

RAMÓN RODRÍGUEZ LARA, S.J.
Escritor. Salamanca

PRINCIPIO Y FUNDAMENTO

El texto: su identificación e individualización

PRESENTACION GENERAL

El Principio y Fundamento ignaciano fascina por su cautivadora profundidad, y por su fuerza arrolladora unida a su extrema sencillez y claridad. No tanto, sin embargo, que no se perciba su cierto aspecto enigmático y de difícil interpretación.

Este efecto de fuerza y duda, sencillez y enigma, convicción y escepticismo, no es mío ni totalmente subjetivo o arbitrario. Los múltiples problemas en torno a este ejercicio y la diversidad de actitudes, opiniones, estudios y conclusiones demuestran la complejidad del asunto. La misma historia de los Directorios demuestran la dificultad, ya en torno a su contenido, ya respecto a su situación y acomodación dentro de los Ejercicios.

El documento ignaciano se admite, pues, unánimemente como trascendental, pero no sin reticencias y hasta con un cierto tipo de rechazo. Los Directores de EE. evitan tocar este ejercicio o lo diluyen en otras diversas consideraciones. Efectivamente, el documento resulta duro, difícil e impenetrable, y tanto más digno de estudio y de cauto análisis cuanto más simple y sencillo se presenta en su aparato argumentativo. Todo hace sospechar que esconde algún secreto o sutil argucia responsable de la tremenda fuerza del documento en oposición a su brevedad y aparente sencillez.

Todo invita a abordar su estudio, aunque lo haremos por caminos distintos a los usuales (que nos llevarían a las mismas conclusiones), en la esperanza de aportar siquiera un nuevo intento de comprensión del documento.

Afrontamos aquí el problema de la identificación e individualización del texto. Desglosaremos el texto del resto de los Ejercicios y de cada una de las piezas con las que aparezca más o menos relacionado para conocerlo en su propia individualidad. No tan descarnadamente que no sepamos que esa individualidad viene dada también por el contexto de los Ejercicios. Sin entrar exacta o específicamente en «la historia del texto», lo definiremos: 1.º) en sus contornos generales; 2.º) en confrontación con un texto conocido de Erasmo de Rotterdam, y 3.º) derivando las posibles aportaciones del documento Helyart.

PRIMERA PARTE

CONTORNOS GENERALES DEL P. Y F.

Notaremos los aspectos singulares y significativos que identifican e individualizan el texto objeto de nuestro estudio y que hacen de él un documento único y singular.

ORIGINALIDAD EXCEPCIONAL DEL P. Y F.

El P. y F. es un documento solemne e hierático que se presenta en solitario al principio de los Ejercicios. Su singularidad y diferenciación del resto de los Ejercicios es múltiple. Tampoco hay otro documento en los Ejercicios al que se le pueda homologar por su estilo y formulación. Es un documento único y singular.

Sin embargo, su título de «Principio Fundamental» nos hace suponer que su contenido trasciende todos los Ejercicios, sosteniendo todo su edificio y cada una de sus piezas. Además, su puesto en portada se corresponde con la importancia que el propio título da a entender. No

es, pues, un mero principio o comienzo de los Ejercicios; es la definición de todos los Ejercicios.

Pero si el P. y F. echa sus raíces en todo el cuerpo de los Ejercicios es en juego con las meditaciones de Rey Temporal, Dos Banderas y Tres maneras de Humildad desde donde ejerce su influjo e imprime su sello en todos los Ejercicios. Denominamos este conjunto cuatrimembre «Programa Praxativo» como oposición y complemento del «Programa Contemplativo»¹. Praxativo y Contemplativo son dos programas que se complementan y cruzan dándose fuerza y sentido mutuamente.

REDACCIÓN Y COMPOSICIÓN DE LOS EJERCICIOS

La historia de la redacción de los Ejercicios es larga, azarosa y misteriosa. Ignacio vivió muy azacaneado por las circunstancias y, además, iba rompiendo sistemáticamente, con total desprendimiento y desprecio de sí mismo, todos los papeles viejos a medida que mejoraba o retocaba lo anterior. A la muerte de Ignacio sus discípulos de Roma buscan afanosamente el texto original de los Ejercicios y no encuentran más que una copia de amanuense trabajada, eso sí, y corregida minuciosamente, por mano de Ignacio. De manera que ese texto es el último visto, tocado, corregido y aprobado por San Ignacio. Ignacio trabajó y corrigió las traducciones latinas que se iban produciendo, sin que por eso las hiciese personalmente suyas.

Ignacio empezó a escribir, ya en Manresa, el libro de los Ejercicios. Indudablemente se trataba de un primer esbozo. Se ocuparon de los Ejercicios los inquisidores en Alcalá, Salamanca y París. En esas fechas había, pues, un «corpus» conocido por «Ejercicios» de los que se pedía y se daba cuenta a los que tenían autoridad para ello. Pero esos textos no pudieron ser los Ejercicios completos, acabados y perfectos del Autógrafo Romano. La perfección y acabamiento; la precisión y exactitud, donde ninguna palabra sobra y todas están en su sitio; la concisión extremada, pero sin huecos y lagunas; la ausencia total de retórica, ampliaciones o explicaciones; el sistema y armonía del conjunto y de sus partes; la concepción y desarrollo de la vida espiritual y contempla-

¹ En otra ocasión llamamos a estos conjuntos «Programa Contemplativo» y «Programa diferencial o de perfección» (MANRESA, 57, 1985, nn. 222 y 224). Ahora introducimos el extraordinario vocablo de «praxativo», que expresa gráficamente la oposición y complementariedad de ambos Programas de los Ejercicios.

tiva; el núcleo perfectamente organizado y sistematizado del «Programa Praxativo» enmarcando los tiempos y modos de elección, todo ello convence de una elaboración constante y continua de la que dan fe los últimos retoques del Autógrafo Romano en los últimos días de San Ignacio. Aunque sería de sumo interés conocer todo el proceso de redacción, lo decisivo es precisamente el último original que vio, tocó, escribió, corrigió y aprobó el Santo. Esas condiciones las reúne sólo el Autógrafo Romano del que estamos hablando.

LOS PRIMEROS APUNTES

«Me dijo, habla el P. González de Cámara², que los Ejercicios no los había hecho todos de una vez, sino que algunas cosas que observaba en su alma y las encontraba útiles, le parecía que podían ser útiles también a otros, y así las ponía por escrito...» Bien entendido que lo que ponía por escrito no lo hacía en el mismo lenguaje en que lo había experimentado; oculta todo lo extraordinario, sobrenatural o místico de sus propias experiencias. Ningún punto de los Ejercicios los hace depender de sus propias experiencias extraordinarias que conocemos en su vida y adivinamos en el texto de los Ejercicios. Su experiencia mística es un secreto que guarda para sí y evita cuidadosamente en los Ejercicios la menor sugerencia o insinuación de lo místico; desde luego porque sería temeridad inútil meterse en un terreno que sólo es de Dios; después, tal vez por no despertar vanas expectativas o porque pensó que no sería útil a la generalidad de los posibles ejercitantes. Solamente las Reglas de discernimiento (E. 330 y 336), que parecen caídas por descuido en los Ejercicios, nos dejan entrever el terreno místico que pisaba San Ignacio.

Salvo, tal vez, la extraordinaria experiencia de espíritus de Loyola, como se reflejan, desde luego, en las dos primeras reglas de discernimiento, los primeros esbozos girarían muy en torno al Rey Temporal y Dos Banderas. Dice el P. Leturia: «Creemos que aquellos apuntes no anunciaban tanto lo que formó más adelante la portada de los Ejercicios: el Principio y Fundamento, y el proceso de la confesión general y de la vía purgativa. Esbozaban, más bien, los misterios de la vida de Cristo y algunos rasgos iniciales de las meditaciones típicas del Rey y de las banderas»³. Leturia llama portada a un núcleo importante del texto.

² *Autobiografía*, 99.

³ PEDRO LETURIA, *Estudios ignacianos*, IHSJ, Roma 1957.

Para nosotros, portada sería precisamente la primera página del libro con el Título, Presupuesto y Principio y Fundamento. De los misterios de la vida de Cristo se habla ya desde la convalecencia de Ignacio en Loyola y de ellos tomaba nota en un cuaderno muy de su devoción que después desapareció. Esos misterios se traspasaron al libro de los Ejercicios, tal vez desde esos mismos primeros apuntes, pero su organización por semanas y el paradigma contemplativo del primer día de cada semana que definen la manera de contemplar esos misterios, o sea, de hacerlos operativos, con la progresión en contemplaciones, repeticiones y aplicación de sentidos, eso es fruto de una más completa experiencia y síntesis de la vida espiritual y contienen una pedagogía contemplativa y praxativa perfecta y completa. Esta organización tan elaborada y completa tiene que ser muy posterior a «los primeros apuntes».

LAS MEDITACIONES PRAXATIVAS EN LOS PRIMEROS APUNTES

Aquellos apuntes sí contenían, en cambio, «algunos rasgos iniciales de las meditaciones típicas del rey y de las banderas»⁴, tan emparentados con el *Principio y Fundamento* y con las *Tres maneras de Humildad*.

Rey Temporal y Dos Banderas

Representan la experiencia más primigenia y fundamental de la conversión de Ignacio. Que estos dos documentos, Rey Temporal y Dos Banderas, sean paralelos, contemporáneos y de lo más primitivo de los apuntes de Ignacio lo demuestra su homogeneidad literaria, su progreso cristológico (como algo que Ignacio va desvelando hasta hacerlo deslumbrar en la tercera manera de humildad) y su contextura literaria y perfección dramática hasta un desenlace apoteósico. Sobre todo lo demuestra también el hecho de mostrar vivos los arquetipos más fundamentales y todavía sangrantes de Ignacio que constituyen los mecanismos más íntimos de su modo de ser y de actuar: la entraña caballeresca, no palaciega ni versallesca, sino de lealtad hasta la muerte, a «su Rey y capitán», «puesto de mano de Dios», «tan liberal y tan humano»; el espíritu de cruzada conquistando «tierras de infieles», los resabios tácticos y estratégicos de ambas meditaciones... avalados estos arquetipos por los hechos contemporáneos de la vela de armas ante la Virgen y el

⁴ LETURIA, *ibid.*

arranque de si debía o no matar al moro por haber injuriado a su nueva Señora la Virgen María.

«Estos rasgos son tan importantes que obligan a Ignacio a hacer expresa confesión de los mismos: “Y como tenía todo el entendimiento lleno de aquellas cosas, Amadís de Gaula, y de semejantes libros, veníanle algunas cosas al pensamiento semejantes a aquéllas; y así se determinó de velar sus armas toda una noche sin sentarse ni acostarse... delante del altar de nuestra Señora de Monserrat”⁵. Con don Ignacio y don Quijote se cierra la historia caballeresca de la Edad Media. Ignacio no queda tan convertido que deje de ser caballero. El tinte feudal y de cruzada dejan su impronta en la santidad de Ignacio, en sus Ejercicios y en sus Constituciones superado y sublimado por la fe religiosa.»

Todos estos rasgos hacen muy verosímil la sospecha de que pasaron pronto, de forma no tal vez demasiado embrionaria y elemental como piensa Leturia, a los borradores de Ignacio y de que mantuvieron su validez hasta la última redacción. Pero la perfección literaria, progresión ideológica y dramatismo interno hacen de su redacción definitiva algo más tardío y largamente trabajado.

Principio y Fundamento y Tres maneras de Humildad

A las dos primeras piezas arquetípicas y originarias se suman muy posteriormente el Principio y Fundamento y Tres maneras de Humildad. Estos dos Ejercicios, emparentados entre sí, aunque diferentes en su fundamentación, se diferencian sensiblemente de los dos anteriores.

Desaparecen los rasgos arquetípicos y caballerescos primitivos sustituidos por un mayor esfuerzo de ideologización con pronunciadas aristas argumentativas y desaparecen también los candorosos y encendidos elementos literarios y dramáticos que caracterizan a las dos primeras piezas.

Por otra parte, estos dos documentos obedecen a un mismo momento redaccional inspirado en el documento Erasmo, del que toman formas y elementos, como observaremos más adelante. Todas estas circunstancias vuelven a asentar el momento redaccional de estos dos documentos en un tiempo muy posterior al del Rey Temporal y Dos Banderas.

Agrupando P. y F. con Tres maneras de Humildad en un mismo momento redaccional, resalta una llamativa diferencia que los distingue: el

⁵ *Autobiografía*, 17.

Principio y Fundamento prescinde de la cristología y arranca y termina en los misterios de la divinidad. Las tres maneras de humildad, por el contrario, de una progresión moral argumentativa salta de repente a la última cumbre cristológica, que es Cristo, sin otra justificación que no sea El mismo⁶. Esta cristología perseverativa es el elemento que parece más propio del Programa Praxativo, conjunto de los cuatro ejercicios en cuestión. De esta pauta cristológica parece separarse el P. y F. para enraizarse en los misterios de Dios, causa creante y final del universo. Mientras tres de las cuatro grandes piezas del Programa Praxativo quedan firmemente establecidas en la cristología, el P. y F. queda en solitario enraizado en los misterios de la divinidad. Fuera del Programa Praxativo, sólo la Contemplación del amor volverá, profundizándolos, a los misterios de la divinidad.

Por lo demás, las cuatro piezas se identifican como parte de un conjunto por la oposición de contrarios «pobreza-riqueza», «honor-deshonor», etc., y por la fuerza arrolladora con que imponen el «magis», por lo que a este conjunto hemos venido en denominarle como Programa Praxativo. Esta forma, por «lo más», representa la experiencia sobrenatural de la conversión en Loyola. Es decir, la cosa vivida por Ignacio en su conversión en lucha con los contrarios más opuestos y su resolución por los más heroicos y caballerescos: «Si San Francisco hizo esto, pues yo lo tengo que hacer.»

PECULIARIDAD DEL P. Y F. DENTRO DEL PROGRAMA PRAXATIVO

El P. y F. pertenece constitutivamente al Programa Praxativo por la oposición de disyuntos «contrarios» y por la implantación tenaz de «lo más», común a todo el programa.

Surge, segundo, su propia identidad, que le diferencia: 1.º) de los tres primeros ejercicios por la sustitución de los elementos cristológicos por los de Dios creador, cuya ausencia se hacía notar en los Ejercicios y cuya presencia se hacía necesaria como verdadero y primer principio es-

⁶ Con razón insisten muchos autores en descubrir o incluir en el P. y F. la cristología típica ignaciana. Precisamente porque no aparece con evidencia esa cristología. Nosotros nos detenemos precisamente en el texto escrito de San Ignacio y decimos que en ese texto ignaciano no se perciben indicios ni intenciones cristológicas. El principio, medio y fin de ese documento se sostiene en la misma y sola divinidad como causa creante y final. Sólo considera aquí Ignacio la relación hombre-divinidad. Por lo demás, la relación hombre-Cristo empapa el resto de los Ejercicios.

piritual, y 2.º) de los dos primeros ejercicios (no así de las tres maneras), por la ausencia de arquetipos y emotividades caballerescas sustituidas por un arduo esfuerzo razonador y trabazón argumentativa que fuerza una conclusión de extrema condensación.

Por solo este principal motivo razonador y no emotivo, este documento no ha sido redactado al calor de la primera conversión ni en los primeros tiempos de gran tumulto espiritual y caballeresco de Manresa (Episodio del moro y vela de armas).

Las nuevas fórmulas *tanto-cuanto* y la *indiferencia*, como razonamientos calculadores, fríos y muy elaborados, son esquemas muy posteriores, ajenos a esa primera experiencia espiritual de Ignacio. Las tormentosas mociones y conmociones de Loyola no se deciden por el metódico «tanto-cuanto» ni por la fría «indiferencia». Sí se expresan, y muy adecuadamente, por el «solamente deseando y eligiendo lo que más conduce para el fin que somos creados», equivalente, *in re*, no en la emoción espiritual y literaria, al vuelco emotivo y caballeresco del «Quiero y deseo y es mi determinación deliberada» del Rey Temporal.

PECULIARIDADES GENERALES DEL P. Y F.

Los elementos, organización y necesidad de composición del P. y F. se hicieron conscientes y se elaboraron paulatinamente. Elementos dispersos y que no entraban en la elaboración de los Ejercicios, la presencia de la divinidad (notoriamente ausente de los Ejercicios), la fundamentación del Programa Praxativo desde la creaturalidad o la necesidad de un principio fundamentado, programático e iniciático, etc., aparecen y vuelven a aparecer en la mente de Ignacio, se hacen tenazmente perseverativos y van cobrando forma hasta que Ignacio se decide a redactarlos al encontrar un sitio y una formulación adecuada que va a resultar puntal de los Ejercicios.

El P. y F., como texto literario, más bien parece un añadido posterior, o un último elemento incorporado y casi último, al libro de los Ejercicios. Su última formulación escrita parece producto posterior y fruto de una reflexión de síntesis como vamos a explicar. Resultaría así un producto elaborado por Ignacio después de la madura experimentación y experiencia de los Ejercicios. Se nos hace verosímil que, elaborado, retocado y experimentado el libro, aquellos elementos extraños y ajenos al entramado de los Ejercicios, pero siempre presentes en su mente, encontrasen al fin el modo y momento de ser incorporados al li-

bro de los Ejercicios. Ese modo y momento surgen, como veremos en el epígrafe siguiente, en choque y como reacción al frío moralismo de Erasmo, al que contesta con su definitivo y trascendental Principio y Fundamento. La lectura de Erasmo no hay que suponerla en Manresa, sino en el académico ambiente de París. La hipótesis de este casi último lugar del P. y F. en la redacción y composición de los Ejercicios explicaría ese doble aspecto de ser un documento trascendental y al mismo tiempo como sin sitio en los Ejercicios, es decir, fuera de la estructura de meditaciones y contemplaciones y sólo unido de lejos al Programa Praxativo⁷.

El estilo literario del P. y F., más religioso y lapidario que filosófico o profano, resplandece por un tipo de composición extremadamente elaborado y perfecto. Su simplicidad y concisión, su condensación y encadenamiento forman un conjunto tan fortísimo como enigmático. Su formulación enunciativa se articula en una argumentación meramente consecutiva e ilativa, más espinosa que rigurosa, especie y mezcla de sorites y entimema, y muestra un tipo de formulación ajeno a cualquier otro tipo de documentos de los Ejercicios. Consta de un enunciado sobre la creaturalidad, de la que sigue una articulación de consecuencias axiomáticas de simplicidad evidencial tan concisas como densas que hacen del conjunto un documento hábil y sólidamente articulado. No parece germen del programa praxativo, sino más bien un resumen o nueva formulación del mismo. Un documento hecho para ser broche y portada de los Ejercicios.

El P. y F. parecería un preludio de los Ejercicios, una situación hipotética o disposición favorable a lo que luego pueda ocurrir. Como una «proposición provisional» o «una hipótesis» para empezar los Ejercicios. Pero no, en el P. y F. no hay nada en suspensivo o hipotético. La indiferencia, que sería tal vez la causante de esa impresión de buena actitud para lo que ocurra, es ya una decisión tomada y definitiva, y la enorme fuerza argumentativa del P. y F. no puede reducirse a mera buena disposición para los Ejercicios. Aquí se ha resuelto lo que después pueda ocurrir.

Convengamos sin más especulaciones en que se trata de un documento religioso. No es un principio y fundamento meramente ético como el Ta-Hio de Confucio⁸ ni un principio moralístico o moralizante co-

⁷ De las cuatro piezas del Programa Praxativo, tres están en el cuerpo de meditaciones y contemplaciones trenzando el camino de las elecciones. El P. y F. está solo y fuera de ese cuerpo. Su arranque desde la divinidad y creaturalidad fortalece desde otro punto de vista el grupo praxativo.

⁸ Ofreceremos como Apéndice a este trabajo el texto del Ta-Hio como curiosidad y reposo intelectual (Apéndice I).

mo el paralelo de Erasmo. Es un documento religioso de fuerte y elevadísima convicción espiritual. El cierto grado de abstracción y frialdad un tanto cerebral que se le achaca es el propio de un trabajo de síntesis forzosamente conciso y de alto poder de condensación: Retorna así la hipótesis de ser un documento tardío y posterior al núcleo capital de los Ejercicios y de ser un documento arduamente trabajado y minuciosamente formulado.

CONTEMPLACIÓN PARA ALCANZAR AMOR

Hemos relacionado el P. y F. con el Programa Praxativo, y concretamente con las tres maneras de humildad, sencillamente para diferenciarlo e individualizarlo y deslindar una visión del P. y F. en sí mismo y en su propia entidad. Hemos aludido también a su parentesco con la contemplación del Amor. Es también necesario resaltar y diferenciar ahora esa mutua pertenencia con el mismo objeto de individualizar lo más completamente posible el objeto de nuestro estudio.

Estos dos documentos son los únicos ejercicios del libro de San Ignacio que circulan por los misterios de la divinidad. Este solo dato hace de ambos un objeto de curiosidad y de merecida y digna predilección.

El P. y F. ciertamente no se para en esos misterios ni los desarrolla, pero brota de ellos, parte de ellos, arraiga y fundamenta en ellos lo que el mismo Ignacio eligió como digna portada y cartel de su Libro de los Ejercicios. La experiencia de la divinidad en las primeras etapas místicas, que no se borran por el progreso cristológico y trinitario, dejan inevitables sedimentos en la mente de Ignacio. El choque y reacción contra el frío moralismo de Erasmo fue probablemente la primera ocasión que se presentó e Ignacio aprovechó para ofrecer estos secretos de la divinidad. Choque providencial y de impagable fecundidad.

Se diferencian materialmente de una manera notable. No tanto, como hemos de ver, que el objeto y desenlace no sea el mismo.

El P. y F. arranca de la divinidad, de Dios causa creante y final, que no finalizante (yo plasmo un botijo cuya causa final es el frescor del agua, pero puedo usarlo como elemento decorativo imprimiendo una finalidad extrínseca al botijo que me convierte en causa finalizante), y consolida en ella la eterna dignidad e indestructible firmeza de mis relaciones con Dios. De donde deriva Ignacio una argumentación tal vez ardua y artificiosa de la que concluye la firmísima decisión del hombre al culto, reverencia y adoración de tan inefable y divino Ser. Arranca Ig-

nacio de la divinidad y acaba en «lo más» o máxima disposición y disponibilidad del hombre respecto a una finalidad clavada en lo íntimo de su ser y cuya consumación es la suprema realidad de su ser. Esta es la experiencia de un místico por encima de lo que la apariencia de este documento haga suponer.

La Contemplación del Amor arranca también de la divinidad, pero acaba también en la misma divinidad; nos lleva a lo divino para dejarnos en ello. Con la suavidad con que opera el amor, Ignacio nos emborracha en la inefable comunicabilidad del Ser divino, de su esencia y creacionalidad, advirtiéndonos con una modesta indicación que «el amor consiste más en obras que en palabras». Y a la total e inimaginable comunicabilidad y dación que Dios hace de Sí mismo corresponde, «con toda razón y justicia», «en TODO amar y servir a su divina Majestad», invitándome a pensar «que yo debo ofrecer y dar TODAS mis cosas y a mí mismo con ellas», «TODA mi libertad, TODA mi voluntad, TODO mi haber y mi poseer», «TODO es vuestro». De donde el TODO es la empuñadura y el astil y la punta de este Ejercicio supliendo y envolviendo y, tal vez, aventajando, al «lo más» del P. y F. Es decir, que la diferencia entre ambos ejercicios no es tal que, por diferentes caminos, no lleguen al mismo fin, pero de una forma más suave más amorosa y más divina. Ambos ejercicios son transparencias de la vida mística de San Ignacio.

EL P. Y F. Y EL LIBRO DE LOS EJERCICIOS

Pero el P. y F. se individualiza e inscribe en el contexto de los Ejercicios. Todo el texto de los Ejercicios está causando y determinando sentido en el P. y F., y él mismo está trazado sobre y en función de los Ejercicios.

Parece inevitable hacer aquí una presentación del Libro de los Ejercicios, siquiera sea en sus elementos característicos y diferenciales, y situar en él a nuestro P. y F.

1.º El libro ignaciano desarrolla un Programa Contemplativo y un Programa Praxológico. El primero conduce a un nivel supremo de contemplación que no excede lo discursivo, pero tan depurado y con una metodología de afinamiento espiritual que llega a la Oración de Recogimiento y aun parece quedar a la expectativa de un paso superior. El segundo inculca con fuerte energía la determinación de la voluntad hacia

los moldes de resolución que caracterizan la propia experiencia de la conversión de Ignacio.

2.º El libro de San Ignacio, como producto instrumental, no es un libro estrictamente de «experiencias» ni de «comunicación» o información. No es tampoco un libro didáctico. Ni es un método ni un tratado. En él, el P. y F. es un documento aparentemente sin «destinatario» y sin «destinador»; se presenta como un enunciado impersonal. Este aspecto no polémico ni crítico del P. y F. contribuye a que el efecto rechazo se diluya lo más posible. El libro se confía al Director, éste lo vacía en el ejercitante, quien debe asimilarlo y hacerlo propio. El libro, que queda en el anonimato, entra en el estilo de un libro de iniciación.

3.º El libro ignaciano, como producto literario, es escueto, conciso, carente de retórica y de ambiciones literarias. Ignacio trabaja con el sedimento de sus experiencias místicas y sobrenaturales. No es por ello un libro de iniciación mística. Ignacio no es hombre ilustrado. Probablemente, en lo inmediato a su conversión, apenas llegaría a medianamente culto. Su equipamiento religioso, por otra parte, no pasaría de los conocimientos del catecismo y de la predicación dominical. Hay que considerar, sin embargo, la cultura religiosa ambiental muy fuerte y muy sólida en todos los estratos sociales de la época. Sus estudios y grado de Maestro en París no se reflejan contundentemente en los Ejercicios. Su libro de Ejercicios es la gran obsesión de su vida. Su manía permanente. Totalmente creado por él, sin apenas dependencias ni inspiración fuera de su propia experiencia severamente censurada y constantemente corregida, resulta su propia y personalísima creación. Es un libro autodidacta o el libro de un autodidacta. Es la obra de una vida y de toda una vida: Empieza sus apuntes en Manresa, 1522, y los remata, salvo pequeños detalles o retoques, con su salida de París en 1537. A partir de París, Ignacio no añade nada a la estructura de los Ejercicios. Con una independencia tan absoluta de influjos extraños ni alarde de riqueza teológica o espiritual, con solos sus propios recursos internos escribe su libro que necesariamente tendría que ser pobre de contenido y rico de subjetivismos y de ideas fijas o estereotipadas, católicas, sin embargo, y conformes con la fe común del pueblo cristiano. Sin embargo, su doctrina espiritual es precisa, metódica, minuciosa, completísima y sabiamente articulada, rigurosamente espiritual y de fino y solidísimo sentido e instinto sobrenatural. Es un libro de suprema autoridad, soberana seguridad y extrema sencillez y claridad. Ignacio resulta un maestro egregio y modesto, magnífico y oculto; ungido para dirigir los hilos del Espíritu.

Redactado su P. y F. con harto trabajo y meticulosidad, con precisión académica en lo exigible a un escrito espiritualista y casi privado, un producto de última hora ajeno a su propio acervo de conocimientos y experiencias, el documento merece tal aprecio de su autor que lo pone al frente y como portada de su libro. Este es el documento cuya fisonomía estamos a punto de completar.

SEGUNDA PARTE

INFLUJO DE ERASMO EN EL P. Y F.

En la tarea de individualizar e identificar el texto ignaciano del P. y F. nos encontramos inevitablemente con el problema de la influencia de los escritos de Erasmo en el mismo. El P. Cándido Dalmases presenta con profundidad y autoridad el problema⁹. Ofrece los textos en columnas paralelas junto con el documento Helyart que testifica la datación última del P. y F. limitándose principalmente a esto su aportación. Por otras curiosidades y sugerencias que contiene nos detendremos en él más adelante. Nos ceñiremos ahora al problema Erasmo.

El problema que surge del documento erasmiano es real y parte de un texto conocido del «Manual del soldado cristiano»¹⁰. Los autores lo tratan, en general, como cosa sobreentendida y resuelta. De él dice, sin embargo, García Villoslada¹¹: «Quien coteje serenamente los textos precedentes, lo menos que podrá decir es que entre ellos existe una sorprendente analogía.» Cita en su favor al P. Watrigant y a Pinard de la Boullaye, con la explicación que del hecho hace el P. Grandmaison¹². Cita también Villoslada la «reacción contra esta opinión» del P. Arturo Codina¹³ y la refuta. Codina afirma, con espíritu de escuela, que el P. y F. pertenece a lo «sustancial de los Ejercicios» y, por tanto, hay que si-

⁹ CÁNDIDO DE DALMASES, MHSJ, v. 100, Roma 1969.

¹⁰ ERASMO DE ROTTERDAM, *Enchiridion militis christiani*, Amberes, 1504, art. 4.º.

¹¹ RICARDO GARCÍA VILLOSLADA, S.J., *Loyola y Erasmo*, Madrid 1965.

¹² G. VILLOSLADA, o.c., p. 41.

¹³ MHISJ: *Monumenta ignatiana*, ser. II (Madrid 1919), pp. 131-132, y *Los orígenes de los Ejercicios espirituales de S. Ignacio de Loyola. Estudio histórico* (Barcelona 1926). Cita tomada del mismo G. VILLOSLADA, *ibid.*

tuarlo en Manresa, 1522, y como Ignacio no pudo leer a Erasmo antes de 1524, el P. y F. no puede depender de Erasmo. Villoslada, en su papel de historiador, no se da por convencido por los argumentos de Codina, pero no hace «el sereno cotejo de los textos» que él mismo recomienda.

Posteriormente al libro de Villoslada, aparece el P. Cándido Dalmasés insistiendo de manera muy singular en la tesis de Codina: Empieza admitiendo el problema: «Etiam si non desunt puncta dissimilia inter hos textus, analogia negari non posse videtur.» Hay, pues, una analogía. Y sigue la cuestión de la dependencia: «Sed quaestio est utrum similitudo significet dependentiam»¹⁴.

Dalmasés resuelve sorprendentemente el problema: 1.º Ignacio, probablemente, no tuvo tiempo ni ocasión de leer a Erasmo. Es la solución de Codina ya refutada por Villoslada. 2.º La razón principal para dudar (de la dependencia), dice Dalmasés, es que la doctrina de Erasmo «no parece tan nueva y singular», de modo que Ignacio «no pudiera aprenderla de otra parte»¹⁵. Es decir, ¡el P. y F. es una vulgaridad que Ignacio pudo tomar de cualquier parte! Arzubialde en su reciente y monumental Comentario a los Ejercicios, evitando también toda confrontación directa de Ignacio con Erasmo, aporta la sugerencia de que pudo tomarlo de «otro texto común a ambos autores»¹⁶, aunque no da el menor rastro de cuál pudo haber sido ese texto común. Todo parece indicar una especie de afán en evitar la confrontación directa entre ambos autores. Y es que al instinto de escuela le gustaría más ver a Ignacio bajando del Sinaí con sus ejercicios sobre el pecho. A nosotros nos encantan más las causas segundas actuando conforme a su propia causalidad y responsabilidad.

Hay, sin embargo, un rastro razonable de ese tercer texto o fuente que me permito apuntar sin que por ello lo haga mío. El arcediano de Alcor, Alonso Fernández de Madrid, publica en Alcalá una traducción del *Enquiridion* de Erasmo, precisamente en 1527¹⁷, año en que Ignacio radica en Alcalá. Precisamente también en los talleres de los hermanos Eguía, también precisamente, tan admiradores de Erasmo como ami-

¹⁴ MHSI, v. 100, pp. 56 y ss.

¹⁵ «Ratio praecipua dubitandi (de la dependencia) est quod doctrina ab Erasmo exposita non videtur adeo nova vel singularis, ut eam Ignatius alibi discere non poterit.»

¹⁶ SANTIAGO ARZUBIALDE, *Ejercicios Espirituales de San Ignacio. Historia y análisis*, Bilbao-Santander 1991.

¹⁷ DESIDERIUS ERASMUS, *Enquiridion o manual del cavallero cristiano* (trad. Alonso Fernández de Madrid. En casa de Miguel Eguía, 1527).

gos personales de Ignacio. He aquí un posible y casi inevitable punto de contacto de Ignacio con el Enquiridion. Y hay también un primer contacto entre Ignacio y el Arcediano de Alcor. Este publica en 1521 en Sevilla, y más tarde en Alcalá en los mismos talleres de los Eguía, su *Arte para servir a Dios*¹⁸, que Ignacio no pudo menos que conocer por medio de los Eguía. Martínez de la Escalera¹⁹ cita al P. Ruiz Jurado, que sobre esta obra del Arcediano dice que: «Son tantas las semejanzas que hemos podido notar en sus ideas y expresiones con las de San Ignacio, que difícilmente se explicarían por sólo el ambiente y lenguaje espiritual español de la época, sin un contacto directorio asimilado de San Ignacio»²⁰.

No voy a mezclarme en el asunto del Arcediano. El problema está planteado sobre un texto determinado del Enquiridion que sostiene toda la cuestión. Voy a centrarme en él intentando el «sereno cotejo» siempre inacabado y como enemigo que queda siempre a la espalda al que hay que derrocar y resolver. Dudo que el paralelismo con el Arcediano de Alcor aporte más semejanzas, más numerosas, más extensas y más trabadas que las que ofrece el puro texto erasmiano que en definitiva es el problema pendiente del P. y F. Vayamos, pues, al único camino que nos queda: el cotejo de los textos²¹.

Puestos a realizar este cotejo de textos sentimos la perplejidad de encontrarnos con un sistema de crítica literaria poco común, algo difuso y como abandonado a la subjetividad de un cotejo abierto a mil posibilidades e interpretaciones. Para fijarnos una como norma de medición aceptamos la actitud de que en un mundo en que rige la relación efecto- causa, la semejanza entre dos textos literarios hay que tomarla inmediatamente como sospechosa. Cuando la semejanza es verdaderamente tal, aun sin ser notable cuantitativa o cualitativamente, la crítica

¹⁸ ALONSO DE MADRID (O.F.M.), *Arte para servir a Dios*, Alcalá de Henares. Por Miguel de Eguía, 1526.

¹⁹ JOSÉ MARTÍNEZ DE LA ESCALERA, *Precisiones históricas sobre el P. y F.*, Secretariado de Ejercicios, 1980.

²⁰ La referencia a toda la cita de Martínez de la Escalera la debo a la atención del P. José María Díaz Moreno, Profesor de Derecho Canónico en la Universidad Pontificia Comillas.

²¹ Sobre Erasmo e Ignacio en Alcalá, véase LUIS FERNÁNDEZ MARTÍN, *Mesianismo, Iluminismo y Erasmismo en torno a Iñigo de Loyola*, Institución de Estudios Complutenses, Provincia de Toledo de la Compañía de Jesús; RICARDO GARCÍA VILLOSLADA, *Loyola y Erasmo*, Madrid 1965. Cf. PEDRO MESEGUER, *Fray Alonso de Madrid y San Ignacio de Loyola. Discusión de una posible influencia*, Rev. Manresa 23 (1953) 95.

se inclina más a la causalidad que a la casualidad. También nos atenemos a lo que aprendimos en la escuela elemental: «Dos triángulos son iguales cuando superpuestos coinciden.» Y, finalmente, encontramos un apoyo, extraño pero ilustrativo. En la técnica de valoración e identificación de dos huellas dactilares, la del arma asesina y la del reo. Seis puntos de identidad engendrarían indicio; ocho, sospecha; doce, certeza, etc.²² Si superpuestas las dos huellas coinciden en todos sus rasgos, la certeza sería total y el Juez podría seguir la causa sobre una base cierta de valor universalmente reconocido.

La medición de la semejanza entre dos textos literarios puede referirse a la identidad de léxico, o del tema, o de la argumentación, o del desarrollo, etc. La crítica debe medir tanto el número, extensión y valor de los elementos mutuados como las aportaciones que otorguen al documento creado un rango literario o científico superior en originalidad y valor.

Así, podríamos encontrar un texto dependiente, pero con otro discurso parecido, pero divergente o complementario y aun opuesto y antitético del primero. Este grado de dependencia es creativo y aporta algo nuevo y de valor que, sin negar la dependencia, no merma la originalidad ni la legítima propiedad del nuevo documento.

Después de este preámbulo veamos con objetiva, pero serena libertad de espíritu, lo que *el cotejo de textos nos revele*.

Véase en este momento la sinopsis paralela de los textos que se adjunta a vuelta de página para seguir después el análisis. Ofrecemos el texto en transcripción continua y casi íntegra. El signo (·) indica texto omitido por contener meras enumeraciones o amplificaciones.

Las palabras entre barras son duplicados para resaltar el paralelismo entre columnas. En caso de duda consultar textos íntegros en Apéndice I.

²² Véase por curiosidad: ERLE STANLEY GARDNER, *El caso de las muñecas semejantes*, cap. XII. Teniendo en cuenta que el autor es abogado podemos dar a su testimonio un cierto valor técnico dentro del género jurídico-policíaco en que se mueve. Destaca en este ejemplo el tenaz contrainterrogatorio del abogado defensor al perito en huellas dactilares, bajo la severa atención del Juez.

COTEJO DE LOS TEXTOS

ERASMO

Tum

ad sumi boni

metam recta festinanti:

(Sin plena equivalencia en E.)

quaecumque obiter occurrunt:

(Sin correspondencia en E.)

eatenus sunt:

aut reicienda aut adsumenda

quatenus

cursum tuum aut adiuvent

/eatenus reicienda/

/quatenus/

aut impediunt

Earum ferme tripex est ordo:

Quaedam adeo sunt turpia (·)/

– (haec semper aspernenda/

– quantovis emolumento/

– proposito aut cruciatu)/

Quaedam adeo honesta (·)/

Quaedam vero sunt media (·)

*Ex hoc igitur postremo genere
nihil propter se expetendum*

/quaedam sunt media/

neque

magis vel minus adhibendum

nisi

/adhibendum-expetendum/

quatenus /magis/

conducunt

ad summam

metam.

PRINCIPIO Y FUNDAMENTO

/El hombre es creado para

/alabar, hacer reverencia y

/servir a Dios N.S. y

mediante esto salvar su

/alma.

/y las otras cosas sobre la

/haz de la tierra son creadas

/para el hombre y para que le

/ayuden en la prosecución del

/fin para que es creado.

De donde se sigue que el

hombre

Tanto ha de usar de ellas

/adsumenda/

cuanto

le ayuden para su fin, y

tanto debe quitarse de ellas

/reicienda/

cuanto

para ello le impiden.

(Sin correspondencia en P. y F.)

/en todo lo concedido a

/nuestro libre albedrío y no

/le está prohibido (o

/mandado)/

Por lo cual es menester

hacernos indiferentes a todas

las cosas creadas, en todo lo

concedido a nuestro libre

albedrío y no le está

prohibido (o mandado)

en tal manera que

no queramos de nuestra parte

más salud que enfermedad (·)

y por consiguiente en todo lo

demás

solamente

deseando y eligiendo

lo que más

nos conduce

al fin para que somos

creados.

Empezaremos, evidentemente, por las semejanzas que son las que dan origen al problema para seguir, en justo rigor metodológico, con las diferencias que son las que devuelven al P. y F. la originalidad y fuerza que le corresponde.

SEMEJANZAS

«Cotejando serenamente los textos» se evidencia

1.º Que todo el texto erasmiano, salvo la glosa amplificatoria o descriptiva del *triplex est ordo* (y otras que omite Dalmases por el mismo motivo), está incluido en el P. y F.

2.º El tema es idéntico desde el *ad summi boni metam festinanti* con el «mediante esto salvar su alma», hasta la conclusión final: *quateenus conducunt ad summam metam* y «solamente deseando y eligiendo lo que más conduce al fin para que somos creados». Los textos tienen la misma apertura, el mismo desarrollo, los mismos miembros y el mismo cierre temáticos.

3.º El léxico es el mismo, idéntico y exacto. Las mismas palabras se reproducen en los mismos sitios paralelos sin repeticiones ni inclusión de cualquier otra palabra significativa. Los textos pueden materialmente superponerse:

a) *Eatenus-quateenus* igual a «tanto cuanto»; *adsumenda si adiuvant; reicienda si impediunt* igual a «Ha de usar de ellas si le ayudan», «debe quitarse si le impiden». No hay que decir que la identidad del léxico es literal.

b) *Quaedam sunt media* y «todo lo que es concedido a nuestro libre albedrío» se corresponden como una misma cosa, fiel traducción una de otra.

c) *Nihil propter se expetendum* igual a «es menester hacernos indiferentes». Traducción estilísticamente elegante: un gerundio por un sustantivo. La obligatoriedad se expresa fielmente por el «es menester», que es un imperativo. En conjunto y pieza por pieza la traducción es fiel, la lógica y correcta, la que muchos harían y todos darían por buena.

d) *Adhibendum* igual a «deseando y eligiendo». *Neque magis vel minus adhibendum nisi*, que es claramente un «no más ni menos», Ignacio lo distorsiona por un «solamente deseando y eligiendo lo que más». La omisión estudiadísima y casi imperceptible del *minus* erasmiano introduce, y remata, una decisiva transposición del sentido.

e) *Nisi quatenus conducunt ad summam metam* igual a «solamente lo que más conduce al fin para que somos creados».

4.º El proceso argumentativo es idéntico y se desarrolla en el mismo orden y con los mismos miembros y pasos:

Comparemos simplemente el proceso

| | |
|--|---|
| <i>Summi boni metam festinanti</i> — <i>adeo turpia-adeo honesta</i> — (que ignora Erasmo) | Creado para salvar el alma (que omite Ignacio) —creaturalidad— |
| <i>(ex iis) quaecumque obiter</i> <i>occurrunt</i> | Las otras cosas sobre la haz de la tierra De donde se sigue que tanto |
| <i>eatenus</i> <i>sunt reicenda aut adsumenda</i> <i>quatenus</i> <i>cursum adiuvant (adsumenda)</i> <i>/eatenus reicenda)</i> <i>quatenus impediunt</i> (·) | cuanto ayuden para el fin tanto debe quitarse cuanto le impiden (·) |
| <i>Quaedam sunt media</i> | Lo concedido a nuestro libre albedrío. |
| <i>ex quibus nihil</i> <i>propter se expetendum</i> <i>neque (magis vel minus)</i> <i>adhibendum</i> | Por lo cual es menester hacernos indiferentes |
| <i>nisi</i> <i>/magis adhibendum/</i> <i>/nisi/</i> | Solamente deseando y eligiendo <i>/solamente/</i> |
| <i>quatenus (magis)</i> <i>conducunt</i> <i>ad summam metam</i> | lo que más conduce al fin para que somos creados |

Evidentemente se trata de un mismo asunto con una misma apertura y un mismo cierre, de un mismo proceso, en el mismo orden, con los mismos elementos y sobre el mismo objeto y con el mismo vocabulario, bien que distorsionado el sentido por la omisión del *minus* que cambia el planteamiento de todo el discurso.

Los términos «de donde se sigue», «por lo cual», «de tal manera» son recursos ilativos adecuadamente derivados del texto latino.

CONCLUSIÓN

El «sereno cotejo» de los textos da por resultado que el texto ignaciano está hablando de lo mismo y está diciendo lo mismo que Erasmo, aunque el resultado sea tan distinto y antitético como veremos en seguida. El número, extensión e importancia de los puntos de identidad penetran todo el texto. El tema, desarrollo, la argumentación, los miembros, el estilo, el léxico, el principio, el final y el intermedio argumentativo del P. y F. siguen parte por parte y paso por paso el ritmo erasmiano. Los lugares paralelos se observan en el P. y F. como traducción literal de Erasmo y, consiguientemente, mutuados del mismo. Tal semejanza, en tal extensión y en el mismo entramado, con el mismo tema e igual y paralelo desarrollo y aun en la misma extensión no puede deberse a mera coincidencia o azar. Ignacio tuvo a la vista y en la mano el texto erasmiano durante el tiempo indispensable, largo evidentemente, para elaborar su P. y F. y convertirlo en la pieza tan diferente que conocemos. Pero Ignacio añade elementos nuevos y omite, modifica o corrige otros del original con lo que su pieza resulta fuertemente original, propia y personalísima.

DIFERENCIAS

Por lo que Ignacio añade, omite o altera al documento de Erasmo, surgen diferencias notables entre ambos documentos que necesariamente hay que reseñar y valorar. Tal vez sean tantas, tan extensas y manifiestas que nieguen toda dependencia o parentesco entre ambos documentos. Pero no va a ser así.

Recorramos, pues, estas diferencias subrayando simplemente su importancia con la mayor concisión y brevedad posible.

La creaturalidad

Todo el enunciado de la creaturalidad es original y propio de Ignacio. Es de origen místico como experiencia de la comunicabilidad creadora de Dios y podemos situar sus fuentes en las primeras experiencias místicas de Ignacio en Manresa.

«Incluir la causa final del hombre en la misma causación creacional es una intuición sorprendente y fundamento del optimismo ignaciano.

Alabar, hacer reverencia y servir son ya parte y participación en la causalidad final. Dios se manifiesta en el esplendor infinito de la creación y se muestra como finalidad del hombre asequible y segura con lo que arrebató el amor en una firmísima esperanza que fundamenta la entrega por la fe. Sin esa revelación de la comunicabilidad cierta de Dios el hombre moriría en la desesperación y blasfemia contra la alabanza y reverencia que anima la vida terrena del hombre. La creaturalidad de las demás cosas circundantes excluye todas las mil variantes de tipo panteísta, animista o maniqueo sobre el bien y el mal.»

Con este fundamento religioso Ignacio corrige severamente y se aparta del frío moralismo erasmiano, que no pasa en realidad de un perfeccionismo ético o estético casi narcisista e inmanente. Hay que convenir definitivamente que el discurso ignaciano es netamente religioso contra el aspecto moralista de Erasmo²³.

Lo bueno y lo malo

Erasmo reparte lo bueno, lo malo y lo indiferente en un mismo trazo expositivo dentro del más clásico esquema moral.

Desarrolla sus contenidos con ejemplos obvios y otorga a cada categoría la correspondiente calificación moral. Hace, pues, una exposición moral clara y concisa, fría y metódica.

Ignacio omite en su documento la consideración de lo bueno y lo malo, que no entran en su problemática²⁴, para ceñir su praxología a solo las cosas de libre circulación moral, a «todo (y solo) lo que está concedido a nuestro libre albedrío».

Lo indiferente

Erasmo enuncia las cosas medias sin matices, gradaciones o diferenciaciones especiales. La norma moral de lo indiferente es la temperancia, que es la pura y escueta negación del impulso desordenado o la afirmación del puro opuesto contradictorio. Dice uno: «como con gula»; solución: «coma Vd. sin gula». La negación no puede ir sobre el comer, «no coma Vd.», que es un indefinido temible, sino sobre la gula, «no coma con gula».

²³ Nos atenderemos constantemente a la distinción entre lo moral y lo religioso, las virtudes morales y las de religión. Las primeras como reguladoras de las relaciones humanas y las segundas de las relaciones del hombre con Dios.

²⁴ Reserva la categoría de lo malo para su otro documento, «Tres maneras de Humildad». Cf., posteriormente, *Comentario. Las dos grandes diferencias*.

Ignacio contempla lo indiferente en disyuntos opuestos y contrarios. La norma ante este indiferente no es la pura negación de ese impulso o escueta afirmación del contradictorio (que sería lo justo en materia moral), sino la afirmación del contrario desatando además la compulsión a «lo más». Ignacio suplanta lo indiferente por lo conducente; y la negación del contradictorio por la afirmación del contrario que subliminalmente se convierte en precepto positivo que obliga *semper et pro semper* con una distorsión de lo moral y de la conciencia.

La opción entre disyuntos sólo puede darse en el momento de una disyunción: «Si adoras a Júpiter vivirás; si no quieres adorarlo morirás.» Es imposible e innecesario.

Esta crítica al texto ignaciano podrá parecer injusta o exagerada, no es, sin embargo, gratuita ni injustificada.

La indiferencia

En Erasmo la indiferencia es una cualidad de las cosas: *quaedam vero sunt media*. En Ignacio la indiferencia es una cualidad de la persona: «es menester hacernos indiferentes».

La indiferencia ignaciana, que aparenta una cierta ingravidez en la persona y que sería una garantía total de neutralidad ante la apetibilidad de las cosas, no es tan ingravida y neutral como parece. Esa indiferencia es tal que el hombre esté determinado a sola y únicamente desear y elegir, o a desear y elegir única y solamente «lo que más», excluyendo cualquier otro objeto de su ser y actuar deliberado. Es una indiferencia determinista que más bien parece una *contradictio in terminis*. Con esto el inmenso campo de lo indiferente, por donde discurre el acontecer diario y continuo del hombre, se reduce a una única y exclusiva opción; el inmenso campo de las cosas indiferentes desaparece.

Concupiscencia y moralismo

Ambos maestros se mueven indudablemente en un terreno bajo el cual corre latente, pero latiendo la perspectiva de la concupiscencia o apetencia a lo satisfactorio o al «instinto de placer» como lo designaría Freud. En el contexto moralítico y religioso la concupiscencia se resuelve fácil y espontáneamente en «instinto de pecado».

El freno al impulso concupiscente hemos visto que en Erasmo es la simple negación del impulso, mientras que en Ignacio es la afirmación del contrario que conduce al «hacer» más extremo.

Erasmus se sobrepasa a un moralismo intensivista: ninguna cosa indiferente debe ser apetecida por sí misma, sino en cuanto conduce a la suma meta. Contra esta tendencia ascetista o moralista hay que convenir decididamente en que toda cosa indiferente puede apetecerse por sí misma en su calidad de indiferente. Ni es necesario atender a la conducencia a la suma meta por cuanto tal conducencia va implícita en la condición de cosa indiferente. No hay razón para ese juego semimoralizante que impone un cierto tipo de carga moral intensivista a una cosa que por definición no la necesita.

En Ignacio el intensivismo es absoluto: hay que deshacerse de lo «no conducente» como si de anticonducente se tratara (que ya es una distorsión de la realidad) para decidirse no por «lo conducente», sino exclusivamente por «lo más conducente». Como quiera que este intensivismo está en relación con «la salvación del alma», cualquiera que sea esta clase de relación, hay que decir que también resulta injustificado: para salvar el alma basta «lo suficiente». El campo existencial de las infinitas opciones libres se estrecha hasta la asfixia en este psicologismo intensivista.

El discurso ignaciano se va diferenciando más y más del de Erasmo, manteniendo, sin embargo, su ritmo y terminología.

No más ni menos

El postulado erasmiano es claro: *Nec magis vel minus*, o sea, ni por exceso ni por defecto.

La variante ignaciana suprime sencillamente el *minus* con un total efecto de distorsión: «No hay que aplicar sino solamente lo que más conduce», como si leyera en Erasmo: *Nec adhibendum nisi quatenus magis conducunt*, jugando arbitrariamente con el texto erasmiano. El *magis* se eleva a un absoluto sin solución. Esta variante por omisión del *minus* culmina el proceso de distorsión que del discurso erasmiano ha ido introduciendo paulatinamente Ignacio desde el primer enunciado de su P. y F. Esta omisión o juego de palabras es la que permite estructurar, forjar y forzar el P. y F. con el resultado de un documento totalmente calcado del original y totalmente distinto y diferente.

COMENTARIO

Las diferencias observadas no descartan todo posible parentesco y dependencia entre los dos documentos. Al contrario, manifiestan el

trabajo largo, arduo y prolijo de Ignacio para aprovechar materiales y estructuras de Erasmo y producir un documento nuevo, y casi antitético al primero. Aun tratándose de un verdadero calco y mutuando de Erasmo estructuras y materiales que lo recorren de través, el documento nuevo es totalmente otro, distinto y diferente del primero. La originalidad e independencia del pensamiento ignaciano queda asegurada.

Los precedentes análisis, desnudos aunque prolijos, piden siquiera un breve comentario que enmarque todo lo dicho y abra camino a todo lo que todavía se puede decir.

Moral y religión

Contra el esquema moral clásico, admisible y válido de Erasmo, aunque frío, impersonal e intrascendente, Ignacio opone un documento religioso fuerte, trascendente y comprometedor. Siempre hay que tener presente el aspecto religioso del documento de Ignacio. Que tenga un aspecto frío, razonador y casi filosófico, como tantas veces se ha dicho, es consecuencia de las circunstancias de su redacción y de su peculiar origen a partir de otro documento cuyos elementos estructurales Ignacio quiere aprovechar²⁵.

Grandes diferencias y pequeñas diferencias

En la comparación de textos resaltan dos grandes diferencias que no por grandes son las más importantes: la OMISIÓN en Ignacio de la cuestión de las cosas *adeo turpia* y de las *adeo honestae* con la INCLUSIÓN, en cambio, de la cuestión de la creaturalidad. En otro sitio se notan otras dos diferencias pequeñas, disimuladas y casi imperceptibles y de mucha mayor importancia: la peculiar indiferencia ignaciana y la aparición en solitario del *magis*.

La OMISIÓN de lo torpe o pecaminoso y de lo honesto en San Ignacio es pura metodología u oportunismo; lo reserva para las Tres maneras de Humildad que, digámoslo ya desde aquí, toman su inspiración del mismo documento de Erasmo.

²⁵ Santo Tomás de Aquino pone la virtud de la religión entre las virtudes morales porque su objeto (o término) no es Dios como último fin, sino escuetamente *ea quae sunt ad finem* (S.T. 2, 2ae, q. LXXXI, a. VI). En nuestro caso: «alabar, reverenciar y servir a Dios para salvar el alma» no se entendería sino como actos de las virtudes teologales.

La INCLUSIÓN de la creaturalidad introduce la gran originalidad de Ignacio y aporta un elemento inesperado, pero de incalculable valor: los misterios de la divinidad, la inefable condición del hombre creado y la bondad y excelencia de las cosas creadas. Con ello Ignacio se remonta a un planteamiento de lo divino en un plano indudablemente distinto y superior al moral. Nos sitúa, pues, en el campo religioso y trascendental que el moralismo erasmiano parece no atender. Por la creaturalidad participamos de la comunicabilidad divina y entramos en un destino eterno, personal y divino. La creación entera refleja la riqueza, bondad, veracidad y comunicabilidad de Dios. Es un cosmos trascendente y trascendido. Decimos que Ignacio corrige severamente la superficialidad de Erasmo.

Obviadas estas dos macrodiferencias, nos topamos con otras dos diferencias más sutiles, casi imperceptibles y, sin embargo, de decisiva importancia: 1.º) la distorsión de lo indiferente que de condición de las cosas lo lleva a una disposición de la persona, y 2.º) la distorsión manipuladora del original erasmiano por el que el *nec magis vel minus adhibendum nisi quatenus conducunt* Ignacio lo transforma simple e ingenuamente en un «solamente deseando y eligiendo lo que más conduce». Pequeñas diferencias, grandes consecuencias. Estas distorsiones son más que un inocente juego de palabras.

Estas observaciones nos llevan al terreno de la concupiscencia, que merece una atención siquiera sea elemental.

La concupiscencia

Tiene en el terreno religioso una connotación moral y con ello un cierto mal cartel. Ello justifica los moralismos en que casi siempre se incurre para poner la concupiscencia siempre lo más lejos posible de nuestras trincheras. El problema, sin embargo, puede estar planteado en términos reductivos que distorsionan su verdadera extensión y comprensión. Se olvida o no se la quiere relacionar con el instinto biológico que defiende con energía y automáticamente la conservación de la persona y de la especie. Si no fuera por esos automatismos ciegos, pero eficaces, no habiéramos podido dar muchos pasos en la vida. Precisamente lo útil y lo deleitable abarcan el mundo más extenso de lo necesario e indispensable para la vida. El instinto pertenece a la constitución creacional del individuo y es parte de mí mismo en mi misma integridad y constituyen el conjunto de las cosas y mecanismos de defensa y estímulo que «son creadas para, con y en el hombre» y «para que le ayuden en su desarrollo y pervivencia en las circunstancias de terrenalidad en

que estamos constituidos para «la consecución del fin para que somos creados».

Los tecnicismos ignacianos

Otro tema digno de comentario se refiere a los tecnicismos que se han tenido como propios, característicos y personificación del carácter, pensamiento y entraña misma de Ignacio. Nos referimos al «tanto-cuanto», «ayudan-impiden», «ha de usar-debe quitarse», etc. La conclusión a la que fácilmente llegamos es que esas fórmulas y esquemas mentales no son de Ignacio, ni le personifican, ni los experimentó en su vida hasta que los leyó en Erasmo. Son sencillamente préstamos tomados de Erasmo. No son producto de su sentir y experiencia. No se podría decir lo mismo de la «indiferencia», que puede tener raíces anteriores y ramificaciones posteriores más constantes y coherentes.

Paso ahora a ciertas peculiaridades de sólo Ignacio, en un discurso fundamental, apunta cosas fundamentales que no deben quedar sin ser notadas.

Salvar el alma

Es lograr la finalidad creacional. Esta finalidad creacional no es disyuntiva ni mucho menos aleatoria. No está en alternativa con la condenación eterna. El P. y F. relaciona con demasiada inmediatez el «lo más» con la salvación eterna del alma, ello produce un oculto apremio a abrazarse fóbicamente con «lo más» por la latente amenaza de la condenación eterna. Es un efecto no pretendido, pero real. Para Ignacio esa salvación y ese «lo más» pertenece a los grados del amor y del honor y no a la categoría de la remuneración o del castigo. Asuntos ajenos a la mente de Ignacio.

Libre albedrío

Otro asunto pendiente es el «libre albedrío» que encontramos inesperadamente en el P. y F. El concepto es original y llamativo porque entra en el texto como un cuerpo extraño al estilo y recursos literarios del P. y F. Tiene un cierto aire académico sin dejar de ser al mismo tiempo popular²⁶. Académicamente afirma la capacidad de decidir entre con-

²⁶ ERASMO publica en 1524 contra Lutero su libro *De libero arbitrio*, al que contesta LUTERO con su *De servo arbitrio*. El tema está en la calle, en los libros y en la controversia. No pase por alto este detalle.

trarios o contradictorios con lo que el hombre se distingue o diferencia de cualquier otra causa creada. Popularmente es la capacidad de hacer, entre cosas lícitas, «lo que quiero» o de obrar «porque quiero». Elijo esta fresa y no esta cereza, en su condición de indiferente, por su propia apetibilidad «porque quiero» que es una razón suficiente sin complicaciones.

Pero la fórmula aparece en el P. y F. en un lugar todavía inocente, en el mismo enunciado de la indiferencia y antes del nudo argumentativo con que Ignacio implica y remata su documento. Tomándola en esa ingenuidad e inocencia nos permite adentrarnos en la mente íntima de San Ignacio y descubrir sus mecanismos, no precisamente ingenuos pero sí tal vez más genuinos. El «porque quiero» es el instrumento más decisivo y característico del Santo. «Si San Francisco hizo esto, pues yo lo tengo que hacer», e «iré descalzo a Jerusalén y haré todos los demás rigores que veo haber hecho los santos»²⁷ «porque quiero». Y con la mayor simplicidad de corazón dice a su rey y señor temporal que «quiero y deseo y es mi determinación deliberada» (EE 98), como dirá a su Rey y Señor Eternal que «quiero y elijo más pobreza con Cristo pobre, que riqueza» (EE 167), indudablemente «porque quiero» contra y por encima de toda lógica y razón.

Es tradicional atribuir al P. y F. «una tremenda fuerza lógica» como si obligara irresistiblemente al entendimiento a dar el salto de unas premisas verdaderas a una conclusión verdadera. No, el razonamiento es sólo aparential, no se trata más que de unas proposiciones consecutivas elementales, «por tanto», «de donde se sigue», «es menester», «dé tal manera» ... En sentido lógico la conclusión excede con mucho la comprensión de las premisas: la temperancia no exige la afirmación del contrario, sino la simple negación del contradictorio; la salvación del alma no exige en modo alguno hacer «lo más» cuando basta lo suficiente. La argumentación no es lógica o dirigida en forma al entendimiento, sino retórica dirigida a la voluntad. Es una verdad voluntarizada. Ignacio no necesita argumentos, sino motivos. El P. y F. se excede en argumentaciones.

El aspecto razonador y argumentativo no le viene al P. y F. más que por fijación a la armadura seductoramente clara y simple del documento de Erasmo. Sencillamente, Ignacio no ha querido, o no ha podido, desprenderse de los elementos que se le ofrecen y que le dan un cierto aspecto racional que cree no debe desaprovechar. Posiblemente, Igna-

²⁷ *Autobiografía*, 7 y 8.

cio ni pensó en esa fuerza arrolladoramente lógica que se le imputa cuando le basta y tiene en el fondo de su conciencia el «libre albedrío» al que acude tan contundentemente y con tanta frecuencia y en los momentos más cruciales de sus Ejercicios.

La originalidad académica de esta precisión ignaciana, junto al silencio que del asunto se nota en el documento Helyart, nos hace sospechar que se trata de un añadido posterior a la redacción parisina.

Lo que está o no está prohibido

Otra fórmula muy precisa y probablemente muy intencionada, también distante del estilo y recursos literarios del P. y F., es: lo que está prohibido.

La expresión ignaciana cierto que parece casual y como caída de paso, pero plantea un problema que hay que resolver. La fórmula hace pensar que Ignacio tiene por torpe o pecado lo que está prohibido, o que no hay pecado si no hay prohibición. Pecado y ley son asuntos que también interesan a Pablo en su carta a los Romanos. El asunto no es baladí, y menos en el P. y F.

Como Ignacio arranca su discurso de la realidad creacional, hemos de decir prontamente que la inviolabilidad de mi vida y de todo mi ser no nace de una ley promulgada y extraña a mí y posterior a mí, sino de mi propia realidad creada que me hace inmune a todo poder que no sea la misma causa creacional. El derecho a mi vida y a mi vivir no puede ser extraño a mí reducido a una etiqueta sobreañadida a mi persona. Si no arranca de mi el derecho a vivir y a hacer, a producir y a retener, a decidir y optar, a disponer libremente de mi ser y actuar mi realidad, se vacía y se reduce a la nada; desaparece mi realidad, que se resuelve en un pelele aparential y fictivo. No hay hombre ni ser ni realidad si no se correlacionan en un solo macizo con mi inviolabilidad, con mi derecho, con mi moralidad y juricidad. Privar al hombre de esa entidad por la que se impone al prójimo como inviolable y dueño de su ser, de su vida y de sus cosas es privarle de su realidad creada y reducirlo a la nada. La entidad moral y jurídica entre los hombres, restrictiva de la libertad individual, nace de la realidad creada y en ella se desarrolla, se formula y se impone como normas culturales eficaces y coactivas. El hombre nacido sin ley *ipsi sibi est lex*. Después viene la Ley y el Rey.

La moral o normas de convivencia entre los hombres, Dios las toma por suyas, de donde toma toda su grandeza y trascendencia: el orden

creado y creacional en el que vivimos, nos movemos y existimos es un orden de Dios y divino.

Erasmus silencia (sin negarlo explícitamente) la transgresión de lo prohibido, que es un guiño amistoso a Lutero. Ignacio explicita esa transgresión de lo prohibido por la razón contraria y concretamente como aceptación de la autoridad de la Iglesia combatida por la Reforma. Ambas actitudes son muy intencionadas. Ignacio sabe por ciencia mística y por intuición teológica que el orden de la creaturalidad no pide un legislador sobreañadido a la misma creación. Que la maldad de los actos humanos se detecta por la sindiéresis moral y la apreciación del bien y del mal. La primera ley es interna y llega a la división del alma con el espíritu; la segunda ley es externa y coactiva, declarativa o extensiva de la primera ley. La legitimidad de la ley emana de la conciencia colectiva y común consentimiento de los hombres.

Es más de Dios el mandato positivo de «adorar al solo y único Dios y amarle con toda el alma, con toda la mente y todo el corazón» (enunciado eje del P. y F.) que la prohibición de una cosa buena creada por El que sería contradecir su propia creación. Sus mandatos son justos, no caprichosos, ni los impone para ejercer su poder y autoridad ni «para poner a prueba al hombre», ni para jugar con su salvación eterna. Pero los preceptos justos, legítimamente promulgados, han de acatarse y tenerse en cuenta. En el caso de Ignacio hay que acatar además esa legítima autoridad, de donde emanan mandatos y prohibiciones. Este es el secreto del subrayado ignaciano que no está caído al azar. El contenido apologético de este subrayado y el silencio que hace el documento Helyart sobre el mismo nos hacen sospechar que se trata también de un añadido romano.

La finalidad creacional

Ignacio hace una síntesis sublime de la realidad Dios-mundo-hombre. Un mundo transido de divinidad en su realidad terrena y en su destino eterno.

La realidad terrena del orden cósmico es para Ignacio un sólido compacto frente a Dios sin intermediarios ni fisuras. Todo lo que existe ha sido creado y nada existe que no haya sido creado sin El. Pero el hombre ha sido creado para El, con su ser y realidad, por su entendimiento y voluntad, por su conocimiento y amor. Sobre esta sola piedra Ignacio asienta la vida de religión y de la moral.

El hombre, arrebatado por la bondad, belleza y comunicabilidad de Dios, prorrumpa en alabanza, adoración y sumisión a Dios. Este movi-

miento a Dios como causa final y feliz acabamiento de su ser y realidad creada se expresa por la Oración, la Alabanza, Adoración, que culminan en la Sumisión. Percibe la comunicabilidad de Dios como Providencia amorosa sobre el hombre y sus circunstancias. Acepta con bendición y acción de gracias su condición de terrenalidad y acata con respeto su condición de igual entre los demás hombres. La oración supera también las condiciones adversas y dificultades contra los elementos. Establece, pues, Ignacio los elementos religiosos que presiden la vida humana. Recurre a la oración en la convicción de que no va a alterar ni pretender una suspensión de la causalidad creada. No hay lugar para una oración o un culto a seres extraños distintos de Dios; cae la demonología, la superstición y la magia. No es posible una oración mercantil con Dios, ni una manipulación de Dios, ni una oración supersticiosa, aparential o a dos caras o instrumentalización de las cosas creadas para negociar con Dios nuestra situación terrenal. Y ¿qué le vamos a dar a Dios que le obligue a dar cuando todo es dado por Dios y El es la última dación final infinita y eterna? Evidentemente, el hombre no puede alzarse contra Dios ni mover la creación contra El, ni le va a derrocar ni vencer ni suplantarlo en su trono. La santidad de Dios llena toda la tierra y el hombre tiembla de amor, veneración y adoración ante Dios. Su santidad es terrorífica, al mismo tiempo que arrebatadora, excelsa y sublime por encima de todos los cielos. De la misma manera la creaturación constituye al mundo tan en sí mismo, tan en su realidad sólida y no vacía o fingida, con su causalidad y autonomía, que nos asegura igualmente que esa causalidad y autonomía, realidad misma de las cosas, no va a ser violada ni alterada por una intervención que no sea de Dios. No hay «sacrificio» posible que fuerce la negociación con Dios. Sólo es posible «el sacrificio de alabanza a Dios por todas las cosas; es decir, «el fruto de los labios que adoran su nombre» por su intrínseca excelencia y majestad (Heb 13,15). Tampoco hay recurso a otro dios antagonista a quien podamos comprar para forzar la mano del «Dios Unico, Rey de los siglos, inmortal e invisible» (I Tim 1,17), cuya providencia justa es la esperanza cierta que funda el amor irresistible que nos arrastra «al fin para que somos creados».

Repercusión en las tres maneras de humildad

Inevitablemente la relación Erasmo-P.y F. nos lleva a las tres maneras de humildad. Veremos que este ejercicio redundará del P. y F. aprovechando materiales residuales de Erasmo.

El primer atisbo nos lo da la fórmula de rechazo de los pecados o cosas *adeo turpia quae honesta esse non possunt*, que, según Erasmo, *reicienda sunt quantovis emolumento proposito aut cruciatu*. Las dos primeras maneras (con ligeras variantes) recogen literalmente esta fórmula: «Aunque me hagan señor de todas las cosas (·) ni por la propia vida temporal.» A esta conclusión llegamos no sólo por el propio sonido de las palabras, sino porque el contacto y conexión entre P. y F. y Erasmo nos lo hacen verosímil, cierto y evidente.

Entra, segundo, la misma cuestión de los pecados. Es una materia residual omitida por Ignacio en el P. y F., no por eso desaprovechable sobre todo en conexión con la fórmula de rechazo. Tampoco es la pura aparición de los pecados lo que hace pensar en un trabajo de elaboración sobre el texto de Erasmo, sino las impérceptibles apostillas y precisiones que estas dos primeras maneras añaden al discurso erasmiano: la distinción católica (o por lo menos catequética) y categórica entre pecado mortal y venial y el reconocimiento de los mandatos y prohibiciones de cualquier autoridad legítima *quiere divina, quiere humana* (desde luego la eclesiástica), asuntos bastante de moda en los ambientes académicos en que escribe Ignacio.

Otro motivo de identidad es la aparición en la segunda manera de la «indiferencia». Esta indiferencia juega un papel importante en la cuestión de las elecciones y sabemos que de esto empezó a escribir ya en Manresa²⁸. Ya hemos indicado que el vuelco de la conversión de Ignacio no se debió a razonamientos ni al tanto-cuanto ni a la indiferencia. ¿Es, pues, la indiferencia una cuestión manresana que Ignacio reencontra y elabora a partir de Erasmo, o toda la cuestión de la indiferencia arranca del y desde el P. y F.? Es decir, desde el contacto con el Enquiridion. Resultaría así que del P. y F. redundaría y se reelabora el material existente relativo a las elecciones.

Finalmente, queda también el estilo y corte del nuevo documento. Como el P. y F., es también un documento argumentativo intensivista y forzado. De una escala o gradación moral quiere pasar sin solución de continuidad a la tercera manera de humildad, siendo así que no hay gradación ni continuidad ni homogeneidad. Ambos ejercicios se presentan bajo una apariencia argumentativa con una conclusión que rebasa y excede lo que permiten las premisas. Las dos primeras maneras se presentan como una gradación moral, pero la tercera es un salto a la locu-

²⁸ «... Las elecciones especialmente me dijo que las había sacado de aquella variedad de espíritus y pensamientos que tenía cuando estandó en Loyola...» *Autobiografía*, 99.

ra de la cruz que sólo se justifica por sí misma. Este intensivismo se encuentra únicamente en estos dos ejercicios. En ningún ejercicio de la Primera Semana, que hubiera sido su propio lugar, se encuentran semejantes extremos, al contrario, todos acaban y llevan invariablemente a intensos sentimientos de piedad y misericordia. Tienen más finalidad unitiva que purgativa y, desde luego, no implican ningún mecanismo compulsivo.

Sin embargo, Ignacio no habla de grados, sino de «maneras». Hemos insistido en la gradación porque ese es el aspecto y sentido que transmite y fuerza a tomar. Estas semejanzas entre los dos documentos obedecen sin duda a un mismo origen, un mismo momento redaccional al choque con el Enquiridion en el que Ignacio entra en ese juego argumentativo y forzado que no se encuentra en ninguna otra parte de los Ejercicios. El no se basa en «razones», sino en «motivos». Los motivos están netos y diáfanos en el Rey Temporal y en Dos Banderas, que son auténtico retrato de Ignacio.

Es destacable la poca o nula diferenciación que hace Ignacio entre pecado mortal y venial, toda vez que ambos, por igual, exigen la misma cantidad e intensidad de rechazo. Fue de esta materia de los pecados de lo que los inquisidores de Salamanca prohibieron hablar a Ignacio. Sin duda, el asunto fue otro porque este intensivismo de las dos maneras es un puro ascetismo moral normalmente tolerable en medios espiritualistas.

Con toda evidencia se puede afirmar que estos dos ejercicios, P. y F. y tres maneras, pertenecen a un mismo momento de inspiración, siendo el segundo el beneficiario de los elementos residuales del texto erasmiano que Ignacio aprovecha para la creación de estas maneras de humildad que resulta la columna más poderosa del Programa Praxativo. Destacan las tres maneras sobre el resto del Programa por su sólida desnudez, contundencia y dureza. Pasados los primeros fervores caballescicos, es la tercera humildad la que más íntegra y escuetamente recoge el pensamiento de Ignacio.

Últimas preguntas

Prescindiendo de los efectos no pretendidos por Ignacio en su P. y F., nos encontramos en el derecho y aun obligación de preguntarnos en definitiva qué es y qué pretendió directa y expresamente San Ignacio con este documento. Esto nos lleva a las siguientes preguntas que, por lo demás, no esperan contestación:

- ¿Pretendió San Ignacio refutar, desmentir o corregir públicamente a Erasmo con este documento o simplemente aprovechar sus materiales e inspiración?
- ¿Quería hacer público o que se notase su antítesis a Erasmo o que pasasen inadvertidos los préstamos tomados de Erasmo?
- ¿Pretendió, aprovechando la oportunidad que le daba el *Enchiridion* de Erasmo, añadir a sus Ejercicios un documento académico, riguroso y erudito?
- ¿Pensó que con este P. y F. podría entrar con más garantías en medios intelectuales, a los que indudablemente Ignacio pertenecía, aunque un tanto distante y alejado de ellos?
- ¿Pretendió hacerse sitio y tomar partido en el mundo de la controversia y ganarse definitivamente la confianza de las autoridades eclesiásticas con las levísimas, pero definitivas, apostillas antiluteranas del libre albedrío y del acatamiento de lo mandado o prohibido?
- ¿Fue por esta manifiesta toma de posición por lo que tomó su P. y F. como portada y bandera de sus Ejercicios?
- ¿Creyó que con su P. y F. prestigiaba los Ejercicios, los fundamentaba más sólidamente?
- ¿Pensó que la instauración del *magis*, tomado de un contexto literal de Erasmo, eliminando el *minus* y trastocando todo el sentido de su enunciado, era un procedimiento intelectual sólido, aceptable y de auténtico corte académico?
- ¿Pensó que con este P. y F. elaboraba un documento personal, vivo, y de la ingenuidad y candor del Rey Temporal?
- ¿O vio, advirtió y aceptó el hecho de que con este documento se salía del molde y estilo experimental y directo que reluce en todos los Ejercicios?

En una palabra, este documento ¿es resultado de la vida académica de Ignacio, residuo de sus estudios y preocupaciones, intento de penetrar en el mundo intelectual que le rodeaba, sin estar inmerso en él, o sigue siendo el resultado de su afán de escribir «todo lo que experimentaba y que pensaba podía ser útil a los demás», que es la médula e índole de todo lo que se encuentra en el Libro de los Ejercicios? ¿Hubiera escrito Ignacio o hubiera podido escribir su Principio y Fundamento si no hubiera tenido nunca delante el *Enchiridion militis christiani* de Erasmo?

Por fin la pregunta más atrevida, pero lícita y respetuosa, ¿los Ejercicios ganan o pierden con este añadido, ajeno al estilo del Libro, no

producto de su experiencia, sino de su estudio y manipulación de un texto ajeno?

RESUMEN

Estos elementos y misterios de la divinidad, originales, personalísimas y necesariamente perseverativas, encuentran en Erasmo ocasión, molde y modelo de expresión. El resultado es este P. y F., abigarrado y extraño, simple y confuso, lógico e intrincado, pero contundente y duro. Un documento totalmente distinto y diferente del de Erasmo, al que corrige, enmienda y completa. Su elaboración ardua y difícil, precisamente por la mezcla de elementos propios, tan dispares, y los préstamos meramente formales de Erasmo, hacen del P. y F. un documento único y singular que aseguran la plena y total originalidad y propiedad del escrito.

Lo extraordinariamente singular de este documento es que nacido de rebote y como fuera del orden mental de Ignacio, éste lo recogiera y aprovechara como portada, introducción, síntesis, programa y casi definición de sus Ejercicios, con lo que da preferencia a lo Praxológico sobre lo Contemplativo y a los misterios de la Divinidad sobre los misterios de la Humanidad.

Nuestro comentario recoge las preguntas fundamentales que se pueden hacer a un documento fundamental. No nos hemos excedido en descubrir esos aspectos fundamentales del P. y F. Puede, sin embargo, ocurrir que no hayamos sido certeros en localizarlos y exponerlos con la claridad, brevedad e integridad que el asunto, y los lectores, merecían. De todos modos he obedecido a un impulso irresistible de escribirlos y, como quiera que sean o valgan, los ofrezco humildemente al paciente lector.

TERCERA PARTE

EL DOCUMENTO HELYART

El documento Helyart, como copia que es del documento ignaciano, resuelve el problema de la datación del P. y F. y de buena parte de los documentos de los Ejercicios. Esta copia «glosada» ofrece variantes que nos servirán como motivo de análisis o de comentario.

Helyart, huido de Inglaterra entre los años 1534-1535, llega a París y entra en ambiente jesuítico. Ahí hace los Ejercicios Espirituales y es Fabro quien probablemente se los dirige.

Helyart reproduce gran parte del texto ignaciano en un documento que atestigua que circa 1534-1535 los Ejercicios, y su P. y F. circulaban casi en la misma forma y contenido con que los encontramos en el Autógrafo de Roma a la muerte de Ignacio, veinte años más tarde. La data parisina de los Ejercicios queda asegurada.

Sobre este códice poco se puede añadir a los análisis que sobre él hace el P. Dalmases (MHDI, v. 100). Ocurren, sin embargo, sugerencias o apostillas que ofrezco como curiosidades interesantes y verosímiles:

1.º El códice corre como «copia» de los Ejercicios. No es probable que sea «copia»: ningún jesuita de la época poseedor de un manuscrito de los Ejercicios se hubiera decidido a prestarlo por un tiempo indeterminado para tal fin. El códice Helyart no puede ser más que un «dictado».

2.º Ese «dictado» se hizo traduciéndolo al latín. No tenemos noticia de que Helyart supiera castellano ni que Fabro supiera inglés; nos atrevemos a suponer que Fabro utilizaría la lengua universal para hablar y dar los Ejercicios a Helyart, es decir, en latín. Fabro dicta en latín lo que lee en castellano.

3.º Esta circunstancia de ser una traducción verbal explicaría en parte la cuestión de «las glosas» helyartianas. En un dictado se cometen muchos errores y se toman diversas confianzas. Surgen interrupciones, comentarios y explicaciones, dando ocasión a errores, añadidos u omisiones. El resultado es un texto, fiel, sí, pero con variantes más o menos importantes. Esto explicaría en alguna forma las variantes del texto. Las glosas, en cambio, marginales o interlineales, son con seguridad añadidos exclusivos del propio Helyart.

4.º Por otra parte, el documento Helyart es un escrito personal o notas para su uso privado. En consecuencia, y para abreviar multitud de suposiciones, hay que decir de una vez que sus variantes o «glosas» no sirven para determinar el grado de redacción o evolución de los documentos ignacianos. Ni los silencios de Helyart testifican que tal o cual documento de los Ejercicios no citado por Helyart dejara de estar redactado en el momento en que Helyart escribe sus notas o apuntes espirituales.

5.º Precisamente en el P. y F. ocurre una de esas variantes o glosas de especial relieve para nosotros. Oigamos al mismo Helyart:

«Ex quibus manifestum est quod nos debemos esse indifferentes ut ego absolute nec secundum quid debeo magis vellere prospera quam adversa (...) vitam quam mortem, et e contra, nisi in quantum iudicavero hoc vel illud esse mihi melius ad laudem Domini et ad salutem animae meae.»

El «solamente deseando y eligiendo lo que más» queda reducido a un «haré lo que me parezca conveniente» y haré no precisamente «lo más», sino «lo que me parezca mejor (*melius*, no *magis*, para alabanza de Dios y salvación de mi alma). Podemos interpretar esta variante como un rechazo o resistencia a la tenaz compulsividad ignaciana.

En cualquier caso la variante, tan incierta y desvaída, nunca pudo estar en el texto original de Ignacio. Hay que atribuirla o a Helyart, como signo de resistencia, o a Fabro, como gesto de amplio criterio y de libertad de espíritu, cosas ambas muy de acuerdo con el carácter del sa-boyano.

Hay que concluir, aunque sólo sea por hipótesis de trabajo, que si en 1535 había un principio y fundamento que reflejara de modo coherente la mano, estilo y carácter de Ignacio, éste es el que se encontró, con pequeños retoques, en Roma a la muerte de Ignacio: el Autógrafo Romano.

CONCLUSION FINAL

Los precedentes análisis nos dan ya un documento suficientemente diferenciado y caracterizado. Cuando en estudios posteriores nos refiramos al P. y F. nos referimos a este documento que hemos individualizado e identificado, reconociéndolo en el contexto íntegro de los Ejercicios y diferenciándolo de todos sus elementos.

APÉNDICE I

Ofrecemos los textos de Erasmo y Helyart, paralelos al texto de San Ignacio, tal como los presenta el P. Dalmases en *Monumenta Histórica S.J.*, Roma, v. 100.

ERASMUS

«Tum ad summi boni metam recta festinanti, quaecunque obiter occurrunt, eatenus sunt aut rejicienda aut adsumenda, quatenus cursum tuum aut adjuvant aut impediunt. Earum rerum ferme triplex est ordo. Quaedam enim ita sunt turpia, ut honesta esse non possint, velut ulcisci injuriam, male velle homini. Haec semper adspernanda, quantovis etiam emolumento proposito aut cruciatu [...] Quaedam e regione ita sunt honesta, ut turpia esse non possint. Quod genus sunt bene velle omnibus, juvare honestis rationibus amicos, odisse vitia, gaudere piis sermonibus. Quaedam vero media, veluti valetudo, forma, vires, facundia, eruditio et his similia. Ex hoc igitur postremo genere rerum nihil propter se expetendum, neque magis vel minus adhibendae sunt, nisi quatenus conducunt ad summam metam.»

TEXTUS HELIARIS
[f. 24r]

«Secundo: homo creatus est ad laudem Domini et ad salutem animae suae. Item omnia quaecunque creata sunt super faciem terrae, sunt creata propter hominem, ut ipse laudet Deum, et salvet seipsum. Ex iis sequitur, quod homo tantum debet accipere de huiusmodi rebus creatis, quantum poterit iuvare ad laudem Domini et ad salutem animae suae; et tantum debet ea repellere, quantum sibi noceant ad eiusmodi finem. Ex quibus manifestum est quod nos debemus esse indifferentes circa ista creata, verbi gratia, ut ego absolute nec secundum quid debeo velle magis prospera quam adversa, quietem et ocium quam negocia et labores, paupertatem quam divitias aut contra, honores quam opprobria, vitam longam quam brevem, sanitatem quam morbum, vitam quam mortem, et econtra, nisi in quantum iudicavero hoc vel illud esse mihi melius ad laudem Domini et ad salutem animae meae, absque affectione aliqua carnali aut sensualis.»

TEXTUS «AUTOGRAPHUS»
[23]

«El hombre es criado para alabar, hazer reverencia y servir a Dios nuestro Señor y, mediane esto, salvar su ánima: y las otras cosas sobre la haz de la tierra son criadas para el hombre, y para que le ayuden en la prosecución del fin para que es criado. De donde se sigue que el hombre tanto a de usar dellas quanto le ayuden para su fin, y tanto deve quitarse dellas, quanto para ello le impiden. Por lo qual es menester hazernos indiferentes a todas las cosas criadas, en todo lo que es concedido a la libertad de nuestro libre albedrío y no le está prohibido; en tal manera, que no queramos de nuestra parte más salud que enfermedad, riqueza que pobreza, honor que dessoror, vida larga que corta, y por consiguiente en todo lo demás; solamente deseando y eligiendo lo que más nos conduce para el fin que somos criados.»

