

ROGELIO GARCIA MATEO, S.J.

*Profesor de Espiritualidad
en la Universidad Gregoriana (Roma)
y de Filosofía de la Religión
en la Facultad de Filosofía S.J. (Múnich)*

IMPORTANCIA DE LOS «TEXTUS ACCOMMODATI» PARA EL ESTUDIO E INTERPRETACION DE LOS «EJERCICIOS ESPIRITUALES»

La edición crítica de los «Ejercicios Espirituales» en la *Monumenta Historica Societatis Jesu*¹, que constituye la publicación básica y oficial de los escritos ignacianos, ofrece una pluralidad de textos de los Ejercicios, que no solamente es casi desconocida sino que, además, apenas si se tiene en cuenta a la hora de tratarlos científicamente. En su gran mayoría los estudios y las interpretaciones se cifien casi exclusivamente a la versión castellana de los Ejercicios, llamada «Autographus», por haberla corregido de su puño y letra el mismo S. Ignacio, aunque en su totalidad fue escrita por un amanuense². El hecho de poseer el manuscrito castellano de los Ejercicios que Ignacio usó y retocó, no resta ni interés ni valor a los demás. Por ello, con toda la primacía y relevancia que él tiene, reducirse de modo exclusivo al texto castellano significa pasar por alto un rico material textual que es parte integrante de las fuen-

¹ MHSJ *Exercitia Spiritualia. Textus antiquissimi. Edd. I. Calveras/C. de Dalmaes Romae* 1969. Se citará en adelante con la abreviatura *Exerc. Spir.*

² *Ib.*, 87s., publicada por primera vez en Roma, en el 1616.

tes ignacianas y, en consecuencia, sirve para precisar, matizar y ampliar ciertos elementos que en castellano resultan difícil de determinar en todo su significado. Unas veces la dificultad viene de que es un castellano de hace cinco siglos; otras, de una densidad semántica compleja, cuando en una expresión breve se da un conjunto de ideas. Brevedad, cláusulas sueltas, economía en la expresión son precisamente notas características fundamentales del estilo de los Ejercicios³.

Ya José Calveras vio esta dificultad a la hora de precisar lo que él llama «tecnicismos», como «affección» o «indiferencia». Con esta preocupación dedicó varios artículos a su estudio, buscando en los escritos ignacianos los diversos matices con que suelen aparecer estas expresiones⁴.

LA PLURALIDAD DE TEXTOS Y LA GENESIS DE LOS EJERCICIOS

Al trabajo de Calveras, que está por continuarse, tendría que añadirse este otro: estudiar el interés y el valor de aquellos textos de los Ejercicios que pertenecen a las mismas fuentes ignacianas, pero que tal vez por llevar el rótulo de «accommodati» no se les presta la atención que se merecen. Fue el mismo Calveras quien calificó con este título a aquellos manuscritos de los Ejercicios que por ser incompletos o, por estar glosados, se diferencian de los, siempre según Calveras, llamados «archetypi», que él califica de «textus integros et sine glossis, eos nempe qui "librum" Exercitorum, prout editus est vel edi potui constituunt»⁵. Estos son: el «Textus autographus», la «Versio vulgata», la «Versio prima» (P1) del 1541 y la «Versio prima» (P2) del 1547. Con esta división,

³ Esta forma de escribir ha llevado a veces a afirmar que S. Ignacio no tenía dominio suficiente de la lengua castellana. De este modo se malentendía a la vez aspectos básicos de la obra ignaciana, cuya brevedad y concisión es propia de un texto que no quiere recrear con detalladas descripciones o convencer con largos argumentos teológicos, sino mover a la acción, al ejercicio. Cada expresión debe estar cargada de sentido, de poder actancial, eliminando cualquier elemento que no sea indispensable. El criterio estilístico es la eficacia en vistas a la acción. Para ello hay que sugerir, indicando con brevedad de lo que se trata, con el fin de que el destinatario (el ejercitante) pase al ejercicio. Amplias explicaciones debilitan un texto cuyo objetivo es llevar a operación meditativa. Cf. R. GARCÍA MATEO, *Semiótica teatral en los «Ejercicios Espirituales»*: Letras de Deusto 23 (1993) 99-116.

⁴ J. CALVERAS, *Tecnicismos explanados. I: «Quitar de sí todas las afecciones desordenadas»*: Manresa 1 (1925) 25-42.

⁵ Exerc. Spir. 83.

que no se encuentra en la primera edición crítica de los Ejercicios⁶, se quiere resaltar con razón la primacia que tiene el texto o, mejor dicho, los textos definitivos de los Ejercicios, pero de este modo se discrimina a la vez una serie de textos de cuyo gran valor no se puede dudar. Probablemente, ni Calveras ni Candido de Dalmases, que fue quien continuó el trabajo de Calveras, conocían el método histórico-crítico. Como es sabido, este método, practicado con buenos resultados por la exégesis bíblica, estudia los textos bajo el aspecto diacrónico, aunque no se reduce a él, es decir, siguiendo la trayectoria de su formación como camino para llegar a entender mejor su sentido original⁷. En este proceso los textos más antiguos, pese a todas sus deficiencias, se tienen en alta estima. Visto así, el «Textus Ioannis Helyaris» (=H) (1535-36) y el «Textus Coloniensis» (=C) (1538-39), al ser los dos manuscritos más antiguos que han llegado hasta nosotros, son piezas clave para considerar el proceso de redacción de la obra ignaciana.

La primera edición impresa de los Ejercicios apareció el 1548 en Roma en latín con el título «Exercitia Spiritualia» sin el nombre del autor, aunque en el Breve pontificio «Pastoralis officii» que acompaña a la publicación, se habla de Ignacio de Loyola como de su autor⁸. Se trata de la llamada «Versio vulgata», compuesta por André Freux, jesuita latinista, en elegante estilo humanista para ser presentada al Papa Paulo III con vistas a su aprobación. Junto a ella se presentó también la llamada «Versio prima» (P1) del 1541, que fue revisada gramaticalmente a estos efectos por Polanco⁹, y que después de su aprobación se la llama «Versio prima» (P2). Entre la «Versio prima» y el «autógrafo» castellano existe una correspondencia literal, pero con algunas diferencias, que hacen que sea datado entre el 1544 y el 1548¹⁰. Sin embargo, los editores (Calveras/Dalmases) opinan que la «Versio prima» es traducción de un texto castellano que no ha llegado hasta nosotros, «porque es claro que San Ignacio escribió los Ejercicios en su lengua natural, antes de traducirlos al latín»¹¹. Esta afirmación es, con todo lo que tiene de lógica, his-

⁶ MHSJ *Exertia Spiritualia et eorum Directoria*, Ed. A. Codina, Matrity 1919.

⁷ Cf. W. EGGER, *Methodenlehre zum Neuem Testament. Einführung in linguistische und historisch-kritischen Methoden*, Freiburg im Breisgau 1987.

⁸ *Exerc. Spir.* 76.

⁹ *Ib.*, 106-121.

¹⁰ *Ib.*, 91s.

¹¹ C. DE DALMASES, *Los estudios del P. Calveras sobre el texto de los Ejercicios*: *Manresa* 37 (1965) 396.

tóricamente insegura y no se puede afirmar de modo tan categórico. Ciertamente Ignacio, como «muy buen escribano» que era, tenía por costumbre anotar sus experiencias y extractar textos y pensamientos que le resultaban importantes. Pero ello no da base histórica suficiente como para decir que antes de las versiones latinas, sobre todo antes del texto de Helyar y del Coloniense, ya existía un texto acabado, «archetipus» de los Ejercicios en castellano.

Nuestras dudas se confirman y acrecientan cuando se examinan los documentos y los escritos ignacianos anteriores al 1536. El testimonio histórico ignaciano que lleva a la existencia de un texto castellano de los Ejercicios ya en Alcalá, o sea por el 1525-26, es el hecho de que en la llamada «Autobiografía» se dice: «Y estando en Alcalá se ejercitaba en dar ejercicios espirituales y en declarar la doctrina cristiana»¹². También, unos meses después, en el proceso de Salamanca se dice: «El bachiller Frías les vino a examinar a cada uno por sí, y el peregrino le dio todos sus papeles, que eran los Ejercicios, para que los examinase»¹³. Si se tiene en cuenta que el relato autobiográfico se comenzó en 1553, es decir, cinco años después de la edición impresa de los Ejercicios, entonces el valor histórico de estas afirmaciones se ve muy diezmado, pues el autor, ya entrado en edad, o también el redactor, da Cámara, puede con facilidad proyectar un hecho de presente al pasado, o querer aclarar, para el lector del 1553 en adelante, de lo que se trataba en aquellos «papeles» de 1527, es decir, de unas notas, apuntes y reflexiones que después dieron lugar a los Ejercicios. Esta interpretación se ve apoyada cuando se consideran las Actas de los tres procesos a que se vio sometido Ignacio, entre otras razones, por dar «ejercicios espirituales». En ninguna de ellas aparece el término «ejercicios espirituales», ni siquiera la expresión «ejercicio», para designar su actividad apostólica. En la declaración de Mencía de Benavente, que fue interrogada por las enseñanzas de Ignacio, se dice simplemente «que Yñigo ha tenido conversación en casa desta que declara, é hablado con algunas mujeres... enseñandolas los mandamientos é los pecados mortales, é los cinco sentidos, é las potencias del ánima; e lo declara muy bien, é lo declara por los evangelios, é con sant Pablo, e otros santos; é dice que cada día fagan examen de su conciencia dos veces cada día, trayendo a la memoria en lo que han pecado ante una imagen, e les aconseja que se confiesen de ocho en ocho

¹² MHSI *Fontes narrativi de S. Ignatio de Loyola et Societatis Jesu initiis*. Ed. C. de Dalmases, vol. I, Romae 1943, 440 (n.º 57).

¹³ *Ib.*, 456s. (n.º 67).

días, e rreciban el sacramento en el mesmo tiempo»¹⁴. Similares son las declaraciones de Ana de Benavente y de María de la Flor. Esta dice además que «Yñigo le dixo que la avía hablar un mes arreo... é que la primera ves avía de estar muy alegre é la otra semana estaría muy triste...; que entrando en el servicio de Dios, le avían de venir tentaciones del enemigo; é le mostrava el examen de conciencia, é que lo ficiese dos veces al día una después de comer, é otra después de cenar; e que se sentase de rodillas, é dixese: “Dios mío, Padre mío, criador mío, gracias y alabanzas te hago por tantas mercedes como me has fecho é espero que me as de facer; suplicote por los méritos de tu pasión me dés gracia que sepa examinar bien mi conciencia”»¹⁵. Más adelante explica también el modo de oración que les enseñaba Ignacio: «E que cuando dixese el “Ave Maria” que diese un suspiro, é contemplase en aquella palabra “ave Maria”; e luego “ave gracia plena”, é contemplar en ella».

Elementos, todos ellos, que encontramos en los Ejercicios como fundamentales, sin embargo de «ejercicios» no se habla en las Actas para nada. Si Ignacio en Alcalá ya hubiese utilizado la expresión «ejercicios espirituales» para designar su enseñanza de manera tan definitiva como aparece en el citado pasaje de la Autobiografía, es de esperar que en los documentos donde se recoge todo el interrogatorio sobre su doctrina se hablara explícitamente y nominalmente de ellos, diciendo, por ejemplo: «Nos da ejercicios espirituales, que consisten en esto».

Pero son sobre todo los mismos escritos ignacianos los que corroboran nuestra opinión. Si se examina el epistolario, comprobaremos que la expresión «ejercicios espirituales» aparece por primera vez en la carta a su antiguo confesor Manuel Miona, 16 de noviembre del 1536, en la que se dice: «Y como yo oy en esta vida no sepa en qué alguna centella os pueda satisfacer, que poner os por un mes en exercicios espirituales»¹⁶. Esta es la primera vez que en un escrito ignaciano encontramos lo que será el título de su famosa obra. Que el término «ejercicio» era conocido a Ignacio para designar las prácticas espirituales en general, lo comprobamos en la carta a J. Cazador en febrero del mismo año: «Cierto, mucho quisiera allarme entre esas religiosas, si en alguna manera pu-

¹⁴ MHSI Fontes documentales de S. Ignatio de Loyola. Ed. C. de Dalmases, Romae 1977, 332.

¹⁵ *Ib.*, 334.

¹⁶ MHSI Sancti Ignatii de Loyola epistolae et instrucciones, vol. I, Matriti 1903, 112s.

diera calar el cimiento de sus ejercicios y modo de proceder, mayormente de aquella que se vee en tanta angustia y peligro»¹⁷.

Ciertamente que no poseemos toda la correspondencia de este período, pero sí poseemos cartas muy importantes donde Ignacio habla con detención de la vida espiritual, en especial las escritas a Isabel Roser (10 de noviembre del 1532) y Teresa Rejadella (18 de junio del 1536). En ninguna de ellas encontramos la expresión «ejercicios espirituales» o simplemente «ejercicios», aunque los temas tratados son propios de los Ejercicios. Pero el testimonio que más nos afianza en nuestra opinión, lo encontramos en la carta que escribe a su hermano Martín García de Oñaz en junio del 1532; con ella Ignacio se pone por primera vez en contacto con su familia desde su partida en el 1521, explica su cambio de vida y se refiere también a lo que ha hecho y a lo que se dedica; en ningún momento se habla de «ejercicios»; y cuando se refiere a su actividad apostólica dice: «Viniendo á propósito, bien ha cinco ó seis años, que frequentius os escriuiera, si no obstaran dos cosas: la vna, impedimentos de estudios y muchas conuersaciones, mas no temporales; la otra, en no tener probabilidad ó coniecturas suficientes para pensar que mis cartas podrían causar algún seruicio y alabanza a Dios N. S.»¹⁸. «Muchas conuersaciones, mas no temporales»; esta denominación concuerda plenamente con lo que veíamos que dicen las Actas de los procesos de Alcalá, cuando se refieren a la actividad apostólica de Ignacio: «conuersaciones» y «pláticas».

Recapitulando: no disponemos de ningún documento histórico hasta el 1535-1536 que testifique que Ignacio usara ya antes de esta fecha la expresión «ejercicios espirituales», para designar su método espiritual, sino que, por el contrario, tenemos numerosos elementos para poder afirmar que no la usaba. Este resultado se ve confirmado además por el documento más antiguo de los Ejercicios que ha llegado hasta nosotros, el *Textus Helyaris*, datado precisamente hacia el 1535, el cual no lleva el título «*Exercitia spiritualia*», como sería de esperar, sino que se habla de entrar en «*spiritualium meditationum stadium*», pero en él ya aparece el término «*exercitium*» o «*exercitia spiritualia*» con la preponderancia que caracteriza a los Ejercicios¹⁹. El término «*stadium*» responde, además, a la metáfora deportiva con que se explica en la primera anotación lo que son ejercicios espirituales (Ej 1)²⁰.

¹⁷ Ib., 97.

¹⁸ Ib., 80.

¹⁹ Exerc. Spir. 429ss. Cf. infra apendice documetal.

²⁰ Con la abreviatura Ej se citan los Ejercicios Espirituales según su numeración.

De otra parte, el uso relativamente tardío de la expresión «ejercicios espirituales», hace todavía menos probable el influjo que pudo tener el «Ejercitatorio espiritual» del Abad de Monserrat García de Cisneros, ya que una parte de los argumentos a favor se apoyan precisamente en la semejanza de los títulos y en la conexión que se establece entre la estancia de Ignacio en Monserrat (1521), donde debió de conocer el «Ejercitatorio» cisneriano, y el uso temprano que se adjudica a la expresión «ejercicios espirituales»²¹.

LOS TEXTOS «HELYARIS» Y «COLONIENSIS» Y LA REDACCION FINAL DE LOS EJERCICIOS

Descubierto por Tacchi Venturi (Bibl Vaticana, Reginense lat. 2004) y publicado por primera vez por A. Codina en su edición de la MHSI del 1919, es el «Helyaris», como ya se ha dicho, el texto más antiguo que se conserva de los Ejercicios, lo que le da un valor extraordinario, que el calificativo «accommodatus» desgraciadamente le ha restado. El nombre del texto se debe a John Helyar (1503-1541), un sacerdote inglés, humanista, que fue secretario del Cardenal Reginaldo Pole, y que por el 1535 o comienzos del 1536 todavía se encontraba en París, para después pasar a Lovaina, donde permaneció un año entero. Por tanto, debió ser, a lo más tardar, en el 1536 cuando hizo los ejercicios, ya que el 15 de noviembre de ese año partían los compañeros de Ignacio desde París hacia Venecia, donde tenían pensado embarcar para ir a Jerusalén. El que le dio los ejercicios no pudo ser sino el mismo Ignacio o Fabro²².

En un cuaderno de notas personales de Helyar es donde fue hallada esta copia, que no sólo es el más antiguo, sino también el único documento histórico que refleja el estado redaccional en que se encontraban los Ejercicios por estas fechas. En él encontramos la estructura básica y los elementos fundamentales de los Ejercicios, aunque la mayoría de ellos con un contenido mucho más breve y en un orden algo diverso: elementos introductorios, examen general, ejercicios de la primera semana, de la segunda, tercera y cuarta, modos de oración, discreción de espíritus, examen particular y cotidiano y adiciones. Entre los modos de oración y la discreción de espíritus se intercala una pieza que no la en-

²¹ Cf. G. M. COLOMBÁS, *Un reformador benedictino en tiempos de los Reyes Católicos*, García Jiménez de Cisneros Abad de Monserrat, Monserrat (1955) 471.

²² Exerc. Spir. 419.

contramos ni en los textos oficiales o «archetipi» ni en los demás manuscritos, y que, como su título indica —«*Quid faciendum post exercitia ad conservandum se ipsum*»—, da algunas meditaciones para el tiempo después de los ejercicios, entre las que aparece una sobre Pentecostés, «*De adventu Spiritus Sancti*», que no está prevista en el texto definitivo de los Ejercicios.

Diferencias importantes respecto a los textos «archetipi» las hallamos ya en lo que concierne al «Principio y fundamento» (Ej 23), que aparece como el segundo de los tres «*praecepta utilia*» que se consideran convenientes para entrar en el «*spiritualium meditationum stadium*». En su contenido y en su forma no varía esencialmente, pero no se habla ni de la libertad ni del libre albedrío. El «Presupuesto», que en los Ejercicios precede al «Principio y fundamento», lo tenemos aquí como tercer «*praeceptum utile*». El examen particular está separado del general, que aparece al final. El contenido de ambos es mucho más reducido que en el texto definitivo. Las correspondencias, sin embargo, dejan de ser solamente a grandes rasgos cuando comparamos las cuatro semanas. En la primera hay una correspondencia casi total entre el texto de Helyar y la «*Versio prima*», solamente algunas pequeñas añadiduras, omisiones o trasposiciones insignificantes; bastante literalidad encontramos de nuevo en la segunda semana, aunque las tres maneras de humildad, colocadas después de los tiempos y modos de elección, y estos mismos, aparecen todavía poco elaborados. Se puede decir, por tanto, que la primera semana y parte de la segunda habían adquirido prácticamente su forma definitiva ya hacia el 1535. No sucede así, por el contrario, con las reglas de discreción de espíritus, que están todavía poco elaboradas. De la contemplación para alcanzar amor, de los misterios de la vida de Cristo y de las reglas para sentir en la Iglesia no hay ningún indicio.

De resaltar son las citas de textos bíblicos, que no se hayan en los textos «archetipi»: en el examen general, Jer 4,2; en la del «rey eternal, primera meditación de la segunda semana, al final, Sal 142,8,2; 24,4,5; en la meditación del nacimiento, Is 1,3; en la meditación de las dos banderas, Is 54,4; 1 Cor 2,9; Rom 6,23; Prov 5,22; Tim 6,10; en los modos de orar, Deut 6,5; Mt 22,37; Mc 12,30; Rom 8,32. Lo cual manifiesta ampliamente el carácter eminentemente bíblico de meditaciones que en los Ejercicios no aparecen con citas bíblicas expresas.

Se puede, pues, afirmar que el texto de Helyar, aunque no se pueda probar que responda en todo al entregado por Ignacio al Inquisidor Fr. Valentin Liévin en el 1535, antes de partir para Azpeitia, sí es el único

testimonio histórico que tenemos de él. No tomarlo en serio, porque se suponga la existencia de un texto más perfecto en castellano, significa despreciar un valiosísimo documento histórico. Por otra parte, la copia que Ignacio entregó al Inquisidor en París fue con toda probabilidad en latín. «Solamente voleva veder li suoi scritti degli Essercitti; e vedendoli, gli lodò molto, et pregò il peregrino gliene lasciasse la copia»²³. Sería demasiado hipotético suponer que el inquisidor parisiense entendía el castellano. El latín, con el que Ignacio estaba ya bien familiarizado por sus más de siete años de Universidad, era lengua de estudio y de entendimiento, y más tratándose de un inquisidor. En cualquier caso, hay que afirmar que con el texto de Helyar, pese a su concisión y esquematicidad, se pueden hacer sin dificultad los ejercicios de mes.

En lo que respecta al texto Coloniense, datado por el 1538, hay que decir que nos encontramos ya con unos ejercicios enteros en su forma textual definitiva, al que sólo le faltan los misterios de la vida de Cristo, aunque alude a ellos; en su lugar se encuentran las anotaciones del principio. Por tanto, el manuscrito comienza inmediatamente con el título: «Sequuntur aliqua exercitia spiritualia...» (Ej 21), siguiendo en lo demás el orden del texto definitivo: el Presupuesto (Ej 22), el Principio y fundamento (Ej 23), etc.; aunque el examen se encuentra muy abreviado. De las reglas de sentir en la Iglesia parece que sólo había hasta la trece; ya que las cinco últimas se corresponden con la «Versio vulgata» (1548), no con la «Versio prima» (1541), aunque el manuscrito presenta la mano de un único amanuense sólo hasta la regla once («cum sint magis moderni»); a partir de aquí se observa que es otro el amanuense hasta el final²⁴. El nombre se debe a haberse encontrado en la Cartuja de Colonia, donde lo dejó Fabro a su paso por esa el año 1543; se conserva en el archivo municipal «Stadtarchiv» de la ciudad de Colonia (Alemania).

Entre el texto de Helyar y el Coloniense median solamente unos dos años, que se corresponden en su gran mayoría con el período pasado en Venecia, en espera de embarcar para Jerusalén. Durante este tiempo Ignacio pasó el primer año (1536) completando sus estudios de teología de modo privado, hasta que llegaron en enero del 1537 sus compañeros de París. Tiempo y circunstancias, por tanto, muy propicias para poder reflexionar, retocar y ampliar su obra espiritual, y que ya no las tendrá después en Roma. En consecuencia, habrá que pensar que el año 1536,

²³ MHSI Fontes narrativi, o.c., 480 (n.º 86).

²⁴ Exerc. Spir. 454-506.

por el estudio, la tranquilidad, el recogimiento de que gozó, fue un tiempo ideal para la revisión y ampliación de los Ejercicios, que luego en Roma completará definitivamente, o sea que la última etapa de la redacción hay que situarla desde comienzos del 1536 en Venecia hasta mayo del 1541 en Roma²⁵, que es la fecha con la que se encuentra datada la «Versio prima», con la nota autógrafa de Ignacio: «Todos exercitios breviter en latin», señalando así que la obra había llegado a su redacción final.

Se trata, pues, de un largo camino, que comenzó durante la convalecencia de Loyola en 1521 y terminó en Roma en 1541. O, como el mismo Ignacio lo expresó, al preguntarle da Cámara por la redacción de los Ejercicios: «Lui mi disse che gli Essercitii non gli havea fatti tutti in una volta, senonchè alcune cose che lui osservava nell'anima sua et le trovava utili, gli pareva che potrebbero anche essere utili ad altri, et così le metteva in scritto»²⁶. En estos veinte años podemos distinguir, según lo expuesto, cuatro etapas: 1. Loyola-Manresa (junio del 1521-septiembre del 1522), 2. Barcelona-Alcalá-Salamanca (febrero del 1524-septiembre del 1528), 3. París (febrero del 1528-abril del 1535), 4. Venecia-Roma (enero del 1536-mayo del 1541).

La primera etapa, que comprende el período de la conversión (cfr. Autobiografía 3-31), constituye, en el proceso de textualización de los Ejercicios, la base; sin esta experiencia pretextual no habría «Ejercicios Espirituales»; durante ella Ignacio iba tomando nota con un gran sentido de la autoobservación, pero no nos ha llegado ningún manuscrito o documento por el que podamos decir cuál era su contenido; ni siquiera es seguro históricamente que usara la denominación «ejercicios espirituales» durante este tiempo, ni tampoco durante la etapa siguiente.

Además, por otra parte, tenemos testimonios de los compañeros de Ignacio sobre su tiempo de Manresa en los que tampoco se especifica en qué grado de redacción se encontraban los Ejercicios. Laínez en la carta que redactó en 1547 con vistas a escribir la vida de S. Ignacio, afirma respecto a los Ejercicios escuetamente: «Y vino, quanto a la substancia en estas meditaciones que decimos exercicios»²⁷. Polanco, que en su «Sumario» se apoya en Laínez, reproduce esta afirmación con otras pa-

²⁵ Ya V. LARRAÑAGA ha defendido que hubo una revisión general de los Ejercicios no al final de los años parisinos, sino al principio de los años romanos; cf. *Revisión total de los Ejercicios por San Ignacio, ¿en París, o en Roma?:* Archivum Historicum Societatis Jesu 25 (1956) 397-415.

²⁶ MHSI Fontes narrativi, o.c., 504 (n.º 99).

²⁷ Ib., 82 (n.º 12).

labras: «Fueron las meditaciones que llamamos ejercicios espirituales y el modo dellas»²⁸. Ambos distinguen entre «las meditaciones» de entonces, sin título concreto, y el nombre que ya tiene: «que decimos ejercicios»; y ninguno de ellos habla de que ya entonces se redactaran. Tampoco Nadal, que hace una especificación, afirma que se pusiesen por escrito: «Aquí (Manresa) le comunicó N. S. los ejercicios, guiandole desta manera para que todo se emplease en el servicio suyo y salud de las almas, lo qual le mostró con devoción specialmente en dos ejercicios, scilicet, del Rey y de las banderas»²⁹. La especificación sobre las meditaciones del «rey eternal» y de «dos banderas» es a todas luces fruto de una consideración personal, propia del género homilético de este texto, que se encuentra en las «Exortaciones» que dio Nadal en España en el 1554, una fecha ya relativamente tardía. De haberlo sabido por confidencia personal de Ignacio, Nadal lo habría dicho expresamente.

Ninguno de estos testimonios da, pues, base objetiva para poder afirmar con seguridad cuál era el grado de composición de los Ejercicios en su primera etapa; de aquí también que ninguno de los intentos de los que hasta ahora se han hecho sea satisfactorio, como se desprende de los estudios de Watrigant³⁰, Codina³¹, Leturia³² y Pinard de la Boullaye³³. Si se los compara se verá fácilmente la diversidad de sus resultados. Así, mientras que según Codina en la etapa manresana ya se encontraban el Principio y fundamento, las cuatro semanas, las elecciones y la contemplación para alcanzar amor³⁴, considera Pinard de la Boullaye que sólo existían el examen, las meditaciones de los pecados y del infierno, de la primera semana, y las meditaciones del rey eternal y de las dos banderas, de la segunda semana³⁵. Tan considerables diferencias confirman que cuando se quiere especificar, determinando que fueron estas o aquellas las meditaciones que se escribieron en Manresa, no se sale del terreno de las conjeturas: se está sobreinterpretando unos

²⁸ Ib., 163 (n.º 24).

²⁹ Ib., 307 (n.º 6).

³⁰ H. WATRIGANT, *La genése des Exercices da saint Ignace de Loyola*, Amiens 1897.

³¹ A. CODINA, *Los orígenes de los Ejercicios Espirituales*, Barcelona 1926.

³² P. DE LETURIA, *Génesis de los Ejercicios de S. Ignacio y su influjo en la fundación de la Compañía de Jesús*: Estudios Ignacianos, Ed. I. Iparraguirre, vol. II, Roma 1957, 3-46.

³³ H. PINARD DE LA BOULLAYE, *Les étapes de rédaction des Exercices de S. Ignace*, Paris 1950.

³⁴ A. CODINA, o.c., 45-58.

³⁵ H. PINARD DE LA BOULLAYE, o.c., 4-10.

testimonios que no dan pie para ello, ni, a nuestro modo de ver, quieren darlo. Tanto la Autobiografía, como los testimonios de Laínez, de Polanco y de Nadal nos están hablando de «exercios» en Manresa como fruto de la experiencia personal y decisiva que Ignacio tuvo en este lugar, que él llama «su iglesia primitiva», donde Dios lo instruye «de la misma manera que maestro de escuela a un niño»³⁶ y donde tuvo su más alta experiencia mística³⁷; pero, ¿en qué medida se quiere hablar de ejercicios como texto con meditaciones más o menos elaboradas para posibles ejercitantes? Ignacio, después de Manresa, parte para Jerusalén, donde pensaba permanecer «para siempre». ¿Quiénes podían ser sus posibles ejercitantes? ¿En qué lengua los daría? Considerando la situación en que se encontraban los Santos Lugares bajo el poder turco, parece que las posibilidades apostólicas, que él allí en realidad tenía eran muy limitadas, tal vez sólo el testimonio, la oración y la ayuda a los enfermos y necesitados en los hospitales, y posiblemente morir mártir.

Considerando lo hasta ahora dicho, podemos afirmar que Ignacio en Manresa hizo «sus ejercicios», la experiencia espiritual más importante de su vida, de la cual él tenía sus notas, sus «papeles», ¿qué contenían? No lo sabemos; lo que sí sabemos es que la experiencia manresana es, junto con la precedente de Loyola, la base fundamental —pretextual— de lo que con el paso del tiempo se convertirá en el texto de los «Ejercicios Espirituales», de los que comenzamos a constatar algunos elementos en las Actas de los procesos de Alcalá y en las diez cartas que han llegado hasta nosotros antes del 1535. A partir de esta fecha ya estamos, con los textos Helyar y Coloniense, históricamente bien documentados para hablar de un texto de los Ejercicios.

LOS «EXERCITIA MAGISTRI IOANNIS»

De los llamados «textus accommodati», el que más atrae la atención y el más novedoso es el del Magister Ioannes. El manuscrito consta de cuatro cuadernos, con acotaciones del mismo Ignacio³⁸; llega sólo hasta la meditación de los binarios, pero, y aquí está su mayor importancia, es que se trata de un texto bastante amplificado. En un principio se le adjudicó a Polanco. Esta opinión de Calveras la revisó Dalmases, se-

³⁶ MHSI Fontes narrativi, 400 (n.º 27).

³⁷ Ib., 404s. (n.º 30).

³⁸ Exerc. Spir. 507ss.

gún el cual, bajo el nombre «Magister Ioannes» no puede ponerse a Juan Polanco, pues el manuscrito está datado entre 1539-1541, por estas fechas Polanco no había comenzado ni siquiera los estudios de teología. Esto contradice, siempre según Dalmases, el contenido del texto, en el que aparecen numerosas citas bíblicas y de autoridades, que suponen los estudios teológicos. Al excluir a Polanco, el autor no puede ser otro, continúa Dalmases, que Juan Codure. El tiempo de su redacción coincide con la «Versio prima». Pero lo que más autoridad e importancia le da a este texto, es el hecho de que se haya redactado o que se haya estado redactando bajo el control de S. Ignacio, como muestran las diversas notas autógrafas que se encuentran en él. Ya se dijo anteriormente que en la «Versio prima» se halla al comienzo la nota autógrafa ignaciana «Todos ejercicios breviter en latín», para distinguirla ciertamente de ésta o de otras versiones amplificadas de los Ejercicios, que por entonces se intentaban. En estos precisamente radica el gran significado de este texto: que con él nos ha llegado, por decirlo en términos actuales, un primer comentario de gran parte de los Ejercicios con revisión de su autor. Esto lo convierte en un texto fundamental a la hora de estudiar e interpretar los Ejercicios.

La parte formal o metódica de los «Exercitia Magistri Ioannis» no ofrece ninguna gran novedad, responde en casi todo a los textos definitivos, no así en lo que respecta al contenido, que está ampliamente glosado. De ello queremos presentar algunos ejemplos.

La glosificación va acompañada generalmente con citas de la Escritura. Así, ya en la primera anotación, al decir lo que se entiende por «ejercicios espirituales» se aducen el Ps 76: «Meditatus sum nocte cum corde meo, et exercitabar et scopebam spiritum meum», y el Ps 118: «Servus autem tuus exercebatur in iustificationibus tuis»; además se añade la palabra de S. Pablo a Timoteo: «Exerce te ipsum ad pietatem» (1 Tim 4,7). Con estas citas se enriquece considerablemente lo que se entiende por «ejercicios espirituales», añadiendo a lo ascético todo un contexto bíblico, que no aparece en los textos oficiales o «archetipi». La segunda anotación, que no se encuentra en los «archetipi», explica los significados de meditación y contemplación según tres modos de usarlas: primero, el de aquellos que las emplean indistintamente sin distinguir qué es lo que pertenece al acto del entendimiento y qué es lo que pertenece al acto de la voluntad; el segundo, en cambio, distingue entre ambas, y define la meditación como el deseo ardiente y saludable para descubrir algo o conocerlo experimentalmente («vehemens et salubris animi applicatio ad aliquid investigandum vel experimentaliter cognos-

endum»). De la meditación se pasa a la contemplación cuando desaparecen los impedimentos y se crea un hábito meditativo, «et parto iam habitu, via sternitur ad contemplationem, quae tam intellectus quam voluntatis operationes complectitur, de qua procul dubio David ait, Ps 38; “In meditatione mea exardescet ignis”»³⁹. En un tercer significado se expone cómo es propio especialmente de la contemplación el acto de la voluntad, a quien se acomoda el acto del entendimiento y al cual se dirige como a su fin, «quia sicut magis proprium intellectus munus est meditari, ita voluntatis contemplari; deinde quia ad meditationem magis proprie pertinet dicurrere et circumspicere, animoque et intellectu varia lustrare; ceterum contemplationis est ocio, quiete, tranquillitate et suavissimo rerum iam meditaturum gustu ac frutu se oblectare et reficere».

En el resto de las anotaciones sigue llamando la atención el gran número de pasajes bíblicos, casi todos del Nuevo Testamento y de los Salmos. El «Principio y fundamento» lleva el título «Finis christiani hominis», y se establece con más contenido teológico cómo el «principium et basis ac fundamentum totius spiritualis aedificii», consiste para el cristiano en conocer cuál es su fin («finis nostri cognitio»). En lo que respecta a la indiferencia se concretiza más: «non magis sanitatem quam morbum, vitam longam quam brevem... principem quam subditum, in coniugio vivere quam in celibatu, in mundo quam in religione»⁴⁰.

Al final del «Principio y fundamento» se añade la frase: «et nos in portu peregrinationis nostrae, hoc est, in summa Dei dilectione et accurata mandatorum observatione collocare». Con ella se subraya la relación entre lo escatológico y lo práctico del «Principio y fundamento». Lo cual sirve a su vez para resaltar, en dos apartados, la importancia de la vigilia y de la oración con pasajes de los Evangelios (Mc 14,38; Mt 24,42; Lc 12,37), y en especial del examen: «Sed ad repurgandum a peccatis animum nihil potest esse utilius quam si quotidie bis, videlicet, meridie et vespere, subductis rationibus cogitationum, verborum, factorum, summa (m) collegeris»⁴¹. De este modo se entiende mejor el puesto que le corresponde al examen en el conjunto de los Ejercicios.

En lo que respecta al primer ejercicio de la «primera semana», en la oración preparatoria se acentúa la necesidad de la gracia: «Nam quantopere ad hoc praestandum gratia et auxilio Dei egeamus, tum sacra Scriptura passim, tum Patrum doctrina tradit. Ex nobis etenim ipsis

³⁹ Ib., 518s.

⁴⁰ Ib., 528.

⁴¹ Ib., 529.

nihil aliud quam in peccata ruere possumus». Los preámbulos no añaden nada nuevo, a no ser alguna cita bíblica para reforzar sus intenciones. Así, para explicar la petición («verecundiam ac pudorem petere oportet»), se pone como ejemplo a la Magdalena (Lc 7,38) y al rey David (2 Sam 12,16). En cambio, los «tres puntos» traen bastante material nuevo. En el primero, que trata del pecado de los ángeles, se distribuye la tarea de la meditación según las tres potencias del alma. La memoria debe recordar las perfecciones con que los ángeles fueron creados y cómo un grupo de ellos, teniendo como jefe a Lucifer, se rebelaron contra Dios por soberbia. No solamente se habla expresamente de Lucifer sino que se cita uno de los textos clásicos para caracterizar su pecado, Is 14,13: «In caelum conscendam, super astra Dei exaltabo solium meum, ero similis Altissimo»⁴². El entendimiento, de quien es propio el razonar, «alia ex aliis ratiocinando colligere», debe discurrir no solamente «trayendo en comparación de un pecado de los ángeles tantos pecados míos, y donde ellos por un pecado fueron al infierno, cuántas veces yo lo he merecido por tantos» (Ej 50), sino que además se añade cómo los ángeles caídos permanecen para siempre en su pecado de soberbia sin arrepentirse, mientras que al hombre se le da la posibilidad de la penitencia. «Quanta erga me bonitas declarata est, toties peccantem et penitentiae mihi oblatae remedium repudiantem»⁴³. Para subrayar la actitud que se quiere suscitar en esta parte de la meditación, se agrega un pasaje de la parábola del hijo pródigo Lc 15,18-19 y Lc 18,13: «Deus ergo, propitius esto mihi peccatori».

Respecto a la tercera potencia del alma, la voluntad, se dice que ella es «in animae regno regina», pues es la que dirige a las demás potencias, poniendo en acción la memoria y el entendimiento; así, comparando cómo Dios actuó con los ángeles caídos y cómo actúa contigo, «qui te, quam diutissime peccantem, patientissime tulisset, semper invitans ad penitentiam, hortansque ut secum redires in gratiam, dicens: "Venite ad me omnes qui laboratis et onerati estis et ego reficiam vos"».

Considerándolo en su conjunto se ve cómo ya el «primer punto» del primer ejercicio no tiene otro fin sino aquel que es el objetivo de la primera semana: hacer experimentar la extraordinaria misericordia que Dios tiene con el hombre.

La meditación del infierno, como final de la primera semana, presenta la particularidad, ausente en los textos arquetipos, de estar cote-

⁴² Ib., 543.

⁴³ Ib.

jada con no menos de veintiséis textos bíblicos, poniéndose en el colquio final plenamente de manifiesto su sentido cristocéntrico.

En lo que respecta a la segunda semana, resaltemos aquí también algunas de las ampliaciones más significativas y densas de contenido. Mientras que en los textos arquetipos no aparece el antagonismo entre Cristo y Lucifer hasta la meditación de las «dos banderas» (Ej 136ss.), aquí lo hallamos ya expresamente planteado en el primer ejercicio, la llamada del Rey eternal, «qui omnes homines vocat ac cohortatur ut ipsum sequantur ac comitentur ad bellum spiritualem, quo mundum cum suo principe debellare decrevit»⁴⁴. Y añade citando 1 Jn 3,8: «Hoc est enim opus Christi, ut dissolvat opera diaboli». La descripción del Rey eternal es aquí mucho más teológica y bíblica: «Cuius regni non erit finis, cui data es omnis potestas in caelo et in terra (Mt 28,18), cuius pedibus Deus omnia subiecit, sive principatus, sive potestates, sive dominationes, sive virtutes, sive thronos (1 Pen 3,22), qui constitutus est ab eo rex super Sion montem sanctum eius (Sal 2,6), electus a Deo tanquam Aaron (Heb 5,4), sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech (5,6), qui tanta es liberalitate ac benignitate, ut semetipsum dederit pro nobis». Su mensaje está repleto de citas bíblicas: Jn 12,31; Sal 75,4; 45,10; 73,13; Mat 10,34; Sal 109; Mt 22,4; Lc 24,26; Mt 16,24; Jn 13,16; 15,50; 12,26; Mt 10,24; Jn 16,33; 1 Cor 2,9; 2 Tim 2,5; 2,12; Ef 2,6; Ap 1,21⁴⁵.

En la contemplación de la encarnación hay que resaltar cómo ella está cotejada con ideas paulinas, en particular con el himno cristológico de la carta a los Filipenses: «Nullum modum liberandi hominem aptiorem ac convenientiorem ab altissimo Domino iudicatum, quam ut appetente iam plenitudine temporis, in quo omnia instauranda erant, Filius Dei missus in mundum, et ex muliere factus homo (Gal 4,4), formam servi accipiens et habitu inventus ut homo (Fil 2,7), medium parietem macerie et inimicitias solveret in carne sua (Ef 2,14), humilians semetipsum et factus obaediens usque ad mortem, mortem autem crucis (Fil 2,8); proinde decretum est ut Verbum Dei caro fieret, utque Gabriel archangelus illico ad Mariam virginem Iosepho desponsatam mitteretur, Christi incarnationem, rem humano generi laetissimam ac faustissimam, nuntiaturus (Lc 1,26-27)»⁴⁶. De este modo el primer preámbulo (Ej 102) adquiere una gran densidad teológica. La visión paulina que de la en-

⁴⁴ Ib., 564.

⁴⁵ Ib., 567s.

⁴⁶ Ib., 571s.

carnación tienen los Ejercicios, coloca a esta meditación desde un principio en la perspectiva del misterio pascual (Ej 116). Encarnación y pasión se hallan íntimamente unidas según una cristología de preexistencia, pero no bajo un destino que viniera ciegamente impuesto, sino desde la plena libertad del Hijo: «humillians semetipsum».

El tema de la petición en el tercer preámbulo (Ej 104) se encuentra ampliamente desarrollado, resaltando el contenido soterológico del hecho incarnatorio, «nempe incarnationis mysterium, cognoscas et assidue admireris ac obstupescas, quomodo ille unigenitus Dei Filius, qui nec nobis nec nostris indigebat... e summo Patris sinu in terram descenderit, humanam naturam assumpturus, et in eadem pro tuis et omnium sceleribus depensurus, atque acerbissimam mortem passurus. "Vere enim iniquitates nostras ipse portavit, et dolores nostros ipse tulit" (Is 53,4; 1 Pe 2,24; 1 Jn 3,5)»⁴⁷. Así se pone plenamente de manifiesto la fuerte presencia de la cristología descendente en los Ejercicios, que fue, en líneas generales, la dominante durante el primer milenio del cristianismo; por el contrario, a partir del siglo X, particularmente en la tradición occidental latina, con S. Anselmo (+ 1109), se ha insistido más en el movimiento ascendente. Si a la cuestión: ¿por qué murió Jesucristo?, en el primer milenio se respondía preferentemente: «para liberarnos del pecado y de la muerte, del poder de las tinieblas»; la teología latina, desde Anselmo, contesta ante todo: «para ofrecerse en sacrificio al Padre y satisfacer la justicia divina». A partir del siglo XVI la idea de satisfacción evolucionó en la de sustitución, ya que Cristo satisfizo «en lugar nuestro»⁴⁸. A esta cristología de sustitución recuerda la tercera semana de los Ejercicios cuando se pide «dolor con Christo doloroso, quebranto con Christo quebrantado, lágrimas, pena interna de tanta pena que Christo pasó por mí» (Ej 203). La pasión y muerte de Cristo aparecen aquí como un sufrimiento expiatorio representativo que supera nuestra condición de pecado y de muerte, en cuanto que Cristo carga con ellos como si fuera él el culpable. Se trata, pues, de un intercambio en sentido paulino: «A quien no conoció el pecado, por nosotros se hizo pecado, para que viniésemos a ser justicia de Dios en él» (2 Cor 5,21).

La fuerte presencia de la cristología descendente se amplía en este preámbulo cuando, precisando la petición, se dice que «Christus ipse praedicans auditores suos admonebat: "Sic, inquit, Deus dilexit mun-

⁴⁷ Ib., 572.

⁴⁸ Cf. G. AULEN, *Christus Victor. La notion chrétienne de rédemption*, Paris 1949.

dum, ut Filium suum unigenitum daret" (Jn 3,16) Haec tu omnia vigilantissime contempleris, ut ardentiore Domini tui amore inflammaris, et ut inde studiosius sequaris. Nihil est enim quod violentius hominem rapiat in amorem Dei, quam si diligenter consideret et obstupescat Deum pro hominibus hominem esse factum, ut homines suae deitatis participes efficeret»⁴⁹. Este es un motivo muy presente en la cristología patristica, que concibió la divinización del hombre como una consecuencia de la encarnación, como un intercambio entre su divinidad y nuestra humanidad, un movimiento, por tanto, descendente que va de Dios al hombre. Visto desde aquí la conocida expresión ignaciana «de arriba» (Ej 237) se carga de sentido cristológico.

El ejercicio de las «dos bandera» (Ej 136-148) se halla sin grandes ampliaciones, bastante en consonancia con los textos arquetipos, pero con una terminología teológica más técnica. Así, cuando se describe la llamada de Cristo, se dice: «Christus omnes homines vocet ad suum vexillum, volens eos sub eodem militare Deo»⁵⁰. «Militare Deo» es la expresión clásica con la que desde S. Pablo (2 Tim 2,3) se expresaba la radicalidad del compromiso cristiano⁵¹. En la llamada de Lucifer se cita Rom 6,3: «Stipendium enim peccati mors». El «2. punto» (Ej 141) se halla mucho más ampliado y se hace referencia explícita a las tentaciones de Jesús en el desierto: «Ut ex communi omnium sanctorum patrum et doctorum consensu constat, qui tradunt non alium quam ipsum Luciferum fuisse, qui Christum post quadragesimale ieiunium tentaverit»⁵². El sermón de Cristo (Ej 146) se encuentra también mucho más desarrollado, y se citan expresamente las bienaventuranzas⁵³.

Con la meditación de los «tres binarios» (Ej 149-156), que no ofrece ninguna particularidad especial, aunque el primer preámbulo está considerablemente amplificado y cotejado con las citas bíblicas Jn 11,40 y 1 Tim 6,9-10, termina el manuscrito que de los «Exercitia Magistri Ionnis» ha llegado hasta nosotros.

Como se ha podido comprobar, este texto no presenta pequeñas variantes, matices secundarios o añadidos insignificantes; se trata de amplias explicaciones de temas centrales de los Ejercicios, que dejan entender mucho mejor su contenido teológico, sobre todo el marco

⁴⁹ Exerc. Spir. 572s.

⁵⁰ Ib., 584.

⁵¹ Cf. A. HARNACK, *Militia Christi*, Tubinga 1905.

⁵² Exerc. Spir. 585.

⁵³ Ib., 587.

eminentemente bíblico, en particular neotestamentario, en que ellos fueron interpretados. Por haber sido revisados por el mismo Ignacio, tenemos aquí no solamente un comentario de tiempos del autor de los Ejercicios; se trata en realidad de una ampliación autorizada, que nos da una base objetiva mucho más sólida a la hora de precisar la teología de los Ejercicios. Una de las dificultades, para interpretarlos teológicamente, consiste precisamente en su extrema concisión, en la poca presencia de citas bíblicas (exceptuando las meditaciones de los misterios de la vida de Cristo), el no saber, por falta de referencia contextual, lo que quiere decir con plena seguridad tal o cual expresión, como el mismo J. Calveras bien percibió. De aquí que el comentario teológico (y mucho más el pastoral) no pueda evitar el peligro de quedarse en una mera interpretación personal del comentador de turno. Los «*Exercitia Magistri Ioannis*» ofrecen una base textual amplia donde orientarse objetivamente para profundizar las directrices bíblico-teológicas de los Ejercicios Espirituales. Se hace, pues, urgente una edición manual de este manuscrito con traducción en lengua vernácula. Pero lo ideal sería una edición manual de los Ejercicios con sus versiones latinas y con las, infelizmente, llamadas acomodadas, en original y en lengua vernácula⁵⁴.

⁵⁴ Junto a los textos de J. Helyar, del Coloniense y del Magister Ioannes la MHSJ *Exerc. Spir.* contiene los manuscritos llamados «Martinensis», «Vallisoletanus» e «Italicus», y el tratado de las elecciones de Pedro y Francisco Ortíz. Estos textos, aunque, por ser bastante fragmentarios, no tienen la importancia de los aquí comentados, sí merecerían un estudio aparte. A ellos hay que añadir el que apareció en la Biblioteca Nacional de México y que con el título *Los Ejercicios que Nadal llevó a España y las meditaciones de la muerte y del juicio* fue comentado por M. BATLLORI en: *Cultura e Finanze. Studi sulla storia dei Gesuiti da S. Ignazio al Vaticano II*, Roma 1983, 65-98.