

## Dios trinidad en la experiencia de Ignacio de Loyola

ROGELIO GARCÍA MATEO

### 1. Búsqueda de una nueva identidad vocacional

Ningún indicio permite sospechar la vertiente místico-trinitaria que habría de adquirir la vida del convaleciente de Loyola cuando, después de unos meses de haber sido gravemente herido en la defensa de Pamplona (mayo 1521), a la edad de unos treinta años, sale de su casa natal. Ha leído y anotado pasajes de la monumental obra del *Vita Christi Cartujano*<sup>1</sup> y de la vida de los santos, *Flos sanctorum*; siente devoción por San Pedro, San Francisco, Santo Domingo y otros santos, hasta el punto de ser atraído mediante ellos al seguimiento radical de Cristo, clarificando la diversidad de sentimientos y mociones que surgen en él (Au 8)<sup>2</sup>. Pero en el fondo es todavía un pricipiante que actúa según categorías de su mundo caballeresco: piensa competir con los santos en grandes hazañas. “Santo Domingo hizo esto; pues yo lo tengo de hacer. San Francisco hizo esto; pues yo lo tengo de hacer” (Au 7).

Durante el camino de Loyola a Barcelona, donde se quería embarcar como peregrino a Jerusalén, se acerca al monasterio benedictino de Monserrat para consagrarse a la Virgen, pero no muy lejos de allí se encuentra con un musulmán que negaba la virginidad de María después del parto, es decir, cometía un insulto tal a la Virgen que, según la mentalidad caballeres-

---

<sup>1</sup> Esta obra fue escrita originalmente en latín por el cartujo alemán Ludolf von Sachsen (+1378) y traducida al castellano por el literato Fray Ambrosio Montesino, publicada en 1502-1503 en Alcalá de Henares. Esta versión castellana, que fue la leída por Ignacio, está dividida en dos partes y repartida en cuatro tomos, con un total de ciento ochenta y un capítulos. La vida de Cristo se comenta con abundantes textos de la patrística y de la mística. Cf. R. GARCÍA MATEO, *El misterio de la vida de Cristo en los Ejercicios ignacianos y en el Vita Christi Cartujano*. Antología de textos, BAC, Madrid 2002.

<sup>2</sup> Las citas ignacianas, de no indicarse otra cosa, se hacen según la edición manual de C. DE DALMASES / M. RUIZ JURADO, *San Ignacio Obras*, BAC, Madrid 1997, con las siguientes abreviaturas: Au = Autobiografía, EE = Ejercicios espirituales, Const = Constituciones de la Compañía de Jesús. Des = Diario espiritual.

ca, debería pagarse con la sangre. Aquí surge un conflicto en su conciencia, que muestra cómo Íñigo, ya en los primeros momentos de su conversión, ha descubierto que el ser cristiano implica la no violencia. Dos modos de vivir la fe se enfrentan en su interior: el común de aquel tiempo, que afirmaba la fe, si es necesario, con la fuerza de las armas, y el que acaba de descubrir del seguimiento de Cristo a la manera de los santos, como un Francisco de Asís.

“Y así, después de cansado de examinar lo que sería bueno hacer, no hallando cosa cierta a qué se determinase, se determinó en esto, scilicet, de dejar la mula con la rienda suelta hasta el lugar donde se dividían lo caminos; y que si la mula fuese por el camino de la villa, él buscaría el moro y le daría de puñaladas; y si no fuese hacia la villa, sino por el camino real, dejarlo quedar. Y haciéndolo así como pensó, quiso nuestro Señor que... la mula tomó el camino real” (Au 16).

Este modo de tomar una decisión, que visto desde hoy puede parecer incluso ridículo, muestra en realidad la sincera disponibilidad que ya está en el ánimo del principiante Íñigo. Según la mentalidad del mundo caballeresco, el instinto del animal puede manifestar, en determinadas circunstancias, lo que Dios quiere. Por ejemplo, Don Quijote soltó a Rocinante, porque mejor lo condujera a aquellas aventuras que eran las más importantes<sup>3</sup>. Por otra parte, en el AT se encuentra el pasaje en que Yahvé muestra su voluntad a través de las asnas de Balán (Núm 22,22). Visto así, la actitud que aquí se perfila es, pese a toda apariencia de simpleza, la de una entrega incondicional a la voluntad de Dios por encima de toda lógica esperanza, en la línea de la actitud de un Abraham (Gn 22, 1-13).

Una vez que ha llegado al monasterio de Montserrat hace, según el ceremonial caballeresco, una vela de armas ante el altar de la Moreneta, “adonde tenía determinado dejar sus vestidos y vestirse las armas de Cristo” (Au 18). Con esta clara alusión a la metáfora paulina del revestimiento de Cristo (Col 3, 9-10), Ignacio manifiesta cómo su vida quiere ser un despojarse del “hombre viejo” para revestirse del “hombre nuevo”. Se trata de un seguimiento de conformación a Cristo, o sea, de una auténtica conversión en sentido

---

<sup>3</sup> M. de Unamuno, en el paralelismo que establece entre San Ignacio y Don Quijote, dice: “Y conviene veamos también en esto de dejarse llevar por el caballo uno de los actos de más profunda humildad y obediencia a los designios de Dios. No escogía como soberbio las aventuras, ni iba hacer esto o lo otro, sino lo que el azar de los caminos le deparase, y como el instinto de las bestias depende de la voluntad divina más directamente que nuestro libre albedrío, de su caballo se dejaba guiar” (*La vida de Don Quijote y Sancho*, Madrid 1942, Ensayos II, 13). Esta reflexión parte de la ley natural como expresión de la ley divina; pero como el animal no está afectado por el pecado original como el hombre, la razón se considera en general más lejana del querer divino que el instinto del animal.

neotestamentario (“metánoia”), reconocimiento profundo de la realidad del pecado, del “hombre viejo”, “según la carne” (Gál 5,16-21), como muestra la confesión general hecha en el mismo Monserrat, que duró tres días (Au 17).

Se podría pensar que, después del cambio experimentado en Loyola (junio 1521-febrero 1522), la vela de armas y la confesión general, Ignacio haya realizado plenamente su “gran mutación”, como él llama a su cambio de vida (Au 12).

Deja Monserrat y se retira a la vecina ciudad de Manresa. Pensaba estar allí sólo unos días (Au 18), pero su estancia se prolongó por casi un año (marzo 152 - febrero 1523). Durante este tiempo se realiza la verdadera “metánoia” de Íñigo. Se distinguen unos primeros meses de tranquilidad y de alegría interior por su nueva vida. Pero a los comienzos optimistas siguió una profunda crisis existencial y religiosa, con un acentuado alternarse de experiencias de desolación y consolación, semejantes a los que tuvo en Loyola, pero ahora más intensos, en particular cuando tenía una visión similar a una serpiente con “muchas cosas que resplandecían como ojos, aunque no lo eran. Él se deleitaba mucho y consolaba en ver esta cosa; y cuantas más veces la veía, tanto más crecía la consolación”(Au 19).

Pero en medio de tales consolaciones, le asaltó un “pensamiento recio que lo molestó, representándosele la dificultad de su vida, como que si le dijeran dentro del ánima: - ¿Y cómo podrás tú sufrir esta vida setenta años que has de vivir?” (Au 20). Se trata, por tanto de una tentación de seducción que lo quiere apartar del camino emprendido, poniéndole como imposible e iluso su cambio de vida. Un reflejo de esta tentación se encuentra en la segunda regla de la discreción de espíritus. Si en la primera se refiere a “las personas que van de pecado mortal en pecado mortal” (EE 314) y puede remitir a su propia vida antes de la conversión, la segunda, que trata de aquellos que ya han iniciado un camino de conversión, van “purgando sus pecados, y en el servicio de Dios nuestro de bien en mejor” (EE 315), es una clara referencia al momento de Manresa que estamos comentando, pues, en estas personas es propio “del mal espíritu morder, tristar y poner impedimentos inquietando con falsas razones, para que no pase adelante”.

Los deseos de penitencia por su vida de pecado agravaron la situación. La fama y la honra habían sido valores determinantes en él. “Hasta los veintiséis años de su edad fue hombre dado a las vanidades del mundo, y principalmente se deleitaba en ejercicios de armas, con grande y vano deseo de ganar honra” (Au 1). Un orgullo desmesurado que busca lo mejor y lo *más* grande estaba muy arraigado en su modo de ser<sup>4</sup>. Con la conversión él quiso hacer,

---

<sup>4</sup> R. GARCÍA MATEO, Ignacio de Loyola. Su espiritualidad y su mundo cultural, Bilbao 2000, 30-46.

en sentido espiritual, algo semejante para encontrar la reconciliación con Dios. “Y así determinaba de hacer grandes penitencias, no teniendo ya tanto ojo a satisfacer por sus pecados, sino agradar y placer a Dios” (Au 14). Aquí el orgullo caballeresco aparece espiritualizado, pero sigue siendo orgullo. Esto le llevó a un ascetismo exagerado, queriendo hacerse digno delante de Dios, “distinguiéndose” por sus obras de penitencia, de modo semejante a como un caballero lo hace ante su señor:

“Y en estos pensamientos tenía toda su consolación, no mirando a cosa ninguna interior, ni sabiendo qué cosa era la humildad, ni caridad, ni paciencia, ni discreción para reglar ni medir esas virtudes, sino toda su intención era hacer destas obras grandes exteriores, porque así las habían hecho los santos para gloria de Dios, sin mirar otra ninguna más particular circunstancia” (Au 14).

## 2. Hallar a Dios como Trinidad

Íñigo no había encontrado todavía el Dios misericordioso del Evangelio. La expresión “obras grandes exteriores” deja entrever cómo él, en su retrospectiva autobiográfica, se da cuenta de que su vida penitencial de entonces, en Manresa, se situaba dentro de una actitud de tipo pelagiano, que cree que la justificación, el perdón de los pecados, se consigue autónomamente, sin la gracia, a través de las obras de penitencia; “y perseveraba en sus siete horas de oración de rodillas, levantándose a media noche continuamente, y en todos los demás ejercicios; mas en todos ellos no hallaba ningún remedio para sus escrúpulos” (Au 13); tampoco en las repetidas confesiones encontraba la paz de la conciencia, de la reconciliación con Dios, llegando incluso a dudar de encontrarla, cayendo en un estado de desesperación; le venían

“muchas veces tentaciones, con grande ímpetu, para echarse de un agujero grande que aquella su cámara tenía y estaba junto del lugar donde hacía oración. Mas, conociendo que era pecado matarse, tornaba a gritar: –Señor, no haré nada que te ofenda– replicando estas palabras, así como las primeras, muchas veces” (Au 24).

Aquí el abismo entre la santidad de Dios y la experiencia pecadora de Íñigo se dilata hasta el paroxismo, como consecuencia de una idea vindicativa de Dios, que exige compensación penitencial por los agravios de los hombres. Íñigo no percibía aún que el Dios de Jesucristo ofrece una salvación incondicional a todo ser humano. En la penitencia no se realiza algo que esté fuera de Dios, de lo cual tendría necesidad para recompensar al pecador. La posibilidad de un acto meritorio y su realización son dones de la gracia: “Es

Dios quien con su benevolencia obra en vosotros así el querer como el obrar” (Fil 2,13). Los esfuerzos humanos no significan acciones autónomas, independientes de lo divino, sino que es Dios el que suscita y concede el actuar del hombre para el bien. Esto finalmente lo captó Íñigo:

“en la fin de estos pensamientos la vinieron unos desgustos de la vida que hacía, con algunos ímpetus de dejarla; y con esto quiso el Señor que despertó como de un sueño. Y como ya tenía alguna experiencia de la diversidad de espíritus con las liciones que Dios le había dado, empezó a mirar por los medios con que aquel espíritu era venido. Y así determinó con grande claridad de no confesar más ninguna cosa de las pasadas; y así de aquel día en adelante quedó libre de aquellos escrúpulos, teniendo por cierto que nuestro Señor le había querido liberar por su misericordia” (Au 25).

No por los méritos de penitencias y de ascesis extrema, sino por la misericordia divina es como se hallan el perdón y la paz de la conciencia. De esta manera Ignacio descubrió personalmente una actitud fundamental de la vida cristiana. Es Dios quien se acerca al hombre, quien lo justifica y éste puede solamente disponerse con sus obras a recibirlo gratuitamente, a esperarlo desde su incapacidad de llegar a él<sup>5</sup>. Se siente una iniciativa superior ante la cual no cabe otra postura que la escucha y la acogida en el sentido más auténtico de estas expresiones, es decir, como un niño. “En este tiempo le trataba Dios de la misma manera que trata un maestro de escuela a un niño, enseñándole”(Au 27).

De este modo se dice a la vez que tal experiencia se inscribe dentro de los parámetros más específicos del Evangelio: el hacerse como niños para entrar en el reino de los cielos (Mc 10,13-16), y el discurso de la última cena: “El Paráclito, el Espíritu Santo, que el Padre enviará en mi nombre, os lo enseñará todo y os hará recordar todo lo que os he dicho”(Jn 14,25).

Hasta ahora Ignacio ha hecho cuanto estaba en su mano como respuesta a su nueva identidad vocacional: cambio de vida, profunda purificación de su relación con Dios, que en no pocos aspectos recuerda a la “noche oscura” sanjuanista<sup>6</sup>, y disponibilidad a la acción divina concreta en él. Así, por me-

---

<sup>5</sup> Es cierto que en este buscar ignaciano se pueden encontrar puntos de encuentro con la conocida actitud de Lutero a la búsqueda del Dios misericordioso (gnädiger Gott), como autores protestantes han resaltado. Cf R. GARCÍA MATEO, *Ignacio de Loyola. Su espiritualidad y su mundo cultural*, Bilbao 2000, 228 ss.

<sup>6</sup> A. Haas ha comparado la purificación manresana de Ignacio con la doctrina de san Juan de la Cruz, resaltando cómo en Ignacio se da una unidad entre la purificación de los sentidos y la del espíritu, de manera que el creyente se siente afligido con dudas, escrúpulos y perplejidades, aumentando en la “noche del espíritu”, en la que el conocimiento de la pecaminosidad

dio de mociones y visiones, sobre todo durante la oración, recibe, al final de su estancia en Manresa, un hondo conocimiento del misterio de la salvación, en particular, de la Trinidad:

“Y estando un día rezando en las gradas del mismo monasterio las Horas de Nuestra Señora, se le empezó a elevar el entendimiento, como que veía la Santísima Trinidad en figura de tres teclas, y esto con tantas lágrimas y tantos sollozos, que no se podía valer. Y yendo aquella mañana en una procesión que de allí salía nunca pudo retener las lágrimas hasta el comer, ni después de comer podía dejar de hablar sino en la Santísima Trinidad; y esto con muchas comparaciones y muy diversas, y con mucho gozo y consolación; de modo que toda su vida le ha quedado esta impresión de sentir grande devoción haciendo oración a la Santísima Trinidad” (Au 28).

Por todo ello, se constata cómo la llamada “conversión” de Ignacio, lejos de consistir en un hecho puntual que afectara sólo a la esfera moral o ascética, es todo un complejo proceso, fundamental y fundante para su vida, caracterizado sobre todo por una nueva experiencia de Dios, trasformando a Íñigo en un auténtico místico. Esto se ve en la ilustración del Cardoner, agosto o septiembre de 1522, apenas 15 meses después de la herida de Pamplona y al final de su estancia en Manresa. Fue a visitar una iglesia apartada del centro de la ciudad, que pertenecía al antiquísimo monasterio de San Pablo. El camino iba al borde de una alta escarpada a cuyos pies corre el río Cardoner.

“Y yendo así en sus devociones, se sentó así con la cara hacía el río, el cual iba hondo. Y estando allí sentado, se le empezaron a abrir los ojos del entendimiento; y no que viese alguna visión, sino entendiendo y conociendo muchas cosas, tanto de cosas espirituales como de cosas de fe y de letras; y esto con una ilustración grande que le parecían todas las cosas nuevas. Y no se pueden declarar los particulares que entendió entonces, aunque fueron muchos, sino que recibió una gran claridad en el entendimiento; de manera que en todo el discurso de su vida, hasta pasados sesenta y dos años, cogliendo todas cuantas ayudas haya tenido de Dios, y todas cuantas cosas ha sabido, aunque las ayunte todas en uno, no le parece haber alcanzado tanto como de aquella vez sola” (Au 30).

El relato de esta experiencia, un año antes a su muerte, o sea, a distancia de treinta y tres años en que tuvo lugar, muestra que ella no cesó de inspirar su vida, que no fue una visión pasajera de tipo imaginario, sino con “los ojos del

entendimiento”, que obviamente no significa un conocer por medio de razonamientos. “Entendimiento” remite aquí al don del Espíritu Santo, del que Tomás de Aquino dice, hablando de la visión de Dios, que hay una que es perfecta, por la que se ve la esencia de Dios, y otra imperfecta, que no ve a Dios, pero se hace consciente de que Dios excede cualquier cosa que el entendimiento pueda comprender<sup>7</sup>. El don de entendimiento no sólo purifica los afectos desordenados, sino también la inteligencia –“los ojos”– de los errores que provienen del conocer imperfecto<sup>8</sup>. Lo cual concierne no sólo a la cualidad del conocimiento, sino, como resalta Ignacio, también a la cantidad, de manera que en esa ilustración recibió más conocimiento que en toda su vida. Todo ello le produjo, a su vez, una nueva percepción de la realidad, “le parecían todas las cosas nuevas”.

Aunque no explica en qué consiste esa novedad, en cualquier caso se da a entender que su mística difiere del apofatismo de aquellos místicos que insisten en la eliminación de todo contenido. Así, hablando de la veracidad de sus experiencias, declara: “Estas cosas que ha visto le confirmaron entonces y le dieron tanta confirmación siempre de la fe, que muchas veces ha pensado consigo: Si no hubiese la Escritura que nos enseñase estas cosas de la fe, él se determinaría a morir por ellas, solamente porque las ha visto” (Au 29). Aquí no hay incompatibilidad entre Escritura y mística, como algunos teólogos, principalmente protestantes, han declarado y defendido. La teología dialéctica (K. Barth, E. Brunner) ha considerado la mística incluso opuesta a la revelación bíblico-cristiana, porque se traspasan los límites de las criaturas respecto al creador, promoviendo la autodivinización del hombre<sup>9</sup>.

Sin duda, hay ciertas formas de mística que pueden directa o indirectamente tender a esto. Pero ésa no sería una mística cristiana. Los místicos cristianos no quieren autosantificarse, sino afirmar la santidad divina y, a la vez, superar el esquema cosificante que reduce Dios a un objeto, aunque sea el más noble. Jesucristo es el modelo de toda mística cristiana. La experiencia que Jesús tiene de Dios –“el Padre y yo somos una misma cosa”– es también aquella en la que el cristiano, mediante el Espíritu Santo, participa<sup>10</sup>.

### 3. Padre-Hijo-Espíritu Santo

Aunque no se dispone de los documentos autobiográficos necesarios para poder seguir todo el íter místico-trinitario del santo de Loyola, no obstante,

---

humana se hace mucho más intenso, sintiendo como un rechazo de Dios, que la tentación aprovecha para separar al orante definitivamente de Dios. Cf. A. HAAS / P. KNAUER, *Das Geistliche Tagebuch des heiligen Ignatius von Loyola, Einführung*, Freiburg 1961.

<sup>7</sup> Sth II-II, q.8, a.7.

<sup>8</sup> Ibid.

<sup>9</sup> E. BRUNNER, *Die Mystik und das Wort*, Tubinga 1929.

<sup>10</sup> H. DE LUBAC, *Mística e mistero cristiano*, Milán 1979, 7s.

se poseen, como estamos comprobando, testimonios valiosos que proporcionan datos fundamentales a este respecto. Junto a la ilustración del Cardoner, sobresale la llamada visión de La Storta, a unos 15 kilómetros de Roma<sup>11</sup>. Ignacio desde su ordenación sacerdotal (Venecia, 24 junio 1573) rezaba a María “para que lo pusiera con su Hijo”(Au 96). En una pequeña capilla de la ciudad, La Storta, “haciendo oración, sintió tal mutación en su alma y vio tan claramente que Dios Padre le ponía con Cristo, su Hijo, que no tendría ánimo para dudar de esto, sino que Dios Padre lo ponía con su Hijo”(Au 96).

Esta es la descripción sintética del hecho que Ignacio dio 18 años después, al contar su relato autobiográfico. Pero P. Laínez y Fabro, que lo acompañaban, recibieron sin duda una confidencia inmediata, mucho más detallada, como se expresa en un escrito de Laínez en el que dice que Ignacio tenía la sensación de que el Padre lo animaba a no tener miedo de entrar en la ciudad: “Yo os seré propicio en Roma”, y cómo también le pareció “ver a Cristo con la cruz al hombro y junto a él el Padre que le decía: quiero que tomes a éste por servidor tuyo. De modo que Jesús lo tomó diciendo: yo quiero que tú nos sirvas. Por esta razón, cogiendo gran devoción a este santísimo nombre, quiso que la congregación se llamase Compañía de Jesús”<sup>12</sup>.

El Dios trinitario comprende tres Personas distintas pero subsistentes en la unidad esencial divina, lo cual implica de parte del creyente una relación tripersonal con Dios, no sólo con el Padre, sino también con el Hijo y el Espíritu Santo. Evidentemente, no era Ignacio el primero en relacionarse así con Dios. Los libros de Horas, con uno de los cuales Ignacio ha dicho arriba que rezaba, ofrecen diversos ejemplos de este tipo de oración: “Potentia Patris, confirma me; Sapientia Filii, illumina me; Consolatio Spiritus Sancti, consola me. Pater est pax, Filius est vita, Spiritus Sanctus es remedium consolationis et salutis. Divinitas Dei benedicat me”<sup>13</sup>. El propietario de este libro, impreso en Flandes en 1505-1514, era Rodríguez de Fonseca, coetáneo de Ignacio. En otro de estos libros, procedente del siglo XV, se dice:

“Adoro te, Pater; adoro te, Fili; adoro te, Spiritus Sancte: tres in personis, unus in substatia Deitatis. Adoro te, Pater, qui misisti Filium tuum in mundum propter nos peccatores; adoro te, Fili, qui venisti redimere nos; adoro te, Sancte Spiritus, qui replens corda

<sup>11</sup> Los votos, que Ignacio y sus primeros seis compañeros hicieron, al terminar los estudios de París, en Montmartre, prometían, junto a la pobreza y la castidad, ir a Jerusalén para visitar los Santos Lugares y ayudar a los necesitados, pero si el embarque para Tierra Santa se hiciera imposible, irían a Roma a ponerse a disposición de lo que el Papa les ordenara. Visto que el año 1537 pasaba sin tener una posibilidad de embarque, decidieron ir a Roma. Ignacio iba acompañado de P. Fabro y D. Laínez, los demás compañeros en grupos de dos.

<sup>12</sup> P. LAÍNEZ, *Fontes Narrativi, Monumenta Historica Societatis Iesu*, vol II, 133.

<sup>13</sup> P. LETURIA, *Estudios Ignacianos*, vol. II, Roma 1957, 122ss.



tuorum fidelium igne tui amoris. Adoro te, Sancta Trinitas, in dividua unitate; adoro te, sancta Unitas, in personarum Trinitate.”

Estos textos no sólo dan un contexto al modo de orar ignaciano, sino que expresan a su vez cómo el misterio trinitario enriquece la oración. Sin olvidar las dimensiones metafísicas del dogma (trinidad inmanente), resaltan su realidad económico-salvífica. Pero a diferencia del formalismo, de las especulaciones y exageraciones logicistas que surgen por este tiempo con el nominalismo, el misterio trinitario aparece aquí lleno de vida y profundidad espiritual, con referencias a la Escritura.

Se afirma claramente la identidad de cada persona divina con la esencia del único Dios y se resalta cómo este misterio es sobre todo un misterio no de especulación, sino de adoración. La Divinidad debe ser adorada en sí misma y en cada una de las tres Personas: *Unum Deum in Trinitate et Trinitatem in unitatem veneremur*, decía ya el Símbolo *Quicumque* (Dz 75). En el Credo (Nicea-Constantinopla), que se sigue recitando hoy, cuando se confiesa al Espíritu Santo, se dice: *qui cum Patre et Filio simul adoratur et conglorificatur*. El encuentro personal con el Dios trinitario está marcado, tanto en Manresa como en La Storta, precisamente por una profunda devoción, por la actitud de veneración y adoración contemplativa, que lo llevó incluso, como se vio antes, a las lágrimas.

El escrito, que más amplia y detalladamente pone de manifiesto su vida místico-trinitaria, es el llamado *Diario espiritual*, en el que se recogen las experiencias espirituales que Ignacio tuvo al determinar el régimen de pobreza de la Compañía<sup>14</sup>. Se trata de un escrito muy personal, redactado para el uso de su autor, sin ánimo de que un día pudiera ser publicado. Su estilo es de frases breves, telegráficas, a veces escritas en clave no fácil de descifrar. Entre los intentos realizados para dilucidar su contenido, después de la primeras consideraciones de J. de Guibert, que resaltaba que aquí aparece “una vida mística en el sentido más estricto de la palabra, conducida por vías de la contemplación infusa en el mismo grado, si no de la misma manera, que un San Francisco de Asís o un San Juan de la Cruz”<sup>15</sup>, hallamos las interpreta-

<sup>14</sup> Fue unos años después de la visión de La Storta, ya elegido Superior general de la nueva orden, cuando estaba redactando sus Constituciones. La forma de hacerlo era la oración y la reflexión (Au 101). En relación al voto de pobreza, Ignacio se decidió por no admitir rentas ni para las casas de los jesuitas profesos ni para las iglesias en que ellos ejercitan sus ministerios. Pero una vez tomada la decisión se presenta a Dios, “para que su divina Majestad la quiera rescibir y confirmar” (EE 183). A ello Ignacio dedica la celebración de la misa durante más o menos un año: el primer cuaderno comprende del 2 de febrero hasta el doce de marzo de 1544; el segundo comienza el 13 de marzo del mismo año hasta febrero del año siguiente.

<sup>15</sup> La spiritualité de la Compagnie de Jésus, Roma 1953, 27. Aquí hay que subrayar que la publicación del Diario (1934) inició un cambio cualitativo en la apreciación de la figura del Santo de Loyola, valorada hasta ahora principalmente desde categorías ascético-militares.

ciones de A. Haas, C.M. Abad e I. Iparraguirre. Mientras los dos primeros se centran en el proceso místico-trinitario, como veremos después, Iparraguirre destaca sobre todo que en el Diario se trata, como en los Ejercicios, de una *elección*, pero Dios, como remarca Iparraguirre,

“se ha propuesto otra cosa: enseñarle a someterse de modo más pleno y radical a Él [...]. Al principio San Ignacio busca confirmación del objeto de la elección. Pero pronto se preocupa de algo más hondo: no la elección, sino la actitud interna. De si no hay “avidez” y “desorden” en su afán de buscar la confirmación. Y paulatinamente va haciendo menos de su parte y dejando más la iniciativa divina [...]. Le acompañan lágrimas, visiones, visiones. Pero ya Ignacio ha probado algo mucho más íntimo: esa seguridad interna que ha puesto Dios directamente en su alma. No a través de la voz indirecta de la consolación, que busca el principio, sino de la más íntima y divina de la ‘loqüela’”<sup>16</sup>.

Mientras ofrece su elección acude a los “mediadores”, en particular a María: 2-14 de febrero. Esto lo llama Abad el “Ciclo de los mediadores”, al cual sigue el de “Trinidad”, sin recurrir a los mediadores: 15-21 de febrero. En el tercero aparece Jesús, Mediador único ante el Padre: 22 de febrero-5 de marzo. Y por último, distingue Abad el “Ciclo de acatamiento” (14 de marzo al 4 de abril) y el de la “loqüela” (11-28 de mayo). En todas estas vivencias el misterio trinitario constituye el centro en torno al cual giran las experiencias anotadas en el Diario<sup>17</sup>.

A. Haas ve, por su parte, en las experiencias trinitarias del Diario un desarrollo de las tenidas en Manresa, donde de un modo gráfico Ignacio afirma que veía “la Santísima Trinidad en figura de tres teclas de un órgano”, unidad de melodía y diferencia de tonos, que, expresado teológicamente, significaría unidad de la naturaleza divina en la diversidad de las tres personas<sup>18</sup>. La doctrina teológica del misterio trinitario la conoció Ignacio, después de la experiencia manresana, haciendo los estudios de teología, sobre todo en París<sup>19</sup>. De este modo adquirió unos conceptos trinitarios, como, por ejemplo, “esencia divina”, que le ayudaron a precisar algunas de sus experiencias.

“Al *Te igitur* sintiendo e viendo, no en oscuro, mas en lúcido y *mucho lúcido*, el mismo ser o esencia divina en figura esférica un poco mayor de lo que el sol parece y de esta esencia parecía ir o derivar el Padre; de modo

<sup>16</sup> Introducción, en *Obras de San Ignacio de Loyola*, BAC, Madrid 1997, 351.

<sup>17</sup> Diario Espiritual de San Ignacio de Loyola, Santander 1956,

<sup>18</sup> A.HAAS / P. KNAUER, *Das Geistliche Tagebuch*, Einführung, Freiburg 1961.

<sup>19</sup> Estudio teología según los dos manuales fundamentales de aquella época: las Sentencias de Pedro Lombardo y la Suma teológica de Santo Tomás. Cf R. GARCÍA VILLOSLADA, *San Ignacio de Loyola. Nueva biografía*, Madrid 1986, 334-337.

que al decir: *Te*, id est, *Pater* primero se me presentaba la esencia divina que el Padre. Y en este representar y ver el ser de la santísima Trinidad sin distinción o sin división de las tres Personas, tanta intensa devoción a la cosa representada” (Des 121).

Explicar la unidad de la Trinidad es una cuestión muy debatida. Se puede pensar que Ignacio resalta aquí sobre todo la unidad esencial divina, ya que antes se le “presentaba la esencia divina que el Padre”, “sin distinción o división de las tres Personas”. Aquí conviene precisar que “esencia divina” no se debe entender una “forma” que limita el ser infinito de Dios. Dios, por definición, no tiene otra esencia que su propio existir<sup>20</sup>; lo cual, lejos de calificarlo como algo vago o abstracto, supone un dinamismo vital constante e inconmensurable hacia su propia finalidad (*acto puro, amor puro*). Por tanto, el término “esencia” se interpretaría mal si se aplicara a Dios de la misma forma como se aplica a los seres finitos a los que, al constituirlos, los limita con una cualidad o cualidades propias, esenciales para la identidad de ellos. Con todo, Ignacio tiene la impresión de que su experiencia supera con creces todo tipo de estudio: sus “inteligencias de la santísima Trinidad” ilustraban su entendimiento, “a tanto que parecía que con buen estudiar no supiera tanto, y después mirando más en ello, en el sentir o ver entendiendo me parecía aunque toda mi vida estudiara”(Des 52).

El texto antes citado, “primero se me presentaba la esencia divina que el Padre”, no afirma que la esencia divina sea anterior al Padre, esto llevaría a una cuaternidad; es más bien una percepción subjetiva (“se me presentaba”). Lo que sí se puede decir es que la esencia divina, en cuanto realidad sustancial, es común a las tres Personas, subsistiendo en cada una de ellas, de manera que la Trinidad no deriva en tres conciencias divinas separadas, esto significaría triteísmo. Las tres Personas son esencialmente iguales y eternas, sólo el Padre, el no engendrado, el ingénito, el principio sin principio, es el origen personal del Hijo y del Espíritu. Pero no por ello es persona absoluta. El mismo nombre de “padre” implica una relación indisoluble con un hijo. No hay padre o madre sin hijo. Esto, que en el ser humano se puede quedar sólo en una posibilidad, en el Dios trinitario, en cambio, es esencial. “Hay que afirmar a la vez las dos cosas: el Padre es la única fuente y principio de la divinidad, y a la vez no existe ni puede existir sin el Hijo y el Espíritu, y en este sentido está referido a ellos como el Hijo y el Espíritu están referidos a él”<sup>21</sup>.

Para Ignacio no existe, pues, una deidad a la que se añadirían luego las Personas. Él experimenta que el único Dios es “Padre”, sin por ello quebrantar la igualdad ontológica eterna de las tres Personas: “Después, al preparar

<sup>20</sup> Sth I q.6, a.3.

<sup>21</sup> L. LADARIA, *El Dios vivo y verdadero*, Salamanca 1998, 312.

el altar y al vestir, un venirme: Padre eterno, con [firma me]; Hijo eterno, con [firma me]; Espíritu Santo eterno, con [firma me]; santa Trinidad con [firma me]; un solo Dios mío con [firma me]" (Des 48). Pese a toda unidad e igualdad eterna, el Padre posee una prioridad personal, está constituido por sí mismo, porque no procede de ninguna otra persona, por eso la eternidad del Hijo y la del Espíritu están ligadas a la esencial relación con el Padre, que es la primera persona y principio (*arché*) del que las otras dos proceden. En un texto, al que tal vez por encontrarse en sus enseñanzas catequéticas no se le ha prestado la atención que se merece, Ignacio recoge con sencillez y maestría estos aspectos fundamentales de la teología trinitaria:

“Al hacer la señal de la santa cruz, nos llevamos la mano a la cabeza que significa Dios Padre, que de nadie procede; cuando nos ponemos la mano en el vientre, significamos al Dios Hijo, nuestro Señor, que procede del Padre, y bajó al vientre de la Santísima Virgen María; cuando llevamos la mano de un lado al otro, significamos el Espíritu Santo, que procede del Padre y del Hijo; cuando ponemos las manos juntas significamos que las tres Personas son en verdad una esencia”<sup>22</sup>.

Principio y base de la Trinidad es el Padre. Esto lo vive Ignacio en diversas formas y circunstancias: “Fuera de casa, en la iglesia, antes de la misa, un ver la patria celeste o el Señor de ella, in modo de inteligencia de tres Personas, y en el Padre la segunda y la tercera” (Des 89). La índole peculiar de la unidad de las tres Personas la siente Ignacio igualmente desde la oración. Era el momento en que él deseaba hallar devoción expresamente en la Trinidad, pero sólo la encontraba en las oraciones al Padre, lo cual no le parecía

“ser consolación o vistación en la Santísima Trinidad. Mas en esta Misa conocía, sentía o veía, *Dominus scit*, que en hablar al Padre, en ver que era una Persona de la Santísima Trinidad, me afectaba a amar toda Ella; cuanto más que las otras personas eran en ella esencialmente. Otro tanto sentía en la oración del Hijo. Otro tanto, en la del Espíritu Santo; gozándome de cualquiera en sentir consolaciones, atribuyendo y alegrándome en ser de todas tres” (Des 63)”.

Las palabras de Jesús: “Yo y el Padre somos una misma cosa” (Jn 10,38). O: “El Padre está en mí y yo estoy en el Padre” (17,21). “Y yo rogaré al Padre y él os dará otro paráclito” (Jn 14,16), constituyen el punto de partida de la

<sup>22</sup> Monumenta Ignatiana Societatis Iesu, Sancti Ignatii de Loyola Epistolae e Instructiones, vol XII, 666.

peculiar relación trinitaria, que la teología llama “*perikhoresis*”<sup>23</sup>, como expresión de la interacción mutua o recíproca inhabitación de las tres Personas. Esto, lejos de quedarse en una especulación teológica, expresa la más profunda solidaridad y amor que puede haber entre distintos seres, sin que uno sea absorbido o anulado por el otro. El amante encuentra su felicidad estando plena y eternamente en el amado, pero sin dejar de ser él mismo y sin eliminar al amado. El amado, a su vez, halla su dicha recibiendo en sí mismo total y para siempre al amante, pero sin perder su propia identidad. Esto que toda forma de amor humano desea y vive, aunque sólo parcialmente, es lo que plena y eternamente caracteriza a Dios como “*perikhoresis*” trinitaria, como amor íntimo e infinito, que se difunde a los seres creados. Así, del Padre con el Hijo, en comunión de vida compartida, procede el Amor eterno del Espíritu. La primacía y vitalidad intratrinitarias del Padre lo constituyen, a su vez, *ad extra*, en creador del universo y en fuente de todo amor y misericordia:

“queriendo prepararme para la misa dubitando a quien me encomendar primero y cómo; me puse de rodillas con este dubio, mirando por dónde comenzar, me parecía que más se me descubría del Padre y me atraía a *sus misericordias*, sintiendo en mí más *propicio* y más *aparejado para impetrar* lo que deseaba...” (Des 32).

## 4. Creador

### 4.1 El Creador y su obra

En las ilustraciones de Manresa figura, junto al misterio trinitario, el de la creación: “Una vez se le representó en el entendimiento con grande alegría espiritual el modo con que Dios había criado el mundo, que le parecía ver una cosa blanca, de la cual salían algunos rayos, y que de ella hacía Dios lumbre” (Au 29). No deja de llamar la atención la semejanza de esta visión con lo expresado en el pasaje del Diario citado más arriba, cuando dice que al “*Te igitur*” se le presentó el ser divino “en lúcido y muy lúcido” y en “figura esférica, un poco mayor de lo que el sol parece”.

La imagen esférica, según los arquetipos religiosos, refleja la idea de que Dios es el ser sin origen, sin principio ni fin, o sea, es plenitud en sí mismo. Su acción creadora, lejos de denotar una indigencia ontológica, muestra la voluntad de comunicar su plenitud divina a otros seres. La paternidad divina no es una consecuencia de la creación, sino al contrario, Dios crea porque es Padre, plenitud de vida que se comunica intratrinitariamente, como hemos

<sup>23</sup> El Dios Cristiano. Diccionario Teológico, Salamanca 1992, 1086-1094.

visto, y al externo creando, haciendo partícipes a otros seres de la *luz* de su divinidad. Crear en sentido bíblico es comunicar la corriente infinita de luz (de energía, de bondad y gloria) del ser divino: “Hágase la luz” (Gen 1,1). Junto al libro del Génesis y a los Salmos (Sal 36,10) está el Evangelio de Juan donde se habla de lo divino como luz (Jn 1,4-9).

A. Orbe, interpretando la deificación del hombre según Ireneo, resalta cómo Dios es comparado a la luz. Así como los que ven la luz se adentran en ella y participan de su claridad, del mismo modo los que contemplan a Dios se adentran en él y participan de su gloria. “La claridad del creador no ilumina por fuera. Es una luz que se adentra en quienes Le contemplan. En particular, al hombre. Sin perder su transcendencia e infinitud se hace asequible (en cuerpo y alma) y los vivifica”<sup>24</sup>.

La luz intradivina y la luz creatural constituyen dos caras de la gloria de Dios. En este sentido, se dice en los Ejercicios: “mirar cómo todos los bienes y dones descienden de arriba [...], así como del sol descienden los rayos, de la fuente las aguas” (EE 237). Estas comparaciones expresan una neta conexión de la luz con el bien. El bien es como la luz en cuanto que ilumina comunicando su bondad a lo que lo circunda. No se trata, por tanto, de la expansión natural de una luz primera que se multiplicaría en la diversidad de infinitos rayos divinos, como sería el caso de las emanaciones panteístas, en las que en el fondo Dios queda identificado con la totalidad del universo. El inmanentismo panteísta está tan lejos de la mente ignaciana como el transcendentalismo deísta que separa totalmente a Dios del mundo. “Hallar a Dios en todas las cosas y a todas las cosas en Él” (Const 288), que es una de las frases más emblemáticas del pensamiento ignaciano, remite a lo que se podríamos llamar ‘pan-en-teísmo’ cristiano, que, al reflexionar sobre el hecho de la creación y, en particular, de la encarnación tuvo que plantear el problema de la relación que Dios mantiene con el mundo<sup>25</sup>.

El origen divino del universo *ex nihilo sui et subjecti*, como dice el dogma cristiano<sup>26</sup>, afirma que la acción creadora es del único Dios en su realidad tripersonal y que su acción se realizó sin materia preexistente y sin condicionamiento de ningún género, en absoluta libertad; lo que lleva consigo reconocer la contingencia de todo lo que no es Dios, abandonar toda

<sup>24</sup> A. ORBE, “Gloria Dei vivens homo” en *Gregorianum* 73 (1992) 243.

<sup>25</sup> Esto es uno de los elementos constitutivos de la teología de la creación. Cf. G.L. MÜLLER, *Dogmatica cattolica. Per lo studio e la prassi della teologia*, Cinsinello Balsamo, 1999, 206-211.

<sup>26</sup> El concilio ecuménico Lateranense IV (1215) profesó que no hay más que un Dios verdadero, eterno, inmenso e inaccesible, incomprensible e inefable, Padre, Hijo y Espíritu Santo: tres personas ciertamente, pero una sola esencia. Los tres son consustanciales, coiguales, coomnipotentes y coeternos; un solo principio de todas las cosas; creador de todas las cosas visibles e invisibles, espirituales y corporales; que por su omnipotente virtud, desde el

forma de panteísmo y toda concepción cíclica del eterno retorno. Dios no forma parte del mundo, sino que constituye una realidad inaccesible al ser humano: el totalmente Otro (qds)<sup>27</sup>, que, al llamar a la existencia, comunica, según su voluntad, la energía de su potencia creadora; no hay nada que quede al margen de su acción creativo-salvífica, de manera que, como se dice en el *Epistolario* ignaciano, ella se refleja “en todo lo bueno que en las criaturas parece” (I, 100, 496)<sup>28</sup>, “porque todo lo bueno ha de manar de su infinita y suma Bondad y liberalidad”(VI, 279). ‘Bondad’ es, sin duda, uno de los atributos divinos que Ignacio más utiliza, muchas veces unido al de ‘infinitud’. La “su infinita e suma Bondad” se halla como una expresión bastante frecuente en el *Epistolario*. Que la bondad se entiende tanto del Padre, como del Hijo, del Espíritu o de toda la Trinidad, lo muestran frases como: “Plega a la altísima y santísima Trinidad, por su infinita y suma bondad” (I, 245)<sup>29</sup>.

Partiendo de la diferencia ontológica entre la bondad divina y la pecaminosidad humana se dice en los Ejercicios:

“considerar quién es Dios, contra quien he pecado, según sus atributos, comparándolos a sus contrarios en mí: su sapiencia a mi ignorancia, su omnipotencia a mi flaqueza, su justicia a mi iniquidad, su bondad a mi malicia” (EE 59).

Y se podría añadir: su eternidad a mi finitud, su majestad a mi pequeñez, etc. La afirmación de los atributos divinos reclama en el creyente la comprensión de su condición creatural, de su contingencia y pecaminosidad,

---

principio del tiempo, creó a la vez, de la nada, a una y otra criatura, la espiritual y la corporal, es decir, los ángeles y el mundo terrenal y después a la criatura humana, que, de alguna manera, pertenece a estas dos esferas de lo real, al estar compuestos de espíritu y de cuerpo. Porque el diablo y demás demonios, por Dios ciertamente fueron creados buenos en su naturaleza; mas ellos, por sí mismos, se hicieron malos (Dz 800).

<sup>27</sup> En la Escritura “santo” (qds) designa la dimensión inefable, la total alteridad de lo divino respecto a los seres creados: Os 11,9; Is 6,3, etc.: el hombre es mortal, Dios es inmortal; el hombre es temporal, Dios es eterno, etc.

<sup>28</sup> MONUMENTA HISTORICA SOCIETATIS IESU, *Santi Ignatii de Loyola Epistolae e Instructiones*, XII volúmenes. Como en la cita de arriba, se citará en adelante el *Epistolario* ignaciano, indicando volumen y página.

<sup>29</sup> Resulta evidente que la experiencia ignaciana de Dios como bondad creadora encuentra todo un contexto espiritual y teológico.. Están en primer lugar las corrientes agustiniana y dionisiana, que fueron recogidas tanto por la espiritualidad como por la teología medievales. La mística renano-flamenca, la Cartuja, la *Devotio moderna* hablan de Dios preferentemente como bondad. En el *Vita Christi Cartujano* y en la *Imitación de Cristo* son numerosos los textos en que se habla de la bondad divina. Respecto a la teología observamos que el manual de teología de la época, las *Sentencias* del Lombardo resalta la “bonitas” como atributo trinitario, con especial referencia al Espíritu Santo (Lib I, dist 34). Después será Buenaventura quien más insista en Dios como Bien. Pero igualmente el mundo caballeresco se dirige a Dios como la “sua infinita bondad”, así en el pasaje del *Amadís*, recordado en la vela de armas (Au 17).

pero la grandeza todopoderosa de Dios no se entiende en sentido abstracto o despótico, sino misericordioso:

“Acabar con un coloquio de misericordia” (EE 61), dando gracias (“exclamación admirativa con crecido afecto”), porque a pesar de tantas infidelidades y pecados Dios sigue teniendo misericordia. Si ésta faltase, si Dios dejara de sostener por un momento los seres que él ha creado, faltarían el obrar, la respiración, la vida, desaparecería todo. El universo en su diversidad de seres existe porque Dios lo ama y quiere que sea expresión de su “divina majestad”<sup>30</sup>.

Junto a la bondad destaca en los escritos ignacianos la denominación *divina majestad*. En los Ejercicios aparece unas veintiséis veces, con frecuencia asociada a “Criador y Señor” (EE 5, 16, 20); muy conocida es la expresión de la Contemplación para alcanzar amor: “en todo amar y servir a su divina Majestad” (EE 233). En las Constituciones, donde aparece unas veintitrés veces, por ejemplo, al tratar de los candidatos a la Compañía, se dice:

“y porque quanto más aprobada fuere su constancia, tanto sean más estables y firmes en el servicio divino y vocación primera, para gloria y honor de su divina Majestad”(Const 18); o en el caso de que la acción apostólica requiera enviar más jesuitas, “sin perjuicio de otras cosas de más gloria divina y bien universal, podrá el Superior hacerlo como la unción del Santo Espíritu le inspirare o en la divina Majestad mejor y más conveniente sintiere”(Const 624)<sup>31</sup>.

Con “majestad” se expresa la grandeza, la magnificencia, la soberanía<sup>32</sup>. Fue a los dioses a los que los romanos atribuyeron el máximo de *maiestas*. No es, pues, de extrañar que pasase al vocabulario cristiano para designar la magnificencia y la soberanía de Dios omnipotente, representado en la figura del *Pantocrator*; representación de Cristo triunfante y Juez, sentado, con ademán de monarca y con los Evangelios en la mano izquierda y la derecha en actitud de bendecir; es un tema iconográfico de origen bizantino, pasó en

<sup>30</sup> Sth. I, q.19, a.6

<sup>31</sup> Voz “Divina Majestad” en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, Madrid 2007, vol I, 652-656.

<sup>32</sup> Viene del latín *maiestas*, sobre la raíz indoeuropea *meg-*(grande); también dio los adjetivos latinos *magnus*, *maior*, *maximus*. Se aplicó como título a los reyes y emperadores; pero su origen romano no tiene nada que ver con la realeza, sino que define la grandeza y autoridad del pueblo romano y de sus instituciones.Cf. Voz “Majestad” en *Enciclopedia Universal Espasa-Calpe*, vol. XXXII, 384.



el arte románico a imágenes que representan a Cristo en la cruz, vestido con túnica y brazos extendidos casi horizontales; tales imágenes son conocidas como Cristo Majestad, se pueden ver en los tímpanos de las fachadas de las iglesias románicas, góticas y renacentistas<sup>33</sup>. Todo ello da un idea del denso significado religioso que tenía el tema de la majestad en la época de Ignacio.

“Majestad”, aplicada a Dios, comprende un amplio campo semántico de propiedades divinas: dignidad, gloria, soberanía, santidad, o sea, en la expresión ignaciana “divina majestad” se incluyen la absoluta dignidad, santidad y trascendencia del ser divino, que lo sitúa en el rango supremo de poder y de gloria, propio del “Deus semper maior”. El enlace de la “divina majestad” ignaciana con el “Deus semper maior” agustiniano lo puso de relieve E. Przywara en varios escritos<sup>34</sup>. La expresión “majestad” está incluso etimológicamente, como ya se ha dicho, relacionada con los adjetivos “más” y “mayor” que son elementos constitutivos del “magis” ignaciano<sup>35</sup>. De este modo, el lema “omnia ad maiorem Dei Gloriam” integra la “divina Majestad” y el “magis”; en consecuencia, la gloria divina, lejos de significar un estado fijo o estático, se convierte en la “mayor gloria”, en una realidad llena de dinamismo, que nunca acaba de manifestarse plenamente, porque representa la excelencia de la misma vida del Dios trinitario, “las riquezas inenarrables de su gloria” (I, 577)<sup>36</sup>.

#### 4.2 Creación en Cristo

La convicción de que la obra de Cristo supone una nueva creación se expresa claramente en la manera como empieza el evangelio de Juan. El autor tiene conciencia de escribir una réplica al Génesis, en el que se dice que “al principio la tierra estaba desierta y vacía y las tinieblas cubrían el abismo” (Gén 1,1); Juan, en cambio, declara: “Al principio era el Verbo; y el Verbo estaba con Dios; y el Verbo era Dios... Todo fue hecho mediante él” (Jn 1,1-3). Es decir, al principio, antes de que ninguna cosa existiera, desde toda la eternidad, era Dios con su Hijo (Verbo) en el amor infinito del Espíritu. La creación es obra común de las tres Personas. Los tres son un solo Dios y un único creador. O, como dice Ignacio: “En el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, un solo mi Dios y mi Creador” ( III, 303). Los tres crean pero cada uno según su característica propia. El credo no dice sin más que el creador es Dios, sino el *Padre* y que lo hace por medio del Hijo “por quien todo fue hecho” y en su Espíritu que “todo lo vivifica”.

<sup>33</sup> J. PUOÁN, *Historia general del arte*, vol. IX-XII, Madrid 1949.

<sup>34</sup> *Deus semper maior*. Theologie der Exerzitien, 3 tomos, Friburgo 1935, 1938, 1940.

<sup>35</sup> Voz “Magis” en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, vol II, Madrid 2007, 1156-1167.

<sup>36</sup> Voz “Gloria” en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, vol II, Madrid 2007, 905-913.

En este sentido hay un conjunto de textos ignacianos en los que “Criador”, o “Criador y Señor” se refieren directamente a Cristo; así en el coloquio de la primera meditación: “Imaginando a Cristo nuestro Señor delante y puesto en cruz, hacer un coloquio, cómo de Criador es venido a hacerse hombre” (EE 53)<sup>37</sup>. Aquí se declara en sintonía con el Evangelio, donde Jesús dice varias veces que ha venido “del cielo” (Jn 3,13) o “de arriba”(Jn 8,23) y que ha salido del Padre (Jn 8,42), la preexistencia de Cristo, que el prólogo del cuarto evangelio anunciaba. Cristo aparece como mediador ya en la obra de la creación, aunque de modo diverso a como lo será en la redención.

La creación de todo en Cristo aparece con dimensión cósmica en Col 1,15-20. Todo gira en torno a Cristo, “imagen del Dios invisible, engendrado antes que toda la creación, pues en él fueron creadas todas las cosas, las de los cielos y las de la tierra; las visibles y las invisibles, principados, potestades. Todas las cosas han sido creadas por medio de él y para él”. Cristo es mediador, cabeza y meta de la creación. En efecto, según su naturaleza divina, el Verbo es principio por el que Dios crea y, según su encarnación, será principio y origen por el que Padre mediante la acción del Espíritu redima y reconcilie en su gloria todo lo creado; entonces Cristo será plenamente el “Eterno Señor de todas las cosas”(EE 98), el reino de Dios en persona.

Al hablar de la creación, Pablo ha mencionado seres visibles e invisibles, espirituales y materiales, y en los espirituales distingue la criatura angélica (principados, potestades) de la humana. La existencia de los ángeles muestra cómo la obra de la creación cuyo centro es Cristo, es mucho más vasta de lo que la percepción humana puede llegar a alcanzar. Siguiendo la doctrina teológica<sup>38</sup>, Ignacio establece que los ángeles fueron creados con anterioridad al resto de la creación; constituyen la primera obra y la más perfecta que Dios creó, “criados en gracia” (EE 50), dotados de virtudes y saber infusos. Se caracterizan por ser espíritus sin componente material, pero dotados, como el ser humano, de memoria, entendimiento y voluntad, aunque en un grado muy superior al hombre y, por tanto, mucho más conscientes y libres de elegir entre el bien y el mal, sin que, a diferencia del hombre, sean tentados o incitados a ello. En su conocimiento del bien y del mal no cabe engaño, por ello su pecado es imperdonable, pues conociendo plenamente la malicia del acto pecaminoso lo llevan a efecto con plena voluntad.

Fueron creados “para hacer reverencia y obediencia a su Criador y Señor” (EE 50), pero muchos de ellos se rebelaron, “no se queriendo ayudar con su libertad para hacer reverencia y obediencia a su Criador y Señor, viniendo

<sup>37</sup> Voz “Creador” en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana* vol I, Madrid 2007, 497-503.

<sup>38</sup> P. LOMBARDO, Sentencias ,Libro II, dist 1-11.

en soberbia, fueron convertidos de gracia en malicia, y lanzados al infierno”. Aunque hay diversas opiniones sobre cuál fue el tipo de pecado, la afirmación más común es que fue de soberbia. El Aquinate afirma que fue orgullo respecto a Dios y envidia respecto a los hombres<sup>39</sup>.

Desde aquí está ya muy claro que ni para la Biblia ni para Loyola el diablo es una especie de antiDios. Por consiguiente, no hay dos proyectos divinos sobre el mundo, uno bueno y otro malo, como dice el maniqueísmo, sino que hay una sola creación, hecha buena por un solo Dios (Gén 1,31; Sab 11,26). El pecado y el mal tienen su origen en la libertad del ser creatural (“no se queriendo ayudar con su libertad”), no es una necesidad natural o fatídica, no es simplemente una secuela de la finitud o de la imperfección, sino consecuencia de una opción libre del ser racional. Sería contradictorio ser libres y no poder optar por un proyecto de vida distinto al divino.

Al igual que los ángeles, el ser humano ha sido creado asimismo “para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor” (EE 23), dicho según la expresión clásica, “para su gloria”; o dicho con el mismo Ignacio: *ad maiorem Dei gloriam*<sup>40</sup>. Y no puede ser de otro modo, pues si Dios es Dios, no existe un ser superior a él, todo lo que existe tiene el fin supremo en el mismo Dios. De esta manera todo lo creado, y particularmente el hombre, queda definido por un dinamismo radical –*ser para*– que lo relativiza como creatura pero a su vez lo enaltece al máximo por su esencial apertura al ser infinito, por su finalidad divina.

Adán y Eva fueron creados en estado de “justicia original” (EE 51), es decir, en perfecta ordenación de todas las facultades y fuerzas del ser humano entre sí y de éstas con Dios<sup>41</sup>, de suerte que hubiesen sido trasladados del paraíso terrenal al celestial, si hubiesen superado la prueba, pero “siendo vedados que no comiesen del árbol de la ciencia y ellos comiendo y asimismo pecando”. El hecho de la “prueba”, lejos de ser algo ingenuo, es un momento esencial, en el que se resalta la libertad del hombre para aceptar o no la voluntad divina. Sin la libre aceptación de ésta la salvación se convertiría en algo mágico o mecánico, de manera que se quiera o no, todos se salvan.

---

<sup>39</sup> Sth I, q.21.

<sup>40</sup> Aunque la Escritura no lo exprese tan contundentemente, no deja lugar a dudas de que la gloria de Dios es aquello por lo que todo existe, a quien todo pertenece por estar todo creado y gobernado por Dios (1Cor 3,21-23; 8,6; 15,22-28) y a quien, por tanto, se ha de glorificar en todo (Eclo 17,8-10; 1Cor 10,31).

<sup>41</sup> En la controversia sobre el pecado original en los años en torno al concilio de Trento, teólogos como el cardenal Contarini (1481-1542), cuyo apoyo y buenas relaciones con Ignacio son conocidas, afirman que la naturaleza humana, después del pecado original, no quedó totalmente corrompida, conserva el libre albedrío, no peca sin su consentimiento, aunque sienta una gran inclinación a obrar el mal. Cf. L. PENAGOS, La doctrina del pecado original en el Concilio de Trento, en *Miscelanea Comillas*, 4 (1946) 164.

Esto, por otra parte, destruiría la identidad del ser humano en cuanto racional y libre.

La pérdida de la “justicia original” no significa la carencia de un don o de una gracia particular, sino la causa de que en el hombre estén tan presentes la alienación, el mal, la injusticia y la muerte. “Y cuánta corrupción vino al género humano, andando tantas gentes para el infierno” (Ej 51). En efecto, se constata que en el ser humano hay algo que lo lleva al mal, a extraviar el bien. En los Salmos es recurrente la idea de que no hay nadie que haga el bien, no hay ni uno solo (Sal 14,3). En los escritos paulinos se desarrolla toda una visión de la necesidad de salvación<sup>42</sup>.

Aun así, constatar los males del mundo, en el tiempo y en el espacio, no debe inducir a hacer de la historia humana una crónica negra. No solamente porque en la historia del género humano, ya antes de Cristo, se hallan tantas cosas positivas, sino, sobre todo, porque hay una realidad más original que el pecado original, que se anuncia como promesa ya en el mismo momento de la caída original (Gén 3, 15), y orienta el acontecer de la humanidad dándole un sentido de esperanza salvífica:

“Las tres personas miraban toda la planicie y redondez de todo el mundo llena de hombres, y cómo, viendo que todos descendían al infierno, se determina en la su eternidad que la segunda persona se haga hombre para salvar al género humano” (EE 102).

La redención de Cristo no es una especie de medida de emergencia para encontrar una salida al pecado, sino que estaba diseñada por Dios desde “la su eternidad”, es decir, el acontecimiento redentor tiene un “antes”, una pre-existencia en la mente divina, que comienza a realizarse ya en el hecho mismo de la creación. El NT, como antes se vió, es muy claro a este respecto: todo ha sido creado por Dios, pero mediante su Hijo (Jn 1,3-10; 1Cor 8,6; Col 1,15-20). La íntima relación entre creación y redención es fundamental en la concepción ignaciana de salvación, como pone de manifiesto su modo de denominar a Cristo “Criador y Redentor nuestro”(EE 229), “Criador y Señor crucificado” (Const 66). En el Epistolario se hallan a menudo frases como: “Por la misericordia del que le crió y redimió con su sangre” (VIII, 183). “Mucho nos lo tiene merecido quien a todos crió, a todos redimió, dándose a sí todo” (I, 514); frase que tiene una lectura tanto cristológica como pneumatológica y trinitaria, pues el Padre crea por medio del Hijo en la fuerza del Espíritu; el Hijo redime por voluntad del Padre con la acción del Espíritu; y en el amor infinito del Espíritu se dan, santificando a todos, el Padre y el Hijo.

<sup>42</sup> En particular en los capítulos uno y cinco de la Epístola a los Romanos.