

## ¿ERA NEUROTICO SAN IGNACIO DE LOYOLA?

[Ensayo (1) sobre el libro del P. Louis Beirnaert, S. J.,  
*Experiencia cristiana y psicología*] (2)

P O R

HUGUES DIDIER

Creemos que es muy difícil, incluso casi imposible, describir con rigor o de manera sistemática tanto la obra y las ideas de Iñigo de Loyola como su vida y personalidad. Las razones son evidentes: hombre de acción, recibió numerosas enseñanzas de la sola experiencia y no tuvo jamás ni gusto ni talento por la abstracción y la especulación. En segundo lugar, le conocemos bastante mal: así, nadie se ha arriesgado todavía a estudiar seriamente el período más fecundo de su vida, su generalato (3). En cambio, los años de formación y su conversión han sido objeto de mucha atención; pero la abundancia de la bibliografía no debe ilusionar: no sabemos quién es él porque demasiados documentos han desaparecido, en caso de haber existido (4).

Las lagunas de las fuentes y de los documentos y los silencios de los historiadores hacen útiles y atractivos, pero peligrosos, los artificios de la imaginación y las enseñanzas de los filósofos; entre los ensayos más sistemáticos y más interesantes escritos sobre la persona de Iñigo de Loyola, y más precisamente sobre su conversión, conviene otorgar un lugar especial al del P. Louis Beirnaert, contenido en el

---

(1) Este ensayo crítico es un extracto de la tesis hecha por H. Didier bajo la dirección de Robert Ricard, profesor de la Sorbona: *Gloire de Dieu et gloire du monde chez saint Ignace de Loyola*, 1970, 514 pp., mecanografiadas.

(2) *Expérience chrétienne et psychologie*, París, 1964. No citamos aquí sino su traducción: *Experiencia cristiana y psicología*, Barcelona, 1966, traducción castellana realizada por Pedro Darnell. Abreviado: *Experiencia...*

(3) Escribiendo su *Comentario a las Constituciones de la Compañía de Jesús*, 6 tomos, Madrid, 1919-1932, el P. ALCARDO ha escrito el libro que más se parecería a una historia del generalato de San Ignacio. Pero su punto de vista es demasiado particular como para hacernos conocer las actividades tan diversas del fundador de la Orden de los Jesuitas.

(4) En caso de que hubieran sido escritos documentos o testimonios coherentes o precisos sobre la tumultuosa juventud de Iñigo de Loyola, no habrían escapado a la mano de quienes deseaban su beatificación, gente de Azpeitia o jesuitas. Véase ADOLPHE COSTER, *Juan de Anchieta et la famille des Loyola*, 1930, páginas 16-17.

libro *Experiencia cristiana y psicología*, obra inspirada por el psicoanálisis freudiano. Si hemos elegido hablar de ella extensamente aquí, es en razón de la tesis que este ensayo desarrolla: el primer ideal de Iñigo de Loyola, es decir, la alianza del honor del mundo y del amor cortés, sería una de las manifestaciones de una perturbación o de un retardamiento de su «inconsciente»; por esto, su conversión estaría acompañada de la curación de un mal psicológico heredado de la infancia. El estudio y la crítica de este libro son evidentemente dificultosos; para comprenderlo totalmente habría que poseer conocimientos que nosotros no tenemos (5).

*Experiencia cristiana y psicología* es un conjunto de artículos o de estudios sobre diferentes temas; sólo un capítulo habla de Iñigo de Loyola y de su experiencia de Manresa (6), pero todos tratan de las relaciones entre la fe cristiana y el freudismo. La unidad de pensamiento es tal que se podría tomar este libro por un libro único; su lectura integral ayuda mucho a la comprensión del único tema que nos interesa aquí. El P. Beirnaert estima que la experiencia mística y la experiencia de la cura analítica, sin ser idénticas, presentan numerosas analogías; es por medio de ellas que emprende el examen del comportamiento de san Ignacio al principio de su conversión. El autor expresa claramente su punto de vista fundamental a propósito de otras cosas, además de la vida en Manresa, pero no es inútil citarlo aquí:

Una cura analítica representa una profunda experiencia. Como tal, debe vivirse en el plano espiritual y religioso. Por mi parte, creo más cada día que si se quiere ayudar al penitente hay que pedir consejo a los directores acostumbrados a las experiencias místicas. A un nivel,

---

(5) La lectura de cierto número de obras de Sigmund Freud debería bastar para convencer de que las teorías del médico vienés son singularmente diferentes de la idea que de ellas divulgan la prensa y la literatura de vulgarización; un foso aún más grande separa un conocimiento puramente libresco del freudismo de su conocimiento real, es decir, adquirido en contacto con un enfermo; so pena de ser desconocido, el psicoanálisis no puede ser objeto de un saber teórico; se ve mal cómo podría ser de otra manera; su objeto primero y habitual es y sigue siendo el tratamiento de las enfermedades psicológicas.

La aplicación de ciertos datos del freudismo a dominios como la crítica de arte o el análisis literario plantea o debería plantear delicados problemas de método; no es seguro que el mismo Freud los haya resuelto, ni siquiera visto claramente al escribir obras extrañas a su disciplina original, tales como *Moisés y el monoteísmo* (1939).

Para hablar con propiedad del freudismo se requeriría un conocimiento adquirido al contacto real de su objeto fundamental, la neurosis, la enfermedad mental; por lo mismo, para tener derecho a hablar en nombre del freudismo en dominios como la literatura, habría que añadir a una formación médica otra formación, propiamente literaria.

Es sólo a tal precio que cabe aventurarse a establecer normas para la aplicación de las teorías psicoanalíticas a la crítica de textos.

(6) BEIRNAERT: *Experiencia...*, pp. 247-278.

sin duda inferior al de las almas de que habla San Juan de la Cruz, se trata de una oscuridad análoga, con la misma impresión de flotar, de ausencia, de ausencia de puntos fijos, de soledad. Igual que Dios, del que es en este caso una imagen, el psicoanalista calla o sólo interviene para destruir todo cuanto se opone, no a la caridad sobrenatural, sino al restablecimiento de la salud (7).

Según el autor, las dos experiencias son análogas, porque tanto la una como la otra exigen una muerte a sí mismo, el abandono y la superación del amor de sí, la renuncia a ese apego narcisista, propio de la infancia:

La experiencia analítica nos aclara, especialmente en este caso, las exigencias de la voluntad divina... Consentir en convertirse en un adulto representa morir a la necesidad infantil de seguridad, pero al mismo tiempo cumplir la voluntad de Dios y morir al egoísmo. El neurótico siente siempre la tentación de cometer el pecado judaico (8) y negarse a pasar del Antiguo al Nuevo Testamento (9).

---

(7) *Experiencia...*, pp. 74 y 75.

(8) Por «pecado judaico» el autor entiende aquel del que se hizo culpable Israel al no reconocer en el Crucificado al Hijo del Altísimo. Por ese rechazo, se condenaron a permanecer fieles a un tipo de culto en el cual la sujeción a la Ley y el temor de Dios serían predominantes. (Cf. *Epístola a los Hebreos*, 7.)

No llegando a desprenderse de sus pasiones y sus deseos de infancia, evitando pese a sí mismo convertirse en adulto desde el punto de vista psicológico, el neurótico sería, según el P. Beirnaert, particularmente apto a ser iluminado por el misterio de la Cruz; espontáneamente, formas de piedad o de espiritualidad emparentadas con el Antiguo Testamento no dejarían de ejercer su atractivo sobre él, en razón del imperio que conservan sobre él las fuerzas psíquicas peculiares a la infancia.

Si «el neurótico está siempre tentado de cometer el pecado judaico», no resulta de ahí que todos los que han rehusado pasar del Antiguo Testamento al Nuevo sean neuróticos. El evangelio según San Juan dice, claramente además, que Israel ha rechazado a Jesús por motivos religiosos, teológicos, es decir conscientes y razonados (*Juan* 10, 33; 19, 7).

Sin embargo, es el P. Beirnaert mismo quien establece esta comparación tan poco halagadora para Israel: la religión *análoga* a la neurosis es la de Moisés, desde que no ha reconocido al Cristo; por lo mismo, la religión *análoga* a la salud y a la madurez psicológicas es el cristianismo. Para la humanidad, renunciar a las tinieblas de la infancia es acceder al misterio de Cristo, y así, es dominar el «*Complejo de Edipo*», aunque sea también mucho más.

Estas consideraciones no son una digresión: el autor razona sobre Iñigo de Loyola exactamente de la misma manera que sobre la humanidad en general; Manresa juega para el penitente de 1522 el rol del Calvario entre la Nueva y la Antigua Alianza; aquí como allá, la madurez y la salud psicológicas, sin confundirse con él, son inseparables del Redentor.

Estas consideraciones permiten también medir la originalidad del pensamiento del P. Beirnaert; no olvidemos que Freud fue un espíritu hostil a toda fe religiosa en nombre mismo de la ciencia que fundó (*El porvenir de una ilusión*, *Moisés y el monoteísmo*). Más cerca de nosotros se ha escrito una obra que sostiene una tesis psicoanalítica tan opuesta a la de Freud como a la del P. Beirnaert: la religión conforme a las normas de la salud psicológica definidas por la ciencia del inconsciente sería el Judaísmo y no el Cristianismo. Este último sacaría su fuerza en el deseo de olvidar la carne, de evitar el drama «edipiano» y de negar al padre. Ver: ROGER STÉPHANE, «L'univers contestationnaire ou les nouveaux Chrétiens», *Etude psychanalytique*, Payot, 1968, 229 pp.

(9) *Experiencia...*, p. 76.

Sin maduración afectiva, sin renuncia a los deseos y pasiones de la infancia, es difícil, incluso casi imposible, vivir el misterio de la cruz, corazón y cúspide de la vida cristiana; la salud psicológica es indispensable a la santidad, aunque esta última no coincida con aquélla y la trascienda:

Ciertamente, para el creyente, la religión cristiana no es una psicoterapia, de entender con ello un método para establecer el equilibrio psíquico sin recurrir a un principio trascendente. Pero toda religión envuelve una psicoterapia en la medida en que pone de acuerdo al hombre con las potencias psíquicas y cósmicas que pesan sobre su destino (10).

No habrá plenitud de vida cristiana, no habrá santidad sin equilibrio psicológico, sin unión armoniosa de todas las fuerzas que fundan el ser humano. Para actuar con fruto en el alma, Dios y su gracia deben encontrar un psiquismo naturalmente sano, o en el caso contrario, contribuir a su curación. El capítulo del P. Beirnaert «La experiencia fundamental de Ignacio de Loyola y la experiencia psicoanalítica» (11) nos obliga a creer que el penitente de Manresa pertenecía a la segunda clase de hombres, es decir, a la de los neuróticos, que la generosidad de Dios ha curado (12).

En su opinión, san Ignacio restableció o adquirió su equilibrio psicológico en el mismo instante en que emprendió la única vía que podía conducirle a la santidad, es decir cuando llegó a «discernir los espíritus». Ese momento es un acontecimiento de su vida penitente de Manresa: el día en que descubrió que una visión anteriormente juzgada agradable no podía venir de Dios; el estudio del P. Beirnaert tiene como tema principal lo que la *Autobiografía* nos describe con estas palabras:

Estando en este hospital le acaeció muchas veces en día claro ver una cosa en el aire junto de sí, la cual le daba mucha consolación, porque era muy hermosa en grande manera. No devisaba bien la especie de qué cosa era, mas en alguna manera le parecía que tenía forma de serpiente, y tenía muchas cosas que resplandecían como ojos, aunque no lo eran. El se deleitaba mucho y consolaba en ver esta cosa; y cuando más veces la veía, tanto más crecía la consolación; y cuando aquella cosa le desaparecía, le desplacía dello (13).

---

(10) *Experiencia...*, p. 336.

(11) *Experiencia...*, pp. 247-278.

(12) Si se acepta la existencia de categorías de humanos tan delimitadas; el freudismo y las escuelas psicológicas nacidas después de él no han logrado, según parece, vencer la incapacidad en la que se encuentra desde siempre la humanidad, de definir las fronteras entre lo «normal» y lo «anormal», la razón y la locura. El drama de Don Quijote no existiría sin esta incertidumbre más vieja que la historia.

(13) *Autobiografía* núm. 19 (Biblioteca de Autores Cristianos, *Obras completas* de San Ignacio de Loyola, 1963, p. 99).

Esta extraña serpiente vestida de luz y de ojos no pudo continuar engañándole tras haber ayunado y rezado, resistido a tantas tentaciones y que la Trinidad le hubo instruido, es la imagen y el misterio de la cruz que le hicieron descubrir en tal prodigio la obra de Satán:

...se fue a hincar de rodillas a una cruz que estaba allí cerca, a dar gracias a Dios; y allí le apareció aquella visión que muchas veces le aparecía y nunca la había conocido, es, a saber, aquella cosa que arriba se dijo que le parecía hermosa, con muchos ojos.

Más bien vio, estando delante de la cruz, que no tenía aquella cosa tan hermosa color como solía; y tuvo un muy claro conocimiento, con gran ascenso de la voluntad, que aquél era el demonio; y así después muchas veces por mucho tiempo le solía aparecer, y él, a modo de menosprecio, lo desechaba con un bordón que solía traer en la mano (14).

He aquí, pues, dos textos que nos hablan del enigma que busca descifrar el P. Beirnaert. Se notará la importancia del tema para el conocimiento de la psicología y de la vida espiritual de Iñigo de Loyola: la visión demoníaca se reproduce muchísimas veces; le parece tan confusa e inasible como insistente; no reconoce en ella al diablo sino después de mucho tiempo y de cambios espirituales; en fin, esta representación tenía tal fuerza que no desapareció inmediatamente después de haber perdido todo atractivo y toda belleza a sus ojos.

La *Autobiografía*, evidentemente, no entrega el secreto de la visión; tal fue, por otra parte, la opinión de un hombre que vivió mucho tiempo con san Ignacio, Polanco (15). Aparición satánica. Pero ¿quién es el diablo? Para el P. Beirnaert, Satán es, según parece, la aptitud que posee todo hombre para rechazar la realidad, y Dios, el que la funda; es, pues, el deseo y el poder de vivir fuera de lo real, en lo imaginario:

Que la visión alucinante permanezca todavía, a pesar de haber perdido su seducción, es ante todo el signo de que ilustra como un blasón una situación humana fundamental, que deriva del hecho ineluctable de que el hombre ha nacido de la mujer y que permanece constantemente tentado de dominar la desgarradura original de su existencia identificándose, bajo una u otra forma, con el poder imaginario que toma el puesto de ésta en la relación del individuo con el «yo» en el cual se ve alienado (16).

Creemos poder interpretar estas palabras de la manera siguiente: la serpiente cubierta de ojos vista por Iñigo de Loyola encarna el

(14) *Autobiografía* núm. 31 (Biblioteca de Autores Cristianos, *Obras completas* de San Ignacio de Loyola, 1963, p. 105).

(15) *Experiencia...*, p. 252; *Monumenta Ignatiana, Fontes Narrativi*, II, página 527.

(16) *Experiencia...*, p. 273.

rechazo de afrontar las realidades de la existencia humana, de las cuales una de las más duras, la más fundamental y la menos eludible es, según el freudismo, el conflicto afectivo vivido por el niño en sus relaciones con su madre y con su padre. El medio de evitar esta prueba, penosa pero fundadora de la personalidad, y más tarde, de tratar de borrar los vestigios no es nada más que ese poder que posee cada hombre de negar lo real, lo «imaginario». El autor continúa en estos términos el retrato del diablo:

Que en este caso se trate del demonio, en cuanto precisamente debido a la persistencia de esta relación todas las palabras y frases del discurso humano esforzándose hacia la verdad pueden pervertirse y convertirse en mentira en aquel que es «mentiroso de origen», sólo apelaremos ahora a un testimonio, el del propio Freud, bajo la pluma del cual sobresale por tres veces la palabra «demoníaco» a propósito de la tendencia de los neuróticos a reproducir constantemente los acontecimientos y la situación afectiva de antaño, tendencia que sitúa explícitamente en relación con los juegos del niño que van repitiéndose. Sin pretender establecer aquí un concordismo engañoso, nos limitaremos a anotar de paso esta llamada de Freud a la esfera de lo demoníaco para hacer entender algo de la situación de aquel cuya existencia manifiesta es ese «retorno eterno de lo mismo en la reproducción imaginaria» (17).

El autor aclara, pues, que no identifica al diablo de la tradición católica con lo que Freud llama lo «demoníaco» o poder de negar lo real y de repetir situaciones infantiles mediante la imaginación. Sin embargo, lo uno y lo otro son, según él, análogos y acaso incluso solidarios. No le cabe duda de que la serpiente de luz es la reproducción de una situación vivida por Iñigo niño (18), hecho indiscutiblemente neurótico.

En ninguna parte se deja entender que el penitente de Manresa se ha equivocado al ver en esta visión la obra de Satán. Pero, ya se ha dicho, el hombre niega lo real y se evade en lo imaginario cuando rechaza a Dios tanto como cuando evita las durezas de los conflictos psicológicos de la infancia o de sus secuelas de la edad adulta. Pecado y neurosis, sin ser idénticos, están, sin embargo, emparentados y asociados; su parecido y su unión explican la doble liberación de Iñigo: Dios le ha liberado de las cadenas del diablo, al mismo tiempo que de las de la anomalía mental, es decir, según las consideraciones del autor, de restos tumultuosos de la infancia. Si la civilización o las creencias de su tiempo se hubieran semejado a las nuestras, él habría tenido que acudir tan frecuentemente a un médico psicoanalista como a su

(17) *Experiencia...*, pp. 273-274.

(18) *Experiencia...*, pp. 256, 257, 258.

confesor. Iñigo, le parece, habría tenido la inteligencia de descubrir en los movimientos espirituales de Manresa y en la visión de la serpiente cubierta de ojos las marcas de problemas propiamente psicológicos al lado de las dejadas por Satán, ya que dice la *Autobiografía*: «quiso el Señor que despertó como de sueño» (19):

Esta última observación—dice el padre Beirnaert—, el despertar como de un sueño, muestra que Ignacio acaba de reconocer el carácter fantasmagórico del mundo en el que se produce la obsesión (20).

Este ensayo no pretende, pues, enseñarnos nada sobre el diablo, salvo sus afinidades y sus semejanzas con las perturbaciones del inconsciente. El psicoanálisis no desmentiría la opinión de san Ignacio sobre la serpiente de Manresa; pero la confirmaría sólo en la medida en que él hubiera entrevisto el concurso y el aporte de fuerzas no sobrenaturales, sino psicológicas.

Satán o y la presencia o la amenaza de una enfermedad mental. Pero la visión poseería significaciones más precisas y más útiles desde el punto de vista del conocimiento de la personalidad y de la vida moral de Iñigo. En primer lugar, representaría el ideal terrestre del caballero y del cortesano, eso que el menor de los Loyola ha buscado en Arévalo y en casa del duque de Nájera: la vana gloria del mundo, el deseo de brillar. He ahí por qué la serpiente está cubierta de miradas y luz; el primer fin de su vida le persigue y le obsesiona tanto más en Manresa en cuanto que él quiere ahora renunciar a ello para seguir al Cristo. La manera en la que creía un poco antes imitar las proezas ascéticas de santo Domingo y de san Francisco muestra la permanencia del espíritu orgulloso de las novelas de caballería:

De ese modo, la nueva vida que emprende Ignacio es a un tiempo la negación y la prosecución de su antigua vida. Negación marcada por el cambio de naturaleza que sufre la «hazaña»; ésta pasa de mundana a ascética; los vestidos elegantes y cuidadosos del cortesano los reemplaza por la ropa grosera del mendigo; los hechos de armas retumbantes ceden a las mortificaciones. Prosecución en el sentido de que tanto en un caso como en otro se trata siempre de hazañas para distinguirse ante las miradas de los demás.

¿Cuál es, pues, la significación de ese género de vida?

Fijémonos en primer lugar en el carácter imaginario. Se trata, en efecto, de proyectar una imagen de sí mismo a la mirada. La exis-

---

(19) *Autobiografía* núm. 25 (Biblioteca de Autores Cristianos, *Obras completas* de San Ignacio de Loyola, 1963, p. 102).

(20) *Experiencia...*, p. 268. El P. Beirnaert desconoce el texto castellano de la *Autobiografía*, de San Ignacio; sólo utiliza la traducción francesa del P. Thiry, el cual interpretó esta frase: «Le Seigneur permit qu'il s'éveille comme d'un rêve.» *Rêve* en francés tiene un sentido mucho menos extenso que «sueño» en castellano.

tencia intenta fundarse en función del ser visto. Ahora bien, esa imagen de uno mismo en la que se hace presente uno a la mirada se trata exactamente del «yo», en tanto que éste se constituye ante el individuo y para él en la experiencia especular donde se ve cómo siendo a un tiempo el mismo y el otro.

Al decir «se ve», observamos con ello la naturaleza narcisista de la relación que existe entre el individuo y su imagen. La mirada ante la cual quiere «aparecer» es, a fin de cuentas, siempre la suya. Se ve siendo visto por él, como lo demuestra hasta la evidencia la experiencia del espejo, y es en esto donde halla su gozo. Sean cuales sean las miradas ante las cuales desea «distinguirse» no son nunca verdaderamente otro, ya que en ellos y en su mirada es siempre «uno» a quien se ve viéndose. A lo sumo pueden servir de puntos de comparación, de simples términos de referencia, en la medida en que, en la prosecución de una imagen que satisface a la propia mirada, permiten observarse como más agradables (21).

El honor del mundo habría sido, pues, para Iñigo un *falso* ideal social; los hombres capaces de elogiar su coraje y su talento no habrían existido verdaderamente para él, no siendo más que los instrumentos lejanos del culto solitario rendido a sí mismo; habría estado mucho tiempo enamorado de su propia imagen; su elegancia, por no decir su coquetería, sería una de las pruebas (22).

Más allá de la gloria terrestre, la serpiente cubierta de ojos representa esta pasión, tan vieja como la infancia, tan propia a alejarlo de lo real y a encerrarlo en los sueños:

Se trata, en efecto, de una especie de emblema, de un blasón si se quiere que atestigua a un tiempo la mirada, que no es mirada de nadie, para la que se constituye—con esos ojos que no son—la prosecución del poder cuya promesa prefigura—se trata de «el esbozo de una serpiente»—y el esplendor que arrebató—la cosa era «extraordinariamente bella» (23).

La extraña aparición de Manresa nos enseñaría, en fin, bastantes cosas sobre la sexualidad de Iñigo; de hecho, ya hablábamos de ella a propósito del honor del mundo, que no sería sino uno de los aspectos de sus tendencias narcisistas. La serpiente de innumerables ojos vagos y brillantes es un «fantasma fálico». Pero esta visión es falsa e irreal a un segundo grado, pues ni siquiera reproduce un objeto existente. No se trata del falo de un hombre. Es, pues, a título peculiar, el emblema de lo imaginario.

(21) *Experiencia...*, pp. 256-257.

(22) *Monumenta Ignatiana, Scripta de Sancto Ignatio*, I, p. 595. RAHNER: *Ignacio de Loyola*, Bilbao, 1962, p. 67. LETURIA: *El gentilhomme Iñigo López de Loyola*, p. 82.

(23) *Experiencia...*, p. 261.

Cabe ir más lejos y ver en la serpiente ese fantasma fálico con que (el niño) viste ridículamente de algún modo la figura materna cuando ésta ha podido confrontarse en su experiencia con la figura masculina. No queda en pie, no obstante, más que lo que éste vuelve siempre a la potencia sentida como tal —no decimos reconocida— cuando la madre se niega en la fase oral (24).

Todo niño tendría tendencia a asimilar el seno maternal al falo, a atribuir a su madre la potencia simbolizada por el miembro viril. Esta confusión sería para él el medio de defenderse contra la emoción provocada por dos experiencias (o más bien su reminiscencia): el destetamiento («la madre se rehúsa en el estadio oral») y el descubrimiento del dimorfismo sexual. En Iñigo esta representación habría adquirido una fuerza y una duración excepcionales, y es por lo que habría vuelto, bajo la forma de la alucinación descrita por la *Autobiografía* en 1522, a la edad de treinta años (25).

La serpiente representaba a su madre por varias razones: su aparición es intermitente, como la del primer ser encontrado por el recién nacido, como la del primer objeto que descubre: el seno. La alternancia de las consolaciones y las desolaciones no tendría, por otra parte, un significado muy diferente a esta visión; por sus ayunos prolongados, él reviviría de cierta manera una de las primeras experiencias de la humanidad: el estado de dependencia absoluta de todo niño pequeño hacia quien le alimenta:

Ya que si la visión manifiesta alguna cosa, es algo que le atañe a él, a saber su *dependencia* con relación a ella. «Hasta entonces, relata inmediatamente después, había vivido, por decirlo así, en una alegría que no se contradecía», y he aquí una ruptura: algo se ma-

---

(24) *Experiencia...*, p. 261. Se trata de lo que Freud llama «die Verleugnung», lo cual LAPLANCHE y PORTALIS, en su *Vocabulaire de Psychanalyse*, 1967, p. 115, describen así: «Le mode de défense consistant en un refus par le sujet de reconnaître la réalité d'une perception traumatisante, essentiellement celle de l'absence de pénis chez la femme.»

«Die Verleugnung»: «denegación, reniego, disimulo, desmentida, mentís» (Wörterbuch des Spanischen und Deutschen Sprache, von Rudolph Slaby und Dr. Rudolph Grossmann, tomo II, Barcelona, Herder, 1967, p. 1160).

Así como Freud lo intenta comprobar en sus obras (véase *Obras completas* de Sigmund Freud, Madrid, 1948, traducción directa del alemán por Luis López-Ballesteros y de Torres, sobre todo tomo II, *Un recuerdo infantil de Leonardo de Vinci*, pp. 365-401, e *Historiales clínicos*, pp. 509-741), el fantasma de la «mujer fálica» o de la «madre fálica» engendra o acompaña, como síntoma, muchísimas neurosis o perversiones, entre las cuales hay que notar la homosexualidad. La mala salud psicológica de Ignacio de Loyola en Manresa podría conmovér, si por lo menos se cree en lo que dice el padre Beirnaert.

(25) Se puede interpretar como un simple error o descuido de Gonçalves da Câmara la primera línea de la *Autobiografía*, porque en Manresa Ignacio ya tendría treinta años de edad (*Obras completas* de San Ignacio, Biblioteca de Autores Cristianos, 1963, pp. 76-77).

nifiesta a su vista, luego desaparece y se encuentra presa de movimientos contrarios. ¿De qué se trata, pues?

Esta alternancia de placer y tristeza experimentada en la propia alternancia de la presencia y de la ausencia hace pensar, de una manera invencible, en la experiencia que relata Freud de aquel niño que supera el malestar que le causa la desaparición de su madre, reproduciendo mediante un juego simbólico la alternancia de la desaparición y de la reaparición. Con la diferencia esencial de que en el caso de la reproducción simbólica, el niño es activo, mientras que Ignacio es pasivo: soporta. De ahí la hipótesis: la dependencia de Ignacio con respecto a la visión ¿no manifestaría algo que es incapaz de reconocer y en la que se encuentra implicada su relación con su madre? (26).

La alternancia de los sentimientos sufridos por el penitente de Manresa reproduce la que sentiría todo recién nacido hacia su madre:

Al principio y durante el transcurso de los primeros meses, el problema de un fundamento de la existencia no se plantea. Existe una totalidad de existencia entre la madre y el hijo. Surge algo nuevo cuando la madre se niega a la llamada del niño. La existencia vacila, ya que se siente como si la pusiera en peligro aquello mismo que hasta ahora la sostenía, a saber, la madre. Es la angustia de la fase oral, que se funda sobre una ruptura primordial en el seno de una existencia hasta entonces una consigo misma. De ahí el sentimiento de un «poder», tan pronto benéfico por su presencia, tan pronto maléfico en su ausencia, del que se depende en la existencia (27).

El juego del escondite de la serpiente cubierta de ojos probaría que, sin saberlo, su alma seguía prisionera de la infancia. Si comprendemos bien los textos del P. Beirnaert, citados anteriormente, no se puede dudar del arcaísmo o del infantilismo del fantasma: la figura materna, todopoderosa como el sol para dar o quitar la vida, domina aún el paisaje interior de Iñigo.

Antes de Manresa, su vida sexual habría sido a la vez pobre, primitiva e irreal; la muerte prematura de su madre, Marina Sáenz de Licona (28), le habría marcado con un cuño funesto. En efecto, tal duelo condujo al pequeño Iñigo a dirigir todo su afecto a la bella y joven mujer que acababa de llegar a la vieja «casa solar»: Magdalena de Araoz, su cuñada, la esposa de su hermano Martín García. Fue ella quien lo educó. Se puede lamentar que el P. Beirnaert no haya juzgado útil extenderse sobre la naturaleza del afecto que sentía el menor de los Loyola hacia su cuñada. La esposa de Martín García juega para él el rol maternal. A cambio, el niño la quiere mucho, pero no logra ver en ella una madre; parece incluso que haya temido

---

(26) *Experiencia...*, p. 253.

(27) *Experiencia...*, p. 257.

las incertidumbres o la ambigüedad de sus sentimientos. «La impresión que la cuñada hacía en Iñigo—escribe el P. Hugo Rahner—nos es conocida por un pequeño hecho que ocurre años más tarde. San Ignacio cuenta un día a un novicio belga que una imagen de la Santísima Virgen ante la cual él acostumbraba rezar las horas diurnas del Oficio Parvo le recordaba tanto, por su belleza, a su cuñada, que esto le turbaba en sus oraciones, y que para terminarlo había pegado una tira de papel sobre la cara de la imagen» (28).

Nos parece más significativo el estilo mismo de la existencia de Ignacio a partir de la pubertad. Habiendo perdido a su padre a la edad de catorce años, partió en calidad de paje para la Corte de Castilla. Allí leyó las novelas de caballería, muy en boga por aquella época, especialmente *Amadís de Gaula*, que narra las aventuras del joven Amadís, fiel al rey Lisuarte y a su dama Oriana. Aquello fue para el adolescente una especie de cristalización: adopta el ideal del amor cortesano. Sus biógrafos hacen resaltar el amor que puso en una princesa de alto linaje—quizá la pequeña infanta Catalina, hija de Juana la Loca y secuestrada con ella—y de las proezas que soñaba realizar en su servicio (29).

¿Por qué «más significativo» que sus relaciones con Magdalena de Araoz? Porque el amor cortés, como el honor mundano, es un juego de la imaginación, tanto más bello en cuanto contradice las realidades de la vida social; la gloria de Amadís es tan lejana e irreal para Iñigo como la mano de la infantita. Ambas quimeras sirven a su deseo de contemplarse a sí mismo. Más allá de aquella que él ama, porque su rango le prohíbe para siempre alcanzarla, busca sin saberlo un fantasma: el rostro de su madre.

Cuando Dios le hizo descubrir a Satán tras la serpiente de luz se habría derrumbado ese mundo de sueños venidos de la infancia, además de removidos por las novelas de caballería: la conversión a la gracia no podría ser sino una conversión a las realidades:

La escena es ejemplar incluso en su distribución espacial: él, Ignacio, individuo a quien acontece todo eso; ante él, la cruz que representa la muerte que conduce a la vida; y la cosa hermosa que representa el poder imaginario al que antes se encontraba ligado; y más allá, en la negación de toda representación, Dios. Es entonces cuando, ante la cruz que le representa a él mismo como muriendo al mundo en la identificación a Jesucristo, y reconociendo a Dios en

---

(28) H. RAHNER: *Ignace de Loyola, Correspondance avec les femmes de son temps*, traducción francesa; sobre su madre: I, p. 190; sobre su cuñada, I, páginas 191-195. Véase también: LETURIA: *El gentilhomme Iñigo López de Loyola*, pp. 49-160.

(29) *Experiencia...*, p. 254.

la acción de gracias, como Aquel que le libera de la seducción del poder imaginario, reconoce al mismo tiempo en la visión alucinante «al padre de la mentira», y le da su nombre: «el demonio» (30).

Habría, pues, recibido de Dios un sentido superior de las realidades, la fuerza de abjurar las falsas beatitudes de su imaginación y la de morir a su pequeño mundo cerrado de niño caballero:

Las relaciones que sostiene Ignacio con Aquel a quien denomina Dios están fundadas precisamente sobre la negación misma de su poder imaginario y sobre el reconocimiento de esto: nada espero de él mientras permanezco precisamente suspendido a semejante poder. Se descubre como no teniendo nada que dar en ese plano. Y es entonces cuando es reconocido en su mismo ser (31).

Dios sería así aquel que no tiene nada que dar a los hombres que pueda parecerse a la felicidad, conocida una sola vez únicamente en el seno materno, y aquel que decepcionaría y mortificaría para siempre los deseos de lo irreal. El P. Beirnaert prosigue en estos términos:

A partir del momento en que Ignacio da ese paso en una abnegación radical, entra en una nueva relación con ese mismo mundo y con el conjunto de la representación. Lejos de buscar en los ejercicios religiosos una seguridad obsesionante, va a empeñarse en la vida histórica de su tiempo. Fundará una orden religiosa caracterizada, precisamente, por eso que rompía con toda una tradición, a saber: el renunciamiento a poner en el centro de la vida la celebración litúrgica y la participación, lo más intensa posible, al movimiento científico y literario de la época (31).

La ausencia de coro, la participación activa en la vida cultural, la «contemplación en la acción», tales serían las marcas distintivas de la Compañía de Jesús y de su espiritualidad en relación a las Ordenes monásticas y las prolongaciones directas de una peculiaridad del itinerario personal de su fundador: su conversión, mediante la cual Dios habría instaurado en él un sentido superior de las realidades, es decir, destruido el atractivo de la «potencia imaginaria» y al mismo tiempo el poder de Satán. ¿Hay que deducir que otros santos no han gozado de la misma gracia, que no han llegado a «la negación de la potencia imaginaria», y que, por lo tanto, sus discípulos tendrían tendencia a buscar en el oficio «alguna seguridad obsesionante»? (32).

El estudio del P. Beirnaert posee dos cualidades, tan grandes la

(30) *Experiencia...*, p. 273.

(31) *Experiencia...*, p. 275.

(32) La ausencia de coro en la Compañía de Jesús se explica más por las exigencias prácticas de una vida apostólica activa que por los caracteres propios a la espiritualidad ignaciana. Contrariamente a lo que podría hacer creer el padre Beirnaert (texto de la nota 31), San Ignacio amaba mucho la liturgia y no renunció sino lamentándolo al coro y al oficio de los monjes; no se encuentra

una como la otra: no sólo renueva profundamente la imagen de ese santo sobre el que tanto se ha escrito, sino también hace participar a este hombre del siglo XVI en una de las más grandes polémicas espirituales de nuestro tiempo: ¿ha tenido razón Freud al condenar toda religión? ¿No habría formas de vida cristiana más fuertes que las críticas de *Moisés y el monoteísmo* y *El porvenir de una ilusión*? ¿La fe de Iñigo de Loyola no podría servir de modelo a alguna de ellas?

Tal relación a Dios no está en absoluto marcada por esa ambivalencia que veía Freud en el fondo de todas las religiones, ya que sobrepasa, negándola, la relación imaginaria, que es la fuente de toda ambivalencia. No es, precisémoslo, que el individuo pueda instalarse jamás en ella de una vez para siempre. Sería interesante relatar ahora otras experiencias que hizo Ignacio hacia el final de su vida y en las cuales se capta el juego de esa ambivalencia en el curso de un devenir que desemboca finalmente en una unidad, que es de un modo idéntico liberación de la relación imaginaria y descubrimiento del mismo ser mismo de Dios. No nos es posible. Pero muestran la posibilidad constante de un movimiento mediante el cual el individuo religioso pasa de la imagen al ser en su relación a Dios (33).

«La experiencia fundamental de Ignacio de Loyola y la experiencia psicoanalítica» no refleja solamente los compromisos de su autor tanto respecto a la Iglesia y la Compañía de Jesús como respecto al psicoanálisis, que él ejerce; en verdad, este ensayo no se comprendería sin una cierta manera de leer los textos de la *Autobiografía*.

Como muchos otros comentaristas de la vida de san Ignacio, el P. Beirnaert es muy sensible a la evocación del ideal cortés del lector de *Amadís*, al amor novelesco e irrealizable de la moda antigua:

Y de muchas cosas vanas que se le ofrecían, una tenía tanto poseído su corazón, que luego embebido en pensar en ello dos y tres y cuatro horas sin sentirlo, imaginando lo que había de hacer en servicio de una señora, los motes, las palabras que le diría, los hechos de armas que haría en su servicio. Y estaba con esto tan envanecido, que no miraba cuán imposible era poderlo alcanzar; porque la señora no era de vulgar nobleza: no condesa, ni duquesa, mas era su estado más alto que ninguno destas (34).

en las *Constituciones* ninguna voluntad de «romper con toda una tradición»; él fue fiel a las enseñanzas de las Ordenes creadas en la Edad Media en la medida de lo posible.

*Monumenta Ignatiana, Fontes Narrativi*, II, p. 337: «... si yo siguiese mi gusto y mi inclinación, yo pondría choro y canto en la Compañía; mas déxolo de hacer porque Dios nuestro Señor me ha dado a entender que no es ésta su voluntad, ni se quiere servir de nosotros (*sic*) en choro, sino en otras cosas de su servicio (*sic*).»

(33) *Experiencia...*, p. 275.

(34) *Autobiografía* núm. 6 (Biblioteca de Autores Cristianos, *Obras completas* de San Ignacio, 1963, p. 91). GREGORIO MARAÑÓN: *Notas sobre la vida*

En un tiempo que ignoraba todas las diversiones a las que nos ha acostumbrado la electricidad, en que los mismos libros eran raros, un hombre lleno de vitalidad, pero obligado a permanecer en cama no podía sino soñar despierto; su época era, en su vida cotidiana, más apagada que la nuestra; la longitud y la irracionalidad de las novelas de caballería acaso dan una prueba. No se trata, desde luego, de negar la fuerza de la imaginación en Iñigo de Loyola; pero ésta no tiene nada de excepcional ni de enfermiza.

La dama de sus pensamientos ha existido. Aunque los historiadores no hayan llegado a identificarla de manera cierta (35), complace imaginar al joven paje cuando la ve en el castillo de Tordesillas, donde su madre, Juana la Loca, la guarda recluida en su soledad, con ocasión de una visita de su noble protectora, María de Velasco (36).

La *Autobiografía* no nos da este detalle novelesco para describirnos su vida sentimental o para informarnos sobre su sexualidad. La intención del texto es simplemente hacernos entrever las quimeras de su espíritu antes de su conversión, evocando rápidamente la más característica: la infantita de Castilla, como el honor mundano, pertenece al registro de las vanidades, «de muchas cosas vanas». Este pasaje no pretende enseñar nada sobre el tema que interesa al P. Beirnaert.

Tal hecho ilustra el carácter común de todos los textos que poseemos sobre la vida de san Ignacio: no han sido escritos para historiadores, ya que su meta es menos instruir que edificar; si son verídicos, no pueden sin embargo, ser más que elípticos o mudos sobre muchos temas. San Ignacio no se decidió a hacer el relato de su existencia pasada al P. Luis Gonçalves da Câmara sino en circunstancias muy particulares: había querido estimular al portugués mostrándole cómo Dios venció en él el apego al honor mundano (37).

El no podía hablar de su vida sin que lo empujaran a ello sus compañeros y lo constriñera Dios; su empleo del tiempo y su cargo de general le prohibían ciertamente extender el relato de hechos fútiles o secundarios a sus ojos, de esos que son de ordinario tan preciosos para el biógrafo y el psicólogo; en conciencia, debía mostrar la omnipotencia de la gracia para metamorfosear el alma de un pecador, no

---

y la muerte de San Ignacio de Loyola, Archivum Historicum Societatis Iesu, número 25 (1956), p. 136: «El peligro de los libros de caballería estaba más en su erotismo, que precisamente por no ser descarado sino envuelto en retórica sentimental, era, dicen, más cautivante que la descarnada obscenidad.»

(35) ¿Quién era esa princesa? Resumen de las hipótesis hasta hoy propuestas en la *Autobiografía (Obras completas)* de San Ignacio, Biblioteca de Autores Cristianos, nota 7, p. 91).

(36) H. RAHNER: *Ignacio de Loyola*, Bilbao, 1962, pp. 52-53. *Ignace de Loyola, Correspondance avec les femmes de son temps*, tr. francesa, I, pp. 84-85.

(37) Prólogo de LUIS GONÇALVES DA CÁMARA (*Obras completas* de San Ignacio, Biblioteca de Autores Cristianos, 1963, p. 86).

ocultando nada de su juventud tumultuosa. Pero sin insistencia, sin complacencia, por miedo de escandalizar a sus compañeros. Al principio, en su boca, el relato es un resumen censurado; al final, es un texto arreglado por un redactor, al parecer, más preocupado por el prestigio del santo que el santo mismo. Según el P. Dalmases, la *Autobiografía* no muestra ninguna huella evidente de omisión, excepto en su comienzo; para este conocedor está claro que Gonçalves da Cámara no ha querido repetir todo lo que le había confiado su maestro sobre los años anteriores a su conversión (38).

¿Cómo pretender en tales condiciones conocer seriamente los grandes rasgos de la psicología sexual de Iñigo de Loyola?

De los treinta años, el jesuita portugués no ha querido relatar sino la parte espiritual, los ideales; la narración se abre con la evocación de un vicio que no es carnal: la pasión de la gloria del mundo:

Hasta los veintiséis años de su edad fue hombre dado a las vanidades del mundo, y principalmente se deleitaba en ejercicio de armas, con grande y vano deseo de ganar honra (39).

El único amor evocado es un sueño inaccesible y, como la defensa heroica pero inútil de Pamplona, una de las «vanidades» del lector de *Amadís*, del caballero, del cortesano. Por sus omisiones, Gonçalves da Cámara ha aumentado probablemente la parte del espíritu a costa de la de la carne, favorecido el honor del mundo en detrimento de la sexualidad.

Los demás testigos no permiten creer al joven vasco vuelto tan exclusivamente hacia una forma ideal de amor:

---

(38) Introducción del padre DALMASES (*Obras completas* de San Ignacio, Biblioteca de Autores Cristianos, 1963, p. 74):

¿Poseemos íntegro el relato ignaciano? No hay indicios para dudar de ello. En el cuerpo de la narración no hay ninguna señal de omisión o corte, y el final revela a las claras el apresuramiento con que Ignacio tuvo que dictar sus memorias ante la inminente partida de Cámara. Sólo podemos conjeturar que falta algo al principio, ya que San Ignacio contó a su confidente «toda su vida y las travesuras de mancebo, clara y distintamente con todas las circunstancias», y Cámara encierra todo este período de la juventud de Iñigo en la afirmación general: «Hasta los veintiséis años de su edad fue hombre dado a las vanidades del mundo, y principalmente se deleitaba en ejercicio de armas, con grande y vano deseo de ganar honra.» ¿Por qué no puso por escrito el padre Cámara los pormenores de la juventud de Iñigo? No cabe otra explicación sino que el respeto y piedad filial le detuvieron de dar publicidad a lo que el santo con tanta sencillez no había tenido inconveniente en manifestarle.

(39) *Autobiografía* (*Obras completas* de San Ignacio, Biblioteca de Autores Cristianos, 1963, p. 89).

Auiendo sido antes hasta aquella hora combatido y vencido del viçio de la carne (40).

Ni se guardaba de pecados; antes era specialmente trabieso en juegos y cosas de mujeres y en rebueltas y cosas de armas (41).

Por respeto y por pudor, el P. Luis Gonçalves da Cámara no ha descrito lo que él llama sus «travesuras de mancebo» (42); el P. Beirnaert no atribuye apenas importancia a los documentos que hablan de la sensualidad y no los comenta:

Esta vida cortesana ordenada totalmente alrededor del ideal cortés, corría pareja con unas costumbres menos modosas. Era, escribe uno de sus biógrafos, «muy dado al juego, a las mujeres y a los duelos» (43).

Seguramente al psicoanalista no le ha impedido desarrollar el tema el mismo motivo que al redactor de la *Autobiografía*; la serpiente cubierta de ojos parece ser, ciertamente, un dato más sugestivo sobre la sexualidad de Iñigo que las indicaciones muy generales sobre el desorden de sus costumbres antes de su conversión; pero eso no es esencial; acaso lo que le disuade de atribuir alguna importancia a este dato biográfico es su origen; no procede del discurso de Iñigo sobre sí mismo; para el psicoanalista, la palabra de los testigos no tiene el valor de la del hombre, del paciente: un relato autobiográfico es, entre todos los géneros literarios, el menos alejado del discurso que pronuncia el psicoanalizado extendido en el diván (44).

La mutilación del comienzo del texto de la *Autobiografía*, que ha señalado el P. Dalmases, es inteligente y no arbitraria; manifiesta la intención del redactor, que ni quiere mentir ni deformar los hechos, pero juzga útil no referir nada que pueda destruir el prestigio del fundador. Ahora bien, el P. Beirnaert no ha visto las huellas de la censura del portugués:

Se trata, por lo tanto, de un texto redactado por un confidente que gozaba fama, por otra parte, por su objetividad y la fidelidad de su memoria. Disponemos además de otras dos fuentes de informes que se refieren a los acontecimientos de aquella época: una extensa carta del padre Láinez respecto al padre Ignacio, dirigida en 1547 a Po-

(40) *Monumenta Ignatiana, Scripta de Sancto Ignatio*, I, p. 101.

(41) *Monumenta Ignatiana, Fontes Narrativi*, I, p. 154. POLANCO: *Chronicon Societatis Iesu*, I, p. 10: «satis liber in mulierum amore».

(42) Prólogo de LUIS GONÇALVES DA CÁMARA (*Obras completas* de San Ignacio, Biblioteca de Autores Cristianos, 1963, p. 87).

(43) *Experiencia...*, p. 254.

(44) SIGMUND FREUD: *Obras completas*, Madrid, 1948, tomo II (*Introducción al psicoanálisis*), p. 61: «El tratamiento psicoanalítico se limita exteriormente a una conversación entre el sujeto analizado y el médico. El paciente habla, relata los acontecimientos de su vida pasada y las impresiones presentes, se queja y confiesa sus deseos y sus emociones.»

lanco, por aquel entonces secretario de la Compañía, y un sumario español sobre el origen y los progresos de la Sociedad, redactado algunos meses más tarde por el propio padre Polanco. Ahora bien, esos documentos confirman la relación de Cámara, a pesar de que están muy lejos de explicar el desarrollo de los hechos con la firmeza de expresión que comporta el relato recogido de los propios labios de Ignacio (45).

Pero precisamente la frase del «Sumario español», de Polanco, citada anteriormente (46), resume una parte omitida de la *Autobiografía* y prueba que indirectamente, por sus silencios, el redactor no ha sido «objetivo»; el texto biográfico censurado ya no posee su significación primitiva.

La imagen que el P. Beirnaert ha esbozado de la sexualidad de Ignacio de Loyola es conforme paradójicamente con la que deseaba dejar Gonçalves da Cámara: ninguna de las dos hace apenas lugar al pecado de la carne; pero allí donde el portugués del siglo xvi tolera una rápida evocación del amor cortés, ciertamente marcado de vanidad, pero también de nobleza de alma, de cultura, de finura, el francés del siglo xx ve un índice suplementario y acaso decisivo de perturbación psicológica, de alejamiento de lo real; tener en cuenta al redactor del «Relato del peregrino» permite sacar a Iñigo de las novelas y de los sueños para conducirle a casa de su amante o de la cortesana. La serpiente de Manresa puede cobrar entonces, como sentido principal, el que le da el penitente por fidelidad innata a los símbolos bíblicos y cristianos. En una palabra: es difícil ver un alma todavía vuelta hacia la infancia o indispuesta por las realidades de la vida en ese hombre joven activo y valiente, que juega un papel político, que se bate contra los «comuneros» (47) y contra los franceses (48).

Pese a su ingeniosidad, el ensayo del P. Beirnaert sufre de las lagunas de las fuentes tanto como los demás escritos biográficos sobre san Ignacio; la naturaleza de los documentos llegados hasta nosotros le ha escapado completamente. En definitiva, este texto apasionante enseña menos sobre la sexualidad de Iñigo y sobre su experiencia espiritual y «psicoanalítica» de Manresa que sobre las ideas filosóficas y teológicas de su autor, sobre su intento de establecer puentes entre

---

(45) *Experiencia...*, p. 251.

(46) *Monumenta Ignatiana, Fontes Narrativi*, I, p. 154.

(47) POLANCO: *Chronicon Societatis Iesu*, I, p. 13. H. RAHNER: *Ignacio de Loyola*, Bilbao, 1962, p. 67.

(48) POLANCO: *Chronicon Societatis Iesu*, I, p. 14. *Autobiografía* núm. 1 (*Obras completas* de San Ignacio, Biblioteca de Autores Cristianos, 1963, p. 89).

la experiencia del analizado y la del místico, entre la vida espiritual y el freudismo:

El autor no pretendía hablar más que de la experiencia de la conversión; le ha faltado tiempo para hablar de otras representaciones, además que de esa serpiente, de otros períodos que Manresa, ya que escribe:

Habría lugar, desde luego, para proseguir detalladamente la confrontación de la teoría psicoanalítica y de la experiencia ignaciana (49).

En ninguna parte aborda este tema tan importante: ¿por qué la mística ignaciana ignora totalmente la «nupcialidad»?; ¿qué lazo establecer entre tal «rasgo» distintivo y la sexualidad vivida por el santo antes de su conversión? (50). Pero implícitamente, a no dudarlo, el P. Beirnaert habla ya de su espiritualidad y de los *Ejercicios* al escribir este ensayo. Para él, como para la unanimidad de los autores, la experiencia vivida en Manresa es la experiencia fundadora de los *Ejercicios* (51); porque la renueva, un retiro, según el librito, debería ser siempre una experiencia mística (52). De ahí esta pregunta: ¿Los *Ejercicios* tienen por centro, como la vida penitente de san Ignacio, según el P. Beirnaert, la «negación de la potencia imaginaria»? (53).

Dos respuestas aparentemente contradictorias se ofrecen espontáneamente al espíritu: por una parte, el carácter «realista» de los *Ejercicios*: por la «Elección», el retirado debe comprometer efectivamente su vida, escoger un «estado de vida» a la luz de la fe, pero también gracias a la de su razón (54). Por otra parte, la imaginación, es decir, aquí, el poder de representarse objetos no pertenecientes al dominio habitual de los sentidos, de la percepción, juega durante esas cuatro semanas un papel preponderante, esencial, irremplazable; sin ella no habría ni meditación ni retiro; los *Ejercicios* serían impracticables sin «composición de lugar». Y san Ignacio no echa mano de la simple facultad de reproducir imágenes o experiencias de la vida cotidiana; quiere servirse de verdaderos «sentidos espirituales», capaces de hacer reales situaciones que ningún hombre vivo podría conocer; por ejemplo, el infierno:

---

(49) *Experiencia...*, p. 276.

(50) Véase R. RICARD: *Estudios de literatura religiosa española*, p. 150.

(51) *Experiencia...*, p. 248. Edición francesa, p. 293: «Cette expérience fondatrice d'où Ignace a tiré ses *Exercices Spirituels*.»

(52) Por eso muchos se han empeñado en cotejar los *Ejercicios Espirituales* y las tres «vías místicas». FESSARD: *La dialectique des Exercices Spirituels*, I, página 32.

(53) *Experiencia...*, pp. 273 y 275.

(54) *Ejercicios*, núms. 170-189 (Biblioteca de Autores Cristianos, *Obras completas*, pp. 232-235).

El primer preámbulo composición, que es aquí ver con la vista de la imaginación la longura, anchura y profundidad del infierno... El primer punto será ver con la vista de la imaginación los grandes fuegos y las ánimas como cuerpos ígneos. El segundo, oír con las orejas llantos, alaridos y blasfemias contra Cristo nuestro Señor y todos sus santos. El tercero, oler con el olfato humo piedra azufre, sentina y cosas pútridas (55).

Los «cinco sentidos» o la imaginación se hacen capaces de llenarse de Dios, tras haber entrevisto la profundidad y el horror del infierno; gracias a ellos, Cristo se hace presente a los retirados:

...ver con la vista imaginativa sinagogas, villas y castillos por donde Christo nuestro Señor predicaba (56).

Y sigue:

...oler y gustar con el olfato y con el gusto la infinita suavidad y dulzura de la divinidad, del ánima y de sus virtudes y de todo, según fuere la persona que se contempla reflejiendo en sí mismo y sacando provecho dello (57).

Tal «aplicación de los sentidos» es un ensanchamiento o una profundización de las dos meditaciones precedentes sobre la Trinidad decidiendo la Encarnación del Verbo y sobre la natividad (58); esas personas, que uno debe esforzarse en conocer así, son el Padre, el Hijo y el Espíritu, y las de la Sagrada Familia.

Sobre este punto, como sobre tantos otros, los *Ejercicios* presentan numerosas analogías con la experiencia de Manresa; el retirado debe esforzarse en «imaginar», en representarse la fealdad de Satán, a fin de hacerse capaz de entrever, por los mismos medios, la belleza y la dulzura de Dios; su poder de representación de objetos extraños a la percepción habitual de los sentidos no es abolido, sino transformado, convertido.

Igualmente, el reconocimiento de la fealdad demoníaca de la serpiente cubierta de ojos, el pesar de haber sido engañado por el diablo, el rechazo de esta representación no constituyen el fin de las «visiones» o de las «alucinaciones» de Iñigo:

---

(55) *Ejercicios*, núms. 65-68 (*Obras completas...*, Biblioteca de Autores Cristianos, 1963, p. 214).

(56) *Ejercicios*, núm. 124 (*Obras completas...*, Biblioteca de Autores Cristianos, 1963, p. 218).

(57) *Ejercicios*, núm. 124 (*Obras completas...*, Biblioteca de Autores Cristianos, 1963, p. 233).

(58) *Ejercicios*, núms. 101-109 (*Obras completas...*, 1963, Biblioteca de Autores Cristianos, pp. 220-221).

Así que, estando en este pueblo en la iglesia del dicho monasterio oyendo misa un día, y alzándose el Corpus Domini, *vio con los ojos interiores* unos como rayos blancos que venían de arriba..., estando en oración, *veía con los ojos interiores* la humanidad de Cristo, blanco no muy grande ni muy pequeño, mas no veía ninguna distinción de miembros. Esto vio en Manresa muchas veces: si dijese veinte o cuarenta, no se atrevería a juzgar que es mentira. Otra vez lo ha visto estando en Jerusalén, y otra vez caminando junto a Padua (59).

Para él tales percepciones sobrepasan la experiencia habitual de los sentidos; no puede ver la humanidad o la divinidad de Cristo sino con una mirada espiritual, «con los ojos interiores». Por otra parte, se trata, ciertamente, de percepciones y no de construcciones de su pensamiento, puesto que él no juega en ellas más que un papel puramente pasivo, que no puede decidir ni el momento ni la frecuencia de tales representaciones, ni su contenido; su imprecisión pudiera hacer creer que son «abstractas» o «intelectuales». Pero sería un error; los miembros de Cristo o de Nuestra Señora (60) se dejan captar tan mal como los innumerables ojos de la serpiente diabólica, de los que tampoco se puede hablar propiamente (61).

Dios no ha destruido, sino transformado su imaginación; la relación que sostiene Ignacio con aquel que nombra Dios» no parece aparentemente fundarse sobre lo que el P. Beirnaert llama «la negación de su potencia imaginaria» (62). Satán ha tenido que borrarse ante la Santísima Trinidad, pero su viva sensibilidad, su poder de representar objetos ajenos a la realidad cotidiana y a la experiencia habitual de los sentidos no han desaparecido. Ahuyentando con su bordón, por desprecio, la visión del reptil diabólico, él no creía verosímilmente manifestar más que el despecho de haber sido engañado por Satán, y de ninguna manera el de saberse víctima de alucinaciones; juzgarlo de otro modo sería presumir en él una forma de racionalismo y sobre todo una inquietud respecto a la salud mental y la anomalía psicológica, perfectamente ajenas a su siglo, pero características del nuestro (63).

---

(59) *Autobiografía*, núm. 19 (*Obras completas...*, 1963, Biblioteca de Autores Cristianos, p. 104).

(60) *Autobiografía*, núm. 29 (*Obras completas...*, 1963, Biblioteca de Autores Cristianos, p. 104): «Veía... la humanidad de Cristo..., mas no veía ninguna distinción de miembros... A nuestra Señora también ha visto en símil forma, sin distinguir las partes.»

(61) *Autobiografía*, núm. 19 (*Obras completas...*, 1963, Biblioteca de Autores Cristianos, p. 99). Esta imagen parece más bien confusa: «No devisaba bien la especie de qué cosa era, mas en alguna manera le parecía que tenía forma de serpiente, y tenía muchas cosas que resplandecían como ojos, aunque no lo eran.»

(62) *Experiencia...*, p. 275.

(63) Reencontramos el difícil problema de la delimitación de las fronteras

En conclusión, Dios no ha abolido la sensibilidad y la imaginación, que sabemos tuyas (64); ellas no contradicen su sentido de la organización y del método, tan visibles en los *Ejercicios* como en las *Constituciones*; su sentido de las realidades tanto espirituales como políticas, manifiesto en su generalato, en la medida en que podemos pretender conocerlo; igualmente, Dios no ha abolido tampoco su primer ideal, su sed de honor mundano, que con razón el P. Beirnaert une al atractivo de todo lo que brilla, al encanto y a la seducción de todas las creaciones de la imaginación (65); la gloria humana debía poco a poco cambiarse, en sus pensamientos y en sus deseos, en gloria de Dios.

*Traducción del francés:*  
*Julio Miranda*

HUGUES DIDIER  
6, quai de France  
38 GRENOBLE

---

de lo «anormal» y lo «normal»; la cultura intelectual del siglo xx tiene a menudo tendencia a ver algo «patológico» por todas partes, desde que se franquean los estrechos límites de las certezas de las ciencias de la naturaleza o las evidencias de las percepciones sensibles. No ha sido siempre así; la idea de que la imaginación amenaza a la inteligencia, e incluso a la salud psicológica de la humanidad no es eterna; a propósito de su papel en los *Ejercicios*, el padre FESSARD (*La dialectique des Exercices Spirituels*, I, p. 155) recuerda que para Santo Tomás la imaginación dispone la inteligencia al saber: «Bonitas imaginationis est dispositio ad scientiam» Ia IIe, q. 74, a.4, ad 3m.

(64) *Autobiografía*, núm. 11 (*Obras completas...*, 1963, Biblioteca de Autores Cristianos, p. 93): «Y la mayor consolación que recibía era mirar el cielo y las estrellas, lo cual hacía muchas veces y por mucho espacio, porque con aquello sentía en sí un muy grande esfuerzo para servir a nuestro Señor.»

(65) BEIRNAERT: *Experiencia...*, pp. 254-255.