

DOMINGUEZ MORANO Carlos

IGNACIO DE LOYOLA A LA LUZ DEL PSICOANÁLISIS

La aproximación psicológica a una figura histórica como la de Ignacio de Loyola cuenta con dificultades muy especiales que hay que tener en consideración. En efecto, el intento de delinear la dinámica personal, íntima (con sus aspectos inconscientes incluidos) de un personaje, del que tan solo disponemos de una serie de textos escritos y que se desarrolló en unas circunstancias históricas y socioculturales de hace casi cinco siglos, plantea problemas metodológicos de largo alcance. Toda cautela será poca, si no se quiere venir a caer en burdos anacronismos o psicologismos reduccionistas.

Una obligada y saludable relativización hermenéutica se impone, pues, a la hora de emprender un análisis como en el que en este momento vamos a emprender. Lo que Ignacio hizo y dijo hay que situarlo en el contexto de una espiritualidad bien precisa que es la de la Europa católica y contrarreformista del siglo XVI y lo que nosotros hoy podemos pensar de su figura tampoco es ajeno a unos paradigmas particulares que, en nuestro caso, serán los de la psicología que nace en el siglo XX. Ser conscientes de estas limitaciones resulta inexcusable si se quiere valorar en su justa medida todo lo que sobre Ignacio de Loyola podamos hoy determinar¹.

Y sin embargo, al tratarse de una figura que no ha dejado de resonar e influir de modo considerable hasta el presente en la cultura universal, particularmente en la cristiana, este propósito se convierte en un *imperativo científico y una tentación irresistible*². De alguna manera, el intento de comprender el dinamismo interno, personal, de Ignacio de Loyola es el intento de comprendernos a nosotros mismos, en aspectos nada desdeñables de nuestros propios proyectos e ideales de vida.

Nuestra óptica particular, la de la psicología, impone también una limitación estructural que no podemos perder de vista. Desde ella, no podemos ni queremos comprender nada que no concierna directamente a la dinámica psíquica de Ignacio. No siempre son fáciles establecer las fronteras entre las dimensiones psíquicas y las espirituales. Pero esa distinción parece tanto más necesaria hoy en día, cuando nos encontramos con una peligrosa tendencia a psicologizar extremadamente la vida espiritual y a espiritualizar la psicología. El diálogo entre ambas perspectivas tan sólo será fecundo cuando se sepan mantener adecuadamente los límites y la entidad específica de cada una de ellas. Las posiciones reduccionistas para los no creyentes, así como las de carácter concordista para los creyentes, constituyen siempre una tentación de la que hay que preservarse en una firme actitud de alerta.

En el presente estudio, por tanto, se va a efectuar un acercamiento a la dinámica psíquica de Ignacio de Loyola y tan sólo a ella. Un acercamiento que, por otra parte, se lleva a cabo desde una óptica psicológica determinada que es, esencialmente, la del psicoanálisis. Todas las posibilidades y limitaciones con las que contaremos serán, pues, las que corresponden a este punto de mira particular. Desde otra óptica diferente, la de la espiritualidad y la teología, esa dinámica psíquica así analizada se podrá considerar como el terreno en el que acaecieron unas intervenciones del Espíritu de Dios, que transformaron la vida de Ignacio. Desde nuestra óptica, nada de ello será cuestionado, como tampoco será objeto de ningún tipo de confirmación. No le compete a la psicología ni al psicoanálisis decir nada sobre la acción de la gracia en el ser humano. Ni para contar con ella como elemento explicativo, ni para reducir su posible acción a mero mecanismo psíquico. Tendrá que contentarse con explorar las estructuras y dinamismos psíquicos del sujeto, el campo de sus motivaciones, sus eventuales cambios, así como los elementos que en la estructura interna de la persona se van configurando en sus relaciones personales o ideales. Si uno de esos elementos es la acción de Dios, no le corresponderá a la psicología ni confirmarlo ni negarlo, tan sólo constatará lo que en el dinamismo interno del sujeto acaece en la relación con lo que él mismo llama y reconoce como "acción de Dios". Toda la dimensión trascendente o aquella que la teología denominó como "sobrenatural", tan sólo será entrevista a modo de representaciones interiores, "objeto internos" que, al margen de su eventual existencia, juegan un papel, en un sentido u otro, en la vida de las personas.

La experiencia mística como clave hermenéutica.

Los datos sobre los que disponemos de la vida de Ignacio obligan a plantear su exploración psicológica a partir del momento fundamental de su conversión en Loyola. Y ello por varias razones.

Sin ese proceso que remodeló su vida, nuestro personaje hubiera quedado, de hecho, perdido en los complejos vericuetos de la historia, sin cobrar significación alguna para la sociedad y cultura occidental y cristiana. Nada de nosotros quedaría afectado por la existencia de un pequeño cortesano, llamado Iñigo, de la España del siglo XVI. Pero además, y esto es más significativo desde el punto de vista psicológico, toda esa vida anterior a la herida de Pamplona, parece que al mismo Ignacio apenas le merece atención cuando pretende dar cuenta de su vida. Es bien conocido el inicio de su relato autobiográfico: *hasta los ventiséis años de su edad fue hombre dado a las vanidades del mundo, y principalmente se deleitaba en el ejercicio de armas, con un grande y vano deseo de ganar honra...*³ Eso es todo. Nada de su infancia, de su estructura familiar, de su formación religiosa o cultural, de sus relaciones interpersonales de infancia y juventud. Nada de lo que tanto nos hubiera a todos interesado, y en particular, a los psicólogos, que encontramos siempre en los primeros estadios de la vida el material fundamental de

análisis e interpretación.

Sin embargo, tampoco podemos renunciar así, sin más, a lo que pudieron suponer esos primeros estadios de su vida. En ellos se establecen las estructuras fundamentales de personalidad, que configurarán en el futuro las reacciones básicas ante la vida. Y tenemos que suponer, por tanto, que, en el caso de Ignacio, en ese momento de la conversión y en todo lo que sobrevino después, entraron en juego todas esas estructuras primeras de la vida, sobre las que él no nos proporciona ninguna información. Tarea, pues, de deducción, de rastreo a partir de lo que Ignacio relata y escribe y de los testimonios de los que disponemos sobre su vida y carácter, la mayor parte de ellos ya correspondientes a su edad adulta.

Pero no se trata tan sólo de que nos encontremos con una carencia básica de información sobre la infancia y la juventud de Ignacio. Más que eso, se trata de que esa experiencia de conversión dio lugar a una transformación fundamental de sus estructuras de personalidad, configurándola ya para siempre de una manera substancial. Una experiencia primordial en la que el gozo, la consolación, se le presentó como claro criterio de la acción de Dios en su alma, y como motor decisivo para emprender un nuevo modo de vida radicalmente diferente.

El acercamiento a la figura de Ignacio de Loyola se puede llevar a cabo intentando describir su dinámica personal como la de un reformador religioso, un legislador eminente, un estratega lúcido o, incluso, como la de un maestro de la comunicación y "creador de lenguaje". De hecho, todos esos aspectos han sido resaltados y puestos en un primer plano en los diversos acercamientos que se ha realizado de su figura histórica. Y, es preciso reconocerlo, en todos ellos podemos encontrar fundamentos, más o menos sólidos, en el conjunto de la biografía ignaciana.

Pero estamos convencidos que ninguno de esos aspectos, por más que hayan llegado a configurar en buena medida el imaginario colectivo sobre el fundador de la Compañía de Jesús, puede dar razón acabada del dinamismo personal más relevante de su psiquismo. Son las experiencias de carácter místico que se inician en Loyola, y se consolidan ya para siempre en Manresa, las que configuran del modo más decisivo la globalidad de su persona. Tan sólo a partir de ellas, en efecto, se puede comprender el modo en el que Ignacio configura su vida, distribuye y canaliza su libido, se relaciona con los otros, proyecta su futuro, maneja sus conflictos o llega a realizar una labor histórica trascendental en la sociedad e iglesia de su tiempo. Su condición de místico es, como con razón afirma el excelente historiador y biógrafo J. Ignacio Tellechea, *el gran secreto ignaciano*⁴.

El "objeto mental" Dios, pasó a configurar globalmente su vida desde las experiencias de Loyola. "Objeto mental" que, tal como señalaba

en los presupuestos de este trabajo, no corresponde a la psicología determinar en su realidad ontológica, sino tan sólo constatarlo en cuanto realidad psíquica que, de un modo u otro (incluidos los no creyentes), juega un papel en la vida de las personas. Ignacio es un "hombre de Dios", con independencia del problema ontológico que se plantea a partir de esa representación psíquica que habita al ser humano.

Si al acercarnos a la personalidad de Ignacio prescindimos de esta clave, las piezas de su pensar, sentir y actuar dejan de encajar convenientemente y, al mismo tiempo, se desenfocan y, con facilidad, se malentienden. Así ha ocurrido en determinados retratos de Ignacio, que terminaron siendo caricaturas, al centralizar algunos aspectos de su personalidad, desconectados de esa experiencia básica que configuró esencialmente su personalidad. Así, la imagen de Ignacio como reformador, estratega, adelantado psicólogo, dictador o astuto manipulador de las personas y las instituciones.

La experiencia mística, como la más determinante de la dinámica personal ignaciana, se ofrece, según podremos ver en adelante, como el punto de mira más idóneo para rastrear los estratos de su personalidad, en sus motivaciones más inconscientes, en sus conflictos más íntimos y en sus aspiraciones más ideales. El punto de mira más adecuado también para rastrear lo que pudieron ser esas etapas más primitivas de su existencia, de las que tan poca información disponemos. Pero, al mismo tiempo, igualmente se ofrece como una clave inmejorable para comprender las diversas dimensiones y vicisitudes biográficas que acaecieron hasta el día de su muerte. Después de todo, tal como nos hiciera comprender W. G. Allport, la experiencia religiosa posee un carácter heurístico, prospectivo e integrador de la vida, como ninguna otra visión del mundo⁵. Así es, ciertamente, en el caso de Ignacio y así trataré de evidenciarlo en las páginas que siguen.

Una carencia de base: la ausencia materna.

A través de la experiencia mística ignaciana podemos vislumbrar, en efecto, aspectos muy esenciales de su dinámica personal. Ese tipo de experiencia posee unos resortes y se articula en un campo de motivaciones que, sin duda, guardan una relación íntima con los avatares más decisivos de su biografía. Y entre ellos, tenemos que situar, sin duda, uno al que hay que suponerle una particular repercusión tanto en su vida afectiva general, como en su experiencia religiosa en particular. Me refiero al de la carencia de madre, a la que no sabemos si llegó siquiera a conocer, pero que, en todo caso, le faltó desde muy pronto en su vida.

No sólo quienes se acercaron con una perspectiva psicológica a la figura de Ignacio (como W. W. Meissner o L. Beirnaert⁶), sino incluso los que lo hicieron como historiadores resaltan el papel que este hecho,

siempre importante en la vida de toda persona, pudo desempeñar en la vida de Ignacio. Así, por ejemplo, J. Ignacio Tellechea cuando se interroga: *¿no se daría el secreto último de su existencia errante una búsqueda inconsciente de la madre no conocida, un modo instintivo y casi biológico de restañar la herida de la carencia materna?*⁷.

No deja de llamar la atención que no exista la más mínima alusión en sus textos a la figura de la madre. Una ausencia que habría que pensar como un trasfondo que late sin nombre detrás de muchos nombres y, a partir de su conversión, detrás de buena parte de sus representaciones religiosas.

Íntimamente relacionado con esa carencia profunda de base, con esa imposibilidad de encontrar ese perdido objeto materno, se encuentra su carácter de hombre introvertido y solitario⁸. En nada ni en nadie podrá encontrar el objeto perdido de su infancia. Un hombre que, a partir de la experiencia mística del Cardoner, se convierte en un apóstol que con otros busca transmitir a los demás lo que encontró, pero que nunca dejará de ser un hombre que se refugia en su interior, en un espacio que supo explorar de modo inigualable, y que necesitaba defender celosamente en sus contactos con los demás. A nadie en Loyola comunica la conmoción interior que estaba teniendo lugar en él. Como tampoco permitirá a nadie que le acompañe a Jerusalén. Es su experiencia. Una experiencia que sabe que no podrá ser compartida y que no está dispuesto a que pueda ser estorbada.

J. Ignacio Tellechea insiste en que, siempre, y hasta el final, Ignacio fue *un solitario, aunque acompañado de gente*⁹. Un solitario que fue cultivando una interioridad de una riqueza incalculable, labrada y cincelada a golpe de autoanálisis y reflexión autocrítica. Pero una riqueza que necesitaba ser inexpugnable y celosamente preservada de la mirada de los demás. No nos extraña, pues, la enorme dificultad que experimentó para ceder a la demanda de sus más íntimos y cercanos compañeros para acometer el relato de su autobiografía¹⁰.

La pérdida temprana de la madre tuvo también -en el parecer de Meissner- un impacto patógeno sobre la vida de Ignacio que se deja ver primeramente en un núcleo depresivo de fondo, con una sensación inconsciente de abandono y con una propensión a experimentar unos intensos sentimientos de culpa por sentirse inconscientemente responsable de la pérdida del objeto amado. Ese núcleo depresivo forzaría un trabajo permanente de reelaboración interna, así como un intento de salvarse de los efectos más catastróficos de la pérdida mediante la búsqueda de objetos idealizados que aliviaran esa falta primera¹¹.

La Dama de sus sueños, su particular Dulcinea, ocupó, sin lugar a dudas, un lugar importante en esa idealización del objeto materno perdido. El ideal caballeresco, tan alimentado en Ignacio por las lecturas

de novelas como la del *Amadis de Gaula*, favorecía, en efecto, esa idealización en la que se podía imaginar merecedor de la atención preferente de ese "objeto bueno total" sustitutorio de la madre perdida, para poder, finalmente, encontrar el sustento de su propia existencia.

Esa Dama que embargaba sus sueños y fantasías y que era *más que condesa y duquesa*¹² fue posteriormente sustituida por sus representaciones religiosas y, de modo particular, por esa otra gran figura materna de María, como Señora ante la que se rinde y vela armas en Aránzazu o Montserrat, siguiendo la usanza de los caballeros de la época. Todo un conjunto de representaciones inconscientes, ligadas hasta entonces en el sistema simbólico de la caballería medieval, se van a desplazar sobre otro sistema simbólico diferente, el de las representaciones religiosas que se presentan ante los ojos de Ignacio en los momentos difíciles de su grave enfermedad en Loyola. Detrás de unas y de otras una falta básica de carácter materno juega, sin duda, como agente dinamizador. Tal como más adelante veremos, esas representaciones religiosas tendrán que someterse a un profundo proceso de transformación para que, finalmente, hagan posible una experiencia religiosa madura, que sobrepasa lo que pudieron ser sus motivaciones más arcaicas y primitivas. Siempre, no obstante, la experiencia mística de Ignacio deja traslucir la huella de la simbología parental (materna y paterna), a diferencia del carácter esponsal o conyugal, que tanta fuerza tuvo en toda la tradición mística, como se nos deja ver de modo paradigmático en las figuras de un Juan de la Cruz o de una Teresa de Ávila.

La activación del Edipo.

El acceso a una profunda experiencia mística no fue, sin embargo, fácil ni inmediato. Desde los primeros momentos de la conversión en Loyola, hasta las experiencias de Manresa, con su culmen en la iluminación del Cardoner, Ignacio se vio obligado a atravesar toda una profunda crisis personal, de una hondura y complejidad difícil de calibrar. Todo un proceso largo, profundo y laborioso que, con razón, ha sido equiparado a un proceso psicoanalítico¹³.

Las graves heridas que recibió Ignacio en sus piernas quebraron algo más que su salud corporal. La condición de enfermo de gravedad, en la que llegó a verse muy en las proximidades de la muerte, movilizó, sin lugar a dudas, zonas muy profundas de su dinámica psíquica. Todos sabemos bien de qué manera la situación de enfermedad y, más aún, la cercanía de la muerte, nos conduce de modo inexorable a una situación de indefensión, de fragilidad e impotencia de gran calado e intensidad. Todo ello trae consigo el desencadenamiento de unos importantes procesos regresivos. De alguna manera, reactivamos en nosotros la situación de indefensión e impotencia en la que nos vimos en los primeros momentos de la vida y en los que se encontró salida y "salvación" en las figuras

parentales o quienes le sustituyeron.

Pero esa situación regresiva que se activa en la situación de enfermedad propicia también la emergencia de los conflictos y angustias que le estaban aparejados. En el caso de Ignacio, la herida en la pierna probablemente movilizó antiguas y escondidas angustias que, en psicoanálisis, conocemos como angustias de castración. De alguna manera, esa herida que le conduce casi a la muerte, fue vivida como una especie de castigo que le llega en razón de sus transgresiones reales y, quizás de modo más importante todavía, de las consciente e inconscientemente fantaseadas.

A partir de aquí, y de todo un conjunto de circunstancias particulares que se dieron en su período de cura y rehabilitación en Loyola, parecieron reactivarse con energía las dimensiones más edípicas de sus estructuras inconscientes. Imposibilitado para todo como un niño en aquel paisaje, espacio y medio familiar de su infancia. Y de modo más significativo todavía, cuidado maternalmente por aquella buena mujer, Magdalena de Araoz, desposada con su hermano Martín, la misma que, desde sus siete años, cuidara cariñosa y maternalmente de él. Es ella - *siempre temerosa de Dios* en el decir de Ignacio- la que también pone en sus manos los piadosos libros que, a falta de los de caballería que él solicitaba, van a tener una repercusión tan decisiva en su vida.

Disponemos de datos significativos sobre las importantes resonancias y las profundas nostalgias maternas que esta mujer despertaba en Ignacio. Ligada a los cuidados femeninos de una infancia carente de madre, la bondad, belleza y ternura de esta mujer, dejaron una impronta profunda en su afectividad. Es conocido un dato que revela de modo elocuente la asociación emocional que Ignacio estableció entre esta figura de Doña Magdalena y la de María, la otra gran representación materna en el mundo de Ignacio¹⁴. Según nos relata el P. Balduino del Ángel, siendo un joven novicio sintió la tentación de abandonar la Compañía en razón del afecto que sentía por uno de sus parientes. Ignacio le mandó llamar, le hizo sentar a su lado y le confesó que él, al inicio de su conversión, tenía en su libro de horas una estampa de la Beata Virgen María, cuyo rostro se parecía de tal modo al de una cuñada suya, que su devoción para rezar se veía seriamente perturbada por los intensos "afectos humanos" que le sobrevenían. En vista de lo cual, decidió cubrir reverentemente la imagen para evitar tan molesta perturbación¹⁵.

Todo parece hablar de que, en la situación anímica regresiva que Ignacio vivió en ese período, se produjo una inconsciente reactivación edípica, como trasfondo de sus experiencias más conscientes. Como señala Meissner a este propósito, en el inconsciente de Ignacio se movilaron con bastante probabilidad unas amenazadoras oleadas afectivas hacia la figura materna de Magdalena. El conflicto que

necesariamente traían aparejado tales movimientos afectivos parecieron resolverse por aquella "visitación" de María y el niño Jesús a la que Ignacio concede un papel relevante en su Autobiografía: *estando una noche despierto, vio claramente una imagen de nuestra Señora con el santo Niño Jesús, con cuya vista por espacio notable recibió consolación muy excesiva, y quedó con tanto asco de toda la vida pasada; y especialmente de cosas de carne, que le parecía habersele quitado del ánimo todas las especies que antes tenía en ella pintadas. Así desde aquella hora hasta el Agosto de 53 que esto se escribe, nunca más tuvo ni un mínimo consenso en cosas de carne*¹⁶.

Con independencia de la valoración que la teología y la espiritualidad puedan hacer de esta primer visión ignaciana, desde nuestro punto de vista es obligado pensar que en ella jugó un papel importante esa intensa movilización de sus tendencias infantiles edípicas¹⁷. En ella, María aparece como una representación materna que aleja todo movimiento de carácter específicamente sexual. Es la Madre que queda al margen de toda tendencia instintiva y frente a la que sólo caben afectos de ternura. El efecto es fulminante en Ignacio: las *cosas de carne* son alejadas de sí hasta el punto de provocar un *asco*. Y muy pronto, ya en su camino a los santuarios marianos de Aránzazu y Montserrat, Ignacio hará voto de castidad¹⁸.

En este contexto, de fuerte fijación edípica en las representaciones maternas habría que interpretar también el incidente que el mismo Ignacio relata cuando, ya peregrino a Montserrat, siente un gran pesar e indignación, y hasta impulsos de *darle de puñaladas*, a aquel moro que en su camino encontró y que, al parecer de Ignacio, había menoscabado la honra de María poniendo en dudas su virginidad en el momento del parto¹⁹.

Queda, pues, una significativa vinculación de la figura materna de María con la pureza y el alejamiento y rechazo, *asco*, de la genitalidad. Una vinculación que, más adelante, en una situación ya madurada, deja de imponerse en la vivencia espiritual de Ignacio. La figura de María, en efecto, tal como quedará plasmada en la espiritualidad ignaciana aparecerá más como la intercesora que remite al Padre y a Jesús, que como la virgen vinculada a los temas de la sexualidad. *Nuestra Señora, madre y María* son las advocaciones que prevalecen, por ejemplo, en el texto de los Ejercicios Espirituales, y ni siquiera en las contemplaciones de la Encarnación [101-109] ni de la Anunciación [262] se hace la más mínima alusión al tema de la virginidad²⁰. Sobre este punto, psicodinámicamente tan significativo, volveremos más adelante.

La imagen especular.

En todo el complejo proceso de transformación del cortesano en místico hay que considerar también el papel que jugó otra dimensión

relevante de la estructura de personalidad de Ignacio de Loyola. Me refiero al papel que desempeñó en su dinámica personal la vertiente narcisista. Con razón afirma Meissner que la problemática narcisista atraviesa como un amplio río el panorama del mundo psíquico ignaciano y que es, en las vicisitudes y transformaciones de ese narcisismo, donde se expresa gran parte de su psicología²¹.

El narcisismo es la primera nota que -con otros términos- nos aparece en la frase que abre su relato autobiográfico. Recordemoslo una vez más: *hasta los 26 años de su edad fue hombre dado a las vanidades del mundo y principalmente se deleitaba en ejercicio de armas con un grande y vano deseo de ganar honra...*²². Su vida, en efecto, parecía estar muy polarizada por la pretensión de mostrar ante los demás (probablemente, y de un modo tan fundamental como inconsciente, ante esa madre idealizada y perdida), una apariencia grandiosa. Caballero elegante, cuidadoso de su indumentaria, orgulloso de su largo y rubio cabello y muy preocupado por su aspecto corporal en general. En una ocasión, le salió en la nariz un grano purulento que despedía muy mal olor. La situación le llegó a ser tan intolerable que pensó en retirarse de todos en la soledad más absoluta como si fuese un eremita²³. Y conocemos bien la auténtica carnicería a la que se sometió en Loyola para cortar el hueso que sobresalía y afeaba su pierna²⁴.

Ese narcisismo igualmente vehiculaba un elevado componente de aspiraciones ideales. La aspiración a obtener el favor de una Dama *más que condesa y duquesa* que, al parecer de muchos historiadores, vendría a ser nada más y nada menos que la infanta Catalina, hermana del emperador Carlos V, hija de la Reina Juana la Loca y que, con el tiempo, llegaría a ser Reina de Portugal²⁵. Ella, con la que probablemente no tenía ninguna posibilidad, alimentaba, sin embargo, las grandiosas fantasías que mantenía en Loyola conforme al modelo del "Ideal Cortés" del medioevo.

Pero si los ideales cortesanos embargaban sus fantasías narcisistas, también los ideales de carácter heroico militar constituían un aspecto importante de la alta imagen que Ignacio necesitaba mantener de sí. Si bien, contra lo que la imagen popular y muchas veces también autores poco informados nos dicen, Ignacio no fue nunca un militar de profesión, sí se vio en circunstancias de conflicto bélico que le obligaron a ejercer como tal. Así, por ejemplo, en la defensa de Pamplona, donde, como sabemos, en contra de todos los argumentos razonables que le exponían en favor de la rendición y abandono de la plaza, fue la *vergüenza*, sentimiento tan ligado al narcisismo, la que le mantuvo obstinado en una empresa sin futuro. El motivo de su empeño nos lo describe Polanco cuando, al relatar el hecho, nos dice: *Iñigo, avergonzándose de salir porque no pareciese huir...*²⁶. La mirada de su propio Yo Ideal y la mirada de los otros, constituyó, pues, el motivo fundamental que le mantuvo en un lugar del que nada bueno se podía

esperar. Como se niega también a que le aten para llevar a cabo la terrible operación de cortarle el hueso de la pierna, porque como señala Pedro Ribadeneira le parecía *cosa indigna de su ánimo generoso*²⁷. Alta imagen de sí. Grandiosidad en la apariencia ante los otros que, probablemente, ocultaba un riesgo inconsciente, pero muy amenazante, de depresión²⁸.

Esa estructuración narcisista de su personalidad se va a ver sometida a profundos procesos de transformación. Pero parece evidente que, todavía en los primeros momentos de su andadura espiritual, esa estructura narcisista permanece intacta, aunque volcada en otros contenidos diferentes. Se tratará ahora de emular otro tipo de hazañas que le devuelvan esa necesitada mirada de su Yo Ideal y la de los otros. Rivalizará ahora con los grandes héroes de la santidad para ganar ante su representación interna de Dios el mérito y el honor que sigue ansiando: *¿qué sería, si yo hiciese esto que hizo San Francisco, y esto que hizo Santo Domingo?*²⁹. ¿Que sería, si Yo...? Una vez más, en primer plano, un Yo necesitado de distinguirse ante la mirada propia y la de los demás. No sabía, como él mismo reconocerá más tarde en su relato autobiográfico *qué cosa era humildad*, sino que tan sólo pretendía *hacer estas obras grandes exteriores, porque así las habían hecho los santos*³⁰.

Como muy atinadamente lo ha descrito L. Beirnaert, *la nueva vida que emprende Ignacio es a un tiempo la negación y la prosecución de su antigua vida*³¹. La hazaña, en unos procesos de claras formaciones reactivas, cambia de mundana a ascética. Los vestidos elegantes del caballero son reemplazados por la ropa tosca y basta del mendigo, las heroicidades de armas, ceden el puesto a las de la mortificación más radical y exigente. La identificación imaginaria con Amadis de Gaula, va a ceder el paso a la identificación imaginaria con los Santos y con el mismo Señor Jesús. Pero en un caso y otro se trata de obtener el beneplácito de un ideal narcisista que hasta el momento preside de modo muy fundamental su dinámica psíquica.

Del Yo Ideal al Ideal del Yo.

Ese narcisismo, que de modo tan central vertebra la personalidad de Iñigo, va a desempeñar, no obstante, un papel de relevancia en el proceso que le llevará a convertirse en el místico Ignacio. Porque, efectivamente, el proceso que se inicia en Loyola y que, sobre todo, se desarrolla ampliamente en Manresa, va a imprimir un cambio fundamental en esa dinámica narcisista. Es más, se va a servir de ella para impulsar una reestructuración fundamental en su dinámica global de personalidad.

El Yo Ideal de Ignacio, es decir, el ideal narcisista de omnipotencia, vinculado a unas identificaciones primitivas con esa madre perdida e idealizada, va a ir dejando paso a un Ideal del Yo, como instancia más evolucionada de la personalidad, que remite a unos ideales

colectivos que trascienden al propio Yo y que, tal como veremos más adelante, constituye también una vía obligada en los procesos de sublimación³². Si la vertiente narcisista la encontramos en una y otra instancia de la personalidad, Yo Ideal o Ideal del Yo, no podemos perder de vista que es muy diferente el tipo de narcisismo que caracteriza a la una y a la otra. En la primera el Yo se confunde con el Ideal. En la segunda, el Yo se ve remitido y es trascendido por ese mismo Ideal.

Una de las aportaciones más relevante a la teoría psicoanalítica posterior a Freud ha sido, precisamente, la de la diferenciación entre un narcisismo sano de otro de carácter patológico³³. Ya el mismo Freud señalaba cómo el narcisismo puede contribuir de modo importante al desarrollo de personalidades fuertes e independientes y que, en razón de su propia dinámica narcisista, pueden llegar a preferir amar a ser amados, que resultan particularmente aptas para servir al prójimo, para asumir el papel de conductores y para dar nuevos estímulos al desarrollo cultural³⁴. Sin duda, la figura de Ignacio responde a la perfección a ese cuadro disecado por el fundador del psicoanálisis para referirse a las funciones positivas que el narcisismo puede desempeñar.

Ciertamente, uno de los rasgos de carácter que marcan de modo indiscutible la personalidad de Ignacio es la de su carácter fuerte e independiente. Era una personalidad vigorosa, y desde joven *brioso y de grande ánimo*, como lo describe Ribadeneira³⁵, con un sano amor propio y una notable confianza y seguridad en sí mismo. La fuerza de voluntad (que Tellechea llega a considerar como *el rasgo más típico de Ignacio*³⁶) y la fortaleza de su Yo, le proporcionó igualmente una llamativa capacidad para reaccionar frente a sus propias tendencias, ayudado de un conocimiento excepcional que poseía de sí mismo.

Esa fortaleza yoica, expresión de un sano narcisismo, cumplió también un papel decisivo en su vida cuando tuvo que enfrentar problemas con la institución eclesial. El hombre que vio con tanta claridad la necesidad de someterse a la autoridad eclesiástica en aquellos momentos difíciles de la Reforma protestante, no dudó ni un segundo en defenderse con toda claridad y firmeza cada vez que fue cuestionado respecto a su doctrina o práctica de ayuda de las ánimas. Así ocurrió, una y otra vez, en Alcalá de Henares, Salamanca, París o Roma³⁷.

Desde esta importante corriente narcisista que recorre con amplitud su dinámica personal tenemos que entender también el papel sobresaliente que Ignacio asigna en su espiritualidad a la lucha contra todo tipo de soberbia y vano honor del mundo. Sin duda que aquí radicó uno de los campos de batalla en los que él tuvo que librar contiendas importantes³⁸, y que fue ese mismo trabajo el que le hizo captar con profundidad el daño que esa dimensión de la afectividad humana supone para cualquier andadura espiritual. Es la soberbia el primer pecado que Ignacio invita a considerar al ejercitante en Primera Semana [50], tema

capital también en Segunda Semana en la contemplación de las "Dos Banderas" [136-147] y tema central en esa especie de punta de flecha de cara a la Elección que son "Tres maneras humildad". Se trata de enfrentar y de vencer el narcisismo que impide la apertura a la alteridad y la entrada en el régimen del amor³⁹.

Ejercitar el odio que contra sí tenía.

Esa transformación del narcisismo que posibilita la apertura a la alteridad y la entrada en el régimen del amor, supuso para Ignacio un proceso denso, doloroso y sumamente complejo, que es el que experimentó de modo particularmente intenso en el período de Manresa. Ya indicamos más arriba que, con razón se ha establecido un paralelo entre lo que allí ocurrió y lo que tiene lugar en un proceso psicoanalítico.

No podemos olvidar que la vertiente narcisista de la personalidad se encuentra íntimamente ligada a las primeras relaciones materno-filiales y que es el momento de la estructuración edípica cuando ese narcisismo ha de verse cuestionado de modo radical y, de alguna manera, definitivo. La situación edípica, en efecto, supone la limitación y estructuración del deseo infantil que es omnipotente en sus pretensiones. "Todo y ya", vendría a constituir su lema. Pero el pasaje por la situación del Edipo vendrá a suponer la aceptación del límite y de la contingencia que marca nuestra vida desde el nacimiento hasta la muerte.

Si nos hemos referido a la dimensión edípica que se activa de modo significativo en Ignacio a partir del momento de la herida en Pamplona y la convalecencia en Loyola, tendríamos que asomarnos en este momento a toda esa etapa difícil, de intensidad incalculable, de conflictos profundos, de transformaciones decisivas que le supuso todo el período de Manresa. Es allí donde Ignacio accede a otra posición frente así mismo, frente a sus representaciones religiosas y frente al mundo. Es allí, en definitiva, donde logra una suprema victoria sobre los estratos más infantiles de su narcisismo, y es allí donde se hace posible, por tanto, el acceso a una auténtica experiencia mística, que será, como ya hemos indicado, lo que marca de modo fundamental y cualifica de modo eminente su dinámica psíquica ya para toda la vida.

Ignacio parte de Loyola hacia Barcelona con el propósito firme de embarcar a Jerusalén y vivir allí al modo en el que lo hizo el Señor Jesús, constituido ahora en el modelo de identificación más polarizador de toda su energía afectiva. Pero todo el propósito está marcado por un deseo profundo, de indudables raíces inconscientes también, de llevar a cabo una auténtica demolición de todo lo que pudiera oponerse en él a ese nuevo proyecto de vida. Su ida a Jerusalén aparece vinculada muy primeramente en su relato autobiográfico al ejercicio de una vida de renunciaciones, penitencias y sacrificios extremos: *ir a Jerusalem descalzo, y en no comer sino yerbas, y en hacer todos los demás rigores que veía*

*haber hecho los santos... y poco más adelante todavía: con tantas disciplinas y tantas abstinencias, quantas un ánimo generoso, encendido de Dios, suele desear hacer*⁴⁰. Todavía, sin saber qué haría cuando volviese, tan sólo una cosa tiene clara en su mente: llevar una vida de penitencias, quizás en la Cartuja, *para ejercitar el odio que contra sí tenía concebido*⁴¹.

Si la mutilación de su pierna ha sido inconscientemente interpretada como un castigo de Dios por el género de vida que hasta entonces había llevado, ahora el empeño de transformar radicalmente su vida, tenía que ir acompañado por una actitud de sometimiento radical a ese Dios Padre, de tintes todavía muy ambiguos y, en parte, amenazantes. Tanto más, cuando las corrientes más edípicas inconscientes se habían intensamente movilizado durante la estancia en la casa familiar de su infancia.

No parece existir otra mejor disposición sino la de la negación más radical de sí mismo, como modo de afirmar en su vida el sometimiento a Dios y a su Ley. Se trata en estos momentos, *de ejercitar el odio que contra sí tenía concebido*. Un sometimiento obsesivo a la Ley de Dios, de tintes manifiestamente masoquistas, se va instalando con fuerza en el Ignacio que sale de Loyola con el propósito firme de cambiar su vida. Según él mismo nos manifiesta, en aquellos momentos su alma *estaba tan ciega y sin hacer juicio que sus pecados eran perdonados* que sus penitencias no guardaban ya el sentido de satisfacer por ellos, sino tan sólo a *agradar y aplacer a Dios*⁴². Un sometimiento a Dios que, al margen del pecado, parece exigir la negación más radical de sí mismo como condición primaria para ser aceptado. Él lo tiene que lograr como lo lograron aquellos santos con los que ahora rivalizaba, y sin saber *qué cosa era humildad, ni caridad, ni paciencia, ni discreción para reglar ni medir estas virtudes*. Toda su intención ahora era tan solo *hacer destas obras grandes exteriores, porque así las habían hecho los Santos para gloria de Dios, sin mirar otra ninguna más particular circunstancia*⁴³.

Agitado de varios espíritus.

Ese sometimiento radical a la ley y a la voluntad de Dios, conforme a un modo de vida diametralmente opuesto al hasta entonces emprendido, no se va a llevar a cabo de modo fácil ni sin el levantamiento de fuertes resistencias y oposiciones internas. En el futuro lo advertirá a quien se proponga algo parecido, indicándole en sus Ejercicios Espirituales que tales proyectos no podrán llevarse a cabo sin ser *agitado de varios espíritus* [6].

Y muchos y agitados fueron los espíritus que se revolvieron en el interior de Ignacio durante el tiempo de casi un año en las tierras de Manresa (marzo 1522-febrero 1523)⁴⁴. Porque si en una primera etapa vivió momentos caracterizados por grandes consolaciones y alegrías⁴⁵

(alimentados también, sin duda, por el placer narcisista de verse realizando tan grandes proezas), muy pronto tuvo que paladear sabores bien amargos: *Empezó a tener grandes variedades en su ánimo*⁴⁶. La sequedad y la desolación se le imponían. Las resistencias y dificultades se le agrandaban, el sentido de algo tan nuevo como pretendía imponer en su vida le angustiaba: *¿Qué nueva vida es esta que ahora comenzamos?*, se decía. Muchas cosas, al parecer, comienzan a hablar dentro de Ignacio, sin que él acierte a determinar quién ni por qué hablan. Así, el pensamiento que se le imponía molestándole con la duda de cómo iba a poder resistir esa nueva y dura vida durante muchos años que le quedaran por vivir ⁴⁷.

Pero no sólo hablaban los pensamientos. También su mundo interno más profundo se dejará ver, en el sentido más estricto del término, en una alucinación cargada de significado desde una perspectiva psicoanalítica: *Acaeció muchas veces en día claro veer una cosa en el aire junto de sí, la qual 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*⁴⁸. La visión le deleitaba y producía un placer creciente cuanto más la veía, mientras que su desaparición era acompañada de tristeza y pesar. Tras la iluminación del Cardoner, sobre la que luego vendremos, Ignacio ve con toda claridad que la dicha visión procedía del mal espíritu: *tuvo un muy claro conocimiento, con grande asenso de la voluntad, que aquel 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*⁴⁹.

Esta alucinación ha despertado, sin duda, el interés y la atención muy especial de los psicoanalistas. Al margen de los factores físicos coadyuvantes de mala nutrición, falta de sueño o, incluso, privación sensorial, el símbolo de la serpiente posee un carácter fálico, que fácilmente hace pensar que nos encontramos ante una representación simbólica de todo el mundo libidinal que Ignacio ha pretendido sepultar en sus dimensiones genitales. Una vida anterior, sin especiales inhibiciones en este terreno y que, en el decir de Laínez, fue la de un hombre *combatido y vencido en el vicio de la carne*⁵⁰, estaría ahora experimentando un conflicto sexual que atraviesa la frontera de lo inconsciente en forma de síntoma. Una especie de "retorno de lo reprimido" en el sentido en el que Freud nos lo explicó.

Louis Beirnaert, además, sin descartar la simbología fálica evidente y, por tanto, representativa de la sexualidad reprimida de Ignacio, liga también esta representación misteriosa a las vertientes más primitivas de su personalidad, a aquellas en las que el bebé se representa a sí mismo en el espejo de los ojos maternos y trata de asegurarse a sí mismo frente a la angustia de la presencia y ausencia de la madre. La

visión alucinante -bajo el punto de vista de Beirnaert- está representando para Ignacio algo que desconoce todavía: el carácter imaginario de la empresa que está viviendo, su dimensión narcisista, mediante la que estaría pretendiendo mantener la mirada de aquella madre perdida e idealizada en su mundo interior⁵¹.

La ambivalencia, la culpa y el despertar del sueño.

El modo en el que Ignacio está pretendiendo someterse a la ley de Dios es deudor, sin duda, de un modo representación de la divinidad claramente impregnado por la fantasmagoría edípica. De ahí que la relación pareciera tener que situarse en una especie de "Tú o yo", en una clave de totalidad excluyente. La afirmación de Dios, pareciera inducir necesariamente a la negación de sí mismo, al *odio* que hay que ejercitar contra la propia realidad para contentar y *complacer* a ese Dios (nos decía Ignacio que *sin hacer juicio que sus pecados eran perdonados*, su penitencia no tenía ya o sentido sino el de *agradar y aplacer a Dios*). Pero esa negación de sí mismo y esa violencia necesariamente se vuelve contra quien parece exigir tal cosa. La ambivalencia, la coexistencia del amor y el odio, enreda así al sujeto en una dinámica sacrificial generadora de masoquismo moral y de culpabilidades persecutorias. Es así como funciona la representación del Dios constituida sobre la base del padre imaginario de la infancia en las vicisitudes irresueltas del Edipo.

En este contexto dinámico, nada tiene, pues, de extraño que Ignacio entrase en una situación vital marcada por la angustia y la culpabilidad más morbosa. Todos conocemos el infierno que vivió en Manresa atrapado en un mundo de escrúpulos que le persiguieron sin piedad. A pesar de haber hecho en Montserrat una confesión general por tres días, enteramente por escrito y cuidadosa hasta el último detalle, se ve en Manresa asediado una y otra vez por los escrúpulos, sin encontrar medio de escapar de ellos⁵². Una situación de carácter típicamente obsesiva se implanta en él, sin encontrar salida.

La ambivalencia afectiva que late tras esta morbosa situación resulta clara desde una perspectiva psicoanalítica. De alguna manera, Ignacio no está seguro del Dios con el que se relaciona, ni está seguro de cuáles son de fondo sus propios sentimientos respecto a él. Hay algo en su inconsciente que le obliga a dudar de si en realidad ama u odia, si se ha sometido o si, en realidad, permanece rebelde. Con razón, duda de sí mismo *¿Qué nueva vida es esta que ahora comenzamos?* La tensión interna se hace creciente⁵³.

Su primer recurso es el de acudir a otros, hombres espirituales, *que le remediasen de estos escrúpulos*. Todo es en vano. Porque, en realidad, el problema está más allá de las faltas que conscientemente pueda recordar y confesar. Late más allá, en la ambivalencia inconsciente que se desarrolla como un sí y un no, simultaneo, a toda la nueva de vida

que ha iniciado y a ese Dios al que desea entregarse. El problema no está en el número de actos o pecados, sino en la representación de Dios que está poniendo en juego y que, de alguna manera, queda englobado en su juego imaginario, como una especie de alter-ego narcisista del que no logra escapar. En la desesperación más absoluta suplica y grita en voz alta a Dios: *socórreme, Señor, que no hallo ningún remedio en los hombres, ni en ninguna criatura; que si yo pensase de poderlo hallar, ningún trabajo me sería grande. Muéstrame tú, Señor, dónde lo halle; que aunque sea menester ir en pos de un perrillo para que me dé el remedio, yo lo haré*⁵⁴.

En estas circunstancias de desesperanza total, Ignacio entra en una situación de carácter típicamente fóbico-obsesiva⁵⁵ con una idea de suicidio: *estando en estos pensamientos, le venían muchas veces tentaciones con grande ímpetu para echarse de un agujero grande que aquella su cámara tenía*⁵⁶. Este tipo de ideación, en la situación que vivía nuestro personaje, también hay que encuadrarla como una expresión más de la ambivalencia que experimenta frente a Dios. Ignacio así lo deja ver cuando exclama: *no haré tal cosa que te ofenda*⁵⁷. El suicidio sería una agresión a Aquel a quien se dirige. Y, por supuesto, como señala muy bien Beirnaert, una agresión que expresa ese orden imaginario en el que Ignacio se mantiene en este momento difícil de su andadura espiritual⁵⁸.

Todavía intentará por otro medio salir del infierno en el que se ve metido: arrancarle a Dios la paz mediante el ejercicio de extremas penitencias, siguiendo el ejemplo de algún santo del que había oído hablar: *ni comería ni bebería hasta que Dios le proveyese o que se viese ya del todo cercana la muerte*⁵⁹. De nada sirvió tampoco el recurso. Entonces, *le vinieron unos desgustos de la vida que hacía, con algunos ímpetus de dexalla*. Fue entonces cuando quiso el Señor que despertó como de suezo⁶⁰.

Despertar de un sueño. La expresión resulta sumamente reveladora. Porque, en efecto, se trató de un abandonar el orden imaginario en el que hasta entonces permanecía, romper la fantasía narcisista de ganar a Dios seduciéndolo como intenta el niño con su madre, o de conquistar su favor mediante un sometimiento masoquista a una ley que se imagina como voluntad omnimoda del padre. De una manera y otra, Ignacio permanecía en el registro del sueño, de lo imaginario, de un lugar el que nunca podrá tener lugar una auténtica experiencia de encuentro con Dios, porque, en realidad, en ese registro imaginario tan sólo cabe la relación con la propia imagen especular. No fue por su empeño, ni a base de puños, ni de grandes proezas ascéticas o de penitencias extremas. Fue porque en la formulación de Ignacio *Dios quiso...* Y sólo así se pudo abrir a una alteridad no manejable, no soñada y ante la que tan sólo cabe el *respeto y la reverencia*.

Manresa operó así, al modo de un proceso psicoanalítico, como un

espacio en el que se cuestiona y desvanece el orden imaginario narcisista y se abre la posibilidad de acceder a otro orden diferente, el de lo simbólico, donde, en el reconocimiento de la propia limitación y en la aceptación de la distancia y la diferencia que a todos nos constituye, se hace posible el encuentro con el otro, con el Otro también, como un Tú, libre y diferente, y no como una imagen especular a través de la cual uno intenta forjarse la existencia.

A partir de ese momento, Ignacio cambia radicalmente su género de vida: vuelve a la realidad (aunque modificado por una experiencia interior que ya le marcará para siempre). Abandona las penitencias extremas que seguía, se corta y arregla el pelo, se corta las uñas, se viste con normalidad, decide comer carne aunque su confesor le advierte del peligro de que esa decisión no fuese del buen espíritu, y sale a la calle. Sale al encuentro con un mundo, una sociedad, una realidad histórica que desde muchas dimensiones le va a interpelar, a interrogar, a solicitar y a darle pie para un proyecto histórico de dimensiones que él no podía todavía vislumbrar ⁶1.

La experiencia mística.

Pero toda esta transformación que va a producirse en el conjunto de su personalidad y en su modo de enfrentar la vida y la historia no puede entenderse sin una experiencia clave que sólo se hizo posible cuando, rendido en sus intentos por "hacerse" con Dios, por ganárselo con seducciones heroicas o sometimientos masoquistas, se abrió la posibilidad de un encuentro que escapaba absolutamente a su intención y control. En definitiva, una experiencia que tan sólo pudo tener lugar y que, al mismo tiempo, expresaba la transformación y superación de su narcisismo infantil. Es la experiencia de iluminación del Cardoner, sin duda, experiencia fundante de toda la vivencia mística ignaciana, y clave también para comprender las modificaciones que tuvieron lugar en su estructura psíquica de personalidad.

Merece la pena escucharle, una vez más, lo que ocurrió aquel día en que sentado junto al río y metido en sus devociones: *se le empezaron 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 la fe y de letras; y esto con una ilustración tan grande, que le parecían todas las cosas nuevas. Y no se puede declarar los particulares que entendió entonces, aunque fueron muchos, sino que recibió una grande claridad en el entendimiento; de manera que en todo el discurso de su vida, hasta pasados sesenta y dos años, coligiendo todas quantas ayudas haya tenido de Dios, y todas quantas cosas ha sabido, aunque las ayunte todas en uno, no le parece haber alcanzado tanto, como de aquella vez sola. Y esto fue en tanta manera de quedar con el entendimiento ilustrado, que le parecía como si fuese otro hombre y tuviese otro intelecto, que tenía antes*⁶2.

Pocas descripciones en la literatura espiritual expresan de mejor y más condensada manera lo que la experiencia mística es y los efectos que trae a quienes la experimentan⁶³. Ignacio no ve nada nuevo, no se le presenta ante sus ojos ninguna realidad que antes le hubiera sido desconocida, como sucedería en cualquier modo de delirio o alucinación. Es la realidad, la misma realidad de su persona y de todo lo que le rodea, lo que es percibido de un modo radicalmente nuevo, *que le parecía como si fuese otro hombre y tuviese otro intelecto, que antes tenía*.

Se trata, pues, de una "iluminación" de sí, de la vida y del mundo que van a dejar ya una marca indeleble en su ser para toda la vida y que va a continuar siendo operativa en su dinámica personal modificando, compensando, impulsando o conteniendo aspectos diversos de su estructura psíquica, como más adelante intentaremos ver. Es esta experiencia fundamental y fundante en la vida de Ignacio el único lugar auténticamente revelador de lo que fue ya para siempre su dinámica psíquica de personalidad. Y, tal como adelantábamos desde el principio, con independencia del juicio que tal tipo de experiencia mística pueda ofrecer a quienes oyen hablar de ella. Porque como ya señalara W. James, los que no la experimentan no tienen por qué sentirse obligados a aceptar sus contenidos como reales. Pero sí estamos todos obligado a reconocer que se trata de un tipo de vivencia que modifica de modo sustancial la vida de los que la experimentan y que, cuando es auténtica, debe ser reconocida como un fenómeno madurativo y saludable desde el punto de vista clínico y psiquiátrico⁶⁴.

Ignacio accede a un nuevo modo de relación consigo mismo y con Dios. Y uno de los efectos primeros de ese nuevo modo de apertura es la percepción clara del carácter imaginario de sus experiencias anteriores. La visión de "la cosa" que, en forma resplandeciente le producía tanto bienestar y placer y a la que no sabía qué significado atribuir, ahora, ya sin ninguna duda, se clarifica para siempre. En el siguiente párrafo de su Autobiografía, nos cuenta cómo, inmediatamente después de la "iluminación", *le apareció aquella visión que muchas veces le aparecía y nunca la había conocido, es a saber, aquella cosa que arriba se dixo, que le parecía muy hermosa, con muchos ojos. Mas... tuvo un muy claro conocimiento, con grande asenso de la voluntad, que aquel 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*.

El orden de lo imaginario, en el que se encontraba inmerso y confundido, dice finalmente su nombre. La "cosa", no cesará en reaparecer, pero ya ha perdido su potencia ofusadora.

Esta experiencia mística del Cardoner posee, como antes señalaba, un carácter fundante en la vida de Ignacio. Su representación de Dios se va a estructurar y configurar con unos caracteres bien

particulares, entre los que, ciertamente, sobresale la dimensión parental que califica el conjunto de su experiencia espiritual y a la que, sin duda, no fue ajena la carencia primera de la figura materna y la pronta desaparición también (a sus catorce años) de la figura del padre. Como en más de una ocasión se ha señalado, la experiencia mística de Ignacio no se traduce en términos de amor conyugal. Probablemente, las experiencias amorosas del Iñigo de antes de su conversión, cualificaban ya de un modo en su interior ese tipo de vínculo que no lo hacía apto para expresar su relación íntima con ese nuevo objeto de amor que se imponía en su vida. El Dios de Ignacio no es el Esposo adorado por el alma, como esposa, en el Cántico Espiritual de Juan de la Cruz, ni el que fecunda el Verbo en el alma como en las experiencias Maestro Eckhart. Es el Padre que le enseña como un maestro instruye a un niño⁶⁵, es el Criador⁶⁶ a quien estamos llamados a encontrar en la creación, conforme al esquema del Principio y Fundamento [23] o a la Contemplación para alcanzar amor [230-237]. Pero se trata de una parentalidad, en la cual se introduce una significativa diferenciación: la de las personas de la Trinidad ⁶⁷ que, como sabemos, juega un papel central en la espiritualidad de Ignacio. Es un Dios diferenciado y en comunicación dentro de su misma esencia. Un Dios, podíamos decir "relativo", en cuanto diferenciado y en comunicación interna, y no como ese absoluto cerrado que la omnipotencia infantil tiende interesadamente a imaginar.

Si la representación de Dios está configurada esencialmente como Padre Creador, la dimensión salvífica de la misma se ve claramente condensada en su representación de Jesús. No parece necesario insistir en algo evidente: el carácter jesuánico de la espiritualidad ignaciana. Es la figura de Jesús la que arrastra desde los primeros momentos la vida de Ignacio en su conversión. Un arrastre que si primero adopta la forma de imitación (tan ligada al narcisismo), va dejando paso a una dinámica diferente, la de la identificación que genera y opera como dinamismo de seguimiento (*para que más le ame y se siga...*), de compromiso del que es necesario averiguar la modalidad en la que cada sujeto ha de llevarlo a cabo. Un Jesús que es, esencialmente, el Jesús histórico, y que, por eso mismo, remite sin ningún posible equívoco a la historia, deshaciendo así el riesgo de una religiosidad de carácter imaginario e infantilizante. Un Jesús, por lo demás, al que la misma *divinidad se esconde*, [196] en una Tercera Semana que hay que asumir para comprender que el Dios de Jesús no es el de la mera realización de deseos infantiles⁶⁸.

Los "Triples coloquios", piezas relevantes en la estructura de los Ejercicios, manifiestan también de modo ejemplar el modo en el que Ignacio se sitúa ante sus representaciones religiosas, más allá de las estructuras edípicas que parecían jugar en los primeros momentos de la conversión. María no es ya la figura con la que mantiene una relación de devoción amorosa al modo de los caballeros andantes con las damas de sus sueños. Es la "Señora" que remite al Hijo y a su proyecto salvífico (como la buena madre remite necesariamente al proyecto paterno), y el

Hijo remite al Padre, encontrándonos así con una relación triangular en la que el ejercitante queda fuera, no aspirando a ocupar un lugar que no le corresponde, como acaece en las aspiraciones edípicas infantiles.

Ese Dios, configurado de modo esencialmente paterno, no será tampoco en la experiencia ignaciana un Dios esencialmente "a favor". Su paternidad, como lo fue para Jesús, no significa que viene a hacerse cargo de nuestra responsabilidad y del riesgo que tan sólo nosotros tenemos que asumir. El discernimiento de espíritus, esa pieza genial que Ignacio aporta a la historia de la espiritualidad, no se puede entender como un camino "mágico" para acertar y asegurarnos con plenas garantías que estamos en la verdad. Proporciona signos que iluminan un camino que, finalmente, hemos de arriesgarnos a tomar, asumiendo como único y último fundamento nuestro propio deseo y voluntad. Las páginas del *Diario Espiritual*⁶⁹, magistralmente leídas con una perspectiva psicoanalítica por Louis Beirnaert⁷⁰, ilustran de qué modo, hasta el final de su vida, Ignacio se ve remitido en su relación con Dios a asumir un límite, una distancia insalvable que conduce a una actitud fundamental en la relación con Dios: la del respeto y, por tanto, a la imposibilidad de hacerse con Él para sustentar la propia vida, para la obtención de unas garantías totalmente aseguradoras o para eliminar el riesgo que nos constituye como sujetos humanos.

Un nuevo cauce libidinal: la sublimación.

La vida de Ignacio, a partir sobre todo de Manresa y de la experiencia del Cardoner, queda polariza por una pasión amorosa que ya va a configurar su vida de un modo esencial para siempre. Ya todo será relativo a esa gran pasión y tendrá tan sólo el valor del *tanto cuanto*, [23]. Las estructuras afectivas más hondas de Ignacio van a mostrar, a partir de entonces, una especial y rara sensibilidad para la percepción y contacto con ese nuevo objeto de amor que se ha establecido en su vida. Van a ser numerosas las experiencias místicas que puntúen su vida hasta el final, y muchas de ellas de carácter extraordinario. Sabemos de algunas por su *Autobiografía*, de algunas más por las páginas que, contra su voluntad, nos llegaron en su *Diario espiritual*. Todas ellas de una intensidad extraordinaria, en las que su misma corporalidad participaba, a veces, hasta el extremo de dejarle físicamente en una situación de extremo agotamiento⁷¹. Tenemos que suponer que fueron muchas las que quedaron preservadas en ese mundo interior, que tan celosamente defendía de la mirada de los otros.

Esas experiencias que, de modos extraordinarios, pero ordinarios también, marcan tan intensamente su vida afectiva, ponen de manifiesto una capacidad notable de los mecanismos que, en psicoanálisis, conocemos como de sublimación⁷². Efectivamente, todos los procesos que tuvieron lugar a partir de la conversión en Loyola van progresivamente desplazando los polos de interés y atracción que hasta entonces habían

predominado en su vida. Polanco nos lo resume diciendo que *era especialmente travieso en juegos y en cosas de mujeres, y en revueltas y cosas de armas*⁷³. Desde esa configuración de su personalidad juvenil, en el imaginario de Ignacio se va a ir produciendo una transformación de su Ideal del Yo, de manera que modelos como los de Amadís de Gaula, van a ir sustituyéndose por los de los santos cuya vida lee y, sobre todo, por el de Jesús, a quien pretenderá imitar y reproducir en su vida.

Ya tuvimos ocasión de analizar cómo la vertiente narcisista de su personalidad mantenía su estructura cambiando de modelos. Pero no podemos olvidar que todo proceso de sublimación se pone en marcha a través de la movilización de los ideales narcisistas del Yo⁷⁴. Es así el modo en el que la vertiente narcisista de Ignacio jugó como impulso para entrar en una nueva situación dinámica que va a cambiar radicalmente la dirección de su vida.

Sin una importante capacidad para los procesos de sublimación Ignacio no hubiera podido transformar su dinámica de vida en el modo en el que lo hizo. Esa capacidad, sin embargo, no le ahorró un importante trabajo psíquico para lograr el cambio de objeto y de fin que caracteriza a este mecanismo afectivo⁷⁵.

La intensa culpabilidad, *asco*, que, como hemos visto, se despierta en torno a su vida sexual anterior juega, sin duda, como motivo importante para propulsar el desencadenamiento del proceso. Pero esa especie de dique de contención que levantó desde los inicios mismos del proceso a su poderosa energía libidinal, haciendo voto de castidad, podía haber tenido efectos psíquicos muy diferentes, de no haber contado con esa capacidad de sublimación y con el importante trabajo que llevó a cabo para hacerla posible. Tuvo que abrir en la tierra de su contextura psíquica un nuevo cauce por el que desviar toda esa corriente libidinal, tan fijada antes durante años en otros objetivos como los del juego, las mujeres y las reyertas. El trabajo no fue fácil ni estuvo exento de riesgos. La profunda crisis y conflicto interno que vivió en el período de Manresa dan prueba de ello.

Para la apertura de ese nuevo cauce de su energía libidinal contó con un Yo de una fortaleza fuera de lo común, con todo un conjunto de estimulaciones de orden espiritual de los que supo rodearse (no deberíamos minusvalorar el papel que la música religiosa jugó también en su vida), pero, sobre todo, con unas experiencias de gozo incalculable en las que se experimentó seducido por Dios y por la figura de Jesús. También hay que pensar que en ese trabajo psíquico tan intenso jugaron igualmente un papel los componentes menos sanos de su estructura personal, como pudieron ser unos sentimientos de culpa que llegaron a tener claras dimensiones de masoquismo moral y esa vertiente narcisista que había jugado un papel tan importante en su configuración personal. El resultado fue que el dique que se impuso de modo tan decidido frente a

todo su mundo instintivo no ocasionó que se ahogara en sus propias aguas libidinales, sino que acertara a derivar con éxito esas caudalosas corrientes hacia un nuevo objeto de amor: ese que saboreó de modo tan intenso y singular en sus experiencias místicas, pero que abrió igualmente otros nuevos canales en su vida.

Un solitario en relación.

Ya hemos advertido el carácter solitario que marca a la personalidad de Ignacio de Loyola. Pero un solitario que, sobre todo, a partir de la experiencia mística del Cardoner se convierte en un apóstol. Ya en sus primeros cambios experimentados en Loyola, comienza a hablar de Dios con los de casa⁷⁶ y en la consolación que experimenta en Jerusalén dejar ver su propósito *de ayudar las ánimas*⁷⁷. En Barcelona - según nos informa Polanco- comienza ya a entrever un ideal reformista: *comenzó desde allí a tener deseos de juntar algunas personas a su compañía para seguir el diseño que él tenía desde entonces de ayudar a reformar las faltas que en el divino servicio veía*⁷⁸. Sus primeros intentos de llevar a cabo tal propósito fueron -como sabemos- en Alcalá y Salamanca, pero será en París donde logra definitivamente arrastrar al grupo de los primeros compañeros con los que acabará fundando la Compañía de Jesús.

Como atinadamente afirma Tellechea, Ignacio no fue un "intelectual", un hombre de libros, ni un estudioso. No le atraen las especulaciones espirituales ni las fogosas discusiones de su tiempo. Su fuerte es la palabra y la acción⁷⁹. Pero si hoy la psicología distingue con toda razón múltiples tipos de inteligencia, no cabe duda de que Ignacio destaca sobremanera en dos tipos de ellas: en inteligencia intrapersonal y en inteligencia interpersonal⁸⁰. Es decir, en una capacidad fuera de lo común para conocer los movimientos de su propia interioridad y en una capacidad muy importante para discernir y responder adecuadamente a las ideas, motivaciones, emociones y sentimientos de los otros. "Algo especial" había en ese hombre que, siendo como era, reservado, introvertido y comedido en su expresión, lograba sin embargo atraer a los demás con tanta fuerza.

Esa inteligencia interpersonal constituyó una vía excepcional para abrirse a un campo de relaciones que, sin perder su identidad de solitario introvertido, le sirvieron también de cauce para canalizar buena parte de su mundo afectivo, esencialmente transformado en la experiencia mística. El grupo de París, será el de los "amigos y compañeros en el Señor". Unos vínculos afectivos intensos, expresados en mayor o menor grado (en menor, ciertamente, en Ignacio por su ya comentada reserva, o mayor en un Javier, de personalidad expansiva y vitalista), pero siempre con una fuerza poderosa como para soportar juntos muchas penalidades, estimularse mutuamente en proyectos comunes, mantener una búsqueda y deliberación permanente sobre los modos en los que podrían realizarlos,

etc. Vínculos afectivos incuestionables, pero vínculos que se soportan y dinamizan en una dimensión muy específica que es la que quieren expresar con los términos "en el SeZor"⁸¹.

El mundo de la mujer.

Un campo particular relativo al mundo relacional y afectivo de Ignacio es el de sus relaciones con la mujer. Hasta su conversión, constituían, como sabemos, un objeto idealizado en su fantasía de caballero medieval, pero, en otro nivel, constituían también un objeto erótico y sexual que polarizaba de modo importante su vida (*Combatido y vencido en el vicio de la carne*, conforme vimos en el texto de Laínez y *Satis liber in mulierum amore, ludis, et concertationibus honoris causa susceptis*, como resume Polanco en otro texto⁸²). Tendencias ambas que parecen expresar esa típica separación que se da con frecuencia entre las corrientes de ternura y afecto, enlazadas con el objeto materno, y la corriente específicamente erótica y genital, reservada a la mujer que es más deseada que amada.

La experiencia de conversión y las subsiguientes experiencias místicas que van a polarizar de modo incuestionable lo más importante de su dinámica afectiva van a tener también una repercusión, sin duda, importante en su modo de relacionarse con la mujer. Según el parecer de W. W. Meissner, buena parte de las tendencias libidinales de Ignacio respecto a la mujer fueron exitosamente sublimadas bajo el modo de dedicación pastoral desde los inicios mismos de sus tareas apostólicas. Pero -según el parecer del mismo Meissner- no toda su sexualidad acertó a modificarse bajo los efectos de la sublimación y ello trajo consigo el que Ignacio pareciera mantener una actitud inconscientemente seductora hacia el otro sexo, que despertaba fácilmente en las mujeres una atracción, posteriormente, difícil de manejar⁸³. Tal sería el caso de lo que acaeció con Isabel Rosell, su protectora incondicional en Barcelona y que años más tarde en Roma fue causa de malentendidos y cierto desencuentros, porque como afirma Tellechea, con su fina intuición psicológica, Ignacio prefería tenerla *más como madre que como hija*⁸⁴. Como también pudo suceder anteriormente durante el tiempo de Alcalá de Henares, donde se le originaron una serie de problemas, debido al influjo que ejercía sobre determinadas mujeres devotas. El mismo Tellechea afirma a este propósito que *en Alcalá aprendió una cosa nueva: cierta reserva ante la mujer que quedará fuertemente anclada en su alma*⁸⁵.

Que ejercía una especial atracción en el mundo femenino, parece innegable repasando el conjunto de su biografía. Como también parece cierto que su carencia de fondo respecto a la figura materna suscitaba en las mujeres un deseo particular de ofrecerle ayuda y protección maternal. Así fue con Inés Pascual, a quien en un momento llamó *madre*⁸⁶, o la citada Isabel Rosell, a quien llega a decirle en una carta del 10 de noviembre de 1532: *os debo más que a cuantas personas en esta vida*

conozco⁸⁷.

En definitiva, ese trasfondo nostálgico de madre, va a quedar transformado de modo sustancial a través de todo el proceso de conversión y de las subsiguientes experiencias místicas en unos nuevos modos de relación con la mujer, pero dejará siempre la huella de esa falta primera. Las representaciones religiosas de Ignacio van a acoger, en efecto, buena parte de esa dimensión materna, no sólo en la figura de María, sino de modo importante también en su misma relación con el Dios trino. Pero la mujer seguirá siendo en la vida de Ignacio una representación interna ligada de modo indisoluble a la imagen maternal.

El control obsesivo.

Uno de los efectos más relevantes de las experiencias místicas de Ignacio se sitúa, sin lugar a dudas, en el papel que éstas jugaron como contención y compensación de la innegable dimensión obsesiva de su personalidad. Son innumerables los datos que, en efecto, nos hablan de una personalidad en la que las dimensiones obsesivas resaltan con claridad meridiana. Tanto en su relato autobiográfico, como en los testimonios que sobre él tenemos, como en su mismo discurso y modos de expresión escrita, estos elementos se dejan ver sin dificultad.

Sin duda, que como señala W. W. Meissner, la severidad de su Superyó jugaba de un modo decisivo en acentuar esa tendencia de su personalidad. Ese Superyó, en efecto, a través del cual canalizó buena parte de la agresividad antes derivada por la vía de las armas, jugó en Ignacio generando esa dinámica de autocontrol, que caracteriza de modo tan esencial lo obsesivo. Como Freud afirma a este propósito, en esa tendencia el sujeto *no puede abandonarse ni un instante y ha de hallarse siempre dispuesto al combate*⁸⁸. El control del pensamiento y de todo tipo de expresión se impone de modo muy fundamental.

Esa dinámica de control es perceptible en su modo de relacionarse consigo mismo (*siempre estaba en sí y sobre sí*, comenta Tellechea⁸⁹), con los otros y también con Dios. Todo ello tiene un reflejo indudable en el corte y estilo de su espiritualidad, cumpliendo funciones que pueden resultar altamente positivas, pero no exentas de riesgo como en otro lugar he señalado⁹⁰.

Como también es perceptible ese talante obsesivo en su lenguaje y modo de expresión escrita. Como ha resaltado el mismo Tellechea su lenguaje (tan diferente al de lo histérico- tendríamos que añadir-, y tan típicamente propio de lo obsesivo) está casi totalmente carente de adjetivos y apenas usa superlativos. Por eso mismo le repelían los exagerados y fantasiosos, los dicharacheros y ligeros. En su escritura cuida y matiza cada término, corrige sin cesar y cincela cada frase⁹¹.

En sus relaciones mostrará también rasgos que revelan los modos

típicos de control de este tipo de carácter. Ama el orden y el cumplimiento de la norma. Es firme y hasta temido por otros cuando se contravienen esas pautas o normas de conducta. En su época como Superior en Roma, sabemos que eran bien temidos sus famosos "capelos" (nombre que se daban a las represiones)⁹². Por una parte es cortés y comedido, pero como informa Cámara, podemos decir que *con todos fue afable, y familiar con ninguno*⁹³. Y siendo -como señalaba Ribadeneira- un "colérico", parece, sin embargo, imperturbable y los médicos llegan a considerarle como un "flemático".

Esa dinámica obsesiva va a jugar indudable un papel en su vida y dará lugar a situaciones verdaderamente problemáticas y difíciles. Pero va a desempeñar también un papel relevante y positivo en su proceso general de vida humana y de fe.

Sin duda, fueron los momentos difíciles de Manresa los que activaron de modo más patológico esas tendencias obsesivas, que en grado aminorado se mantuvieron, no obstante, durante toda su vida⁹⁴. Los escrúpulos, dudas y pensamientos parásitos como síntomas prototípicos de esta disposición de carácter, se convirtieron en Manresa en un auténtico infierno del que, como sabemos, no lograba salir. La idea de suicidio que le tienta en esos momentos, quizás habría que considerarla más como un síntoma de tipo fóbico obsesivo, frente a la que Ignacio supo reaccionar, más que como expresión de una depresión de tintes psicóticos, en el sentido en que parece considerar W. W. Meissner. Tras los escrúpulos y esas ideas de autoagresión, vimos cómo late una indudable ambivalencia afectiva con relación a la nueva vida que iniciaba y con relación al mismo Dios también.

Frente a los aspectos más problemáticos de su tendencia obsesiva, Ignacio supo reaccionar con éxito en muchas ocasiones. Su gran fortaleza yoica y su elevada capacidad autocrítica favorecieron esa posibilidad. De modo particular, cuando la tendencia obsesiva se veía acompañada de componentes fóbicos. Así sucedió frente a las ideas de suicidio en Manresa, pero también en otras ocasiones. Su propuesta de *agere contra*, sin duda, guarda también relación con las actitudes y modos en los que él mismo plantó rostro a sus tendencias menos sanas. Así acaece en el suceso aquel en el que después de tocar a un enfermo de peste, llega a sentir un dolor en la mano que le hace pensar que se ha contagiado: como mecanismo contra-fóbico (tal como se usa hoy en día en determinados tratamientos cognitivos-conductuales con las fobias), mete su mano a fondo en la boca, como único modo de imponer razón y vencer el fantasma⁹⁵. Como tampoco le ganó la batalla su tendencia obsesiva cuando piensa que debe comer carne y, pese a la advertencia en contra de su confesor, *examinándolo*, ve y decide que debe hacerlo⁹⁶.

Pero también la propensión obsesiva de su carácter desempeñó funciones provechosas en otros ámbitos de su vida. Le hizo tenaz,

disciplinado y empeñado en sus propósitos, sin que ninguno consiguiera disuadirle de lo que se proponía. Le proporcionó una admirable capacidad de organizar y estructurar sus enseñanzas, combinando grandes principios con los más mínimos detalles prácticos, tal como se deja ver en sus textos espirituales, legislativos o epistolares. Demostró una maestría fuera de lo común en su capacidad para legislar y gobernar, con una lucidez extraordinaria para detectar los problemas, para captar nuevas posibilidades, y para movilizar a otros, sabiendo delegar en ellos responsabilidades y funciones. Esa capacidad de gobierno le hicieron célebre en la historia, e incluso, hizo también que llegara a ser malinterpretado por muchos. Son todos ellos elementos que guardan relación con la dinámica obsesiva y que muestran, una vez más, la ambigüedad que tiene toda tendencia humana, sean más o menos saludables.

Los afectos del alma.

No pretende este trabajo hacer una consideración de la obra y la aportación de Ignacio a la espiritualidad, a la Iglesia o a la historia. Tan sólo trata de apuntar algunos aspectos relevantes de la psicología del hombre que estuvo detrás de esa obra ingente y fecunda. De ahí que, finalmente, nos limitaremos a señalar de qué manera, esa psicología, labrada esencialmente en el terreno de la experiencia mística, contribuyó a la realización de esa valiosísima aportación a la cultura cristiana.

Ya hemos podido advertir cómo Ignacio fue un hombre marcado por una profunda introversión. Ella contribuyó, sin duda, al desarrollo de una vivencia espiritual de resonancias claramente místicas. Pero esa introversión no constituyó sólo la posibilidad de una vivencia espiritual intensa, ayudada de una capacidad racional muy notable, contribuyó también a que esa espiritualidad estuviera marcada por una actitud de autocrítica que la salvaguardaba de los peligros del "misticismo". En efecto, Ignacio fue siempre un hombre que recelaba fuertemente de este tipo de tendencias y se mostró siempre cauto a la hora de asegurar la acción de Dios en su vida⁹⁷. ¿No llegó a afirmar que de las personas que hacen oración el noventa por ciento son ilusas? El P. Cámara, que refiere el hecho en su *Memorial*, añade además no recordar si dijo el noventa o el noventa y nueve por ciento⁹⁸.

Toda la espiritualidad ignaciana, de hecho, es una espiritualidad caracterizada por esa actitud de sospecha que se pone especialmente de manifiesto en las reglas de discernimiento de los Ejercicios. Ignacio sospecha, particularmente, de la vida espiritual "avanzada", de las enormes posibilidades que esa situación se da de autoengaño y manipulación de modo que los *pensamientos buenos* y *santos* vengan a ser utilizados para encubrir *engaños manifiestos* [332].

Ese día en la casa de Loyola en *que se le abrieron un poco los ojos y*

comenzó a diferenciar la diversidad *de los espíritus que se agitaban*⁹ en su interior, se abrió una metodología de riqueza excepcional en el ejercicio de la sospecha sobre la vida espiritual.

En ese trabajo de lectura del mundo interno Ignacio es digno de figurar entre los genios de la cultura occidental. Muy recientemente la psicoanalista y escritora no creyente Julia Kristeva, en una obra dedicada al tema de la intimidad, ha centrado su atención sobre la figura de Ignacio de Loyola para destacar el modo en el que este hombre supo sondear los estratos más íntimos del ser humano, aquellos en los que lo sensible no guarda distancia de lo inteligible, el afecto de la razón. En esa frontera - resalta Julia Kristeva- se produce un goce, un placer del "sentido sensible" o de lo "sensible en el sentido"¹⁰0. La abundancia de lágrimas y la famosa "locuela"¹⁰1 a la que se refiere Ignacio en su *Diario espiritual*, constituiría, en efecto, el signo infraverbal, aunque intradiscursivo, de los afectos del alma. Y supo dar nombre a esos estratos más profundos de la intimidad. Por eso, Kristeva no duda en considerar a Ignacio -como ya lo hiciera desde otra óptica Roland Barthes¹⁰2- entre los creadores de lenguaje por esa capacidad de haber podido dar nombre a los "afectos del alma". Es verdad, como afirma Tellechea, con su habitual agudeza psicológica, que Ignacio vive muy cerca de su inconsciente, que es un "secundario", en cuyo interior las cosas cobran una especial intensidad y que, en su experiencia mística, Ignacio encontró en él algo que le trascendía¹⁰3.

Esa experiencia mística, que hemos de considerar como piedra angular de la psicología de Ignacio, es la que configura las diferentes dimensiones de su vida psíquica. Pero de modo particular, juega un papel importante conteniendo, equilibrando y compensando esas dimensiones obsesivas que marcaron de modo tan claro su carácter.

Como gobernante en sus años de Roma, esa tendencia obsesiva se deja ver (ofreciendo también sus ventajas) en el modo en el que se sumerge en la tarea de la redacción de las Constituciones. Sería detectable en esa tarea, tan intensamente acometida, una necesidad de control, típicamente obsesiva, estableciendo reglamentos que descienden a los más mínimos detalles. Pero esa misma tarea y el resultado final que ofreció dejan ver igualmente de qué manera la experiencia mística está presente jugando un papel esencial, tanto en la resolución de su propia obsesionalidad al respecto, como la propuesta misma que esa legislación ofrece.

Es evidente que el texto de los Ejercicios Espirituales y el de las Constituciones expresan y apuntan a objetivos muy diferentes y que, por eso mismo, se ha podido pensar que responden a dos dinámicas personales de Ignacio diferentes también. Y diferentes son, por supuesto, las situaciones y contextos personales de Ignacio en la redacción de un texto y otro. Pero la relación íntima que existe entre ambos escritos permiten vislumbrar que es el mismo Ignacio, marcado en ambas

situaciones por la experiencia mística, el que se expresa en uno y otro.

Así, por ejemplo, en el conflicto interno que experimenta a propósito de la cuestión sobre si la Compañía debe o no tener rentas, la dimensión obsesiva que late en esa lucha queda resuelta claramente gracias al impulso de la experiencia mística. Esa experiencia mística, de la que tenemos noticias en su *Diario Espiritual*, muestra de qué manera la necesidad obsesiva que Ignacio experimenta de obtener una seguridad y garantía de parte de Dios en ese tema, para él tan importante, se ve cuestionada con una profunda agitación de consolaciones y desolaciones, hasta asumir, finalmente, que no puede seducir a Dios, que ante Él es necesario adoptar una posición de respeto (*reverencia*) y que la decisión a tomar contará, finalmente, tan sólo con el fundamento de su propio riesgo, deseo y voluntad. La experiencia mística resolvió, pues, el conflicto marcado de obsesionalidad.

Todos sabemos que existe toda una seria problemática acerca de la posibilidad de transmisión de una experiencia mística, personal, subjetiva por esencia, en un molde institucional, legislativo, necesariamente situado en el orden de lo objetivo y, de alguna manera, impersonal. Louis Beirnaert lo ha afrontado con una óptica psicoanalítica, concluyendo en un profundo análisis del que aquí no podemos dar cuenta, que un texto como el de las Constituciones no es inteligible en lo dicho, si no se tiene en consideración lo "no dicho", que es la condición misma de su posibilidad. Lo no transmitido, la experiencia mística del discernimiento, es condición de posibilidad de lo que se transmite en la legislación¹⁰⁴.

La experiencia mística, en efecto, como lugar de encuentro del deseo de Dios, no va a quedar nunca eliminada por la dimensión institucional que Ignacio necesitaba ofrecer a la Compañía como cuerpo al servicio incondicional de la institución eclesial. Pero, como L. Beirnaert deja ver, la experiencia de consolación-desolación en Ignacio, a través de la cual se arriesga en el conocimiento de la voluntad de Dios, le impulsan siempre a mantener su propósito, aun en los momentos en los que se podía ver obligado a renunciar a ellos, en razón de su incondicional obediencia a la autoridad eclesiástica¹⁰⁵. El propósito, visto como resultado final de su experiencia de discernimiento, será diferido, pero no abandonado.

Así se deja ver, por ejemplo, en el caso en el que la autoridad papal pretendía convertir en cardenales a Francisco de Borja o a Diego Laínez. Consideraba San Ignacio que el mismo Espíritu que, por unas razones, podía mover al Papa en esa dirección, le podía mover a él hacia la contraria, por razones diversas. Desde ahí, se sintió movido, además, para hacer todo el *ruido* posible con el objeto de que, si tuviera, últimamente, que aceptar la voluntad del Papa, *el mundo entienda cómo la Compañía acepta estas cosas*¹⁰⁶.

Afirma W. W. Meissner que tan sólo el área de la oración y experiencia mística se veían exentas de su dimensión obsesiva¹⁰⁷. Pero, más bien tendríamos que pensar que fue esa área de la oración y la experiencia mística las que le ayudaron para contrapesar, contener y manejar convenientemente esa innegable dimensión obsesiva de su personalidad. La necesidad de control activo de toda la dinámica obsesiva se vio forzada en él a contrapesarse con una actitud de fondo completamente diferente, la del abandono, la del conducirse *passive*, la de la búsqueda incesante de algo que le trascendía y que le tenía a merced de seguir siendo, incluso en años sedentarios de Roma, un eterno peregrino.

Ignacio se vio forzado a renunciar a su obsesivo empeño por conseguir a Dios a base de puños o con los intentos inconscientes de seducirle con sus ascetismos y proezas. Esa fue la gran lección de Manresa culminada en la iluminación del Cardoner. Allí experimentó un proceso drástico de cura del narcisismo, a través de un desnudamiento interior, de asumir la impotencia de su Yo. Es ese fracaso narcisista el que le abre a la alteridad, el que la hace salir del régimen de lo imaginario para devolverle a una realidad, la suya propia y la de un mundo y una iglesia necesitada de ayuda urgente. Fue ese desnudamiento de todo el que le procuró una nueva integración personal y un nuevo dinamismo humano y religioso.

En definitiva, la articulación de lo místico y lo obsesivo se realizó de tal modo en este hombre que, manteniendo una tensión interna de polos opuestos, generó una fuente de riqueza personal envidiable y una creatividad marcada por una indiscutible genialidad.

1 Sin duda nos hace pensar en este sentido la obra conjunta de la filósofa francesa Catherine Clément y del psicoanalista indio Sudir Kakar en la que se confrontan las figuras de una enferma psiquiátrica hospitalizada en la SalptLriPre con la del gran místico indio Ramakrishna, ambos del siglo XIX. Las grandes similitudes entre ambos personajes obligan a concluir que si la enferma hubiese vivido en la India, hubiera sido tenida por una mística eminente y si Ramakrishna hubiera vivido en la Francia del XIX hubiera sido internado como enfermo psiquiátrico. Cf. CLÉMENT, C. - KAKAR, S., *La folle et le Saint*, Seuil, Paris 1999.

2 En esos términos se expresó Freud en otro propósito equivalente de aplicación del psicoanálisis: FREUD, S., *Prólogo para un libro de Th. Reik*, 1919, Obras Completas III, Biblioteca Nueva, Madrid 1973, 2813.

3 *Autobiografía 1*, Obras Completas, B.A.C, Madrid 1963, 89.

4 TELLECHEA, J. I., *Ignacio de Loyola, sólo y a pie*, Sígueme,

Salamanca 1994 (5ª ed), 341.

5 Cf. ALLPORT, W.G., *The Individual and his Religion*, Mac Millan, New York, 1950.

6 Cf. W.W. MEISSNER, S.J., *Ignatius of Loyola. The Psychology of a Saint*, Yale University Press, New Haven and London 1992 (traducción espaZola: *Ignacio de Loyola. Psicología de un santo*, Anaya & Mario Muchnik, 1995); BEIRNAERT, L., *Experiencia cristiana y psicoanálisis*, Estela, Barcelona 1969; *Aux frontiPres de l'acte analytique. La Bible, Saint Ignace, Freud et Lacan*, Seuil, Paris 1987. Desde una perspectiva diferente y con menor amplitud, cf., LAÍN ENTRALGO, P., "La personalidad de Ignacio de Loyola", en: QUINTIN ALDEA (Ed.), *Ignacio de Loyola en la gran crisis del siglo XVI*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao/Santander 1993.

7 Cf. TELLECHEA, J. I., *ib.*, 23. Cf. también 51-53.

8 Así lo entiende Tellechea cuando afirma: *Tengo para mí que IZigo fue siempre fundamentalmente un solitario*. *Ib.*, 49.

9 *Ib.*, 311.

10 Cf. Prólogo del P. Nadal y Prólogo del P. Luis Gonçalves da Camara a la *Autobiografía*, 84-85 y 86-89.

11 MEISSNER, W. W., *ib.*, 362 . Afirma Meissner: *My hypotesis is that these events had a pathogenic impact, wich set up the conditions for continued reworking and mastery of the effects of loss, in Ignatius' more mature years as well as in childhood*.

12 *Autobiografía*, 6.

13 Esta es la idea fundamental que recoge el formidable estudio de BEIRNAERT, *La experiencia fundamental de Ignacio de Loyola y la experiencia psicoanalítica*, en la obra ya citada *Experiencia cristiana y psicoanálisis*, 247-278.

14 En esta asociación habría que recordar también que fue precisamente esta mujer la que al llegar a formar parte de la familia en la casa de Loyola, aporta el precioso cuadro de la Anunciación a María, que Isabel la Católica le regaló con motivo de su boda con el hermano de Ignacio, y que todavía podemos contemplar en la casa solariega.

15 Cf. MHSI (Monumenta Historica Societatis Iesu), 56, *Scripta de Sancto Ignatio de Loyola*, II, 434-435. Esa cuZada a la que Ignacio se refiere no podía ser otra que la de DoZa Magdalena.

16 *Autobiografía*, 10.

17 W. W. MEISNNER la analiza también en esta misma dirección en

la ya citada obra *Ignatius of Loyola. The psychology of a Saint*, ib. 54-60.

18 MHSI, 66, *Fontes Narrativi*, I, 28.

19 *Autobiografía* 15.

20 Tan sólo en una ocasión se habla en el texto de los Ejercicios Espirituales de *María Virgen* [299]. En este tema me centré en algunas páginas de *Psicodinámica de los ejercicios Ignacianos*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao/Santander 2003, 265-268.

21 MEISSNER, W. W., ib., 378.

22 *Autobiografía*, 1.

23 Así lo refiere, extraído de P. Ribadeneira: GUILLEMOU, A., *La vie de Saint Ignace de Loyola*, Seuil, Paris 1956, 20.

24 *Autobiografía*, 4. Con más detalle lo refiere P. RIBADENEIRA en su *Vita Ignatii Loyolae*, MHSI, 93, *Fontes Narrativi*, IV, 85.

25 Cf. LETURIA, P., "Notas críticas sobre la Dama del Capitán de Loyola": *Archivum Historicum Societatis Iesus* 5 (1936) 84-92 y TELLECHEA, J. I., ib., 106.

26 MHSI, 66, *Fontes Narrativi* I, 155.

27 RIBADENEIRA, P., ib., 85.

28 MEISSNER, W. W., ib., 362.

29 *Autobiografía*, 7.

30 *Autobiografía* 14.

31 BEIRNAERT, L., ib., 256.

32 Esta distinción entre Yo Ideal e Ideal del Yo no la encontramos en Freud, pero ha sido articulada por autores posteriores respondiendo a unas exigencias tanto de carácter teórico como clínico. El Yo Ideal representa el narcisismo en su estado más primitivo e infantil. El Ideal del Yo, apoyándose en ese narcisismo se convierte en una vía de acceso a los ideales colectivos, posibilitando también el acceso a la alteridad. Cf. LAPLANCHE, J. - PONTALIS, J. B., *Diccionario de psicoanálisis*, Labor, Barcelona 1971, s.v. *Ideal del Yo* y *Yo Ideal*.

33 Una mayor información teórica y bibliográfica sobre esta cuestión la ofrecí en el libro *Los registros del deseo. Del afecto, el amor y otras pasiones*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2001, en el capítulo titulado "Vida y muerte de Narciso", 181-208.

- 34 FREUD, S., *Sobre los tipos libidinales*, 1935, O.C. III, ib., 3055.
- 35 RIBADENEIRA, P., ib., 81.
- 36 TELLECHEA, J. I., ib., 402.
- 37 Cf. *Autobiografía* 63, 66, 70, 98.
- 38 Algunos ejemplos de ello encontramos en su relato autobiográfico como cuando experimenta la "tentación" compulsiva de considerarse un hombre "justo" si tuviera que morir, o el modo en que se prohibía decir cualquier cosa que pudiera granjearle una reputación de santidad, o procurando ocultar linaje y procedencia *para que en menos le tuviesen*. Cf. *Autobiografía* 32, 36, 12.
- 39 En estas consideraciones me extendí con detalle en el capítulo dedicado a las "Tres maneras de humildad" en la obra citada *Psicodinámica de los Ejercicios Ignacianos*, 183-199.
- 40 *Autobiografía*, 8 y 9.
- 41 Ib., 12.
- 42 Ib. 14.
- 43 Ib.
- 44 MHSI, 66, *Fontes Narrativi*, I, 29.
- 46 *Autobiografía*, 21.
- 47 Ib., 20.
- 48 Ib., 19. Sabemos que este tipo de visión siguió presentándose en la vida de Ignacio durante largo años hasta la misma Roma. Y no conviene dejar de lado, aún sin descartar las interpretaciones psicoanalíticas que se pudieran realizar, que en algunos sujetos, debido a una lesión en el cristalino y, sobre todo, en situaciones de mayor estrés, tienen lugar alucinación cuya descripción coinciden en grado importante con la que Ignacio nos describe.
- 49 Ib., 31
- 50 Epistola Patris Laynez de P. Ignatio. MHSI, 66, *Fontes Narrativi*, 154.
- 51 BEIRNAERT, L., ib., 252-261.
- 52 *Autobiografía*, 17, 22.
- 53 Habría que recordar aquí la experiencia de llamado "rapto" que

Ignacio tuvo durante una semana y en el que quedó como muerto (Cf. TELLECHEA, J. I., *ib.*, 161-163) . El hecho fue causa de asombro entre los vecinos de Manresa y todavía permanece en el imaginario popular como una expresión de la vida mística del santo. Jordi Font, psiquiatra jesuita catalán, al que debo algunas de las ideas de este estudio, se inclina a pensar que se trató de un episodio simplemente de orden orgánico, expresión de la tensión suprema que Ignacio vivía en aquellos momentos. De alguna manera, el descanso que él no se permitía, fue forzado “sabiamente” por su propio sistema neurovegetativo.

54 *Ib.*, 23.

55 Tal sería mi punto de vista en un eventual diagnóstico clínico, situado, pues, en el campo de la neurosis y no de una depresión psicótica como ha sido entendido por otros autores.

56 *Autobiografía*, 24.

57 *Ib.*

58 BEIRNAERT, L., *ib.*, 267.

59 *Ib.*

60 *Ib.*, 25.

61 *Ib.*, 29.

62 *Ib.*, 30.

63 Allí encontramos perfectamente identificables todos los elementos que W. JAMES nos describió en su análisis de la experiencia mística (inefabilidad, cualidad de conocimiento, transitoriedad y pasividad) en su memorable obra *Las variedades de la experiencia religiosa*, Península, Barcelona 1986, 285-287. W. James refiere también la iluminación del Cardoner: *ib.*, 308.

64 *Ib.*, 318: *Los místicos -insiste W. James- no tienen derecho alguno a exigir que debamos aceptar el carácter liberador de sus peculiares experiencias si nosotros quedamos fuera de ella. Y más adelante: los místicos no tienen obligación alguna de reconocer en los estados místicos una autoridad superior que les confiera su naturaleza intrínseca.* 318 y 320.

65 *en este tiempo le trataba Dios de la misma manera que trata un maestro de escuela a un niño, enseñándole...: Autobiografía*, 27.

66 *una vez se le representó en el entendimiento con grande alegría espiritual el modo con que Dios había criado el mundo: ib.*, 29.

67 Ib., 28: *se le empezó a elevar el entendimiento, como que vía la santísima Trinidad en figura de tres teclas, y esto con tantas lágrimas y tantos sollozos, que no se podía valer.*

68 Todos estos elementos, aquí necesariamente muy condensados, los desarrollé con extensión en la obra ya citada *Psicodinámica de los ejercicios Ignacianos*.

69 *Obras completas de San Ignacio de Loyola, ib., 318-386.*

70 BEIRNAERT, L., *Une lecture psychanalytique de Journal spirituel d'Ignace de Loyola*, en el volumen ya citado: *Aux frontiPres de l'acte analytique. La Bible, Saint Ignace, Freud et Lacan*, 205-218.

71 Cf. TELLECHEA, J. I., 411-417.

72 Dentro de alguna corriente psicoanalítica actual, se prefiere el término de simbolización, pero entendido en término equivalentes a los de sublimación. Sobre este importante, pero difícil concepto de la teoría psicoanalítica me detuve en el capítulo titulado "El deseo que se transforma: la sublimación", dentro de la obra ya citada *Los registros del deseo*, 241-267.

73 MHSI, 66, *Fontes Narrativi*, I, 154.

74 Cf. O. FENICHEL, *Teoría psicoanalítica de las neurosis*, Paidós, Buenos Aires 1973, 527. Insiste este autor en la necesidad de mostrar un sustituto para la sublimación, proveyendo modelos y sugiriendo salidas a los conflictos.

75 La sublimación se define como un cambio en el objeto y fin de la pulsión. Proceso psíquico, por tanto, que, extrayendo su fuerza de la energía libidinal, acierta a desplazarse hacia fines y objetos socialmente valorados y alejados ya, por tanto, de sus primitivos objetos y finalidades. Cf. FREUD, S., *Psicoanálisis*, 1910, O.C., II, 1562-1563.

76 Quizás, el primer "otro" que gana relevancia en su nueva vida, conmoviéndole hasta las lágrimas de pena y compasión, fue el mendigo que se vio en tan difíciles circunstancias por créerse ladrón de los ricos vestidos que lucía y que Ignacio le había regalado Cf. *Autobiografía*, 18.

77 Ib., 45.

78 MHSI, 66, *Fontes Narrativi* I, 170.

79 TELLECHEA, J. I., *ib.*, 400.

80 La teoría de las inteligencias múltiples que ha adquirido una gran importancia en la psicología de hoy diferencia siete tipos de inteligencia: lógico-matemática, lingüística, musical, espacial, quinestésica, y esas

otras dos a las que nos referimos en el caso de Ignacio. Cf. GADNER, H., *Frames of mind*, Nasic Books, New York 1983.

81 Fabro y Javier (éste según comentó, *la pasta más ruda* que tuvo que amasar) van a ocupar un lugar, sin duda, privilegiado en el afecto de Ignacio. Más tarde, Pedro Ribadeneira, probablemente (tan sólo lo podemos suponer por Ribadeneira, ya que por parte de Ignacio la opacidad al respecto es total) movilizaría en él afecto de carácter típicamente paternal.

82 Referido por TELLECHEA, J. I., *ib.*, 94.

83 MEISSNER, W. W., *ib.*, 375-377.

84 Cf. TELLECHEA, J. I., *ib.*, 336.

85 *Ib.*, 203.

86 *Ib.*, 179.

87 *Obras Completas de San Ignacio de Loyola*, *ib.*, 617.

88 FREUD, S., *Inhibición, síntoma y angustia*, O.C., III, 2854.

89 TELLECHEA, J. I., *ib.*, 404.

90 Cf. El capítulo 5, "El *mucho examinar*: funciones y riesgos" en la citada obra *Psicodinámica de los Ejercicios Ignacianos*. El control obsesivo habría que considerarlo también en su relación con el dinero (lugar privilegiado en toda dinámica obsesiva) en la que, al margen de sus motivaciones más elevadas y fundadas evangélicamente, parecen latir también componentes menos saludables, como se dejaba ver en el horror casi instintivo al dinero o en el tinte obsesivo que llegó a tener su discernimiento sobre la cuestión de las rentas en la Compañía.

91 TELLECHEA, J. I., 400-401.

93 MHSI, *ib.*, 580. Cf. HERNÁNDEZ MONTES, B., *ib.*, 89.

94 Cf. *Autobiografía*, 21. Se podrían recordar también 36 y 40 entre otros.

95 *Autobiografía*, 83: *con grand'impeto si pose la mano in bocca, rivoltandovela molto dentro, et dicendo : «se tu hai la peste alla mano, l'haverai anche alla bocca» et quando hebbe fatto questo, se gli levb la imaginatione, et la doglia della mano.*

96 *Autobiografía*, 27.

97 Es así desde los inicios mismos de la conversión, como se deja

ver tras la experiencia de la visión de la Virgen con el NiZo, sobre la que comenta: *y por este efeto se puede juzgar haber sido la cosa de Dios, aunque él no osaba determinarlo, ni decía más que afirmar lo susodicho* Cf. Ib. 10.

98 MHSI, 66, 644-645.

99 *Autobiografía*, 8.

100 KRISTEVA, J., *La revuelta íntima. Literatura y psicoanálisis*, Eudeba, Buenos Aires 2001. Cf. También la página web: www.pagina12.com.ar

101 La "locuela" es -en el parecer de J. Kristeva- una voz sin proferimiento, situada en las fronteras del afecto, anuncio de la representación y, más adelante, de los signos lingüísticos.

102 BARTHES, R., *Sade, Fourier, Loyola*, Seuil, Paris 1980.

103 TELLECHEA, J. I., *ib.*, 409.

104 BEIRNAERT, L., *ib.* 228-243.

105 *Ib.*, 240.

106 Cf. MHSI, 73, *Fontes Narrativi*, II, 372.

107 Cf. MEISSNER, W. W., *ib.*, 375.