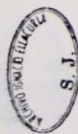


(A través del pensamiento espiritual de Nadal, Baltasar Alvarez, La Puente y Rodríguez)

Este no es un estudio primariamente histórico. Sea dicho, por de pronto, como disculpa y limitación. Coge sí como tema inmediata ciertos sectores fundamentales de la doctrina espiritual de ~~los~~ esos cuatro autores, de Nadal y B. Alvarez especialmente. Más aún, intenta articular sus diferencias como modos de una realidad histórica. Pero este recorrer e interpretar la doctrina de estos autores no se presenta aquí como un fin en sí, sino como un punto de apoyo para entender y valorar lo que es la espiritualidad ignaciana, de la que todos ellos se consideran dependientes. Esto nos disculpa de ser exhaustivos en su presentación y de ser en esa presentación materialmente rigurosos y exactos. Por otra parte nos exige ciertas reflexiones teológicas sin las que es imposible explicar ni transcender esa historia.

Estas reflexiones se centran sobre los dos términos que se han elegido como título del trabajo. Tienen, es verdad, cierto sabor 'modernista', pero responden a una realidad tan evidente y tan necesaria, que su uso y su aplicación apenas exigen una justificación teórica. Y, sin embargo, su distinción es indispensable para no confundir el espíritu con la letra, la reproducción vital con el calco material, para acertar a ver lo que es en realidad el ignacianismo despojado de todo jesuitismo. Mostrar esto va a ser el objeto primordial del trabajo y el objeto formal que le va a dar unidad de sentido, va a ser también su hilo conductor. De aquí que su resultado mismo justificará históricamente la presencia y la importancia de esa distinción entre espíritu jesuítico y espíritu ignaciano.

Con todo es preciso adelantar una sucinta justificación apriorica de esa distinción. Y cuando se dice 'apriorica' se dice necesaria y deducible a priori. Y esto por dos grupos de razones. Primero: en San Ignacio mismo es ya necesario que se dé una dualidad entre espíritu ignaciano y espíritu jesuítico, por el hecho necesario de que lo que nos ha transmitido tiene que ser necesariamente un 'espíritu objetivado' y, ~~en~~ en ese sentido, ya desde su primera encarnación e historización, inferior a sí mismo. Esto no obsta a que se pueda desobjetivizar ese espíritu hasta descubrir su autenticidad, aunque su ulterior realización tenga también que ser una objetivación necesariamente distinta en muchos aspectos a la objetivación que S. Ignacio le dió. Y así entramos en el segundo grupo de razones: al ser el hombre y su mundo esencialmente históricos, es decir, al ser la historia ingrediente constitutivo del ser del hombre, forma de su ser, no será posible conservar la identidad del espíritu sino por la diversidad de las objetivaciones. Dicho de manera más simple y concreta aunque parezca paradójica la única manera de ser fiel en la individualidad de nuestro ser y en la individualidad de nuestro tiempo a S. Ignacio es ser diferentes de él. Por tanto no es, sin más, peyorativa la expresión 'espíritu jesuítico' como opuesta a 'espíritu ignaciano' si es que se entienden ya como objetivaciones, ya que el ignacianismo tendrá que encarnarse, historizarse, en una palabra, objetivizarse en el sentido hegeliano en una forma, que justificadamente podemos llamar espíritu jesuítico. Sólo cuando este espíritu se convierte en jesuitismo las más de las veces por pretender una imitación material y literal del espíritu ignaciano, se convierte en algo no sólo peyorativo sino reprochable. Cuando, al contrario, sea una objetivación del verdadero ignacianismo, es decir, cuando esa necesaria objetivación sea fiel a su tiempo propio y al espíritu ignaciano, será lo único que puede y debe ser el ignacianismo como



institución permanente. Pero entonces, por definición histórica, tendrá que ser una identidad en la diversidad, para que no venga a ser una diversidad esencial en una identidad aparente. Baste esto como justificación tanto de la distinción propuesta como de la importancia del tema.

La elección de los autores no es absolutamente arbitraria. Podrían haberse añadido otros, especialmente S. Alonso Rodríguez, Alvarez de Paz y la Palma, pues la experiencia mística del santo portero es superior a la de B. Alvarez, y la altura teológica de Alvarez de Paz superior a la de La Puente por no compararlo con el teológicamente pedestre Rodríguez, y el comentario iniciado a los Ejercicios por La Palma no tiene comparación con las más bien ocasionales referencias de sus predecesores. Sin embargo, para el objeto pretendido en este estudio interesan más los autores elegidos: Nadal por su inmediato contacto con la persona y el espíritu de S. Ignacio, por el que siente un entusiasmo, un amor y, consecuentemente, una inteligencia viva incomparables; Baltasar Alvarez, y como biógrafo suyo La Puente, porque en él juntamente con Cordeses se da la primera disputa oficial contra el General Mercuriano en nombre del ignacianismo contra la letra jesuítica, suceso que H. Bremond califica como una de esas grandes experiencias cruciales como se dan rara vez en la historia y que abre paso al ascetismo como enseñanza oficial de la Compañía; Rodríguez es ya un discípulo obediente y literal de este ascetismo, al que prestará un servicio ingente y de efectividad incalculable con su Ejercicio de perfección y virtudes cristianas. Estos autores no están separados entre sí muchos años: Nadal muere en 1580, B. Alvarez el mismo año, Cordeses en 1602, ~~LxxKxxxxxxxiáá~~ Rodríguez en 1616 dos años antes que su santo homónimo, finalmente La Puente en 1624, pero todos ellos se conocieron e influyeron entre sí aun personalmente. Y, con todo, sus pensamientos no sólo diferirán sino que, a veces, se opondrán más de lo que a primera vista aparece, como una comprobación histórica de lo que antes se expuso aprioricamente, cosa más de valorar si se tiene en cuenta su empeño por ser ignacianos y su proximidad material al mismo S. Ignacio.

Como primera concretización sobre la que trabajar se presenta la oración en Nadal. No sólo nos servirá de punto de referencia para la gran disputa entre Baltasar Alvarez y sus Superiores, ni tan sólo nos presentará lo más de cerca posible cuál era el genuino ignacianismo en este punto, sino que presenta el método para ~~xxxxxxxiáá~~ descubrir y entender ese ignacianismo a través del espíritu jesuítico.

La oración tenía que presentarse como uno de los más agudos problemas precisamente en los Comienzos de la Compañía. Si se había instituido un modo radicalmente nuevo de vida religiosa y aun una nueva forma de espiritualidad, podía presumirse que en su génesis había habido una experiencia profundamente nueva de oración y podía asegurarse que sólo en la fidelidad a esa forma nueva de oración podría sostenerse tal forma nueva de religiosidad. El problema en su formulación más simple tenía dos raíces, una más general: cómo aunar una actividad hasta entonces desconocida en una orden religiosa con la mayor plenitud posible de unión con Dios y vida de oración, lo cual no implica sólo la dificultad material de tiempo hábil para una cosa y otra sino, principalmente, la juntura de dos extremos estimados como opuestos y, al menos en la práctica mutuo sese excluyentes. La otra raíz más episódica: necesidad de responder a la tradición oficial según la cual las órdenes religiosas debían tener mucha oración, y necesidad de responder, sobre todo por lo que toca a España cuya ambientación histórica es parte del horizonte de Ignacio, a la ne-



urgencia ansiosa de más y más oración en busca de favores místicos. ¿Podría la nueva orden juntar un máximo de oración formal con un máximo de actividad? ¿Podría satisfacer la urgencia de un máximo de unión con Dios aun místico? Por otra parte ¿qué sería históricamente de esta nueva forma de vida religiosa cuando desapareciese el ambiente histórico de mucha oración y cuando fuese lanzada a un mundo en apariencia absolutamente profano?

A estos problemas se le han dado muchas soluciones insuficientes que pueden reducirse a dos principios: una oración intensa y suficientemente extensa hará que el alma no se disipe en la acción o pègre en el mundo, o una acción tomada por celo y amor de Dios, sobre todo tomada por obediencia, supondrá un mérito y una gracia que nos acercarán a Dios. La solución ignaciana es mucho más radical y está expresada por el contemplativus in actione de Nadal, que no es nada fácil de especificar y que consiste en hacer formal oración, y no sólo equivalente, de la misma acción. Nadal sostendrá que ésta es la solución adecuada y que ésta es la vocación y la gracia singular de la Compañía. A nosotros nos queda investigar en el mismo Nadal en qué consiste esa su solución, esa contemplación en la acción, cómo ha llegado a ella y cómo se justifica que esa solución sea la vocación personal y universal de la Compañía. Empezaremos por las dos últimas cuestiones.

Nadal no ha llegado a esta solución por razonamiento sino que la ha encontrado vivida en Ignacio y, derivadamente, en Fabro y Javier. En ellos la acción era el modo habitual de la más encumbrada unión con Dios dentro de una facilidad tan grande que parecía estar siempre en su mano. Nadal nos ha transmitido múltiples descripciones de esta vida de oración en Ignacio: *Patrem Ignatium scimus singularem gratiam accepisse a Deo ut in contemplatione S. Trinitatis exerceretur libere ac conquiesceret....; tum illud praeterea in omnibus rebus, actionibus, colloquiis ut Dei praesentiam rerumque spiritualium affectum sentiret atque contemplaretur, simul in actione contemplativus...* Hanc vero gratiam ac lucem animae suae, quodam quasi splendore vultus, claritate ac certitudine actionum suarum in Xto. explicari vidimus (Nadal IV, 651) En otra parte: ea placide usurpanda animae levatio et unio cum suprema virtute et lumine quae familiaris est Patri Ignatio, ut quasi continuo intellectiones ac rerum dispositiones ex copulatione superioris virtutis accipiat; reliqui modi intelligendi illi videantur inferiores. (Citado por Nicolau, p.258).

Antes de entrar en más detalles de este modo de oración es preciso justificar por qué, según Nadal, es un modo de oración con el que puede y debe contar todo jesuita. Del hecho mismo de que sea ésta una gracia concedida a la Compañía Nadal está certísimo: *Quod igitur privilegium Patri Ignatio factum intelligimus, idem toti Societati concessum esse credimus, et gratiam orationis illius et contemplationis omnibus nobis paratam esse confidimus, eamque cum vocatione nostra coniunctam esse confitemur.* (Nadal IV, 652). En las pláticas de Roma, 1557 dirá *societatem nostram specialmem habere gratiam orationis, non proinde omnibus communem* (Nicolau, p.494). Neque illud difficile est, sed Dei gratia facillimum, si velimus...Atqui huius potest nobis exemplum esse manifestum Pater ipse Ignatius...Idipsum Pater Franciscus videtur adeptus. Ex quibus patet quanta sit Dei gratia in Societate orandi facilis, si quis coope-retur spiritui quem Deus abunde impertitur, como dice en las Pláticas tenidas en España ya en 1554 (Nicolau, p.481-482).

Esta seguridad de Nadal no se justifica diciendo que S. Ignacio logró para toda la Compañía esta gracia, ni es propiamente ésta la justificación dada por Nadal. El piensa que cada orden religiosa, además de la gracia común que tiene por ser orden religiosa, tiene una gracia peñuliar correspondiente a su



singularidad como tal orden religiosa. La justificación inmediata de esta confianza estriba en la aprobación pontificia de la Orden, aprobación que implica considerar su instituto y forma de vida como una forma segura de perfección y vida religiosa, y cierta seguridad de que Dios quiere esa orden y, consecuentemente, la ayudará en la misión pretendida. Si, por un lado, Dios quiere una orden religiosa que debe juntar una extraordinaria acción con una extraordinaria unión con Dios; si, por otra parte, el medio necesario para esa necesaria síntesis es la contemplación en la acción, Dios querrá garantizar la presencia, como gracia ordinaria y vocacional, de esa contemplación en esta orden religiosa.

Pero Nadal no explicita este argumento, ni tampoco el que alguien pudiera sacar de las Constituciones mismas, aunque sea por la sola razón de que la familiaridad con Dios no se propone jurídicamente en las Constituciones sino al tratar del General. Como quiera que sea, el argumento de Nadal es más directo: la gracia particular de una orden religiosa se concluye de la gracia particular de su fundador. En este recurrir a la persona más bien que a su obra jurídica, en considerar como pauta teológica -no digo jurídica- indispensable y más importante el espíritu y la vida del Fundador más bien que las primeras objetivaciones jesuíticas, está la genialidad de Nadal y el principio último para impedir que el ignacianismo se convierta en jesuitismo. Y esta actitud no es sólo la más honda, en cuanto que es la única verdadera y total, sino que presta suficiente justificación a la idea de que la gracia de Ignacio es la gracia de la Compañía.

En efecto, figuras como la de San Ignacio que suscitan una nueva forma de espiritualidad en la Iglesia deben verse desde el punto de vista teológico como uno de los centros críticos donde la Tradición viene a ejercitar la tarea creadora que le corresponde de ser una interpretación viva y renovada de la Escritura. Esta tiene que leerse con la Iglesia y en la tradición viva que es la Iglesia: los santos que, por singular plenitud carismática, concentran en sí esa función de la Tradición, tienen en sí la garantía teológica de redescubrir el Evangelio en la situación histórica que cada vez de manera distinta va siendo el mundo. Pero, por lo mismo, esa no es una gracia exclusiva de ellos e incommunicable, ya que la Tradición es un acto de la Iglesia y para la Iglesia, sino que es un signo de que históricamente aparece un nuevo modo de vivir el Evangelio. En este sentido puede asegurarse que los que tienen la misma vocación personal de Ignacio, manifestada precisamente en su mismo problema espiritual y apostólico, pueden contar con su misma gracia fundamental. Pero esto con mayor razón vale de los que por oficio y vocación, a la vez carismática y pública, están llamados a ser la continuación viva de ese centro en que ha hecho crisis la Tradición para convertirse en un nuevo valor permanente de la Iglesia. La teología de una orden religiosa tiene ciertamente sus raíces primeras en la teología del estado de perfección que, por serlo, trata de perpetuar de un modo singular el seguimiento y la presencia de Jesucristo en el mundo; y a este principio acude también Nadal. Pero la teología de una tal orden religiosa, en lo que tiene de diferenciativa, nos lleva a considerarla como una continuación del modo peculiar de seguimiento de Cristo que fué el carisma del Fundador. Con cada uno de estos Fundadores realmente originales, realmente carismáticos, entra en la Iglesia no sólo un nuevo modo de verse el Evangelio, sino un nuevo modo de vivirse, lo cual supone en mayor grado la participación en la gracia y el carisma que hizo posible la vida del Fundador. Si, además, no se trata tan sólo de la reproducción personal sino de una reproducción activa en el seno de la Iglesia, es decir, si se trata de reproducir plenariamente la misión del Fundador, excepción hecha

de su originalidad, entonces tenemos plenamente justificada la persuasión de Nadal, según la cual, cada uno de los de la Compañía cuenta en su medida con la misma gracia de S. Ignacio. Y ésta es la gracia particular de la Compañía. Pero es, al mismo tiempo, la justificación viva del ignacianismo frente al jesuitismo, porque, según esa concepción, un jesuita es, ante todo, la continuación histórica de San Ignacio en cuanto es un momento crucial y una dimensión nueva de la Iglesia en la vivificación del Evangelio.

Con lo que ya tenemos el camino expedito para presentar el problema de la oración en la Compañía tal como lo ve Nadal. La amplitud del tema exige presentarlo de una manera esquemática:

a) La oración es parte indispensable de toda orden religiosa y de la Compañía en particular.

b) La Compañía tiene una gracia especial de oración. Esto implica dos cosas: una, que su oración es distinta de la de otros tipos de orden religiosa, en la medida en que su espíritu y sentido de la vida religiosa, sobre todo, en su dimensión apostólica, es distinto; otra, en cuanto Dios le da gracia especial para llegar a ese modo de oración específico de la Compañía.

c) Cuál sea este modo especial y esta gracia especial hay que verlo desde la vida y la oración de S. Ignacio. Subsidiariamente, pero sólo subsidiariamente, ese modo de oración se ha de sacar de lo que es el instituto de la Compañía. Subsidiariamente sólo, por dos razones: una, que Nadal expresamente utiliza como más radical la fuente de la persona de S. Ignacio; otra, porque el instituto de la Compañía, en cuanto forma de vida, hay que entenderlo desde S. Ignacio y no viceversa. Ignacianismo sobre jesuitismo.

d) Banto esencial: la oración ~~xx~~ de la Compañía es aquella por la cual y en la cual el jesuita es contemplativo en la acción, encuentra a Dios en todas las cosas. La contemplación en la oración es sólo un presupuesto y una condición permanente de la contemplación en la acción.

e) ¿En qué consiste esa contemplación en la acción?

- es por de pronto una contemplación, con lo que este término implica de inmediato contacto sin largas deducciones, de gracia singular dada a los avanzados en la vida espiritual, de facilidad y plenitud afectiva y vital, de modo que se pueda hablar de una como experiencia de Dios en la gracia.
- El equivalente objetivo en palabras de S. Ignacio, propuesto por el mismo Nadal es hallar a Dios en todas las cosas. Si juntamos este 'en' con el sentido de inmediatez propuesto antes, tendremos que no se trata de destruir las cosas ni de apartarnos de ellas psicológicamente sino de trascenderlas conservándolas.
- El equivalente subjetivo está dado en estas maravillosas palabras de Nadal sacadas de una de sus Instrucciones sobre la oración en la Compañía; donde precisamente describe cuál es nuestra oración: un estado de vida espiritual en Jesucristo, como es El luz eterna y infinita bondad, así se conozca y ame sobre toda cosa, y en él se conozca y ame todo el resto; y así todo nuestro vivir y entender sea superior y abstracto destas cosas bajas, como que no vivimos ni operamos por espíritu humano, sino celestial y divino; y en todas las cosas sintamos y conozcamos la divina virtud y bondad, y aquella amemos y sirvamos, Nadal IV, 676 Vivir espiritualmente y místico entender de cosas espirituales de Dios, y en todas las cosas hallar a Dios nuestro Señor, ib.



- Se trata de un modo de oración no sólo cristiano sino cristocéntrico. En efecto no se trata de ninguna forma de misticismo natural sino de un modo de ver el mundo entero, la vida del hombre y todas sus acciones a la luz de la revelación cristiana y, por de pronto, con un permanente sentido trinitario. Se ve sí toda la acción natural de Dios en el mundo, todo su reflejo en él, pero, sobre todo, su intención sobrenatural y la vida de la gracia en todas sus manifestaciones. Pero, por lo mismo, este cristianismo experimentado tiene que convertirse en lo que realmente es: un cristocentrismo vivido. Nadal piensa que cada jesuita ha sabido ver en los Ejercicios la llamada personal de Jesucristo a un modo muy concreto de vida en su seguimiento y ya por esto sentirá en ella una especial quietud y unión: está viviendo la vida que Cristo quiere de él, y esto no puede cumplirse si Cristo no vive en él. Así por la gracia toda su vida y no sólo ciertos actos sacramentales o apostólicos será, como él dice, acción de la charidad unida con Dios, (Nadal IV, 679). Pero de un modo singular en aquellos ejercicios sacramentales y apostólicos, donde la presencia de Jesucristo cobra una realidad mayor: el tener que comunicar a los otros la plenitud de la vida cristiana, presupone que se la posee, y en esto consiste la vida activa superior.
- Nadal está persuadido de la múltiple, inmediata y personal presencia de Dios en todas las cosas y en todas las manifestaciones de la vida cristiana. Lo que entonces nos pide es vivir lo que somos, realizar existencialmente lo que somos esencialmente. De ahí que ordinariamente esta contemplación en la acción tenga todas las características de lo que S. Ignacio describe como consolación. De aquí que Nadal hable constantemente de iluminación, de elevación del entendimiento, de paz, quiete y aplicación del hombre interior, con luz, alegría y contentamiento, con fervor de caridad con Dios, (IV, 681). Y esto se aplica al entender y juzgar las cosas tanto como al decidir nuestras acciones: ea placide usurpanda animae levatio et unio cum suprema virtute et lumine quae familiaris est Patri Ignatio, ut quasi continuo intellectiones ac rerum dispositiones ex copulatione superioris virtutis accipiat, (Nic., 258). Cuando no se sienten, más bien por excepción, estos efectos de la gracia, habrá que contentarse con el ejercicio seco de las virtudes teologales en el cumplimiento humilde y abnegado de lo que debemos.
- En la mente de Nadal todo esto implica una gracia especial pero puede vivirse desde diferentes niveles: 1º apreciar en todo la presencia de Dios por su influjo en todo, es decir mediatamente; 2º con prevención de la gracia con alguna ilustración superior, venir a contemplar a Dios en todo lo inferior, es decir, el contacto es ya inmediato con Dios mismo; por lo menos, a este grado están llamados los de la Compañía; 3º cuando Dios da una gracia y luz muy subida... y con aquella ilustración miran y contemplan todo el resto en el Señor, donde la unión es tan inmediata aun psicológicamente, que de Dios se baja a las cosas y ni viceversa.

f) ¿Cómo adquiere el jesuita este modo de oración?

- Una intensa práctica de la oración en los ejercicios espirituales hechos a la entrada en la Compañía con toda generosidad. Este fue el camino seguido por Ignacio y sus primeros compañeros. Y es que el libro de los Ejercicios partim est isagogicus ad meditationem et



orationem, partim methodum attingit recte atque ordine insituendae electionis, non de vitae statu tantum, sed etiam de re quavis, quae ad mores pertineat, (Nadal IV, 157). Por eso la Compañía empieza su formación con el mes de Ejercicios donde el alma se inicia en la oración y en la forma particular de vida a la que Dios le llama con la vocación personal escuchada en los Ejercicios, por los que se experimenta a qué vida de oración y cuánta facilidad para ella tienen los que los hacen, (Nadal IV, 670).

- Un vivir fielmente todas las probaciones de la Compañía y, más en general, un vivir conforme al Instituto con singular obediencia.
- Confiar y creer que nos está destinado este modo de oración y, consecuentemente pedirlo con insistencia a Dios: ratio orandi Patris Ignatii desideranda et a Deo petenda unice, (Nic. 258).
- Aprovechar con solicitud el tiempo de oración prescrito en la Compañía como ejercicio diario.

g) Sus ideas sobre la oración mental

- La considera como un momento más intenso y fácil de hallar a Dios, donde el círculo oración-acción-oración se potencia. Esta idea del círculo es muy de Nadal y muestra cómo la oración de la Compañía está toda ella orientada a la acción y cómo la acción tiene también que verse como una fuerza para la unión con Dios. Oración y acción son dos momentos distintos, que se potencian mutuamente y se condicionan en la síntesis superior de la contemplación que halla a Dios en todas las cosas.
- El tipo de oración estará regulado por ese su fin: hallar a Dios en orden a la actividad apostólica dentro de la particularidad de cada persona: oratio sit vocalis aut mentalis, prout superintendentes eius magis convenire viderint unicuique particulatim, (Nadal IV, 573) Este mismo principio se ha de tener en cuenta en la elección de los temas y en la manera personal de cada uno, una vez que ha sido formado en la escuela de los ejercicios. Pero se deberá descubrir al propio confesor la manera que se tiene en la oración.
- La oración ha de ser lo más eclesial posible:
 - + ante todo, el mayor esfuerzo de oración se ha de poner en la vida sacramental y en la oración pública de la Iglesia: in his enim maior est fructus spiritus, certior effectus. Itaque pluris est facienda oratio quae fit inmissa, quam alibi a sacerdote, (Nic. 192). En la misa procure mucho aprovecharse, porque lo puede hacer, y sumamente, como nuestro Padre Ignacio lo entendió; y por eso dejó de dar más tiempo a la oración, viendo que cualquier que tuviese un poco de conocimiento y amor de Dios se podía ayudar mucho de la misa, (ib. 294).
 - + ha de acomodarse al curso litúrgico: plus enim sentitur spiritus, ubi tota ecclesia illi spiritui vacat, (Nadal IV, 691).
 - + Se ha de ver uno como parte de la Iglesia para pedir con ella y por ella. Aunque la oración es, en un sentido, una función personal y solitaria en la que se encuentran dos libertades, está también configurada por el ser propio de esas dos libertades y por el ser de lo que su relación en la oración exige. De aquí que, por un lado, tenga toda oración cierta textura litúrgica, independiente de los propios deseos, y, por otro, cierta incorporación eclesial, con todo lo que esto importa. Así tendrá que tener la mayor individualidad posible al tiempo que siempre incluirá de un modo u otro una actitud purgativa,



iluminativo-unitiva y una vivificación del esquema elevación-petición-acción de gracias-obsecración.

- La oración ha de ser lo más total posible, es decir, acción del hombre entero. Y en este contexto, sobre todo, ha de entenderse su acentuación de lo afectivo en ella y no como negación del momento intelectual: *non sufficit intelligere sed oportet gustare*, (Nic.479). No incluye una especulación desnuda, sino que va enriquecida con la unción del Espíritu por medio del sentido o gusto interno, (Nic.223). *Quaere Deum in cordis intima operatione, ibi invenitur in quiete placida et dulci unione cum infinitae virtutis quoddam inexplicabili sensu. Si quaeris in intellectu te implicabis multis difficultatibus, nec invenies...In corde est theologia mystica*, (Nic.250). Este sentido de totalidad que, por un lado, le lleva a poner en marcha toda la subjetividad y que, por otro, le empuja a abrazar todo lo que es mensaje y presencia de Dios, principalmente en Jesucristo y en la Escritura, ~~et~~ *in* ~~in~~ *et* a encarnarse en la forma cristiana que es la iglesia, es enseñanza constante de Nadal: *Verbum Dei in spiritu vitae aeterna, quod sentire, gustare, corde recipere, et amplecti., praecipuus est orationis fructus. Unde suavissime derivatur unio ad ecclesiam catholicam, ad Xti. vicarium, ad traditiones omnes et ceremonias ecclesiasticas, oboedientiam, etc.*, (Nadal IV,717).

~~Etiam~~ Como una muestra de esta ansia de totalidad en la oración tanto porque en ella debe vivirse y comprometerse el hombre entero, como porque es menester en ella darse a Dios de una manera total, está su estima de la oración vocal perfecta: yo deseo más acertar a hacer una oración vocal perfecta, que mental a solas. Entiendo vocal perfecta en su plenitud: que encierre en sí la mental...He aquí la plenitud de la oración, que comprende lo interior y exterior. No me parece bien la poca devoción en la oración vocal. Tengamos imitación a la Iglesia, (Nic.162).

- ¿Cuánto tiempo deberá dar la Compañía a esta contemplación en la oración?
 - + Nadal, como S. Ignacio, juzgará que es más bien signo de imperfección en la Compañía necesitar mucho tiempo de oración y mucho retiro para unirse íntima e intensamente con Dios. Tenía muy presentes aquellas palabras de Ignacio de que un mortificado puede hacer más oración en un cuarto de hora que un no mortificado en dos horas, (Mem. n.256, Scr. de S. Ign., I, p.278; Fontes narr., I, p.676-677).
 - + Sin embargo, cediendo a las presiones de los españoles alarga para los estudiantes de España la hora permitida por Ignacio para los dos exámenes y el oficio de Nuestra Señora a hora y media, fuera de la misa diaria y la confesión y comunión semanal. Pero S. Ignacio le reprenderá ~~xxxx~~ duramente este aumento: nunca le mudarían de bastar una hora a los estudiantes, presupuesta la mortificación y abnegación, ib. (De Guib. 52-55).
 - + Con todo hay que tener en cuenta que esa regulación es para los estudiantes. A los profesos se les deja en libertad de iniciativa según sus inclinaciones y necesidades, controlada por el confesor, el espíritu de la Compañía y la obediencia.
 - + Sin pretender determinar cuál era la mente completa de Nadal sobre el modo de emplear el tiempo de oración mental, después que la segunda Congregación general puso una hora como

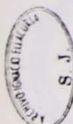


obligación común, (Nadal IV, 250), es curiosa la observación ~~anecdótica~~ de Nadal en los avisos dejados al rector de Ingolstadt en 1566: *sacerdotes tempore orationis non legant officium, nisi fecerint prius per mediam horam orationem mentalem*, ib.253.

Esta es a grandes rasgos y en cifra la teoría de Nadal sobre la oración en la Compañía. Más podría decirse para abarcar toda la extensión de su pensamiento y, sobre todo, más habría que entrar en las implicaciones de lo que aquí tan sólo se ha apuntado y esquematizado. Algo se añadirá en esta línea, al discutir el ignacianismo de la oración propugnada por Baltasar Alvarez. Porque lo expuesto basta para mostrarnos cómo su orientación fundamental es la auténticamente ignaciana, y cómo su ignacianismo, si no creador, es siempre vital, arraigado en lo más profundo de su ser. De ahí esa impresión causada por sus escritos y actuaciones de ser cabalmente ignaciano y de ser siempre él mismo, de estar ligado al espíritu de su fundador y de ser absolutamente libre. Nadal no tuvo que negar ninguno de ~~sus~~ valores mejores, sino que estos encontraron en el ignacianismo cauce superior y más amplio.

Y, sin embargo, Nadal, como tampoco Ignacio, se han visto libres de ciertas limitaciones. Una de ellas es su limitado intelectualismo. Nadal, hombre sin duda inteligente e instruido, teólogo de Trento, no es un intelectual. Reflexiona muy personalmente sobre los acontecimientos de su vida, usa de sus conocimientos lingüísticos en la exégesis de la Escritura, discute con toda gallardía las sirrazones de Bobadilla, pero no es un intelectual. Frente a las cosas de S. Ignacio y del Instituto no tiene capacidad alguna de duda sino fe ciega. (Escribirá Bobadilla a Paulo IV^x de él, Polanco y Lainez: *perche vogliono che tutte le cose del P.M. Ignacio siano como revelatione dello Spirito santo. Certo era prudente, ma anche era homo et haveva proprie oppenioni, come sa V.Sta. IV,733*). Más aún propende a cegar toda curiosidad intelectual sobre todo en materias de oración, como si el hambre intelectual fuera quehacer superfluo en la vida espiritual o puerta abierta a la soberbia. En esto y en un cierto torvo gesto frente a los clásicos paganos, poetas y filósofos (Nadal IV,695^x 711) podría verse uno de los pocos puntos donde su superación del maniqueísmo no ha sido completa; caso parecido al repudio de Erasmo por parte de Ignacio.

Se trata de una limitación importante, que no hay por qué ponerla a la cuenta del ignacianismo, aun sin olvidar lo que pueda tener de cautela. Tanto Ignacio por su iluminación de arriba como Nadal por su inteligencia y profundo estudio de la teología habían almacenado un contenido intelectual previo, cuya importancia no siempre tienen en cuenta de un modo reflejo; de todos modos, el frenar las posibilidades intelectuales, aun después de un estudio intenso previo que siempre será insuficiente precisamente por la dimensión histórica del hombre, llevará en la generalidad de los casos a la ramplonería y al cerrilismo: la inteligencia no es sólo principio de la verdad sino también de la libertad, del triunfo sobre la letra. Pero además ésta al menos no excelencia en la vida intelectual en aras de un activismo voluntarista lleva no sólo a graves consecuencias en la vida espiritual, como veremos en el caso de Mercuriano, sino a un empequeñecimiento del hombre y de su apostolado: en el fondo late una importante equivocación de lo que es la inteligencia, debido al esquema aristotélico tal como lo ha entendido la escolástica vulgar. Finalmente, supone una limitación de la oración misma y del contacto personal con Dios, al ignorar el verdadero sentido de persona, como si ésta y, consecuentemente, el contacto personal propio de la oración consistieran in indivisibili; pero si la persona se concibe como una forma de ser del ser entero que es persona, cualquiera limitación de ese ser en cualquiera de los dos yos que buscan el contacto



personal implicará necesariamente no sólo una limitación de ese contacto sino también una limitación de las personas en cuanto aptas para el contacto personal. Y esta limitación, como es obvio, se da en grado sumo con el recorte de la presencialización que es el conocimiento, tanto en lo que se capta de la persona como en la intensidad del encuentro. La Revelación no nos ha mostrado sólo el hecho desnudo de la existencia de Dios como persona sino su vida personal, cuya diferenciación en la unidad es tarea del entendimiento.

Naturalmente el intelectualismo trae consigo otros riesgos tanto en una posible limitación de la actividad como en una disminución de otras posibilidades humanas, por no hablar de una soberbia de espíritu que aparta de Dios e impide sus comunicaciones sobrenaturales. Pero estos riesgos, tan temidos por Nadal e Ignacio, necesitan ser corridos. El disminuir por esos peligros el tiempo que el jesuita dé al retiro personal del estudio largo después de terminada la formación y de la contemplación larga del mensaje revelado en un formal ejercicio intelectual es empequeñecer al hombre y empobrecer su tarea apostólica. Concretamente puede pensarse que esta limitación de Nadal le ha impedido ver los últimos alcances de su dirección fundamental. Así la unión y el trabajo por Cristo lo reduce casi exclusivamente al ámbito de los ministerios espirituales teniendo que buscar la componenda extrínseca de la obediencia para cubrir como con un manto otros ministerios más profanos; reduce la presencia de Dios, no ya digamos de la gracia de Cristo, a manifestaciones demasiado explícitamente cristianas o aun eclesiales. No que defiendan positivamente estos extremos, pero sí le falta visión y calor en la defensa de sus contrarios. En este sentido no sería injustificado ver en Teilhard de Chardin un continuador del mejor pensamiento y actitud de Nadal, a un tiempo efectivo y contemplativo, lleno de una energía y actividad optimísticamente cristianas. Muchas ideas y actitudes de Nadal pueden prolongarse y fundamentarse en las páginas del Milieu divin o del Hymne de l'Univers, tan próximas a la problemática principal de lo aquí tratado. Ellas nos dan una contraprueba de la modernidad -de la perennidad- del ignacianismo en este punto radical donde tratan de unirse la plenitud de Dios y la plenitud del hombre en lo que es una sola tarea: la contemplación en la acción que es la obra de Dios en Cristo, que ni siquiera deja de integrar lo que en el mundo es pecado...por la muerte ~~xxxxxxx~~ y la resurrección de El y de todas las cosas en El.

Pero Nadal e Ignacio fueron dos hombres excesivamente organizadores, y el espíritu creador, mucho más genial en Ignacio, amenazaba perderse en el detallismo literal de un institucionalismo exagerado. A Láinez le protestarán de España diciendo que es imposible cumplir todos los avisos dejados por Nadal, y en verdad uno se extraña de las minucias a las que descendía Nadal en sus visitas de las provincias alemanas. Todavía en los hombres de la primera generación jesuítica estas dificultades estaban paliadas por el impulso creador de los fundadores, por la novedad de las nuevas instituciones y por su general acomodación a su circunstancia histórica. Pero ésta iba a transformarse irremediablemente, las instituciones tendrían por su misma naturaleza a fosilizarse y el espíritu creador a amortiguarse. Y entonces la crisis sería inevitable precisamente cuando y porque el jesuitismo haría retroceder al ignacianismo. Tal es, en parte, el sentido de la disputa de Baltasar Alvarez con Mercuriano, en la que ambos se alejarán del ignacianismo auténtico aunque por extremos opuestos.

Baltasar Alvarez, a pesar de morir en el mismo año que Nadal, 1580 pertenece ya de lleno a la siguiente generación de ambiz muy distinto a la prime-

