

LOS EJERCICIOS EN LA TRADICIÓN DE OCCIDENTE

Xavier Melloni

Presentación

1. El contacto directo de S. Ignacio con la Tradición

2. La escuela espiritual de Fray García de Cisneros

- 2.1. El Compendio breve de Ejercicios Espirituales
- 2.2. Árbol genealógico de los Ejercicios

3. Los rasgos heredados de la Tradición

- 3.1. La devoción a la humanidad de Cristo
- 3.2. El método de oración
 - a. Diversidad de "ejercicios espirituales"
 - b. La escala de la oración
- 3.3. Las tres vías y la progresión de la vida espiritual
 - a. Dionisio el Aeropagita
 - b. San Buenaventura
 - c. Hugo de Balma
 - d. Las tres vías en G. de Cisneros
 - e. El anhelo de unión

4. La especificidad de los ejercicios ignacianos

- 4.1. El acto místico de la elección, camino de unión y de unificación

Notas

"El poder conservador de la Tradición es al mismo tiempo innovador, porque descubre y formula verdades de las que ha vivido el pasado, sin haber podido enunciarlas o definir las explícitamente, enriqueciendo así el patrimonio intelectual, aumentando poco a poco el depósito total y haciéndolo fructificar".

Maurice Blondel

"La Tradición tiene un carácter pneumatológico: es la vida de la Iglesia en el Espíritu Santo".

Vladimir Lossky

PRESENTACIÓN

La idea de tradición sugiere la imagen del eslabón. *Tradición* proviene de "tradere", que significa "transmitir". La transmisión comporta alguien que entrega y alguien que recibe. La Tradición es, pues, una sucesión de eslabones, en la que cada uno está entrelazado con el que le precede y con el que le sigue. De hecho, todo lo que existe, existe entrelazadamente: todo procede de algo y se dirige hacia algo. Captar este movimiento permite situar cada aportación histórica en su contexto, en tanto que receptáculo de generaciones anteriores a la vez que fuente para generaciones siguientes. La Tradición, cuando realmente es tal, no es repetición, sino sucesivo enriquecimiento de aportaciones, que recrean lo que les ha sido transmitido.

En estas páginas quisiéramos presentar los Ejercicios de San Ignacio bajo esta perspectiva: no como un fenómeno aislado, fruto únicamente de una experiencia personal, sino como resultado, sin duda, de esta experiencia, pero también del contacto con la tradición espiritual que los preceden. Entendemos que el Espíritu actúa tanto por instancias internas -las manifestaciones y transformaciones que realiza en el fuero interno de cada uno- como por instancias externas -los diferentes contactos con personas y obras que son transmisoras de estas manifestaciones y transformaciones operadas por Dios en cada uno y en cada época-.

Destacamos que el enfoque de estas páginas no es historicista, sino interpretativo. Es decir, no vamos a presentar las fuentes de los Ejercicios con afán de reconstruir la génesis literaria del texto, sino que nos vamos a aproximar a estas fuentes como "tranfondos" que ayuden a comprender mejor tanto el carácter común -heredado-, como el carácter específico -original- de los Ejercicios. Así, la luz que proviene del conocimiento de las fuentes permitirá situarlos en la gran Tradición de Occidente, y, a su vez, por contraste, esta misma luz permitirá poner de relieve los rasgos específicos que San Ignacio aporta.

1.EL CONTACTO DIRECTO DE SAN IGNACIO CON LA TRADICIÓN

El contacto de San Ignacio con el legado espiritual que le precedía se produjo al inicio de su conversión a través de cuatro obras: dos las conoció durante su convalecencia en Loyola, la *Vita Christi* de Ludolfo de Sajonia (1314-1378) y el *Flos Sanctorum* de Jacobo de Varazze (+ 1298); y dos más las conoció durante su estancia en Montserrat y Manresa: los escritos del Abad García de Cisneros (1455-1510) y la *Imitación de Cristo*, atribuída hoy a Tomás de Kempis (+1471), y en tiempos de San Ignacio a Juan Gersón (1363-1429) (1).

Los estudios que se han hecho hasta el presente sobre las fuentes de los Ejercicios han descuidado con frecuencia la obra del Abad de Montserrat (2). Hasta ahora, y con razón, se había destacado la importancia de la *Vita Christi*.

Esta obra, escrita por un cartujo que había sido anteriormente dominico, es de una gran envergadura. Está compuesta por cuatro volúmenes, y en un total de 1.173 folios distribuidos en 180 capítulos (3), recorre la vida, pasión y resurrección de Cristo, con una erudición y unción notables, incluyendo múltiples citas patrísticas. San Ignacio dice en su *Autobiografía* que llegó a llenar 300 cuartillas, copiando en tinta roja las palabras de Jesús, y en tinta azul las palabras de María (4). Es muy posible que se llevara consigo este cuaderno cuando salió de Loyola. A través de esta presentación erudita y meditativa de los pasajes de los Evangelios, Ignacio recibió el impacto de la persona de Cristo. Hasta tal punto, que su deseo se volcó todo en ir y morir en Tierra Santa. Cuando el peregrino salió de su tierra natal, llevaba en sí la fuerza ciega del neoconverso, sin capacidad todavía para discernir los caminos sutiles del Espíritu. "Esta ánima aún estaba ciega, aunque con gran deseos de servirle", dice él mismo (5).

Del Flos Sanctorum, la otra lectura hecha durante su convalecencia en Loyola, recibió el impacto de diferentes vidas de santos, que desplazaron su ideal caballeresco hacia la imitación de los imitadores de Cristo.

Es conocido que, de camino hacia Tierra Santa, decidió pasar por Montserrat para ofrecer a la Virgen sus armas de caballero y vestirse con ropa de saco. Un rodeo que debería haber durado unos pocos días comportó el retraso de todo un año. Allí entregó sus armas; lo que es menos sabido es que, gracias a su subida al monasterio, recibió la enseñanza de la escuela espiritual de García Jiménez de Cisneros, Abad de Montserrat entre 1493 y 1510.

San Ignacio es muy poco explícito al respecto. Lo único que nos dice sobre su estancia en el Monasterio de Montserrat es que, antes de hacer su vela de armas ante la Virgen, estuvo preparando su confesión general durante tres días. Pues bien, la *confesión general* es el primer ejercicio que recomienda el Abad para iniciar el camino espiritual (6). También nos dice Ignacio que Dom Juan Chanon, el monje que le recibió en confesión, "fue el primer hombre a quien descubrió su determinación, porque hasta entonces a ningún confesor lo había descubierto" (*Autobiografía*, 17).

Esta confidencia indica que Ignacio encontró en este monje a alguien digno de su confianza. Si su determinación no era otra que la de peregrinar a Tierra Santa, entonces, ¿por qué se detuvo durante un año, y precisamente en la pequeña población de Manresa?

Cuando el peregrino llegó a Montserrat el 22 de marzo de 1522, sabía que no podía entretenerse demasiados días si quería llegar aquel año a Jerusalén, porque los permisos

para ir a Tierra Santa sólo se daban en Roma, y una vez al año: el lunes de Pascua, que aquel año recaía en el 20 de abril. Ignacio disponía, pues, de menos de un mes para llegar a Roma. La *Autobiografía* menciona que apareció un inconveniente: el cortejo del nuevo Papa, Adriano VI, pasaba por entonces por tierras catalanas, y el peregrino quiso evitar a toda costa encontrarse en Barcelona con antiguos conocidos de la corte de Arévalo (7). Para evitar esos encuentros, renunció a continuar su camino hacia Barcelona, donde debía embarcarse con urgencia. El retraso de unos pocos días implicaba el retraso de todo un año. Nuestra hipótesis es que Ignacio vivió este inconveniente como una oportunidad para poder continuar con el acompañamiento espiritual que había empezado a recibir del monje confesor. A nuestro entender, ello explica que eligiera la población de Manresa, ya que era en ella donde se encontraba el hospital -es decir, el hospedaje gratuito para pobres y peregrinos- más cercano al Monasterio. Efectivamente, nos narra el peregrino, allí "determinó estar algunos días (8), y también notar algunas cosas en su libro, que llevaba él muy guardado, y con que iba muy consolado" (*Autobiografía*, 18). Nuestra hipótesis es que esas "cosas" que quería "notar en su libro" eran ideas y fragmentos de la obra de Cisneros que Dom Chanon había dejado en sus manos, y con el que se fueron viendo los meses siguientes, para ser acompañado en los ejercicios espirituales que le proponía.

Esta interpretación tiene el problema de que Ignacio no vuelve a mencionar, ni en la *Autobiografía* ni en ningún otro lugar, su vínculo con el Monasterio ni con Dom Chanon. A nuestro entender, ello se puede explicar debido a que la narración autobiográfica del anciano Ignacio a González de Cámara quedó interrumpida durante año y medio justo en el momento en que explicaba su llegada y detención en Manresa (9). Esta larga interrupción podría dar razón de ciertas lagunas en el relato.

Por otro lado, los testimonios de los monjes de Montserrat durante los procesos de beatificación (1595) y de canonización (1605) son unánimes al respecto: todos afirman que San Ignacio subió con frecuencia al monasterio para recibir los ejercicios espirituales de Cisneros que le daba Dom Chanon". Si bien es cierto que ninguno de estos monjes fue testimonio ocular de los hechos, porque pertenecen a una o dos generaciones posteriores a los acontecimientos, manifiestan una tradición oral muy arraigada en el interior de la comunidad benedictina.

¿En qué consistían estos "ejercicios espirituales" elaborados por García de Cisneros que se vivían en el monasterio?

2. LA ESCUELA ESPIRITUAL DE FRAY GARCÍA DE CISNEROS

Fray García Jiménez de Cisneros (1455-1510) -primo hermano del cardenal franciscano Francisco de Cisneros, brazo derecho de los Reyes Católicos en la reforma religiosa de la Península- había llegado en 1493 al Monasterio de Montserrat con la misión de reformarlo, junto con trece monjes más, procedentes del Monasterio de San Benito de Valladolid.

En 1499 instaló la primera imprenta en el Monasterio, y en 1500 editó sus dos obras mayores: el *Ejercitatorio de Vida Espiritual* y el *Directorio de las Horas Canónicas*.

Tanto el *Ejercitatorio* como el *Directorio de las Horas Canónicas* no son obras estrictamente originales, sino que son una sabia recopilación de autores medievales y de la *Devotio Moderna* (11). Destacan sobre todo cinco autores: San Buenaventura (1218-1274) (12), Hugo de Balma (2ª mitad del s.XIII) (13), Juan Gersón (1363-1429) (14), Gerardo de Zutphen (1367-1398) (15) y Juan Mombaer (o Mauburnus) (+ 1502) (16). De los dos primeros, Cisneros tomó el esquema clásico de las *tres vías* (*purgativa, iluminativa y unitiva*); de Gersón, muchos de los consejos y de las consideraciones sobre la oración y la vida contemplativo; de Zutphen y Mombaer, la presentación metódica de la vida espiritual, propia de la *Devotio Moderna*. La mayoría de las veces, el Abad se vale de citas textuales de estos autores, organizándolas en base a la estructura básica que da a su obra más completa, que es el *Ejercitatorio*: la ascensión de las *tres vías*, que conducen de la meditación hasta la contemplación, pasando por la oración.

Lo original de la propuesta cisneriana es que el objeto de la contemplación no es la alta especulación, sino la *vida de Cristo*. Con ello se percibe la influencia del franciscanismo de la época y de la *Devotio Moderna*, con la que se sabe que el Abad estuvo en contacto durante una misión en tierras francesas, en 1496. Los dos autores de la *Devotio Moderna* que más utilizó para la elaboración de sus obras son los ya mencionados Gerardo de Zutphen y Juan Mombaer. Ambos se caracterizan por una sistematización metódica de la vida de oración, particularmente Mombaer, cuya obra *Rosetum exercitorum spiritualium* ("Rosario de ejercicios espirituales") es casi un catálogo enciclopédico de métodos de oración, abrumante por su profusión. El *Directorio de las Horas Canónicas* está tomado literalmente de algunos de sus capítulos (17).

En las *Constituciones para los monjes del Monasterio de Montserrat* (1502) se determinó que los novicios debían aprender de memoria la *Regla de San Benito* junto con estas dos obras del Abad antes de poder leer cualquier otro libro:

"Esta lección principalmente ha de ser de la *Regla, de Spiritualibus Ascensionibus* (18), del *Directorio de las Horas Canónicas* y del *Ejercitatorio de la vida espiritual*, en lo cual es muy necesario que los monjes sean bien prácticos, y sepan muy bien de coro ["de memoria"] todos aquellos ejercicios de meditar, orar y contemplar, y de las vías purgativa, iluminativa y unitiva; y hasta que esto sepan muy bien así por práctica como por teórica, no les sea permitido leer ni estudiar otra cosa, porque sin estos principios y fundamentos, todo lo otro es vano y nunca podrán aprovechar en la vida espiritual a la cual somos dedicados" (19).

Ello muestra el papel preponderante que tenían los ejercicios propuestos por el Abad en la vida del Monasterio.

2.1. EL COMPENDIO BREVE DE EJERCICIOS ESPIRITUALES

Aquí es donde entra en escena la existencia de una pequeña obra que ha sido redescubierta y revalorizada recientemente: se trata del *Compendio breve de Ejercicios Espirituales*, que San Ignacio hubiera podido tener en sus manos (20). Es fácil imaginar que pronto surgiera la iniciativa entre alguno de los monjes de resumir estas dos obras ricas y complejas, para facilitar su memorización entre los novicios y demás miembros de la comunidad. Nos parece natural suponer que este resumen, este *compendio*, no se hiciera muchos años después de 1500, sino en los años siguientes a su aparición (21). El arcaísmo del castellano confirma una fecha temprana para su composición, pero ciertas diferencias de estilo y de concepción con respecto del *Ejercitatorio* hacen descartar la autoría del Abad (22). El hecho de que la edición más antigua conocida actualmente sea la de 1555 se explicaría o bien por el extravío de ediciones anteriores (23) o porque hasta aquella fecha el *Compendio* circulaba en versión manuscrita.

Nuestra hipótesis es que la influencia del Abad Cisneros llegó a San Ignacio a través de este *Compendio*. En la *Autobiografía* aparece un dato que nos parece relevante: Ignacio nos cuenta que, durante el primer período eremítico de su estancia en Manresa, se daba a siete horas de oración diarias (24). Estas siete horas se corresponden con las siete Horas del Rezo Canónico. La sustitución de los salmos por la oración mental queda todavía más iluminada si consideramos la hipótesis de Ignacio tenía el *Compendio* en sus manos: porque, casi al final del librito, se halla un resumen del *Directorio de las Horas Canónicas* (Cb, 404-466) (25), donde se propone un punto de meditación para cada salmo, es decir, tres puntos de meditación para cada Hora canónica de los siete días de la semana. Estos puntos se proponían para fijar la atención del monje durante la oración coral -al margen del contenido de los salmos, lo cual no dejaba de ejercer una cierta violencia con respecto a la naturaleza interna del Oficio (26) -. Nuestra interpretación es que Ignacio hacía las siete horas de oración mental utilizando estas pautas, prescindiendo de la recitación de los salmos. Tal es el método que dejó en sus *Ejercicios*.

Otro elemento importante de los Ejercicios que creemos que procede del *Compendio* más que del *Ejercitatorio* es la distribución por semanas, ya que en el *Compendio*, además de los ejercicios de las *tres vías*, se presenta también distribuido en semanas la meditación de la vida y pasión de Cristo (nn.318-403), cosa que no sucede en el *Ejercitatorio*. Sin embargo, el sentido de las *semanas* en la propuesta de Cisneros y de Ignacio es diferente: si bien en el *Compendio* -y en el *Ejercitatorio*- esta distribución según los días de la semana tiene un carácter mnemotécnico, en los Ejercicios tiene un carácter simbólico. Es decir, en los Ejercicios, las Semanas son etapas aproximativas, sin una prescripción estricta del tiempo que debe dedicarse a cada una, mientras que en la obra de Cisneros cada día está ligado a un ejercicio preciso para que se grave en la memoria.

Otros elementos que aparecen en el *Compendio* -y no en el *Ejercitatorio*- son favorables a la hipótesis de que San Ignacio lo tuvo entre sus manos: diferentes consejos que allí se dan para la oración (Cb, 468-497), el resumen de los doce grados de humildad de la *Regla de San Benito* (Cb, 498-511), etc.

Hay quien ha sugerido que la influencia pudo haber sido a la inversa (27), es decir, de los Ejercicios" sobre el *Compendio*, ya que, de hecho, no se conoce una edición

anterior a la de 1555. Sin negar esto sea posible, nos parece poco probable, ya que no hay nada en el *Compendio* común a los Ejercicios que no pueda haber sido tomado directamente de las fuentes cisnerianas, mientras que no encontramos en el *Compendio* ningún rasgo específico de los Ejercicios: las *Reglas sobre el discernimiento de espíritus*, o las meditaciones típicamente ignacianas: *Principio y Fundamento, el Rey Eternal, Dos Banderas ni Tres Binarios*.

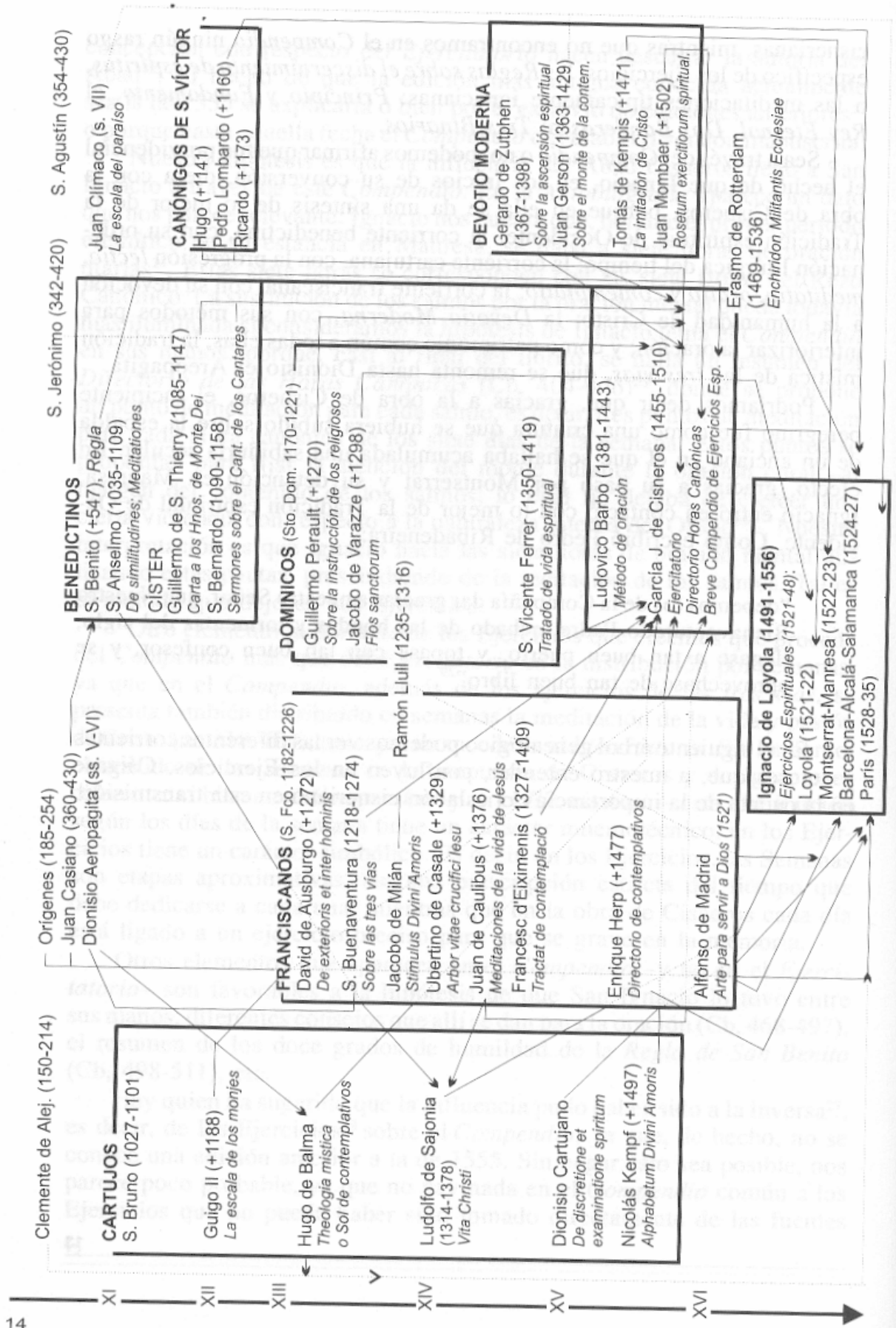
Sea a través del *Compendio* o no, podemos afirmar que fue providencial el hecho de que Ignacio, en los inicios de su conversión, diera con la obra de Cisneros, porque en ella se da una síntesis de lo mejor de la Tradición espiritual de Occidente: la corriente benedictina, con su ordenación litúrgica del tiempo; la corriente cartujana, con la progresión *lectio, meditatio, oratio y contemplatio*; la corriente franciscana, con su devoción a la humanidad de Cristo; la *Devotio Moderna*, con sus métodos para interiorizar la oración; y como patrimonio común a todas ellas, la tradición mística de las *tres vías*, que se remonta hasta Dionisio el Areopagita.

Podríamos decir que, gracias a la obra de Cisneros, el incipiente peregrino fue como una criatura que se hubiera subido sobre la espalda de un anciano en el que se hallaba acumulada una sabiduría secular. En efecto, gracias a su paso por Montserrat y su detención en Manresa, Ignacio entró en contacto con lo mejor de la Tradición espiritual de Occidente. Como escribió Pedro de Ribadeneira:

"debemos los de la Compañía dar gracias a nuestro Señor, que Nuestro Bienaventurado Padre, echado de las hondas y tormentas del siglo, llegase a tan buen puerto, y topase con tan buen confesor, y se aprovechase de tan buen libro" (29).

En el siguiente árbol genealógico podemos ver las diferentes corrientes y autores que, a nuestro entender, confluyen en los Ejercicios. Cáigase en la cuenta de la importancia del eslabón cisneriano en esta transmisión.

2.2. ÁRBOL GENEALÓGICO DE LOS EJERCICIOS



3. LOS RASGOS HEREDADOS DE LA TRADICIÓN

Podrá parecer a algunos que estas menudencias historiográficas son irrelevantes, pero tienen su importancia para comprender cómo se van entrelazando los eslabones de la Tradición.

Por otro lado, tratar de precisar las mediaciones literarias que hay detrás del librito de los Ejercicios no supone negar para nada su carácter "inspirado". Es decir, el hecho de que reconozcamos en los Ejercicios elementos del *Compendio* -o, si no se quiere precisar tanto, de la obra de Cisneros en general-, no significa negar para nada la experiencia de Dios, personal y original, que San Ignacio tuvo durante su estancia en Manresa. Pero sí significa acoger y reconocer, para agradecer y mejor comprender, algunas mediaciones que sirvieron para propiciarla. El vocabulario de la vida en el Espíritu no es creación de una sola persona, sino que es el fruto de una sucesión de testigos que lo van enriqueciendo y densificando. En Oriente, a los testigos transformados por la experiencia de Dios se les llama "teóforos", es decir, "portadores de Dios". Los escritos de estos hombres "portadores de Dios" están inspirados, y por ello son "mistagógicos", es decir, propiciadores de la experiencia de Dios que ellos mismos han tenido. El vocabulario y el método para transmitir la experiencia de Dios pertenece a un patrimonio común, del que cada uno, a partir de su experiencia particular, va tomando los términos con los que se halla más identificado para expresarla.

Por ello nos parece importante dar a conocer la Tradición que subyace a muchos de los elementos que aparecen en los Ejercicios. Ahondándola, podemos percibir la riqueza secular que hay tras ellos.

En concreto, vamos a concentrar nuestra presentación en tres aspectos nucleares de los Ejercicios: la devoción por la humanidad de Cristo; la pedagogía de la oración; y la progresión de la vida espiritual a partir de las vías purificativa, iluminativa y unitiva. A nuestro entender, estos tres elementos quedan incorporados en los Ejercicios, a la vez que son radicalmente transformados -como veremos después de haberlos presentado - por lo específico de la mistagogía ignaciana: el seguimiento de Jesús y la unión transformante en Él adquieren la forma de un acto continuo de elección. La vida de San Ignacio fue una búsqueda permanente de la voluntad de Dios, lo que en la historia significa un discernimiento continuo, una disposición permanente de escucha, que convierte el mundo en una teofanía, es decir, en el espacio de su revelación.

Antes de ver cómo estos tres rasgos quedan transformados en los Ejercicios, los vamos a presentar tal como los recibió de la Tradición.

3.1. LA DEVOCIÓN A LA HUMANIDAD DE CRISTO

La devoción de Ignacio por la humanidad de Jesús tiene procedencias múltiples:

En primer lugar, está presente en los rasgos franciscanos que imagnaban la piedad de la época y de su familia .

En segundo lugar, ya hemos indicado que la conversión de San Ignacio estuvo marcada por la lectura de la *Vita Christi* de Ludolfo el Cartujano. El ejemplo que leyó en el prólogo pudo motivarle a hacer lo mismo en su cuaderno: "Santa Cecilia siempre traía en su pecho el Evangelio de Cristo, lo que se debe entender que ella tomó de la vida de nuestro Señor Jesucristo escrita en el Evangelio algunas cosas más devotas y

muy ferviente atención pensaba tomándolas a repetir desde el comienzo hasta el cabo" (31).

En tercer lugar, en la obra de Cisneros volvió a encontrarse con la vida de Jesús. Como ya se ha dicho, en *el Compendio* se ofrece más explícitamente que en el *Ejercitatorio* dos series de contemplaciones evangélicas:

- 1. La primera serie se presenta para meditar a lo largo de dos semanas consecutivas: una semana para la vida de Cristo hasta la Pasión (nn. 252-317), y otra semana para la Pasión (nn.318-403) (32). Estas contemplaciones se ofrecen "para que en alguna hora quieta del día pueda el religioso pensar" (Cb, 10;317).

- 2. La segunda serie se propone para el rezo diario de las Horas Canónicas, es decir, para "tener por objeto en Maitines y Horas del día que se cantan en el Coro" (Cb, 10). Se da un punto de meditación para considerar en cada salmo, lo cual da una distribución ternaria para cada Hora (Cb, 415-463) (33). Esta distribución recuerda mucho a la presentación de *"Los misterios de la vida de Cristo nuestro Señor"* que hace San Ignacio (EE, 261-312), los cuales están situados, igual que el *Compendio*, antes de las *Reglas* finales.

En la propuesta de Cisneros, estas contemplaciones de las escenas evangélicas se pueden hacer según una triple gradación: considerando únicamente la humanidad de Cristo; considerando conjuntamente su humanidad y su divinidad; o considerando únicamente su divinidad (34). Esta gradación proviene de San Bemardo (35). El *Ejercitatorio* hace corresponder cada una de las tres contemplaciones con los tres estados clásicos de la vida espiritual: los principiantes (36), aprovechantes (37) y perfectos (38).

Todo ello parece haber dejado un rastro claro en los *Ejercicios: tres* de sus cuatro *Semanas* están consagradas a la contemplación de la vida, pasión y resurrección de Cristo, subrayando en la *Cuarta Semana* "cómo la divinidad, que parecía esconderse en la pasión, aparece y se muestra ahora tan miraculosamente en la santísima resurrección" (EE, 223).

Por último, fue también en Manresa cuando Ignacio conoció *La imitación de Cristo*, de la que dijo que "nunca más quiso leer otro libro de devoción"(39) . En el primer capítulo se lee: "Meditemos con afán la vida de Jesús; su doctrina está por encima de todos los santos; el que capte su sentido encontrará el maná escondido" (40). "Por encima de todos los santos", es decir, que el contacto con los Evangelios se concibe como un retomo a las fuentes, anterior a las concreciones posteriores, y, por ello, más estimable.

Las grandes reformas en la Iglesia han surgido de este retomo a la lectura directa del Evangelio. En un momento de deriva de la Iglesia, que amenazaba ruina en el sueño de Francisco, el franciscanismo supuso la irrupción del Cristo pobre y humilde, representado en el pobre de Asís, ese *Alter Christus*. El franciscanismo empapó de ternura por la humanidad de Cristo las devociones populares, la iconografía, la literatura. La primera vida de Cristo, *Meditaciones sobre la vida de Cristo*, se debe a Juan de Choux -o de Caulibus-, un franciscano del S.XIV, aunque durante siglos se atribuyera a San Buenaventura. Estas *Meditaciones* están detrás de la *Vita Christi* de Ludolfo el Cartujano y de los puntos que presenta el *Compendio*. En ellas, como también se dice en los Ejercicios [EE, 114,2], se propone varias veces que se contemplen los misterios de la vida de Cristo "como si presente me hallase" (41).

La devoción por la humanidad de Cristo implica el arraigo en el misterio de la Encarnación. La tentación que asedió ya a algunas de las primeras comunidades cristianas fue quedar de tal modo presadas por la resurrección de Cristo, en la mostración de su divinidad, que querían ahorrarse los pasos que conducían a tal

resurrección. De ahí, en concreto, la sobriedad del Evangelio de Marcos, escrito para recordar a la comunidad que el mesianismo de Jesús había pasado por una vida de dificultades y conflictos. La resurrección es la transformación de la carne del mundo que, para ser transformada, antes ha sido asumida. Y el modo de esta asunción es, paradójicamente, el abajamiento. Las místicas de la encarnación no se oponen a las místicas de la elevación, sino que subrayan que el modo de la elevación -anabasis- es esa encarnación, es decir, el abajamiento -katabasis-.

En los Ejercicios, la clave de lectura de las contemplaciones de la vida de Cristo está en la *oración preparatoria*: "Demandar conocimiento interno del Señor, que por mí se ha hecho hombre, para que más le ame y le siga" [EE, 104]. Es decir, la contemplación de Cristo no supone interrumpir su movimiento de abajamiento, sino todo lo contrario, profundizarlo -"conocimiento interno"- para prolongarlo en uno mismo -"para que más le ame y le siga"-.

Que la humanidad de Cristo sea tierra firme de la contemplación está sostenido por la propia Santa Teresa, ella misma Teresa "de Jesús":

"Apartarse del todo de Cristo y que se abandone este divino Cuerpo con nuestras miserias y todo lo creado, no lo puedo sufrir (...). Es gran cosa, mientras vivimos y somos humanos, traerle humano (42).

También fue dicho por San Juan de la Cruz:

"Si quieres que te respondiese alguna palabra de consuelo, mira a mi Hijo, sujeto a mí y sujetado por mi amor, y afligido, y verás cuántas te responde. Si quisieras que te declare yo algunas cosas ocultas o casos, pon sólo los ojos en él, y hallarás ocultísimos misterios, y sabiduría, y maravillas de Dios, que están encerradas en él (...). Si pones en él los ojos, los hallarás en todo; porque él es toda mi locución y respuesta, y es toda mi visión y toda mi revelación"(43).

Estos dos testimonios son casi contemporáneos, un poco posteriores, de San Ignacio. Los hemos incluido aquí no como fuentes, sino como resonancias concomitantes de una corriente -la carmelitana- que, aunque diferente a la ignaciana, pertenece a la misma Tradición cristiana de Occidente.

La cuestión radica en cómo acceder a esta humanidad transfigurada de Cristo, cuya contemplación transforma al que la contempla. A continuación presentamos algunos de estos "modos de acceso" que Ignacio tomó de la Tradición.

3.2. EL MÉTODO DE ORACIÓN

a. Diversidad de "ejercicios espirituales"

En la *primera anotación* de los Ejercicios se lee:

"Por este nombre, ejercicios espirituales, se entiende todo modo de examinar la conciencia, de meditar, de contemplar, de orar vocal y mental, y de otras espirituales operaciones, según que adelante se dirá" (1).

La práctica de los "ejercicios espirituales" es antigua en la Iglesia. De algún modo, aparece ya con Orígenes y Evagrio Póntico, que hablan de *la vía activa*,

refiriéndose al ejercicio del dominio de las pasiones. Lo retoma Casiano bajo la expresión *exercitia virtutum*. A partir del s.XII empieza a utilizarse con frecuencia la expresión "*exercitia spiritualia*" (44). Con la *Devotio Moderna* los *ejercicios espirituales* se mencionarán y practicarán con profusión. Por otro lado, la costumbre de retirarse un tiempo a dedicarse a la vida de oración y penitencia existe desde los primeros siglos del cristianismo. La Iglesia Primitiva ya conoció la tradición de retirarse durante cuarenta días, imitando la estancia de Jesús en el desierto. En los siglos VII y VIII existían junto a las grandes abadías eremitas y cuevas destinadas para este fin, en las que se retiraban obispos, abades, monjes y seglares. A finales del s. XIII y durante el s. XIV se forman "desiertos", es decir, conventos de mayor penitencia y aislamiento, los cuales formaban parte de los movimientos de reforma de las antiguas órdenes, sobre todo de los dominicos y franciscanos. Estos "desiertos" conocieron un fuerte desarrollo gracias a la *Devotio Moderna* en el Norte de Europa y también en la España de los siglos XV y XVI. En la Península, fue particularmente la orden franciscana la que favoreció la fundación de estos "*desiertos*" o "*recolectorios*" (45).

Los "*ejercicios espirituales*", como expresión contiene en sí los dos elementos de la vida cristiana: su aspecto ascético -*askésis* significa literalmente en griego "ejercicio"- y su aspecto místico -espiritual, *pneumatikós*, es decir, procedente del Espíritu Santo-. Desde San Pablo, lo *espiritual* se distingue no de lo corporal, sino de lo psíquico (cf. ICor 2, 12-15). Lo *espiritual* es lo que está abierto a la acción del Espíritu, es decir, lo que no procede de uno mismo, sino que es recibido. Pero, para ello, hay que trabajarse, disponerse por medio de "ejercicios", que literalmente significa "aquello cuya repetición da dominio sobre algo".

Los Ejercicios de San Ignacio tratan de dar dominio sobre sí -"vencer a sí mismo, sin determinarse por afección alguna que desordenada sea" (EE, 21)-, para acoger la dimensión pneumatológica, "espiritual", que en la propuesta ignaciana se dirige hacia una dirección precisa, que es "buscar y hallar la voluntad divina" [EE,I].

Para ello, Ignacio propone unos *ejercicios* determinados, que, de algún modo, constituyen una escuela de oración. Conociendo las fuentes utilizadas por él, o que le son contemporáneas, vemos que su obra es una síntesis y una concentración de múltiples métodos que llegaron hasta él.

Leemos en el *Compendio*:

"Se ponen aquí algunas maneras de ejercicios que los Santos enseñaron y serán diversos; porque así como si al gusto corporal siempre se le diese un manjar, por muy bien guisado que fuese, le engendraría fastidio; así también, si al paladar de nuestra voluntad y entendimiento siempre le propusiéramos un ejercicio solo, le causaría desabrimiento" (Cb, 8).

Muchas de las *Anotaciones* y de las *Adiciones* de sus *Ejercicios* las hallamos en esas fuentes. Refiriéndonos únicamente al *Compendio*, reconocemos elementos como: el "sentir y gustar íntimamente" [EE, 2,4) de los puntos de meditación (46) las preparaciones (47), conclusiones (48) 'y examen (49) de cada oración. También la diversidad de ejercicios: la distinción entre *consideración*, *meditación*, *contemplación* y *coloquio* (50) *el segundo y tercer modo de orar* (51), *los exámenes de conciencia* (52), el recogimiento de la mirada y el dominio de la palabra (53), la sobriedad en el comer y la penitencia (54), los consejos para la perseverancia en la oración en la variedad de mociones y tentaciones (55), ... Lo que queremos señalar aquí es que el peregrino no inventó un método de oración, sino que lo recibió de la Tradición secular que le

precedía y que él supo asimilar, sintetizar y exponer con gran pedagogía. Su aportación consistió en reorientar todo este bagaje en una dirección distinta.

A través de la obra de García de Cisneros, Ignacio conoció la práctica de la *oración mental y metódica* propia de la *Devotio Moderna*. Por *oración mental* no debemos entender "oración intelectual", tal como se decantó a lo largo de los siglos posteriores, sino "oración interior y silenciosa", contrapuesta a la "oración vocal". La aportación de la *Devotio Moderna* (56) consistió en divulgar la práctica de esta oración interior entre los laicos, ofreciendo métodos concretos para facilitarla. García de Cisneros la introdujo en la vida del monasterio para que los monjes interiorizaran la oración salmódica recitada en el Coro, dando pautas para que antes, durante y después de cada Oficio se recogiera el fruto de la oración (57).

La aportación de Ignacio estuvo en integrar todos estos elementos, acentuando todavía más el carácter personal de la oración, en cuanto que en los *Ejercicios* se elimina el soporte de la oración coral para concentrarse únicamente en la oración mental, y se propone como objetivo el "buscar y hallar" la voluntad de Dios para cada uno [EE 1, 4]. Esta búsqueda de la voluntad de Dios como fin último de todas las oraciones es lo que da su especificidad a la mistagogía de los *Ejercicios*. Y es ello lo que transforma radicalmente el legado recibido.

Por otro lado, los Ejercicios ignacianos suponen un concentrado de actividad espiritual que no se da en la obra de Cisneros. Lo que el Abad concibe en un marco monástico, para ir combinando con la vida ordinaria del monje, San Ignacio lo propone como una práctica intensiva de treinta días, para todo tipo de gente, que debe "apartarse de muchos amigos y conocidos y de toda solicitud terrena" durante un tiempo [EE, 20] para consagrarse a discernir la voluntad de Dios sobre su propia vida.

Esto último va a ser más explicitado en el último apartado. Por el momento vamos a tratar de comprender el contenido que, desde la luz que arroja el conocimiento de la Tradición, subyace tras la *meditación*, la *contemplación* y los *coloquios* que aparecen en los *Ejercicios*.

b. La escala de la oración

La progresión de los diferentes ejercicios de oración que propone San Ignacio en los Ejercicios, corresponde, aunque en otro orden, a la práctica de la *Lectio Divina* propia de los monjes. En la clásica obra: *La Escala de los monjes* de Guigo II el Cartujano (+1188), se describe la progresión de la *lectio divina* en cuatro tiempos: *lectura-meditación-oración-contemplación* (58). Guigo explica así esta sucesión:

"La *lectura* es el estudio atento de las Escrituras, hecha con aplicación. La *meditación* es una operación de la mente que estudia, tratando de comprender una verdad oculta por medio de la razón que investiga. La *oración* es una aplicación devota del corazón en Dios, con la intención de alejar los males y obtener los bienes. La *contemplación* es una cierta elevación de la mente en Dios, atraída por encima de ella misma y saboreando el gozo de las delicias eternas "(59).

En el *Compendio* hallamos la siguiente presentación de la doctrina de Guigo:

"Después de la *lección* se sigue la *meditación*. Y has de saber que el que lee y no se aprovecha de lo que ha leído es como el que ha bien comido y luego, sin digerirlo, lo torna a lanzar. Por la *lección* santa se nos da el manjar de doctrina; la *meditación* lo ha

de digerir, y sacar de allí la substancia, y la voluntad ha de hacer de todo la salva; y siendo ella mantenida, ha de dar a cada uno lo suyo (...). O de otra manera; la *lección* es el lugar del tesoro, la *meditación* lo cava, la *oración* lo saca, la *contemplación* lo representa, y la voluntad muy alegre y gozosa lo reparte" (Cb, 477).

Veamos con más detenimiento cada uno de estos elementos.

Lección

La lección encuentra su paralelo en los Ejercicios cuando Ignacio habla de que la persona que da "a otro modo y orden para meditar o contemplar, debe narrar fielmente la historia de la tal contemplación o meditación" [EE, 2,1]. El "fundamento verdadero de la historia" [EE, 2,2) es ese "lugar del tesoro", es decir, la delimitación precisa del terreno en el que el ejercitante, meditando primero y contemplando luego, adquirirá *aquel conocimiento interno* [EE, 104) que deviene amor, es decir, fuerza transformadora para el seguimiento.

En tiempos de San Ignacio, debido a la restricción de la Contrarreforma de no facilitar el contacto directo con las Escrituras, esta *lectio* pasa a través de la presentación que hace de los pasajes evangélicos el que da los Ejercicios. En este sentido, la *lectio* se da ya interpretada, y dirigida hacia- el fruto preciso que se pretende en cada ejercicio. El elemento personalizador de las Escrituras queda acentuado por este modo de transmitir la *lectio*.

Meditación

La meditación es el paso siguiente. *Meditación* proviene del verbo "mederi", que significa "cuidarse de", "llevar remedio". El origen remoto proviene de la raíz indoeuropea "med", que significa ".mandar", "ordenar", "tomar con autoridad medidas apropiadas" -"medein" en griego-. A pesar del carácter analítico de la meditación, Guigo insiste en que se trata de una "operación atenta que no se queda en lo exterior, ni se detiene en la superficie, sino que va más allá, penetrando hasta el interior y escrutando todos los detalles" (60).

Hemos visto cómo el *Compendio* la compara con el acto de la digestión o del cavar. Un poco más adelante, el autor del *Compendio* la define como "un acto del entendimiento ocupado y solícito en buscar y considerar la naturaleza, orden, condición y verdad de alguna cosa" (Cb, 478). Esta actividad del entendimiento no es meramente un trabajo de la razón, sino que incluye más dimensiones de la persona. La advertencia ignaciana de que "no el mucho saber harta y satisface el ánimo, mas el sentir y gustar internamente de las cosas" [EE, 2,4) responde a la imagen de la "digestión", es decir, la asimilación lenta y gustosa del contenido de la "lección".

Así, la Palabra exterior recibida se va haciendo interior y personal, asumida.

Diversos tipos de meditación

Por otro lado, en el *Compendio* hallamos una distinción entre la *meditación imaginaria* y la *meditación intelectual* que encuentra su eco en los Ejercicios. La primera "es de cosas que se pueden figurar con la imaginación, como son todos los pasos de la vida y pasión de Cristo" (Cb, 478), mientras que la segunda "es de cosas que pertenecen más al entendimiento que a la imaginación, como cuando pensamos en las

perfecciones de Dios" (Cb, 478). San Ignacio hablará de *contemplaciones o meditaciones visibles e invisibles* [EE, 47].

Las meditaciones visibles corresponden fundamentalmente a las contemplaciones de las escenas evangélicas. Las *escenas* se convierten en *el escenario* en el que el ejercitante va pasando de ser espectador a ser actor, "como si presente se hallara" [EE, 114,2]. Así hemos visto que se proponía en las *Meditaciones de la vida de Cristo* de Juan de Choux, o en la *Vita Christi* del Cartujano (61). También lo hallamos en el *Ejercitatorio* (62).

En el *Compendio*, este recurso a la imaginación todavía se halla más explicitado, a partir de la presentación de cada oración con un marco imaginativo que delimita y ayuda a centrar la actividad interior (63). Todo ello lo reencontramos en la *composición viendo el lugar* [EE, 47] de los Ejercicios. Como bien hace notar Tony de Mello, lo que "se compone" no es el escenario de la meditación, sino la persona que va a hacer la meditación (64).

En cuanto a las "meditaciones invisibles" o "no-imaginarias" se pueden identificar con otro ejercicio que es propuesto varias veces por San Ignacio: *la consideración* (65).

Consideración

Considerar proviene del verbo latino *con-siderare*, que etimológicamente significa "unirse a las estrellas". Así comprendida, la consideración está a medio camino entre la meditación y la contemplación. San Bernardo las distingue del siguiente modo: "La contemplación consiste en la certeza de las cosas, mientras que la consideración consiste más bien en su búsqueda" (66).

Es decir, tanto en el caso de la meditación como de la consideración, todavía estamos en el estadio de la "oración activa", que requiere el esfuerzo por parte del que la practica. El término *consideración* aparece con frecuencia en los Ejercicios (67), lo cual hace que el conjunto quede impregnado de un carácter austero y reflexivo, más que contemplativo. Es todavía aquel trabajo de "cavar" el lugar del tesoro para poder hallarlo, tiempo todavía de esfuerzo, que depende, aparentemente al menos, del tesón del que lo realiza.

Como *consideración* es presentado el ejercicio de las *tres maneras de humildad* [EE, 165-169], así como la reflexión sobre los distintos estados de vida [EE, 181; 189, etc.]. Con ello, Ignacio está preparando el momento de la elección, que él piensa que podrá darse de una forma más "receptiva", tal como son el *primer y segundo tiempo de hacer elección* [EE, 175-177). El *tercer tiempo* [EE, 177-188), en cambio, todavía pertenece al ámbito del trabajo de la razón.

En cualquier caso, la meditación y la consideración van preparando el camino del siguiente estadio de la oración. Será aquí donde la tradición monástica y la tradición ignaciana se bifurquen: según la escala mencionada de Guigo, tras la *meditación* viene la *oración -o coloquio-*, y después de ella, la *contemplación*; en cambio, San Ignacio -prosiguiendo la dirección iniciada por la oración afectiva del franciscanismo y de la *Devotio Moderna-* hace preceder la *contemplación* a la *oración -o coloquio-*. Esta inversión del orden implica un cambio de naturaleza de los ejercicios.

De la secuencia coloquio-contemplación...

En el prólogo del *Ejercitatorio*, el Abad Cisneros menciona la progresión *meditación-oración(coloquio)-contemplación* de Guigo, poniéndola en paralelo con las tres vías (68). Con ello, Cisneros recalca la gradación que hay entre los diversos tipos

de oración, y señala repetidamente que la cumbre de todos ellos, hacia donde se encaminan los ejercicios espirituales que él propone, es la *contemplación*:

"La mente, ya ejercitada por algún tiempo en la forma susodicha [en la meditación y en la oración], se levanta en Dios, sin ninguna obra del entendimiento ni de ninguna otra cosa, y se junta con él" (69).

Este "levantarse de la mente en Dios, sin ninguna obra del entendimiento ni de ninguna otra cosa", hasta unirse con Él, es lo propio del estado de la contemplación. *Contemplación* proviene de *cum-templum*, término latino que, en el mundo romano, hacía referencia al acto de escuchar los oráculos y augurios en el templo, es decir, en el espacio sagrado donde se revelaba la divinidad. Indica un alto estado de receptividad y de transparencia, que se alcanza a través de estadios previos de purificación e iluminación.

Hemos leído que también Guigo define la *contemplación* como "una cierta elevación de la mente en Dios, atraída por encima de ella misma y saboreando el gozo de las delicias eternas" (70). "Mente" procede del término latino "*mens*", que a su vez traduce el término griego de "*noûs*", el cual, en la mística neoplatónica, es el "órgano" divino presente en el ser humano capaz de contemplar y unirse con Dios.

Esta "mente" o "noûs" propia de la contemplación es el "tercer ojo" de los victorinos (71). Hugo de San Víctor (+1141) distingue entre *el ojo de la carne*, con el cual se ven los objetos exteriores; *el ojo de la razón*, con el cual se captan las cosas espirituales; y *el ojo de la contemplación*, con el cual se perciben las cosas divina (72).

Ricardo de San Víctor (+1173), discípulo de Hugo, dirá:

"un mismo asunto lo comprendemos con el pensamiento, de otra manera lo exploramos con la meditación y aun de otra manera lo admiramos en la contemplación (...). El pensar se arrastra; la meditación anda y muchas veces también corre. Pero la contemplación lo sobrevuela todo" (73).

Según esta tradición, la *oración* -entendida como *coloquio* con Dios -está situada antes de la contemplación porque la oración -*coloquio*- es todavía palabra, mientras que la contemplación es silencio. Orar proviene del verbo latino *oro*, que significa precisamente "hablar", "pedir", "suplicar".

... A la secuencia contemplación-coloquio

Sin embargo, como ya hemos indicado, existe otra interpretación de la contemplación, de cuño más franciscano que monástico, y que fue retomada por la *Devotio Moderna*, en la que la *contemplación* no tiene este carácter extático, sino que indica un modo o una actitud ante la materia de la oración. Una actitud, una disposición que, frente a la *meditación*, es más admirativa que reflexiva, más impregnativa que analítica.

Para esta tradición, la materia por excelencia de la *contemplación* son los pasajes evangélicos, que son llamados *misterios*. *Misterios* en cuanto que no se presentan como objeto de análisis, sino de revelación de Dios.

Tras tales contemplaciones, lo que espontáneamente adviene es un coloquio final, de agradecimiento, o de perdón, o de expresión espontánea de desear identificarse con el pasaje contemplado. Así mismo sucede al final de cada capítulo del *Vita Christi* de Ludolfo.

En la obra de Cisneros se percibe una cierta vacilación entre ambas tradiciones, es decir, entre la interpretación de la *contemplación* como estado de quietud "extática", que culmina en el Silencio, y la *contemplación* como modo o disposición para orar las escenas evangélicas, a la cual le sigue un coloquio final en el que se dialoga efectivamente con el Cristo contemplado en el pasaje del Evangelio.

En efecto, en el *Ejercitatorio*, a veces se define la contemplación con términos de la alta mística (74), mientras que otras se propone como objeto de la contemplación la vida y pasión de Cristo, a la que dedica la Cuarta Parte del *Ejercitatorio* (caps. 31-69). El *Compendio* se decanta todavía más por la tradición franciscana y la *Devotio Moderna*, al suprimir descripciones de la *contemplación* que culminen en el silencio extático y acentuando la humanidad de Cristo como el objeto de la contemplación.

Lo que podría parecer un empobrecimiento del horizonte místico, se trata, en verdad, de un desplazamiento. En efecto, San Ignacio hereda y acentúa todavía más una nueva dirección de la contemplación: su vocación no es alcanzar a Dios-más-allá-del-mundo, sino alcanzar a Dios-revelado-en-el-mundo para reconducir el mundo hacia Dios. Ello queda reflejado en los *Ejercicios* en los que después de haber contemplado los *misterios* de la vida, pasión y resurrección de Cristo, pidiendo su *conocimiento interno* "para más amarle y seguirle" [EE, 104], el objeto último de contemplación que se propone el mismo mundo, para que también manifieste su condición de *misterio*, es decir, como espacio de la transparencia de Dios. Se trata de "mirar cómo Dios habita en las criaturas (...), cómo trabaja y labora por mí en todas las cosas criadas" [EE, 235-236] para participar con Él de ese trabajo y labor de recapitular todas las cosas en Dios.

Así, en cada coloquio, el ejercitante está llamado a expresar su deseo de seguimiento y de ofrenda de sí mismo. El coloquio final de cada oración expresa este retorno a la historia, que, de algún modo, había sido suspendida durante el silencio de la contemplación.

Con ello vemos que el tipo de oración de los *Ejercicios* se inscribe más en la tradición de origen franciscano de la oración afectiva y en la tradición de la oración mental de la *Devotio Moderna* (75) que en la tradición místico-contemplativa monástica (76). El primado de la palabra -sonido en el tiempo- sobre el Silencio queda reforzado por el hecho de que todas las oraciones en los *Ejercicios* están encaminadas al acto de la elección, es decir, a una Palabra que se expresa en la historia y para la historia (77).

El lugar de la contemplación en los Ejercicios

Sin embargo, este primado de la palabra -reflejado en el *coloquio* final de cada ejercicio- no quita que haya que cuidar en los *Ejercicios* que la contemplación no quede reducida a mera meditación. En concreto, nos referimos al hecho de que la contemplación ignaciana, al ser presentada en tres puntos, hace pensar más en una *meditación* que avanza metodológicamente que en una *contemplación*, la cual se caracterizara por una ausencia de pautas: estando la mente absorbida en Dios, ya no es necesario el método y ya no hay camino, sino el amor. En muchos de los *Directorios* (manuales para los que dan los Ejercicios) de las primeras generaciones de jesuitas se señala el riesgo del cansancio mental que pueden provocar los ejercicios, manifestando así el deslizamiento que en seguida se produjo hacia la meditación, e incluso hacia la mera "consideración".

Ignacio, en cambio, distingue netamente entre los dos tipos de oración: *llama meditaciones* a los ejercicios de la Primera Semana y *contemplaciones* a los ejercicios sobre la vida de Cristo -Segunda, Tercera y Cuarta Semanas-. Hay que tener en cuenta que la distinción entre *meditación* y *contemplación* atañe a tres cuestiones diferentes:

- a. Por un lado, al objeto de la oración: en los Ejercicios, son *meditación* las materias que no son pasajes evangélicos, y *contemplación* las que se refieren a la vida de Cristo -a excepción de la *Contemplación para alcanzar amor*-.

- b. Por otro, se refiere al carácter o modo de la oración: *meditación* si es más activoreflexiva, y *contemplación* si es más pasivo-receptiva.

- c. Y, en último término, atañe al estado espiritual del ejercitante: la contemplación como disposición y acogida totalmente abierta a la acción de Dios sólo es posible tras un trabajo de transparentación interior. Creemos que los *Ejercicios* siguen este movimiento -del objeto al modo, y del modo al estado-, abriendo así caminos de contemplación. Esta pedagogía de la contemplación se da por medio de dos tipos de progresiones: la propia de cada jornada y la del conjunto de las *Cuatro Semanas*.

1. El movimiento de cada jornada comienza por dos *meditaciones* (que se convierten en *contemplaciones* a partir de la Segunda Semana), las cuales se dan algo desarrolladas; las dos repeticiones que a continuación se proponen [EE, 118-120] suponen una concentración o estilización de lo meditado o contemplado anteriormente; no se trata de pensar más, sino de adentrarse en lo ya pensado, "sintiendo y gustando internamente" [EE, 2,4). Cada jornada culmina con la llamada *aplicación de sentidos* [EE, 121-125]. La dimensión contemplativa o mística de este ejercicio ha sido discutida desde los primeros tiempos.

2. Los puntos de meditación o contemplación se van simplificando a medida en que avanzan las *Semanas*: desde las prolijas explicaciones de *Primera Semana* hasta la extrema sobriedad de la *Cuarta Semana* ha habido un aprendizaje en el ejercitante, y primero por "raciocinación propia" y poco a poco "en cuanto el entendimiento es ilucidado por la virtud divina", el "ánima" llega a "sentir y gustar de las cosas" cada vez más "intemamente" [EE, 2,4-5). Esta progresiva *destilación* de la oración queda reflejada en la ausencia de pautas para las contemplaciones de Cuarta Semana.

Todo ello nos lleva a considerar el tercer aspecto de los Ejercicios que empalma con la Tradición presente.

3.3. LAS TRES VÍAS Y LA PROGRESIÓN DE LA VIDA ESPIRITUAL

En una primera aproximación, podemos decir que el gran movimiento que va desde la opacidad inicial (las meditaciones del pecado de *Primera Semana*, la confesión general, el examen de conciencia) hasta la transparencia final (las contemplaciones de las apariciones de *4ª Semana* y la *Contemplación para alcanzar amor*) responde al esquema ascendente de las *Tres Vías*. El mismo Ignacio hace una mención explícita a esta correspondencia en la *10ª Anotación*:

"...cuando la persona se ejercita en la vida iluminativa, que corresponde a los ejercicios de segunda semana, y (...) la vida purgativa, que corresponde a los ejercicios de primera semana" [EE, 10, 2-3].

Sin entrar todavía en el porqué del silencio ignaciano sobre la *vía o vida unitiva*, situaremos a continuación el trasfondo que tiene esta progresión triádica en la Tradición.

a. Dionisio el Areopagita

El esquema de las *tres vías* se remonta hasta Dionisio el Areopagita, un monje del s.V influenciado por la filosofía neoplatónica, particularmente por las *Enéadas* de Plotino". El Pseudo-Dionisio concibe la jerarquía celeste -y la jerarquía eclesiástica a imagen de la celeste- en base a una triple función: purificar, iluminar y perfeccionar.

"El orden jerárquico impone a unos recibir la purificación; a otros, purificar; a otros, recibir la iluminación; a otros, iluminar; a otros, recibir el perfeccionamiento; a otros, perfeccionar. En todo ello, cada cual imitará a Dios según el modo que conviene a su propia función (...). Conviene que los purificados se despojen de toda confusión, que se liberen del más mínimo trazo de desemejanza, que los iluminados reciban la plenitud de la luz divina, elevando los ojos de su inteligencia hasta que hayan adquirido el poder y la fuerza de contemplar; y que los perfectos, abandonando toda clase de imperfección, participen de la ciencia perfeccionante de los iniciados" (80).

"Que los perfectos", dice Dionisio, "participen de la ciencia perfeccionante de los iniciados". *Las tres vías* se muestran como una iniciación en el Misterio, como una *mistagogía* que tiene por meta "conferir a las criaturas la semejanza divina y unir las a Dios". Esta ascensión tiene tres etapas o momentos: la purificación, la iluminación y la perfección o plenitud. En la teología de Dionisio, más que de etapas, se trata de tres funciones jerárquicas:

"Conviene que los purificadores, gracias a la sobreabundancia de su pureza, comuniquen a otros una parte de su propia castidad; que los iluminadores, inteligencias más transparentes que las demás y capaces por sí mismas de participar de la Luz y de transmitir esta participación, en el bienaventurado resplandor de una santa plenitud, esparzan esta Luz desbordante a los que son dignos por todas partes; y finalmente, que aquellos que tienen por oficio perfeccionar, perfeccionen a los perfectos a través de una santa iniciación en la ciencia de los santos iniciados. Así, cada escalón de la jerarquía, en la medida de sus propias fuerzas, se eleva hasta la cooperación divina, realizando bajo la acción de la Gracia lo que la Tearquía realiza ella misma (82).

Es decir, se trata de una interacción activo-pasiva de las tres funciones, en la que se es iniciador e iniciado al mismo tiempo (83). Nadie ha hablado con tanta fuerza ni con tanta claridad como Dionisio el Areopagita respecto a esta jerarquía de estadios espirituales y de la correlación de sus funciones.

En la tradición monástica, esta estratificación de funciones se transformará en un camino interior de progresión espiritual. La idea de una purificación inicial, una iluminación subsiguiente y una perfección final la encontramos en Clemente de Alejandría (84), Orígenes (85), Evagrio Póntico (86), San Basilio, Gregorio de Nisa (87), Isaac de Nínive (88) y Juan Clímaco (89), aunque no en todos de una manera tan sistematizada.

Por otro lado, tanto en el monacato de Oriente como de Occidente, esta tríada se superpone a otra paralela: la de los comenzantes -incipientes o novicios-, progresantes -llamados también "aprovechantes"- y perfectos (90). En la tradición cisterciense aparecen otras tríadas correlativas: San Bernardo hablará de los tres besos a Cristo: en sus pies, en sus manos y en su boca (91); y Guillermo de Saint-Thierry construirá su obra más madura, la *Carta a los Hermanos de Monte Dei*, en base a la sucesión de tres edades espirituales: el hombre animal, el hombre racional y el hombre espiritual (92).

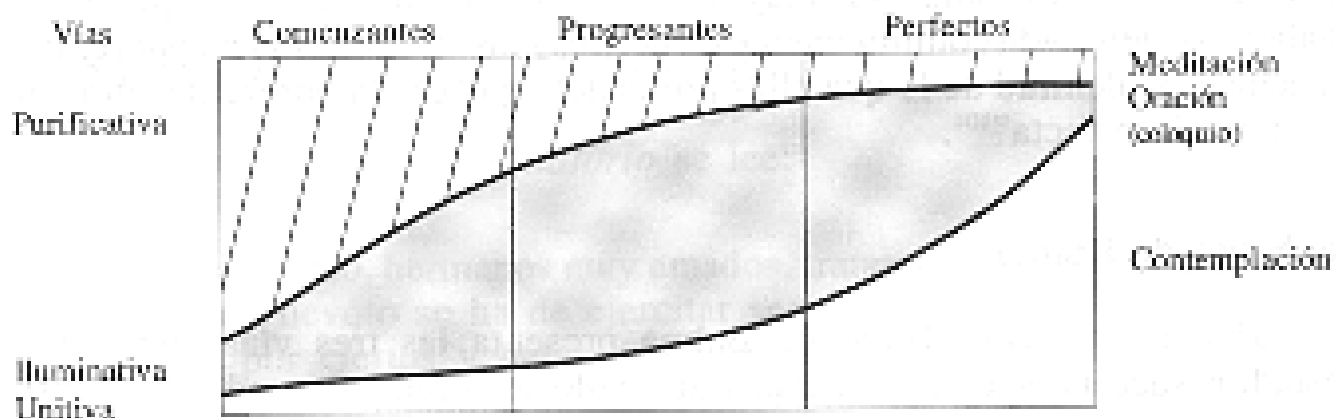
Pero los dos autores medievales que retoman explícitamente la tríada de Dionisio son San Buenaventura (1218-1274), en su obra *De triplici via* -llamada también *Incendium amoris*- y Hugo de Balma (2ª mitad del S.XIII) en su *Theología mística* (93). Ambos despojan la progresión de Dionisio de su carácter hierático, y lo que en él era una jerarquía cósmica y eclesial inamovible, ambos la conciben como una progresión espiritual accesible a todos. Sin embargo, cada uno de ellos le da una inflexión diferente. La obra de San Buenaventura es anterior a la de Hugo de Balma, pero no parece que éste se haya inspirado en aquél, sino que Balma recurrió directamente al Areopagita. Ambos escritos se difundieron en seguida por toda Europa, popularizando la ascensión de las *tres vías*. Ambas obras están detrás del *Ejercitatorio*; con ello, García de Cisneros colaboraba a la difusión de esta tradición, decantándose por la interpretación de San Buenaventura.

b. San Buenaventura

En la obra de San Buenaventura, las *tres vías* se conciben más como tres tipos de ejercicios a ir practicando, en tanto que *modos de acceso a* la experiencia de Dios, que como tres estadios sucesivos de la vida espiritual -que es como tiende a interpretarlas Hugo de Balma y toda la tradición mística posterior, incluido San Juan de la Cruz (94)-. La concepción de San Buenaventura es que las *tres vías* han de estar presentes a lo largo de toda la trayectoria espiritual. "Tres son las formas de ejercitarse en estas tres vías: meditación -juntamente con la lección-, oración y contemplación" (95). En cada una de estas tres formas de oración, el alma se purifica., se ilumina y se perfecciona:

"Hay que subir a cada una de las cosas predichas [al reposo de la paz (meditación), al esplendor de la verdad (oración) y a la dulzura del amor (contemplación)] por tres grados, siguiendo las tres vías, esto es, la *purgativa*, que consiste en la expulsión del pecado; la *iluminativa*, que consiste en la imitación de Cristo, y la *unitiva*, que consiste en la recepción del Esposo; de modo que cada una tiene sus grados, por los cuales se empieza de lo más bajo y se sube a lo más alto" (96).

La concepción ascendente de San Buenaventura en *De triplice via* se puede representar por medio del siguiente gráfico (97):



El término de la ascensión es la contemplación. Una contemplación que primero se da por vía afirmativa, es decir, que alcanza el conocimiento de los atributos de Dios; pero cuando Dios lo concede, el alma es transportada en éxtasis, y la contemplación se da por vía negativa o *apofática* (98).

Para llegar a ella hay que haberse ejercitado mucho en los ejercicios de cada vía, estimulando sobre todo el afecto (99). La contemplación, en su punto culminante, se convierte en *incendio de amor*, es decir, en *unión*.

Así culmina también la otra obra mística de San Buenaventura, *Itinerario de la mente hacia Dios*: después de haber ascendido por seis grados de iluminación del entendimiento, la mente alcanza el éxtasis; la inteligencia queda en reposo, mientras que el afecto pasa del todo a Dios" (100). . . En este sentido, San Buenaventura, frente a los místicos del conocimiento como Alberto Magno o el Maestro Eckhart, pertenece a los místicos del amor: la unión es desconocimiento; en la cima, sólo y todo es experiencia de amor. Hugo de Balma se inscribe en la misma tradición, en tanto que defiende, siguiendo la vía apofática de Dionisio el Areopagita y de San Pablo (101), que en el éxtasis -el estado de unión por excelencia-, desaparece todo conocimiento y sólo queda el amor" (102). Ahora bien, para San Buenaventura, en este último estadio -el contemplativo, unitivo o perfecto-, hay que seguir ejercitándose en los ejercicios purgativos e iluminativos. Así mismo lo recomienda García de Cisneros en el *Ejercitatorio*:

Perfectos, por luengo tiempo ya ejercitados en deseos y sospiros unitivos, conviene a saber, de amor, descendiendo a tiempos al reconocimiento de las miserias y a materias de temor" (103).

Lo que sucede es que esos mismos ejercicios se hacen con una profundidad cada vez mayor. Algo de esta circularidad, o mejor dicho, de esta ascensión en espiral, lo encontramos en los *Ejercicios*, en cuanto que de año en año se van repitiendo las Cuatro Semanas, se supone que con una hondura cada vez mayor. Cisneros insiste en que a pesar de habernos ejercitado continuamente en las tres vías, en esta vida no podremos alcanzar la plenitud de lo que ellas pretenden, que es "la pureza de corazón y caridad perfecta" (104).

c. Hugo de Balma

Por el contrario, Hugo de Balma presenta las tres vías como tres estadios sucesivos de la vida espiritual. Sólo se accede al estadio siguiente cuando se ha consolidado el anterior. "Carreras" las llama el traductor castellano de 1514:

"Tres carreras son necesarias para haber esta sabiduría divinal: la primera es para limpiar el corazón, la segunda para lo alumbrar y la tercera para lo ayuntar con Dios. La primera es llamada *purgativa* porque limpia el corazón y lo apareja para aprender, aquesta sabiduría verdadera. La segunda es llamada *iluminativa* porque alumbrar el corazón y lo enciende en amor. La tercera es llamada *unitiva* porque por ella es alcanzado y enderezado el corazón a solo Dios sobre todo entendimiento y razón" (105).

Es decir, la vía purgativa, más que ser una temática de la vida espiritual, es un estado inicial de purificación que precede a toda la ascensión posterior, preparando al alma a conocer primero -vía iluminativa- y a amar después -vía unitiva-. El término no son simples afectos o suspiros de unión, sino un estado místico en la que la voluntad llega a hacerse "un espíritu con Dios" (106).

Es decir, los ejercicios van creando hábitos; los hábitos van creando estados; y los estados van transformando a toda la persona, "hasta transformarla por amor en el su Criador" (107). Por ello Hugo de Balma identifica la vía purgativa con los comenzantes, la vía iluminativa con los aprovechantes y la vía unitiva con los perfectos.

Cuando San Ignacio, en la 10ª Anotación habla de *vida purgativa* y de *vida iluminativa*, y no de *vías*, nos hace pensar que está más próximo de Hugo de Balma que de San Buenaventura y de Cisneros. Porque *vida* remite a una concepción de la purificación y de la iluminación más como un estado que como un mero ejercicio. A nuestro entender, ello explica también el silencio de Ignacio respecto a la *vida unitiva*: porque bien sabía que en un mes es imposible de conseguir la unión con Dios. En cambio, si consideramos las diferentes *Semanas* de los *Ejercicios* no como estados espirituales sino como temáticas, estamos más próximos de San Buenaventura y Cisneros.

d. Las tres vías en García de Cisneros

En el prólogo del *Ejercitatorio* se lee:

"En este libro, hermanos muy amados, trataremos cómo el ejercitador y varón devoto se ha de ejercitar según las tres vías dichas (...) y cómo por ciertos y determinados ejercicios, según los días de la semana, meditando, orando y contemplando, ordenadamente podrá subir a alcanzar el fin deseado, que es *ajuntar el ánima con Dios*" (108).

Los ejercicios que se proponen en el *Ejercitatorio-Compendio* para alcanzar ese fin no tienen un tiempo fijo"(109), sino que se ofrecen para que impregnen la vida toda de los monjes. Si bien en el *Ejercitatorio* se sugiere la duración de un mes para la *vía purgativa*, en el *Compendio* se dice que "no se puede dar regla cierta" (Cb, n.132).

Para ejercitarse en esta primera vía, el monje debe dedicar cada día una hora de oración después de Maitines" (110) a meditar una temática específica:

- Los lunes, sus propios pecados;
- los martes, la muerte;
- los miércoles, las penas del infierno;
- los jueves, el Juicio Final,
- los viernes, la pasión de Cristo;
- los sábados, los dolores de la Virgen;
- los domingos, la gloria de Cristo, de todos los bienaventurados y del alma".

Nótese la semejanza con la Primera Semana de los Ejercicios ignacianos. Sin embargo, también hallamos diferencias: por un lado, San Ignacio ha dilatado la meditación sobre los pecados, ha retenido la meditación del infierno y ha eliminado todo lo demás. Con ello, ha cambiado el acento que le había dado Cisneros: si bien éste

recurre a diversos tipos de temor para provocar el rechazo del pecado, San Ignacio trata de que el ejercitante perciba el carácter destructivo que tiene el pecado por sí mismo. El recurso al temor sólo aparece una vez, y marginalmente [EE, 65]. Lo que se pretende en Primera Semana es llegar a tener "conocimiento interno de mis pecados y aborrecimiento de ellos" [EE, 62], no por temor al castigo, sino por haber percibido y sentido su malicia intrínseca [EE, 44,5-6; 52].

En la obra de Cisneros, el término de la *vía purgativa* viene dado por los frutos que pueden percibiéndose en el monje que se ejercita: cuando se ha adquirido diligencia contra negligencia, autodominio contra la concupiscencia, y bondad y ternura contra malicia (112). Estos tres aspectos son los mismos en los que se basa el *Examen de conciencia* (113). *Este Examen de conciencia se recomienda para después de Completas*" (114), una vez que se ha entrado en la *vía iluminativa*.

En los Ejercicios ignacianos, en cambio, el *examen de conciencia* está presente desde el comienzo [EE, 32-43], y el paso de la Primera a la Segunda Semana se produce cuando se ha captado la fuerza destructora del pecado, lo cual provoca su rechazo, así como el agradecimiento por sentirse perdonado y las ganas de corresponder a Quien ha dado su vida para salvarnos de nuestro encerramiento [EE, 53].

En la propuesta de Cisneros, los ejercicios de la *vía iluminativa se proponen para hacer después de*

Completas (115). *La temática propia de la vida iluminativa consiste en meditar los beneficios de Dios:*

- Los lunes, los beneficios de la creación;
- los martes, los de gratificación;
- los miércoles, los de la vocación;
- los jueves, los de justificación;
- los viernes, los de dotación;
- los sábados, los de gobernación;
- los domingos, los de glorificación" (116).

El paso de la *vía iluminativa* a la *unitiva* se hace cuando se perciben en el ejercitante ciertos signos de transformación: cuando en el monje ejercitante se da un recogimiento y silencio interior cada vez mayores, un fortalecimiento y arraigo de las virtudes, un dominio de los sentidos y de toda curiosidad que lo disperse, y un buscar a Dios y tenerlo en todo siempre presente" (114). Los ejercicios de la *vía unitiva* se recomiendan hacer después de Maitines (118), sustituyendo a los de la *vía purgativa*. Tales ejercicios consisten en las consideraciones siguientes:

- Los lunes, pensar en cómo Dios es Principio y fin de todas las cosas;
- los martes, en cómo es hermosura del universo;
- los miércoles, en cómo es gloria del mundo;
- los jueves, en cómo es todo caridad;
- los viernes, en cómo es regla de todas las cosas;
- los sábados, en cómo es quietísimo gobernador;
- los domingos, en cómo es sufficientísimo donador (119).

Hallamos elementos de estas dos *vías* en la *Contemplación para alcanzar amor* [EE, 230-237]. El primer punto de la contemplación ignaciana, dedicado a considerar "los beneficios recibidos de creación, redención y dones particulares" [EE, 234], resume los ejercicios cisnerianos de la *vía iluminativa*. Los tres puntos siguientes [EE, 235-237]

resumen los ejercicios de *vía unitiva*. Ahora bien, Ignacio no se ha limitado a resumir, sino que ha desplazado la temática cisneriana. Este desplazamiento es importante para comprender lo original de la propuesta ignaciana. En la mistagogía de Cisneros, los ejercicios de las *tres vías* preceden a la contemplación de la persona de Cristo, como si esta contemplación requiriera una larga preparación previa. La contemplación de Cristo tiene por término la unión extática con Él. Una contemplación que el Abad concibe en ocho grados: iluminación; inflamación; suavidad; deseo; hartura; arrobamiento; seguridad, y reposo perfecto (120). En cambio, Ignacio, tras Primera Semana -que corresponde a la *vía purgativa*- introduce enseguida la contemplación de Cristo, no en términos de unión, sino de seguimiento.

Ya hemos hablado de este desplazamiento del horizonte místico, que hace que la *Contemplación para alcanzar amor*, la contemplación cumbre de los Ejercicios, no se eleve hacia las perfecciones de Dios fuera del mundo -la temática de la *vía unitiva* de Cisneros-, sino que trate de mostrar cómo estas perfecciones, descendiendo de "arriba" [EE, 237,1], empapan el mundo habitado por Dios [EE, 235], en el cual Dios "trabaja y labora" [EE, 236] para conducirlo hacia su plenitud, en colaboración con el ejercitante, que renueva su ofrecimiento hecho en el momento de la elección: "Tomad, Señor, y recibid, toda mi libertad, etc." [EE, 234,4-5].

e. El anhelo de unión en la Tradición mística

En la tradición místico-contemplativa que llega hasta Ignacio, la expresión de "ajuntar" o "unir el ánimo con Dios" aparece con frecuencia. Así sucede en el *Ejercitatorio* (121). En algunas ocasiones se utiliza otra expresión más atrevida: "hacerse un espíritu con Dios (122). Está sacada de la Primera Carta a los Corintios, donde San Pablo escribe: "el que se junta (*kollómenos*) con el Señor, se hace un solo espíritu (*pneûma*) con El" (ICor 6,17). No hay aspiración más alta para el ser humano que ésta: alcanzar y ser alcanzado plenamente en esta unión con Dios, llegando a participar de su misma naturaleza. En la Iglesia de Oriente, a esta participación en la naturaleza de Dios se le llama *divinización*, expresión que es menos frecuente en la Iglesia Latina.

En cualquier caso, la plena unión con Dios es el horizonte propuesto por todos los místicos. El autor del *Compendio*, aunque es más sobrio que Cisneros en su *Ejercitatorio*, también menciona este anhelo:

"(...) adonde puedan corregir su vida pasada, por la penitencia y compunción [*vía purificativa*]; para que de los innumerables beneficios le den gracias [*vía iluminativa*] y para que, consideradas sus perfecciones y maravillas por el ejercicio de la contemplación, se hagan por amor un espíritu con El [*vía unitiva*]" (123).

La vida unitiva es, pues, el objetivo último que se propone en las fuentes que llegaron hasta Ignacio. En el marco medieval y monástico, esta aspiración se identifica con la contemplación extática, "dejando toda contemplación de las criaturas" (124) Es decir, siguiendo el esquema neoplatónico de Dionisio el Areopagita, se van pasando por estadios sucesivos de desapego del mundo hasta llegar, desnudos, a la unión con Dios. Hacia ello apuntan los autores que hemos presentado hasta aquí.

Con Ignacio, el anhelo místico-unitivo toma otro rumbo. Tal vez se deba mucho a "aquel negocio que le sucedió en Manresa", a las orillas del Cardener, donde se le mostraron "todas las cosas nuevas" (125), y él mismo "le parecía como si fuese otro hombre y tuviese otro intelecto que antes" (126).

Recordemos que Ignacio dice a propósito de su estancia en Manresa que Dios "le trataba de la misma manera que trata un maestro de escuela a un niño, enseñándole" (127) y abriéndole nuevos caminos. A nuestro entender, en el pudoroso silencio que guardará Ignacio a propósito de la *Vía o vida unitiva* está la clave de su nuevo carisma. Silenciamiento que no significa ausencia del estado unitivo, sino una nueva comprensión del modo y de los medios para alcanzar la unión con Dios: a través de la escucha atenta a su Voluntad, que se manifiesta en el corazón del mundo para conducir todas las cosas a Dios. Con este modo de entender la experiencia mística, Ignacio pudo dar una respuesta oportuna a los tiempos que le tocó vivir, en los albores de la Edad Moderna, en los que se despertó la voluntad de transformación del mundo.

4. LA ESPECIFICIDAD DE LOS EJERCICIOS IGNACIANOS

Como hemos mostrado en las páginas precedentes, si bien Ignacio en Montserrat y Manresa Ignacio recibió mucho material de la Tradición que incorporaría sus Ejercicios, fue allí también donde vivió una experiencia personal de Dios que transformó eso mismo que había recibido. Necesitó de muchos años más para irlo estructurando en función de lo que da a los Ejercicios su especificidad: que la unión con Dios se da a través del mundo a través del discernimiento continuo de la voluntad de Dios, lo cual va configurando a su vez una vocación personal, específica para cada uno, y que está por desvelar. Este desvelamiento de la voluntad de Dios se puede discernir cuando toda la persona se pone en disposición de acogerla.

Esta atención y respeto por el recorrido único e intransferible de cada persona da a la obra de San Ignacio un rasgo formal que es original respecto de la Tradición precedente: el librito de los Ejercicios está concebido como "el libro del maestro" (128), y no para ser utilizado directamente por el ejercitante. Es decir, se trata de una guía para el que va a dar los Ejercicios, y no un libro de lectura para el que los hace. El ejercitante tiene que recrear con su propia experiencia y con sus propias palabras lo que se le propone.

Pero, paradójicamente, no hay experiencia de Ejercicios sin un acompañamiento. He aquí una de las características de la mistagogía ignaciana: por un lado, se trata de suscitar un encuentro personal e íntimo con Dios [EE, 15], pero, por otro lado, este encuentro se debe contrastar en Iglesia a través del acompañante, que es el que va guiando los pasos del ejercitante.

Estos pasos trazan un camino que va adentrando en el Misterio de la unión con Dios a través del despojo de uno mismo que pasa por el acto de elección. Un despojo que es camino de plenitud.

He aquí cómo se puede comprender la dinámica específica de esta unión mística, propia de la *mistagogía ignaciana*:

Por una parte, hallamos una progresión hacia la unión en la sucesión de las cuatro Semanas: desde la purificación que se opera en la Primera Semana por el conocimiento interno del pecado [57;63] y su rechazo, hasta el término unitivo de la *Contemplación para alcanzar- amor* [230237], pasando por los elementos iluminativos del "conocimiento interno del Señor, que por mí se ha hecho hombre, para que más le ame y le sirva" [104] de la Segunda Semana.

Sin embargo, por otra parte, como ya hemos indicado, Ignacio no habla explícitamente de la vía unitiva (129). De entrada, se podría decir que la vía unitiva no está presente en los Ejercicios porque los Ejercicios, en tanto que "ejercicios" (*askésis*), pertenecen todavía al marco de la vía activa. En este sentido, los Ejercicios se terminan en el momento en el que empieza la vía pasiva o unitiva" (130)

Pero, yendo más allá de esta primera explicación, hay que tener en cuenta el fin explícito de los Ejercicios dado por Ignacio: la búsqueda de la voluntad de Dios sobre la propia vida para ofrecerse a ella con todo el ser. Tal es el paso que opera Ignacio con respecto a toda la Tradición precedente: *el nombre ignaciano de la unión con Dios es la elección*. Una unión que se hace sin cesar por el acto y arte de elegir en cada instante en función del discernimiento de la voluntad de Dios que habla en la historia para la transformación del mundo. Un acto y un arte de elegir que, cuanto más se profundizan, más se van desvelando como el acto y el arte de "dejarse elegir". Tal es el fondo último

del discernimiento: dejarse tomar por Dios, dejarse hacer por Él en cada acontecimiento de la historia. De este modo, para Ignacio, la unión es una tendencia y jamás un estado acabado.

Por otro lado, se trata de un movimiento unitivo que se convierte en un dinamismo de encarnación, no de elevación. O mejor dicho, la forma de esta elevación es el abajamiento. A nuestro entender, tal es la aportación de los Ejercicios a la Tradición mística de Occidente: la búsqueda de la unión con Dios -esta aspiración que está en el corazón del ser humano- no se hace por medio de la *fuga mundi* de la tradición monástica, sino por el movimiento kenótico de encarnación en el mundo y para el mundo. Este "en el mundo" y "para el mundo" están contenidos en cada acto de elección: la voluntad de Dios no es otra que la de recapitular todas las cosas en Cristo, y Cristo en el Padre para que Dios llegue a ser todo en todos (Cf. 1 Cor 15,28). La voluntad de Dios no es otra que la divinización de todo lo creado. Ahora bien, para alcanzar esta divinización, Aquél que estaba en Dios y que era Dios se vació (*ekénosen*) de sí mismo (Cf. Phil 2, 7), para participar de nuestra condición humana y transformarla desde dentro.

De este modo, podemos comprender los Ejercicios ignacianos como la *mistagogía* que introduce en tal dinamismo: la búsqueda mística, es decir, el deseo de unión con Dios, el deseo de la plena participación en la vida divina, pasa por la kénosis de la elección. Percibir que esta *kénosis* es fuente de vida, vía de unión y de divinización, es la clave de la propuesta ignaciana, es decir, de su *mistagogía*. Los Ejercicios se dirigen hacia la configuración del ejercitante a imagen de Cristo Jesús. Y ello se hace por medio de dos caminos simultáneos:

Por un lado, a través de la contemplación de su vida, pasión y resurrección, lo cual imprime la imagen de Cristo en el corazón del ejercitante, y por otro, por medio del discernimiento de la figura concreta que toma esta configuración crística en la propia vida, es decir, la elección o decisiones que hay que ir tomando, a través de las mociones interiores que provoca la contemplación.

4.1.EL ACTO MÍSTICO DE LA ELECCIÓN, CAMINO DE UNIÓN Y DE UNIFICACION

El hecho de haber presentado las fuentes que creemos más importantes para la configuración de los Ejercicios permite percibir mejor la especificidad de la propuesta ignaciana: ni la elección ni el consiguiente discernimiento de la voluntad de Dios en la historia se encuentran antes de Ignacio. Es cierto que en la Tradición, desde los Padres del Desierto, está presente el discernimiento de espíritus, pero este discernimiento no está orientado hacia la búsqueda de la voluntad de Dios que convierte la existencia humana en una elección permanente.

Este carácter original y central de la elección en los Ejercicios ha sido destacado por muchos comentadores, particularmente por Gaston Fessard (131). El estudio de las fuentes confirma que la elección es el rasgo más propio de los Ejercicios.

Sin embargo, lo que quisiéramos subrayar en estas páginas es algo más específico: que la elección es la vía unitiva y la vía mística propuesta por San Ignacio. Desde nuestra perspectiva, entendemos que el acto de elección es un acto de libertad porque es un *acto místico*. Hablamos de "acto" porque se trata de un movimiento que se debe concretarse en el tiempo y en el espacio; pero es *místico* porque no es un acto entre los demás actos, sino que está en el origen y es la fuente de todos ellos, en tanto que no procede del mismo hombre, sino de la vida de Dios que está en él. Los Ejercicios de San Ignacio están hechos precisamente para preparar e introducir este "acto", que se

convierte en una actitud continua de receptividad y donación.. Un acto que, siendo puntual en el tiempo, es también un movimiento continuo, un modo de vivir. Esta manera de vivir centrada en el acto de elección es la de la *ofrenda*. Por ello, los Ejercicios terminan con el "Tomad, Señor, y recibid" de la *Contemplación para alcanzar amor* [EE, 234]. Esta ofrenda no es más que la respuesta a todo lo que se ha recibido, que es la vida misma y la capacidad misma de poder ofrecer. Se trata de un intercambio entre el Amante y el amado [EE, 23 1,1]. Ofreciendo la propia vida, uno se vacía (*kénosis*) de sí mismo; y recibiendo y acogiendo la vida del mismo Dios, se alcanza a participar de su naturaleza, es decir, se es divinizado (*théosis*). La naturaleza de Dios es Amor, es decir, la capacidad de darse, de ofrecerse y de acoger sin límites. Así pues, "ser divinizado" no significa otra cosa que participar de cada vez más del acto de donación. En la historia, la donación pasa, a cada momento, por un acto de elección.

Así comprendida, la capacidad de donación por medio de la elección es la participación en la vida divina a la cual introduce la mistagogía de los Ejercicios. Así pues, la elección no se opone a la vía unitiva de la tradición mística precedente. Al contrario, la elección es la dimensión histórico-kenótica de esta unión. La elección es kenótica tal como kenótica fue la vida de Cristo con el Padre: en ese espacio dejado por el vaciamiento de sí mismo, el mundo es incorporado en él para ser transfigurado. A lo largo del recorrido de los Ejercicios, este aspecto kenótico está presente por la contemplación persistente del "Señor pobre y humilde". "En pobreza y humildad" fue el modo por el cual Cristo estuvo unido al Padre por el Espíritu, desde su nacimiento hasta la muerte:

"Mirar y considerar lo que hacen [José y María], así como es el caminar y el trabajar, para que el Señor sea nacido en suma pobreza y, a cabo de tantos trabajos de hambre, sed, de calor y de frío, de injurias y afrentas, para morir en cruz" [EE, 116].

Jesús, cuanto más descubría la voluntad del Padre, más se despojaba de sí mismo. Porque la voluntad de Dios no es otra cosa que amor, y el amor es el don de sí mismo sin medida. Tal es el *magis* contenido en los Ejercicios. *Magis* que tiene un movimiento cada vez más descendente a lo largo del proceso: primero *el Rey Eternal*, luego *Dos Banderas*, finalmente, la *Tercera manera de humildad*. La dimensión unitiva comienza, pues, por la incorporación a este movimiento de descenso de Cristo, que en su punto extremo de abajamiento, se convierte en el punto de la máxima elevación (cf. Fil 2, 8-11).

Comprender tales paradojas es el camino místico que proponen los Ejercicios. Una comprensión que implica una transformación interior que debe implorarse sin cesar: "demandar conocimiento interno del Señor, que por mí se ha hecho hombre, para que más le ame y le siga" [104).

Este conocimiento interno es una de las claves de la mistagogía ignaciana: implica tanto la dimensión cognitiva como la dimensión afectiva de la persona. El conocimiento y la afectividad son movilizadas y trabajadas desde el comienzo de los Ejercicios. Ambas convergen hacia el acto de elección, donde el conocimiento de la voluntad de Dios se convierte al mismo tiempo en un impulso volitivo del ejercitante para entregarse a ella. De este modo, el camino hacia la unión con la voluntad de Dios implica simultáneamente una progresiva unificación de la persona.

En este sentido, en la propuesta ignaciana, la mística del conocimiento y la mística del amor -llamada también la mística de la voluntad- no se oponen, sino que una conduce a la otra, ya que el conocimiento se convierte en amor, es decir, en dinamismo de donación, y el amor busca el conocimiento de la voluntad de Dios, haciendo que la persona esté llamada a un estado de discernimiento continuo. Todo ello no es más que otro modo de hablar del ideal ignaciano de ser "contemplativo en la acción".

Así pues, los Ejercicios, más allá del marco formal de los ocho, quince o treinta días, constituyen una manera de vivir-en-Dios-para-elmundo y de vivir-para-Dios-en-el-mundo. Tal es la aportación de Ignacio a la Tradición espiritual de Occidente y tal es el camino que podemos ofrecer a nuestros contemporáneos, que hoy, a su modo, "tienen hambre y sed de Dios".

NOTAS

1. Sabemos de la importancia de esta obra en la vida de San Ignacio gracias al *Memorial de González de Cámara*, donde se lee: "En Manresa había visto primero el *Gersoncito*, y nunca más había querido leer otro libro de devoción; y éste encomendaba a todos que trataba, y leía cada día un capítulo por orden; y después de comer y otras horas lo abría así sin orden, y siempre topaba lo que en aquella hora tenía en el corazón y lo de que tenía necesidad", n.97.

2. A lo largo de estas páginas nos remitiremos a la edición presentada y preparada por Dom Cipriano Baraut: García Jiménez de Cisneros, *Obras Completas*, Abadía de Montserrat, col. Scripta el Documenta o. 1 6, 1965.

3. La edición que San Ignacio tuvo en sus manos fue la traducción del franciscano Fray Ambrosio de Montesinos, que apareció entre 1502 y 1503, y que presenta dos tercios de la obra original latina.

4. Cf. *Autobiografía*, 11.

5. *Autobiografía*, 14.

6. Cf. *Ejercitatorio*, cap.4, p. 104, lín.4-8. En *el Compendio breve* (Cb), del que hablaremos a continuación, se lee: "Lo primero que debe hacer el que se quiere ejercitar en la vida espiritual es que purgue su corazón de todo pecado mortal por confesión, como se tiene por costumbre hacer en las Religiones, al principio de su conversión, los que entran a servir a Dios" (Cb, 12).

7. Cf. *Autobiografía*, 18: "se partió para no ser conocido".

8. En castellano antiguo, "día" no se refiere siempre a una jornada de veinticuatro horas, sino que con frecuencia designa una unidad de tiempo más amplia.

9. La narración autobiográfica comenzó en setiembre de 1553 y se interrumpió pocos días después, hasta marzo de 1555; volvió a interrumpirse hasta octubre de ese año. González de Cámara la terminó de redactar apresuradamente en italiano en diciembre de 1555, en Génova. Cf. *Introducción a la Autobiografía*, nn. 2-5.

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

11. En la mencionada edición crítica de las *Obras Completas* de Cisneros preparada por Dom Cipriano Baraut (1965), se identifica con todo detalle las fuentes que utilizó el Abad para componer sus obras.

12. Sobre todo se vale de su obra: *De triplici Via* ("Sobre las Tres Vías"), conocida también bajo el título: *Incendium amoris* ("Incendio de Amor"). También cita otras obras de San Buenaventura: *De perfectione vitae ad sorores* ("Sobre la perfección de la vida dirigido a las hermanas"); *De vera ipsius cognitione* ("Sobre el verdadero conocimiento de uno mismo"); y *La Regla para los novicios*.

13. Prior de la Cartuja de Meyrat (Francia) escribió una *Theologia Mística*, que se convirtió en seguida en un clásico de la mística medieval. Fue traducida en español en 1514 bajo el título: *Sol de Contemplativos*.

14. La obra que aparece más citada es: *De monte contemplationis* ("Sobre el monte de la contemplación"); pero también toma de dos obras más: de *De diversis diaboli tentationibus* ("Sobre las diversas tentaciones del diablo") y de la *Mystica Theologia practica*.

15. *De reformatione virium animae* ("Sobre la refonnia del vigor del alma"), y *De Spiritua libus ascensionibus* ("Sobre las ascensiones espirituales"), conocida también bajo el título: *Beatus vir* ("Feliz el hombre"). Esta segunda obra no es más que un perfeccionamiento de la anterior.

16. *Rosetum exercitorum spiritualium* ("Rosal de ejercicios espirituales"). Además de estos cinco autores más destacados, hallamos otros como: los franciscanos David de Ausburgo (+1272), Jacobo de Milán (S.XIII), Ubertino de Casale (+1399) y Francesc d'Eiximenis (+1409); los cartujos Ludolfo de Sajonia (+1378) y Nicolás Kempf (+1497); los dominicos Guillermo Péraut (+1270) y san Vicente Ferrer (+1419); el benedictino Ludovico Barbo (+1443); y otro autor de la *Devotio Moderna*, Tomás de Kempis (+1471).

17. Cf. *Rosetu*, tit.IV, *Directorium Solvendarum Horarum*, cap. 1; tit.V, caps.5-6.8-9; tit.XXIII; y tit.XVII, cap.7.

18. El autor es el ya mencionado Gerardo de Zupthen (1367-1398), del que Cisneros tomó mucho para elaborar su *Ejercitatorio*.

19. *Constituciones para los monjes*, Cap.VI, *De la lección después de comer y de la meridiana*, en García Jiménez de Cisneros, *Obras Completas*, T.II, editado por Dom Cipriano Baraut, Abadía de Montserrat, Col. Scripta et Documenta 16, Montserrat 1965, pp. 519-520.
20. La existencia de este *Compendio Breve* fue sacada de nuevo a la luz por el P. Solignac, en su artículo: *Le Compendio Breve de l'Exercitatus de Cisneros et les Exercices Spirituels*, en: *Archivum Historicum Societatis Jesu*, 125 (1994), pp. 141-159. Se está preparando una edición crítica de este texto, que aparecerá próximamente en las Edicions de l'Abadía de Montserrat. Las referencias que demos corresponden a la numeración que allí se ha establecido.
21. El P. Albareda considera que el autor del *Compendio* fue Pedro de Burgos, discípulo de Cisneros y sucesor suyo en el cargo abacial. Lo data en 1520 y afirma que "la distribución (de este *Compendio*) se hacía con tanta largueza, que el mismo monasterio había de procurar con frecuencia nuevas ediciones", *Intorno alla Scuola di orazione metodica stablita a Montserrat dal Abate Garsias Jiménez de Cisneros (1493-1510)*, AHSI 25 (1956), p.299.
22. Se puede afirmar con certeza que el autor del *Compendio* es un monje de Montserrat porque en el título de la obra se lee: "Compendio breve de ejercicios espirituales, sacados de vn libro llamado excercitatorio de vida espiritual, que compuso el muy reuciendo Padre Fray Garcia de Cisneros Abbad que fue deste monasterio de nuestra Señora de Monserrate". "Deste monasterio", dice; es decir, lo escribe alguien que pertenecía a esa comunidad. Y que diga que Cisneros "fue" el abad, data la composición de la obra necesariamente después de 1510. El Padre Xavier Altés i Aguiló, antiguo bibliotecario de Montserrat, ha estudiado diferentes documentos de la época que muestran la profusión de pequeñas obras y directorios del estilo del *Compendio* correspondientes a los años 1520-1540. Cf. *Tres ediciones anónimas del S.XVI de la Escuela Espiritual del Monasterio de Montserrat*, en: *Varia Bibliografica* (1987), Homenaje a José Díaz, Kassel, pp. 35-45.
23. En los últimos años se han encontrado ediciones nuevas de las que el P. Albareda no tenía noticia en 1928 -cf. *Bibliografía dels monjos de Montserrat (segle XVI)*, en: *Analecta Monserratina* 7 (1928), pp. 110-142-, a la vez que han desaparecido algunas mencionadas por Fray Manuel Navarro (S.XVIII) en el prólogo a una edición del *Compendio* de 1712 (Salamanca).
24. Cf. *Autobiografía*, 23 y 26.
25. La numeración que demos a partir de este momento al contenido del *Compendio Breve* (= Cb) corresponde a la que aparecerá en la próxima edición que hemos mencionado.
26. Con la renovación litúrgica de este siglo, la espiritualidad benedictina se distanció de este tipo de métodos que distorsionan la verdadera naturaleza de la *lectio divina* y del *rezo de los salmos*.
27. Cf. M. Ruiz Jurado, *¿Influyó en San Ignacio el Ejercitatorio de Cisneros?*, Manresa 198 (1979), pp. 65-75.
28. Los Ejercicios de San Ignacio fueron publicados por primera vez en 1548, en una versión latina llamada la *Vulgata*, traducida por el jesuita francés André des Freux.
29. *Carta al P. Francisco Girón* (1607), MHSI, *Ribad.*, t. II, p.504.
30. La infancia de Íñigo estuvo marcada por la devoción franciscana en la casa-torre de Loyola; de adolescente en Arévalo, también se encontró con la piedad franciscana, ya que María de Guevara, madre de la duquesa de Nájera -emparentada con la madre de Ignacio-, era terciaria franciscana, y su piedad influyó en el palacio. Y en la corte del duque de Nájera, Virrey de Navarra, a cuyo servicio se puso más tarde, estaba en estrecho contacto con los frailes menores observantes de Castilla. Cf. P. de Leturia, *El gentilhombre Íñigo López de Loyola*, p.75, y *Aspetti francescani in San Ignazio di Loyola*, en: *Estudios Ignacianos*, vol.II, IHSI, Roma 1957, pp. 419-423.
31. Vol.I, *prólogo*, fol.6v, col.2ª.
32. Los puntos de estas meditaciones no están tomados del *Ejecitatorio*, sino de las *Meditaciones de la Vida de Cristo* de Juan de Caulibus.
33. Estas pautas están tomadas textualmente del: *Opus Contemplationis ad omnes Horas Canonicas*, del pseudo-Buenaventura, publicado por Cisneros en Montserrat en 1499, a modo de apéndice, del *Incendi amoris (o De Triplici Via)* de san Buenaventura,
34. Ejer, cap.49, pp.326-334, y Cb, nn.(252-260).
35. Cf. san Bemardo, *Obras Completas*, BAC, Vol.11, Madrid 1953, *Sermón 20 sobre el Cantar de los Cantares*, pp. 119-126. Cisneros la ha tomado a través de Gerardo de Zupthen, *De Spiritualibus Ascensionibus*, cap.27.
36. Ejer, cap.49, p.330, lín. 62-63.

37. Ibid., p.332, lín. 94-95.
38. Ibid., p.334, lín. 120-121.
39. MHSI, *Ign.*, s. IV, t. I., *Memorial de González de Cámara*, nº97, 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, pp.11-12; cap.15, pp.76-77; cap.75, p.318; cap.100, p.419.
42. *Vida*, cap. 22, 1 y 9.
43. *Subida al Monte Carmelo*, L.II, cap.22, 6 y 5.
44. Guillermo de Saint-Thierry, por ejemplo, distingue entre *ejercicios corporales* y *ejercicios espirituales* (cf. Carta a los Hnos de Monte Dei, nn. 125 y 215),
45. De aquí el nombre de "*recogido*". Alguno de estos desiertos fueron focos de los *lumbrados*. Cf. I. Iparraguirre, *Práctica de los Ejercicios de San Ignacio de Loyola en la vida de su autor (1522-1556)*, BIH, Roma 1946, pp. 31 *-32* y Mark Rotsaert, *Ignace de Loyola et les Renouveaux Spirituels en Castille au debut du XVI siècle*, CIS, Rome 1982, pp. 43-81.
46. Cf. Cb, nn.(3; 19; 148; 204; 268; 319,1; 469; 477; 493,5). En la próxima aparición de la nueva edición del *Compendio* se podrá consultar a qué capítulos del *Ejercitatorio* y del *Directorio de las Horas Canónicas* de García de Cisneros corresponden estas citas, así como las fuentes utilizadas por el Abad.
47. Cf. Cb, nn. (18; 404; 406; 409; 411; 468).
48. Cf. Cb, nn. (19; 148; 204; 269; 464-465).
49. Cf. Cb, n.(464).
50. Cf. Cb, nn.(474-489).
51. Cf. Respectivamente: *Ejercitatorio*, cap. 24 y Cb, n.(494, 2,5).
52. Cf Cb, nn.(133-137).
- 53.Cf. Cb, nn.(133; 503).
54. Cf. Cb, nn. (15,1; 496).
55. Cf. Cb, n.(17) y (495-496).
56. Los padres de la *Devotio Moderna* se considera que fueron los flamencos Gerardo Groote (1340-1384) y Florent Radewijns (1350-1400). Entre ambos fundaron dos instituciones en torno a las cuales se propagaron las características de esta corriente: los Canónigos Regulares de Windesheim y los Hermanos de la Vida Común. Erasmo de Rotterdam (1469-1536) fue alumnno en un colegio de éstos últimos. El nombre de "*Devotio Moderna*" se debe a la novedad que suponía su atención metódica a los procesos de interiorización y personalización.
57. Ya hemos hecho notar que, en este siglo, este método ha sido más bien considerado ajeno a la espiritualidad benedictina.
58. Cf. *Lettre sur la vie contemplativo*, Sources Chrétiennes nº 163 (1970). Hugo de san Víctor (+1141) propone un esquema semejante, pero en cinco términos: *lectio-meditatio-oratio-operatio-contemplatio*. Cf. *De modo dicendi et meditandi*, 1 V, cap.9.
59. Op. cit., p.85.
60. Op. cit., p.89.
61. Cf. *Prólogo del autor*, t.I, fol. 5v., col.2ª.
62. Cf. Cap.14, pp.172-174, lín.4-8.
63. Cf. Cb, nn.(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. Aparece diez veces como sustantivo, y cuarenta y siete veces como verbo a lo largo de los ejercicios.
66. *La consideració*, Facultat de Teologia de Catalunya-Fundació Enciclopèdia Catalana, Col. Clàssics del Cristianisme 10, Barcelona 1989, lib.II, 5, p.69. Este tratado, la última de las obras de San Bernardo (1152-1153), está dirigido al Papa Eugenio III, monje cisterciense antiguo discípulo suyo, para ayudarlo a conducirlo de la acción a la contemplación.
67. Diez veces como sustantivo y cuarenta y siete veces como verbo.
68. Cf. *Prólogo*, p. 90. Cisneros retorna así la composición básica de San Buenaventura en *De Triplíce vía*, como veremos en el siguiente apartado
69. Ejer., cap. 28, p. 256. Ver también: cap. 7, pp. 122-124; cap. 30, p.272; cap. 36, pp. 288-290; cap. 45, p. 314. Los capítulos 28 y 29 tienen por tema la elevación de la mente en Dios que hace arder en amor sin conocimiento alguno del entendimiento.
70. Op. cit., p.85.
71. Los *victorinos* son los Canónigos de San Víctor, fundados en París en 1108 por Guillermo de Champeaux.

72. Cf. *De sacramentis*, I, X, 2 (PL 176, 329 CD); *In Hierarchiam*, L.III (PL 175, 975 D-976 A).
73. *Benjamín Major*, IB, cap.3.
74. Cf. Cap.28, p.256.
75. Cf. Adrien Demoustier, *L'originalité des "Exercices Spirituels"*, en: Luce Giard el Louis de Vaucelles, *Les Jésuites á l'Áge Baroque*, Jérôme Mllon, Grenoble, 1996, pp. 26-31.
76. Santa Teresa de Jesús explicará en su *Vida cómo* sufrió por el hecho de que se le presentara la oración mental como el único modelo de oración (*Vida*, cap.4, 7-9; cap.9, 5-6; cap.15,6-9), y cómo Dios la fue conduciendo a la oración de quietud, o oración contemplativa. Sin embargo también dice que la oración mental es indispensable como primer paso y que es camino seguro de humildad (*Vida*, cap.8,5). Francisco de Osuna, maestro de Santa Teresa a través de su *Tercer Abecedario* (cf.*Vida*, cap.4, 7: "teniendo aquel libro por maestro") distingue tres modos de orar: el exterior (oración *vocal*); el interior (oración *mental* y el elevado o *recogimiento*, que es el que corresponde a la oración de quietud teresiana. El *dejamiento* será la derivación quietista de los alumbrados, que hará poner en alerta a la Inquisición y que acabará sospechando del *recogimiento*. Todo esto estaba en el ambiente de la época, y por ello Ignacio fue muy cauto al respecto. Cf Mark Rotsaert, *Ignace de Loyola et les renouveau spirituels en Castille au début du XVIè siècle*, CIS, Roma 1982, pp. 60-66.
77. Roland Barthes hace notar esto mismo. Cf. *Préface a: Exercices Spirituels*, Union Générale d'Éditions, Paris, p.14.
78. Véase: 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; D.26: 19-20; 24-25; 40.43-44.50; D.31: 71.73; D.32: 33.67-69; D.43: 35.59.65.120; D.46: 78 (edición castellana de los *Directorios*, traducidos e introducidos por Miguel LOP, Ed. Balmes, Barcelona 1964). En tiempos del P. Mercuriano, cuarto general de la Compañía (1572-1580), la reserva frente a la oración contemplativa o de quietud se hizo particularmente aguda. Cf. Joseph de Guibert, *La espiritualidad de la Compañía de Jesús*, Sal Terrae, Santander 1955, pp. 152-159.
79. Cf. Santiago Arzubalde, *Theologia Spiritualis*, t.I, Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1989, pp. 235-239.
80. *La Jerarquía Celeste*, III, 2-3.
81. *Ibid.*, III, 2.
82. *La Jerarquía Celeste*, III, 2-3.
83. En la teología de Dionisio, estos tres estados se corresponden con tres rangos de la jerarquía eclesiástica: el servidor o diácono, el sacrificador o sacerdote, y el gran sacerdote u obispo. Tríada que también se corresponde con tres estados: los catecúmenos, el pueblo santo y los monjes. Cf.*Jerarquía Eclesiástica*, caps. V y VI.
84. Cf. *Stromata*, II, 6; *El Pedagogo*, 108 y 158.
85. Cf. *Prólogo a su Comentario sobre el Cantar de los Cantares; Comentario a la carta a los Romanos*, 6, 14; *Contra Celso*, VI, 13.
86. Cf. *Carta a Melanie*.
87. Cf. *Vida de Moisés*.
88. Cf. *Discursos 62-66, en Ouvres Completes*, DDD, Col, Th ophanie, Paris, 1981.
89. Cf. *La escalera del Paraíso*, grado 26, nn. 74.79.86.120.172 y grado 30, último de la ascensión, en el que se habla de amor, el estado de perfección.
90. Esta clasificación la encontramos sobre todo en los escritos de Evagrio y de Máximo el Confesor. En Occidente, lo recoge David de Ausburgo, franciscano contemporáneo de san Buenaventura, en su obra: *De exterioribus et interioribus hominis composiotie*, una de las obras consultadas por Cisneros para elaborar el *Ejercitatorio*. También la cita Santo Tomás de Aquino en la *Summa*, 2^a 2ae, q.24, a.9 y q.183, a.4 y también en: 1^a 2ae, q.61, a.5.
91. *Comentario al Cantar de los Cantares*, sermones 3 y 4.
92. Entre los místicos renanos, Ruysbroeck (+ 1381) establecerá una nueva tríada: vida activa - vida interior - vida contemplativa en: *Bodas del alma*. Enrique Herp (+ 1477), en *Directorio de Contemplativos*, seguirá a Ruysbroeck pero cambiando un poco la terminología: vida activa vida contemplativa - vida contemplativa supraesencial.
93. La traducción española de 1514 la presentó bajo el título: *Sol de Contemplativos*.
94. *C ntico Espiritual B*.
95. *Las tres vías*, pról., 1, en: san Buenaventura, *Obras*, BAC, Madrid, 1957. t.IV, p.117.
96. *De trílice vía*. III, 1, 1.

97. Cf Introducción a: saint Bonaventure, *Les trois voies de la vie spirituelle*, Éd. Franciscaines, Montréal, 1944.
98. Cf. Cap. III, 7. San Buenaventura atribuye a San Agustín la vía afirmativa y a Dionisio el Areopagita la vía negativa.
99. Cap.111, 7, p. 163,
100. *Itinerario de la mente hacia Dios*, cap.VII, en: San Buenaventura, obras, t.I, Madrid, 1950, p.629.
- 101.Cf. 1 Cor 13, 8-13.
102. Al final de su *Theologia Mystica* explicita esta cuestión en un apéndice que llama: *Quo estio unica*, y que corresponde a los caps. 46-53 de la versión española. "Aqueste levantamiento que es dicho haber de no ser entendido, no es otra cosa sino moverse el corazón sin medio alguno por ardor de amor, sin algún espejo de la criatura y sin antevimiento de algún pensamiento, y sin compañía de alguna obra del entendimiento", *Sol de contemplativos*, ed. Sígueme, Col. Ichthys nº14, cap. 46, pp. 167-168.
103. Cap. 23, lín. 265-268. Lo mismo se dice en el n.(196) del Cb: "Debes también saber que en todos tus ejercicios haya reconocimientos de culpas y negligencias., imploración de misericordia y hacimiento de gracias".
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. *Prologo*, p.90, lín. 7-19.
109. Aparte de la recomendación que se hace en el cap. 19 del *Ejei-t itatoi-io* de que la vía purgativa dure aproximadamente un mes, no se vuelve a hacer ninguna observación sobre la duración de las etapas.
110. Cf. Ejer, cap.12, p.146, lín. 64-65, y ss.; cap.22, p.192, lín. 41-43; Cb, nn.(64; 86; 118).
111. Cf. Ejer, caps. 12-18, pp. 142-184 y Cb, nn.(36-129).
112. Cf. *Ejercitatorio*, cap.19; Cb, n.(132).
113. Cf. Ejer, cap. 21; Cb, nn.(133-137).
114. Cf. Ejer, cap.20, p.192, lín.44-47 y Cb, n.(133)
115. Cf. Ejer, cap.23, p.202, lín. 6 y ss. y Cb, nn.(133; 139; 149). En el n.(132) se dice que los ejercicios de la ría *il minativa* se podrán practicar también en otros momentos del día.
116. Cf. *Ejercitatorio*, cap.23, pp. 202-218, y Cb, nn.(140-196).
117. Cf. Ejer, cap.26, pp. 234-236, jin. 47-95, y Cb, nn.(199-202).
118. Cf. Ejer, cap.27, p.238, lín.3. En el Cb no se dice que sean para después de *Maitines*, pero lo dan por supuesto: Cb, n.(7).
119. Cf. Ejer, cap.27, pp.238-255, y Cb, nn.(205-251). La mayoría de estos ejercicios están tomados de: Nicolás Kempf, *Alphabetum divini amoi-is*, caps. 11, 13 y 14.
120. Los seis últimos grados están sacados del cap.2 de *De ti-iplice Ira* de San Buenaventura, que a su vez depende de Ricardo de san Víctor, *A ot no in Ps 5*. Los dos primeros están añadidos por García de Cisneros, influenciados por la 1 teoría agustiniana de la doble contemplación: la intelectual y la afectiva. Cf. Dom Cipriano Baraut, op. cit., pp.264-265, nota 5.
121. Cf. Cap.19, p.186, lín.6; cap.26, p.232, lín.8-10; cap.27. p.238, lín 5-6; cap.49, p.332, lín. 99-104. En el cap.28, p.256, lín.9-10 en lugar del "alma" se menciona a la "mente". A lo largo del cap. 30 se habla con frecuencia del "amor unitivo"@ en el cap. 23, p.218, lín.265-266 se habla de "deseos y suspiros unitivo;,".
122. Cf. Cap.12, p.144, lín. 37-39; cap.27, p.242, lín. 87-88; cap.49, p.332, lín.102; cap.69, p.452, lín. 150.

123. Cb, (3). En cinco lugares más *el Compendio* explicita esta meta de la unión: "por la consideración de las perfecciones tuyas [de Dios], viene a unirse con El por amor!" (9)z "el ejercitador es unido por amoroso afecto a su Dios" (197); "el hombre dado a la oración (...) es unido por caridad a su Criador" (198); el que con Él está unido por caridad lo posee" (227); para se gozar en Dios y juntarse con Él" (492).

124. Hugo de Balma, *Sol de Contemplativos*, cap.48, p.176.

125. *Autobiografía*, 30.

126. *Ibid.*

127. *Autobiografía*, 27.

128. Cf. Adrien Demoustier, *L'originalité des Exercices Spirituels d'Ignace de Loyola au XVI^e siècle* (-Je, en: Luce Giard et Louis de Vaucelles, *Les Jésuites à la Baïouze (1540-1640)*, Ed. Jérôme Millon, Grenoble 1996, p.23.

129. En concreto, nos referimos a la 10^a Anotación [10], donde Ignacio relaciona explícitamente la Primera Semana con la *Vida Purísima* y la Segunda Semana con la *Vida iluminada*, pero no dice nada de la *Vida unitiva*.

130. Hacemos notar que la última frase que aparece en los *Ejercicios* se abre al horizonte de la unión: "Es todo acepto y grato a Dios nuestro Señor, por estar en uno con el amor divino" 18^a *Regla para sentir en la Iglesia* [EE, 370,31.

131. Cf. *La dialectique des Exercices Spirituels de Saint Ignace*, t.1, Aubier, Paris 1956, pp 23-41.

© *Cristianisme i Justícia*, Roger de Llúria 13, 08010 Barcelona
Telf: 93 317 23 38; Fax: 93 317 10 94;
espinal@redestb.es; www.fespinal.com