

SENTIRE IN ECCLESIA ET CUM ECCLESIA *LA LITURGIA, CUMBRE Y FUENTE DE LA VIDA ESPIRITUAL DE SAN IGNACIO DE LOYOLA*

JAIME EMILIO GONZÁLEZ MAGAÑA¹

REZUMAT: *Sentire in ecclesia et cum ecclesia. Liturgia, culme și izvor al vieții spirituale a Sfântului Ignățiu de Loyola. Constituția Sacrosantum Concilium, publicată de fericitul Paul al VI-lea la data de 4 decembrie 1963, afirmă că “liturgia este culmea spre care tinde activitatea bisericii și în același timp izvorul de unde provine toata puterea ei”. că atare, mi se pare corect să afirm că liturgia este în același timp și culmea și izvorul vieții spirituale. Dacă o considerăm că adevărată rugăciune a Bisericii, liturgia este fundamentul unic și irepetabil al relației omului cu Dumnezeu și dă mărturie despre relația și inserarea fiecăruia în țesutul eclezial al Bisericii, mireasa mistică a lui Cristos. Deși unii au afirmat opusul, spiritualitatea ignațiană își înfinge rădăcinile și se dezvoltă în cadrul mișcării liturgice ecleziale. Sfântul Ignățiu de Loyola a știut să descopere frumusețea, intensitatea și amploarea liturghiei în mediul eclezial anterior Conciliului de Trento și în plină Reformă, prin întemeierea Societății lui Isus a contribuit la întărirea poziției Bisericii care susținea că manifestările liturgice sunt izvor de viață și bogăție spirituală. Plecând de la aceste premise, mi se pare potrivit să încep realizarea unor analize istorice care să favorizeze înțelegerea relației inseparabile dintre liturghie și spiritualitatea ignațiană. Punctul nostru de plecare este convingerea personală că legătura dintre liturghie și spiritualitate este încă puțin dezvoltată și cercetată atât în mediul științei liturgice cât și în cel al spiritualității și mai ales cu privire la spiritualitatea Sfântului Ignățiu de Loyola și al primilor iezuiți. Faptul că acest subiect nu a fost încă studiat în profunzime, nu înseamnă că este un subiect secundar în efortul eclezial comun care favorizează experiența cu Dumnezeu. De fapt, plecând de la supoziția că practica liturgică își înfinge rădăcinile în viața și practica Bisericii, presupune că este o cale normală prin care omul se apropie de taina sfântă și, deci, favorizează relația personală cu Dumnezeu. Intenția noastră este să prezentăm experiența istorică, spirituală și mistică a sfântului din Loyola, că o cale viabilă care favorizează*

¹ Profesor Ordinario en el Instituto de Espiritualidad de la Pontificia Universidad Gregoriana (Roma, Italia). Docente de Teología Espiritual, Espiritualidad Ignaciana, Psicología Pastoral y Formación de Formadores al Sacerdocio y a la Vida Consagrada. Email: emilio@unigre.it.

experimentarea lui Dumnezeu, convinși că “liturghia este inima vieții spirituale a creștinului, prima școală a ascultării Cuvântului lui Dumnezeu și locul prin excelență a invocării Mângâietorului; în liturghie, Spiritul amintește și actualizează misterul lui Cristos, îi face ascultători pe credincioși Cuvântului lui Dumnezeu, le permite să anunțe și să dea mărturie despre credință, îi transformă în imaginea Aceluia care i-a chemat să-I continue misiunea de Slujitor al Tatălui și de vestitori ai Evangheliei la toate făptura”.

Cuvinte-cheie: Spiritualitate, Liturghie, Ignățiu de Loyola, Rugăciune, Formare, Euharistie, Preoție, Exerciții spirituale, Cavalerie, Ordine militare, Compania lui Isus.

ABSTRACT: Sentire in ecclesia et cum ecclesia. *The liturgy, summit and font of the spiritual life of Saint Ignatius of Loyola.* The Constitution *Sacrosanctum Concilium*, published by Blessed Paul VI on 4 December 1963, declared that “Liturgy is the summit toward which the activity of the Church is directed; at the same time it is the font from which all her power flows”². In accordance with that, I find that it is valid to affirm that Liturgy is also the summit and the source of spiritual life. If we conceive Liturgy as the authentic prayer of the Church, it is the only important channel of man’s relationship with God and it attests the relationship of each one in the ecclesiastic life in the Church which is the spouse of Christ. Even when some have taken the opposite view, the Ignatian spirituality has its roots and branches in the ecclesiastic liturgical movement. Saint Ignatius of Loyola knew how to discover the beauty, the intensity and the reach of Liturgy till the Council of Trent and, in the period of Reformation, with the foundation of the Society of Jesus, he cooperated to strengthen the position of the Church that sustained the liturgical manifestations as spring of life and spiritual enrichment. Having these considerations, I find opportune and reasonable to argue that an historical analysis will allow us to understand the inseparable relationship between Liturgy and the Ignatian spirituality. Our starting point is the personal conviction that the link between Liturgy and Spirituality is a pending argument to develop and to deepen the environment of the liturgical science and that of the spirituality, and in our search the spirituality shared by Saint Ignatius of Loyola and the first companions. The fact that this area has not been deeply studied does not mean that it is a secondary argument in the common ecclesiastic effort to favour the experience of God. Since the liturgical practice has its roots in the life and in the practice of the Church, it justifies that it is presented like an ordinary way through which each man comes closer to the sacred mystery and, consequently, propitiates his personal relationship with God. Our objective will be to present the historical, spiritual and mystic experience of Ignatius as a possible way to experience God,

² S. S. Pablo VI, *Constitución Sacrosanctum Concilium, sobre la Sagrada Liturgia*, 4 diciembre de 1963, n. 10.

and propose that "the liturgy is the heart of the spiritual life for Christians, the first school for listening the Word of God and the best place for invocation of the Holy Spirit. In Liturgy, the Spirit remembers and makes present Christ's mystery, makes the believers docile to the Word of God and enables them to announce and testify faith, He transforms them to the image of God who has called them to continue his mission of Servant of His Father and of men announcing the Gospel to each creature"³.

Keywords: Spirituality, Liturgy, Ignatius of Loyola, Prayer, Formation, Eucharist, Priesthood, Spiritual Exercises, Chivalry, Military Orders, Society of Jesus

1. *La centralidad de la formación espiritual en la vida sacerdotal*

Este tema así como los desafíos que presenta a la Iglesia no es una novedad. Aun cuando ha sido después del Concilio Vaticano II cuando se ha tomado una mayor conciencia de la centralidad de la persona en formación y, ciertamente, es de vital importancia en nuestros días. El Papa Juan XXIII había ya subrayado decididamente su trascendencia cuando afirmaba:

«La educación de la juventud –no está nunca fuera de lugar repetirlo– es una misión ardua y difícil. Justamente ha sido llamada el arte de las artes. Más aún adquiere mayor importancia, cuando se trata de la juventud que se decide con ánimo generoso hacia el sacerdocio. Ahora bien, el formador de los seminaristas debe ser bien consciente que su preparación personal a este altísimo ministerio tiene que continuar durante todo el tiempo que dure su servicio. Tiene que estudiar la psicología de los alumnos, tiene que estar con los ojos abiertos sobre el mundo que los circunda: debe aprender de la vida. Pero también tiene que aprender de los libros, del estudio, de las experiencias de los hermanos y del progreso de las ciencias pedagógicas... no podemos esconder que se han cometido –y se siguen cometiendo– muchos errores en el campo educativo, con la fácil excusa de que para discernir las vocaciones y formarlas oportunamente, bastan el sentido común, el ojo clínico y, sobre todo, la experiencia»⁴.

³ P. Marini, *Il quarantesimo della Sacrosanctum Concilium, Memoria di una esperienza vissuta nelle celebrazioni liturgiche del Santo Padre*, Città del Vaticano 2004, 32.

⁴ S. S. Juan XXIII. Alocución a los congresistas, reunidos en el Congreso sobre la "Formación espiritual del candidato al Sacerdocio", organizado por el Instituto de Espiritualidad de la Pontificia Universidad Gregoriana el 9 de Septiembre de 1962.

Por el tono de las palabras del Papa, comprendemos que ya entonces el problema era fundamental. La cuestión de una verdadera y profunda formación espiritual para los candidatos al sacerdocio ha sido asumida decididamente por muchos expertos. Todos ellos han coincidido en que, a la base de cualquier tipo de formación espiritual, no debe haber un solo cuadro de referencia ideológico, sino un modelo antropológico personal que se debe basar solo y únicamente en la persona de Jesús. Desde luego que asumimos que la parte más delicada concierne a la obra de la gracia divina, que incluso ha sido tema de estudio y reflexión de repetidas exhortaciones de los Sumos Pontífices, desde León XIII hasta Francisco. Todos ellos han reiterado la necesidad de que las buenas disposiciones de los seminaristas deben encontrar en los formadores un espíritu de verdadera comprensión que les ayude a alcanzar aquel deseado estado de perfección que se llama santidad sacerdotal. La formación espiritual del sacerdote no puede limitarse a la observancia de las leyes de Dios y de la Iglesia; tampoco puede depender de un modelo operativo o apostólico, de una simple planificación estratégica o de realización humana, e incluso de perfección espiritual personal por eficiente que sea. Cuando nos referimos a la necesidad de la formación espiritual y litúrgica del sacerdote estamos afirmando que debe exigir una constante referencia decisiva e imprescindible a la persona misma de Jesús, al ejercicio de las virtudes cristianas y al seguimiento de Cristo, de modo tal que transforme verdaderamente al sacerdote en un *alter Christus*, imagen viva del Sumo y Eterno Sacerdote, según los diversos carismas y vocaciones en la Iglesia. Una etapa significativa y de grandes cambios en la Iglesia propició la convocación del Concilio Vaticano II que, en un intento por responder a las circunstancias sociales, económicas y culturales de la formación, hicieron posible el Decreto *Optatam totius*. Siguiendo las profundas intuiciones conciliares, se establecieron cuatro principios fundamentales que debían guiar la reforma de los programas de formación en los seminarios. Siguiendo a Miller, podemos resumirlas de la siguiente forma:

1. Existe una conexión existencial entre la renovación de toda la Iglesia y el ministerio sacerdotal; pero tal ministerio está en estrecha relación con la formación recibida de los candidatos al sacerdocio.
2. Cualquier reforma que quiera obtener frutos debe basarse en la tradición. Las reglas y las tradiciones que han sido consideradas positivas según la experiencia de los siglos, deberían ser preservadas en cualquier renovación de la formación presbiteral.
3. Deberían ser introducidas nuevas reglas en armonía con los documentos del Concilio Vaticano II y también en armonía con el cambio de las condiciones de los tiempos.
4. En la Iglesia universal debe haber unidad entre los programas de formación, pero esta unidad no quiere decir

uniformidad. Todas las normas y todos los programas deben ser adaptados a las necesidades de las diferentes circunstancias y a los requisitos específicos de las diversas Iglesias particulares. La formación sacerdotal deberá ser diferenciada según los lugares y según los tiempos.⁵

La reflexión contemporánea sobre la formación sacerdotal debe a San Juan Pablo II una serie de importantes pronunciamientos magisteriales. Entre sus aportes más significativos podemos afirmar que han buscado poner en práctica las directivas conciliares dadas por el Decreto *Optatam totius* del 28 de Octubre de 1965. Su objetivo central ha sido promover una práctica formativa de modo que “el Seminario en sus diversas formas y, de modo análogo, la casa de formación de los sacerdotes religiosos, antes que ser un lugar o un espacio material, debe ser un ambiente espiritual, un itinerario de vida, una atmósfera que favorezca y asegure un proceso formativo, de manera que el que ha sido llamado por Dios al sacerdocio pueda llegar a ser, con el sacramento del Orden, una imagen viva de Jesucristo, Cabeza y Pastor de la Iglesia⁶. El Santo Padre insistió reiteradamente en que la formación tiene que responder al ideal sacerdotal encarnado en la praxis cotidiana y buscando una verdadera madurez humana y lo espiritual⁷. Las casas de formación deben asegurar, por tanto, que la formación espiritual sea recibida, primero, como la oportunidad de configurar la personalidad del sujeto en formación con la persona de Cristo, desde la formación inicial. En segundo lugar, debe ayudar a crear un itinerario de vida configurado a la vida de Jesús y sus apóstoles en el servicio a la Iglesia, y, en última instancia, debe contribuir a facilitar una actitud de disponibilidad a la formación permanente ya que el sacerdote es, por excelencia, el hombre de Dios y se puede decir que el hombre es verdaderamente *de Dios* en la medida de su íntima docilidad cristiana a las señales y a las comunicaciones espirituales de Dios.

No obstante y, a pesar de la necesidad de claridad en este ámbito, un primer obstáculo con el que nos enfrentamos es que no tenemos una definición precisa del término «*formación espiritual*». Su delimitación concreta tiene lugar en medio de una pluralidad de puntos de vista según las diversas disciplinas teológicas y antropológicas que lo estudian. Más aún, los modelos educativos y formativos no son solamente diversos sino que también dependen de visiones del hombre

⁵ J. Michael Miller, *Il Seminario, spazio di crescita spirituale*, en: Borgonovo Graziano (Ed.). *Giovanni Paolo II e la formazione sacerdotale*, Siena 2007, 160. La traducción es nuestra.

⁶ S. S. Juan Pablo II. *Exhortación Apostólica post sinodal, Sobre la Formación de los sacerdotes en la situación actual 25 de Marzo de 1992*, n. 42. En adelante será citada como PdV.

⁷ Cfr. Juan Pablo II, *Don y Misterio. En el 50 de mi sacerdocio*, Roma 1997.

que en ocasiones resultan no solamente contrapuestas sino irreconciliables. Asimismo, en los últimos años, el concepto de formación se ha desarrollado en la Iglesia fundamentalmente por presiones del ámbito civil e incluso de la cultura laica. Para los efectos de esta presentación, la expresión “*formación*” se comprende desde el sentido que le da la Carta de San Pablo a los Gálatas, cuando dice: “¡Hijos míos! De nuevo sufro los dolores del alumbramiento *hasta que Cristo se forme en vosotros*”⁸.

2. El corazón que unifica y vivifica la formación sacerdotal.

La Exhortación Apostólica *Pastores dabo Vobis* coloca la formación espiritual después de la formación humana y la pone en estrecha relación con la configuración con Cristo Cabeza y Pastor. La relaciona igualmente con la caridad pastoral de los presbíteros como la «participación de la misma caridad pastoral de Jesucristo: don gratuito del Espíritu Santo y, al mismo tiempo, *deber y llamada a la respuesta libre y responsable del presbítero*»⁹. Después de dedicar seis párrafos a su análisis¹⁰, pone el énfasis en que:

La misma formación humana, si se desarrolla en el contexto de una antropología que abarca toda la verdad sobre el hombre, se abre y se completa en la formación espiritual. Todo hombre, creado por Dios y redimido con la sangre de Cristo, está llamado a ser regenerado “por el agua y el Espíritu” (cf. Jn 3,5) y a ser “hijo en el Hijo”. En este designio eficaz de Dios está el fundamento de la dimensión constitutivamente religiosa del ser humano, intuita y reconocida también por la simple razón: el hombre está abierto a lo trascendente, a lo absoluto; posee un corazón que está inquieto hasta que no descansa en el Señor. De esta exigencia religiosa fundamental e irrenunciable arranca y se desarrolla el proceso educativo de una vida espiritual entendida como relación y comunión con Dios. Según la revelación y la experiencia cristiana, la formación espiritual posee la originalidad inconfundible que proviene de la “novedad” evangélica. En efecto, “es obra del Espíritu y empeña a la persona en su totalidad; introduce en la comunión profunda con Jesucristo, buen Pastor; conduce a una sumisión de toda la vida al Espíritu, en una actitud filial respecto al Padre y en una adhesión confiada a la Iglesia. Ella se arraiga en la experiencia de la cruz para poder llevar, en comunión profunda, a la plenitud del misterio pascual”¹¹.

⁸ Gal. 4, 19-20.

⁹ PdV, 21-23.

¹⁰ PdV, 45-50.

¹¹ PdV, 45. Cfr. *Proposición 22*.

Este importante documento no ha hecho otra cosa sino continuar el itinerario descrito en el Decreto *Optatam totius* del Concilio Vaticano II que expresa:

«La formación espiritual ha de ir íntimamente unida con la doctrinal y la pastoral, y con la cooperación, sobre todo, del director espiritual; ha de darse de forma que los alumnos aprendan a vivir en continua comunicación con el Padre por su Hijo en el Espíritu Santo. Puesto que han de configurarse por la sagrada ordenación a Cristo Sacerdote, acostúmbrense a unirse a Él, como amigos, en íntimo consorcio de vida. Vivan el misterio pascual de Cristo de tal manera que sepan unificar en él al pueblo que ha de encomendárseles. Enséñeseles a buscar a Cristo en la meditación fiel de la palabra de Dios, en la íntima comunicación con los sacrosantos misterios de la Iglesia, sobre todo en la Eucaristía y en el Oficio; en el Obispo que los envía y en los hombres a los que son enviados, especialmente en los pobres, en los niños y en los enfermos, en los pecadores y en los incrédulos. Amen y veneren con amor filial a la Santísima Virgen María, que al morir Cristo Jesús en la cruz fue entregada como madre al discípulo».¹²

La Iglesia pide que los jóvenes en formación, los sacerdotes jóvenes y todos los sacerdotes seamos hombres inmersos en el misterio de Dios. Tiene derecho a pedirnos que nuestra vocación y nuestro apostolado sean un reflejo de que actuamos animados y motivados no por un código moral externo, sino por la convicción que nace del corazón de que nuestro sacerdocio tiene sentido, si y sólo si, queremos ser discípulos de Jesús y seguirlo hasta las últimas consecuencias¹³.

No se trata simplemente de observar los conceptos filosóficos y teológicos medianamente aprendidos en las casas de formación o en la universidad. El conocimiento de Jesús y sus criterios son la clave para realizar el propósito del Padre en el sacerdocio. También será el único criterio válido para saber si nuestro conocimiento y amor por Él es auténtico de modo que podamos confrontar nuestro ministerio de un modo realista y que nuestra adhesión a Jesucristo no sea solamente a nivel intelectual. Tampoco tiene que ser como quien se adhiere a una ideología aceptada como verdad revelada; mucho menos aceptar al Señor Jesús como si se creyera en una simple doctrina¹⁴. Nuestro seguimiento del Señor no puede ni debe reducirse a una burda mimetización mecánica, rutinaria,

¹² Decreto *Optatam totius* sobre la Formación Sacerdotal, 28 de Octubre de 1965, n. 8.

¹³ Cfr. Benedicto XVI, Discurso a los seminaristas en Colonia (19 de Agosto de 2005), en: *Insegnamenti di Benedetto XVI*, I, (2005), 434-436.

¹⁴ Cfr. Benedicto XVI, Homilía en la Santa Misa Crismal, (13 de Abril de 2006), *L'Osservatore Romano*, 88 (14 de Abril de 2006), 5.

conformista o voluntarista. Hoy, más que nunca, se debe formar al sacerdote de modo que rechace un rol de funcionario que recibe un sueldo u obedece de una forma servil. El sacerdote no debe seguir a Jesús según los criterios del mundo basados en la eficacia, el poder, la imagen o el dinero. Tampoco en forma individualista, independiente y aislado de la comunidad universal como si se pretendiera una santidad intimista, solitaria, de francotirador. En la Compañía de Jesús «*el superior local* ha de considerar como su misión más importante el acompañamiento cercano y frecuente, formal e informal, de quienes están en esta etapa previa a la ordenación.

La cuenta de conciencia recibida en una relación de confianza y total apertura y transparencia es de suma importancia en vista a la confirmación de la vocación sacerdotal en la Compañía y para ayudar al escolar en su proceso de maduración humana y espiritual y en la integración de sus estudios con la vida espiritual académica y apostólica. El superior y los demás jesuitas formados de la comunidad, por el testimonio de vida, ayudarán a conocer concretamente lo que significa e implica ser sacerdote hoy en la Compañía»¹⁵.

El reto de la formación espiritual es —y será siempre—, colaborar a realizar el proyecto del Padre, al estilo de Jesús que es amor y que comunica la vida como lo ha confirmado la Congregación para el Clero en la *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis*¹⁶. Esto es lo que tenemos que hacer como sus discípulos: nos realizaremos como hijos de Dios amando como Jesús, que es el único camino válido que hace falta recorrer. Si esto es así, el sacerdote aprenderá, sobre todo, el sentido verdadero del amor que consiste en dar la vida a los que no tienen la vida. Entregando la vida por los hermanos es la única vía para realizar el proyecto del Padre en, con y como Jesús. En una palabra, asumir la conformación con Cristo como algo dinámico, en una actividad constante, en una disponibilidad continua de discernimiento para dejarse llevar por el Espíritu de Dios que es amor y entrega incondicional. Formarse espiritualmente implica renunciar a toda ambición de poder, de fuerza y de gloria humana. Es escuchar la voz de Dios, acercarse a quien es el camino, la verdad y la vida. Es tenerlo como el único ideal verdaderamente posible de alcanzar; es aspirar a conocerlo como el único modelo que puede orientar nuestra vida, como es. En síntesis, es identificarse plenamente y progresivamente con Él que es el Hijo, el enviado del Padre, el único y Sumo Sacerdote.

¹⁵ Compañía de Jesús. *La formación del jesuita*, Roma 2003, 107.

¹⁶ Congregación para el Clero, *El don de la vocación presbiteral. Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis*, Ciudad del Vaticano, L'Osservatore Romano, 8 de diciembre de 2016.

3. *La necesidad de la formación litúrgica*

El Decreto *Optatam totius* ha subrayado que «la sagrada Liturgia, que ha de considerarse como la fuente primera y necesaria del espíritu verdaderamente cristiano, enséñese según el espíritu de los artículos 15 y 16 de la Constitución sobre la sagrada liturgia»¹⁷. Por lo que se refiere a la formación litúrgica en la formación sacerdotal, la mencionada Constitución, declaraba a su vez que: «en los seminarios y casas religiosas, los clérigos deben adquirir una formación litúrgica de la vida espiritual, por medio de una adecuada iniciación que les permita comprender los sagrados ritos y participar en ellos con toda el alma, sea celebrando los sagrados misterios, sea con otros ejercicios de piedad penetrados del espíritu de la sagrada Liturgia; aprendan al mismo tiempo a observar las leyes litúrgicas, de modo que en los seminarios e institutos religiosos la vida esté totalmente informada de espíritu litúrgico»¹⁸. Recientemente, la Congregación para el Clero ha declarado que «para la introducción a la vida espiritual y la maduración en ella será necesario, sobre todo, iniciar a los seminaristas en la oración a través de la vida sacramental, la Liturgia de las Horas, la familiaridad con la Palabra de Dios, alma y guía del camino, el silencio, la oración mental, la lectura espiritual»¹⁹.

Esta decisiva realidad ha sido reconocida también por la Compañía de Jesús al afirmar que «no hay mejor preparación próxima al sacerdocio que una vida de *intimidad y amistad con Cristo*, con quien el escolar desea identificarse. La relación personal y afectiva con Cristo ha de ser propiciada por un estilo y ritmo de vida personal y comunitario adecuados, que favorezcan una atmósfera de silencio interior y permitan dedicar al Señor los mejores momentos del día. Con el acompañamiento constante y adecuado del director espiritual, el escolar ha de buscar el modo de orar que más le permita tener una *oración afectuosa con el Señor*. Únicamente en y desde esta intimidad y amor personal a Cristo *la castidad y el celibato* pueden experimentarse como una gracia que nos libera para más amar y seguir a Cristo, para amar al Padre como Él lo amó y ser “hombres para los demás a su ejemplo”»²⁰. Por lo que se refiere a la centralidad de la Eucaristía, la Iglesia afirma «en virtud de la necesaria conformación con Cristo, “los candidatos a la ordenación, deben, sobre todo, formarse en una fe muy viva en la Eucaristía” en previsión de lo que vivirán después de la ordenación presbiteral. La participación en la celebración eucarística cotidiana, que encuentra su continuidad natural en la adoración eucarística, impregna la vida del seminarista, de tal modo que crezca

¹⁷ Decreto *Optatam totius* sobre la Formación Sacerdotal, 28 de Octubre de 1965, 16.

¹⁸ S. S. Paulo VI, *Constitución Sacrosanctum Concilium. Sobre la Sagrada Liturgia*, 4 de Diciembre de 1963, 17.

¹⁹ Congregación para el Clero, *El don de la vocación presbiteral...* 59.

²⁰ Compañía de Jesús, *La formación del jesuita...*, 103-104

una constante unión con el Señor»²¹. En la formación del jesuita, se afirma que «el escolar ha de participar en la *celebración cotidiana de la Eucaristía*, la oración cristiana por excelencia y “culmen y fuente” de los sacramentos. La Eucaristía es el momento más importante del día, en el que como comunidad, unidos a la Compañía y a la Iglesia, celebramos el don del amor en Cristo y nos unimos a su sacrificio redentor. Por esto el escolar participará activa y creativamente en ella, “de suerte que después asuma como norma de vida sacerdotal su *celebración cotidiana*”»²².

Sin embargo, aun cuando se ha reconocido insistentemente la importancia de la formación espiritual jesuita, y, concretamente la de la formación litúrgica —que, de ningún modo es opcional—, en mi opinión, se han cometido algunas omisiones por el hecho de favorecer una vida excesivamente volcada hacia el apostolado y el servicio. Me parece que en algunas provincias se ha descuidado no solamente la celebración eucarística sino, sobre todo, la práctica de la *liturgia de las horas* con el malentendido de que no es obligatoria para el jesuita por el hecho de estar eximidos del rezo en común²³. Oficialmente se asume que «aunque ya desde el noviciado se ha ido familiarizando con la liturgia de las horas, “verdaderamente oración de Cristo al Padre en unión de todo su Cuerpo”, es necesario que el escolar durante la teología, especialmente después de haber recibido el diaconado, aprecie y se apropie de este modo de orar que nos une a la oración de toda la Iglesia»²⁴. Muy probablemente, no se ha dado la debida atención al hecho de que ésta «debe tener en cuenta que es sobre todo en la *celebración de los Sacramentos*, y en la celebración de la Liturgia de las Horas, donde el sacerdote está llamado a vivir y testimoniar la unidad profunda entre el ejercicio de su ministerio y su vida espiritual: el don de gracia ofrecido a la Iglesia se hace principio de santidad y llamada a la santificación. También para el sacerdote el lugar verdaderamente central, tanto de su ministerio como de su vida espiritual, es la Eucaristía, porque en ella «se contiene todo el bien espiritual de la Iglesia, a saber, Cristo mismo, nuestra Pascua y Pan vivo, que mediante su carne, vivificada y vivificante por el Espíritu Santo, da la vida a los hombres. Así son ellos invitados y conducidos a ofrecerse a sí mismos, sus trabajos y todas sus cosas en unión con Él mismo»²⁵.

²¹ Congregación para el Clero, *El don de la vocación presbiteral...* 104.

²² Congregación para el Clero, *El don de la vocación presbiteral...* 104-105.

²³ Cf. Keith F. Pecklers, Liturgia, en, *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, CEI. Bilbao-Santander, 1134-1139.

²⁴ Compañía de Jesús, *La formación del jesuita...* 105.

²⁵ PdV, 26. Congregación para el Clero, *El don de la vocación presbiteral...* 105.

Una posible explicación al descuido e, incluso, olvido de algunas prácticas litúrgicas puede tener su explicación en que todavía nos enfrentamos con los efectos de una crisis de identidad sacerdotal que surgió a raíz de algunas malas interpretaciones del Concilio Vaticano II²⁶. Es necesario tener presente, por tanto, que la identidad sacerdotal hunde sus raíces en el sacerdocio de todos los tiempos que está necesariamente vinculado al único sacerdocio de Cristo. A la luz de la experiencia de la resurrección, los cristianos de la comunidad primitiva entendieron que Jesús había ofrecido su vida como último y único sacrificio por nuestros pecados.

Encontraron el sentido a las palabras de Jesús en la última cena que habían de ser la figura de su cuerpo destrozado y su sangre derramada hasta la última gota en la cruz: «Después tomó el pan y, dando gracias, lo partió y se lo dio, diciendo: “Esto es mi cuerpo, el que es entregado por vosotros. Haced esto en memoria mía”. Después de la cena, hizo lo mismo con la copa. Dijo: Esta copa es la Alianza Nueva sellada con mi sangre, que va a ser derramada por vosotros”»²⁷. La comunidad cristiana no tuvo ninguna dificultad en afirmar que Jesús fue verdadero sacerdote como lo explica la Carta a los Hebreos: «Cuando los demás fueron hechos sacerdotes, Dios no se comprometió por juramento. En cambio, Jesús es confirmado por un juramento. Se le dice: *Juró el Señor y no se arrepentirá: tú eres sacerdote para la eternidad*. Por tanto Jesús nos asegura una alianza superior... Jesús permanece para la eternidad y ningún otro sacerdote lo reemplazará... En verdad, Jesús es, bajo todo los aspectos, el Sumo Sacerdote que debíamos esperar: santo, sin ningún defecto ni pecado, que haya sido apartado de la maldad universal y elevado más alto que los cielos...»²⁸.

Es un hecho que el Concilio Vaticano II produjo una verdadera renovación en la Iglesia. Se presentó la identidad sacerdotal con diversos énfasis, mucho más cercana al pueblo de Dios, con un concepto menos ritualista y con el deseo de vivir el ministerio presbiteral más comprometido con las necesidades y esperanzas de la gente. Sin embargo, es necesario aceptar que se cometieron muchos errores y excesos que todavía no podemos corregir. La crisis comenzó a manifestarse en el seno mismo de la Iglesia y fue producida por los extraordinarios cambios ocasionados por los documentos conciliares. En un segundo momento, se complementó con las transformaciones sociales promovidas por el mismo evento eclesial. Una de sus primeras manifestaciones fue a nivel teológico al desarrollarse dos tipos diversos de concebir el ministerio sacerdotal, o como continuación del

²⁶ Cf. Keith F. Pecklers, *Liturgia* 1136-1137.

²⁷ Lc 22,19-20.

²⁸ Heb 7, 21-26.

ministerio de Cristo, o como ministerio de la Iglesia²⁹. Otra manifestación del inicio de este período de una cierta dificultad se hizo evidente cuando, también por influencia del Concilio Vaticano II, se redescubrió el papel y la misión propia de los laicos y se les otorgó una participación más decidida en las distintas actividades eclesiales. En nuestros días, las expresiones de la crisis en la identidad sacerdotal se han agravado con lo que se ha llamado un “cambio de época” y los efectos de lo que, según los especialistas han llamado “*postmodernidad*”, “*modernidad tardía*” o “*transmodernidad*”³⁰. Sus efectos se hacen visibles en “un proceso de secularización o laicización, es decir, con la ruptura y el progresivo distanciamiento entre lo divino y lo humano, entre la revelación y la razón, o, si se prefiere, la lenta y sucesiva sustitución de los principios y valores cristianos que habían dado unidad y sentido a los pueblos europeos durante al menos diez siglos, por los valores pretendidos de la razón pura”³¹. Los resultados de este fenómeno se manifiestan como un proceso no superado de una ilustración que afirma la total autonomía de la razón, liberada de toda autoridad civil o religiosa y la independencia de la voluntad en el terreno moral: ni la religión ni la ley civil pueden presentarse como autoridad moral, sino solamente la conciencia individual³².

Hemos pasado de un teocentrismo a un antropocentrismo exagerado en el que la religión ha sido desplazada por otras ciencias que intentan explicar y dar respuestas diversas a la realidad y al sentido último de la vida³³. Esto no significa, sin embargo, que la liturgia no tenga su propio puesto como expresión válida y necesaria del ejercicio del ministerio sacerdotal y, por lo tanto, que se cuide una adecuada formación en los jóvenes de modo tal que se asuma que «en su dignidad y responsabilidad de pueblo sacerdotal, la Iglesia encuentra en la *oración* y en la celebración de la *liturgia* los *momentos esenciales y primarios de la pastoral vocacional*. En efecto, la oración cristiana, alimentándose de la Palabra de Dios, crea el espacio ideal para que cada uno pueda descubrir la verdad de su ser y la identidad del proyecto de vida, personal e irrepetible, que el Padre le confía. Por eso es necesario educar, especialmente a los muchachos y a los jóvenes, para que sean fieles a la oración y meditación de la Palabra de Dios. En el silencio y en la escucha podrán percibir la llamada del Señor al sacerdocio y seguirla con

²⁹ Gisbert Greshake, *Ser sacerdote hoy*, Salamanca 2000, 9.

³⁰ Modernidad, en, *Diccionario Teológico Enciclopédico*, Navarra 1995.

³¹ Carlos Valverde, *Génesis, estructura y crisis de la modernidad*, Madrid 1992, 24.

³² Walter Kasper, *Introducción a la fe*, Salamanca 2001, 19.

³³ Cfr. José María, Mardones, (1988). Socialismo y Cristianismo, en *Fe cristiana y sociedad moderna*, N° 19, Madrid; SM.

prontitud y generosidad»³⁴. Más aún que «la liturgia, culmen y fuente de la vida de la Iglesia y, en particular, de toda oración cristiana, tiene un papel indispensable así como una incidencia privilegiada en la pastoral de las vocaciones»³⁵. En efecto, la liturgia constituye una experiencia viva del don de Dios y una gran escuela de la respuesta a su llamada. Como tal, toda celebración litúrgica, y sobre todo la eucarística, nos descubre el verdadero rostro de Dios; nos pone en comunicación con el misterio de la Pascua, o sea, con la «hora» por la que Jesús vino al mundo y hacia la que se encaminó libre y voluntariamente en obediencia a la llamada del Padre (cf. *Jn* 13,1); nos manifiesta el rostro de la Iglesia como pueblo de sacerdotes y comunidad bien compacta en la variedad y complementariedad de los carismas y vocaciones»³⁶.

La Compañía de Jesús debe tener siempre presente que «la participación diaria en la celebración eucarística forma parte de la vida espiritual del jesuita»³⁷ y, «del mismo modo, procurará a los jesuitas en formación el estudio y asimilación de la espiritualidad de la Compañía y de su historia»³⁸. De este modo, para la formación espiritual jesuítica sea auténtica, debe fundamentarse en nuestro modo de proceder y en el conocimiento profundo de nuestras raíces. Asimismo, debe tomar en consideración la importancia de los aspectos litúrgicos que estuvieron a la base de la experiencia de Ignacio de Loyola, los primeros compañeros y los jesuitas de la primera generación. Todo ello en plena coincidencia con el Magisterio de la Iglesia que ha enfatizado el hecho de que «el culmen de la oración cristiana es la *Eucaristía*, que a su vez es “*la cumbre y la fuente*” de los *Sacramentos* y de la *Liturgia de las Horas*. Para la formación espiritual de todo cristiano, y en especial de todo sacerdote, es muy necesaria la *educación litúrgica*, en el sentido pleno de una inserción vital en el misterio pascual de Jesucristo, muerto y resucitado, presente y operante en los sacramentos de la Iglesia. La comunión con Dios, soporte de toda la vida espiritual, es un don y un fruto de los sacramentos; y al mismo tiempo es un deber y una responsabilidad que los sacramentos confían a la libertad del creyente, para que viva esa comunión en las decisiones, opciones, actitudes y acciones de su existencia diaria»³⁹. Este es, en última instancia, el objetivo prioritario de este escrito y nuestro esfuerzo se enfocará en analizar los orígenes y fundamentos del amor y respeto por las expresiones litúrgicas en la vida de Ignacio de Loyola.

³⁴ PdV, 38.

³⁵ Congregación para el Clero, *El don de la vocación presbiteral...* 167, 177.

³⁶ PdV, 39.

³⁷ Compañía de Jesús, *La formación del jesuita...*, 45.

³⁸ Compañía de Jesús, *La formación del jesuita...* 45.

³⁹ PdV, 48. Congregación para el Clero, *El don de la vocación presbiteral...* 41.

4. “*De los caualleros e de las cosas que les conuieue fazer*”

El modo de orar de Ignacio de Loyola recibió el influjo de las expresiones litúrgicas comunes en su tiempo. Su oración pública, la preparación del Misal en la víspera; la forma de preparar y celebrar la Misa; el rito de revestirse, de preparar el altar; el modo como hacia reverencia al sacrificio y el apropiarse de la oración a cada una de las tres divinas personas nos indica que había recibido toda una tradición y que ésta, de ningún modo fue improvisada. En otras palabras, el fundador de la Compañía de Jesús no hizo otra cosa sino poner en práctica lo que había vivido, primero en su experiencia de Iñigo López de Oñaz y Loyola, *gentilhombre desgarrado y vano, después como caballero a lo divino, peregrino, estudiante, sacerdote, místico y fundador*. Fiel a su tiempo, se formó en un ambiente típicamente caballeresco que, indudablemente, había de forjar al hombre de los Ejercicios Espirituales, al místico y al organizador que se manifiesta en las Constituciones de la Orden por él fundada. Es consciente de que proviene de una familia noble, de reconocido linaje, con un justo sitio en las Cortes de los reyes y entre los notables de su país. El deseo de querer ser caballero le viene por su familia y sabe que tiene que ganarse ese derecho por méritos propios y responder de la misma manera o aún más y mejor a como lo habían hecho antes que él sus abuelos, su padre y sus hermanos. Iñigo recibió la educación caballeresca en el seno familiar, desde los primeros años de su infancia y se fue afianzando posteriormente en Castilla donde esa formación había de ser complementada con los saberes de la burocracia administrativa, tan útiles y necesarios si es que realmente quería sobresalir en el mundo de los nobles y cortesanos. El caballero debía aprender también a ser digno, recatado, sobrio, modesto; todo aunado al manejo de las armas, los torneos, los juegos de destreza y la tradicional galantería, imprescindible en el arte de conquistar a su dama. En el mundo de los caballeros, lo que antes era violencia debía ser cortesía, lo que era batalla se transformaría en torneo, todo, pletórico de dignidad.

Conviene recordar que la conversión primera de Iñigo López de Loyola la vivió al no disponer de libros de caballería en su lecho de convaleciente, y que éstos fueron sustituidos por la sabiduría cristiana de su cuñada Magdalena de Araoz por otros que narraban las andanzas de caballeros muy diferentes. ¿De dónde venía todo ese ambiente connatural a la familia Loyola y Oñaz? ¿Por qué era tan importante el ser caballero y qué era lo que normaba su conducta? Ya desde la época de Alfonso IX y de Juan II de Castilla y León, se reconocía las actividades de los hidalgos, es decir, los hijos de algo, la gente “de bien”, nobles, leales y dignos de confianza, al servicio de causas justas. Las normas vigentes para los príncipes, los herederos de la Corona, o los nobles de la corte,

eran asequibles también a aquellos que sin ser estrictamente de la aristocracia, se querían distinguir al servicio de sus señores y de la sociedad. Como telón de fondo estaban los Manuales de *Espejos de Príncipes* o los *Doctrinales de Caballeros* que invitaban a todos los jóvenes, especialmente a los que *más* se quisiesen distinguir, a desarrollar sus cualidades y capacidades en terrenos, aparentemente opuestos y, sin embargo, complementarios e inseparables en su época como la religión, la liberalidad, la justicia, la protección de los pobres y desvalidos, la búsqueda del honor y el prestigio, la honra, las buenas costumbres, la cortesía, el valor, la honestidad, la fidelidad, la firmeza de carácter, el respeto a la palabra dada, el amor de una dama, etc.

El sueño de todo caballero estaba en estrecha vinculación con la abnegación y con una actitud erótica vital que se manifestaba en la necesidad de dar a su amor una expresión noble y digna. Su amor era continuamente sublimado hasta el punto de volverse romántico, pleno, total, de modo que el motivo de las luchas del caballero sería el esforzarse por su dama, convertirse en héroe, por amor, y esto a tal grado que llegaba a negarse a sí mismo. Esa abnegación llegaría a expresiones máximas por la necesidad de mostrar su valor, a exponerse a serios peligros y acreditar la fuerza de padecer y de dar hasta la propia vida, todo... por su dama. Este impulso estaba presente en los varones desde muy temprana edad y se iba haciendo operativo desde los dieciséis años, edad en la que se consideraba a los hombres como preparados para conseguir sus ideales.

La muerte era la alternativa al cumplimiento de los deseos nobles y liberales. El caballero desea sufrir por su dama, después querrá liberarla de sus sufrimientos, de todo tipo de peligros, ansía para sí la doncella de su amada y evita, con la muerte si es preciso que otro caballero, indigno o de clase inferior, la mancille. Hace voto de castidad, al igual que exigirá esa virtud en su amada. De este modo, no podemos saber cuál es la imagen integral que el hombre tiene de la mujer, si es la virginidad el valor supremo por el que lucha y quiere hacer suya a la dama que encarna todos los valores por los que lucha⁴⁰. El caballero busca a la dama de sus sueños y quiere vivir sólo para ella y sabe que ella corresponderá a su amor en la medida que sea mayor la heroicidad del amado, su fuerza, su arrojo, su valor, de aquí que la imagen del caballero, es decir, del hombre a caballo, símbolo de virilidad, de fortaleza, de decisión, de valor y arrojo, vaya a ser tan importante en aquellos días⁴¹. Su misión principal era la de servir y mientras más digno y honorable sea ese servicio, más honra darán a su categoría caballeresca.

⁴⁰ Sobre las relaciones entre el hombre y la mujer, véase el interesante trabajo de Georges DUBY, *El Caballero, la mujer y el cura*, Versión castellana de Mauro Armiño, Madrid 1982.

⁴¹ L. White, *Tecnología medieval y cambio social*, Buenos Aires 1973, 17-54.

Ahora bien, ese servicio será dado a un señor, convirtiéndose, por tanto, en vasallos, fieles a su señor y dispuestos a dar la vida por él si fuera necesario. Los caballeros han de distinguirse en todo, han de luchar por ser «más» que otros, de ahí que con el tiempo se vaya haciendo una distinción entre ellos y los «rústicos», «el pueblo» a quienes se va identificando con una categoría social inferior, diferente, de menos rango social. En ocasiones los caballeros se identifican con los nobles; otras veces se conserva la distancia entre las dos «clases» en donde los primeros están al servicio de los segundos⁴².

Los caballeros conocían perfectamente la legislación que los obligaba y animaba a ser mejores y a vivir en conformidad con sus creencias y valores. Dentro de esa legislación, destaca la llamada *Ley de las Siete Partidas*, que prevén cuál debía ser su máximo ideal al que debían aspirar, especialmente los jóvenes que quisieran tomar su vida en serio y, siempre de acuerdo a él, debían vivir los hombres que quisieran vivir en conformidad con los más altos valores sociales y religiosos de su tiempo. Pero para lograr este sueño de los nobles caballeros, había que convalidarse con otros aspectos más allá del mero ámbito caballeresco. El Libro o Código de «*Las Siete Partidas*» especifica que son tres los estados a que está llamado a vivir el hombre: el de los defensores o caballeros, los oradores y los labradores⁴³ con que se originó toda una ideología que fundamentaba la existencia de los tres estamentos y la preponderancia de unos sobre otros. Así, —se afirma—, hay hombres cuyo fin en el mundo es luchar, defender a los demás; otros, deben servir a la Iglesia y su función primordial es y debe ser sólo la oración; finalmente, la misión de otros será el servicio. Las tres clases de hombres, los tres «estados» deben convivir y actuar en perfecta armonía para lo cual es menester que la Iglesia bendiga su misión y que los caballeros luchen por defender las cosas de Dios.

Se llegó de este modo a sacralizar las luchas que llevaban a cabo los caballeros con el fin de defender causas más elevadas, con la bendición y el patrocinio de la Iglesia. Esta situación alcanzará su máxima expresión con las Cruzadas en las que todo se prestaba a la grandeza de las hazañas de los caballeros, ya que se luchaba por fines totalmente deseados por los pueblos, sin importar si eran vasallos y señores. Los siervos tenían también un papel muy importante en este esquema ya que su servicio permitía que los «señores» pudieran realizar, a su vez, su misión. Esta idea se fue haciendo común en el pueblo y en su mentalidad de modo que

⁴² Cf. Georges Duby, *Hombres y Estructuras de la Edad Media*, Madrid 1978.

⁴³ Cf. *Los Códigos Españoles, Concordados y Anotados, Tomo Segundo, Código de las Siete Partidas. Tomo I*, que contiene La Primera y Segunda Partida, Madrid, Tomo Tercero, *Código de las Siete Partidas, Tomo II*, que contiene La Tercera, Cuarta y Quinta Partida, Madrid 1848.

era natural que no todos sirvieran para lo mismo, que había algunos superiores y otros, por ende, inferiores. No se protestaba, todo estaba en su sitio. Surgió entonces la idea de fundar las órdenes militares, semejantes al concepto de las órdenes religiosas; tenían fines distintos, pero complementarios.

Las órdenes de caballería se fueron fortaleciendo en la medida que se sofisticaban más las ceremonias de investidura para los caballeros, llenas de símbolos; auténticas liturgias en las que se introducía a los caballeros noveles en estos grupos selectos de hombres selectos y muy bien escogidos. Estas liturgias van a llenar el hueco que habían dejado los ritos de introducción de los jóvenes en edad adolescente a la edad juvenil madura o adulta en la que se les consideraba dignos de enfrentar serias responsabilidades. Luego se las usó para la entronización de los reyes, marcando así el inicio de su reinado y poderío. Después se generalizó a los hombres que habían sido hallados dignos para pertenecer a grupos muy bien definidos y de gran significado social y religioso. El rey Don Alfonso X pensaba que sólo unos cuantos eran dignos de ser auténticos caballeros y que éstos debían ser cuidadosa y fuertemente probados hasta ser hallados dignos, idóneos para tal misión. Los nobles, los hidalgos, los aristócratas pronto van a luchar por ser miembros de estas órdenes, ellos serán los caballeros, la Iglesia participará con patriarcas y sufragáneos, con gente que bendiga sus acciones y avale todo tipo de incoherencias e injusticias con los del tercer grupo, los vasallos, artesanos, los fámulos y sirvientes, los rudos que no pueden hacer otra cosa pues no tienen ni la capacidad ni el «*subiecto*»⁴⁴.

Las órdenes militares aglutinaban dentro de sus filas una multitud de significados, desde la más elevada santidad e ideales de servicio hasta la más vulgar camaradería. Muchas veces se les consideraba como si viviese un estado religioso, similar a las órdenes de este tipo, la misma palabra «orden» encerraba connotaciones eclesiásticas o religiosas. Muchas veces eran llamadas también «religión» lo cual podría creerse limitada a las órdenes religiosas. La *Orden del Toisón de Oro*, fundada por Felipe el Bueno, en 1431 llegó a constituir una «religión» tan o más importante como cualquier orden monástica de la época y se hablaba de ella con suma veneración y respeto. A muchos caballeros de las órdenes se les llamaba «caballeros de religión» y ellos honraban el nombre que recibían pues cuando asistían a misa ocupaban sitios especiales en el coro haciendo uso de los

⁴⁴ Cf. N. Jorga, *Philippe de Mézières*, Paris 1927, 348. El autor describe la composición de las clases sociales en la Orden de la Pasión, orden militar que pretendía inicialmente formar con gente de todos los orígenes y muy pronto se constata sus planes idealistas con la hiriente realidad.

derechos que les confería la legislación vigente⁴⁵. De este modo, no es de extrañar que la pertenencia a una orden militar aportaba reconocimientos sociales, religiosos y era considerado como un fuerte lazo sagrado. Con el desarrollo de estas órdenes, la pertenencia a alguna de ellas en especial era altamente significativa e incluso había proselitismo para que caballeros más renombrados se integrasen a determinada orden, renunciando por supuesto a la que antes pertenecía. En Francia, por ejemplo, el Duque de Bedford quiso imponer la «*Orden de la Jarretera*» al joven Felipe de Borgoña, para ligarlo de un modo firme a Inglaterra de Eduardo III.

El borgoñón advierte que quedaría sujeto para siempre al rey de Inglaterra y sabe declinar cortésmente el honor que se le brinda. De la misma manera, cuando más tarde Carlos El Temerario aceptó y llevó *la Jarretera*, Luis XI lo consideró una infracción del *Tratado de Perona*, que prohibía al Duque contraer una alianza con Inglaterra sin el consentimiento del rey. La costumbre inglesa de no aceptar Órdenes extranjeras puede ser considerada como una supervivencia tradicional de la idea de que la Orden obliga a ser fiel al príncipe que la otorga. Para los efectos de este trabajo presentaremos *la Orden de los Caballeros de la Banda*, de Alfonso XI, en España. Creemos que nos ayudará a entender los orígenes del amor, el gusto y respeto de Ignacio de Loyola por todo lo simbólico y ritual⁴⁶.

5. La liturgia de la “Orden de los Caballeros de la Banda” y su influencia en Iñigo López de Oñaz y Loyola

5.1. Antecedentes de la Orden de los Caballeros de la Banda

Los grandes ideales de Alfonso X y su libro de las Siete Partidas estaban muy lejos de cumplirse en la España de comienzos del siglo XIV y, aunque se mantenía la teoría, los caballeros poco hacían en una sociedad llena de robos, desorden, inseguridad y todo tipo de injusticias. Los caballeros se distinguían sólo por su linaje ya que las ceremonias de ordenación e investidura se habían dejado de celebrar por un tiempo. Es en estas circunstancias en que Alfonso XI comienza su reinado en 1325 con proyectos de pacificar el reino y someter a la nobleza

⁴⁵ La Ley XXIII del Título XXI de la Segunda Partida a que nos hemos estado refiriendo, menciona que “... ninguno non deue estar en Egleſia ante ellos, quando estuuieſſen en las Oras, ſino los Perlados, o los otros Clerigos que las dixessen, o los Reyes, o los grandes Señores, a que ellos ouieſſen de obedecer, e de seruir...”. *Los Códigos Españoles...*, 477.

⁴⁶ Revista de Occidente, *Diccionario de Historia de España*, Desde sus orígenes hasta el fin del reinado de Alfonso XIII, Tomo I, Madrid 1952, 1376; cap. XCI y XCII, 335-337.

ante el reto de defenderse y pelear contra los musulmanes y fortalecer la administración central. Alfonso XI fue formado y educado en los ideales de la caballería pues uno de sus más fuertes deseos era la de realizar grandes conquistas y ordenar la sociedad en crisis y para ello, necesitaba de los otrora honestos y dignos caballeros como cuerpo organizado, llenos de virtudes e ideales heroicos y defensores que le ayudasen en la guerra. El rey utilizó todo tipo de medios para lograr sus fines, desde los legales hasta los persuasivos. Con los primeros, aumenta considerablemente los miembros de la caballería villana que jugará un papel muy importante en las campañas militares de este monarca. El rey, consciente de ello, se dedica a fortalecer esta institución. Quiere incrementar las actividades de la reconquista pero se encuentra que no tiene tropas preparadas para empresa de tal magnitud, no tiene recursos económicos para pagar soldados mercenarios y, tristemente, se ha perdido el ideal caballeresco de lucha contra el infiel.

Valiéndose de los ideales, comenzó a seducir a las familias hidalgas para que le ayudaran en su programa y comienza con distinguir la caballería villana de la de los hombres de linaje para la que la ceremonia de investidura era necesaria y daba a sus miembros un status especial. Para Alfonso XI los objetivos estaban muy claros: necesitaba los dos tipos de caballería, primero por causas políticas y, segundo por razones militares pero los miembros de la nobleza no veían con buenos ojos que se les mezclara y aun que se les confundiera con los caballeros villanos por lo que habrían de manifiesta abiertamente su rechazo⁴⁷.

Una vez que se restablece la ceremonia litúrgica de la investidura, los nuevos caballeros van a ser preparados con la idea de elevarlos a un nivel superior. A Alfonso XI le interesa sobre todo la guerra, especialmente contra los musulmanes, ya que desde mediados del siglo XIII, la reconquista estaba prácticamente suspendida y no se habían organizado grandes empresas militares para ampliar los territorios de los reyes castellanos. Dirige sus esfuerzos a invitar a los caballeros a pacificar y dignificar el reino, sumido en la inseguridad y el caos, y, al mismo tiempo, quiere ganarlos para sí y tenerlos como aliados y no como enemigos que le estorben en su plan de mejoras. Elabora toda una estrategia ideológica enfocada hacia nobles y caballeros de linaje y a las familias hidalgas y aristócratas del reino y les propone servir a los intereses de la corona. De esa manera, ejecutará uno de sus planes al asumir el reinado que era el de someter a la nobleza. El

⁴⁷ En la literatura se hacen distinciones entre las dos caballerías, como puede verse en este fragmento de la obra de Alfonso XI: "...Los rricos omnes sin arte Lidiauan bien, sin dubdança; Caualleros a la otra parte, Fasiendo muy gran matança. Bien asi los çibdadanos Fasian grand caualleria, Fijos dalgo castellanos, Leuauan la mejoría...". Alfonso Onceno, *Poema*, Noticias y Observaciones de Florencio Janer, Madrid, 1863, estrofas N° 1744 y 1749.

primer paso, que da para reanimar el espíritu caballeresco y noble de los grandes sueños y utopías, es fundar la Orden de la Banda. Maurice Keen, profundo conocedor del mundo caballeresco de los últimos siglos de la Edad Media, advierte que la Orden de la Banda es una de las más antiguas órdenes seculares de caballería y que bien pudo haber impulsado a Eduardo III de Inglaterra a fundar «*La Jarretera*», una de las máximas condecoraciones de la corona inglesa⁴⁸.

Fue fundada por Alfonso XI⁴⁹ «el justiciero», en la ciudad de Burgos hacia el año de 1330. En un principio consistía en una distinción meramente externa que concedía el monarca a los guerreros de linaje que se hubieran destacado en un hecho de armas contra los musulmanes. El reconocimiento se hacía con un galardón que debía ser digno del momento y de los méritos que se premiaban⁵⁰. Poco tiempo después de haber fundado la Orden, el rey restaura la liturgia de investidura de los caballeros y él mismo viaja a Santiago para recibirla en presencia del Apóstol Santiago; después convoca a hombres ricos de su reino para que se sometían al mismo rito. La fastuosa ceremonia coincidió con la de su coronación, según la recuerdan los historiadores, llena de ritos nuevos que fueron combinados con los antiguos y tradicionales⁵¹. En las ceremonias, llenas

⁴⁸ Cf. Maurice Keen, *La Caballería*, Barcelona 1986. Citado por Rogelio García Mateo, Del “mayor” de los parientes al “Ad Maiorem Dei Gloriam”, en: José Luis Orella Unzué, (Ed.), *El Pueblo Vasco en el Renacimiento. (1491-1521)*. Actas del Simposio Celebrado en la Universidad de Deusto (San Sebastián) con motivo del Vº Centenario del nacimiento de Ignacio de Loyola (1-5 Octubre 1990), Bilbao 1994, 226.

⁴⁹ Alfonso XI (1311-1350), hijo de Fernando IV y de Constanza de Portugal. Su padre muere cuando sólo tenía un año de edad y fue rey de Castilla cuando cumplió la edad de 13 años. De su matrimonio con María de Portugal, nacería Pedro I, y con Doña Leonor de Guzmán, tuvo dos hijos naturales, entre quien estaba el que había de ser Enrique II. Ha sido reconocido por su interés en reconstruir el poder real, por vincular el reino a la realidad europea y por su inclinada afición a los hechos de armas. Uno de sus más claros objetivos era el de someter a la nobleza y la actividad legislativa, cuya expresión más lograda es el Ordenamiento de Alcalá, de 1348. Sus acciones militares claves fueron la batalla del Estrecho, la ocupación de Algeciras y el asedio de Gibraltar. Cf. Miguel Artola, (Dir.), *Enciclopedia de Historia de España, Tomo IV, Diccionario Biográfico*, Madrid 1991, 48.

⁵⁰ “Galardon es bien fecho, que deue ser dado francamente a los que furen buenos en la guerra, por razon de algun bien fecho señalado que fiziessen en ella. E deuelo dar el Rey, o el Señor, o el Cabdillo de la hueste, a los que lo merescen, o a sus hijos, si sus padres no furen biuos. E deue ser tal el galardon, e dado en tiempo, que se pueda aprouechar del, aquel a quien lo diere”. Segunda Partida, Título XXVII, Ley I, en *Los Códigos Españoles, Concordados y Anotados, Tomo Primero, Liber Judicum, El Fuero Juzgo, El Fuero Viejo de Castilla, Las Leyes del Estilo, El Fuero Real, El Ordenamiento de Alcalá*, Madrid 1847, 534.

⁵¹ Cayetano Rosell (Ed.), *Crónicas de los Reyes de Castilla, desde Don Alfonso el Sabio, hasta los Católicos Don Fernando y Doña Isabel*, Tomo I, Biblioteca de Autores Españoles, vol. Nº 66, Madrid, 1875, 235.

de novedad, el rey recibía la unción con óleo sagrado, al estilo de la monarquía visigoda y que no se veía desde hacía mucho tiempo. Don Alfonso quiso simbolizar que recibía la corona directamente de Dios, sin intermediarios por lo que él mismo la puso sobre su cabeza; más tarde, el rey delegaba su autoridad y poder a algunos y esperaba de ellos fidelidad y lealtad⁵². Las ceremonias habían de continuar ya que los nuevos caballeros, a su vez, otorgan el privilegio a muchos más, con los mismos fines y las mismas recomendaciones. El rey supo dar a este tipo de ceremonias un simbolismo que se había perdido y recuperando su sentido litúrgico, anima a sus hombres a vivir no sólo de lo exterior y superficial sino de motivaciones profundas que los tonifique e impulse a mejores y nuevas gestas heroicas⁵³.

5.2. Algunos rasgos de la Orden de la Banda en el pensamiento de Ignacio de Loyola

Esta Orden fue creada para distinguir a los caballeros al servicio del Rey que realizaran alguna labor destacada tanto en valentía, lealtad, fidelidad como en algún otro hecho que mereciera especial reconocimiento. Se inició simplemente como una condecoración, pero con el paso del tiempo, se va formando como grupo selecto y bien definido, con estatutos y normas para quienes han sido llamados a pertenecer a sus filas y que tienen que cumplir ciertos requisitos previamente establecidos por los antiguos.

Comienza con una connotación típicamente guerrera, de lucha, para premiar a quienes se distinguen en combate y va a terminar simplemente como un reconocimiento a otro tipo de méritos que no necesariamente tienen que ver con el ámbito de lo militar⁵⁴. En general, las familias nobles de Guipúzcoa y, concretamente, los Loyola no habrían de ser la excepción a los deseos de vivir conforme a tan altos ideales y manifiestan una gran predilección por el mundo de la caballería. La literatura, las artes, el honor, y la vida social del País Vasco giraban en torno a la utopía e Iñigo López de Loyola creció precisamente en ese ambiente en donde el valor militar, la lealtad, la cortesía se proponía como modelo de vida y, por tanto, como ejemplo a seguir. Esto, ciertamente, habría de configurar su personal manera de ser y actuar ante la vida. Los caballeros se unían en hermandades, en cofradías en donde ratificaban los ideales y utopías que los inspiraban y, asimismo, se ayudaban mutuamente para conseguir sus fines.

⁵² Cayetano Rosell, (Ed.), *Crónicas de los Reyes de Castilla...* 235-237.

⁵³ Cayetano Rosell, (Ed.), *Crónicas de los Reyes de Castilla...* 317-318, 356, 358, 360.

⁵⁴ Cf. Jaime Emilio González Magaña, *El 'Taller de Conversión' de los Ejercicios*, Volumen I: Iñigo López de Loyola, ¿Una Historia de Fracaso? México 99-148.

Según parece, este tipo de cofradías pudo haber influido radicalmente en la formación del joven de Loyola y todo parece indicar que no pudo haber sido otra que la Orden de la Banda.

Hay algunos datos que indican que, en efecto, la Orden fue determinante en la historia familiar de los Loyola y uno de ellos nos relata cómo con los antecedentes de valentía y la fama que se había originado en torno suyo después de la batalla de Beotibar, los Parientes mayores de Loyola fueron a ver al rey cuando se encontraba en la ciudad de Vitoria y éste, condecorador de sus méritos, los nombró «*Caballeros de la Milicia de la Banda*» y los condecoró con la banda o correa colorada⁵⁵, símbolo de la Orden o Milicia recién constituida.

Este reconocimiento fue de un significado tan especial para ellos que la condecoración otorgada los reconocía oficialmente como caballeros allegados al monarca, escogidos por su valor en la guerra y que, de ninguna manera se concedía a los que no reunían los requisitos⁵⁶. La preciada presea concedida por el rey quedó incorporada en su escudo de armas. Don Martín García de Oñaz –hermano de Ignacio–, consciente de la importancia de la Orden en su vida mencionaba en su testamento: «E cualquier que este mi mayorazgo heredare sea tenuto de se llamar el mi apellido y abolengo de Oynaz a traer mis armas e insignias della... Las cuales dichas armas de la dicha mi casa e abolengo de Oynaz son siete bandas coloradas en campo dorado; y los de la casa de Loyola unos llares negros y dos lobos pardos con una caldera colgada de los dichos llares...»⁵⁷.

Los Estatutos de la Orden fundada por Alfonso XI se recogen en un corpus documental denominado unas veces «*Ordenamiento de la Banda*» y otras «*Libro de los Caballeros de la Orden de la Banda*»⁵⁸ y tuvieron mucha difusión pues con ello se pretendía difundir los ideales caballerescos de la época. Se han encontrado varias copias de tales estatutos en los que se menciona el Ordenamiento de las Cortes de Alcalá de 1348 y en el que se incluye como epílogo un texto de la Orden. De entre las copias existentes, la más completa, quizás, sea la que se conserva en

⁵⁵ “Aquel día vio el Rey las haces del Conde andar rigiendo la batalla á un Caballero que *traia una sobreseñales bermejas con Vanda de oro...*”. Cayetano Rosell, (Ed.), *Crónicas de los Reyes de Castilla...* 431.

⁵⁶ “É el rey envió a él un su Doncel , é mandóle que le dixese á Pero Carrillo, que pues non era su vasallo, que no anvia porque traer la Vanda, que el Rey Don Alfonso ficiera, era muy honrada é muy escogida é muy preciosa en el Regno de Castilla, é aun en otras partes, é que non la traian ni son muy escogidos omes, é esmerados en costumbres é en linage é en caballeria seyendo vasallos del Rey, ó del Infante su fijo primogénito heredero, é non en otra manera...”. Cayetano Rosell, *Crónica de Don Pedro Primero...* 431.

⁵⁷ MHSI, Monumenta Ignatiana, Series Quarta, *Scripta de S. Ignatio, Fontes Documentales de S. Ignatio de Loyola*, Documenta de S. Ignatii familia et patria, iuventute, primis sociis, Vol., 115, Romae 1977, 469.

⁵⁸ Isabel García Díaz, *La Orden de la Banda, Archivum Historicum Societatis Iesu*, N° 60 (1991) 30.

El Escorial y que data del siglo XVI, aunque existen otras copias desde el siglo XIV al XVIII, con redacciones diferentes⁵⁹. En algunos capítulos del Libro se da la fecha de 1330, sin embargo, parece que el dato está equivocado debido a que la *Crónica de Alfonso XI* no sigue una cronología exacta. Isabel García manifiesta que «hay muchas razones que nos inducen a pensar que el Libro se elaboró mucho más tarde. En primer lugar, algunos de los caballeros que aparecen incluidos en la Orden no habían nacido en 1332, como por ejemplo el infante don Pedro, o los hijos del rey con doña Leonor de Guzmán, don Enrique, don Fadrique, don Tello y don Juan. En segundo lugar, aparece en todas las copias de los capítulos el nombre de don Juan Núñez, que se mantuvo enfrentado con el monarca hasta 1336 y recibió la orden de caballería en 1339. Otro caballero que se incluye en las listas, Pedro Carrillo, recibió la distinción de la Banda por su actuación en el cerco de Tarifa, es decir, en el año 1340...»⁶⁰. Finalmente, la autora mencionada defiende el hecho de que el Libro debió ser escrito entre 1344 y 1350, fecha de la muerte de don Alfonso XI y para ello se basa en dos redacciones diferentes, una de la *Crónica* y una posterior de la *Gran Crónica*, según un manuscrito de redacción posterior a la primera, hacia 1344⁶¹. El Libro de la Orden recogió por escrito todos los aspectos que los caballeros debían tomar en cuenta para ser reconocidos como tales y, al mismo tiempo, para ser considerados dignos de ser miembros de la Orden. Prescribe una serie de obligaciones que llegan al detalle de regular cómo deben vestir, qué deben comer, cuál debe ser su trato y su comportamiento con las demás personas, etc. Con todas esas prescripciones es fácil imaginar que la Orden pronto se volvió un cuerpo cerrado, un grupo de élite que significaba todo un triunfo para quienes tuvieran la suerte de acceder a él. Se estipulaban premios, castigos y características del secreto al que estaban obligados a guardar como pertenecientes al cuerpo. Con dos niveles, caballeros y escuderos, miembros con experiencia y “novicios”, todos de familias nobles y de linaje, formar parte de la Orden era toda una distinción y una manera de ser considerado influyente en el Reino.

La Orden de la Banda continúa siendo una distinción de importancia en tiempos de Pedro I⁶² y es considerada como signo de vasallaje y de fidelidad al

⁵⁹ Isabel García Díaz, *La Orden de la Banda, Archivum Historicum Societatis Iesu...* 30.

⁶⁰ Isabel García Díaz, *La Orden de la Banda, Archivum Historicum Societatis Iesu...*, 53. Cf. Cayetano Rosell, *Crónica del Rey Don Pedro Primero...* 431.

⁶¹ Isabel García Díaz, *La Orden de la Banda, Archivum Historicum Societatis Iesu...* 54. La autora se basa en los estudios de Diego Catalán. Cf. Diego Catalán, (Ed.), *Gran Crónica de Alfonso XI*, Madrid 1976.

⁶² Cf. Miguel Artola, (Dir.), *Enciclopedia de Historia de España ...* 666-667.

gobernante⁶³. Enrique II, de Trastámara⁶⁴, enemigo de su hermano elige también la Banda para señalarse en sus batallas en contra de su hermano, como sucedió en Nájera cuando «el conde Don Sancho, hermano del Rey Don Enrique, é Mosen Beltran de Claquin, é los Caballeros que estaban con el *pendon de la Vanda*, é todos aquellos Caballeros que diximos que el Rey Don Enrique ordenára que estoviesen de pie, fuéronse juntar con la avanguardia de la parte do venian... E los de la partida del Rey Don Pedro é del Principe de Gales traian por señal los escudos é las sobreseñales blancas con cruces bermejas por Sant Jorge; é todos los de la partida del Rey Don Enrique levaban ese día *vandas en las sobreseñales*»⁶⁵. Juan I de Castilla⁶⁶ favoreció también la caballería desde el momento de su coronación en que “armó cien caballeros de su Regno, de linage de Ricos omes, Caballeros...”⁶⁷. En 1390 funda «*La Orden del Espiritu Santo*» para los caballeros y «*La Orden de la Rosa*» para los escuderos, las primeras de una serie de órdenes que van a proliferar desde finales del siglo XIV. Se pueden citar «*La Orden del Collar de San Francisco*», fundada por Enrique III, «*La Orden de la Escama*» de Juan II y «*La Orden de la Jarra y el Grifo*» fundada por el infante don Fernando de Antequera, todas ellas con una finalidad social, motivo de distinción entre nobles, pero sin aplicación directa a fines militares. Entre todas estas órdenes, la de la Banda conservará un gran prestigio por su antigüedad, su origen militar y la fama de Alfonso XI.

Este crecimiento motivó que algunas personas exhibieran las distinciones de las órdenes sin tener derecho a ellas, lo que ocasionó la intervención de Fernando de Antequera, en nombre de Juan II de Castilla para prohibir el uso indebido de divisas de la Banda, Escama, Collar de San Francisco y Jarra⁶⁸. La Orden de la Banda va a decaer con la caballería misma, sin embargo, se va a mantener hasta el reinado de los Reyes Católicos quienes concedieron privilegios a los caballeros que se distinguen en la conquista de Granada. Otra que sobrevive por esa época es la Orden de la Jarra y el Grifo, mencionada antes y fundada por Fernando de Antequera. Ambas desaparecerán cuando Carlos V impuso la del Toisón de Oro, la más preciada de Europa a las familias de mayor importancia.

⁶³ Cf. Cayetano Rosell, *Crónica de Don Pedro I...* 431.

⁶⁴ Cf. Miguel Artola, (Dir.), *Enciclopedia de Historia de España ...* 274-275.

⁶⁵ Cf. Miguel Artola, (Dir.), *Enciclopedia de Historia de España ...*, Cap. XII, 556-557.

⁶⁶ Cf. Miguel Artola, (Dir.), *Enciclopedia de Historia de España ...*, 446-447. Cf. también Revista de Occidente, *Diccionario Biográfico...*, 108-109.

⁶⁷ Cayetano Rosell, (Ed.). *Crónica del Rey Don Juan, Cap. I, en Crónicas de los Reyes de Castilla, desde Don Alfonso el Sabio, hasta los Católicos Don Fernando y Doña Isabel*, Tomo II, Biblioteca de Autores Españoles, vol. N° 68, Madrid 1877, 5.

⁶⁸ Cf. Isabel García Díaz, *La Orden de la Banda, Archivum Historicum Societatis Iesu...* 58.

5.3. *Los Ordenamientos de la Orden de la Banda*

La lectura del Libro de los Caballeros de la Banda⁶⁹ nos acerca más al ambiente del tiempo de don Alfonso X que el relacionado con don Juan Manuel y esto es debido fundamentalmente al hecho de que su autor, se decidió a recuperar el ideal del mundo de la caballería trazado por su antecesor. El libro está también influenciado por las ideas de don Juan Manuel. El libro está estructurado en cinco partes, de las cuales, la primera enfatiza el objetivo y finalidad de la Orden y gira en torno a los ideales de caballería y lealtad. Nos dice que «la mas alta e mas preciada Orden que Dios en el mundo fizo es la caualleria» y su fin es el de la defensa de la fe y el mundo. Los caballeros son de ese modo nombrados como defensores cuya principal cualidad es la lealtad que debe aplicarse al señor natural, el rey, que será quien controle a los caballeros, en segundo lugar a la amada por quien están obligados en el ámbito de un amor cortés «a quien oviere de amar, especialmente a aquella en quien pusiere su entinción»; en tercer lugar, el caballero ha de ser fiel a sí mismo para tenerse como tales y sobresalirse en medio de otros de las mismas características en contienda por las más altas caballerías. No aparecen los ideales piadosos ni de culto a los santos como era común en otras órdenes de la época. Los capítulos del 2 al 9, forman la segunda parte y se refiere al comportamiento exterior de los caballeros. Estos deben «fazer mucho por oyr misa en la mañana»; «ser mas corteses e mas guardados tan bien en fablar commo en su comer», deben tener el mejor caballo⁷⁰ y las mejores armas, ser modestos y valerosos.

Adonde quiera que vaya, el caballero de la Orden debe llevar consigo unas sobreseñales de cuerpo y de caballo en que esté la banda. El juego de dados está penalizado⁷¹ especialmente si apostaban su caballo y las armas. Sus modales deben ser acordes a su condición de caballeros y para señalarse como tales, deben vestir la Banda, al menos una vez por semana. En cuanto a su andar, todo buen caballero debe ser lo más sosegado que pudiere, no debe lanzar ningún agravio a ninguna doncella aunque ésta se lo haga a él. Nunca se debe alabar a sí mismo de ninguna caballería que haga, deben decir siempre la verdad y no deberán decir ¡ay!, ni

⁶⁹ Para sus conclusiones, Isabel García Díaz toma en cuenta dos manuscritos, el citado en Daumet, G. L'ordre castillan de l'Écharpe, *Bulletin Hispanique* N° 25 (1923), 5-32 y el "escorialense Y-II-13" del siglo XVI para compararlo con otros manuscritos más antiguos, pero incompletos. Cf. Isabel García Díaz, *La Orden de la Banda*, *Archivum Historicum Societatis Iesu...* 59-88.

⁷⁰ Cf. Segunda Partida de Alfonso X, Pedro Gómez de la Serna, *Los Códigos Españoles, Concordados y Anotados*, Tomo II, *Código de las Siete Partidas*. Tomo I, que contiene La Primera y Segunda Partida, Madrid 1848, III- IV. Ley X, 470. Cf. Título XX, Ley II 461-462.

⁷¹ Cf. Segunda Partida de Alfonso X, Pedro Gómez de la Serna, en *Los Códigos Españoles, Concordados y Anotados*, Tomo II..., Ley XXV 478-479.

quejarse por ninguna herida que recibiese. No ha de comer ni manjares ni frutas u hortalizas “sucios”, tampoco ha de comer sin manteles, salvo si están en la guerra. El buen caballero nunca ha de beber de pie, esto sólo lo podrá hacer con el agua y en cuanto al vino, éste no podrá ser bebido en barro ni madera y sólo podrá beberlo cuando tenga sed.

El libro establece que puede entrar a la Orden un caballero de probada bondad y por notables hechos de caballería que hubiese hecho el candidato o, ganar la distinción por haber sobresalido en torneos en los que los contendientes hayan sido ya miembros de la Orden. Un miembro de este cuerpo debía jurar lealtad al rey y a sus compañeros y debería estar dispuesto a fomentar la hermandad entre iguales, el sentido de pertenencia al cuerpo y la lealtad entre todos con la debida obediencia al monarca. Para ser miembro de la Orden en otro sitio distinto al de la Corte del rey, el hidalgo ha de enfrentarse en justa o torneo al miembro que le exige identificarse como digno de portar la Banda, si no quisiese hacerlo, tiene la obligación de dejar de usar su distintivo.

El régimen interno está estipulado en los capítulos 10 al 20 y forman la tercera parte de la que sobresale el hecho de que un caballero de la Orden debería tener un trato preferente por parte del rey quien haría las veces de defensor en casos de agravios a los caballeros, incluyendo a los hijos del rey si los agravios venían de parte suya. En la guerra, los miembros formarían un cuerpo siempre cercano al rey; en la paz, el cuerpo se distinguiría por su valentía en los torneos. Es importante mantener la unidad y la hermandad entre los miembros y se insiste en evitar la división y la discordia así como el enfrentamiento entre ellos. El capítulo 17 se dedica a tratar lo referente a las peleas entre caballeros para lo cual se dice que si el enfrentamiento era sólo verbal, el castigo quedaba a discreción del monarca; si era con las armas, el caballero no podía presentarse ante el rey al menos en dos meses y durante ese tiempo, no podría llevar sino la mitad de la Banda.

El capítulo X deja claro que si en la reyerta hay heridos, el caballero queda “inhabilitado” por el plazo de un año. Es obligación de los miembros juntarse con el rey cada dos meses y si él estuviera muy ocupado, al menos tres veces al año. En caso de bodas, habrá que organizar muchas honras y servicios; en caso de muerte de alguno de ellos, todos harán muchas honras también y además, en señal de hermandad, habrán de llevar por diez días un vestido “camellín o de otro paño pardo”. La cuarta parte abarca un solo capítulo, el 21, y en él se compromete a los miembros de la Orden al secreto de las leyes por las que se rigen. Todo aquel que difunda sus secretos será castigado «quel den por pena que traya la Vanda en esos tres meses. E si otro cavallero de la Vanda ge lo viere o ge lo supiere que ge lo diga luego al maestre e sy no ge lo descubriere que aya esa mesma pena

que ha de auer el que faze el yerro. E esta pena sera por la primera vez, pero sy la segunda vez cayere que sea la pena doblada». Se invita a todos a hacer más de lo que está escrito en el libro, tanto en ser corteses como en actos de caballería. Prácticamente, el libro termina con este lineamiento, sin embargo, hay una quinta parte, constituida por los capítulos 22 y 23 que son un apéndice para regular los torneos y las justas aunque esta parte no es privativa de la Orden sino incluye a todos los caballeros. El libro contiene nombres de personajes ilustres castellanos de la época, desde el rey Alfonso XI y sus hijos, hombres ricos como don Juan Núñez de Lara, Lope Díaz de Almazán, Cisneros, Ponce; hombres de letras como Juan Estévanez Castellanos, simples caballeros o infanzones criados en la casa del rey como don Juan Alfonso de Benavides, Juan Martínez de Rojas o Alonso Fernández Alcayde y otros que, sin entrar en la corte del rey, participaban en las campañas militares⁷².

Para conocer mejor las características de la Orden, nos hemos remitido a los datos que nos da Fray Antonio de Guevara (1480-1544) en una carta dirigida al Conde de Benavente, Don Antonio Pimentel, fechada en Toledo el 12 de diciembre de 1526, en respuesta a la petición del conde de averiguar «... si he leído en alguna escritura antigua, quiénes fueron en España los caballeros de la Banda, y tambien quereis saber en tiempo de qué príncipe esta órden se levantó, y quien fue el que la inventó, y porqué la inventó, y qué regla de vivir les dió, y qué tanto duró, y por qué se perdió...»⁷³. El buen fraile respondió a Don Alonso de Pimentel lo siguiente:

«Viniendo, pues, al propósito, es de saber que en la era de 1368 (año p. Ch. 1330), estando en la ciudad de Burgos el rey D. Alonso, hijo que fué del rey D. Hernando (IV) y de la reina doña Constanza, hizo este buen rey una nueva órden de caballería, á la cual llamó Orden de la Banda, en la cual entró el mismo rey y sus hermanos, y los hijos de los ricos hombres y caballeros. Desde á cuatro años que ordenó esta órden de la Banda, estando el rey D. Alonso en Palencia, tornó a reformar la regla que había hecho, y á poner penas a los transgresores della; de manera que conforme a la regla postrera, que fue la mejor y más caballerosa, os escribiré, señor, esta carta.

⁷² Véanse los nombres de los caballeros miembros de la Orden hacia mediados del siglo XIV, en Isabel García Díaz, *La Orden de la Banda, Archivum Historicum Societatis Iesu...* 67-77.

⁷³ Antonio de Guevara, *Epístolas familiares*, en: Eugenio de Ochoa, *Epistolario Español*, Biblioteca de Autores Españoles, Vol. 13, Tomo Primero, Madrid 1850, 131. Véase también la transcripción del texto escurialense Z-II-14 y Y-II-13, especialmente el Ordenamiento y los nombres de los caballeros de la Orden, en Isabel García Díaz, *La Orden de la Banda, Archivum Historicum Societatis Iesu...* 60-88.

Llamábanse caballeros de la Banda porque traían sobre sí una correa colorada, ancha de tres dedos, la cual á manera de estola echaban sobre el hombro izquierdo, y la añudaban so el brazo derecho... No podía dar la Banda, sino sólo el rey, no podía ninguno recibirla, si no fuese hijo de algún caballero, ó hijo de algún notable hidalgo, y que por lo menos hubiese en la corte diez años residido, y al Rey en las guerras de moros servido... No podían entrar (en ella) los primogénitos de caballeros que tenían mayorazgos, sino los que eran hijos segundos o terceros y que no tenían patrimonios, porque la intención del buen rey D. Alonso fue, de honrar á los hijosdalgo de su corte que poco podían y poco tenían. El día que recibían la Banda, hacía en manos del rey pleito homenaje de guardar la Regla...

Mandaba su regla, que el caballero de la Banda fuese obligado de hablar al Rey, siendo requerido en pro de los naturales de su tierra y por el defendimiento de la república, so pena que, siendo desto notado, fuese del patrimonio privado y de la tierra desterrado. Mandaba su regla que el caballero de la Banda sobre todas cosas dijese al Rey siempre verdad, á su corona y persona siempre guardase fidelidad, y que si en su presencia alguno del Rey murmurase, y él lo disimulase y aprobase, lo echasen de la corte con infamia y le privasen para siempre de la Banda.

Mandaba su Regla, que todos los de aquella Orden hablasen poco, y lo que hablasen fuese muy verdadero; y que si por caso algún caballero de la Banda dijese alguna notable mentira, anduviese un mes sin espada.

Mandaba su Regla que se acompañasen con hombres sabios de quienes aprendiesen á bien vivir, y con hombres de guerra que los enseñasen a pelear; so pena que, el caballero de la Banda que se dejare acompañar ó le vieren pasear con algun merchante, ó oficial o plebeyo, o rústico, sea del maester gravemente reprendido, y un mes entero en su posada encarcelado.

Mandaba su regla, que todos los caballeros desta órden mantuviesen sus palabras y guardasen fidelidad á sus amigos; y en caso que se probasen contra algún caballero de la Banda, que no había cumplido su palabra, aunque fuese dada a persona baja y por cosa muy pequeña, que el tal se anduviese por la corte solo y desacompañado sin osar á nadie hablar ni á ningún caballero se allegar.

Mandaba su Regla, que fuese obligado el caballero de la Banda a tener buenas armas en su cámara, buenos caballos en su caballeriza, buena lanza a su puerta y buena espada en su cinta; so pena que, si en alguno de esto fuere defectuoso, le llamen en la corte por espacio de un mes escudero y pierda el nombre de caballero...

Mandaba su Regla, que ningún caballero de la Banda se quejase de alguna herida que tuviese, ni se alabase de alguna hazaña que hiciese; so pena que, el que dijese ¡ay! al tiempo de la cura y el que relatase muchas veces su proeza, fuese del maestre gravemente reprehendido y de los otros caballeros de la Banda no visitado...

Mandaba su Regla, que el caballero de la Banda entre semana se vistiese de paño fino, y las fiestas sacase sobre sí alguna seda, y las pascuas algun poco de oro, y el que tuviese medias calzas y trujese botas, fuese obligado el maestre de se las tomar, y á los pobres dellas limosnas hacer...

Mandaba su Regla, que si el caballero de la Banda quisiese en palacio ó por la corte pasearse á pié, que no anduviese muy apriesa, ni hablase á grandes voces, sino que hablase bajo y se pasease despacio; so pena que de los otros caballeros fuese reprehendido y del maestre castigado...

Mandaba su regla, que ningún caballero de la Banda tomase contienda con ninguna doncella en cabello, ni levantase pleito á mujer hijadalgo; so pena que el tal caballero no pudiese acompañar á ninguna señora por el pueblo, ni osar servir a ninguna dama en palacio.

Mandaba su Regla que si algún caballero de la Banda topase en la calle con alguna señora que fuese generosa y valerosa, fuese obligado de se apear y de la ir acompañando; so pena que perdiese un mes de sueldo y que fuese de las damas desamado.

Mandaba su regla, que si alguna mujer noble ó doncella en cabello rogase que hiciese alguna cosa por ella á algun caballero de la Banda, y pudiéndola hacer no la hiciese, que al tal le llamasen en palacio las damas el caballero mal mandado y no bien comedido.

Mandaba su regla, que ningún caballero de la Banda fuese osado de comer cosas torpes y sucias, es á saber, puerros, ajos, cebollas, ni otras semejantes vascosidades; so pena que el tal no entrase aquella semana en palacio, ni se sentase á mesa de caballero.

Mandaba su regla, que ningun caballero de la Banda fuese osado de comer estando en pié, ni comer solo, ni de comer sin manteles; sino que comiesen asentados y acompañados, y los manteles tendidos...

Mandaba su Regla, que ningún caballero de la Banda bebiese vino en vasija de barro, ni bebiese agua en cántaro, y que al tiempo del beber se santiguase con la mano y no con el vaso; so pena que... fuse un mes desterrado de palacio, y otro mes que no bebiese vino...

Mandaba su regla, que si dos caballeros de la Banda riñesen y se desafiasen, los otros caballeros trabajasen de los poner en paz, y si no quisiesen ser amigos, que de nadie fuesen ayudados; so pena que, si alguno los bandeare, ande un mes sin banda y pague un marco de plata para la justa...

Mandaba su regla, que si un caballero de la Banda hiriese á otro caballero de la Banda sobre enojo y rencilla, que no entrase en palacio en un año y estuviese preso el medio de aquel tiempo...

Mandaba su Regla, que yendo el rey á la guerra, fuesen con él todos los caballeros de la Banda, y que puestos en el campo, se juntasen todos so una bandera, y estuviesen y peleasen á una...

Mandaba su regla, que ningún caballero fuese osado de ir á guerra, sino fuese de moros; y que si en alguna otra guerra se hallase con el Rey que se quitase por entonces la Banda, y que si pelease en favor de otro que del Rey, perdiese la Banda.

Mandaba su Regla, que todos los caballeros de la Banda por lo ménos torneasen dos veces en el año, justasen otras cuatro, y jugasen cañas seis, y fuesen a la carrera cada semana; so pena que el caballero... negligente en venir... anduviese un mes sin Banda y otro mes sin espada...

Que ningún caballero de la Banda estuviese en corte sin servir alguna dama, no para la deshorrar, sino para la festejar, ó con ella se casar; y cuando ella saliese fuera, la acompañase como ella quisiese, á pié ó á caballo, llevando quitada la caperuza y haciendo su mesura con la rodilla»⁷⁴.

Es evidente que fray Antonio de Guevara tuvo acceso al Libro de la Orden de la Banda y lo que hemos transcrito de su carta confirma las principales características de los lineamientos rectores de la Orden. Intentaremos analizar algunos aspectos en los que Iñigo de Loyola pudo haber sido influenciado por este ambiente caballeresco y por las reglas que hacían que un hombre llegara a ser considerado del rango elevado y apreciado de la caballería. De acuerdo con lo anterior, es admisible que Iñigo, desde su infancia pudiera conocer la existencia de la Orden de la Banda; de no ser así, más tarde pudo haber investigado algo sobre aquella Orden de la que verosíblemente le hayan relatado algunos hechos o aventuras sus mayores en su estancia juvenil en Castilla. No sabemos, pues, que conociera de cerca sus estatutos, sus reglas y los lineamientos generales de aquella Orden, tampoco podemos sostener qué aspectos de su vida juvenil estuvieron matizados por aquéllos. Lo que sí es interesante es apreciar que el comportamiento del gentilhombre Iñigo es muy cercano al del caballero cuyo perfil es mencionado por los Ordenamientos de la Orden de la Banda. Baste citar algunos ejemplos. Inmediatamente después de haber desglosado los motivos para la fundación de la Orden de la Banda, en el capítulo segundo se dice a los caballeros sobre la importancia de que «todo cauallero de la Vanda que faga mucho por oyr misa en mañana podiendola auer por que le ayude Dios en su caualleria en lo que prouare en seruiçio de Dios e de su señor». Antes que cualquier instrucción, más importante que aquellos aspectos centrales de su código del honor, de obligaciones, prohibiciones y recomendaciones, el libro pone la importancia de oír misa para que Dios le ayude en su servicio. Con estos datos, podemos ya constatar el valor central de la

⁷⁴ Antonio de Guevara, Epístolas familiares, en, Eugenio de Ochoa, *Epistolario Español*, Vol. 13, Tomo Primero, Madrid 1850, 131-133. N.B. *El subrayado es nuestro*.

Eucaristía en la vida del caballero, del mismo modo que lo tendría después para Ignacio. De hecho, en su juventud y ya muertos sus padres, toda la familia Loyola asistía con su servidumbre a misa por la mañana todos los domingos y festivos y por la tarde a vísperas⁷⁵.

Los libros de caballería, sin los cuales no podríamos entender la mentalidad de Iñigo de Loyola y Oñaz, tuvieron su máxima expresión en el *Amadís de Gaula*, «uno de los que por más tiempo y más hondamente imprimieron su sello, no sólo en el dominio de la fantasía, sino en el de los hábitos sociales»⁷⁶. Creemos que Iñigo debió leer este libro en su estancia en Arévalo en la edición típicamente castellana de Garcí-Ordoñez de Montalvo, cuya primera edición conocida es de 1508, que formaría parte de un conjunto de cinco ediciones conocidas en España hasta 1521 acompañadas de otras 29 novelas de argumento parecido⁷⁷. Sabemos que leyó este libro pues el mismo Ignacio le contó a Luis González de Cámara que «tenía el entendimiento lleno de aquellas cosas, *Amadís de Gaula* y semejantes libros...»⁷⁸. Y esto no es de extrañar ya que el influjo del *Amadís* fue no solo español sino europeo. Muy fuertemente influyó también en este proceso el *Cancionero* de Fray Antonio de Montesino, el vate predilecto de Isabel la Católica, de sus damas y consejeros o el relato o *Libro de la Cámara del Príncipe Don Juan* que hizo Fernando de Oviedo sobre la educación del príncipe don Juan y de las Infantas⁷⁹. ¿Estaría entre esos otros libros el Ordenamiento de la Banda? Creemos que sí. Lo que sí es un hecho es que la misa estaba en el centro de la vida de los caballeros, sus damas, los escuderos. Si era por devoción, por ascetismo o por seguir una costumbre mundana, que es usada como instrumento de liberación del diablo, no nos toca aquí estudiarlo.

Constatamos el hecho de que en un extraño sincretismo, los caballeros asistían a misa con devoción a pedir el éxito de sus batallas, salían de ella como con quien sale con un amuleto de buena suerte que trae fortuna, les libra de los peligros de las batallas y los salva de desgracias corporales. Son armados caballeros en una misa, después de haber velado sus armas ante la imagen de Nuestra Señora. Siempre antes a misa, luego a la batalla con el rey. Es durante la misa cuando muchos

⁷⁵ Ricardo García-Villoslada, *San Ignacio de Loyola, Nueva Biografía*, Madrid, Serie Maior 28, 1986, 63.

⁷⁶ Marcelino Menéndez y Pelayo, *Orígenes de la Novela*, Nueva Biblioteca de Autores Españoles, Tomo I, Madrid 1905, 189.

⁷⁷ Pascual de Gayangos (Ed.), *Libros de Caballerías*, Vol. 40, Madrid, 1874, XXI-XXIII.

⁷⁸ MHSI, Monumenta Ignatiana, Series Quarta, *Scripta de S. Ignatio*, Tomus I, *Fontes Narrativi de S. Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu initiis*, Vol. I, Narrationes. Scriptae ante annum 1557, Vol., 66, Romae 1943, 370.

⁷⁹ Pedro de Leturia, *El Gentilhombre Iñigo López de Loyola en su Patria y en su siglo*, Montevideo 1938, 51.

caballeros se arrepienten de sus pecados y lloran lágrimas de devoción ante la imagen de Nuestra Señora. Muchas veces, algunos caballeros habiendo salido de un peligro inminente y animados por su dama suben a las ermitas de las peñas porque «oyendo misa, pudiese a la Virgen María dar gracias de aquella merced que su glorioso Fijo les había hecho»⁸⁰. De este modo, no resulta extraño el hecho histórico de que la misa llegó a ser el «centro de la espiritualidad personal de San Ignacio de Loyola»⁸¹ y la fuente de la que manan los aspectos centrales de la espiritualidad de la Compañía de Jesús, más tarde sistematizados por Jerónimo Nadal.

Que Ignacio de Loyola tenía una formación caballeresca, no nos queda ninguna duda y se va transformando en santo obviamente sin renunciar a formas adquiridas de antaño. Es «un caso típico de la transformación de un ser, en esto consiste la santidad cristiana»⁸². Es un caballero que ha sido entrenado para causas perdidas, aunque vitales y trascendentes y que debe llegar al olvido de sí mismo cuando se trata de alcanzar lo que se ha propuesto. La Orden de los Caballeros de la Banda advertía a sus miembros que «*no se quejase de alguna herida que tuviese...*» y parece que Iñigo lo tomó muy en cuenta cuando cayó herido durante el acoso a la fortaleza de Pamplona. Es el caballero que debe dar ejemplo de reciedumbre, de vitalidad y resistencia al dolor de modo que, cuando lo trasladaban a su tierra para ser curado, «en la cual, hallándose muy mal y llamando todos los médicos y cirujanos de muchas partes, juzgaron que la pierna se debía otra vez desconcertar y ponerse otra vez los huesos en sus lugares, diciendo que por haber sido mal puestos la otra vez, o por se haber desconcertado en el camino, estaban fuera de sus lugares, y así no podía sanar. Y hízose de nuevo esta carnicería; en la cual, *así como en todas las otras, ni mostró otra señal de dolor que apretar mucho los puños...*»⁸³. Era necesario que el caballero dejara constancia del señorío de sí mismo ante la adversidad y el dolor de sus heridas y para constancia de los testigos que podrían hablar de eso después.

En septiembre de 1541 escribía desde Roma a los PP. Pascasio Broët y Alfonso Salmerón, quienes se encontraban en Irlanda por indicación del Cardenal Pole ante las exigencias heréticas de Enrique VIII. El Papa deseaba que se pusieran remedio a los males y para ello era menester visitar a los obispos, reformar monasterios, reanimar a los fieles y conversar con personas de autoridad. Ignacio redactó tres instrucciones y da las normas que debían seguir en su apostolado. En la carta

⁸⁰ Amadís de Gaula, en: Pascual de Gayangos, *Libros de Caballerías...* 127.

⁸¹ Ángel Suquía Goicoechea, *La Santa Misa en la Espiritualidad de San Ignacio de Loyola*, 2ª Ed. Colección “Movimiento Sacerdotal de Vitoria”, vol. 9, Vitoria, Egaña, 1989, 154.

⁸² André Ravier, *Les Chroniques Saint Ignace de Loyola*, París 1973, 307.

⁸³ San Ignacio de Loyola, Obras. 5a. Edición. Transcripción, Introducciones y notas de Ignacio Iparraguirre, Cándido de Dalmases y Manuel Ruiz Jurado, Madrid, B.A.C., 1991, *Autobiografía*, 2, 101.

mencionada les dice que deben conocer bien al interlocutor y adaptarse a su forma de ser, han de entrar con el otro para salir con la suya, dando muestras de prudencia y les sugiere que: «En el negociar con todos, y máxime con iguales o menores según dignidad o autoridad, *hablar poco y tarde, oír largo y con gusto, oyendo largo hasta que acaben de hablar lo que quieren...*»⁸⁴. ¿No sería esto un recuerdo de aquello que aprendió muy bien en sus años juveniles de que el buen caballero en «su hablar que non sea muy apriesa nin muy a bozes et que pare mientes sienpre en su lengua que nunca diga palabra torpe...?». El acompañarse de gente respetable y sabia era tenido como virtud por los caballeros. Lo contrario era severamente reprendido. ¿Pudo ser ésta alguna de las causas que tenía Ignacio en mente para considerar como idóneo a alguien en el momento de hacer los Ejercicios? Tomando al pie de la letra lo que «Mandaba su Regla que se acompañasen con hombres sabios de quienes aprendiesen á bien vivir, y con hombres de guerra que los enseñasen a pelear; so pena que, el caballero de la Banda que *se dejare acompañar ó le vieren pasear con algun merchante, ó oficial o plebeyo, o rústico, sea del maester gravemente reprendido, y un mes entero en su posada encarcelado*». ¿No estaría acaso en la mente de Ignacio considerar a los rudos como incapaces de vivir una auténtica experiencia de encuentro con Dios y consigo mismos y se les remitía a sólo una parte de la vivencia?

La lealtad tuvo siempre un sólido fundamento en la Orden de la Banda en la que el servicio al rey era sinónimo de bondad, de caballería y de buen linaje. Servicio al rey que resuena en las palabras puestas a la experiencia de Ejercicios vivida en una cueva de Manresa por Ignacio, el caballero que rememora al rey tantas veces contemplado que invita “a los suyos”, diciendo «mi voluntad es de conquistar toda la tierra de infieles. Por tanto, quien quisiera venir conmigo ha de ser contento de comer como yo, y así de beber y vestir, etc.; asimismo, ha de trabajar conmigo en el día y vigilar en la noche, etc. porque así después tenga parte conmigo en la victoria, como la ha tenido en los trabajos». ¿No era éste el ideal del caballero de la Banda? ¿No fue fundada la Orden para luchar contra los infieles pues «asi se proeua que presçio Dios esta Orden mas que ninguna de las otras ordenes porque se defiende la su fe e el mundo por ella»? Ignacio añade: «...considerar qué deben responder los buenos súbditos, a rey tan liberal y tan humano, y ‘por consiguiente’, si alguno no aceptase la petición de tal rey, cuánto sería digno de ser vituperado por todo el mundo y tenido por ‘perverso caballero’» ¿No era castigado el caballero negligente en acudir presto al llamado de su rey en andar un mes sin la banda y otro mes sin su espada? ¡Qué mejor manera de hacer notar que había fallado al ideal de la Orden! y, por tanto merecedor de ser llamado «perverso caballero» ya que precisamente los símbolos tan preciados y que los identificaban ante la sociedad

⁸⁴ San Ignacio de Loyola, *Obras...* 752.

como dignos y honrados le habían sido quitados⁸⁵. Con el rey y bajo una sola bandera han de juntarse y pelear los buenos caballeros de la Banda. Los caballeros a quienes Ignacio invita en sus Ejercicios habrán de decidir entre la bandera de Cristo y la de Lucifer, habrán de elegir sólo una y una vez elegida, habrán de pedir también ser recibidos debajo de ella para seguir el plan propuesto por el «sumo y verdadero capitán», con las señales que los deben distinguir en el campo de batalla. Para unos será la Banda colorada, ancha de tres dedos; para otros habrán de ser la pobreza, los oprobios y la humildad⁸⁶.

Los ordenamientos de la Banda nos hablan de ciertas reglas relacionadas con el comer y el beber; Ignacio hace lo conducente en sus Ejercicios. Es difícil asegurar una posible y estrecha relación entre los dos reglamentos y quizá lo más correcto sería indicar que las Reglas para ordenarse en el comer están inspiradas en la tradición espiritual de San Vicente Ferrer en su *Tractatus de vita Spiritualis* en donde escribe algunas reglas sobre la comida y la bebida y probablemente también en las *Collationes* de Casiano que circularon en España durante los siglos XV y XVI. Pero no deja de sorprender la peculiaridad del tema que, en mi opinión, estaba en la mente de todo aquél que quería vivir una vida de moderación y de rectitud y en el cual el uso de su libertad estaba considerado de fondo. Podríamos decir que los caballeros vigilaban el aspecto exterior, el contenido, las normas de comportamiento y las costumbres generalmente aceptadas en la Corte y en la sociedad de su tiempo; los santos miraban más hacia la temperancia, la penitencia, la ordenación del apetecer y el gusto. San Ignacio retoma el conjunto y añade el aspecto de la discreción de espíritus, el discernimiento aplicado para hacer buen uso de todo lo demás, especialmente de la libertad para la elección de mejores opciones en la vida⁸⁷.

¡Fidelidad y lealtad! maravillosas prescripciones de los caballeros de la Orden y qué expresión más bella de esa fidelidad que la gratitud y la confianza, es decir, concreciones claras de lo que significa el «amar verdaderamente a quien oviere de amar» el caballero. A través de una mirada retrospectiva a la historia de Ignacio constatamos una actitud continua de gratitud y fidelidad a personas e instituciones que, de alguna forma, favorecían a la Compañía o que, en algún momento se había preocupado por él mismo. En primer lugar, esta actitud se integra en su visión del hombre y de Dios que va a sintetizar en la Contemplación para alcanzar amor de sus Ejercicios. Ignacio muestra la fidelidad a Dios y su

⁸⁵ MHSI, *Monumenta Ignatiana, Exercitia Spiritualia Sancti Ignatii de Loyola et eorum Directoria*, Ex Autographis vel ex Antiquioribus Exemplis Collecta, Series Secunda, Vol. 57, Matriti 1919, 92.

⁸⁶ MHSI, *Monumenta Ignatiana, Exercitia Spiritualia Sancti Ignatii de Loyola ...* 136-146.

⁸⁷ MHSI, *Monumenta Ignatiana, Exercitia Spiritualia Sancti Ignatii de Loyola ...* 210-217; Cf. Melquiades Andrés, *La Teología Española en el siglo XVI*, Madrid, Serie Maior 13-14, 1976-1977, I, 380, II, 179.

gratitud a Él como dador de todos los bienes. Fidelidad a Dios que trabaja para el hombre, y éste, en consecuencia, deberá —con el deber que le impone el amor— retribuir ese don que se le hace con la continua entrega de su libertad. Agradecer al otro parece ser en Ignacio una actualización de su ser enteramente ofrecido a Dios en permanente comunión con Él: «porque la gratitud invita mucho al benefactor a hacer nuevos beneficios»⁸⁸. La «lealtad a su señor», lo lleva a terciar en el conflicto entre Juan III de Portugal y el Papa Paulo III, pues era consciente que: «en la su divina bondad considerando (*salvo meliori iudicio*), la ingratitud ser cosa de las más dignas de ser abominadas delante de nuestro creador y señor, y delante de las creaturas capaces de la su divina y eterna gloria entre todos los pecados y males imaginables, por ser ella desconocimiento de los bienes, gracias y dones recibidos, causa, principio y origen de todos los males y pecados, y por el contrario, el conocimiento y gratitud de los bienes y dones recibidos, cuánto sea amado y estimado así en el cielo como en la tierra...»⁸⁹.

En 1529, hizo tres días a pie, sin comer ni beber, para visitar a un amigo español, antiguo compañero suyo de París que estaba enfermo en Rouen. Se trataba del mismo hombre al que le había prestado 25 coronas de oro para un proyectado viaje pero que el individuo malgastó descuidadamente. El peregrino le confortó, le ayudó y —además—, consiguió dinero para el pasaje a España y le dio una carta de recomendación para los compañeros que había dejado en Salamanca, «pensando también que en aquella conjunción le podría ganar para que, dejando el mundo, se entregase del todo al servicio de Dios»⁹⁰. Otras cien millas recorrió a pie en 1535 para visitar en Valencia al bachiller de Castro que había sido su discípulo en París al comienzo de su estancia allí⁹¹. En París, el 10 de noviembre de 1532 escribía a Isabel Roser, su antigua benefactora en Barcelona le dice «... si yo no hago lo que Dios nuestro Señor me obliga por todos mis bienhechores, que su divina y justa justicia no me perdonará: cuánto más con el cargo que de vuestra persona tengo... contados los méritos que yo alcanzare delante de la divina Majestad, ganados *sin embargo* mediante su gracia, que el mismo Señor los reparta a quienes yo soy en cargo, a cada uno según lo que en su servicio a mí me ha ayudado, máxime a vos, que os debo más que a cuantas personas en esta vida conozco...»⁹².

⁸⁸ MHSI, *Sancti Ignatii de Loyola Epistolae et Instructiones*, Tomus septimus, Vol. 34, Matriti 1908, 608.

⁸⁹ MHSI, *Sancti Ignatii de Loyola Epistolae et Instructiones*, Tomus primus, Vol. 22, Matriti 1903, 192.

⁹⁰ San Ignacio de Loyola, *Autobiografía*, 79, 148.

⁹¹ San Ignacio de Loyola, *Autobiografía*, 77-78, 90, 147, 163.

⁹² Carta a Isabel Roser del 10 de noviembre de 1532, MHSI, Series prima, *Sancti Ignatii de Loyola Epistolae et Instructiones*, Tomus primus... 83-88.

La lealtad tan añorada por los caballeros de la Banda adopta en Ignacio una forma de confianza incondicional que invita a la fidelidad y a la íntima amistad. Cuando se trata de los primeros jesuitas y a los enviados al Concilio de Trento les dirá: «Cierto, yo me holgara de saber, si posible fuera, cuántas pulgas les muerden cada noche». Al problemático Antonio de Araoz le dice que «... en algunas vuestras cartas dáis señal de sentir que en mí hubiese algún concepto de vuestra persona, cual yo no siento ni he sentido...; pero en general diré esto solamente: que de vuestra fidelidad si yo dudase, no sé hombre ninguno de quien me fiase; pero de esto no más»⁹³. La riqueza de expresiones en que manifiesta su gratitud es amplia y cariñosa, especialmente con sus hermanos jesuitas y utiliza la concesión personal de los privilegios que tiene la Compañía de Jesús: «... para que uses estas armas con máximo fruto para la alabanza suya [de Dios] y edificación de la Iglesia». Para con los benefactores y amigos, al hacerlos partícipes «de todos los méritos y buenas obras de nuestra Compañía». Con unos y con otros sostiene un continuo intercambio de cariño, fidelidad y gratitud, motivado por él mismo. Juan de Polanco, su secretario deberá ocuparse, preferentemente, a enviar cartas porque ellas ayudan a crecer en esperanza y amor de Dios al experimentar su providencia y amor por la Compañía, proporcionan gran consuelo y alegría a quien las recibe, son animados los amigos de la Compañía con las buenas nuevas, se da con ellas materia y ocasión de agradecer a la divina bondad por sus beneficios y aumenta la gloria y alabanza de Dios al mejorar las obras y al manifestar lo que Él obra por sus instrumentos⁹⁴.

Como buen caballero, Ignacio habrá de trabajar incansablemente por la reconciliación entre aquellos que, por diversos motivos, se han dividido entre sí. Esta pacificación entre caballeros sería el motivo de tres de cinco desplazamientos que Ignacio quiso hacer desde Roma durante los diecinueve años que vivió ahí: va a Montecassino en 1538, para dar los Ejercicios al Doctor Pedro Ortíz, que luego llegó a ser simpatizante de la Compañía⁹⁵; en 1548, viaja a Tívoli para poner paz entre esta ciudad y el pueblo vecino de Castelmada⁹⁶; y, finalmente, en 1552, se dirige a Alvito, cerca de Nápoles, para reconciliar a Doña Juana de Aragón con su

⁹³ MHSI, *Sancti Ignatii de Loyola Epistolae et Instructiones*, Tomus septimus... 273.

⁹⁴ MHSI, *Sancti Ignatii de Loyola Epistolae et Instructiones*, Tomus tertius, Vol. 28, Matriti 1905, 158, 340. MHSI, *Sancti Ignatii de Loyola Epistolae et Instructiones*, Tomus quartus, Vol. 29, Matriti 1906, 50, 252-253, 590-591. MHSI, *Sancti Ignatii de Loyola Epistolae et Instructiones*, Tomus primus..., 537-540. MHSI, *Sancti Ignatii de Loyola Epistolae et Instructiones*, Tomus sextus, Vol. 33, Matriti 1907, 522-523.

⁹⁵ San Ignacio de Loyola, *Autobiografía...* 98, 173.

⁹⁶ MHSI, *Sancti Ignatii de Loyola Epistolae et Instructiones*, Tomus secundus, Vol. 26, Matriti 1904, 240-241.

esposo el príncipe Ascanio Colonna⁹⁷. El ansia reconciliadora de Ignacio tiene los rasgos de esa conciencia comunitaria del caballero que sabe que en el campo de batalla hay que saber cuidar de los demás y saber también soportarlos. Es la forma activa de comprender la penitencia en el «servir a Cristo». Sólo quien lucha por la reconciliación de los disidentes preserva la cruzada misma o la restablece como experiencia personal. Y sólo ella hace posible una expedición y da seguridad al hogar que el guerrero ha dejado atrás⁹⁸. También el pasado histórico de Ignacio incluía este tipo de asuntos. Como sabemos, la sociedad vasca estaba fundada en los varios linajes de los «parientes mayores», divididos en bandos, los de Oñaz y Gamboa y así transcurrieron el siglo XV, sumergidos en rivalidades que buscaban, entre otras cosas, aumentar sus respectivos poderes territoriales. Durante largos años, el señor de Loyola, patrono del convento de la Inmaculada Concepción en Azpeitia, sostuvo un litigio con los clérigos de la ciudad en torno a la competencia por los frutos del culto en el sitio y en la parroquia correspondiente. Y tanto en este caso –solucionado hasta 1535–, como en la pacificación de las villas de Guipúzcoa y que había encomendado el virrey de Navarra a Ignacio, dio éste muestras «de ser ingenioso y prudente en las cosas del mundo y de saber tratar los ánimos de los hombres especialmente en saber acordar diferencias o discordias»⁹⁹.

Como General de la Compañía de Jesús, dio una especial importancia al ministerio de «apaciguar enemistades» entre los hombres, especialmente en el lecho de moribundos, cuando se debía tener cuidado de las satisfacciones y restituciones. Como una contribución más a «la espiritual consolación y edificación» de los jesuitas expresa continuamente en sus cartas su alegría por este tipo de ministerios realizados por los de la Compañía. Una de las llamadas «Instrucciones» de Ignacio a los que van en misión, en esta ocasión a Ingolstadt, insiste en que «donde haya facciones o partidos diversos, no se opongan a ninguno, sino que muestren estar como en medio y que aman a unos y a otros»¹⁰⁰. Para eso había sido instituida la Compañía y quien entraba en ella debía persuadirse de tal cosa: «... también para pacificar a los desavenidos». Y claramente recomendaba al superior de los que

⁹⁷ MHSI, Monumenta Ignatiana, Series Quarta, *Scripta de S. Ignatio*, Tomus I, *Fontes Narrativi de S. Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu initis*, Vol. I, Narrationes. Scriptae ante annum 1557, Vol., 66, Romae, Monumenta Historica Societatis Iesu, Fontes Narrativi, 1943, 45, 51, 500.

⁹⁸ MHSI, *Monumenta Ignatiana, Exercitia Spiritualia Sancti Ignatii de Loyola ...* 97, 98, 146, 155, 168.

⁹⁹ MHSI, *Vita Ignatii Loiolae et rerum Societatis Iesu Historia*, auctore Joanne Alphonso de Polanco, Tomus Primus (1491-1549), Vol. 1, Matriti 1894, 10-11. MHSI, *Sancti Ignatii de Loyola Epistolae et Instructiones*, Tomus primus..., 161-165 y Cándido de Dalmases, *El padre Maestro Ignacio*, Madrid 1979, 14, 20-21, 32-33.

¹⁰⁰ MHSI, *Sancti Ignatii de Loyola Epistolae et Instructiones*, Tomus primus..., 236-239, 537-538; II, 675-676; XII, 241.

estaban en formación que «no se sufra entre ningunos de casa pasión o enojo; y si algo desto interviniese, véase que luego se reconcilien con la satisfacción conveniente»¹⁰¹. Da cuenta repetidamente en sus cartas, a veces sin nombrar los personajes, de su propia ayuda a la reconciliación de individuos, familias, parientes, gentes del gobierno, eclesiásticos y jesuitas. Algunos de tales negocios le llevan buena parte de su tiempo, sobre todo cuando se trata de amigos y bienhechores de la Compañía, como el litigio entre el virrey Juan de Vega y el Cardenal José Antonio de Mercurio¹⁰² y entre aquél y el Papa Julio III¹⁰³; o entre un cierto Nicolás y su mujer¹⁰⁴. Su afán por la reconciliación de los desavenidos llega hasta las profundidades de su ser y, es el Diario Espiritual el que nos conduce a su experiencia de «reconciliación» con la Trinidad.

Los Ejercicios lo habían integrado al movimiento redentor de «las tres personas divinas» que «miraban toda la planicie o redondez de todo el mundo llena de hombres, y... viendo que todos descendían al infierno, se determina (n) en la su eternidad que la segunda persona se haga hombre para salvar al género humano...»: era la experiencia íntima de las relaciones trinitarias “ad extra”, que el Diario no hace más que confirmar abundantemente. Y, tras ella, se va abriendo paso en e interior de Ignacio «un deseo de reconciliarse con la santísima Trinidad». Un largo camino de visitaciones de Dios recorre Ignacio a partir de entonces, presente siempre en sus miras el mismo objetivo reconciliador. Y sólo dos semanas después se siente llegar a la meta implícita en tal objetivo: «gozarme de sus gracias y visitaciones limpiamente, sin interés». Ni siquiera –supone el texto– el honesto interés de buscar la claridad en torno al problema que lo ocupaba desde hacía mes y medio. Al aprender Ignacio qué comportaba «andar derechos en servicio de Dios nuestro Señor, estimando más esta que otra cosa alguna, comprendía por sí mismo, lo que significaba el más alto nivel, su propia invitación a los paisanos de su pueblo: la paz y concordia con Dios, nuestro Señor trae consigo, siendo como es interior, la paz y concordia con los demás»¹⁰⁵.

¹⁰¹ MHSI, Monumenta Ignatiana, Ex Autographis vel ex antiquioribus exemplis collecta, Series tertia, *Sancti Ignatii de Loyola Constitutiones Societatis Iesu*, Tomus primus. Monumenta Constitutionum praevia, Vol., 63, Romae 1934, Formula Instituti, II, 1; Constitutiones VII, 650.

¹⁰² MHSI, *Sancti Ignatii de Loyola Epistolae et Instructiones*, Tomus septimus... 196, 356-357, 486.

¹⁰³ MHSI, *Sancti Ignatii de Loyola Epistolae et Instructiones*, Tomus septimus... 488.

¹⁰⁴ MHSI, *Sancti Ignatii de Loyola Epistolae et Instructiones*, Tomus primus... 537-540. MHSI, *Sancti Ignatii de Loyola Epistolae et Instructiones*, Tomus sextus 292, 549.

¹⁰⁵ San Ignacio de Loyola, *Autobiografía...*, Diario Espiritual, 78, 110, 112, 115, 118, 121, 159 160; 383, 391, 392, 393, 405. MHSI, *Sancti Ignatii de Loyola Epistolae et Instructiones*, Tomus primus ... 162. MHSI, *Monumenta Ignatiana, Exercitia Spiritualia Sancti Ignatii de Loyola...* 102.

Finalmente, es importante mencionar que la vida de Ignacio de Loyola estuvo señalada por una apasionada búsqueda de la mayor gloria de Dios, de un «más» en todas sus acciones y esto, parece, estuvo también influenciado por aquella Orden de caballeros que buscaban destacarse en el servicio, como caballeros y como hombres. Los caballeros de la Banda debían aspirar a bienes mejores, siempre superiores debían tender al «más» siempre digno de todo buen caballero. Así lo estipulaba el comienzo del libro de la Vanda «que fizo el rey Don Alfonso de Castilla, e la razon por que se movió a dacer lo es: Porque es la *más* alta e la *más* preciada orden que Dios en el mundo fizo es la caballería...». Y, al hablar de las características de aquellos hombres, decía que «E no ha cosa en el mundo que *mas* pertenesca al cavallero que verdad e lealtad, e a un de que se *mas* paga Dios... E por esto fizo esta Orden de la Vanda, porque los cavalleros que quisieren ser en esta orden et tomar la Vanda que mantengan estas tres cosas *más* que otros cavalleros: ser leales a su señor, et amar aquella en quien pusieron su corazón e intención, et tenerse por cavalleros *más* otros para facer *más* altas cavallerías». ¡Cuánto debió internalizar estas indicaciones aquel joven que ambicionaba ser un gran caballero al servicio de su dama! ¡A cuántas expresiones de Ignacio nos remiten estas palabras! Los caballeros de la Orden de la Banda sabían muy bien cuáles eran las actitudes del hombre de las grandes misiones, de sueños e ideales superiores, pues han asimilado dentro de su corazón que en las funciones del caballero había de insistirse en el «más» y afirman: «pues avedes oydo la rays del comienzo porque se fizo este Libro de la Vanda, queremos vos dezir las maneras que deven haber en si los cavalleros de la Vanda para andar *mas* en abito de cavalleros para poder complir cavallería et para poder ser *mas* cortesés et *mas* guardados...». No quieren dejar nada a la improvisación y recomiendan hasta el tipo de cabalgadura que han de llevar en su misión y así, se dice en el capítulo tercero: «Et si de *mas* desto, que siempre ande bien guisado del *mejor* cavallo et de las *mejores* armas, et *mas* lozanas que pudiere aver...»¹⁰⁶.

6. El “Libro de horas” y el espíritu litúrgico de Ignacio de Loyola

En el recién iniciado camino de la primera conversión, María, Nuestra Señora, ocupa un sitio especial en la experiencia espiritual de Iñigo López de Oñaz y Loyola. Apenas deja la casa-torre, se dirige a Oñate y quiere hacer una

¹⁰⁶ Rogelio García Mateo, *Del “mayor” de los parientes...*, 226-227; Orígenes del “más” ignaciano, en: Luis Fernández, (Ed.). *Ignacio de Loyola en Castilla . Juventud- Formación- Espiritualidad*, Valladolid 1989, 122; Isabel García Díaz, La Orden de la Banda, *Archivum Historicum Societatis Iesu*, N° 60 (1991), 29-89.

visita a la Iglesia de Aránzazu¹⁰⁷ «para cobrar nuevas fuerzas para su camino»¹⁰⁸. El peregrino quiere dar comienzo a su nueva vida y, agradecido por los regalos de la visita que le hiciese María en la casa-torre, y «temiendo más de ser vencido del vicio de la carne que de otros, hizo voto a nuestra Señora de castidad, suplicándola que le tomase debajo de sus alas y protección»¹⁰⁹, para sentir esas fuerzas que tanto le hacían falta en su caminar¹¹⁰. Tan grande era su deseo de convertirse que decide emular a la misma María en su virginidad, según lo que estaba atestiguado en el *Vita Christi*¹¹¹ y que, muy probablemente, decidió desde sus momentos de consolación en su lecho de la casa paterna y puso en práctica apenas pudo hacerlo. Iñigo, como todos los guipuzcoanos, conocía la fama del santuario de Montserrat, floreciente monasterio benedictino gracias a la acción del Abad García de Cisneros, que había fallecido en 1510.

Cisneros promovió la práctica de la *Devotio moderna* que insistía en el valor de la vida interior con el uso de algunos métodos de oración, el examen de la conciencia, la ascesis y penitencia, etc. Lo fue asimismo por la costumbre de hacer votos de ir en peregrinación hacia sus escarpadas cumbres y aunado a esto se cuenta que la familia del Duque de Nájera, antiguo protector del gentilhomme tenía especial devoción a la venerada imagen de la Virgen moreneta y los monjes de la abadía. Don Antonio Manrique de Lara recibió en Montserrat el toisón de oro que el emperador Carlos V le impusiera en 1520, al volver de Barcelona a Castilla¹¹². La devoción que el Duque de Nájera tenía a Montserrat no era nueva sino que, como en toda España, databa de la época de los Reyes Católicos¹¹³ y

¹⁰⁷ Cf. José A. Lizarralde, *Semblanza Religiosa de la Provincia de Guipúzcoa*, Ensayo Iconográfico, Legendario e Histórico. Volumen I. Andra Mari, Bilbao 1926, 89-102. Cf. también *Fontes Narrativi* I, 380.

¹⁰⁸ San Ignacio de Loyola, *Autobiografía...* 13.

¹⁰⁹ Las fuentes no mencionan explícitamente en dónde pudo haber formulado el voto de castidad, simplemente, se dice que fue en el camino de Loyola a Montserrat. Cf. Scripta, I, 379, 85; Pedro Ribadeneira, *Vida de San Ignacio de Loyola*. Librería de la Viuda e Hijos de J., Barcelona 1863, 35-36 y J. Iriarte, Fijando el sitio del voto de castidad, *Manresa*, Vol. 3 (1927), 156-164. Cf. MHSL, *Fontes Narrativi* I, 76, 158; II, 151, 378, 380. Láinez dice: “Hizo en el camino voto de castidad, y esto a nuestra Señora, a la cual tenía entonces especial devoción, aunque no por entonces *secundum scientiam*”, FN I, 76.

¹¹⁰ L. Von Matt y H. Rahner, *Saint Ignatius Loyola: a pictorial Biography*, Chicago 1956, 28. Cf. W. W. Ignacio de Loyola. *Psicología de un Santo*. Madrid 1995, 96.

¹¹¹ Cartujano, *Vita Christi*, libro 1, capítulo 2º, 7, fol. 12, col. b.

¹¹² Cf. Fray Prudencio de Sandoval, *Historia de la Vida y hechos del Emperador Carlos V*, Biblioteca de Autores Españoles, Tomo Octogésimo, Madrid 1955, 160-162.

¹¹³ “El Rey mi señor y yo - escribía Isabel la Católica el 31 de marzo de 1491 - tenemos mucha devoción a la casa de nuestra Señora de Montserrat...: casa es de gran devoción y romería de todas partes del mundo visitada”. Hasta la reina doña Germana hizo donación a la Virgen de dos brazos de plata con reliquias y de una lámpara de peso de 12 marcos. Cf. Anselm Albareda, *Sant Ignasi a Montserrat*, Montserrat 1935, pp. 34-35. Citado por Pedro de Leturia. *El Gentilbombre Iñigo López de Loyola en su Patria y en su siglo*, Montevideo 1938, 202.

esa misma práctica vino a iluminar la decisión del caballero que entregaría sus armas y su corazón a los pies de la Virgen morena. Con el pretexto de salir hacia Navarrete para ponerse a las órdenes de su antiguo protector, el Duque de Nájera, Iñigo se dirigiría a Oñate y de ahí partiría a Cataluña para poder dar inicio a su peregrinaje a la tierra de Jesús en donde cumpliría los sueños que su nueva condición de caballero de Dios ahora le imponían.

Fue decisivo su encuentro y relación con el Abad Juan de Chanones quien era muy devoto de la celebración diaria de la Eucaristía en un tiempo en el que esto no era común. Lo fue también porque fue el primero con quien comenzó a experimentar el valor de una persona a quien se pueda confiar los más íntimos movimientos espirituales «que en el ánimo se mueven». También fue muy importante para la vida interior de Iñigo López de Oñaz y Loyola el contacto cercano que tuvo con el *Ejercitatorio de la Vida Espiritual*, obra del Abad García de Cisneros y que influyó en Iñigo de Loyola tanto en su experiencia personal de conversión como en la posterior redacción de sus Ejercicios Espirituales. Los monjes conocían bien este libro, lo estudiaban hasta aprenderlo de memoria y, de un modo especial, los novicios aprendían con él en su intento de ejercitarse en la vida purgativa de modo que no se les consentía pasar a otros ejercicios hasta que estaban muy ejercitados¹¹⁴.

El Abad Chanones recomendó a Iñigo que leyera el libro para que se pudiera preparar bien a la confesión general. Es comúnmente aceptado que su lectura permitió a Iñigo el poder favorecer la vergüenza y confusión que tanto buscaba. El libro, así como el ambiente litúrgico del monasterio benedictino fueron fundamentales en la preparación de la vigilia de la Anunciación y la vela de armas con la que celebraba el rito del cambio de vida, en clara alusión a la liturgia que vivían los caballeros a quienes tanto deseaba emular, no obstante que, en esos momentos, él se consideraba a sí mismo como «caballero de Dios»¹¹⁵. Como lo establecía el *Ejercitatorio de la Vida Espiritual*, el novel peregrino pasó la noche entre la meditación y la contemplación de la Eucaristía¹¹⁶ y su influencia quedaría para siempre marcada en el alma de Ignacio en el sentido de que la Eucaristía es el sacramento que nos permite la más íntima y perfecta unión con Jesucristo, el alimento perfecto para quienes quieren iniciar el peregrinaje de conversión hacia Él. La Eucaristía nos permite vivir el mismo sacrificio de nuestra redención celebrado por Jesucristo en la cruz y que celebra el sacerdote, a pesar de su indignidad y en perfecta obediencia a la Iglesia¹¹⁷.

¹¹⁴ García de Cisneros. *Ejercitatorio de la Vida Espiritual compuesto por el V. P. García de Cisneros*, Barcelona 1912, Cap. XIIj, fol. XV.

¹¹⁵ Pedro de Leturia, *El Gentilhombre Iñigo López de Loyola ...* 276.

¹¹⁶ García de Cisneros, *Ejercitatorio de la Vida Espiritual...* cap. XXIII y LIV.

¹¹⁷ García de Cisneros, *Ejercitatorio de la Vida Espiritual...* cap. XXIII, 87.

Ignacio aprendió cuatro verdades del *Ejercitatorio de la Vida Espiritual* que pasaron a formar parte para siempre de su amor a la contemplación de la Eucaristía y, con el tiempo, serían parte integrante del texto de los Ejercicios Espirituales: la preparación o el lavatorio, la cena del cordero pascual, la institución de la Eucaristía como sacramento y como sacrificio y la traición de Judas¹¹⁸. La vela de armas en la vigilia de la Anunciación siguió el conjunto de ritos perfectamente establecidos en el monasterio: se comenzaba con los cánticos piadosos y oraciones entonados en la propia lengua natal. Seguía el rezo del oficio divino como manifestación de la oración de la Iglesia a la que se unían los monjes y tanto impresionó a Ignacio que pocos días más tarde, se le vería rezando «unas horas» en las gradas del monasterio de Santo Domingo, en Manresa, cuando se «de empezó a elevar el entendimiento» lo que nos hace suponer que ya traía consigo el libro de *las Horas de Nuestra Señora* al que quedó muy habituado y que mucho respetaba como si fuese algo sagrado¹¹⁹.

Algunos autores opinan que ese libro hacía referencia al *Angelus* como era práctica común en algunos sitios de la España del siglo XVI, sin embargo, es generalmente aceptado que se trataba del oficio parvo de la Virgen. Constatamos este dato al darnos cuenta que, en 1546, escribía a los estudiantes de la Compañía «que no son sacerdotes o obligados a otro officio se diga por todos lo officio de Nuestra Señora, *con continua subordination y commmeration* de monseñor nuestro el prior de la Santissima Trinidad, fundador de la casa y otros benefactores»¹²⁰. En el texto *a y A* de las Constituciones, al hacer mención «de los escolares recibidos en la Compañía» y de sus prácticas espirituales, se especifica que «cerca de la oración vocal podrían decir los domingos y sábados las horas de nuestra Señora los que no son obligados decir officio; los lunes las de finados; los martes y jueves los psalmos penitenciales; los miércoles y viernes las horas de la cruz»¹²¹. Y, en los textos definitivos *B* y *D* se especifica «...y con algunos augmentarse y disminuirse el término de la oración “como está dicho”; y esto quedará todo en la discretión del superior “tomándose” la hora determinada poco más o menos para decir las horas de nuestra Señora; pero en los escolares que no son “obligados” a decir officio divino, se podrá mudar “con más” facilidad a

¹¹⁸ García de Cisneros, *Ejercitatorio de la Vida Espiritual...* cap. XXIII, 192.

¹¹⁹ MHSI, *Fontes Narrativi* I, 402.

¹²⁰ MHSI, *Monumenta Ignatiana, Ex Autographis vel ex antiquioribus exemplis collecta. Series tertia, Sancti Ignatii de Loyola Constitutiones Societatis Iesu*, Tomus primus. Monumenta Constitutionum praevia, Vol., 63, 1934, Romae, 175.

¹²¹ MHSI, *Monumenta Ignatiana, Ex Autographis vel ex antiquioribus exemplis collecta. Series tertia, Sancti Ignatii de Loyola Constitutiones Societatis Iesu*. Tomus secundus. Textus hispanus, Vol., 64, Romae, 178-179.

tiempos en meditaciones y otros ejercicios espirituales [...] Assi que ultra de la confesión y comunión que cada ocho días se freqüentarán, y de la missa que oyrán cada día, tendrán una hora, en la qual dirán las horas de nuestra Señora y examinarán sus consciencias dos veces al día...»¹²².

Un dato más que nos ayuda a darnos cuenta del modo como Ignacio valoraba este tipo de oración es el detalle que nos ha transmitido Antonio de Araoz a propósito del modo como Ignacio se dio «mil azotes» por algunas hojas que se le quemaron cuando rezaba en un *libro de las horas*¹²³. Sabemos que Ignacio rezaba todos los días el *oficio de nuestra Señora* en su estancia en Manresa y, muy probablemente, durante sus estudios, pues era práctica habitual en los colegios mayores de los hermanos de la vida común y, concretamente, en el Colegio de Montaigu donde se hospedó nuestro estudiante peregrino en la primera etapa de su estancia en París. Esta práctica se siguió en los primeros colegios jesuitas como nos lo hace saber Juan Alfonso de Polanco en las «Constituciones de Colegios de 1548-1549» cuando nos dice que el oficio de la Virgen se rezaba sólo los domingos, fiestas y sábados y los otros oficios de los *libros de las horas* se repartían los demás días de la semana¹²⁴. No obstante la confianza que Ignacio había depositado en Polanco, lo corrigió y decidió que todos los días se debía rezar el oficio de la Virgen¹²⁵. No lo recomendaba, sin embargo, para los Ejercicios Espirituales tomando en consideración su deseo de que el ejercitante tuviera más tiempo para la contemplación y meditación. Según Leturia «en cuanto a los oficios vocales, prefirió el estrictamente litúrgico, y por eso deseó que su ejercitante acudiera todos los días a la Iglesia para asistir a misa y vísperas»¹²⁶.

Según los expertos, esto se podría explicar si tomamos como fuente el *Ejercitatorio de la Vida Espiritual* al que hemos hecho ya referencia y que establecía que los tiempos de oración debían repartirse uno cada día de la semana. Si asumimos que Ignacio hacía siete horas diarias de oración, esto no concuerda con el testimonio de Antonio de Araoz quien testimonia que «solía yr nuestro Padre adonde estaba esta cruz a rezar las *siete horas* canónicas a sus

¹²² MHSI, *Monumenta Ignatiana, Sancti Ignatii de Loyola Constitutiones Societatis Iesu*. Tomus secundus... 410, 411.

¹²³ (1918). MI., Series Quarta, *Scripta de Sancto Ignatio de Loyola*, Tomus secundus, Vol. 56, Matriti, 87, 575.

¹²⁴ MHSI, *Monumenta Paedagogica Societatis Iesu*, I (1540-1556), Vol., 92, Romae 1965, 58. Cf. Pedro de Leturia, “La hora de oración matutina en la Compañía naciente”, en: *AHSI*, 3 (1934), 55-56.

¹²⁵ MHSI, *Monumenta Ignatiana, Sancti Ignatii de Loyola Constitutiones Societatis Iesu*. Tomus secundus... 410-412.

¹²⁶ Pedro de Leturia, “Libros de horas, Anima Christi y Ejercicios”, en: *Estudios Ignacianos II. Estudios Espirituales*. Roma, IHSI., 1957, 119.

tiempos»¹²⁷ por lo que conocemos que Ignacio hacía su oración siempre en relación con el rezo de las siete horas del oficio divino.

Durante los primeros meses de Manresa, Ignacio vivió un período de penitencias y largos tiempos de oración que a veces eran de siete horas al día y éstas eran de oración vocal, según el testimonio de Láinez y Polanco que aseguran que «hacía mucha oración vocal, no entendiendo casi nada ni menos gustando las cosas interiores»¹²⁸. Por su poca preparación, se limitaba casi a rezos orales aun cuando el tiempo sobrante de las siete horas, de la misa y del sueño, lo «daba a pensar en cosas de Dios de lo que había aquel día meditado o leído»¹²⁹. Más tarde, al reflexionar sobre esta experiencia, dedicará un espacio a las gente de poco ingenio, ruda y sin letras y, en la Anotación N° 18 de los Ejercicios Espirituales, dirá que se les puede dar «el examen particular y después el examen general: iuntamente por media hora a la mañana el modo de orar sobre los mandamientos, peccados mortales... preceptos de la Iglesia, cinco sentidos y obras de misericordia»¹³⁰. Ignacio enumeró algunos contenidos de catecismos con los que había rezado y que aparecen en los libros de Horas comunes de los siglos XV y XVI, por ejemplo cuando describe el primer modo de orar y aconseja este tipo de oración y recomienda el uso de «los contrarios» de cada pecado y la virtud opuesta a cada uno de ellos para conocer mejor su fealdad así como *las tres potencias*¹³¹.

Suponemos que en los inicios de su ministerio en Manresa cuando empezó a enseñar la doctrina cristiana y, más tarde, cuando se embarcó en Barcelona, usaba uno de esos catecismos o *confesionales*¹³². Al desarrollar los ejercicios segundo y tercero del primer modo de orar, recomienda recitar *pensando* las oraciones más importantes del cristiano, especialmente el *padrenuestro*, *el avemaría*, *el credo*, *el Anima Christi* y *la salve regina*¹³³. En opinión de Leturia «las tres primeras se aprendían entonces en los abecedarios de todas las escuelas de Europa. En cambio la *Salve* y el *Anima Christi* aunque no fueran exclusivas de los libros de Horas, se encuentran en bastantes de ellos, y su recomendación en el librito de los *ejercicios* se ha mirado comúnmente –sobre todo la del *Anima Christi*– como una de las más claras huellas en él de aquellos libros»¹³⁴.

¹²⁷ MHSI, MI, *Scripta de Sancto Ignatio de Loyola*, Tomus primus... 733.

¹²⁸ MHSI, *Fontes Narrativi* I... 159. Cf. también 78.

¹²⁹ San Ignacio de Loyola, Autobiografía, 26. MHSI, *Fontes Narrativi* I... 398.

¹³⁰ Anotación N° 18. MHSI, MI, Series cuarta. *Scripta de Sancto Ignatio de Loyola*, Tomus primus... 610-611.

¹³¹ Ejercicios Espirituales, N° 245.

¹³² MHSI, MI, Series cuarta. *Scripta de Sancto Ignatio de Loyola*, Tomus primus... 735.

¹³³ Ejercicios Espirituales, N° 253, 258.

¹³⁴ Pedro de Leturia. “Libros de horas, Anima Christi y Ejercicios”... 123.

Una prueba más del respeto y devoción que Ignacio sentía por los *libros de las horas* se encuentra en su amor por la oración del *Anima Christi*. Y este amor llegó a grado tal que prescribía que se rezara en el segundo y tercer modo de orar así como todas las veces que se hagan los coloquios. Sabemos que la redacción de esta oración anónima era muy diversa y que Ignacio tuvo oportunidad de conocerla en diversos libros de oraciones, tanto en España como en París y Venecia. Independientemente de la redacción que más haya usado, la recomendaba abiertamente y, por lo tanto, no es extraño que aparezca en el Autógrafo y en las dos versiones que fueron presentadas al Papa Paulo II para su aprobación. Fiel discípulo del maestro, San Pedro Fabro fue también muy devoto y en su *Memorial* nos comparte el importante efecto que tuvo en los momentos de su conversión.

Muchas son las versiones de esta bella y sencilla oración, sin embargo, la que parece usaba más Ignacio ha sido la de la obra *Hortulus animae* que, más que un libro de Horas, era un cuestionario que preparaba para la confesión, para ayudar a los moribundos a una buena muerte, para la explicación del Rosario de nuestra Señora, etc. Esta versión, muy conocida en Alsacia, Alemania, Flandes, Francia e Italia, fue la que usaron Ignacio, Pedro Fabro y los primeros compañeros, como Laínez, Polanco, Nadal, Borja y Doménech, porque la consideraban más recomendable y auténtica. Aparece en un texto de los Ejercicios Espirituales del Padre Fabio de Fabi quien hizo su noviciado en *San Andrea del Quirinale*, cuando Alfonso Ruiz, era el Maestro de Novicios y lo había sido también de San Estanislao de Kostka. Se usó en el Sumario de los Ejercicios, escrito por Juan Alfonso de Polanco entre 1573 y 1575¹³⁵. Fue, asimismo, la que se reprodujo en las ediciones de los Ejercicios Espirituales a partir de 1576 por decisión del Padre Everardo Mercuriano, cuarto General de la Compañía de Jesús en su intención de unificar la práctica de los Ejercicios Espirituales y evitar la confusión a la que se había llegado cuando, aun con buena intención, muchos jesuitas daban los Ejercicios pero con poco método y orden.

Lo que hemos mencionado hasta ahora es una prueba contundente del amor y respeto de Ignacio de Loyola por las prácticas litúrgicas de la Iglesia. Si más tarde, como General de la Compañía de Jesús no quiso que los jesuitas rezaran el oficio divino en común, no fue porque lo rechazara sino como una forma de privilegiar la acción apostólica que debía ser llevada a cabo en completa disponibilidad. Ignacio supo distinguir la importancia del contenido del culto

¹³⁵ MHSI, *Monumenta Ignatiana, Exercitia Spiritualia Sancti Ignatii de Loyola et eorum Directoria*, Ex Autographis vel ex Antiquioribus Exemplis Collecta, Series Secunda, Vol. 57, Matriti 1919, 829-846.

litúrgico y su ornamento y decoro del que jamás negó su valor intrínseco «en cuanto se juzgase que el pueblo se movería a mas frecuentar las confesiones, sermones y lecciones, con eso había lugar a las vísperas sencillas, sin canto ni órgano, a las ceremonias de Semana Santa, a las Misas mayores rezadas, mirando siempre de hacerlas “con devoción y decencia»¹³⁶. Según el testimonio de Suquía «arrodillado, comenzó el santo la Misa de la Anunciación, cantada por causa de la solemnidad y acompañada de órgano. Algo de los sentimientos que, en esta hora sacrificial, despertaran en su alma, pueden decirnos aquellas Misas de “Nuestra Señora” tan cuidadosamente anotadas en las páginas de su Diario Espiritual¹³⁷. E Iñigo asistió y participó en el sacrificio eucarístico en la manera más perfecta que podía: con la comunión sacramental»¹³⁸. Y añade: «era la primera vez, quizá, que nos consta que Iñigo se encontraba en un ambiente litúrgico tan lleno. La magnificencia de las ceremonias, los ritos y el canto, le daban realce. Sin que el gusto de Iñigo a la liturgia y al canto eclesiástico comience¹³⁹ en Montserrat, ya que antes, en Loyola y Arévalo, debieron existir, aquella Misa de la vigilia montserratina dejó huella impercedera en el alma del de Loyola. En la noche oscura de su espíritu, aunque desabrido y sin gusto¹⁴⁰, Iñigo seguiría asistiendo a los oficios divinos¹⁴¹ y a la Santa Misa, como si en ella y por ella su voluntad aprendiera a “acatar” la de Dios, para convertírsele en fuente perenne de bienes»¹⁴².

7. *Los confesionales y los Ejercicios leves*

Dado que Ignacio no tenía estudios cuando se dedicaba a sus primeros Ejercicios, es comprensible que recurriera a algunos libros sencillos cuyo contenido bien podría llamarse litúrgico, de uso común en el pueblo que había aprendido a usar en su infancia y que, de alguna forma, había fortalecido en su etapa cortesana de Arévalo y aun de su primera conversión en Loyola. También se ha dicho que pudo haber leído un cierto tipo de libros catequéticos tanto en su estancia en Barcelona como de manera especial en Montserrat en donde, verosímelmente,

¹³⁶ Pedro de Leturia, *Libros de horas, Anima Christi y Ejercicios...* 549.

¹³⁷ MHSI, Monumenta Ignatiana, Ex Autographis vel ex antiquioribus exemplis collecta. Series tertia, *Sancti Ignatii de Loyola Constitutiones Societatis Iesu*, Tomus primus... 86, 87, 92, 93, 122, 125, 128, 129, 130, 131, 138, 139, 142.

¹³⁸ Ángel Suquía Goicoechea, *La Santa Misa en la Espiritualidad de San Ignacio de Loyola*. Vitoria 1989, 60.

¹³⁹ A. Albareda, *San Ignasi a Montserrat*, Montserrat 1935, 149.

¹⁴⁰ MHSI, *Fontes Narrativi* I... 392.

¹⁴¹ MHSI, *Fontes Narrativi* I... 398.

¹⁴² Ángel Suquía Goicoechea, *La Santa Misa en la Espiritualidad de San Ignacio de Loyola...* 60.

pudo haberse ayudado de uno de esos libros para preparar su confesión general y que eran conocidos como «confesionales» o «manuales de confesión» y se distribuían para ayudar a los penitentes en la complicada tarea de la confesión general¹⁴³ pues contenían una lista de los pecados más comunes que se podían cometer. Esos libros servían de ayuda tanto al confesor como al penitente pues se trataba de una especie de sumario de los casos y censuras reservadas, formas extraordinarias de absoluciones, un interrogatorio de los pecados y de los remedios de ellos así como instrucciones de cómo desempeñar el oficio de la confesión en beneficio de las personas¹⁴⁴. El P. Jerónimo Nadal, notable jesuita de la primera generación, quien sistematizó la espiritualidad ignaciana, relaciona también los confesionales con el primer modo de orar de los Ejercicios Espirituales cuando menciona que podemos trabajar como materia de meditación diaria la doctrina cristiana y fundamentalmente los temas de los mandamientos y los dones del Espíritu Santo, ambos contenidos y explicitados en los confesionales como apartados de los que había que revisarse antes de la confesión¹⁴⁵. El penitente debía acusarse

¹⁴³ Estos manuales, abreviación de los tratados *in IV Sent.* llamados *Summa de poenitentia, de confessione, casuum conscientiae, Tractatus de confessione, etc.* tomaron diversos nombres además de *Confessionale*, a saber, *Summa Confessionis, confessorum, poenitentialis, Manuale, Directorium, Instructio, Interrogatorium, Ordo, modus, formula confessionis, confitendi, etc.* y en vulgar *Confesional, Confesionario, Arte de confesar o de confesión; Modo práctico, breve, fácil, Directorio, Manual, etc.* José Calveras, Los “Confesionales” y los Ejercicios de San Ignacio, *Archivum Historicum Societatis Iesu*, Vol. 17 (1948), 51, nota 1.

¹⁴⁴ En las Constituciones, San Ignacio recomienda el uso y conocimiento de estos confesionales cuando trata “Del instruir a los escolares en los medios de ayudar a sus próximos dice:”¹ En las confesiones ultra del studio escolástico y de los casos de consciencia, y en special de restitución, es bien tener un summario de los casos y censuras reservadas,² porque vea su jurisdicción a cuánto se estiende, y de las formas extraordinarias de absoluciones que ocurren; y ³ así mesmo un breve interrogatorio de los pecados y remedios dellos, ⁴ y una instrucción para bien y con prudencia in Domino usar deste officio sin daño suyo y con utilidad de los próximos, ⁵ y use, habiendo oído alguna confesión, hacer reflexión sobre sí, para ver si ha faltado en algo y para adelante ayudarse, en special a los principios”. Constituciones, parte IV, capítulo 8º, Nº [407], D., en San Ignacio de Loyola, *Obras*. 5a. Edición. Transcripción, Introducciones y notas de Ignacio Iparraguirre, Cándido de Dalmases y Manuel Ruiz Jurado, Madrid 1991, 550.

¹⁴⁵ En la exhortación 19 a los estudiantes de Coimbra, en 1561 expone lo siguiente: “Las cosas que se meditan en la Compañía, por nuestros Ejercicios, ultra de lo que toca a pecados y hacer penitencia dellos (primera semana), es de la vida de Cristo (las otras tres semanas), y de los mandamientos, de los dones del Espíritu Santo y de todas las cosas de la doctrina cristiana (primer modo de orar). Hay también un meditar cada palabra por sí (segundo modo de orar), etc. Jerónimo Nadal, *Pláticas Espirituales del P. Jerónimo Nadal, S.J.*, Ed. Miguel Nicolau, Biblioteca Teológica Granadina, Granada 1945, 195.

de no haber ejercitado y usado «el temor, piedad, consejo, sabiduría, fortaleza, ciencia, entendimiento, contra los malos pensamientos y malas tentaciones, vicios y pecados, para vener y desecharlos, antes con mucha pereza y negligencia, no usando dellos, mas dejando las armas que para esto Dios me había dado para defenderme muy flacamente me he dejado vencer, de lo cual digo mi culpa»¹⁴⁶.

Según la Anotación 18, los mandamientos y los siete pecados mortales deben ocupar un puesto central en la meditación de la gente sencilla e iletrada que desea satisfacer su alma en cierta medida y a ello dedica la primera manera de orar que es, junto con los cinco sentidos corporales, «dar más forma, modo y ejercicios, cómo el ánima se apareje y aproueche en ellos, y para que la oración sea acepta, que no dar forma ny modo alguno de orar»¹⁴⁷. Es muy posible que Ignacio haya previsto este tema en la anotación que nos ocupa muy influenciado también por los Confesionales de su tiempo, y concretamente en el *Arte para bien confesar* y el *Arte de Confesión* del benedictino anónimo, así como en otros textos menos conocidos¹⁴⁸. En la meditación sobre los mandamientos, era costumbre detenerse a pensar en la consideración de las faltas personales para descubrir la manera como se ha vivido el mandato y hacer un examen a fondo de los pecados para poder acusarlos al confesor. Ignacio retoma esta costumbre cuando nos habla de la conveniencia de considerar y pensar en “cómo lo he guardado y en qué he faltado”, de modo que se haga un examen, un escrutinio de los pecados, con el objeto de acusarme, pedir perdón e intentar enmendarme de los fallos que

¹⁴⁶ Según el *Arte para bien Confesar*, citado por José Calveras, *Los Confesionales y los Ejercicios* 67.

¹⁴⁷ EE, [238] *Autographum* 434.

¹⁴⁸ Ni los Confesionales ni Ignacio hablan de pecados capitales, sino de pecados mortales. Esto es debido a que, en cada pecado mortal, se consideraba distinto grado de malicia. Así se entiende por qué Ignacio pide que ponderemos “los pecados mirando la fealdad y la malicia que cada pecado mortal cometido tiene en sí, dado que no fuese vedado”. EE, 57. Al conocerse los distintos grados de malicia en que he caído al cometer un pecado mortal, asimismo será el grado de aborrecimiento que he de tener de ellos y por eso pido el “conocimiento interno de mis pecados y aborrecimiento de ellos, para que sienta el desorden de mis operaciones”. EE, 63. En base al conocimiento de la variedad de pecados y su malicia, podré saber si son mortales o veniales, mirando la gravedad de mis ofensas en relación, primero con los hombres, éstos con los ángeles y santos del paraíso, y todo en comparación con Dios. EE., 58. Igualmente, podré darme cabal cuenta de la naturaleza de mi falta si comparo lo que soy con los atributos magníficos de Dios, “su sapiencia a mi ignorancia, su omnipotencia a mi flaqueza, su justicia a mi iniquidad, su bondad a mi malicia”. EE, 59. Los Confesionales relacionados con estos textos de los Ejercicios son: *Arte para bien confesar*, textos 2-4 y *Arte de confesión benedictino anónimo*, texto 48. Citados por José Calveras, *Los Confesionales...* 68. Los Textos completos del Confesional “Arte para bien confesar pueden verse en las páginas 80-88 de la misma obra de J. Calveras.

recuerde haber cometido¹⁴⁹. El examen concienzudo de los pecados y faltas favorecía una buena confesión y a eso estaban encaminados los Confesionales y la práctica que sugiere Ignacio, inspirándose en ellos de modo que el ejercitante pueda confesar aquellas faltas generales y de acusación obligatoria si se quiere pedir perdón de los pecados mortales y, también, aquellos fallos u olvidos que estorben la paz y la buena conciencia del penitente. Confesar los detalles, omisiones e imperfecciones permitirá una mayor entrega a la actividad de la gracia divina¹⁵⁰.

Los confesionales estipulaban, y era práctica comúnmente aceptada, que al término del examen minucioso de cada mandamiento y al descubrir claramente los pecados que había que confesar, el penitente debía acusarse de cada uno de ellos, con absoluta precisión y pedir perdón por todo lo cometido. De ahí que Ignacio asumiera esa práctica para el primer modo de orar e insiste en que después de la acusación se pida la gracia para enmendarse. Según la Anotación 18, mientras más nos damos cuenta de la acción que Dios ha realizado en nosotros, llenándonos de su gracia, será más fácil detectar la naturaleza de nuestras faltas en contra de Él. Contra su luz, oponemos nuestras sombras.

Finalmente, cuando Ignacio menciona que «para conocer mejor las faltas hechas en los pecados mortales, mírense sus contrarios, y así para mejor evitarlos proponga y procure la persona con sanctos ejercicios adquirir y tener las siete virtudes a ellos contrarias», no está haciendo sino asumir la práctica de los Confesionales que establecían la misma práctica de los contrarios para corregir, especialmente, los pecados mortales y así se decía, por ejemplo, que «el primero remedio contra la gula es ayunar, y es cosa de gran virtud... como dice san Gregorio, según arte de medicina, las cosas contrarias son curadas por cosas contrarias; las calientes con las frías, y las frías con las calientes... Otro remedio es que el hombre haga lo contrario de lo que solía facer, es a saber, que si solía comer de mañana, lo cual es vicio, que lo mude en virtud y coma a la hora conveniente; y si solía comer muchas veces, que es vida de bestias, que coma dos veces, que es vida de hombres; y si acostumbraba beber muchas veces, beba solamente al ayantar y a la cena. Y si solía comer apriesa, que coma

¹⁴⁹ Cf. EE, 241-242. Coincide con los Confesionales: la *Confesión de Escobar*, textos 52-54 y el *Arte de confesión*, textos 46 y 47, así como varios textos del *Confesionario de Ciruelo*. José Calveras, *Los Confesionales...* 69-70. Cf. algunos textos completos de estos Confesionales: Confesión breve del Maestro Andrés de Escobar en las 95-97; Arte de Confesión breve en 92-94 y Confesionario del Maestro Pedro Ciruelo en 97-99.

¹⁵⁰ Así lo establecían los textos 46, 47, a iiij, 7v, 11v del *Arte de Confesión anónimo* y la *Suma de confesión de fray Antonino*. José Calveras, *Los Confesionales...*, 71-72.

mesuradamente...»¹⁵¹. Como puede observarse, el lenguaje es prácticamente idéntico por lo que no debe resultarnos extraño que este tipo de prácticas tuviera un gran ascendiente en la vida espiritual de Ignacio. Éste nos comunica que usando los contrarios podemos más fácilmente caer en la cuenta de que, habiendo recibido muchos dones en beneficio de nuestra salvación, no los hemos usado adecuadamente. Se trata de buscar y hallar cuál de las siete principales raíces del pecado ha arraigado más en el ejercitante y de hacerle contra para buscar la virtud contraria. No se trata de analizar obsesivamente los pecados ni de insistir masoquistamente en lo que hemos hecho mal, sino que se intenta visualizar el pecado cometido y, una vez encontrada su raíz, encaminarnos hacia lo que permite el arrepentimiento y el deseo de conversión. De ese modo, al meditar en las potencias del alma, la contrariedad resulta más obvia pues se nos invita a que pensemos cómo Cristo o su Madre usaban de las mismas potencias y al comparar el uso que hemos dado a las nuestras, veremos para qué es y para qué no es la memoria, la inteligencia y la voluntad. Por lo que toca a los cinco sentidos, al iluminar nuestra reflexión con las personas santas caeremos en la cuenta del mal uso que hemos hecho de los nuestros en contraposición de uso perfecto que ellos han hecho del mismo don y se supone que esa comparación nos servirá de mucho para enfocar de una manera diferente nuestra manera de proceder has antes de la reflexión.

La relación con los confesionales se deja ver nítidamente en los Ejercicios leves que se describen en la Anotación 18, especialmente por lo que se refiere al modo como Ignacio los daba en Alcalá de Henares a la gente ruda e iletrada y que no podía entender grandes discursos teológicos o con contenido doctrinal fuera de su alcance. De esa manera, con base en la enseñanza de los confesionales y en lo que Ignacio había aprendido de ellos, buscaba que sus oyentes entendieran los mandamientos y la naturaleza de los pecados mortales, los preceptos de la Iglesia, los cinco sentidos y las obras de misericordia¹⁵². No hablaba de cosas

¹⁵¹ De la *Suma de san Antonio*, fol. XXXIX. Citado por José Calveras, *Los Confesionales...*, 73.

¹⁵² La *Suma de confesión* explica la gula como contraria al precepto eclesiástico del ayuno y la abstinencia. La *Suma de confesión de fray Antonino* desarrolla ampliamente en qué consiste el amor a Dios y al prójimo. Cf. José Calveras, *Los Confesionales...*, 74-75. Algunos textos completos de este Confesional pueden verse en las 99-101.

Los testigos e los procesos seguidos contra Yñigo de Loyola en Alcalá no hacen sino corroborar lo que Ignacio explica y que está contenido en estos manuales de piedad y oración de esa época. Basta ver las declaraciones de María de la Flor el 10 de mayo de 1527 cuando sostiene que “el Yñigo... le dijo que le avía de declarar las tres potencias, e ansy se las declara e el mérito que se ganaba en la tentación, e del pecado venial cómo se fasía mortal...”. MI, *Fontes documentales*, 334. Beatriz Ramírez, por su parte, declaró que “... Yñigo estaba doctrinando losdos mandamientos primeros, conviene a saber, amar a Dios, etc., y habló

nuevas, según el dicho de quienes acudían a oír a aquel hombre, quizá con la intención de encontrar alguna doctrina de los recogidos, dejados o alumbrados, más bien de cosas elementales y obvias pero quizá, no asumidas ni entendidas por la gente sin letras. Las verdades que predicaba el estudiante vasco eran las de amar a Dios, los mandamientos, los evangelios y otros santos como San Pablo. Predicaba cosas simples en los inicios de su actividad apostólica y los contenidos de esa predicación fueron recogidos y redactados de una manera simple en la Anotación 18 dando cuerpo al contenido de los llamados Ejercicios leves: los mandamientos, las tres potencias que hay que emplear para amar a Dios con toda el alma. En el segundo examen se toca el aspecto de jurar por el Criador y la criatura y el examen general de los Ejercicios¹⁵³; en el sexto se toma en cuenta lo que hay que prever para examinarse «Del pensamiento»¹⁵⁴ y se recomienda hacerse indiferente a todas las cosas mundanas hasta vencer la afección desordenada.

Los preceptos de la Iglesia son también materia de los Ejercicios leves, al igual que los siete pecados mortales, los cinco sentidos corporales, las obras de misericordia corporales y espirituales. Igualmente, se dan ayudas para realizar una confesión general que abarca una contrición del corazón, confesión de boca y la satisfacción de obra, recogen la manera de pensar de Ignacio cuando daba este tipo de Ejercicios y que son también contenidas en algunos de los confesionales de la época¹⁵⁵.

Los Ejercicios leves toman en cuenta también el hecho de que no es bueno olvidar que para una perfecta contrición conviene recordar que hemos pecado desde que hemos nacido y que las cosas que hemos hecho en contra de Dios bastarían por sí solas para enviarnos al infierno. Por su parte, el Confesional

muy largamente... y... se afligió por ver que lo quel dicho Yñigo dezía eran cosas que no heran nuevas a este testigo, de amar a Dios y el próximo, etc.” MI, *Fontes doc.*, 325. Mencía de Benavente, en su momento también testificó en el sentido de que “... el dicho Yñigo... le a declarado los artículos de la fe e los pecados mortales e los cinco sentidos e las tres potencias del ánima e otras cosas buenas de servicio de Dios, e le dise cosas de los evangelios...”. MI, *Fontes doc.* 332.

¹⁵³ “Es de advertir que, dado que en el vano juramento peccamos más jurando por el Criador que por la criatura, es más difícil jurar más debidamente con verdad, neccesidad y reverencia por la criatura que por el Criador...”. EE, 39.

¹⁵⁴ “Hay dos maneras de merescer en el mal pensamiento que viene de fuera: verbigracia, viene un pensamiento de cometer un pecado mortal, al qual pensamiento resisto impromptu y queda vencido... La segunda manera de merescer es quando me viene aquel mismo mal pensamiento y yo le resisto, y tórname a venir otra vez, y yo siempre resisto, hasta que el pensamiento ha vencido; y esta segunda es más de merescer que la primera... Venialmente se peca...”. EE, 33-37.

¹⁵⁵ MHSI, *Summa delle predicbe di M. Ignatio sopra la dottrina Xiana*, en, *Ign. Epistolae*, XII, 666-673.

de Tostado decía que «E aún más podemos considerar, que todo el tiempo en que estovimos en pecado perdimos, e este es muy gran daño. Ca Dios nos dio el tiempo e espacio de vivir para obrar en el mesmo algún bien según el cual merezcamos la gloria de paraíso. E todo el tiempo que estamos en pecado no aprovechamos cosa alguna para ello, mas antes del todo nos perdiamos»¹⁵⁶. Los confesionales invitaban a que el penitente pensara en las veces que se ha pecado «contra Dios todo poderoso por enfermedad de la natura, contra su Hijo, por ignorancia y ceguedad del ánima, contra el Espíritu Santo por malicia, obstinación, etc.»¹⁵⁷, Ignacio nos invita a pensar en las veces en que, por nuestra fragilidad hemos pecado contra el Padre, por nuestra ignorancia, hemos ofendido al Hijo y por nuestra iniquidad, al Espíritu Santo¹⁵⁸. Con todo lo anterior, podemos concluir que un objetivo primordial de los Ejercicios leves en la mente de Ignacio era enseñar y practicar el examen particular y general, el primer modo de orar con su correspondiente media hora de oración matinal, favorecer la confesión semanal y la comunión quincenal y, de ser posible la semanal para impulsar un género de vida más espiritual en los oyentes de sus conversaciones y ejercicios espirituales. La gente iletrada, sencilla, vivía terriblemente angustiada por su salvación y deseaba la conversión hacia el “servicio de Dios”, pero lo complicado y realmente difícil de la confesión anual obligatoria les impedía una práctica liberadora de sus pecados por el sacramento.

Los confesionales ayudaban a efectuar una buena confesión con sus listas de pecados posibles y las indicaciones de cómo se debía llevar a cabo el sacramento en sí, pero, esa gente ruda y sencilla, era ignorante y en su mayoría no sabía ni siquiera leer por lo que les estaba vedado el acceso a los libros de tanta utilidad. Con los Ejercicios leves, con el diálogo y la instrucción personalizada, Ignacio intenta suplir esa terrible deficiencia y trata de dar un poco de luz a esa enorme cantidad de gente que sufre por no poder llegar a Dios. No olvidemos que los letrados y gente “capaz” y preparada era muy poca y aun ellos, en medio de tanta confusión doctrinal, entre tantas corrientes alumbradas y ante tanta molestia por la situación eclesial, no accedían al sacramento de la confesión.

¹⁵⁶ Texto b2 r-v del *Confesional del Tostado*. José Calveras, *Los Confesionales...* 76. Véase el texto completo del Confesional de Tostado en las pp. 88-92.

¹⁵⁷ Texto 51 de la *Confesión breve de Escobar*. José Calveras, *Los Confesionales...* 76.

¹⁵⁸ MHSI, *Ign. Epistolae XII* 666.

8. Conclusión: el espíritu litúrgico y vital de la Santa Misa, centro de la Espiritualidad Ignaciana

El amor, respeto y devoción que Ignacio de Loyola tuvo siempre a la Eucaristía nació, sin duda, gracias al contacto que tuvo con un ambiente litúrgico adecuado que ayudaba a la oración y la meditación. En este proceso de aprendizaje y profundización, aunque breve, fue decisiva su estancia en el Monasterio de Montserrat y el acompañamiento cercano del Abad Juan de Chanones. Los meses de su estancia en Manresa vendrían a confirmar la experiencia previa y, más aún, la profundizó con su contacto con el *Libro de Horas* y, principalmente, con la *Imitación de Cristo*. El proceso de conversión que el peregrino vivió en Manresa fue definitivamente acompañado por lo que, con el tiempo, llegó a ser la convicción de la centralidad de la Eucaristía en su modo de proceder y, gracias a la ayuda de Jerónimo Nadal, en el centro de la espiritualidad ignaciana. El influjo de los libros de Horas fue decisivo porque ofrecieron al peregrino, ignorante de la espiritualidad de la época, la oportunidad de conocer y profundizar el sentido de la Pasión de Cristo, el misterio de la Santísima Trinidad, la Anunciación de Nuestra Señora, la Inmaculada Concepción, etc. Fueron fundamentales, asimismo, para comprender el sentido de los salmos penitenciales, las letanías de los santos, el oficio de difuntos y las oraciones que debían hacerse para la preparación de la celebración de la Santa Misa. Aprendió las horas de la Cruz y de la faz de Nuestro Señor Jesucristo; de igual modo, las plegarias e invocaciones al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo.

El libro de «*La Imitación de Cristo*» o «*El Gersoncito*» –como solía llamarlo Ignacio–, fue decisivo en la conversión y básico en el desarrollo de su espiritualidad. Según el testimonio de Luis Gonçalves Da Câmara y Juan Alfonso de Polanco, dos de los jesuitas de la primera generación que estuvieron en estrecho contacto con él, ya como General de la Compañía de Jesús, llegó a conocer profundamente el libro a tal grado que parecía que sus actitudes fueran una copia de la espiritualidad del Kempis. Las concordancias entre el libro de los Ejercicios Espirituales y la *Imitación de Cristo* son muchas. Para nuestro objetivo, basta con mencionar la insistencia en el Sacramento de la Eucaristía y del Ministerio Sacerdotal, haciendo énfasis en el carácter sacrificial de la Misa y el sacerdocio. El autor de la *Imitación de Cristo* insiste en la dignidad del sacerdocio, sobre todo cuando usa reiteradamente tres palabras: «manejar, consagrar, celebrar» con las que va a demostrar cómo la dignidad del sacramento sacerdotal tiene su máxima expresión en el de la Santa Misa. Ésta consiste en un acto de culto en el que la mirada del sacerdote y toda su intencionalidad van dirigidas a Dios, a

su honra y gloria; otra mirada va dirigida a quienes han aceptado la presencia de Jesucristo en su vida y a la Iglesia. La tercera mirada va dirigida al mismo sacerdote quien, por el sacrificio eucarístico se hace partícipe de todos los bienes prometidos por Dios, en Jesucristo. Siempre ve al sacerdote en unión y al servicio de la Iglesia, nunca como una forma de servirse de ella y mucho menos, para ser él el centro. Estas ideas fueron de tal modo asimiladas por Ignacio de Loyola que, con el tiempo, serán desarrolladas en sus *«Reglas para el sentido verdadero que en la Iglesia militante debemos tener»*, que el peregrino escribió al final de los Ejercicios Espirituales como el fruto maduro de la purificación interior y de la apropiación del Evangelio. Siguiendo los consejos del *Gersoncito*, Ignacio dedica la celebración de la Santa Misa en los momentos más delicados y significativos de la Orden recién fundada, desde el tema tan deseado de la pobreza y los de las rentas, hasta los de las crecientes peticiones de fundaciones de colegios y las misiones que el Papa y los Obispos confiaban a los jesuitas.

No tenemos muchos datos ciertos de otro tipo de influencia en la vida de Ignacio de Loyola. Posiblemente tuvo conocimiento de algunas obras de San Buenaventura como *«Incendium Parvum bonum, Meditaciones»* que habían sido impresas y estudiadas en el Monasterio benedictino de Montserrat. Otra obra pudo ser *«El Espejo de ilustres personas»* y *«El Arte de servir a Dios»* de Fray Alonso de Madrid, impresas por Miguel de Eguía y que bien pudo haber leído Iñigo López de Loyola en su paso por Alcalá de Henares¹⁵⁹. En este mismo sentido, existe la hipótesis de que pudo haber tenido conocimiento de la obra de Pedro López de Ciruelo, uno de los más famosos y conocidos profesores de la Universidad Complutense y a quien Iñigo ciertamente conoció, especialmente cuando estuvo preso por disposición del Vicario Francisco de Figueroa. Concretamente se ha mencionado la posibilidad que Iñigo haya estado en contacto con *«La Exposición libri missalis peregrina»* o *«La Exposición del Misal»* publicada en febrero de 1528 e impresa también por Miguel de Eguía. En opinión de Suquía esta obra «es toda una joya, por desgracia arrinconada, de la literatura religiosa española del siglo XVI. Salía al público con privilegio imperial y con carta comendaticia del Decano y del Capítulo de la Santa Iglesia de Toledo. Todo, desde la primera portada, resulta aquí sugestivo: los grabados, una obra perfecta de arte; las indicaciones bíblicas, señal clara de que el maestro quiso seguir, en la explicación de los oficios eclesiásticos y del libro del Misal, las normas seguras de la Iglesia romana; y a mí me recuerdan las Reglas para sentir con la Iglesia

¹⁵⁹ Cf. Ángel Suquía Goicoechea, *La Santa Misa en la Espiritualidad de San Ignacio de Loyola*, Vitoria 1989, 73.

del libro de los Ejercicios, que el santo, como maestro complutense, quiso también aplicarlas a los más pequeños detalles en la celebración de los divinos misterios»¹⁶⁰.

El 2 de febrero de 1539, en pleno discernimiento sobre la fundación de la Compañía de Jesús, Ignacio de Loyola escribió a su hermano Martín: «*El día de Navidad pasada, en la Iglesia de Nuestra Señora la Mayor, en la capilla donde está el pesebre donde el niño Jesús fue puesto, con la su ayuda y gracia dije la mi primera misa*»¹⁶¹. Aquel hombre enamorado de la Eucaristía, había esperado un año y medio para celebrar un acontecimiento tan especial. No tenemos duda acerca del sitio donde tuvo lugar ese momento, central, tanto en la vida de Ignacio como de la naciente Orden religiosa. La primera misa fue celebrada el 25 de diciembre de 1538 en la capilla donde estaba entonces la reliquia venerada por el recuerdo de la tradición, esto es, en la Basílica de Santa María la Mayor. La razón de su elección fue porque como ha escrito un arqueólogo «como la Basílica romana de la Santa Cruz de Jerusalén representa en Roma la ciudad santa de Palestina en la que murió el Señor, así la Basílica de Santa María la Mayor, llamada vulgarmente del pesebre, mantenía allí la solemne memoria del lugar donde el Señor quiso nacer, esto es el pueblo de Belén»¹⁶². Este lugar fue, en realidad, el Belén de los Papas de la Edad Media porque –decían– era una reproducción fiel del pesebre en el que fue recostado Jesús. En tiempos de Ignacio se veneraban los restos de una cuna o pesebre de los que hay memoria en las fuentes, al menos desde el siglo XI¹⁶³. San Cayetano de Tiene hace referencia al mismo lugar y sólo hasta el pontificado de Pío IX fue trasladada al altar de la “*confessio*” del altar mayor donde se encuentra en nuestros días.

Ignacio fue ordenado sacerdote en Venecia, el 24 de junio de 1537 y, según los criterios actuales, nos resulta un tanto sorprendente confirmar que, deseando tanto ese momento, haya esperado más de un año para su celebración. ¿Qué sucedió para que tomara esta decisión? Lo primero que podemos decir es que en vida de Ignacio y, más aún, dos siglos más tarde, la costumbre era completamente diferente. Los estudiosos nos indican que Ignacio tomó esa decisión en Venecia cuando terminaba sus estudios de Teología y se basó en el Comentario de Cayetano a la parte III de la Summa Teológica de Santo Tomás de Aquino. Quizá, por ser Ignacio, el hecho nos resulta un poco extraño, sin embargo, no debemos olvidar que otros tres compañeros, Diego Laínez, Alfonso Salmerón y Nicolás

¹⁶⁰ Ángel Suquía Goicoechea, *La Santa Misa en la Espiritualidad de San Ignacio de Loyola...* 75-76.

¹⁶¹ *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 1 (1932), 100-101.

¹⁶² Grisar Hartmann, *Analecta romana*, Roma 1899, 577.

¹⁶³ Grisar Hartmann, *Analecta romana...* 589.

Alonso de Bobadilla retrasaron, al menos tres meses, la celebración de su primera misa¹⁶⁴. Sabemos bien que los tres compañeros no eran ningunos ingenuos sino que la historia de la Compañía los recuerda como sabios y eruditos filósofos y teólogos. Por lo tanto, afirmamos, sin lugar a dudas, que no se trataba de ninguna forma de un desprecio a la Eucaristía o que Ignacio no haya tenido estima por la vida sacerdotal, como se ha afirmado temerariamente. Una razón comúnmente aceptada es que, dado que solamente Pedro Fabro, Pascasio Bröet y Claudio Jayo eran sacerdotes cuando se unieron al grupo de compañeros, los demás querían celebrarla en la Tierra Santa. Durante julio y agosto de 1537, ya ordenados sacerdotes, esperaban que los problemas fuesen resueltos y pudieran embarcarse.

Los últimos días de septiembre, cuando toda esperanza se había perdido, todos, menos Ignacio y Simón Rodrigues, decidieron celebrarla. Ignacio decidió retrasar la celebración de la Eucaristía al tiempo de ordenarse, no sólo unos meses como sus compañeros, sino un año entero, según su testimonio: “*Avena deliberato, dipoi che fosse sacerdote, di stare un anno senza dire Messa, preparandosi e pregando la Madonna lo volesse mettere col suo Figliuolo*”¹⁶⁵. La segunda parte de su confesión nos da mayores datos sobre el motivo de su decisión: quería prepararse y rogar a la Señora que lo pusiese con su Hijo. La misma oración se repetirá en su Diario Espiritual y en los añadidos que hizo al libro de los Ejercicios Espirituales, antes de su impresión y autorización por el Papa Paulo III, en 1548, en Roma. La decisión de celebrar en Jerusalén dejaba a Ignacio con una creciente experiencia de Dios y una gran consolación interior. Sabía que «en aquella región de Hierusalen donde Cristo Nuestro Señor predicaba», se sentía con Jesús, en Jesús y para Jesús sin poder dudar de ello. Retrasó la Misa hasta que se resolviese la disyuntiva de su viaje. Su celebración “tardía” en Roma no fue por otros motivos sino porque la realidad se había impuesto. Pero, más aún, la visión mística de la Storta le había dejado consolado y con la convicción de que “Dios Padre le ponía con su Hijo” y que Cristo mismo, cargado con la Cruz, le prometía estar con él y los compañeros. Recordaba desde el fondo de su ser aquellas palabras contundentes: «Yo os seré propicio en Roma».

El viaje a Jerusalén parecía imposible. En la primavera de 1538, los venecianos, el Emperador Carlos V y el Papa Paulo III, continuaban la guerra contra el Turco, hasta la desafortunada batalla de Prevesa del 27 de septiembre

¹⁶⁴ Cf. Pietro Tachi Venturi, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, Narrata col sussidio di Fonti Inedite. Volume Secondo. Dalla nascita del fondatore alla solenne approvazione dell'ordine. (1491-1540) Roma, 85-88.

¹⁶⁵ MHSI, MI, Series quarta, *Scripta de Sancto Ignatio de Loyola*, Tomus primus, Vol. 25, *Matriti Scripta di San Ignacio*, I, 1904, 94-95.

de 1538. Ese mismo año, surgió la persecución contra Ignacio, tal vez la peor que sufrió en toda su vida pues esta vez era claramente por cuestiones de doctrina. El Papa no podía acudir en su ayuda pues se encontraba en Niza e Ignacio tuvo que esperar hasta que el 18 de noviembre de ese año consiguiera la sentencia absolutoria sin la que no quería hacer su oblación definitiva a la Iglesia en manos del Santo Padre. Quiso llevar a fondo la investigación y exigió en todo momento, que la declaración de su inocencia se diera por escrito. Una vez allanado el camino y callado las voces en su contra, quiso hacer explícita su entrega, con Jesús, en Jesús y para Jesús, en Roma, como su oblación definitiva y respuesta al llamado que sintió en La Storta. En diciembre, una vez que se había aclarado el horizonte para el fundador, se decidió a llevar a cabo lo que, en palabras de Pedro Fabro era un carisma selectísimo en su vida espiritual¹⁶⁶. Escogió el día de Navidad y el lugar en el que la gente veneraba el nacimiento del Señor en Roma, del mismo modo que, en la Basílica de la Santa Cruz de Jerusalén, recordaban la pasión y muerte de Cristo. El altar del pesebre, que presentaba una construcción antiquísima, probablemente del siglo V, consistía en una reconstrucción cuidadosa de la gruta de Belén. El sitio de la celebración fue, de hecho, el Belén de los Papas durante la Edad Media y de ella nacieron las otras capillas dedicadas al pesebre o al Nacimiento del Mesías, en otros sitios de culto romano significativo como el Vaticano o Santa María en el Trastévere. Suponemos que Ignacio celebró la primera Eucaristía en forma secreta porque no encontramos ninguna evidencia de que haya comunicado su decisión a los jesuitas de casa, ni siquiera a su confidente Gonçalvez da Camâra. No conocemos los sentimientos del peregrino cuando celebró la primera Misa por su bien conocía reserva a hablar de sí mismo. Podemos, sin embargo, conjeturar lo que experimentó si recordamos sus emociones en una de las Eucaristías que celebró en 1544 y de la que nos dejó un testimonio en las anotaciones de su Diario Espiritual y en la que hace alusión al momento místico de La Storta:

«Confirmación de Jesú al preparar del altar, viniendo en pensamiento Jesú, vn moverme a seguirle, pareçiéndome internamente, seyendo él la cabeça de la Compañía, seer mayor argumento para yr en toda pobreza, que todas las otras razones humanas, avnque me pareçia que todas las

¹⁶⁶ MHSI, *Fabri Monumenta. Beati Petri Fabri. Primi Sacerdotis e Societate Jesu. Epistolae, Memoriale et Processus. Ex Autographis aut Archetypis Potissimum Deprompta*. Vol., 48, Matriti 1914, n. 18 y *Monumenta Ignatiana, Series Quarta, Scripta de S. Ignatio, Tomus I, Fontes Narrativi de S. Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu initiis*, Vol. I, Narrationes. Scriptae ante annum 1557, Vol., 66, Romae, n. 42.

otras razones pasadas en elección militauan a lo mismo, y este pensamiento me movía a deuoción y a lágrimas, y a vna firmeza, que, avnque no hallase lágrimas en misa o en misas etc., me parecía que este sentimiento era vastante, en tiempo de tentaciones o tribulaciones, para estar firme. Con estos pensamientos andando y vestiendo, creciendo in cremento, y pareciendo una confirmación, aunque no recibiese consolaciones sobre esto, y pareciéndome en alguna manera ser de la Santísima Trinidad el mostrarse o sentirse de Jesù, viniendo en memoria quando el Padre me puso con el Hijo. Al finir del vestir, con esta intensión de imprimírseme tanto el nombre de Jesús, y tanto esforçado o parecer seer confirmado para adelante, venía en nueva fuerça de lágrimas y solloços, comenzando la misa asistente mucha gracia y deuoción y con lágrimas quietas y a la larga, y avn acabada durándome vna deuoción grande y moçiones a lágrimas asta el desnudar. En el tiempo della sintiendo diversos sentimientos a confirmación de lo dicho; y al tener el Sanctísimo Sacramento en las manos, veniéndome un hablar y un mover intenso de dentro, de nunca le dexar por todo el cielo o mundo o, etc., sintiendo nuevas moçiones, deuoción y goço espiritual. Añadía de mi parte, haciendo quanto era en mí, y esto último se terminava para los compañeros que avían firmado. Después las vezes que en el día me acordava o me venía en memoria de Jesús, un cierto sentir o ver con el entendimiento en continua deuoción y confirmación».

En opinión de Suquía¹⁶⁷ –con la que coincido plenamente–, en la espiritualidad de San Ignacio se pueden señalar tres pasos en el proceso de formación de la centralidad de la Misa en su vida, su obra y, obviamente en su espiritualidad. El primer paso es la concepción del sacerdocio en su espiritualidad y, más tarde, como fundamento de la Compañía de Jesús, una Orden presbiteral. El segundo consiste en ver cómo el sacerdocio lo lleva a vivir en plenitud la celebración de la Misa cuyo valor queda de manifiesto en la máxima expresión mística de su Diario Espiritual. Larrañaga, uno de los autores que más ha estudiado la relación de la Eucaristía con la espiritualidad ignaciana, explicita el tercero ya que, para él, «la Santa Misa es el sol que aparece cada mañana sobre el horizonte de su alma, y en torno a ese sol gira todo el sistema maravilloso de su vida mística... allí donde sus apuntes se extienden más, esta exposición central de la Misa, como verdadero sol de todo su sistema espiritual, se acusa aún con mayor relieve».¹⁶⁸ Desde el punto de vista de De Guibert, la vida mística de Ignacio es esencialmente eucarística «pero no en el sentido de que ella aporte

¹⁶⁷ Ángel Suquía Goicoechea, *La Santa Misa en la Espiritualidad de San Ignacio de Loyola...* 155-162.

¹⁶⁸ V. Larrañaga, *Autobiografía y diario espiritual*. Madrid 1947, 639, 640, 683.

muchas luces sobre el misterio de la Eucaristía; la sola inteligencia acerca del misterio de la Misa es la del 15 de febrero, que más bien que eucarística parece mariana, y acaso la del 10 de marzo del mismo año»¹⁶⁹. La Eucaristía y la Misa no son objeto de las gracias místicas de Ignacio, si no es algún caso excepcional.

Lo que sí es el objeto primero y principal de las gracias místicas es el misterio de la presencia real, fundamento de la Misa y el objeto segundo y complementario: la maternidad divina de la Virgen María, como consta en el testimonio del 15 de febrero en el Diario Espiritual. Más aún, «no es sólo ni principalmente presencia real eucarística, sino Sacrificio de Cristo sacerdote, presente e invisible, por el sacerdote visible y secundario en unión con toda la Iglesia. El mismo sacrificio que el de la Cruz; el mismo oferente, Cristo, la misma víctima, el mismo valor, los mismos frutos, por idénticos fines latreúticos, eucarísticos, propiciatorios, impetratorios. La exigencia sacrificial brota de la entraña misma de la criatura, obligada a reconocer, racionalmente, la soberanía absoluta de su Creador»¹⁷⁰. El Diario Espiritual nos permite entrar en contacto con la intimidad del hombre enamorado de Dios y de su Iglesia y, gracias a las pocas páginas que han llegado a nosotros, podemos ser testigos del modo como Ignacio, ya como General de una Orden diferente, celebraba la Eucaristía y de ellas «veintinueve Misas fueron ofrecidas a la Santísima Trinidad, veinte a Jesucristo (ocho al Santo Nombre de Jesús, cinco a la Ascensión, cinco del Corpus Christi y dos de las Llagas), dieciséis de Nuestra Señora y ocho del Espíritu Santo»¹⁷¹.

Finalmente, podemos afirmar que la Eucaristía ocupó para Ignacio de Loyola un lugar especial en la jerarquía de los valores transmitidos en su espiritualidad y sistematizados más tarde por Jerónimo Nadal. Por la preeminencia que le da Ignacio, representa el primer puesto entre los medios objetivos para la santificación. Y, aunque es verdad que Ignacio destacará el esfuerzo propio, el valor de la abnegación personal, la lucha contra nuestro propio querer e interés, el cuidado de la preparación y los estudios, la idoneidad del sujeto que hace los Ejercicios Espirituales, etc., no es porque nuestros pecados, desórdenes psicológicos, más aún, nuestras afecciones desordenadas, precedan a lo divino. Se trata, simplemente, porque Ignacio de Loyola comprendió que el obstáculo

¹⁶⁹ J. De Guibert, *Mystique Ignatienne*. A propos du journal spirituel de Saint-Ignace de Loyola, en : *Revue d'Ascétique et de Mystique*, Toulouse, 19, 1938, 3-22 y 113-140.

¹⁷⁰ Ángel Suquía. *La Santa Misa en la Espiritualidad...* 166.

¹⁷¹ MHSI. M.I. Ephemericis S. P. Ignatii. A die 2 Februari 1544 ad 27 mensis ejusdem 1545, en: *Ex Autographis vel ex antiquioribus exemplis collecta. Series tertia, Sancti Ignatii de Loyola Constitutiones Societatis Iesu*, Tomus primus... 86

más grande para que nos abramos a la gracia de Dios y podamos buscar, hallar y sentir su voluntad, somos nosotros mismos.

«*Levantaos, no tengáis miedo*». Esta invitación del Maestro se dirige obviamente a cada cristiano, pero con mayor motivo a quien ha sido llamado a «dejarlo todo» y, por consiguiente, a «arriesgarlo todo» por Cristo. De modo especial el llamado es válido siempre que el Maestro, se baja del «monte» para tomar el camino que lleva del Tabor al Calvario»¹⁷². He querido terminar con las palabras de la *Exhortación Apostólica postsinodal Vita Consecrata* de S. S. Juan Pablo II porque define muy bien lo que ha sido el objetivo de esta presentación. Hay momentos en los que pensamos que no es fácil descubrir cuál es la voluntad de Dios y, más aún, que Él se aleja de nuestra vida y nos deja inmersos en la duda y la desesperanza. Cuando no sabemos o no podemos recuperar nuestras raíces carismáticas y adaptarnos a los retos y desafíos de una realidad difícil. Teniendo presente esos momentos, el documento citado insiste en la necesidad de reforzar una *fidelidad creativa* entendida como «una llamada a perseverar en el camino de la santidad a través de las dificultades materiales y espirituales que marcan la vida cotidiana. Pero es también un llamado a buscar la competencia en el propio trabajo y a cultivar una fidelidad dinámica a la propia misión, adaptando sus formas, cuando es necesario, a las nuevas situaciones y a las diversas necesidades, en plena docilidad a la inspiración divina y al discernimiento eclesial. Debe permanecer viva, pues, la convicción de que la garantía de toda renovación que pretenda ser fiel a la inspiración originaria está en la búsqueda de la conformación cada vez más plena con el Señor»¹⁷³.

¹⁷² S. S. Juan Pablo II. *Vita Consecrata*, Exhortación Apostólica post sinodal. 25 de marzo de 1996, n. 40 b.

¹⁷³ Cf. Concilio Ecu­ménico Vaticano II. Decreto sobre la renovación de la Vida Religiosa *Perfectae caritatis*, 2. Citado en, V C. n. 37.