saber, todas mis cosas y a mi mismo con ellas» [234]</p>

<sup>98</sup> *Ejercicios Espirituales* nn. 230-231.

<sup>99</sup> «El món no depèn d'una causa material perquè prové del no-res. Així l'ésser del món només depèn de Déu; tot el món és de Déu, segons Déu i amb destinació a Déu. Déu és causa eficient, exemplar i final del món. Ha produït el món a partir d'ell mateix, segons ell mateix i per a ell mateix» (cap. 21).

Salvadas las diferencias atribuibles a los diferentes géneros literarios de ambas composiciones, a saber, el de un tratado de teología natural (Sibiuda) y el de un escrito espiritual (Ignacio), tres cosas llaman la atención.

En primer lugar que, para Sibiuda, el amor de Dios para con el hombre es «liberal y espontáneo», mientras que el amor del hombre para con Dios es una *obligación*. Es cierto que se trata de una obligación de gratitud, pero prima la obligatoriedad. La diferencia entre ambos textos nos recuerda el «ya no os llamo siervos, sino amigos» que encontramos en el cuarto evangelio. La deuda de gratitud nos hace esclavos, no amigos, es decir, no amantes. Amar por obligación no es amar, y ese «afecto íntimo del corazón» del que habla Sibiuda se asemeja más a alguna forma de dependencia que a verdadero amor. Esto explica por qué Ignacio comenzaba definiendo lo que es el amor: muy probablemente para que no se interpretasen los puntos siguientes en el sentido servil de la teología de la época. Es cierto que Ignacio habla de *deber*, pero el contexto es muy diferente. Ya no se trata de una obligación absoluta, nacida de la situación creatural del hombre, sino como algo que nace del propio amor recibido. Con la misma libertad y espontaneidad que Sibiuda atribuye a Dios.

Éste es justamente el segundo aspecto a destacar: la reciprocidad del amor. Para Sibiuda como una «retribución y recompensa», para Ignacio como una donación personal recíproca.

En tercer lugar que, mientras Sibiuda habla únicamente de «dones y beneficios», Ignacio da un paso más y, después de haber hablado de los «beneficios recibidos» y de lo que Dios ha hecho por mí, termina diciendo que el mismo Dios desea dárseme. Aquí, y como vemos, se da el salto de la relación Creador-creatura, a la relación personal. Los beneficios pueden generar interés, acaso dependencia, a lo sumo gratitud. Sólo la amistad genera amistad.

Importantes diferencias encontramos también en la relación del hombre con la creación:

Sibiuda	Ignacio
<p>«(...) les criatures es lliguen amb l'home perquè existeixen a causa de l'home, i l'home es lliga amb Déu per aquesta obligació perquè ho ha rebut d'ell i així n'ha esdevingut deutor» (cap. 99).</p>	<p>«El segundo, mirar cómo Dios habita en las criaturas: en los elementos dando ser, en las plantas vegetando, en los animales sensando, en los hombres dando entender; y así en mí dándome ser, animando, sensando y haciéndome entender; asimismo haciendo templo de mí, seyendo criado a la similitud e imagen de su divina majestad (...)» [235]</p>

Con claridad vemos que, mientras Sibiuda hace una nítida distinción entre las criaturas y el hombre, Ignacio muestra una gradación, pero incluye al hombre entre las criaturas. El hombre no es para Ignacio un ser frente a las criaturas, sino que, por el contrario, participa de las características de todas ellas: existe como las cosas, está vivo como las plantas, tiene sensibilidad como los animales. Dos cosas le diferencian: el entendimiento y algo mucho más importante: la capacidad de amistad con Dios.

En esta misma línea, significativas son también las diferencias a la hora de valorar el binomio Dios-criaturas en relación con el hombre:

Sibiuda	Ignacio
<p>«Mira, doncs, home, tot l'univers I considera si hi ha quelcom que no et serveixi. Totes les criatures treballen sota la teva obediència per tal que estiguin al servei de la teva utilitat i et serveixin en les teves necessitats i passatemps, amb una fluència que no s'acaba mai: el cel, la terra, l'aire, el mar amb tot el que contenen no paren mai de proveir-te» (cap. 97).</p>	<p>«El tercero considerar cómo Dios trabaja y labora por mi en todas cosas criadas sobre la haz de la tierra, id est, habet se ad modum laborantis. Así como en los cielos, elementos, plantas, frutos, ganados, etc., dando ser, conservando, vegetando, y sensando, etcétera» [236]</p>

La similitud de ambos textos pone más de manifiesto la diferencia teológica. Según Sibiuda, las criaturas trabajan para el hombre: Dios manda y ellas obedecen. Para san Ignacio es Dios el que trabaja por medio de las causas segundas. La diferencia no es baladí, porque esto que Ignacio dice de las «cosas criadas» se extiende también al hombre:

El cuarto, mirar cómo todos los bienes y dones descienden de arriba, así como la mi medida potencia de la suma y infinita de arriba, y así justicia, bondad, piedad, misericordia, etc.; así como el sol descienden los rayos, de la fuente las aguas, etc.» [237].

Referido a las cosas que el hombre ha recibido, incluida la vida, podemos hablar de gratitud. Y, referido a la gratitud, sí cabe aludir a ella como una obligación. Pero Ignacio va más allá. No lo que el hombre *tiene*, sino lo que el hombre es. Los textos de Sibiuda nos presentan un hombre radicalmente distinto de las criaturas, casi preexistente, y un Dios a modo de gran señor. La relación que se establece entre ambos es de amo-siervo. Una relación amorosa, sí, pero de dependencia servil. La imagen que Ignacio nos presenta es radicalmente distinta. En primer lugar porque el hombre aparece perfectamente integrado en la cadena de la creación, formando parte de ella. En segundo lugar porque la relación del hombre con Dios es de amistad entre iguales y, al mismo tiempo, de no diferenciación. El amor del hombre hacia Dios no surge del temor servil, sino del encuentro amoroso correspondido en libertad, y este amor genera identidad. Esto quiere decir que, por ejemplo, cuando el hombre es justo, no está actuando su justicia

(como sucedería si lo hiciera por obligación para con Dios o para con los hombres), sino la justicia de Dios en él. Es decir, frente a un actuar que tiene su origen fuera del hombre, Ignacio afirma que de Dios recibo también la justicia con la que soy justo o la misericordia con la que soy misericordioso. De Dios y de lo más profundo de mi propio ser... que, para Ignacio como en general para los místicos, viene a ser lo mismo.

\* \* \*

Hasta aquí llegan mis-nuestras *converses*, a las que no quiero añadir ninguna conclusión. Que cada cual saque las que le parezca. Yo, por mi parte, siempre he considerado que las conversaciones más fructíferas no son las que llegan a importantes conclusiones, sino las que abren nuevas vías de diálogo. Las conversaciones propiamente dichas nunca concluyen, únicamente se interrumpen.