

ELS EXERCICIS ESPIRITUALS en la tradició d'occident

Xavier Melloni, sj.

El poder conservador de la tradició és al temps innovador perquè descobreix i formula veritats de les quals ha viscut el passat sense haver pogut enunciar-les o definir-les explícitament, i així s'enriqueix el patrimoni intel·lectual i augmenta a poc a poc el dipòsit total i el fa fructificar.

Maurice Blondel

La tradició té un caràcter pneumatològic: és vida de l'Església en l'Esperit Sant

Vladimir Lossky

Índex

Presentació

1.- El contacte directe de Sant Ignasi amb la tradició

2.- L'escola espiritual de Fray García de Cisneros

- 2.1. El Compendi breu dels Exercicis espirituals
- 2.2. Arbre genealògic dels Exercicis

3.- Els trets heretats de la tradició

- 3.1. La devoció a la humanitat de Crist
- 3.2. El mètode d'oració
 - a. Diversitat de exercicis espirituals
 - b. L'escala de l'oració
- 3.3. Les tres vies i la progressió de la vida espiritual
 - a. Dionís l'Areopagita
 - b. Sant Bonaventura
 - c. Hug de Bauma
 - d. Les tres vies en G. De Cisneros
 - e. L'anhel d'unió

4.- L'especificitat dels exercicis ignasians

- 4.1. L'acte místic de l'elecció, camí d'unió i d'unificació

Notes

PRESENTACIÓ

La idea de tradició suggereix la imatge de l'anella. *Tradició* ve de "tradere", que significa "transmetre". La transmissió comporta que un entregui i que un altre rebi. La tradició és, doncs, una successió d'anelles, on cada una d'elles s'entrellaça amb la que la precedeix i amb la que la segueix. De fet, tot el que existeix, existeix de forma entrelaçada: tot prové d'alguna cosa i es dirigeix cap alguna cosa. Copsar aquest moviment permet situar cada aportació històrica en el seu context, en tant que receptacle de generacions anteriors i alhora font per a les generacions futures. La Tradició, quan realment ho és, no és repetició, sinó successiu enriquiment d'aportacions, que recreen allò que els ha estat transmés.

En aquestes pàgines voldríem presentar els Exercicis de sant Ignasi sota aquesta perspectiva: no pas com un fenomen aïllat, fruit únicament d'una experiència personal, sinó com un resultat, tanmateix d'aquesta experiència, però també del contacte amb la tradició espiritual precedent. Entenem que l'Esperit actua tant per instàncies internes - les manifestacions i transformacions que realitza en el fur intern de cadascú- com per instàncies externes - els diversos contactes amb persones i obres que són transmissores d'aquestes manifestacions i transformacions operades per Déu en cadascú i en cada època-.

Destaquem que l'enfocament d'aquestes pàgines no és historicista, sinó interpretatiu. És a dir, no presentarem les fonts dels Exercicis amb la intenció de reconstruir la gènesi literària del text, sinó que ens aproximarem a aquestes fonts com a "rerafons" que ajudin a comprendre millor, tant el caràcter comú -heretat-, com el caràcter específic -original- dels Exercicis. Així la llum que prové del coneixement de les fonts permetrà situar-los en la gran Tradició d'Occident, i alhora, per contrast, aquesta mateixa llum permetrà posar en relleu els aspectes específics que ens aporta sant Ignasi.

1. EL CONTACTE DIRECTE DE SANT IGNASI AMB LA TRADICIÓ

El contacte directe de sant Ignasi amb el llegat espiritual que el precedeix es va produir al principi de la seva conversió a través de quatre obres: dues les va conèixer durant la seva convalescència a Loiola, *La Vita Christi* de Ludolf de Saxonia (1314-1378) i el *Flos Sanctorum* de Jacob de Varazze (+ 1298); i dues més les va conèixer durant la seva estada a Montserrat i Manresa: els escrits de l'abat Garcia de Cisneros (1455-1510) i la *Imitació de Crist*, atribuïda avui a Tomàs de Kempis (+ 1471), i en temps de sant Ignasi a Joan Gerson (1363-1429)(1).

Els estudis que fins ara s'han fet sobre les fonts dels Exercicis han oblidat sovint l'obra de l'abat de Montserrat(2). Fins ara, i amb raó, s'havia destacat la importància de *La Vita Christi*.

Aquesta última, escrita per un cartoixà que havia estat abans dominic, és de gran envergadura. Consta de quatre volums, i en un total de 1173 folis distribuïts en 180 capítols (3), recorre la vida, passió i resurrecció de Crist, amb unció i erudició notables, incloent-hi moltes cites patristiques. Sant Ignasi diu en la seva *Autobiografia* que va arribar a omplir 300 quartilles, copiant en tinta vermella les paraules de Jesús i en blava les paraules de Maria(4). És molt possible que s'emportés aquest quadern quan va sortir de Loiola. A través d'aquesta presentació erudita i meditativa dels passatges dels Evangelis, Ignasi va rebre l'impacte de la persona de Crist. Fins a tal punt, que el seu desig es transformà tot per anar i morir a Terra Santa. Quan el pelegrí va sortir de la seva terra natal, portava en ell la força cega del neoconvers, sense la capacitat encara per discernir els camins subtils de l'Esperit. "Aquesta ànima encara era cega, però amb moltes ganes de servir-lo", diu ell mateix(5).

Del *Flos Sanctorum*, l'altra lectura feta durant la seva convalescència a Loiola, rebé l'impacte de diverses vides de sants, que varen desplegar el seu ideal cavalleresc cap a la imitació dels imitadors de Crist.

És conegut que, de camí cap a Terra Santa, decidí passar per Montserrat per oferir a la Verge les seves armes de cavaller i vestir-se amb roba de sac. Una estada que havia de durar pocs dies va representar el retard de tot un any. Allà va oferir les seves armes; és menys conegut que, gràcies a la pujada al monestir, va rebre l'ensenyament de l'escola espiritual de García Jiménez de Cisneros, abat de Montserrat entre 1493 i 1510.

Sant Ignasi és molt poc explícit en aquest punt. L'únic que ens diu sobre la seva estada al monestir de Montserrat és que, abans de fer la seva vetlla d'armes davant la Verge, va estar preparant la seva confessió general durant tres dies. Precisament, la *confessió general*, és el primer exercici que recomana l'abat per iniciar el camí espiritual(6). També ens diu sant Ignasi que Dom Juan Chanon, el monjo que el va rebre en confessió, "fou el primer home al qual va explicar la seva determinació, ja que fins llavors no ho havia dit a cap confessor" (*Autobiografia*, 17).

Aquesta confiança indica que Ignasi va trobar en aquest monjo algú digne de la seva confiança. Si la seva determinació no era altra que la de peregrinar a Terra Santa, llavors ¿per què s'aturà durant un any, i precisament en la petita població de Manresa?

Quan el pelegrí arribà a Montserrat el 22 de març de 1522, sabia que no podia entretenir-se molts dies si volia arribar aquell mateix any a Jerusalem, ja que els permisos per anar a Terra Santa només es donaven a Roma, i un cop a l'any: el dilluns de pasqua, que aquell any era el 20 d'abril. Ignasi disposava de menys d'un mes per arribar a Roma. L'*Autobiografia* menciona que va aparèixer un inconvenient: el seguici del nou Papa Adrià VI, passava llavors per terres catalanes, i el pelegrí volia evitar com fos trobar-se a Barcelona amb antics coneguts de la cort d'Arévalo(7). Per tal d'evitar trobar-los, va renunciar a continuar el seu camí cap a Barcelona, on havia d'embarcar-se amb urgència. El retard d'uns pocs dies implicava el retard de tot un any. La nostra hipòtesi és que Ignasi va viure aquest inconvenient com una oportunitat per poder continuar amb l'acompanyament espiritual que havia començat a rebre del monjo confessor. Segons el nostre parer, s'explica que escollís la població de Manresa, ja que allí es

trobava l'hospital - és a dir, l'estada gratuïta pels pobres i pelegrins- més a prop del monestir. Efectivament, ens diu el pelegrí, allí "determinà restar-hi alguns dies (8) i anotar, algunes coses en el seu llibre que portava ben guardat i amb el qual anava molt consolat, (*Autobiografia*, 18). La nostra hipòtesi és que aquestes "coses" que volia anotar en el seu llibre eren idees i fragments de l'obra de Cisneros que Dom Chanon havia posat a les seves mans, i de les quals havien de tractar durant els mesos següents d'acompanyament dels exercicis espirituals que el monjo li proposava.

Aquesta interpretació té l'inconvenient que Ignasi no torna a fer menció, ni en l'*Autobiografia* ni en cap altre lloc, del vincle amb el monestir ni amb Dom Chanon. Segons el nostre entendre, es pot explicar perquè la narració de l'ancià Ignasi a González de Càmera quedà interrompuda durant un any i mig just en el moment que narrava la seva arribada i sojorn a Manresa (9). Aquesta llarga interrupció podria donar raó de les llacunes del relat.

Per altra, els testimonis dels monjos de Montserrat durant els processos de beatificació (1595) i de canonització (1605) són unànims: tots afirmen que sant Ignasi pujava sovint al monestir per rebre els exercicis espirituals de Cisneros que li donava Dom Chanon(10). Si bé és cert que cap d'aquests monjos fou testimoni ocular dels fets, perquè pertanyien a una o dues generacions posteriors als esdeveniments, manifesten una tradició oral molt arrelada a l'interior de la comunitat benedictina.

¿En què consistien aquests "exercicis espirituals" elaborats per García de Cisneros que es vivien en el monestir?

2. L'ESCOLA ESPIRITUAL DE FRAY GARCÍA DE CISNEROS

Fray García de Cisneros (1455-1510) -cosí germà del cardenal franciscà Francisco de Cisneros, braç dret dels Reis Catòlics en la reforma religiosa de la península- havia arribat el 1493 al monestir de Montserrat amb la missió de reformar-lo, juntament amb tretze monjos més, provinents del monestir de sant Benito de Valladolid.

El 1499 instal·là la primera impremta al monestir, i el 1500 edità les dues obres majors: *l'Exercitatori de la Vida Espiritual* i *el Directori de les Hores Canòniques*.

Tant *l'Exercitatori* com el *Directori de les Hores Canòniques* no són obres estrictament originals, sinó que són una sàvia recopilació d'autors medievals i de la *Devotio Moderna*(11). Destaquen sobretot cinc autors: sant Bonaventura (1218-1274)(12), Huc de Balma (2a. meitat del s. XIII)(13), Juan Gersón (1363-1429)(14), Gerard de Zupthen (1367-1398)(15) i Joan Mombaer (o Mauburnus) (+1502) (16) . Dels dos primers, Cisneros va prendre l'esquema clàssic de les *tres vies* (*purgativa, il.luminativa i unitiva*); de Gersón, molts dels consells i de les consideracions sobre l'oració i la vida contemplativa; de Zupthen i Mombaer, la presentació metòdica de la vida espiritual, pròpia de la *Devotio Moderna*. La majoria de les vegades l'abat es val de citacions textuais d'aquests autors, organitzant-les per donar una estructura bàsica a la seva obra més completa, que és *l'Exercitatori*: l'ascensió de les tres vies, que porten de la meditació a la contemplació, passant per l'oració.

L'originalitat de la proposta cisneriana és que l'objecte de la contemplació no és l'alta especulació, sinó la *vida de Crist*. Amb això es percep la influència del franciscanisme de l'època i de la *Devotio Moderna*, amb la qual sabem que l'abat va estar en contacte durant una missió per terres franceses, el 1496. Els dos autors de la *Devotio Moderna* que més va utilitzar per l'elaboració de les seves obres són els ja citats Gerard de Zupthen i Joan Mombaer. Ambdós es caracteritzen per una sistematització metòdica de la vida de d'oració, particularment Mombaer, l'obra del qual *Rosetum exercitorum spiritualium* ("Roser d'exercicis espirituals") és quasi un catàleg enciclopèdic de mètodes d'oració, aclaparador per la seva profusió. El *Directori de les Hores Canòniques* és pres literalment d'alguns dels seus capítols(17)..

En les *Constitucions pels monjos del Monestir de Montserrat* (1502) es va determinar que els novicis havien d'aprendre de memòria la Regla de sant Benet juntament amb aquestes dues obres de l'abat abans de poder llegir qualsevol altre llibre:

"Aquesta lliçó ha de ser principalment de la Regla, de *Spiritualibus Ascencionibus* (18), del *Directori de les Hores Canòniques* i de *l'Exercitatori de la Vida Espiritual*, que els monjos han de practicar i han de saber de memòria tots els exercicis per meditar, orar i contemplar, i de les vies purgativa, il.luminativa i unitiva; i que ho sàpiguen tant de pràctica com de teòrica, que no els sigui permès llegir o estudiar altra cosa, ja que sense aquests principis i fonaments, tota la resta és en va i no aprofita a la vida espiritual a la qual estem dedicats"(19).

La qual cosa demostra el paper preponderant que tenien els exercicis proposats per l'abat en la vida del monestir.

2.1. EL COMPENDI BREU DELS EXERCICIS ESPIRITUALS

És aquí on entra en escena l'existència d'una petita obra que ha estat redescoberta i revaloritzada recentment: es tracta del *Compendi breu d'Exercicis Espirituals*, que sant Ignasi hauria pogut tenir a les mans (20). És fàcil d'imaginar que ben aviat sortís la iniciativa entre alguns del monjos de resumir aquestes dues obres riques i complexes, de cara a facilitar la memorització entre els novicis i els altres membres de la comunitat. Sembla normal de pensar que aquest *Compendi* o resum, no es fes molts anys després del 1500, sinó dins dels anys següents a la seva aparició(21). El castellà arcaic confirma una data més aviat de composició, però algunes diferències d'estil i de concepció en relació a l'*Exercitatori* fan descartar l'autoria de l'abat(22). El fet que l'edició més antiga que avui es coneix sigui del 1555 s'explicaria o bé per la pèrdua d'edicions anteriors (23) o perquè fins aquella data el *Compendi* circulava en versions manuscrites.

La nostra hipòtesi és que la influència de l'abad Cisneros arribà a sant Ignasi a través d'aquest *Compendi*. A l'*Autobiografia* apareix una dada que ens sembla rellevant: Ignasi ens explica que durant el seu primer període eremític de la seva estada a Manresa, es dedicava set hores diàries a l'oració (24). Aquestes set hores es corresponen amb les set hores canòniques. La substitució dels salms per l'oració mental queda encara més evident si considerem la hipòtesi que Ignasi tingués el *Compendi* a les seves mans: perquè quasi al final del llibret es troba un resum del *Director de les Hores Canòniques* (Cb, 404-466)(25), on es proposa un punt de meditació per a cada salm, és a dir, tres punts de meditació per cada hora canònica dels set dies de la setmana. Aquests punts eren proposats per fixar l'atenció del monjo durant l'oració coral –al marge del contingut dels salms, la qual cosa no deixava de produir una certa violència en relació a la naturalesa interna de l'Ofici (26)-. La nostra interpretació és que Ignasi feia les set hores d'oració mental utilitzant aquestes pautes, prescindint de l'oració dels salms. Aquest és el mètode que va deixar en els seus *Exercicis*.

Un altre element important dels Exercicis que creiem que procedeix del *Compendi* més que de l'*Exercitatori* és la distribució per setmanes, ja que en el *Compendi*, a més dels exercicis de les tres vies, es presenta també distribuït en setmanes la meditació de la vida i passió de Crist (nn.318-403), cosa que no passa en l'*Exercitatori*. Tanmateix el sentit de les setmanes en la proposta de Cisneros i d'Ignasi és diferent: si bé en el *Compendi* –i en l'*Exercitatori*- aquesta distribució segons els dies de la setmana té un caràcter nemotècnic, en els Exercicis té un caràcter simbòlic. És a dir, en els Exercicis, les setmanes són etapes aproximatives, sense una prescripció estricta del temps que s'ha de dedicar a cada una, mentre que en l'obra de Cisneros cada dia està lligat a un exercisi precís per tal de gravar-ho en la memòria.

Altres elements que apareixen en el *Compendi* –i en l'*Exercitatori* –són favorables a la hipòtesi que sant Ignasi realment el tenia: *diversos consells que es donen per a l'oració* (Cb, 468-497), *el resum dels dotze graus d'humilitat de la Regla de sant Benet* (Cb, 498-511), etc.

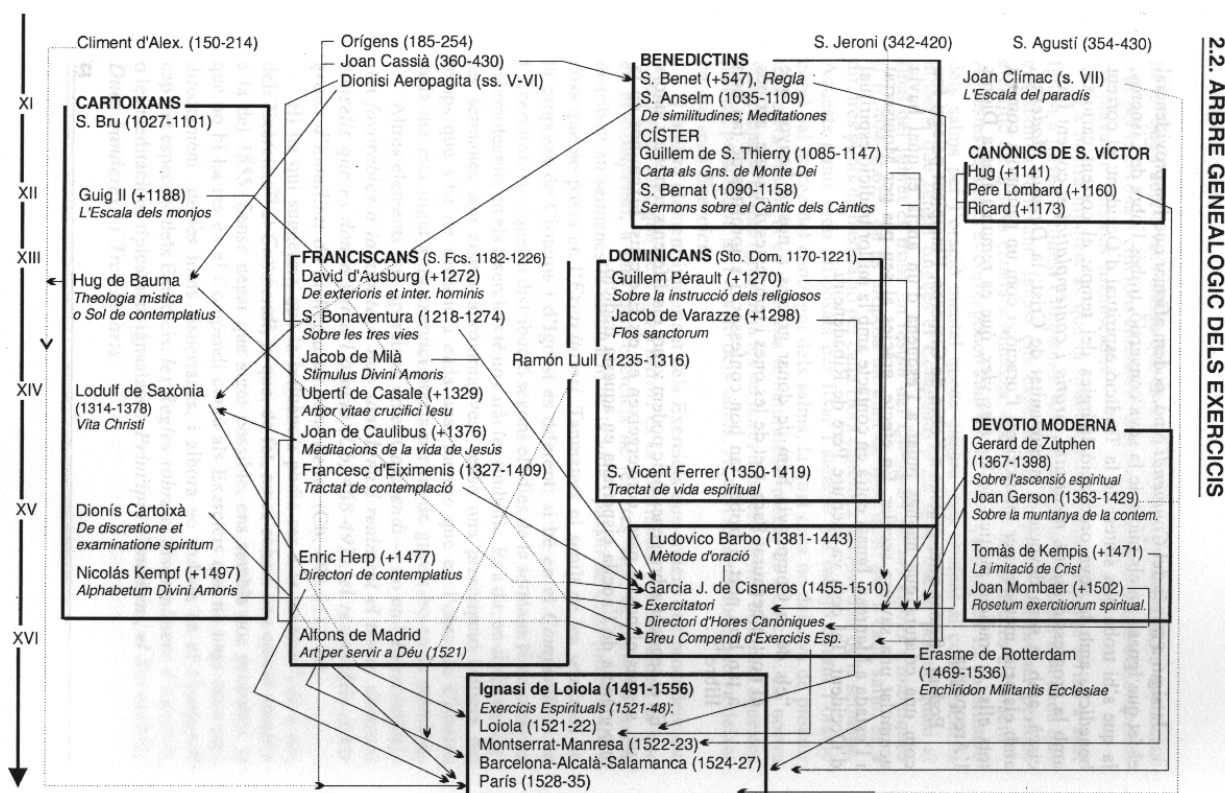
Hi ha qui suggereix que la influència podria ser a la inversa (27), és a dir, dels Exercicis(28) al *Compendi*, ja que, de fet, no es coneix una edició anterior a la del 1555. Sense negar que sigui possible, ens sembla poc probable, ja que no hi ha res en el *Compendi* comú als Exercicis que no hagi estat pres directament de les fonts cisnerianes, i alhora no trobem en el *Compendi* cap tret específic dels Exercicis: *les Regles sobre el discerniment d'esperits*, o les meditacions típicament ignacianes: *Principi i Fonament, el Rei eternal, Dues banderes ni Tres binaris*.

Ja sigui a través del *Compendi* o no, podem afirmar que fou providencial el fet que Ignasi, en els inicis de la seva conversió, trobés l'obra de Cisneros, ja que s'hi troba una síntesi de la Tradició espiritual d'Occident: el corrent benedictí amb la seva ordenació litúrgica del temps; el corrent cartoixà, amb la progressió *lectio, meditatio, oratio i contemplatio*; el corrent franciscà, amb la seva devoció a la humanitat de Crist; la *Devotio Moderna*, amb els seus mètodes per interioritzar l'oració; i com un patrimoni comú a tots ells, la tradició mística de les tres vies, que es remunta fins a Dionís l'Areopagita.

Podem afirmar que, gràcies a l'obra de Cisneros, l'incipient pelegrí fou com una criatura que hagués pujat a l'esquena d'un ancià el qual havia acumulat una saviesa secular. En efecte, gràcies al seu pas per Montserrat i l'estada a Manresa, Ignasi entrà en contacte amb la millor tradició espiritual d'Occident. Tal com va escriure Pere de Ribadeneira:

"els de la Companyia hem de donar gràcies a nostre Senyor, que el nostre benaurat Pare, tret de les ones i tempestes del segle, arribés a tan bon port, i trobés tan bon confessor, i s'aprofités de tan bon llibre"(29).

En el següent arbre genealògic podem veure els diferents corrents i autors que, segons el nostre pare, convergeixen en els Exercicis. Fixem-nos en la importància de l'anella cisneriana en aquesta tradició.



3. ELS TRETOS HERETATS DE LA TRADICIÓ

Pot semblar per alguns que aquestes minúcies historiogràfiques són irrellevants, però tenen la seva importància per comprendre com s'entrellacen les anelles de la Tradició.

Per altra banda, tractar de precisar les mediacions literàries que hi ha rere el llibret dels Exercicis no suposa en absolut negar el seu caràcter "inspirat". És a dir, el fet que reconeguem en els Exercicis elements del *Compendi* -o, si no es vol precisar tant, de l'obra de Cisneros en general-, no significa gens negar l'experiència de Déu, personal i original, que sant Ignasi va tenir durant la seva estada a Manresa. Però sí que significa acollir i reconèixer, per tal d'agrair i de comprendre millor, algunes mediacions que van servir per propiciar-la. El vocabulari de la vida en l'esperit no és creació d'una sola persona, sinó que és el fruit d'una successió de testimonis que el van enriquir i densificar. A l'Orient als testimonis transformats per l'experiència de Déu se'ls anomena "teóforos", és a dir, "portadors de Déu". Els escrits d'aquests homes portadors de Déu són inspirats, i per tant són "mistagògics", és a dir,

propiciadors de l'experiència de Déu que ells mateixos han tingut. El vocabulari i el mètode per transmetre l'experiència de Déu pertany a un patrimoni comú, del qual cada un, a partir de la seva experiència particular, va prenent els termes amb els quals es troba més identificat per expressar-la.

És per això que ens ha semblat important donar a conèixer la Tradició que hi ha darrera de molts elements que apareixen en els Exercicis. Aprofundint-hi podrem percebre la riquesa secular que contenen.

Concretament, concentrarem la nostra presentació en tres aspectes nuclears dels Exercicis: la devoció per la humanitat de Crist; la pedagogia de l'oració; i la progressió de la vida espiritual a partir de les vies purgativa, il·luminativa i unitiva. Al nostre entendre, aquests tres elements queden incorporats als Exercicis, i alhora són radicalment transformats -com veurem després de presentar-los- per l'especificitat de la mistagogia ignasiana: el seguiment de Jesús i la unió transformant en ell adquireixen la forma d'una acte continu d'elecció. La vida de sant Ignasi va ser una recerca permanent de la voluntat de Déu, la qual cosa significa en la història un discerniment continu, una disposició permanent d'escolta, que converteix el món en una teofania, és a dir, en l'espai de la seva revelació.

Abans de veure com aquestes tres característiques queden transformades en els Exercicis, els presentarem tal com les va rebre de la Tradició.

3.1. LA DEVOCIÓ A LA HUMANITAT DE CRIST

La devoció d'Ignasi per la humanitat de Crist té múltiples procedències:

En primer lloc, està present en els trets franciscans que impregnaven la pietat de l'època i la seva família (30).

En segon lloc, ja hem indicat que la conversió de sant Ignasi fou marcada per la lectura de la *Vita Christi* de Ludolf el Cartoixà. L'exemple que va llegir en el pròleg va poder motivar-lo a fer el mateix en el seu quadern: "Santa Cecília sempre portava l'Evangeli de Crist en el seu pit, amb la qual cosa hem d'entendre que prengué de la vida de nostre Senyor Jesucrist escrita en l'Evangeli algunes coses molt devotes i pensava repetir-les d'un cap a l'altre amb fervent atenció"(31).

En tercer lloc, en l'obra de Cisneros es tornà a trobar amb la vida de Jesús. Com ja hem dit, en el *Compendi* s'ofereix més explícitament que en l'*Exercitatori* dues sèries de contemplacions evangèliques:

- 1. La primera sèrie es presenta per meditar al llarg de dues setmanes consecutives: una setmana per la vida de Crist fins a la Passió (nn. 252-317), i una altra setmana per la Passió (nn. 318-403)(32). Aquestes contemplacions s'ofereixen "perquè en alguna hora reposada del dia el religiós pugui pensar" (Cb, 10; 317).

- 2. La segona sèrie es proposa pel rés diari de les Hores Canòniques, és a dir, "per tenir-ho present a Matines i Hores del dia que es canten en el cor" (cb,10). Es dona un punt de meditació per considerar en cada salm, la qual cosa dona una distribució ternària per cada Hora (Cb, 415-463)(33). Aquesta distribució recorda molt la presentació de "*Els misteris de la vida de Crist nostre Senyor*" que fa sant Ignasi [EE, 261-312], els quals estan situats, igual que el *Compendi*, abans de les *Regles* finals.

En la proposta de Cisneros, aquestes contemplacions de les escenes evangèliques es poden fer segons una triple gradació: considerant únicament la humanitat de Crist; considerant conjuntament la humanitat i la divinitat; o considerant únicament la seva divinitat(34). Aquesta gradació prové de sant Bernat(35). *L'Exercitatori* fa correspondre cada una de les tres contemplacions amb els tres estats clàssics de la vida espiritual: els principiants(36), els qui progressen(37) i els perfectes(38).

Tot això sembla haver deixat un rastre clar en els *Exercicis*: tres de les seves quatre *Setmanes* estan consagrades a la contemplació de la vida, passió i resurrecció de Crist, subratllant en la Quarta Setmana "com la divinitat que semblava amagar-se en la passió, apareix i es mostra ara tan miraculosament en la santíssima resurrecció" [EE, 223].

Finalment, fou també a Manresa on Sant Ignasi va conèixer la *Imitació de Crist* de la qual va dir que "mai més no va voler llegir un altre llibre de devoció,(39). En el primer capítol es llegeix: "Meditem amb fervor la vida de Jesús; la seva doctrina està per sobre de tots els sants; qui en copsi el sentit trobarà el manà amagat"(40). "Per sobre de tots els sants", és a dir, que el contacte amb els Evangelis es concep com un retorn a les fonts, anterior a les concrecions posteriors, i, per això, més estimable.

Les grans reformes a l'església han sorgit d'aquest retorn a la lectura directa de l'Evangelí. En un moment de deriva de l'Església, que amenaçava ruïna en el somni de Francesc, el franciscanisme va suposar la irrupció del Crist pobre i humil, representat en el pobre d'Assís, aquell *Alter Christus*. El franciscanisme amarà de tendresa per la humanitat de Crist les devocions populars, la iconografia, la literatura. La primera vida de Crist, *Meditacions sobre la vida de Crist*, fou obra de Joan de Choux -o de Caulibus-, un franciscà del segle XIV, encara que durant segles s'atribuís a sant Bonaventura. Aquestes *Meditacions* estan darrera de la *Vita Christi* de Ludolf el Cartoixà i dels punts que presenta el *Compendi*. En elles, com també es diu en els *Exercicis* [EE, 114,2], es proposa diverses vegades que es contemplin els misteris de la vida de Crist "com si fos present (41).

La devoció per la humanitat de Crist implica l'arrelament en el misteri de l'Encarnació. La temptació que va assetjar a algunes de les primeres comunitats cristianes fou la de quedar de tal manera enamorades de la resurrecció de Crist, en l'exposició de la seva divinitat, que volien estalviar-se els passos que menaven a tal resurrecció. D'aquí ve, en concret, la sobrietat de l'Evangelí de Marc, escrit per tal de recordar a la comunitat que el messianisme de Jesús havia passat per una vida de dificultats i conflictes. La resurrecció és la transformació de la carn del món que, per ésser transformada, abans ha estat assumida. I el mode d'aquesta assumpció és, paradoxalment, l'abaixament. Les místiques de l'encarnació no s'oposen a les místiques de l'elevació, sinó que subratllen que el mode de l'elevació -anabasis- és aquesta encarnació, és a dir, l'abaixament -katabasis

En els *Exercicis*, la clau de lectura de les contemplacions de la vida de Crist està en l'*oració preparatòria*: "Demana coneixement intern del Senyor, que per mi s'ha fet home, per tal que més l'estimi i el segueixi" [EE,104]. És a dir, la contemplació de Crist no suposa interrompre el seu moviment d'abaixament, sinó tot el contrari, aprofundir-lo -"coneixement intern"- per perllongar-lo en un mateix -"per tal que més l'estimi i el segueixi"

Que la humanitat de Crist sigui terra ferma de la contemplació està sostingut per la pròpia santa Teresa, ella mateixa Teresa "de Jesús":

"Apartar-se del tot de Crist i que s'abandoni aquest Cos diví amb les nostres misèries i tot el que és creat, no ho puc sofrir (...). És una gran cosa, mentre vivim i som humans, fer-nos-el humà (42).

També va ser dit per sant Joan de la Creu:

"Si vols que et respongui alguna paraula de consol, mira el meu Fill, subjecte a mi i subjectat pel meu amor, i afligit, i veuràs quantes te'n respon, Si vols que jo et declari

algunes coses ocultes o alguns casos, posa tan sols els ulls en ell, hi trobaràs misteris amagadíssims, i saviesa, i meravelles de Déu, que estan amagades en ell. Si poses els ulls en ell, els trobaràs en tot; perquè ell és tota la meua paraula i la meua resposta, i és tota la meua visió i la meua revelació (43).

Aquests dos testimonis són gairebé contemporanis, una mica posteriors, de sant Ignasi. Els hem inclòs aquí no com a fonts, sinó com a ressonàncies concomitants d'un corrent -el carmelità- que, encara que diferent a l'ignasià, pertany a la mateixa Tradició cristiana d'Occident.

La qüestió és com accedir a aquesta humanitat transfigurada de Crist, la contemplació de la qual transforma qui la contempla. A continuació, presentem alguns d'aquestes "maneres d'accedir" que Ignasi va prendre de la Tradició.

3.2. EL MÈTODE D'ORACIÓ

a. Diversitat d'"exercicis espirituals"

A la *primera anotació* dels Exercicis es llegeix:

"Per aquest nom, "exercicis espirituals", s'entén tota una manera d'examinar la consciència, de meditar, de contemplar, de pregar vocalment i mental, i d'altres operacions espirituals, tal com es dirà més endavant" [1]

La pràctica dels "exercicis espirituals" és antiga a l'Església. d'alguna manera, ja apareix amb Orígens i Evagri Pòntic, que parlen de la *via activa*, referint-se a l'exercici del domini de les passions. Ho reprén Cassià sota l'expressió "*exercitia virtutum*". A partir del segle XII comença a utilitzar-se l'expressió "*exercitia spiritualia*". Amb la *Devotio Moderna*, els exercicis espirituals s'esmentaran i practicaran amb profusió. Per altra banda, el costum de retirar-se un temps per dedicar-se a la vida d'oració i penitència existeix des dels primers segles del cristianisme. L'Església Primitiva ja va conèixer la tradició de retirar-se durant quaranta dies, imitant l'estada de Jesús al desert. En els segles VII i VIII existien, al costat de les grans abadies, ermites i coves destinades a aquesta finalitat, a les quals es retiraven els bisbes, abats, monjos i seglars. Al final del s. XIII i durant el s. XIV es formen "deserts", és a dir, convents amb més grans penitències i aïllament, els quals formaven part dels moviments de reforma dels antics Ordes, sobretot dels dominics i franciscans. Aquests "deserts" van conèixer un fort desenvolupament gràcies a la *Devotio Moderna* al Nord d'Europa i també a

l'Espanya dels segles XV i XVI. A la Península, fou particularment l'orde franciscà qui va afavorir la fundació d'aquests "*desiertos*" o "*recolectorios*".

Els "*exercicis espirituals*", com a expressió conté en si els dos elements de la vida cristiana: el seu aspecte ascètic -*askésis* significa, literalment en grec, "exercici"- i el seu aspecte místic -espiritual, *pneumatikós*, és a dir, procedent de l'Esperit Sant-. Des de sant Pau, l'aspecte espiritual es distingeix, no de l'aspecte corporal, sinó del psíquic (cf. 1Cor 2, 12-15). L'àmbit espiritual és allò que està obert a l'acció de l'esperit, és a dir, allò que no procedeix d'un mateix, sinó que és rebut. Però, per això, cal treballar-se, disposar-se mitjançant els "exercicis", la qual cosa literalment significa "allò la repetició del qual dóna domini sobre alguna cosa".

Els Exercicis de sant Ignasi tracten de donar domini sobre un mateix -"vèncer-se a si mateix sense determinar-se per cap afecció que sigui desordenada" [EE, 21]-, per tal d'acollir la dimensió pneumatològica, "espiritual", que en la proposta ignasiana es dirigeix cap a una direcció precisa, que és " cercar i trobar la voluntat divina" [EE, 1].

Per això, Ignasi proposa uns exercicis determinats que, d'alguna manera, constitueixen una escola d'oració. Coneixent les fonts utilitzades per ell, o les que li són contemporànies, veiem que la seva obra és una síntesi i una concentració de múltiples mètodes que varen arribar fins a ell.

Llegim al *Compendi*:

'Posem aquí algunes menes d'exercicis que els sants ensenyaren diversament; perquè així com al gust corporal sempre se li donés bon menjar, per molt ben cuinat que fos, li produiria avorriment; així també, si al paladar de la nostra voluntat i enteniment sempre li proposéssim un sol exercici, li causaria mals humors" (Cb,8).

Moltes de les *Anotacions* i de les *Addicions* dels seus *Exercicis* les trobem en aquestes fonts. Referint-nos únicament al *Compendi*, reconeixem elements com: el "sentir i assaborir internament" [EE, 2,4] dels punts de meditació(46), les preparacions(47), conclusions(48) i examen (49) de *meditació*, cada oració. També la diversitat d'exercicis: la distinció entre *consideració*, *contemplació* i *col.loqui*(50), *el segon i tercer mode de pregar*(51), *els exàmens de consciència* (52), el recolliment de la mirada i el domini de la paraula (53), la sobrietat en el menjar i en la penitència (54), els consells per a la perseverància en l'oració, en la varietat de mocions i temptacions(55)... Allò que volem assenyalar aquí és que el pelegrí no inventà un mètode d'oració, sinó que el va rebre de la Tradició secular que el precedia i que ell va saber assimilar, sintetitzar i exposar amb gran pedagogia. La seva aportació consistí a reorientar tot aquest bagatge en una direcció diferent.

A través de l'obra de García de Cisneros, Ignasi va conèixer la pràctica de l'oració mental i metòdica pròpia de la *Devotio Moderna*. Per oració mental no hem d'entendre "oració intel.lectual", tal com es va decantar en el decurs dels segles posteriors, sinó "oració interior i silenciosa", contraposada a l'"oració vocal". L'aportació de la *Devotio Moderna*(56) consistí a divulgar la pràctica d'aquesta oració interior entre els laics, oferint mètodes concrets per facilitar-la. García de Cisneros la va introduir en la vida del monestir perquè els monjos interioritzessin l'oració salmòdica recitada en el cor, donant pautes perquè abans, durant i després de cada Ofici es recollís el fruit de l'oració(57).

L'aportació d'Ignasi consisteix a integrar tots aquests elements, posant l'accent encara més en el caràcter personal de l'oració, ja que en els Exercicis s'elimina el suport de l'oració coral per concentrar-se únicament en l'oració mental, i es proposa com a objectiu " cercar i trobar" la voluntat de Déu per cada un [EE 1,4]. Aquesta recerca de Déu com a fi últim de totes les oracions és el que dóna especificitat a la mistagogia dels *Exercicis*. I és això el que transforma radicalment el llegat rebut.

Per altra banda, els Exercicis ignasians suposen un concentrat de l'activitat espiritual que no es dóna en la vida de Cisneros. El que l'abat concep en un marc monàstic, per anar combinant

amb la vida ordinària del monjo, sant Ignasi ho proposa com una pràctica intensiva de trenta dies, per tot tipus de gent, que ha de "separar-se de molts amics i coneguts i de tota sollicitud terrenal" durant un temps [EE, 20] per tal de consagrar-se a discernir la voluntat de Déu sobre la seva pròpia vida.

Això darrer serà més explicitat en l'últim apartat. De moment intentarem comprendre el contingut que, des de la llum que ens aporta el coneixement de la Tradició, hi ha darrere la *meditació, la contemplació i els col.loquis* que apareixen en els Exercicis.

b. L'escala de l'oració

La progressió dels diversos exercicis d'oració que proposa sant Ignasi en els Exercicis, correspon, encara que d'una altra manera, a la pràctica de la *Lectio Divina* pròpia dels monjos. En la clàssica obra: *L'escala dels monjos* de Guig II el cartoixà (+1188), es descriu la progressió de la *Lectio Divina* en quatre temps: *lectura-meditació-oració-contemplació*(58). Guig explica així aquesta successió:

"La *lectura* és l'estudi atent de les Escriptures, feta amb interès. La *meditació* és una operació de la ment que estudia, tractant de comprendre una veritat oculta per mitjà de la raó que investiga. L'*oració* és una aplicació devota del cor en Déu, amb la intenció d'allunyar els mals i obtenir els béns. La contemplació és una certa elevació de la ment en Déu, atreta per sobre d'ella mateixa i assaborint el goig de les delícies eternes"(59).

En el *Compendi* trobem la següent presentació de la doctrina de Guig:

"Després de la *lectio* segueix la *meditatio*. I has de saber que qui llegeix i no s'aprofita del que ha llegit és com el que ha menjat bé i després, sense digerir-ho, ho ha tornat a fora. Per la *lectio* santa se'ns dona el menjar de la doctrina; la *meditatio* ho ha de digerir i treure'n la substància, i la voluntat ha de fer de tot aliment, i essent mantinguda, ha de donar a cada un el que li pertoca (...). Dit d'altra manera; la *lectio* és el lloc del tresor, la *meditatio* cava, l'*oració* el treu, la *contemplació* el representa, i la voluntat molt alegre i joiosa el reparteix" (Cb, 477).

Vegem amb més detall cada un d'aquests elements:

Lectio

La *lectio* troba el seu paral·lel en els Exercicis quan Ignasi parla que la persona que dona "a altra manera i ordre per a meditar o contemplar, ha de narrar fidelment la història d'aquella meditació o contemplació" [EE, 2,1]. El "fonament vertader de la història" [EE 2,2] és aquest "lloc del tresor", és a dir, la delimitació precisa del terreny en el qual l'exercitant, meditant primer i contemplant després, adquirirà aquell *coneixement intern* [EE, 104] que esdevé amor, és a dir, força transformadora per al seguiment.

En temps de sant Ignasi, degut a la restricció de la Contrareforma de no facilitar el contacte directe amb les Escriptures, aquesta *lectio* passa a través de la presentació que fa dels passatges evangèlics el que dirigeix els Exercicis. En aquest sentit, la *lectio* es dona ja interpretada, i dirigida cap al fruit precís que es pretén en cada exercici. L'element personalitzador de les Escriptures s'accentua per aquesta forma de transmetre la *lectio*.

Meditatio

La *meditació* és el següent pas. *Meditació* prové del verb, "mederi" que significa "cuidar-se de", "portar remei". L'origen remot prové de l'arrel indoeuropea "med", que significa "manar", "ordenar", "prendre amb autoritat mesures apropiades" -"medein" en grec- Malgrat el caràcter analític de la meditació, Guig insisteix que es tracta d'una "operació atenta que no resta a l'exterior, ni s'atura a la superfície, sinó que va més enllà, penetrant a l'interior i escrutant tots els detalls(60).

Hem vist com el *Compendi* la compara amb l'acte de la digestió o del cavar. Una mica més endavant, l'autor del *Compendi* la defineix com "un acte de l'enteniment ocupat i sol.lícit en cercar i considerar la natura, ordre, condició i veritat d'alguna cosa" (Cb, 478). Aquesta activitat de l'enteniment no és merament un treball de la raó, sinó que inclou més dimensions de la persona. L'advertència ignasiana que "el que omple i satisfà l'ànima no és saber molt sinó sentir i assaborir les coses internament" [EE 2,4} respon a la imatge de la "digestió", és a dir, l'assimilació lenta i gustosa del contingut de la *lectio*.

Així, la Paraula exterior rebuda es va fent interior i personal, assumida.

Diversos tipus de meditació

Per altra banda, en el *Compendi* trobem la distinció entre la *meditació imaginària* i la *meditació intel.lectual* que troba ressó en els Exercicis. La primera "és de coses que es poden formar amb la imaginació, com són tots els passos de la vida i passió de Crist" (Cb, 478), mentre que la segona "és de coses que pertanyen més a l'enteniment que a la imaginació, com quan pensem en les perfeccions de Déu" (Cb, 478). Sant Ignasi parlarà de *contemplacions o meditacions visibles i invisibles* [EE, 471].

Les *meditacions visibles* corresponen fonamentalment a les contemplacions de les escenes evangèliques. Les *escenes* es converteixen en l'escenari en el qual l'exercitant va passant de ser espectador a actor, "com si present m'hi trobés" [EE, 114,2]. Així hem vist com es proposa en les *Meditacions de la vida de Crist* de Joan de Choux, o en la *Vita Christi* del Cartoixà(61). També ho trobem en l'*Exercitatori*(62).

En el *Compendi*, aquest recurs a la imaginació encara es troba més explicitat, a partir de la presentació de cada oració amb un marc imaginatiu que delimita i ajuda a centrar l'activitat interior(63). Tot això ho retrobem en la *composició veient el lloc* [EE, 47] dels Exercicis. Tal com fa notar Anthony de Mello, allò que "es compon" no és l'escenari de la meditació, sinó la persona que va a fer la meditació(64).

Pel que fa a les "meditacions invisibles" o "no-imaginatives" es poden identificar amb un altre exercici proposat diverses vegades per sant Ignasi: la *consideració*(65).

La consideració

Considerar prové del verb llatí *con-siderare*, que etimològicament significa "unir-se a les estrelles". Compresa així, la consideració és a mig camí entre la meditació i la contemplació. Sant Bernat les distingeix de la següent manera: "La contemplació consisteix en la certesa de les coses, mentre que la consideració consisteix més aviat en la seva recerca(66).

És a dir, tant en el cas de la meditació com de la consideració, som encara a l'estadi de l'"oració activa", que requereix l'esforç per part del qui la practica. El terme *consideració* apareix freqüentment en els Exercicis(67), la qual cosa fa que el conjunt quedi impregnat d'un caràcter auster i reflexiu, més que contemplatiu. És aquell treball de "cavar" el lloc del tresor per poder trobar-lo, temps encara d'esforç, que depèn, aparentment, de la tenacitat del qui el realitza.

Com a *consideració* és presentat l'exercici de les *tres maneres d'humilitat* [EE, 165-169], i també la reflexió sobre els diversos estats de vida [EE, 181; 189, etc]. Amb això, Ignasi està preparant el moment de l'elecció, que ell pensa que es podrà donar de forma més "receptiva", tal com són el *primer i segon temps de fer elecció* [EE, 175-177]. El *tercer temps* [EE, 177-188], en canvi, encara pertany a l'àmbit del treball de la raó.

En qualsevol cas, la meditació i la consideració van preparant el camí del següent estadi de l'oració. Serà aquí on la tradició monàstica i la tradició ignasiana es bifurquin: segons l'escala citada de Guig, després de la *meditació ve l'oració -o col.loqui-*, i després, la *contemplació*; en canvi, sant Ignasi -seguint la direcció iniciada per l'oració afectiva del franciscanisme i de la *Devotio Moderna- fa precedir la contemplació a l'oració -o col. loqui-*. Aquesta inversió de l'ordre implica un canvi de naturalesa dels Exercicis.

De la seqüència col.loqui - contemplació...

En el pròleg de *l'Exercitatori*, l'abat Cisneros fa menció de la progressió *meditació-oració (col. loqui)-contemplació* de Guig, posant-la en paral·lel amb les tres vies"(68). Amb això, Cisneros subratlla la gradació que hi ha entre els diversos tipus d'oració, i senyala repetidament que el cim de tots ells, cap on s'encaminen els exercicis espirituals que ell proposa, és la *contemplació*:

"La ment, ja exercitada durant temps en la forma descrita (en la meditació i en l'oració), s'eleva en Déu, sense cap obra de l'enteniment ni de cap altra cosa, i s'uneix amb Ell"(69).

Aquest "eivar-se de la ment, sense cap obra de l'enteniment ni de cap altra cosa", fins a unir-se amb Ell, és el que pertoca a l'estat de la contemplació. *Contemplació* prové de *cum-templum*, terme llatí que, en el món romà, feia referència a l'acte d'escoltar els oracles i auguris en el temple, és a dir, en l'espai sagrat on es revelava la divinitat. Indica un alt estadi de receptivitat i de transparència, que s'hi arriba a través d'estadis previs de purificació i d'il·luminació.

Hem llegit que també Guig defineix la *contemplació* com "una certa elevació de la ment en Déu, atreta per sobre d'ella mateixa i assaborint el goig de les delícies eternes"(70). "Ment" prové del terme llatí "mens", que a la vegada tradueix el terme grec de "núus", el qual, en la mística neoplatònica, és l'"òrgan" diví prescrit en l'ésser humà capaç de contemplar i unir-se amb Déu.

Aquesta "ment" o "núus" pròpia de la contemplació és el "tercer ull" dels victorins(71). Hug de sant Víctor (+1141) distingeix entre l'*ull de la carn*, amb el qual es veuen els objectes exteriors; l'ull de la raó, amb el qual es capten les coses espirituals; i l'*ull de la contemplació* amb el qual es perceben les coses divines (72).

Ricard de sant Víctor (+1173), deixeble d'Hug dirà:

"Un mateix assumpte el comprenem amb el pensament, d'altra forma l'explorem amb la meditació i, encara d'una altra manera, l'admirem en la contemplació (...). L'acte de pensar s'arrossega; la meditació camina i, moltes vegades, també corre. Però la contemplació ho sobrevola tot(73).

Segons aquesta tradició, l'*oració* -entesa com a col.loqui amb Déu està situada abans de la contemplació perquè la contemplació -col.loqui- és encara paraula, mentre que la contemplació és silenci. Orar prové del verb llatí oro, que significa precisament "parlar", "demanar", "suplicar".

...A la seqüència contemplació - col.loqui

Tanmateix, com ja hem indicat, existeix una altra interpretació de la contemplació, l'empremta més franciscana que monàstica, i que fou represa per la *Devotio Moderna*, en la qual la contemplació no té aquest caràcter estàtic, sinó que indica un mode o una actitud davant la matèria de l'oració. Una actitud, una disposició que enfront de la meditació, és més admirativa que no pas reflexiva, més impregnativa que analítica.

Per a aquesta tradició, la matèria per excel·lència de la *contemplació* són els passatges evangèlics, que són anomenats *misteris*. *Misteris* pel fet que no es presenten com a objecte d'anàlisi, sinó de revelació de Déu.

Després d'aquestes contemplacions, allò que espontàniament segueix és un col.loqui final, d'agraïment o de perdó, o d'expressió espontània de desitjar identificar-se en el passatge contemplat. Això mateix succeeix al final de cada capítol del *Vita Christi* de Ludolf.

A l'obra de Cisneros es percep una certa vacil·lació entre ambdues tradicions, és a dir, entre la interpretació de la *contemplació* com a estat de quietud "extàtica", que culmina amb el Silenci, i la *contemplació* com a mode o disposició per pregar les escenes evangèliques, a la qual segueix un col.loqui final en el qual es dialoga afectivament amb el Crist contemplat en el passatge de l'Evangelí.

En efecte, a l'*Exercitatori*, a vegades es defineix la contemplació amb termes de l'alta mística (74), mentre que altres cops es proposa com a objecte de la contemplació la vida i passió de Crist, a la qual dedica la Quarta Part de l'*Exercitatori* (caps. 31-69). El *Compendi* es decanta encara més per la tradició franciscana i la *Devotio Moderna*, en suprimir descripcions de la *contemplació* que culminin en el silenci extàtic i accentuant la humanitat de Crist com l'objecte de la contemplació.

Allò que podria semblar un empobriment de l'horitzó místic, es tracta, en veritat, d'un desplaçament. Efectivament, sant Ignasi hereta i accentua, encara més, una nova direcció de la contemplació: la seva vocació no és trobar Déu-més-enllà-del-món, sinó trobar Déu-revelat-en-el-món per tal de reconduir el món cap a Déu. Això queda reflectit en els *Exercicis* en els quals, després d'haver contemplat els *misteris* de la vida, passió i resurrecció de Crist, demanant el seu *coneixement intern* "per estimar-lo més i seguir-lo" [EE, 104], L'objecte últim de contemplació que es proposa el mateix món, per tal que també manifesti la seva condició de misteri, és a dir, com a espai de la transparència de Déu. Es tracta de "mirar com Déu habita en les criatures (...), com treballa i labora per mi en totes les coses creades" [EE, 235-236] per participar amb Ell d'aquest treball i labor de recapitular totes les coses en Déu.

Així, en cada col.loqui, l'exercitant és cridat a expressar el seu desig de seguiment i d'ofrena de si mateix. El col.loqui final de cada oració expressa aquest retorn a la història que, d'alguna manera, havia estat suspesa durant el silenci de la contemplació.

Amb això veiem que el tipus d'oració dels Exercicis s'inscriu més en la tradició d'origen franciscà de l'oració afectiva i en la tradició de l'oració mental de la *Devotio Moderna*(75), que en la tradició místico-contemplativa monàstica (76). El primat de la paraula -so en el temps- sobre el Silenci queda reforçat pel fet que totes les oracions en els *Exercicis* estan encaminades cap a l'acte de l'elecció, és a dir, a una Paraula que s'expressa en la història i per a la història (77) .

El lloc de la contemplació en els Exercicis

Tanmateix, aquest primat de la paraula -reflectit en el *col.loqui* final de cada exercici- no treu que calgui cuidar en els *Exercicis* que la contemplació no quedi reduïda a meditació. Concretament, ens referim al fet que la contemplació ignasiana, en ésser representada en tres punts, fa pensar més en una *meditació* que avança metodològicament que en una *contemplació*, la qual es caracteritzaria per una absència de pautes: estant la ment absorbida en Déu, el mètode ja no és necessari i ja no hi ha camí, sinó l'amor. A molts *Directoris* (manuals per als qui dirigeixen els Exercicis) de les primeres generacions de jesuïtes s'assenyala el risc del cansament mental que poden provocar els exercicis, manifestant així el relliscament que de seguida es va produir cap a la meditació, i, fins i tot, cap a la simple "consideració"(78).

Ignasi, en canvi, distingeix netament entre els dos tipus d'oració: anomena *meditacions* als exercicis de la Primera Setmana i *contemplacions* als exercicis sobre la vida de Crist -Segona, Tercera i Quarta Setmanes-. Cal tenir en compte que la distinció entre *meditació* i *contemplació* fa referència a tres qüestions diferents:

- a. D'una banda, a l'objecte de l'oració: als Exercicis, són *meditació* les matèries que no són passatges evangèlics, i *contemplació* les que es refereixen a la vida de Crist -a excepció de la *Contemplació per assolir amor*.

- b. D'altra banda, es refereix al caràcter o mode de l'oració: *meditació* si és més activo-reflexiva, i *contemplació* si és més passivo-receptiva.

- c. I, en darrer terme, es refereix a l'estat espiritual de l'exercitant: la *contemplació* com a disposició i acollida totalment oberta a l'acció de Déu només és possible després d'un treball de transparència interior. Creiem que els exercicis segueixen aquest moviment -de l'objecte al mode, i del mode a l'estat- obrint així camins de contemplació. Aquesta pedagogia de la contemplació es produeix a través de dos tipus de progressions: la pròpia de cada jornada i la del conjunt de les *Quatre Setmanes*.

1. El moviment de cada jornada comença per dues *meditacions* (que es converteixen en *contemplacions* a partir de la Segona Setmana), les quals es donen una mica desenvolupades; les dues repeticions que a continuació es proposen [EE, 118-120] suposen una concentració o estilització d'allò que s'ha meditat o contemplat anteriorment; no es tracta de pensar més, sinó d'endinsar-se en allò ja pensat, "sentint i assaborint internament" [EE, 2,4]. Cada jornada culmina amb l'anomenada aplicació de sentits [EE, 121-125]. La dimensió contemplativa o mística d'aquest exercici ha estat discutida des dels primers temps.

2. Els punts de meditació o contemplació es van simplificant a mesura que les *setmanes* avancen: des de les prolixes explicacions de *Primera Setmana* fins a l'extrema sobrietat de la *Quarta Setmana* hi ha hagut un aprenentatge en l'exercitant, primer per "raciocinació pròpia" i a poc a poc "en la mesura que l'enteniment és il.luminat per la virtut divina", l'ànima arriba a "sentir i assaborir les coses" cada vegada més "internament" [EE, 2,4-5]. Aquesta progressiva *destil.lació* de l'oració queda reflectida en l'absència de pautes per les contemplacions de Quarta Setmana.

Tot plegat ens porta a considerar el tercer aspecte dels Exercicis que enllaça amb la Tradició precedent.

3.3. LES TRES VIES I LA PROGRESSIÓ DE LA VIDA ESPIRITUAL

En una primera aproximació podem dir que el gran moviment que va des de l'opacitat inicial (les meditacions del pecat de *Primera Setmana*, la confessió general, l'examen de consciència ...) fins a la transparència final (les contemplacions de les aspiracions de *4a. Setmana* i la *Contemplació per assolir amor*) respon a l'esquema ascendent de les *Tres Vies*. El mateix Ignasi fa una menció explícita a aquesta correspondència en la *10a. Anotació*:

"... quan la persona s'exercita en la vida il.luminativa que correspon als exercicis de la segona setmana, i (...) la vida purgativa, que correspon als exercicis de la primera setmana" [EE, 10,2-3].

Sense entrar encara en el perquè del silenci ignasià sobre la *via o vida unitiva*, situarem a continuació el rerefons que té aquesta progressió triàdica en la Tradició.

a. Dionís l'Areopagita

L'esquema de les *tres vies* es remunta fins a Dionís l'Areopagita, un monjo del segle V influenciat per la filosofia neoplatònica, particularment per les *Enéades* de Plotí(79). El Pseudo-Dionís concep la jerarquia celestial -i la jerarquia eclesiàstica a imatge de la celestial- en base a una triple funció: purificar, il.luminar i perfeccionar.

"L'ordre jeràrquic imposa a uns rebre la purificació; a d'altres, purificar; a d'altres, rebre l'il.luminació; a d'altres, il.luminar; a d'altres, rebre el perfeccionament; a d'altres, perfeccionar. En tot això cadascú imitarà Déu segons la manera que convé a la seva pròpia funció (...) Convé que els purificats es despullin de tota confusió, que s'alliberin del més mínim senyal de dissemblança, que els il.luminats rebin la plenitud de la llum divina, aixecant els ulls de la seva intel.ligència fins que hagin adquirit el poder i la força de contemplar; i que els perfectes, abandonant tota classe d'imperfeció, participin de la ciència perfeccionant dels iniciats"(80).

"Que els perfectes", diu Dionís, "participin de la ciència perfeccionant dels iniciats". Les *tres vies* es mostren com una iniciació al Misteri, com una *mistagogia* que té per meta "conferir a les criatures la semblança divina i unir-les a Déu"(81). Aquesta ascensió té tres etapes o moments: la purificació, la il.luminació i la perfecció o plenitud. En la teologia de Dionís, més que etapes, es tracte de tres funcions jeràrquiques:

"Convé que els purificadors, gràcies a la sobreabundància de la seva puresa, comuniquin a d'altres una part de la seva pròpia castedat; que els il.luminadors, intel.ligències més transparents que les altres i capaces per si mateixes de participar de la Llum i de transmetre aquesta participació, en el benaventurat resplendor d'una santa plenitud, escampin aquesta Llum desbordant als qui en són dignes per tot arreu; i finalment, que aquells que tenen per ofici perfeccionar, perfeccionin als perfectes a través d'una santa iniciació en la ciència dels sants iniciats. Així, cada graó de la jerarquia, en la mesura de les seves pròpies forces, s'eleva fins a la cooperació divina, realitzant sota l'acció de la Gràcia allò que la Tearquia realitza ella mateixa"(82).

És a dir, es tracta d'una interacció activo-passiva de les tres funcions, en la qual s'és iniciador i iniciat al mateix temps(83). Ningú no ha parlat amb tanta força ni amb tanta claredat com Dionís l'Areopagita respecte a aquesta jerarquia d'estadis espirituals i de correlació de funcions.

En la tradició monàstica, aquesta estratificació de funcions es transformarà en un camí interior de progressió espiritual. La idea d'una purificació inicial, una il.luminació subsegüent

i una perfecció final la trobem en Climent d'Alexandria (84), Orígens(85), Evagri Pónti(86), sant Basili, Gregori de Niça(87), Isaac de Nínive(88) i Joan Clímac(89), encara que no en tots d'una manera tan sistematitzada.

Per altra banda, tant en el monaquisme d'Orient com d'Occident, aquesta tríada se sobreposa a una altra de paral·lela: la dels principiants -"novicis"-, dels qui progressen -anomenats també "aprofitants" - i perfectes(90). En la tradició cistercenca apareixen unes altres tríades correlatives: sant Bernat parlarà de les tres besades a Crist: als peus, a les mans i a la boca(91); i Guillem de Saint-Thierry construirà la seva obra més madura, la *Carta als Germans de Monte Dei*, en base a la successió de tres edats espirituals: l'home animal, l'home racional i l'home espiritual(92).

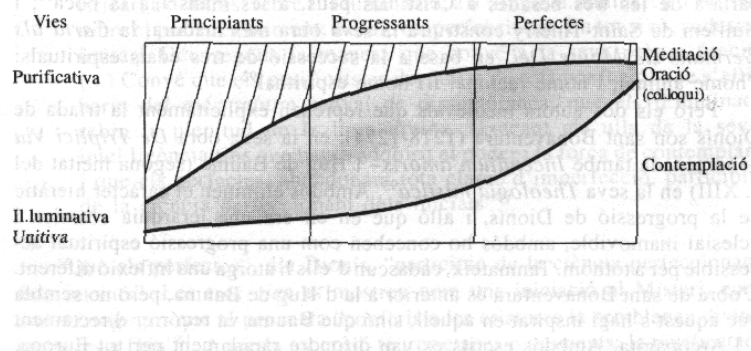
Però els dos autors medievals que reprenen explícitament la tríada de Dionís són sant Bonaventura (1218-1274), en la seva obra *De Triplici Via* -anomenada també *Incendium amoris*- i Hug de Bauma (segona meitat del s. XIII) en la seva *Theologia mistica* (93) . Ambdós eliminen el caràcter hieràtic de la progressió de Dionís, i allò que en ell era una jerarquia còsmica i eclesial inamovible, ambdós ho conceben com una progressió espiritual accessible per a tothom. Tanmateix, cadascun d'ells li atorga una inflexió diferent. L'obra de sant Bonaventura és anterior a la d'Hug de Bauma, però no sembla que aquest s'hagi inspirat en aquell, sinó que Bauma va recórrer directament a l'Areopagita. Ambdós escrits es van difondre ràpidament per tot Europa, popularitzant l'ascensió de les *tres vies*. Les dues obres estan darrera de l'*Exercitatori*; amb això, Garcia de Cisneros col·laborava a difondre aquesta tradició, decantant-se per la interpretació de sant Bonaventura.

b. Sant Bonaventura

A l'obra de sant Bonaventura, les *tres vies* es conceben més com a tres tipus d'exercicis per anar practicant, en tant que *modes d'accés* a l'experiència de Déu, que com a tres estadis successius de la vida espiritual -que és com tendeix a interpretar-les Hug de Bauma i tota la tradició mística posterior, inclòs sant Joan de la Creu(94)-. La concepció de sant Bonaventura és que les *tres vies* han d'ésser presents en el decurs de tota la trajectòria espiritual. "Tres són les formes d'exercitar-se en aquestes tres vies: meditació -juntament amb la lectio-, oració i contemplació"(95). En cadascuna d'aquestes tres formes d'oració, l'ànima es purifica, s'il·lumina i es perfecciona:

"Cal pujar a cadascuna de les coses predites [el repós de la pau (meditació), a l'esplendor de la veritat (oració) i a la tendresa de l'amor (contemplació)] per tres graus, seguint les tres vies, això és, la *purgativa*, que consisteix en l'expulsió del pecat; la *il·luminativa* que consisteix en imitació de Crist, i la *unitiva*, que consisteix en la recepció de l'espòs; de manera que cadascuna té els seus graus, mitjançant els quals es comença a partir del més baix i es puja al més alt(96).

La concepció ascendent de sant Bonaventura a *De triplici via* es pot representar a través del següent gràfic (97)



El terme de l'ascensió és la contemplació. Una contemplació que primer es dona per via afirmativa, es a dir, que assoleix el coneixement dels atributs de Déu; però quan Déu ho concedeix, l'ànima és transportada en èxtasi, i la contemplació es dona per via negativa o *apofàtica* (98).

Per arribar-hi cal haver-se exercitat molt en els exercicis de cada via, estimulants sobretot l'afecte(99). La contemplació, en el seu punt culminant, es converteix en incendi d'amor, és a dir, en unió.

Així culmina també l'altra obra mística de sant Bonaventura, *Itinerari de la ment vers Déu*: després d'haver ascendit per sis graus d'il.luminació de l'enteniment, la ment assoleix l'èxtasi; la intel·ligència reposa, mentre que l'afecte es dirigeix totalment a Déu(100).

En aquest sentit sant Bonaventura, enfront dels místics del coneixement com Albert Magne o el Mestre Eckhart, pertany als místics de l'amor: la unió és desconeixement; en la culminació, només hi ha experiència d'amor. Hug de Bauma s'inscriu en la mateixa tradició, en tant que defensa, seguint la via apofàtica de Dionís l'Areopagita i de sant Paul(101), que en l'èxtasi –l'estat d'unio per excel·lència-, desapareix tot coneixement i només queda l'amor (102) . Ara bé, per sant Bonaventura, en aquest últim estadi -el contemplatiu, unitiu o perfecte-, cal seguir exercitant-se en els exercicis purgatius i il.luminatius. Això també ho recomana Garcia de Cisneros a *l'Exercitatori*:

“Perfectes, llargament exercitats en desitjos i anhels unitius, convé arribar a l'amor, descendint per etapes al reconeixement de les misèries i als temes motiu de temor”(103) .

Allò que succeeix és que aquests mateixos exercicis es fan amb una profunditat cada cop més gran. Alguna cosa d'aquesta circularitat, o més ben dit d'aquesta ascensió en espiral, ho trobem en els *Exercicis*, en tant que d'any en any, es van repetint les Quatre Setmanes, se suposa que amb una profunditat cada cop més gran. Cisneros insisteix en el fet que, malgrat haver-nos exercitat contínuament en les tres vies, en aquesta vida no podrem aconseguir la plenitud d'allò que elles pretenen, “la puresa de cor i la caritat perfecta”(104).

c. Hug de Bauma

Contràriament, Hug de Bauma presenta les tres vies com tres estadis successius de la vida espiritual. Només s'accedeix a l'estadi següent quan s'ha consolidat l'anterior. "Carreras" les anomena el traductor castellà de 1514:

"Tres carreres són necessàries per tenir aquesta saviesa divina: la primera és per netejar el cor, la segona per il.luminar-lo, i la tercera per unir-lo amb Déu. La primera és anomenada purgativa perquè neteja el cor i el disposa per aprendre aquesta saviesa veritable. La segona és anomenada il.luminativa perquè il.lumina el cor i l'encén d'amor. La tercera s'anomena unitiva perquè a través d'ella el cor es dirigeix i assoleix només a Déu, més enllà de tot enteniment i raó" (105)

És a dir, la via purgativa, més que ser una temàtica de la vida espiritual, és un estat inicial de purificació que precedeix a tota l'ascensió posterior, preparant l'ànima per conèixer primer -via il.luminativa- i per estimar després -via unitiva-. Això no vol dir simples afectes o anhels d'unió, sinó l'estat místic en el qual la voluntat arriba a fer-se "un esperit amb Déu"(106).

Els exercicis van creant hàbits; els hàbits van creant estats; i els estats van transformant tota la persona, "fins a transformar-la per amor en ell, el seu creador" (107). Per això Hug de Bauma identifica la via purgativa amb els qui comencen, la via il.luminativa amb els qui progressen i la via unitiva amb els perfectes.

Quan sant Ignasi en la *desena Anotació* parla de *vida purgativa* i de *vida il.luminativa*, i no de vies, ens fa pensar estar més a prop d'Hug de Bauma que de sant Bonaventura i de Cisneros. Perquè *vida* remet a una concepció de la purificació i de la il.luminació més com un estat que com un mer exercici. A la nostra manera de veure, això explica també el silenci d'Ignasi respecte a la *vida unitiva*: perquè sabia bé que en un mes és impossible d'assolir la unió amb Déu. En canvi, si considerem les diferents *Setmanes dels Exercicis* no com estats espirituals sinó com a temàtiques estem més a prop de sant Bonaventura i Cisneros.

d. Les tres vies en Garcia de Cisneros

En els pròleg de l'*exercitatori* es llegeix:

"En aquest llibre, germans molt estimats, tractarem de com l'exercitant i baró devot s'han d'exercitar segons les tres vies establertes (...) i com a través de certs i determinats exercicis, segons els dies de la setmana, meditant, pregant i contemplant, podrà ordenadament assolir el fi desitjat, que és unir *l'ànima amb Déu*"(108) .

Els exercicis que es proposen en l'*Exercitatori-Compendi* per assolir aquest fi no tenen un temps determinat(109), sinó que s'ofereixen per tal que impregnin la vida tota dels monjos. Si bé en l'*Exercitatori* es suggereix la duració d'un mes per a la *via purgativa*, en el *Compendi* es diu que "no es pot donar cap regla certa" (Cb, 132).

Per exercitar-se en aquesta primera via, el monjo ha de dedicar cada dia una hora d'oració després de matines(110) per meditar una temàtica específica:

- Els dilluns, els seus propis pecats;
- els dimarts, la mort;
- els dimecres, les penes de l'infern;
- els dijous, el judici final;
- els divendres, la passió de Crist;
- els dissabtes, els dolors de la Verge;
- els diumenges, la glòria de Crist, de tots els benaurats i de l'ànima (111).

Cal fer notar la semblança amb la Primera Setmana dels Exercicis ignasians. Tanmateix també hi trobem diferències: per una banda, sant Ignasi ha augmentat la meditació sobre els pecats, ha retingut la meditació de l'infern i ha eliminat tota la resta. Amb això, ha canviat l'accent que li havia donat Cisneros: si bé aquest recorre a diverses menes de temor per provocar el rebuig del pecat, sant Ignasi tracta que l'exercitant capti el caràcter destructiu que té el pecat per si mateix. El recurs al temor només apareix un cop, i marginalment [EE,65]. Allò que es pretén en la Primera Setmana és arribar a tenir "coneixement intern dels meus pecats i abominació d'ells" [EE,62], no per temor al càstig, sinó per haver captat i sentit la seva malícia intrínseca [EE, 44,5-6;52].

A l'obra de Cisneros, l'objecte de la *via purgativa* ve donat pels fruits que es poden percebre en el monjo que s'exercita: quan s'ha adquirit diligència contra negligència, autodomini contra la concupiscència, i bonesa i tendresa contra malícia(112). Aquests tres aspectes són els mateixos en els quals es basa l'*Examen de consciència*(113). Aquest examen de consciència es recomana per a després de Completes(114), quan ja s'ha entrat a la *via il.luminativa*.

En els Exercicis ignasians, en canvi, l'*examen de consciència* hi és present des del principi [EE, 32-43], i el pas de la Primera a la Segona Setmana es produeix quan s'ha copsat la força destructora del pecat, la qual cosa provoca el seu rebuig i també l'agraïment per sentir-se perdonat i les ganes de correspondre a Qui ha donat la seva vida per salvar-nos del nostre tancament [EE, 53].

A la proposta de Cisneros, els exercicis de la *via il.luminativa* es proposen per fer després de Completes(115). La temàtica pròpia de la *via il.luminativa* consisteix a meditar els beneficis de Déu:

- els dilluns, els beneficis de la creació;
- els dimarts, els de gratificació;
- els dimecres, els de la vocació;
- els dijous, els de justificació;
- els divendres, els de dotació;
- els dissabtes, els de governació
- els diumenges, els de glorificació (116).

El pas de la *via illuminativa a la unitiva* es fa quan es perceben en l'exercitant certs signes de transformació: quan en el monjo exercitant es produeix un recolliment i silenci interior cada cop més grans, un enfortiment i arrelament de les virtuts, un domini dels sentits i de tota curiositat que el dispersi, i un cercar Déu i tenir-lo, en tot, sempre present(117) . Els exercicis de la *via unitiva* es recomanen fer després de Matines(118), substituint els de la *via purgativa*. Tals exercicis consisteixen en les consideracions següents:

- els dilluns, pensar que Déu és Principi i fi de totes les coses;
- els dimarts, en com és bellesa de l'univers;
- els dimecres, en com és glòria del món;
- els dijous, en com és tot caritat;
- els divendres, en com és regla de totes les coses;
- els dissabtes, en com és quietíssim governador;
- els diumenges, en com és suficientíssim donador(119).

Troblem elements d'aquestes dues vies a la *Contemplació per assolir amor* [EE, 230-237]. El primer punt de la contemplació ignasiana, dedicat a considerar "els beneficis rebuts de creació, redempció i dons particulars"[EE, 234], resumeix els exercicis cisnerians de la *via il.luminativa*. Els tres punts següents [EE, 235-237] resumeixen els exercicis de *via unitiva*. Ara bé, Ignasi no s'ha limitat a resumir, sinó que ha desplaçat la temàtica cisneriana. Aquest

desplaçament és important per comprendre l'aspecte original de la proposta ignasiana. A la mistagogia de Cisneros, els exercicis de les tres vies precedeixen a la contemplació de la persona de Crist, com si aquesta contemplació requerís una llarga preparació prèvia. La contemplació de Crist té per finalitat la unió extàtica amb Ell. Una contemplació que l'Abat concep en vuit graus: il.luminació; inflamació; suavitat; desig; plenitud; embadaliment; seguretat, i repós perfecte (120). En canvi, Ignasi, després de la Primera Setmana -que correspon a la via purgativa- introdueix de seguida la contemplació de Crist, no en termes d'unió, sinó de seguiment.

Ja hem parlat d'aquest desplaçament de l'horitzó místic, que fa que la *Contemplació per assolir amor*, la contemplació cabdal dels Exercicis, no s'elevi cap a les perfeccions de Déu fora del món -la temàtica de la via unitiva de Cisneros- sinó que tracti demostrar com aquestes perfeccions, baixant de "dalt" [EE,237,1], impregnin el món habitat per Déu [EE, 235], en el qual Déu "treballa i labora" [EE, 236] per conduir-lo cap a la seva plenitud, en col.laboració amb l'exercitant, que renova el seu oferiment en el moment de l'elecció: "preneu, Senyor, i rebeu tota la meua llibertat, etc" [EE, 234, 4-5].

e. L'anhel d'unió en la tradició mística

En la tradició místico-contemplativa que arriba fins a sant Ignasi, l'expressió d'"ajuntar" o "unir" l'ànima amb Déu apareix freqüentment. Així succeeix en l'*Exercitatori* (121). En algunes ocasions s'utilitza una expressió més agosarada: "fer-se un esperit en Déu". És treta de la Primera Carta als corintis on sant Pau escriu: "el que s'ajunta (kollómenos) amb el Senyor, es fa un sol esperit (pneuma) amb Ell" (1 Co 6,17). No hi ha aspiració més alta per l'ésser humà que aquesta: trobar i ésser trobat plenament en aquesta unió amb Déu, arribant a participar de la seva mateixa naturalesa. A l'església d'Orient a aquesta participació en la naturalesa de Déu se li diu divinització, expressió que és menys freqüent en l'església llatina.

En qualsevol cas, la plena unió amb Déu és l'horitzó proposat per tots els místics. L'autor del *Compendi*, encara que és més sobri que Cisneros en el seu *Exercitatori*, també esmenta aquest anhel:

"(...) on puguin corregir la seva vida passada, per la penitència i compunció [via purificativa]; per tal que dels innumerables beneficis li donin gràcies [via il.luminativa]; i per tal que, considerades les seves perfeccions i meravelles per l'exercici de la contemplació, es facin per amor un esperit amb Ell [via unitiva](123)

La *vida unitiva* és, doncs, l'objectiu últim que es proposa en les fonts que arribaren fins a Ignasi. En el marc medieval i monàstic, aquesta aspiració s'identifica amb la contemplació extàtica, "deixant tota contemplació de les criatures(124). És a dir, seguint l'esquema neoplatònic de Dionís l'Areopagita, es van passant per estadis successius de desafecte del món fins a arribar, despullats, a la unió amb Déu. Cap a això apunten els autors que hem presentat fins aquí.

Amb Ignasi, l'anhel místico-unitiu pren un altre rumb. Tal vegada sigui causat en gran part per "aquell afer que li succeí a Manresa", a la riba del Cardoner, on se li van mostrar "totes les coses noves" i a ell mateix li semblava com si fos un altre home i tingués un altre intel.lecte diferent del d'abans" (126).

Recordem que Ignasi diu referent a la seva estada a Manresa que Déu "el tractava de la mateixa manera que un mestre d'escola tracta un nen, ensenyant-lo"(127) i obrint-li nous camins. Segons la nostra opinió, en el pudorós silenci que Ignasi guardarà a propòsit de la *via*

o vida unitiva hi ha la clau del seu nou carisma. Silenci que no significa absència de l'estat unitiu, sinó una nova comprensió del mode i dels mitjans per assolir la unió amb Déu: a través de l'escolta atenta a la seva Voluntat, que es manifesta en el cor del món per conduir totes les coses a Déu. Amb aquesta manera d'entendre l'experiència mística, Ignasi va poder donar una resposta oportuna als temps que li va tocar viure, a l'alba de l' Edat Moderna, en els quals es despertà la voluntat de transformació del món.

4. L'ESPECIFICITAT DELS EXERCICIS IGNASIANES

Tal com hem mostrat a les pàgines precedents, si bé Ignasi va rebre a Montserrat i Manresa molt material de la Tradició que incorporaria als seus Exercicis, fou també allà on visqué una experiència personal de Déu que transformà això que havia rebut. Necessità molts anys més per anar-ho estructurant en funció d'allò que dona als Exercicis la seva especificitat: que la unió amb Déu es realitza a través del món mitjançant el discerniment continu de la seva voluntat, la qual cosa va configurant una vocació personal, específica per a cadascú i que està per desvetllar. Aquest desvetllament de la voluntat de Déu es pot discernir quan tota la persona es posa en disposició d'acollir-la.

Aquesta atenció i respecte pel recorregut únic i intransferible de cada persona dona a l'obra de sant Ignasi un tret formal que és original respecte de la Tradició precedent: el llibret dels Exercicis està concebut com el "llibre del mestre" (128), i no per ésser utilitzat directament per l'exercitant. És a dir, es tracta d'una guia per aquell que ha de dirigir els Exercicis, i no un llibre de lectura per a qui els fa. L'exercitant ha de recrear, amb la seva pròpia experiència i amb les seves pròpies paraules, allò que es proposa.

Paradoxalment, però, no hi ha experiència d'Exercicis sense un acompanyament. Heus aquí una de les característiques de la mistagogia ignasiana: per una banda, es tracta de suscitar una trobada personal i íntima amb Déu [EE, 15], però, d'altra banda, cal que aquesta trobada es contrasti a l'Església a través de l'acompanyant que és qui va guiant els passos de l'exercitant.

Aquests passos dibuixen un camí que va endinsant-se en el Misteri de la unió amb Déu a través del despullament d'un mateix que passa per l'acte de l'elecció. Un despullament que és camí de plenitud.

Heus aquí com es pot comprendre la dinàmica específica d'aquesta unió mística, pròpia de la mistagogia ignasiana:

D'una banda, trobem una progressió cap a la unió en la successió de les Quatre Setmanes: des de la purificació que es produeix a la Primera Setmana pel coneixement intern del pecat [57;63] i el seu rebuig, fins el moment unitiu de la *Contemplació per assolir amor* [230-237], passant pels elements il·luminatius del "coneixement intern del Senyor, que per mi s'ha fet home, per tal que l'estimi més i el serveixi" [104] de la Segona Setmana.

Tanmateix, d'altra banda, com ja hem indicat, Ignasi no parla explícitament de la via unitiva (129). D'entrada es podria dir que la via unitiva no hi és present en els Exercicis perquè els Exercicis, en tant que "exercicis" (askésis), pertanyen encara al marc de la via activa. En aquest sentit, els exercicis s'acaben en el moment en el qual comença la via passiva o unitiva (130).

Anant, però, més enllà d'aquesta primera explicació, cal tenir en compte el fi explícit dels exercicis donat per Ignasi: la recerca de la voluntat de Déu sobre la pròpia vida per tal d'oferir-se a ella amb tot l'ésser. Tal és el pas que fa Ignasi respecte a tota la tradició precedent: *el nom ignasià de la unió amb Déu és l'elecció*. Una unió que es fa sense parar per l'acte i l'art de triar en cada instant en funció del discerniment de la voluntat de Déu que parla en la història per a la transformació del món. Un acte i un art d'escollir que, quant més s'aprofundeixen, més es van desvetllant com l'acte i l'art de "deixar-se escollir". Aquest és el fons últim del discerniment: deixar-se prendre per Déu, deixar-se fer per ell en cada esdeveniment de la història. D'aquest mode, per a Ignasi, la unió és una tendència i mai un estat acabat.

D'altra part, es tracta d'un moviment unitiu que es converteix en un dinamisme d'encarnació, no d'elevació. O més ben dit, la forma d'aquesta elevació és l'abaixament. Segons la nostra manera d'entendre, aquesta és l'aportació dels Exercicis a la Tradició mística d'Occident: la recerca de la unió amb Déu -aquesta aspiració que està en el cor de l'ésser humà- no es fa mitjançant la *fuga mundi* de la tradició monàstica, sinó pel moviment kenòtic d'encarnació en el món i per al món. Aquest "en el món" i "per al món" estan continguts en cada acte d'elecció: la voluntat de Déu no és cap altra que la de recapitular totes les coses en Crist, i

Crist en el Pare per tal que Déu arribi a ser tot en tots (Cf. 1 Cor 15,28). La voluntat de Déu no és altra que la divinització de tot allò que és creat. Ara bé, per assolir aquesta divinització, Aquell que estava en Déu i que era Déu "es buidà (*ekénosen*) de si mateix" (Fil 2, 7), per tal de participar de la nostra condició humana i transformar-la des de dins.

D'aquesta manera, podem comprendre els Exercicis ignasians com la mistagogia que introdueix en aquest dinamisme: la recerca mística, és a dir, el desig d'unió amb Déu, el desig de la plena participació en la vida divina, passa per la kénosi de l'elecció. Percebre que aquesta kénosi és font de vida, via d'unió i de divinització, és la clau de la proposta ignasiana, és a dir, de la seva mistagogia. Els Exercicis es dirigeixen cap a la configuració de l'exercitant a imatge de Crist Jesùs. I això es fa mitjançant dos camins simultanis:

D'una banda, a través de la contemplació de la seva vida, passió i resurrecció, la qual cosa imprimeix la imatge de Crist en el cor de l'exercitant, i de l'altra, mitjançant el discerniment de la figura concreta que pren aquesta configuració crística en la pròpia vida, és a dir, l'elecció o decisions que cal anar prenent, a través de les mocions interiors que provoca la contemplació.

4.1. L'ACTE MÍSTIC DE L'ELECCIÓ, CAMÍ D'UNIÓ I D'UNIFICACIÓ

El fet d'haver presentat les fonts que creiem més importants per a la configuració dels Exercicis permet percebre millor l'especificitat de la proposta ignasiana: ni l'elecció ni el consegüent discerniment de la voluntat de Déu en la història es troben abans d'Ignasi. És veritat que en la Tradició, des dels Pares del desert, hi és present el discerniment d'esperits, però aquest discerniment no està orientat cap a la recerca de la voluntat de Déu que converteix l'existència humana en una elecció permanent.

Aquest caràcter original i central de l'elecció en els Exercicis ha estat destacat per molts comentadors, particularment per Gaston Fessard (131). L'estudi de les fonts confirma que l'elecció és el tret més propi dels Exercicis.

Tanmateix, allò que voldriem subratllar en aquestes pàgines és quelcom més específic: *que l'elecció és la via unitiva i la via mística proposada per sant Ignasi*. Des de la nostra perspectiva, entenem que l'acte d'elecció és un acte de llibertat perquè és un *acte místic*. Parlem d'"acte" perquè es tracta d'un moviment que s'ha de concretar en el temps i en l'espai; però és místic perquè no és un acte entre els altres actes, sinó que és en l'origen i n'és la font, en tant que no procedeix del mateix home, sinó de la vida de Déu que està en ell. Els Exercicis de sant Ignasi són fets precisament per preparar i introduir aquest "acte", que es converteix en una actitud contínua de receptivitat i donació. Un "acte" que, essent puntual en el temps, és també un moviment continu, un mode de viure. Aquesta manera de viure centrada en l'acte de l'elecció és la de *l'ofrena*. Per això, els Exercicis acaben amb el "Preneu, Senyor, i rebeu" de la Contemplació per assolir amor [EE, 234]. Aquesta ofrena no és més que la resposta a tot el que s'ha rebut, que és la vida mateixa i la capacitat mateixa de poder oferir. Es tracta d'un intercanvi entre l'Amant i l'amat [EE, 231,1]. Oferint la pròpia vida, un es buida (kénosi) de si mateix; i rebent i acollint la vida del mateix Déu, arriba a participar de la seva naturalesa, és a dir, és divinitzat (théosi). La naturalesa de Déu és Amor, és a dir, la capacitat de donar-se, d'oferir-se i d'acollir sense límits. Per tant, "ésser divinitzat no significa cap altra cosa que participar cada cop més de l'acte de donació. En la història, la donació passa, a cada moment, per un acte d'elecció.

Compresa d'aquesta manera, la capacitat de donació mitjançant l'elecció és la participació en la vida divina a la qual introdueix la mistagogia dels Exercicis. L'elecció, per tant, no s'oposa a la via unitiva de la tradició mística precedent. Al contrari, l'elecció és la dimensió

històrico-kenòtica d'aquesta unió. L'elecció és kenòtica tal com kenòtica va ésser la vida de Crist: en l'espai deixat pel buidament de si mateix, el món és incorporat en ell per ser transfigurat. En el decurs del recorregut dels Exercicis, aquest aspecte kenòtic hi és present per la contemplació persistent del "Senyor pobre i humil". "En pobresa i humilitat" fou el mode pel qual Crist va estar unit al Pare per l'Esperit, des del seu naixement fins a la mort:

"Mirar i considerar el que fan [Josep i Maria], com és caminar i treballar, perquè el Senyor neixi en suma pobresa i, després de tanta fam, set, calor i fred, d'injúries i d'afrontaments, mori a la creu" [EE, 116].

Jesús, com més descobria la voluntat del Pare, més es despullava de si mateix. Perquè la voluntat de Déu no és cap altra cosa que amor, i l'mor és la donació de si mateix sense mesura. Aquest és el *magis* contingut en els Exercicis. *Magis* que té un moviment cada cop més descendent en el decurs del procés: primer el Rei Etern, després Dues Banderes, finalment, la Tercera manera d'humilitat. La dimensió unitiva comença, doncs, per la incorporació a aquest moviment de descens de Crist, que en el seu punt extrem d'abaixament, es converteix en el punt de la màxima elevació (cf. Fil 2, 8-11).

Comprendre aquestes paradoxes és el camí místic que proposen els Exercicis. Una comprensió que implica una transformació interior que cal implorar sense parar: "demander coneixement intern del Senyor, que per mi s'ha fet home, perquè l'estimi més i el segueixi" [104].

Aquest coneixement intern és una de les claus de la mistagogia ignasiana: implica tant la dimensió cognitiva com la dimensió afectiva de la persona. El coneixement i l'afectivitat són mobilitzades i treballades des del començament dels Exercicis. Ambdues convergeixen cap a l'acte d'elecció, on el coneixement de la voluntat de Déu es converteix al mateix temps en un impuls volitiu de l'exercitant per lliurar-se a ella. D'aquesta manera, el camí cap a la unió amb la voluntat de Déu implica simultàniament una progressiva unificació de la persona.

En aquest sentit, en la proposta ignasiana, la mística del coneixement i la mística de l'amor - anomenada també la mística de la voluntat- no s'oposen, sinó que una condueix a l'altra, ja que el coneixement es converteix en amor, és a dir, en dinamisme de donació, i l'amor cerca el coneixement de la voluntat de Déu, fent que la persona sigui cridada a un estat de discerniment continu. Tot això no és més que un altre mode de parlar de l'ideal ignasià de ser "contemplatiu en l'acció".

Els Exercicis, doncs, més enllà del marc formal dels vuit, quinze o trenta dies, constitueixen una manera de viure-en-Déu-per-al-món i de viure-per-a-Déu-en-el-món. Tal és l'aportació d'gnasi a la Tradició espiritual d'Occident i tal és el camí que podem oferir als nostres contemporanis que, avui, a la seva manera, "tenen fam i set de Déu".

NOTES

1. Sabem la importància d'aquesta obra en la vida de sant Ignasi gràcies al *Memorial* de González de Cámara, on es llegeix: "A Manresa havia vist primer el *Gersoncito*, i mai més no havia volgut llegir cap altre llibre de devoció; i aquest el recomanava a tots els qui tractava, i en llegia cada dia un capítol per ordre; i després de dinar i en altres hores l'obria sense cap ordre, i sempre hi trobava el que en aquella hora duia al cor i tot el que li feia falta", n. 97.

2. Al llarg d'aquestes pàgines ens remetrem a l'edició presentada i preparada per Dom Ciprià Baraut: García Jiménez de Cisneros, *Obras Completas*, Abadia de Montserrat, col. Scripta et Documenta n. 16, 1965.

3. L'edició que sant Ignasi va tenir a les mans va ser la traducció del franciscà Fray Ambrosio de Montesinos, que va aparèixer entre 1502 i 1503, i que presenta dos terços de l'obra original llatina.

4. Cf. *Autobiografia*, 11.

5. Cf. *Autobiografia*, 14.

6. Cf. *Ejercitatorio*, cap. 4, p. 104, lín. 4-8. En el *Conipendio breve* (Cb), del qual parlarem a continuació, es llegeix: "El primer que ha de fer el qui es vol exercitar en la vida espiritual és que purgui el seu cor de tot pecat mortal per confessió, com es té per costum fer en les Religions, al començament de la seva conversió, els qui entren a servir Déu" (Cb, 12).

7. Cf. *Autobiografia*, 18: "se'n va anar per no ser reconegut".

8. En castellà antic, "dia" no sempre es refereix a una jornada de vint-i-quatre hores, sinó que sovint designa una unitat de temps més àmplia.

9. La narració autobiogràfica va començar el setembre de 1553 i es va interrompre pocs dies després, fins al març de 1555; es tornà a interrompre fins a l'octubre d'aquest mateix any. González de Cámara l'acabà de redactar de pressa en italià, el desembre de 1555, a Gènova. Cf. *Introducció a l'Autobiografia*, n. 2-5.

10. Cf. MHSI, s. IV, t.11, p. 384-385; 445-447; 869; i Dom Anselm Albareda, *Sant Ignasi a Montserrat*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Biblioteca Abat Oliva 90, Montserrat 1990, p. 208-237.

11. En l'esmentada edició crítica de les *Obras Completas* de Cisneros preparada per Dom Cipriano Baraut (1965), s'identifiquen amb tot detall les fonts que va utilitzar l'abad per compondre les seves obres.

12. Sobretot es val de la seva obra: *De triplici Via* ("Sobre les tres vies"), coneguda també amb el títol: *Incendium amoris* ("Incendi d'Amor"). També cita altres obres de sant Bonaventura: *De perfèctione vitae ad sorores* ("Sobre la perfecció de la vida dirigit a les germanes"); *De vera ipsius cognitione* ("Sobre el veritable coneixement d'un mateix"); i *La Regla per als novicis*.

13. Prior de la cartoixa de Meyrat (França) va escriure una *Theologia Mystica*, que de seguida es va convertir en un clàssic de la mística medieval. Va ser traduïda al castellà el 1514 amb el títol: *Sol de Contemplativos*.

14. L'obra que apareix més citada és: *De monte contemplantationis* ("Sobre la muntanya de la contemplació"); però també treu de dues obres més: de *De diversis diaboli tentationibus* ("Sobre les diverses temptacions del diable") i de la *Mystica Theologia practica*.

15. *De reformatione virium animae* ("Sobre la reforma del vigor de l'ànima") i *De Spiritualibus ascensionibus* ("Sobre les ascensions espirituals"), coneguda també amb el títol: *Beatus vir* ("Feliç l'home"). Aquesta segona obra no és més que un perfeccionament de l'anterior.

16. *Rosetum exercitorum spiritualium* ("Roser d'exercicis espirituals"). A més d'aquests cinc autors més destacats, en trobem d'altres com: els franciscans David de Ausburgo (+1272), Jacobo de Milà (S:XIII), Ubertino de Casale (+1399) i Francesc d'Eiximenis (+1409); els cartoixans Lodulf de Saxènia (+1378) i Nicolàs Kempf (+1497); els dominicans Guillermo

Pérait (+1270) i sant Vicent Ferrer (+1419); el benedictí Ludovico Barbo, (+1443) i un altre autor de la *Devotio Moderna*, Tomàs de Kempis (+1471).

17. Cf. *Rosetum*, tit.IV, *Directorium Solvendarum Horarum*, cap. 1; tit. V, cap. 5-6, 8-9; tit. XXIII; i tit. XVII, cap. 7

18. L'autor és el ja esmentat Gerardo de Zupthen (1367-1398), del qual Cisneros va treure molt per elaborar el seu *Ejercitatorio*.

19. *Constituciones para los inonjes*, cap. VI, *De la lección después de comer y de la meridiana*, a García Jiménez de Cisneros, *Obras completas*, T.II, editat per Dom Cipriano Baraut, Abadia de Montserrat, Col. Scripta et Documenta 16, Montserrat 1965, p. 519-520.

20. L'existència d'aquest *Coinpendio breve* va ser tret novament a la Ilum pel P. Solignac, en el seu article: *Le Compendio Breve de l'Exercitatus de Cisneros et les Exercices Spirituels*, a: *Archivum Historicum Societatis Jesu*, 125 (1994), p. 141-159. S'està preparant una edició crítica d'aquest text, que sortirà pròximament a les Edicions de l'Abadia de Montserrat. Les referències que donem corresponen a la numeració que s'hi ha establert.

21. El P. Albareda considera que l'autor del *Compendio* va ser Pedro de Burgos, deixeble de Cisneros i successor seu en el càrrec abacial. El data el 1520 i afirma que "la distribució [d'aquest *Compendi*] es feia amb tanta llargària, que el mateix monestir havia de procurar sovint noves edicions", *Intorno alla Scuola di orazione metodica stabilita a Montserrat dall'Abate Garsias Jiménez de Cisneros* (1493-1510), *AHSI* 25 (1956), p. 299.

22. Es pot afirmar amb certesa que l'autor del *Compendio* és un monjo de Montserrat perquè en el títol de l'obra es llegeix: "Compendi breu d'exercicis espirituals, trets d'un llibre anomenat exercitatori de vida espiritual, que va compondre el molt reverend Pare Fray Garcia de Cisneros que fou Abat d'aquest monestir de la Mare de Déu de Montserrat". "D'aquest monestir", diu; és a dir, ho escriu algú que pertanyia a aquesta comunitat. I que digui que Cisneros "fou" l'abat, data la composició de l'obra necessàriament després de 1510. El Pare Xavier Altés i Aguiló, antic bibliotecari de Montserrat, ha estudiat diversos documents de l'època que mostren la profusió de petites obres i directoris de l'estil del *Compendio* corresponents als anys 1520-1540. Cf. *Tres ediciones anónimas del s.XVI de la Escuela Espiritual del Monasterio de Montserrat*, en *Varia Bibliográfica*(1987), Homenatge a José Días, Kassel, p. 35-45.

23. Els últims anys s'han trobat edicions noves de les quals el P. Albareda no tenia notícia el 1928 -cf. *Bibliografía dels monjos de Montserrat (segleXVI)*, a: *Analecta Montserratina* 7 (1928), p. 110-142-, alhora que n'han desaparegut algunes de les esmentades per Fray Manuel Navarro (s. XVIII) en el pròleg a una edició del *Compendio* de 1712 (Salamanca).

24. Cf. *Autobiografía*, 23 i 26.

25. La numeració que donem a partir d'ara al contingut del *Compendio Breve* (=Cb) correspon a la que apareixerà en la propera edició que ja hem esmentat.

26. Amb la renovació litúrgica d'aquest segle, l'espiritualitat benedictina es va distanciar d'aquest tipus de mètodes que distorsionen la veritable naturalesa de la *lectio divina* i del *rezo de los salmos*.

27. Cf. M. Ruiz Jurado, *¿Influyó en San Ignacio el Ejercitatorio de Cisneros?*, Manresa 198 (1979), p. 65-75.

28. Els Exercicis de sant Ignasi van ser publicats per primera vegada el 1548, en una versió llatina anomenada la Vulgata, traduïda pel jesuïta francès André des Freux.

29. Carta al P Francisco Girón (1607), *MHSI*, Ribad., t. 11, p. 504.

30. La infantesa d'Iñigo va ser marcada per la devoció franciscana a la casa-torre de Loiola; d'adolescent a Arévalo, també es va trobar amb la pietat franciscana, atès que Maria de Guevara, mare de la duquessa de Nàjera -emparentada amb la mare d'Ignasi-, era terciària franciscana i la seva pietat va influir en el palau. I a la cort del duc de Nàjera, virrei de Navarra, al servei del qual es va posar més tard, estava en contacte amb els frares menors observants de Castella. Cf. P. de Leturia, *El gentilhomme Iñigo López de Loyola*, p. 75, i

- Aspetti francescani in Sant Ignazio di Loyola*, en: *Estudios Ignacianos*, vol. II, IHSI, Roma 1957, p. 419-423.
31. Vol. 1, *prólogo*, fol 6v, col. 2a.
32. Els punts d'aquestes meditacions no són trets de l'*Ejercitatorio*, sinó de les *Meditaciones de la Vida de Cristo* de Juan de Caulibus.
33. Aquestes pautes estan tretes textualment de: *l'Opus Contemplationis ad omnes Horas Canonicas*, del pseudo Bonaventura, publicat per Cisneros a Montserrat el 1499, a tall d'apèndix, de l'*Incendiuni amoris* (o *De triplici Via*) de sant Bonaventura.
34. Ejer., cap. 29, p. 326-334, i Cb, n. (252-260).
35. Cf. San Bernardo, *Obras Completas*, BAC, Vol II, Madrid 1953, *Sermón 30 sobre el Cantar de los Cantares*, p. 119-126. Cisneros l'ha agafat a través de Gerardo de Zupthen. *De Spiritualibus Ascensionibus*, cap. 27.
36. Ejer., cap. 49, p. 330, lin. 62-63.
37. Ibid., p. 332, lin. 94-95.
38. Ibid., p. 334, lin. 12-121.
39. MHSI, *Ign.*, s. IV, t. I, *Memorial de González de Cámara*, n. 97, p. 200.
40. *La imitación de Cristo*, 1, 1,3-4.
41. Cf. Pseudo Buenaventura, *Meditaciones de la Vida de Cristo*, Imp. Hijos de Gregorio del Amor, Madrid 1927, *Prólogo*, p. XX; cap. 4, p. 11-12; cap. 15, p. 76-77; cap. 75, p. 318; cap. 100, p. 419.
42. *Vida*, cap. 22, 1 i 9.
43. *Subida al Monte Carmelo*, L. II, cap. 22, 6 i 5.
44. Guillerme de Saint-Thierry, per exemple, distingeix entre *exercicis corporals i exercicis espirituals* (cf. Carta als Gns. de Monte Dei, nn. 125 i 215).
45. D'aquí ve el nom de "recollit". Alguns d'aquests deserts van ser focus dels il·luminats. Cf. 1. Iparraguirre, *Práctica de los ejercicios de San Ignacio de Loyola en la vida de su autor* (1522-1556), BIH, Roma 1946, p. 31 *-32* i Mark Rotsaert, *Ignace de Loyola et les Renouveaux Spirituels en Castille au débat du XVI siècle*, CIS, Rome 1982, p. 43-81.
46. Cf. Cb, ri. (3; 19; 148; 204; 268; 319,1; 469; 477; 493,5). En la propera aparició de la nova edició del *Compendio* es podrà consultar a quins capítols de l'*Ejercitatorio i del Directorio de las Horas Canónicas* de Garcia de Cisneros correponen aquestes citacions, així com les fonts utilitzades per l'abat.
47. Cf. Cb, n. (18; 404; 406; 409; 411; 468).
48. Cf. Cb, n. (19; 148; 204; 269; 464-465).
49. Cf. Cb, n. (464).
50. Cf. Cb n. (474-489).
51. Cf. Respectivament: *Ejercitatorio*, cap. 24 i Cb, n. (494, 2.5).
52. Cf. Cb, n. (133-137).
53. Cf. Cb, n. (133; 503).
54. Cf. Cb, n. (15,1; 496).
55. Cf. Cb, n. (17) i (495-496).
56. Els pares de la *Devotio Moderna* es considera que van ser els flamencs Gerardo Groote (1340-1384) i Florent Radewijns (1350-1400). Entre tots dos van fundar dues institucions entorn de les quals es van propagar les característiques d'aquest corrent: els Canònics Regulars de Windesheim i els Germans de la Vida Comuna. Erasme de Rotterdam (1469-1536) va ser alumne d'un col·legi d'aquests últims. El nom de "*Devotio Moderna*" es deu a la novetat que suposava la seva atenció metòdica als processos d'interiorització i personalització.
57. Ja hem fet notar que, en aquest segle, aquest mètode ha estat més aviat considerat aliè a l'espiritualitat benedictina.
58. "*Textos cartoixans primitius*", Clàssics del Cristianisme 56, Proa - FTC - FEC, Barcelona 1995.

59. Op. cit., p. 85.
60. Op. cit., p. 89.
61. Cf. Prólogo del autor, t. 1, fol. 5 v., col. 2a.
62. Cf. Cap. 14, p. 172-174, lín. 4-8.
63. Cf. Cb, n. (482,2; 483,2; 484,2; 485,2; 486,2).
64. Cf. *Sadhana, un camino de oración*, Sal Terrae, Col. Pastoral 4, Maliaño (Cantabria), 1994, p. 78.
65. Apareix deu vegades com a substantiu i quaranta-set com a verb al llarg dels Exercicis.
66. *La consideració*, Facultat de Teologia de Catalunya-Fundació Enciclopèdia Catalana, Col. Clàssics del Cristianisme 10, Barcelona 1989, llib. 11, 5, p. 69. Aquest tractat, l'última de les obres de sant Bernat (1152-1153), està dirigit al Papa Eugeni III, monjo cistercenc antic deixeble seu, per ajudar-lo a conduir-lo de l'acció a la contemplació,
67. Deu vegades com a substantiu i quaranta-set vegades com a verb.
68. Cf. *Prólogo*, p. 90. Cisneros reprén així la composició bàsica de sant Bonaventura en *De Triplici via*, com veurem en l'apartat següent.
69. Ejer., cap. 28, p. 256. Vegeu també; cap. 7, p. 122-124; cap. 30, p. 272; cap. 36, p. 288-290; cap. 45, p. 314. Els capítols 28 i 29 tenen per tema l'elevació de la ment en Déu que fa cremar en amor sense cap coneixement de l'enteniment.
70. Op. cit., p. 85.
71. Eis *victorins* són els canònics de sant Víctor, fundats a París el 1108 per Guillem de Champeaux.
72. Cf. *De sacramentis*, 1, X, 2 (PL 176, 329 CD); *In Hierarchiam*, L. III (PL 175, 975 D-976 A).
73. Benjamin Major, IB, cap. 3.
74. Cf. Cap. 28, p. 256.
75. Cf. Adrien Demoustier, *L'originalité des "Exercices Spirituels"*, a: Luce Giard et Louis de Vaucelles, *Les Jésuites à l'Âge Baroque*, Jérôme Milion, Grenoble, 1996, p. 26-31.
76. Santa Teresa de Jesús explicarà en la seva *Vida* com va patir pel fet que se li presentés la pregària mental com l'únic model de pregària (*Vida*, cap. 4 7-9; cap. 9, 5-6; cap. 15 6-9), i com Déu la va anar conduint a la pregària de quietud o pregària contemplativa. Això no obstant, també diu *que la pregària mental és indispensable com a primer pas i que és camí segur d'humilitat* (*Vida*, cap. 8,5) Francisco de Osuna, mestre de santa Teresa a través del seu *Tercer Abecedario* (cf. *Vida* cap. 4, 7: "tenint aquell libre per mestre") distingeix tres maneres de pregar: l'exterior (pregària *vocal*); la interior (pregària *mental*) i l'elevada o *recolliment*, que és la que correspon a la pregària de quietud teresiana. L'*abandonament* serà la derivada quietista dels il·luminats, que farà posar en alerta la Inquisició i que acabarà sospitant del recolliment. Tot això estava en l'ambient de l'època, i per això Ignasi hi va ser molt caut. Cf. Mark Rotsaert, *Ignace de Loyola et les renouveaux spirituels en Castille au débat du XVIè siècle*, CIS, Roma 1982, p. 60-66.
77. Roland Barthes fa notar això mateix. Cf. *Préface a: Exercices Spirituels*, Uniòn Générale d'Éditions, Paris, p. 14.
78. Vegeu: D. 3: 16; D. 7: 8; D. 10: 48; D. 12: 30; D. 14: 7-12; D. 16: 10-26; D. 17: 20.36.37; D. 20: 33; D.21: 43-51; D.22-23: 18.40.66; 13.26: 19-20; 24-25; 40. 43-44.50; 13.31: 71.73; D.32: 33.67-69; D.43: 35.59.65.120; D. 46: 78 (edició castellana dels *Directorios*, traduïts i introduïts per Miguel LOP, Ed. Balmes, Barcelona 1964). En temps del P. Mercuriano, quart general de la Companyia (1572-1580), la reserva davant la pregària contemplativa o de quietud es va fer particularment aguda. Cf. Joseph de Guibert, *La espiritualidad de la Compañía de Jesús*, Sal Terrae, Santander 1955, p. 152-159.
79. Cf. Santiago Arzubialde, *Theologia Espiritualis*, t. I, Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1989, p. 235-239.
80. *La jerarquía celeste*, III 2-3,

81. *Ibid.*, III, 2.
- 82- *Ibid.*, III, 2-3.
83. En la teologia de Dionisi, aquests tres estats es corresponen amb tres rangs de la jerarquia eclesiàstica: el servidor o diaca, el sacrificador o sacerdot i el gran sacerdot o bisbe. Tríada que també correspon als tres estats: els catecúmens, el poble sant i els monjos. Cf. *Jerarquia Eclesiàstica*, cap. V i VI.
84. Cf. *Stromata*, 11, 6; *El Pedagogo*, 108 i 158.
85. Cf. *Pròleg al seu Comentari sobre el Càntic dels Càntics; Comentari a la carta als Ronzans*, 6, 14; *Contra Cels*, VI, 13.
86. Cf. *Carta a Melanie*.
87. Cf. *Vida de Moisès*.
88. Cf. *Discursos* 62-66, en *Ouvres Complètes*, DDD, Col. Théophanie, París, 1981.
89. Cf. La escalera del Paraiso, grau 26, n. 74.79.86.120.172 i grau 30, últim de l'ascensió, en qué es parla d'amor, l'estat de la perfecció.
90. Aquesta classificació la trobem sobretot en els escrits d'Evagrio i de Màximo el Confessor. A Occident, ho recull David de Ausburgo, franciscà contemporani de sant Bonaventura, en la seva obra: *De exterioribus et interioribus hominis conipositione*, una de les obres consultades per Cisneros per elaborar l'*Ejercitatorio*. També la cita sant Tomàs d'Aquino en la *Summa*, 2a 2ae, q. 24, a.9 i q.183, a.4 i també a: la 2ae, q.61, a.5.
91. *Comentario al Cantar de los Cantares*, sermons 3 i 4.
92. Entre els místics romans Ruysbroeck (+ 1381) establirà una nova tríada: vida activa - vida interior - vida contemplativa, a: *Bodes de l'Ànima*. Enrie Herp (+ 1477), a *Directori de Contemplatius*, seguirà Ruysbroeck però canviant una mica la terminologia: vida activa - vida contemplativa vida contemplativa supraessencial.
93. La traducció castellana de 1514 la va presentar amb el títol: *Sol de Conteniplotivos*.
94. *Cántico Espiritual, B*.
95. *Las tres vías*, pról. 1, a: San Buenaventura, *Obras*, BAC, Madrid, 1957, t. IV, p. 117.
96. *De triplici via*, III, 1, 1.
97. Cf. Introducció a: saint Bonaventure, *Les trois voies de la vie spirituelle*, Ed. Franciscaines, Montréal, 1944.
98. Cf. Cap.III, 7. Sant Bonaventura atribueix a sant Agustí la via afirmativa i a Dionisi l'Areopagita, la via negativa.
99. Cap. III 7, p. 163.
100. *Itinerario de la mente hacia Dios*, cap. VII, a: San Buenaventura, *Obras*, t. I, Madrid, 1950, p. 629.
101. Cf. 1 Cor 13, 8-13.
102. Al final de la seva *Theologia Mystica* explica aquesta qüestió en l'apèndix que anomena: *Questio unica*, i que correspon als cap. 46-53 de la versió castellana. "Aquest enlairament que hi ha i que diu que no és entès, no es altra cosa que moure's el cor sense cap mitjà per ardor d'amor, sense cap espill de la criatura i sense cap pensament previ, i sense la companyia d'alguna obra de l'enteniment", *Sol de contemplativos*, ed. Sígueme, Col. Ichthys n. 14, cap. 46, p. 167-168.
103. Cap. 23, lín. 265-268. El mateix es diu en el n. (196) del Cb: "També has de saber que en tots els teus exercicis hi ha d'haver reconeixement de culpes i negligències, has d'implorar misericòrdia i has de donar gràcies".
104. Cap. 30, p. 270, lín. 104.
105. *Sol de Contemplativos*, cap. 2, p. 35.
106. *Ibid.*, cap. 4, p. 41.
107. *Ibid.*, cap. 33, p. 133.
108. *Prólogo*, p 90, lín. 7-19.

109. A part de la recomanació que es fa en el cap. 19 de l'*Ejercitatorio* que la via purgativa duri aproximadament un mes, no es torna a fer cap més observació sobre la durada de les etapes.
110. Cf. Ejer., cap.12, p. 146, lín. 64-65, i s.; cap. 22, p. 192. lín. 41-43; Cb, n. (64; 86; 118).
111. Cf. Ejer., cap. 12-18, p. 142-184 i Cb. n. (36-129).
112. Cf. *Ejercitatorio*, cap. 19; Cb, n. (132).
113. Cf. Ejer., cap. 21; Cb, n. (133-137).
114. Cf. Ejer., cap. 20, p. 192, lín. 44-47 i Cb, n. (133).
115. Cf. Ejer., cap. 23, p. 202, lín. 6 i s. i Cb, n. (133; 139; 149). En el n. (132) es diu que els exercicis de la *via il.luminativa* es podran practicar també en altres moments del dia.
116. Cf. *Ejercitatorio*, cap. 23, p. 202-218, i Cb, ri. (140-196).
117. Cf. Ejer., cap. 26, p. 234-236, lin. 47-95, i Ch, n. (199-202).
118. Cf. Ejer., cap. 27, p. 238, lin. 3. En el Cb no es diu que siguin per després de *maitines*, però ho donen per suposat: Cb, n. (7).
119. Cf. Ejer., cap. 27, p. 238-255, i Cb, n. (205-251). La majoria d'aquests exercicis són trets de: Nicolás Kempf, *Alphabetum divini amoris*, cap. 11, 13 i 14.
120. Els sis últims graus són trets del cap. 2 de *De triplici via* de sant Bonaventura, que alhora depèn de Ricardo de sant Victor, *Anotatio in Ps 5*. Els dos primers són afegits per Garcia de Cisneros, influïts per la teoria agustiniana de la doble contemplació: la intel.lectiva i l'afectiva. Cf. Dom Cipriano Baraut, op. cit., p. 164-265, nota 5.
121. Cf. Cap. 19, p. 186, lin. 6; cap. 26, p. 232, lin. 8-10; cap. 27, p. 238, lin. 5-6; cap 49, p. 332, lin. 99-104. En el cap. 28, p. 256, lin. 9-10 en lloc d'"ànima" es menciona la "ment". Al llarg del capítol 30 es parla sovint de l'"amor unitiu"; en el cap. 23, p. 218, lin. 265-266 es parla de "desigs i sospirs unitius".
122. Cf. Cap 12, p. 144, lin. 37-39; cap. 27, p. 242, lin. 87-88; cap. 29, p. 332, lin. 102; cap. 69, p. 452, lin, 150.
123. Cb. (3). En cinc llocs més el *Compendio* explicita aquesta meta d'unió: "per la consideració de les perfeccions seves (de Déu), s'uneix amb Ell per amor" (9); "l'exercitador és unit per amorós afecte al seu Déu" (197); "l'home donat a la pregària (...) és unit per caritat al seu Creador" (198); "el qui està unit amb Ell per caritat el posseeix" (227); "per gaudir en Déu i ajuntar-se amb Ell" (492).
124. Hugo de Balma, *Sol de Contemplativos*, cap. 48, p. 176.
125. *Autobiografia*, 30.
126. *Ibid.*
127. *Autobiografia*, 27.
128. Cf. Adrien Demoustier, *L'originalité des Exercices Spirituels d'Ignace de Loyola au XVIème siècle*, a Luce Giard et Louis de Vaucelles, *Les Jésuites à l'Âge Baroque (1540-1640)*, Éd. Jérôme Millon, Grenoble 1996, p.1 23.
129. En concret, ens referim a la 10a Anotació [10], on Ignasi relaciona explícitament la Primera Setmana amb la *Vida purgativa* i la Segona Setmana amb la *Vida Il.luminativa*, però no diu res de la *Vida unitiva*.
130. Fem notar que l'última frase que apareix en els *Ejerricios* s'obre a l'horitzó de la unió: "Tot es ben acceptat i grat a Déu nostre Senyor, per ser u amb l'amor divi", *18ª Regla para sentir en la Iglesia* [EE, 370, 3].
131. Cf. *La dialectique des Exercices Spirituels de Saint Ignace*, t. 1, Aubier, Paris 1956, p 23-41.