

**Grupo de Espiritualidad Ignaciana
(GEI)**

**DICCIONARIO
DE ESPIRITUALIDAD IGNACIANA
(G-Z)**

Director

José García de Castro

Editores

Pascual Cebollada

J. Carlos Coupeau

Javier Melloni

Diego M. Molina

Rossano Zas Friz

Ediciones # (f 9 Mensajero



Sal Terrae

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionada puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (art. 270 y ss. del Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos (www.cedro.org) vela por el respeto de los citados derechos.

Portada y diseño: Alvaro Sánchez

- © Compañía de Jesús, Provincia de España, Madrid.
- © 2007 Ediciones Mensajero, S.A. - Sancho de Azpeitia, 2 - 48014 Bilbao / Apartado 73 - 48080 Bilbao
ISBN: (volumen II / G-Z): 978-84-271-2853-8
ISBN: (Obra completa): 978-84-271-2854-5
- © 2007 Editorial Sal Terrae - Polígono de Raos - Parcela 14 - 39600 Maliaño (Cantabria) / Apartado 77 - 39080 Santander
ISBN: (volumen II / G-Z): 978-84-293-1709-1
ISBN: (Obra completa): 978-84-293-1707-7

Depósito Legal: BI-1004-07
Fotocomposición: Rico Adrados, Burgos
Printed in Spain

Impreso en Grafman, S.A



GLORIA

La expresión "gloria de Dios" es recurrente en S. Ignacio, hasta el punto que la formulación *ad maiorem Dei gloriam* ha quedado sobre su bandera como síntesis de su espíritu. De ahí que g. y *magis* sean conceptos que se co-impliquen mutuamente, no pudiendo ser rectamente entendidos el uno sin el otro. El mismo Nadal afirmaba que aún allí donde la expresión "mayor" no está explícitamente asociada al término g., es necesario sobreentenderla, como parte de la mente de Ignacio (Nadal 1976, 319 [136]). Tanto en su origen como en su uso y evolución *magis* y g. emergen y avanzan juntos.

"Gloria" es un término que tanto por la frecuencia (mil ciento treinta y cinco ocurrencias en las *Cartas*, veintitrés en los *Ejercicios*, ciento veintinueve en las *Constituciones*, cuatro en la *Autobiografía* y una en el *Diario espiritual*, sin considerar aquí las expresiones paralelas), como por

la densidad de significado y complejidad de sentidos con que es utilizado por el santo, se convierte en una categoría clave para entender su espíritu y carisma personales. La novedad y la riqueza semántica que el término g. adquiere bajo la pluma de Ignacio, no se muestra deudora de su formación teológica, ni de ningún saber previamente elaborado. La fuente primera de sus escritos mana del "hacer memoria" de la propia experiencia, con una finalidad funcional: ser ayuda para otros; o bien con el deseo de expresar reconocimiento, felicitar, exhortar, consolar, conmovir o edificar. Y sin embargo Ignacio, al emplear el concepto g., engarza con naturalidad con la tradición bíblica y litúrgica, verdadera fuente de su vocabulario teológico.

1. *Fuentes.* El concepto de "gloria de Dios" no es extraño al contexto en que Ignacio vive. La formulación "a mayor honra y gloria de Dios" es recurrente en los testamentos de sus ancestros, en la literatura y en los escritos de sus con-

temporáneos. Se trata de una fórmula de fe que traduce simultáneamente un deseo, más o menos lícito, de honor y gloria. Gloria de Dios y g. del mundo se suman y confunden tanto en la figura del rey y señor de la literatura caballeresca, como en el ideal del príncipe cristiano al gusto renacentista. De ahí que el origen de la importancia del *magis* ignaciano en la búsqueda de la "g. de Dios" deba remontarse a los códigos caballerescos y al contexto socio-cultural y religioso en el que el mismo Ignacio vive estos ideales. La originalidad creadora de la experiencia de S. Ignacio, bajo la acción del Espíritu, hace del concepto g. algo indeducible que encuentra en la misma experiencia la "fuente primera" y el lugar hermenéutico que precede toda explicación teórica. Experiencia espiritual, pero también experiencia humana. El medio histórico-cultural y familiar constituye el fondo insoslayable de comprensión del concepto en la primera etapa de la vida del santo. Evidentemente, sólo a través del gozne de su conversión y de las experiencias místicas que propiciaron la "gran mutación", se originará un movimiento que, sin ser de ruptura, permitirá un profundo cambio en el contenido de dicho concepto. Esto se producirá mediante una traslación teológica existencial que hace girar la orientación de su vida desde la pretensión de señalarse en la g. del mundo, a la búsqueda pura y continua, casi obsesiva, de la mayor g. de Dios.

2. *El espacio de la gloria.* La experiencia mística de Manresa ejercerá una transformación tal en Ignacio que él mismo afirma que "le parecía ser otro hombre". A partir de este momento "la g. de Dios" encuentra otras coordenadas de referencia, liberándose de toda ambigüedad.

La vivencia del Cardoner establece un eje de sentido que será el referente principal que permita dibujar el "espacio de la gloria", puesto que en este eje kenótico-doxológico encontrará la clave de bóveda el concepto "gloria".

Toda la historia de la salvación será comprendida por Ignacio desde esta revelación, desde este concepto y desde este movimiento totalizador de descenso y ascenso: g. otorgada, g. acogida, g. respondida. La creación, como manifestación del Dios trinitario del que salen todas las criaturas, reflejo de su g. y cuyo fin está en el retorno al origen, con la participación en su gloria. El pecado como el rechazo de Dios y de su voluntad para con lo creado. La redención, obra querida por la Trinidad y realizada por el Hijo encarnado, enviado del Padre que consciente de salir de Él y de tener que retornar a Él, se consagra a su mayor g., en el cumplimiento de su designio salvífico, que toma la dirección kenótica del amor, un camino de descenso, que culmina en la cruz, manifestación más perfecta de la g. de Dios. Pero el gran misterio que Ignacio contempla a orillas del Cardoner, no es una realidad puramente objetiva, sino una realidad que le implica y le llama a participar en este movimiento de descenso y ascenso, que es el de la encarnación kenótica del Hijo en pobreza y humildad, enviado por el Padre para reconducir a la humanidad al fin para el que ha sido creada: la participación en la g. del Dios Trinitario.

Estos datos de objetividad y subjetividad, de ascenso y de descenso, marcarán la comprensión ignaciana del concepto g. y establecerán el marco desde donde se hace inteligible "el espacio de la gloria". Ante la imposibilidad de formular

una definición unívoca que exprese comprensivamente la totalidad de sentido con que Ignacio recurre al término, bastará aquí con señalar una serie de notas que lo caracterizan como un concepto dinámico y pluridimensional, al tiempo que describen el diseñado "espacio de gloria".

3. *Un amplio campo semántico.* En el lenguaje ignaciano g. es mucho más que un simple término. Estamos ante un concepto cuyo contenido sólo puede ser justamente comprendido dentro del campo semántico que él mismo define y genera a su alrededor, donde expresiones y fórmulas hermanas van trazando un perfil más amplio de aquel que, a primera vista, parece condensar este vocablo.

Un primer círculo central del campo semántico de la g. ignaciana está integrado por los términos que lo explicitan o que son utilizados en el conjunto de la obra de Ignacio, de un modo prácticamente intercambiable, sustituyéndolo, matizando o acentuando alguna de sus dimensiones constituyentes. Pertenecen a él famosas duplicaciones ignacianas, como "alabanza y servicio" (que se presentan como la expresión más tradicional con la que el santo formula el contenido del concepto y que funciona, en algunas ocasiones como tal, aun cuando desmembra los vocablos, donde "alabanza" y "servicio" condensan independientemente su contenido), así como otras que incluyen en ellas el término gloria: "g. y servicio" o "g. y alabanza" y la expresión trimembre "servicio, alabanza y gloria".

Un segundo círculo, más amplio, está constituido por las locuciones que, apareciendo constantemente vinculadas al término g.,

añaden una serie de dimensiones que especifican el concepto ignaciano. Se trata de locuciones que hacen referencia a los prójimos, como lugar privilegiado donde buscar el reflejo de la g. divina, donde Dios es glorificado, donde crece su gloria. Así se encuentran las parejas: "g. de Dios-ayuda de las ánimas", "g. de Dios-salud del ánima/ánimas", "g. de Dios-perfección del alma", "g. de Dios-fruto", "g. de Dios-bien universal".

Hay, además, otra serie de expresiones que no forman estrictamente parte de este campo semántico, pero dicen g. con otras palabras e informan sobre la experiencia personal del santo: "la su divina majestad", como título teológico con el que Ignacio hace referencia a la Trinidad o a cualquiera de sus personas, con el trasfondo regio de la corte celeste desde donde ejercen su soberanía sobre todo lo creado; "la divinidad", que se esconde o aparece, ocultando o mostrando la g. que la caracteriza; "bondad, sabiduría y potencia", presentes, bien sea como metonimia del nombre de Dios, bien dando cuenta de las perfecciones divinas de "Aquel que existe en gloria"; "claridad, lumbre, luz, lúcida, rayos...", toda una serie de elementos simbólicos pertenecientes a la realidad de la g. objetiva de Dios manifestándose, y que aluden al estado de luminosidad en que deja esta presencia.

Intimamente unido al concepto g., está la idea y concepto "divina voluntad". En diversas ocasiones es una metonimia de Dios mismo. Elemento específico de la g. divina contemplada por el santo, es esta presencia de la voluntad de Dios que se manifiesta inseparable de su ser y esencia, designio de Dios sobre sus criaturas y sobre cada una en particular. Voluntad, que será un

elemento determinante para la comprensión y realización de la glorificación.

4. *Un concepto pluridimensional.* La riqueza y peculiaridad que el término g. adquiere en Ignacio se debe a la variedad policromática con la cual lo utiliza y también a la extraordinaria capacidad sintética y armonizadora de aspectos en apariencia contrarios.

Sin embargo, ésta será, también, una fuente de peligros. Una excesiva acentuación de un aspecto frente a otro, conlleva el riesgo de situar la comprensión ignaciana exclusivamente en una dimensión, olvidando los otros aspectos. Procediendo así, el concepto puede perder su trasfondo, coherencia y sentido, quedando confinado reductivamente en un solo ámbito, alejándose de la real intelección que de él tuvo el santo.

4.1 *Dimensión objetiva de la gloria.* Por esta razón habrá que hablar de una dimensión objetiva de la g. de Dios, entendiéndola como el conjunto de las perfecciones que dan cuenta de la plenitud de su divinidad. Dios mismo en tanto que es y se manifiesta en la magnificencia de sus atributos "existiendo en gloria de tan gran poder, tan grande sabiduría y tan grande bondad" [Epp I, 24]. Atributos que, a su vez, esclarecen la riqueza de sentido de la expresión tradicional con la que el santo se refiere a este Dios glorioso: "la su divina majestad".

4.2 *Dimensión "objetiva-subjetiva" de la gloria.* En segundo lugar emerge la dimensión "objetiva-subjetiva" que describe el movimiento *descendente* de la gloria. En ella podemos distinguir un "aspecto comunicativo": la g. es Dios en tanto que se comunica al hombre, haciéndole partícipe de "las riquezas inenarrables de su gloria" [Epp I, 577],

abriéndole a la posibilidad del "gusto de la gloria" [Epp VII, 707], en un proceso de donación de "gracia y gloria" [Epp VI, 545]. Se trata de una comunicación que comienza en el momento de la creación y es destinada a la plenitud en la g. eterna. Para Ignacio Dios revela su g. principalmente en su manifestarse origen fontal de todo lo creado: "la gloria del Criador que se sabe en todas las cosas infinitamente exceder todo lo que él ha criado" [Epp XII, 653], y autor de todo lo bueno: "todos los bienes y dones vienen de arriba, así como mi medida potencia [...] y justicia, bondad, piedad, misericordia [...]" [Ej 237]. Dios manifiesta su sabiduría, revelándose como divina *Sapientia*, que es capaz de dar luz, guiar y enderezar con su providencia. Se revela como *Potencia* en aquello que obra en sus criaturas y por medio de ellas. Al fin, se manifiesta como suma *Bondad*, en el amor que les oferta, y que descendiendo "de arriba", les mueve a obrar y a amar todas las cosas en Él.

Pero dicha comunicación presupone, como condición de posibilidad, un sujeto humano personal capaz de acogerla, un ser "creado a imagen de la Trinidad y capaz de su gloria" [Epp I, 503]. Una g. que, tras el pecado, es dada de nuevo como posibilidad a través de la obra redentora de Cristo. Comunicación amorosa, que consiste en un descenso [Epp I, 267] "del que tiene hacia el que no tiene" [Ej 231]; una participación en sus riquezas y perfecciones: "deshaciéndose en un cierto modo de la felicidad perfectísima de sus bienes por hacernos partícipes de ellos, y tomando nuestras miserias por hacernos exentos de ellas; queriendo ser vendido por rescatarnos, infamado por glorificarnos, pobre por enriquecer-

nos, tomando muerte de tanta ignominia y tormento por darnos vida inmortal y bienaventurada [...]". Y es precisamente en este descenso donde Ignacio reconoce la majestad, el señorío, la grandeza de "tal príncipe" y el inexcusable deber de trabajar por su honra y gloria [*Epp* I, 502].

Manifestación y o cuitamiento entretejen la dinámica de la g., que muestra su camino como un recorrido kenótico de humildad. Sólo después del ocultamiento en la finitud y mortalidad de la naturaleza humana y del esconderse de "la divinidad" tras el velo de la Pasión, de la debilidad, de la impotencia -que se convierten en lugar de revelación del infinito amor y de la incomprensible potencia de Dios, que a través de este despojo enriquece y, a través, de este anonadamiento ensalza a la criatura e introduce en la felicidad eterna-, es posible la aparición del esplendor que le es propio en la gloriosa humanidad de Cristo resucitado. Será el Señor resucitado el que muestra "cuál era y adonde la verdadera vida en la participación de su reino y gloria" [*Epp* VII, 410].

Un aspecto inherente a la manifestación de la g. del cual no podemos prescindir es la manifestación de la "voluntad divina". Una voluntad que motiva su autocomunicación. Dios se da a sí mismo -"desea dársenos"- y comunica su proyecto salvífico orientado a la participación de su vida y g., como destino del ser humano: "mi voluntad es de conquistar el mundo y todos los enemigos y así entrar en la gloria de mi Padre" [*Ej* 95].

4.3 Dimensión subjetiva de la gZoria. La tercera dimensión que caracteriza la g. es la dimensión subjetiva: responsiva y ascendente. Dios

es captado por Ignacio como "la su divina majestad", con las connotaciones de magnificencia, grandeza y trascendencia propias de esta nominación que mira fundamentalmente a la g. de la Trinidad. Éste es el Dios por el que se siente llamado y absolutamente reclamado; el Dios que quiere servirse de él y hacerle partícipe de la misión salvadora en la *sequela Christi*. Ante este Dios, no cabe para él otra actitud que la reverencia y el acatamiento -al Dios que es y a su voluntad-, y la respuesta amorosa al amor del que se siente objeto en el servicio incondicional, trabajando con Cristo y como Cristo.

La "g. de Dios" se revela en esta dimensión como la respuesta agradecida y adorante que el hombre, en alabanza y servicio, puede y debe dar a Dios. Un Dios que se le revela y comunica, agraciándole, suscitando así el retorno agradecido por todo lo que es consciente de haber recibido. Vuelve a su origen en glorificación. La g. es glorificación. Y la glorificación nace del reconocimiento ante la majestad divina, un reconocimiento admirado y reverente -por lo que es-, y agradecido, por los dones que regala: "para que yo enteramente reconociendo, pueda en todo amar y servir a su divina majestad" [*Ej* 233]. Glorificación que requiere la entera persona, "cuerpo y alma", que buscando incansablemente el fin para el que ha sido creada, no desea sino hacer la divina voluntad. Glorificación querida por Dios, en la que Él mismo "se glorifica" [*Epp* I, 513] y "nos glorifica" [*Epp* I, 514].

La "g. de Dios", en tanto que vinculada al plan salvífico divino, se presenta en el corpus ignaciano como un proyecto de plenitud para la creación en la consecución de la salvación de todos los hombres y

en su conducción a la g. del Padre, donde con todos los ángeles y santos se participará en la glorificación que no tiene fin. Se trata de la dimensión escatológica. Por eso se encuentra en Ignacio una cierta identidad entre Reino y gloria. La g. eterna es la realización del Reino de Dios y es el proceso por el que este Reino va alcanzando su cumplimiento, en tanto la salvación va llegando a todos los hombres y a todos los lugares.

Para Ignacio, en sentido último, la g. eterna es la bienaventuranza, el descanso, el fin de todo sufrimiento, pena o trabajo. La g. es la felicidad perpetua, la alegría que no conoce fin en la participación en la glorificación celeste, en la visión de Dios, en la comunión con Él y en la plenitud del "gusto de su gloria".

5. *La glorificación: dimensiones internas constituyentes.* La cifra del valor de la criatura la otorga la comunicación y llamada -por parte del mismo Creador-, a colaborar en el proyecto divino que conduce lo creado a su plena realización: "instrumentos de la divina gracia y cooperadores en esa altísima obra de reducir a Dios como a supremo fin, sus criaturas" [*Epp I*, 507]. En esto consiste la glorificación. El designio de Dios llegará a su meta cuando se consume el movimiento creador iniciado en la creación. Es decir, cuando tras haber hecho surgir a seres capaces de sí, éstos tomen conciencia de su origen, se reconozcan llamados y enviados, asuman su tarea histórica y, en respuesta activa y laudativa, se tornen alabanza agradecida al origen y acción agraciante a los demás en el servicio.

La alabanza pone a la criatura al "servicio de Dios", que consiste en un estar a su disposición, para que Él a su vez disponga de ella. El

"servicio" así entendido puede ser vivido como expresión totalizadora de la persona y como expresión que condensa en sí la peculiar forma histórica que la glorificación toma en la CJ: "Ayudar a los prójimos al conocimiento y amor divino y salvación de sus ánimas" [*Co* 446]. Esto es para el "compañero de Jesús" la mejor manera de "salvar y perfeccionar su ánima" [*Co* 52]. Este trabajo por la salvación está constantemente dinamizado por el magis. La g. de Dios será mayor cuanto más se extienda su salvación a todos los hombres, a todos los lugares, y cuanto ésta los perfeccione con más radicalidad y profundidad: magis extensivo e intensivo, cuantitativo y cualitativo. El servicio divino consistirá, por lo tanto, en esta dimensión, en la ayuda a las ánimas a alcanzar su salvación (cf. [*Epp III*, 665-666]), entendida ésta en un sentido extenso, como plenificación y término consumado de la existencia.

Por eso la g. es para Ignacio la "alabanza" que el hombre expresa agradecido a su Creador y Salvador, pero es también la "acción" responsable y libre por la que se hace instrumento de la misión divina y se ofrece todo entero en su "santo servicio", a través de la "ayuda a las ánimas". Una colaboración que consiste fundamentalmente en ayudarlas a conseguir el fin para el que han sido creadas. Esto es, conducir las al conocimiento de Jesucristo para en todo amarle y servirle -glorificarle- y en ello alcanzar la salvación eterna.

La alabanza desvela un amor de admiración, de entusiasmo provocado por el amor total de Dios que descende de "arriba" y, en cierta medida incluye a quien alaba en la misma alabanza divina, allí donde el Creador puede introducir

a la criatura "en su amor y alabanza" [Ej 15]. La alabanza se presenta como fin, inmediato y último, razón del estar en el mundo como criaturas: "para alabanza de Dios nuestro señor" [Ej 169], comunión en su vida y gloria. Comunión, porque la alabanza en Ignacio es fundamentalmente existencial. Es ese modo de vivir que capta la presencia de Dios en todo, y por eso "todas las cosas" serán lugar donde es posible "buscar y hallar" a Dios y su voluntad, espacio de encuentro, adorable reflejo de su gloria. De ahí que la de Ignacio sea una mística del servicio, porque la comunión con Cristo, como vinculación a su g., será vivida primordialmente en el "conmigo" del trabajo por el Reino, y en el "como yo" de la participación en sus penas.

La dimensión *soteriológica* está omnipresente en la obra ignaciana, y es inseparable de su comprensión del concepto gloria. La voluntad divina se revela como fundamentalmente salvífica en un proyecto en el que el ser personal es invitado a colaborar.

Además, siendo el hombre por creación imagen de Dios es, por tanto, capaz de reflejar, transparentar su g. en el seguimiento de Cristo. El seguimiento así entendido convierte al discípulo en una especie de "representante de su Señor", cuya existencia se hace totalmente transparente para con Aquel que lo envía. Esta dimensión representativa puede ser comprendida en dos sentidos: 1) Reflejar/transparentar la g. divina, en tanto excelencia divina de la cual la criatura participa. Esto supone la percepción de la g. como perfección del acto bueno -origen de la g. formal-. A través del perfeccionamiento personal, del testimonio y la edificación, de la capacidad de mover a glorificación a los

prójimos, la criatura "representa y transparente", aun veladamente, la perfección del ser y hacer divinos. 2) Cooperar en su proyecto salvífico, llevando adelante la causa del Reino, "instrumentos de la divina gracia [...] cooperadores en esta altísima obra de reducir a Dios como supremo fin sus criaturas" [Epp I, 507]. La tarea de la representación se realizará tanto más perfectamente cuanto con mayor intensidad sean puestas todas las capacidades al servicio de la doctrina y voluntad del Rey eternal.

Simultáneamente a la representación, se da la dimensión de la participación en la gloria. Participación en la vida y g. de Dios a la que el hombre está destinado por voluntad divina, y la gusta en arras a través de los bienes, perfecciones y gracias que se le comunican; pero también a través del "hacer y padecer" aquello que Cristo hizo y padeció. Esta participación comienza con la invitación y llamada a colaborar en su misión. La comunión con Cristo, en su misión y padecimientos, se convierte entonces en camino de glorificación para el creyente al mismo tiempo que en participación en su g.: "Por idéntico género de vida y deseos de vuestro corazón estáis tan estrechamente vinculados a la gloria de ese Jesucristo Señor nuestro" [Epp I, 659]. Participación en la que también se entra a través de la comunión en su alegría y g., términos que funcionan para Ignacio, en muchas ocasiones, como prácticamente intercambiables.

A esta participación en la vida y g. de Dios, apunta la dimensión "teleológica" que le es propia. Desde esta perspectiva la g. de Dios es un concepto que se refiere al fin. Fin para el cual el hombre ha sido creado, y determinación salvífica

de la voluntad divina para hacerlo participe de su vida y riquezas. Fin último, escatológico, eterno.

6. *Un concepto dinámico impulsado por el "magis": AMDG.* Decir "gloria" en el lenguaje ignaciano es referirse a un concepto dinámico. La raíz de esta afirmación está en el dinamismo *in crescendo* que imprime en él la presencia del *magis* como elemento cuasi-constituyente del mismo. La atracción de Ignacio por lo "más", lo "mayor", lo "mejor" encontrarán de este modo su más plena y verdadera realización en el "AMDG". El concepto "gloria de Dios" estará siempre íntimamente ligado a este dinamismo, tanto allí donde se explícita, como donde se supone.

Hay tres líneas maestras en la espiritualidad ignaciana que marcan la dirección general del movimiento de la glorificación hacia el *magis*: 1) una mayor identificación con Cristo pobre y humilde; 2) una mayor disposición a transparentar la imagen divina; 3) un celo más ardiente por la salvación de las almas por su pasión y muerte redimidas. Pero el camino concreto por el que cada sujeto en cada momento histórico de su existencia dará mayor *g.* a "la su divina majestad", dependerá en último término de la realización de la específica voluntad divina para con él. Una adhesión incondicional a esta voluntad, buscada y hallada en "todas las cosas", caracterizará la prosecución incansable de la mayor *g.* de Dios de Ignacio.

Pero la *g.* es, además, dinámica, en el sentido que describe un movimiento "vertical/horizontal": desde el "de arriba" del descanso eterno de la majestad divina, en un descenso kenótico marcado por el ritmo de un amor -que se presenta como salvífico-, al drama humano

donde se encarna, en Cristo pobre, humilde y sufriente. Un dinamismo que atravesando por su pasión y muerte, se prolonga en el descenso "al infierno". Y desde "abajo" hacia "arriba", a través de la respuesta de la criatura que se vuelve a su origen y, agraciada y agradecida por la elección y llamamiento del que ha sido objeto, se introduce en el movimiento de retorno de la glorificación, para a la *sequela Christi* entrar en la *g.* del Padre.

Pero al dinamismo de la *g.* le es propio también otro movimiento, una especie de sístole y diástole. "De adentro hacia fuera", en tanto que la *g.* es el ser de Dios dándose, comunicándose en sus riquezas, en su proyecto salvífico; y "desde fuera hacia dentro", como destinación última de lo creado, pues es voluntad divina atraer "a todos [...] para sí". Retorno a la *g.* divina.

En sentido antropológico, el movimiento "centrífugo" supone una energía que lanza hacia los demás para extender la salvación ofrecida por Cristo. El movimiento "centrípeto" nace de la capacidad de la *g.* de convertirse en criterio omnipresente de discernimiento sobre cualquier realización, para lo cual el sujeto, a su vez, debe "salir de su propio amor, querer e interés [...]" y entrar en el de Cristo: su gloria. Esto hace de ella un centro vital por el que es necesario que atraviesen todas las intenciones, los pensamientos y las acciones, para que "sean puramente ordenadas en servicio y alabanza de su divina majestad".

En un último sentido, la *g.* es dinámica porque se puede hablar de una mayor o menor *g.*, de una *g.* que crece [*Epp* I, 603], de un aumento de *g.* y de una *g.* que "padece..." [*Epp* IV, 354].

El triple criterio apenas señalado entremezcla la búsqueda de la "mayor g. de Dios": aquello que mejor lo haga presente y "represente"; lo que más identifique con Cristo sufriente, pobre y humilde -clara opción por el *minus* en el camino del *magis* de la gloria; y por último, una mejor realización del Reino, a través del trabajo por la "salvación de las ánimas", como empeño por la incorporación de las mismas en el movimiento de glorificación. Y sin embargo, no basta. No se podría captar de un modo ajustado en qué consiste la dinamicidad de este concepto, si se olvida la referencia a otro de sus elementos constituyentes: la voluntad de Dios. Porque es el *magis* de disponibilidad a esta voluntad, en las diversas circunstancias concretas de la existencia del sujeto que glorifica, el que arrastra consigo la necesidad de percibir y realizar lo que aquí y ahora -con las adaptaciones, espaciales, temporales y personales que sean precisas- sea mayor g. de Dios.

Este rasgo de flexibilidad y adaptabilidad, que nace de la extraordinaria dependencia creatural de Dios, propia de un sujeto libre, consciente y responsable de su tarea en el mundo, convierte este concepto en un carisma. El sujeto ignaciano, al estar orientado a la g. de Dios, es antes que nada una admirable posibilidad y una dignidad que le ha sido otorgada. Y esto, en razón de quién es Aquel a quien va dirigida la glorificación; del reconocimiento reverente de la majestad, grandeza y soberanías divinas; de sus riquezas, naturaleza y vida, de las cuales desea hacer partícipes al hombre (g. objetiva, nivel óptico y g. objetiva-subjetiva). Para esta participación ha sido creado "imagen de la Trinidad y capaz de su glo-

ria", con la posibilidad de hacerse semejante a ella (nivel ontológico) a través de su conocimiento y amor. Todo ello en razón de la voluntad salvífica divina, que pide la colaboración de la criatura, y la llama a participar en su proyecto de reconducción en Cristo de todo lo creado a la g. del Padre (nivel volitivo).

Si la g. divina hubiese sido solamente comprendida en su dimensión objetiva de revelación de la interna perfección ontológica de Dios, acentuando la trascendencia, la majestad y la soberanía divina, el único sentido de la creación sería ser el lugar de revelación a la que dicha g. está ordenada. El papel de la criatura sería meramente pasivo. No habría nada que pudiera hacer, sino reconocer, reverenciar, y adorar a ese Dios que se le manifiesta (g. objetiva).

Ahora bien, esta g. es contemplada por Ignacio fundamentalmente como llamada. La percepción de la g. de Dios incluye una voluntad amorosa y salvífica que no sólo busca revelarse y comunicarse, sino hacer partícipes en su proyecto a las criaturas por Él creadas. Esto supondrá que hay en la criatura una capacidad de esta g., entendida como libre posibilidad de acogida y respuesta en conocimiento y amor (g. subjetiva). En esta glorificación otorgada por la criatura a su Creador, aquella realiza en plenitud el fin para el que ha sido creada y encuentra su gloria.

Nurya MARTÍNEZ-GAYOL, ACI

? *Alabanza, Ayuda a las ánimas, Descender, Divina Majestad, Gracia, Jesucristo, Magis, Perfección, Salvación, Servicio, Sujeto, Trinidad, Vanagloria, Voluntad.*

Bibl.: ARZUBIALDE, S., "El significado de la fórmula 'a mayor gloria de Dios' en el texto de las Constituciones de la Compañía

de Jesús", *EEc* 76 (2001) 593-630; CAPORALE, V., *Ad maiorem Dei gloriam*, Nápoles 1992; COUREL, R., "Saint Ignace et la Gloire plus grande de Dieu", *Christus* 3 (1956) 328-348; ID., "Gloire (La plus grande gloire de Dieu)", *DSp* VI, 487-494; ID., "La fin unique de la Compagnie de Jésus", *AHSI* 35 (1966) 186-211; IPARRAGUIRRE, I., "Gloria de Dios" en ID., *Vocabulario de Ejercicios Espirituales. Ensayo de hermenéutica ignaciana*, CIS, Roma 1978, 77-78; LÉCRIVAIN, PH., "'A mayor gloria de Dios y salvación de las almas'. Nuevo enfoque de los primeros tiempos", *CIS* 24 (1993) 54-76; LYONNET, S., "La maggior gloria di Dio", en *Lo Spirito della Compagnia. Una sintesi*, CIS, Roma 1978, 7-23; NADAL, J., *Scholia in Constitutiones S. I.* (Ruiz JURADO, M. ed.), Facultad de Teología, Granada 1976; MARTÍNEZ-GAYOL, N. C., *La Gloria de Dios en San Ignacio*, M-ST, Bilbao-Santander 2005; PÉREZ RUIZ, R., "La gloria de Dios, fin del hombre. Transcendencia teológica de un tema ignaciano", *EEc* 30 (1956) 415-422; RAHNER, K., "Ad maiorem Dei gloriam", *Christus* 14 (1967) 218; ID., "La apertura hacia el Dios cada vez mayor", en *ET* VII, Taurus, Madrid 1969, 36-58; Ruiz JURADO, M., "Ad maiorem Dei gloriam (A.M.D.G.)", en *DHCJ* I, 13-15.

GOBIERNO

El modelo del gobierno ignaciano es el pensado por S. Ignacio para la Compañía. De él se trata en la Parte IX de las *Constituciones*, bajo el título "De lo que toca a la cabeza y del gobierno que de ella descien-de". La cabeza de la CJ es el Prepósito General; y de su g. trata esta parte de las *Constituciones*; pero este g. descende de aquél al resto de los superiores; más aún, "de lo que está dicho del General se podrá entender lo que conviene a los Prepósitos Provinciales y locales y rectores de los Colegios, cuanto a las partes, autoridad y oficio, y ayudas que deben tener" [Co 811]. Así, en esta parte de las *Constituciones*, tratando directa y explícitamente del gobierno del General, se esboza

un cuadro del gobierno de la CJ a todos sus niveles. Por otra parte, algunos aspectos del gobierno de la CJ son mencionados también en otras partes de las *Constituciones*; por ello, el estudio del gobierno de la CJ, centrándose en la Novena Parte de éstas, debe asomarse también a otras para componer una imagen completa del mismo.

1. *Importancia del gobierno.* Al tratar de los medios que contribuirán a la conservación y aumento de la CJ "en su buen ser" (Parte X), dice Ignacio: "Como el bien o mal ser de la cabeza redunda a todo el cuerpo, sumamente importa que la elección del Prepósito General sea cual se dijo en la Parte IX y tras esta elección resta la de los inferiores Prepósitos en las provincias y colegios y casas de la Compañía. Porque cuales fueren éstos, tales serán a una mano los inferiores" [Co 820]. Es decir, en algún modo, lo que sea la CJ entera y, consiguientemente, su servicio para gloria de Dios en ayuda de las almas, depende de lo que sean sus Superiores y de la calidad de su gobierno. Por esa razón, para que los Superiores puedan desempeñar bien su oficio, las *Constituciones* añaden que "importa grandemente el tener mucha autoridad los Prepósitos particulares sobre los subditos, y el General sobre los particulares, y por otra parte la Compañía cerca del General [...]; en manera que todos para el bien tengan toda potestad, y si hiciesen mal, tengan toda sujeción" (Ibid.). Esta importancia es puesta también de relieve en la Parte VIII de las *Constituciones* al tratar del influjo del General en la unión de los ánimos en la CJ por la obediencia (cf. [Co 666-667]).

2. *El oficio de gobernar.* 2.1 *Expresiones que lo definen.* En las *Constituciones* no hay una definición precisa de lo que es gobernar; pero hay al-

gunas expresiones que lo iluminan. Así, junto al término "gobierno" (título de la Parte IX), y al verbo "gobernar" [Co 789], la expresión "buen gobierno" [Co 719.736] aparece unida a la idea de la conservación y aumento de todo el cuerpo de la CJ [Co 719] en su bien ser y proceder a gloria de Dios nuestro Señor [Co 789]. Como expresiones sinónimas a la de "gobernar", se encuentran las de "atender al fin" (de las "comunidades o Congregaciones bien ordenadas"), "atender al bien" y "tener cargo de" [Co 719]. Y, como expresión de algunas funciones particulares del g., se pueden ver las de "proveer" [Co 790.792], "acordarse" de las cosas, "pensarlas y ordenarlas" [Co 798], "resolver y determinar" [Co 761.805.809.810], "ejecutarlas" [Co 798]. Se encuentra también otra expresión típica en esta materia, "mandar" [Co 667.765]; y, con carácter más general, unida a la idea del g., la del ejercicio o uso de la autoridad [Co 789], por la que se conoce y se define el oficio del General [Co 736] y correlativamente otros oficios de gobierno [Co 811]. Pero la expresión más sugerente en el lenguaje de las *Constituciones*, referida a quien ejerce el g., es "ser cabeza para con todos los miembros de la Compañía, de quien a todos ellos descienda el influjo que se requiere para el fin que ella pretende" [Co 666]. Ahí se encierra la idea nuclear de lo que es gobernar la CJ según las *Constituciones*; a saber, impulsarla y dirigirla en todos los aspectos y manifestaciones de su vida y actividad hacia la consecución de su fin.

2.2 *Funciones del gobierno*: Como funciones más particulares del g., las *Constituciones* se refieren a las siguientes: a) "Atender solícitamente al bien universal de todo el cuerpo de la Compañía", lo que es pro-

pio del General (cf. [Co 719.789.797-798.803]), o al particular de las diversas Provincias, Casa y Colegios que tengan encomendados, como corresponde a los Provinciales y a los Superiores inferiores (cf. [Co 719.791]).

b) "Sostener con santos deseos, oraciones y sacrificios" el Colegio [Co 424] o la CJ entera [Co 790], ejerciendo la función de intercesión ante Dios por ella [Co 723] y también en situaciones particulares en que se hayan de tomar decisiones importantes (cf. [Co 211.220.618]).

c) "Cuidar con solitud de las personas" que a cada Superior le están confiadas. En relación con el Rector del Colegio, son sumamente elocuentes a este respecto las *Constituciones* [Co 424], al describir su oficio como "después de sostener el Colegio con la oración y santos deseos, será hacer que se guarden las *Constituciones*, velando sobre todos con mucho cuidado, guardándolos de inconvenientes de dentro y fuera de casa con prevenirlos y, si intervinieren remediándolos, [...] procurando se aprovechen en virtudes y letras conservando la salud de ellos...". Y, respecto del General, se dice expresamente que deberá "tener la compasión que conviene a sus hijos" [Co 727] y que tendrá que "discernir los espíritus varios, y aconsejar y remediar a tantos que tendrán necesidades espirituales" [Co 729]. Pero, de modo más general, la imagen de Superior que se perfila en el conjunto de las *Constituciones* es la de una persona activamente comprometida en el bien de los que le están confiados, encargado de velar por su bien espiritual (cf. [Co 8.300.343.551.582]) y su salud corporal (cf. [Co 292.302.304]) y de asignarles las misiones apostólicas apropiadas a las cualidades, inclinaciones y mociones, posibilida-

des y fuerzas de cada uno, "no poniéndolos fuera de su medida en mayores peligros o trabajos de los que en el Señor nuestro podrían amorosamente sufrir" [Co 92.624]. Aparece así claramente como función de g. en las *Constituciones*, la de acompañar y guiar personalmente a los miembros de la CJ ("enderrezarlos" es una expresión típica) en su propia vida espiritual y en el desempeño de su misión apostólica, con la solicitud que su bien espiritual e integral pide. Así el Superior es la persona "que en lugar de Cristo nuestro Señor le endereza [al subdito] en la vía de su mayor servicio y alabanza" [Co 618].

d) "Hacer observar las Constituciones" (cf. [Co 424.746.790]), como medio de contribuir a que la CJ como cuerpo y sus miembros vivan y actúen de modo conforme a las exigencias de su vocación, adaptando aquéllas a las diversas situaciones y circunstancias de personas, lugares y tiempos -en numerosos lugares de las *Constituciones*-, con posibilidad de dispensar de ellas, cuando la necesidad lo requiera (cf. [Co 746. 747]), de acuerdo con la intención de las mismas. *Actuar* en el ámbito de la competencia respectiva "ejerciendo la autoridad que a cada uno corresponde". Este ejercicio de la autoridad, aparte de otras diversas actuaciones, según las respectivas competencias (cf. [Co 424736.765. 791]), lleva consigo el tomar las resoluciones y decisiones oportunas (cf. [Co 761.805.809.810; vid. también 222.435.618]), respecto de las necesidades que se presenten [Co 790.792.803], mandar lo que pareciere conveniente "en todas las cosas que hacen para el fin que se pretende por la Compañía" [Co 765] y, particularmente, dar las misiones apostólicas [Co 666.749] y las instrucciones convenientes para de-

terminarlas y desarrollarlas bien [Co 629]. "Acompañar y supervisar la actuación de los Superiores inferiores y de sus colaboradores en el gobierno (Oficiales)", ayudándoles y supliendo las deficiencias que se pudieran advertir en ellos [Co 428.791].

e) "Promover la unión de los miembros de la CJ" entre sí y con su cabeza, por medio del vínculo de la obediencia y de un sabio y considerado ejercicio de la autoridad -"mandar bien mirado y ordenado"-, que dé plena confianza a los subditos y los atraiga y vincule por amor a los Superiores [Co 666.667]. Como se ve por esta enumeración, la función del Superior, a los diversos niveles, es central en la vida de la CJ, y se percibe fácilmente que de su buen desarrollo depende grandemente todo el buen ser de ésta.

3. *La relación del gobierno*. La relación personal entre gobernante y gobernado, que diseñan las *Constituciones* en el modelo de g. de la CJ, es una relación de "autoridad y sumisión", ciertamente; pero de una autoridad y sumisión,azonadas por entero de "mutuo amor y reverencia y de mutua confianza", fundamentadas en la fe. *Amor de los Superiores a los subditos*. Al General se le pide que resplandezca en él de modo especial "la caridad para con todos los prójimos, y señaladamente para con la Compañía" [Co 725]; y que "sepa mezclar de tal manera la rectitud y severidad necesaria con la benignidad y mansedumbre que ni se deje desviar de lo que juzgare más agradar a Dios nuestro Señor, ni deje de tener la compasión que conviene a sus hijos; en manera que aun los reprendidos o castigados reconozcan que procede rectamente en el Señor nuestro y con caridad en lo que hace..." [Co 727]. Y,

de parte del mismo, ayudará a la unión de los ánimos "tener y mostrar amor y cuidado de ellos [los subditos]; de modo que de su parte use el Superior todo amor y modestia y caridad en el Señor nuestro posible; de manera que los subditos se puedan disponer a tener siempre mayor amor que temor a los Superiores..." [Co 667]. "Amor de los subditos a sus Superiores", a quienes "muy de corazón amen como padres en el mismo [Jesucristo] y así procedan en todo en espíritu de caridad" [Co 551.284], o "con espíritu de amor y no turbados de temor" [Co 547].

Al referirse las *Constituciones* al amor que los subditos deben profesar a sus Superiores, unen a él la *reverencia*, principalmente interior [Co 284.551], que se funda en el espíritu de fe, por la que en el Superior se considera y se reconoce a Dios nuestro Criador y Señor [Co 547] o a Jesucristo (cf. [Co 284.424.551]). De este amor mutuo, principalmente del amor y solicitud sentido y mostrado por los Superiores a sus subditos, nace en éstos una "actitud de confianza", basada en la convicción de que "su Superior sabe y quiere y puede bien regirles en el Señor nuestro" [Co 667]. Confianza, que, a su vez propicia la "apertura y transparencia", característica de la relación subditos-superiores que configuran las *Constituciones*, por la que aquéllos no encubren a éstos nada de su propia vida y persona, ni "exterior ni interior, deseando que estén al cabo de todo, para que puedan en todo enderezarlos en la vía de la salud y perfección" [Co 551.263.424], "para que con más lumbré se proceda, y más se glorifique a Dios nuestro Señor en nuestras ánimas y cuerpos" [Co 300]. Es así patente el "sentido paterno-filial", impregnado de fe y caridad,

de la relación de g. ignaciano, de donde deriva su carácter pastoral, que tenga muy en cuenta la condición y la situación de la persona gobernada y sus posibles limitaciones y debilidades, "remitiéndose a ellos [los subditos] en algunas cosas, cuando pareciera probable que se ayudarán con ello; y otras veces yendo en parte y condoliéndose con ellos, cuando pareciese que esto podría ser más conveniente" [Co 667].

4. *Estilo y características.* El g. ignaciano, tal como lo conciben las *Constituciones*, es, ante todo, un "gobierno espiritual y orante", basado primariamente en la unión y familiaridad con Dios, por parte de quien gobierna, y derivado de ellas. Por ello, es la primera cualidad que se pide en el General [Co 723], y es sumamente elocuente lo que se le dice sobre el recurso a la oración asidua y deseosa y a los Sacrificios (Misas) que impetren gracia para la conservación y aumento del cuerpo de la CJ, que es el objetivo de su gobierno [Co 790]. De modo semejante se le propone al Rector de Colegio, como elemento primordial de su oficio, "sostener todo el Colegio, con la oración y santos deseos" [Co 424]. De acuerdo con ello, se recomienda, en general, a los Superiores el recurso a la oración, suya y de otras personas, ante decisiones especialmente importantes de la vida de la CJ como puede ser la dimisión de un miembro de la misma (cf. [Co 211.220]) y la asignación de una misión apostólica [Co 618]. La razón final de ello es la convicción de que sólo la "suma Providencia y dirección del Santo Espíritu sea la que eficazmente ha de hacer acertar en todo" [Co 624] y "la medida que en todo ha de tenerse, la unción santa de la divina Sapiencia la enseñará a los que tienen cargo de ello [determinar a qué

personas se han de encomendar las misiones], tomado para su mayor servicio y alabanza⁷ [Co 161].

El g. debe ser al mismo tiempo "discernido", en cuanto que, a través de la "discreta caridad", ha de buscar lo que parezca ser voluntad de Dios en cada momento y circunstancia o lo que parezca más conducente a su mayor servicio y alabanza y al bien de las almas. Así, en el proceso de admisión a la CJ [Co 142] y de dimisión de ella [Co 211.219-222] y en la determinación de las misiones apostólicas y sus modalidades para cada uno [Co 619-626]. A este discernimiento, "para que se acierte en las tales misiones, en el enviar a unos y no a otros, o a los unos en un cargo y a los otros en diversos", sirve también la manifestación de conciencia que todos han de hacer en diversos momentos a los Superiores, comunicando a éstos cuanto por su alma pasa [Co 92.95.96.551].

El g. ha de estar "iluminado por el consejo" de otras personas que ayuden a los Superiores a tomar las decisiones convenientes (cf. [Co 667.803.810.211.219.221.431.618]). De ello y de lo dicho anteriormente sobre la oración y el discernimiento se seguirá que "el mandar sea bien mirado y ordenado" [Co 667], lo que, a su vez, ayudará a facilitar y asegurar la obediencia y así a unir a "los repartidos con su cabeza". Característica del estilo de g. de la CJ es el equilibrio ponderado de la rectitud y severidad necesaria con la benignidad y mansedumbre [Co 727; cf. también 270.667.754]. Ya la F40 exhorta al Prepósito General a que "en su gobierno se acuerde siempre de la benignidad y mansedumbre y caridad de Cristo, y del dechado que nos dejaron S. Pedro y S. Pablo, y así él como los que tendrá para su consejo, pongan siempre los ojos en este dechado" (F40, 3).

Finalmente, las *Constituciones* presentan un estilo de g. que se caracteriza por la fuerte "subordinación de unos superiores a otros", de acuerdo con la escala jerárquica de los mismos; de modo que "salgan del General, como de cabeza, toda la autoridad de los Provinciales, y de los Provinciales la de los locales, y de estos locales la de los particulares" [Co 666], "para que la subordinación mejor se guarde" [Co 791] y se contribuya así eficazmente a la unión de todo el cuerpo de la Compañía y a su conservación y aumento [Co 821].

5. *La persona que gobierna.* El perfil de la persona que gobierna corresponde, obviamente, a lo que es el g. de la CJ y a sus peculiares funciones y características. En las *Constituciones* se ofrecen tres retratos del Superior ideal, dos referidos al General (cf. [Co 723-734.735]), y, por extensión y en la proporción debida, a los demás Superiores [Co 811], y otro específicamente al Rector de Colegio o casa de formación [Co 423], aparte de las pinceladas particulares que se pueden encontrar en ellas acá y allá.

El *Prepósito General* debe ser, ante todo, "muy unido con Dios nuestro Señor y familiar en la oración y todas sus operaciones" [Co 723]; "persona cuyo ejemplo en todas virtudes ayude a los demás de la Compañía, y en especial debe resplandecer en él la caridad [...] y la humildad verdadera" [Co 725]; "libre de todas pasiones, teniéndolas domadas y mortificadas" [Co 727]. Ha de saber "mezclar [...] la rectitud y severidad necesaria con la benignidad y mansedumbre" [Co 727]; necesita "magnanimidad y fortaleza de ánimo" [Co 728]. "Debería ser dotado de grande entendimiento y juicio"; ... pero "más necesaria es la prudencia"; debe ser "estrenuo para

llevar las cosas al fin y perfección suya. ..." [Co 703]. Como dotes corporales, ha de tener salud, buena presencia y edad conveniente [Co 731]. Finalmente como resumen y remate de todo ello, "debe ser de los más señalados en toda virtud, y de más méritos en la Compañía, y más a la larga conocido por tal" [Co 735], de forma que los de la Compañía puedan tenerle "como espejo y dechado" [Co 726]. Ante la riqueza y la exigencia del ideal así presentado, no es extraño que Ignacio pensase, con gran sentido humano de la realidad, en la eventualidad de que "algunas partes de las arriba dichas faltasen". Para ese caso, él mismo esboza un *segundo retrato*, como de mínimos indispensables, diciendo que "a lo menos no falte bondad mucha y amor a la Compañía y buen juicio acompañado de buenas letras" [Co 735] o, en todo caso, ser persona "de mucho espíritu y virtudes" [Co 791].

Del *Rector del Colegio*, por su parte, se dice "que sea de mucho ejemplo y edificación y mortificación de todas inclinaciones sinistras, especialmente probado en la obediencia y humildad; que sea asimismo discreto, y apto para el gobierno y tenga uso en las cosas ágiles y experiencia en las espirituales; que sepa mezclar la severidad a sus tiempos con la benignidad; sea cuidadoso, sufridor de trabajo y persona de letras, y finalmente de quien se pueda confiar y a quien puedan comunicar seguramente su autoridad los Prepósitos Superiores" [Co 423].

Finalmente una nota general, muy expresiva, que las *Constituciones* atribuyen a los "Prepósitos inferiores" al General, es "que deberán ser personas escogidas, a quienes [éste] pueda dar mucha autoridad y remitir las cosas particulares comúnmente" [Co 791].

6. La autoridad de quien gobierna.

Para el bien de la CJ y de sus miembros, las *Constituciones* establecen el principio básico de que "todos [los Superiores] para el bien tengan toda potestad y, si hiciesen mal, tengan toda sujeción" [Co 820]. Así, por una parte, atribuyen a los Superiores "mucha autoridad" (Ibid., además [Co 791]), llegando a decir, respecto del General, que "se juzga ser muy conveniente que [...] tenga toda autoridad sobre la Compañía *ad aedificationem*" [Co 736], y del Rector de Colegio, que "cuanto mayor será ésta [la autoridad] mejor se podrán gobernar los Colegios a mayor gloria divina" [Co 423]; y, por otra, toman las medidas necesarias para que esa autoridad no pueda ser mal usada. A esto último mira, la "autoridad o providencia que la Compañía debe haber cerca del Prepósito General" en determinados aspectos personales y situaciones especialmente críticas [Co 766-777]. Y para los Superiores inferiores se arbitran también mecanismos y procedimientos apropiados para prevenir y evitar y, si es preciso, corregir el mal uso de la autoridad. El principal medio es la información permanente que los Prepósitos inferiores deben proporcionar sobre su propio ejercicio del g. al General (cf. [Co 674.790-792]) o a otro Superior [Co 423], de modo que aquél "pueda en todas cosas a gloria divina proveer" [Co 791], "procurando ayudarles con consejo y reprehensión y corrección, si es menester" [Co 791]. Al mismo fin tiene su nombramiento por tiempo corto o indeterminado [Co 757.758], de forma que, si "no se mostrasen idóneos", puedan ser quitados "sin nota", al concluir el tiempo previsto, "si antes no le pareciese al General que conviene para el bien universal quitarle". Finalmente, el principio de subordinación de los Superiores

inferiores al General, al que se ha hecho referencia antes, tiene también esta finalidad.

7. *Ayudas para el buen gobierno.* Como punto de partida general, sienta Ignacio el principio básico de que "siendo el oficio propio del General [...] gobernar todo el cuerpo de la Compañía" [Co 789], lo "hará primeramente con el crédito y ejemplo de su vida, y con la caridad y amor de la Compañía en Cristo nuestro Señor, y con la oración asidua y deseosa y sacrificios que impetren gracia de la conservación y aumento dicho" [Co 790].

En la articulación de las ayudas concretas que el Preósito General ha de tener, las *Constituciones* se inspiran en dos consideraciones básicas. Por una parte, el enorme peso que para una persona representa tal cargo; "peso insufrible, que aun con distracción grande y acortamiento de la vida no podría [aquél] bien sostener" [Co 798], por ser un "oficio que pide más que todo el hombre" [Co 793]; y, por otra, la persuasión de que, con las ayudas convenientes, el General podrá "hacer bien, presta y suavemente su oficio" [Co 799 y, en sentido semejante, 798].

En consecuencia, se recomienda al General, primeramente, *concentrarse en las ocupaciones específicas de su oficio*, dejando de lado cualesquiera otras, ya sean "negocios seculares, aunque píos", "no pertinentes a la Compañía" [Co 793], ya sea "la ejecución de ministerios pertinentes a la Compañía, que pueden hacer otros, como sería el particular cuidado de una casa" [Co 795], ya incluso el atender a "predicar, confesar y otras cosas semejantes, en las cuales él como particular persona verá lo que podrá hacer, cuando las ocupaciones de su oficio propias le dieren lugar, y no de otra manera" [Co 789].

A continuación, se especifican las *ayudas personales* que el General necesita, para atender debidamente tanto a las cosas particulares relativas al gobierno de las Provincias y de los Colegios y Casas, por medio de los Provinciales y de los Rectores y Superiores locales [Co 797], como "a las universales y propias de su oficio, para que pueda bien suavemente a ellas satisfacer" [Co 798]: ayuda del secretario, consejeros, procurador general (cf. [Co 800-808]).

Le será también de gran provecho una abundante información, que deberá tener, tanto en lo que se refiere a "las Bulas y Breves y todas concesiones que tocan a la institución y gracias privilegios de la Compañía", como a la situación de las Casas y Colegios de la misma e incluso a cada una de sus personas, "aun de los que están a probación [...]", para que mejor pueda en todas cosas a gloria divina proveer" [Co 792], "haciéndose avisar de lo que más importa" [Co 797].

El resultado de este conjunto de ayudas sería que, "teniendo [...] el General tales ayudas, parece debería dispensar el tiempo que le permite su salud y fuerzas, parte con Dios, parte con los Oficiales y Ministros dichos, tratando con los unos y los otros, parte consigo en pensar por sí y resolver y determinar lo que se ha de hacer con la ayuda y favor de Dios nuestro Señor" [Co 809].

De modo semejante y proporcional, los Preósitos inferiores, Provinciales y Rectores de los Colegios o Superiores de las Casas, deberán tener también sus ayudas; "y especialmente tengan personas deputadas para consejo, con las cuales comuniquen las cosas que ocurren de importancia, aunque en ellos esté la resolución después de los haber oído" [Co 810; cf. 428.434.490.820].

8. *Permanencia del modelo.* Esta concepción del g. ignaciano, creada y elaborada por las *Constituciones* no ha sufrido variación alguna en las sucesivas actualizaciones del Instituto de la Compañía. Las Normas Complementarias de las *Constituciones*, puntualizan y actualizan algunos detalles, pero conservan en toda su pureza y vigor el modelo original del g. ignaciano, aplicándolo a las nuevas circunstancias, especialmente en lo que se refiere a las "obligaciones comunes a los Superiores" (NC 349-358), y a las funciones específicas de los Provinciales (NC 391) y de los Superiores locales (NC 403).

Urbano VALERO, SJ

/ Asistente, Comunidad, Congregaciones, *Constituciones, Cuerpo apostólico, Deliberación, Humildad, Misión, Obediencia, Prepósito General, Provincial, Rector, Superior.*

Bibl. Fuentes: MCo 378-379 [FI6]; *Constituciones de la Compañía de Jesús y Normas Complementarias*, M-ST, Bilbao-Santander 1996; RIVADENEIRA, P. DE, *Tratado del modo de gobierno que N. S. P. Ignacio tenía*, FN III, 606-634; **Secundaria:** ALDAMA, A. M^a DE, *El General de la Compañía de Jesús, su persona y su gobierno; Comentario a la Parte IX de las Constituciones*, CIS, Roma 1982; ARRUPÉ, "El Superior local. Su misión apostólica", *Man* 53 (1981) 299-319; FLEMING, D. L., "Spiritual Government: from Liberty to Freedom", *The Way Sup* 61 (1988) 48-61; FUTRELL, J. C., *Making an Apostolic Community of Love. The Role of the Superior According to St. Ignatius of Loyola*, IIS, St. Louis 1970; GRAY, H., "An Experience in Ignatian Government: Letter to a New Rector", *SSJ* 14/4 (1982) 1-33; ROYÓN, E., "Un gobierno espiritual y apostólico", *Man* 66 (1994) 283-296; VALERO, U., "El gobierno de la Compañía de Jesús al comienzo del tercer milenio", *Man* 76 (2004) 5-23.

GRACIA

La espiritualidad ignaciana reconoce la distinción real entre dos

esferas u órdenes de la realidad, aunque vinculadas íntima y dinámicamente: la esfera de la creación natural y la esfera de la g. sobrenatural. Dios es la fuente eficaz de ambas esferas y la misma Providencia divina abarca y ordena las dos. Es posible glorificar a Dios en cuanto se revela en su creación natural, como es posible también glorificarlo colaborando con la g. sobrenatural [Co 814]. La creación establece el orden natural del universo; la g. sobrenatural busca llevar a cabo la salvación del género humano [E/366].

En sus Reglas de discernimiento de espíritus, S. Ignacio se refiere a Lucifer, el caudillo de los demonios [Ej 141] y tentador por excelencia [Ej 142.320], como "el enemigo de natura humana" [Ej 326]. El título dado significa una afirmación importante sobre las consecuencias del pecado: éste no sólo deshonra a Dios, sino que también degrada y envilece la naturaleza humana, impidiéndole alcanzar la plenitud de bondad y perfección a las cuales el Creador la ha destinado. Del mismo modo, la actuación de la g. sobrenatural no sólo glorifica a Dios [Co 814], sino que, al anular las consecuencias del pecado, capacita a la naturaleza humana para alcanzar la perfección y la plenitud que su estado caído le impide alcanzar.

La naturaleza humana también condiciona el modo de actuar que la g. sobrenatural tiene. La espiritualidad ignaciana pide a los que orientan espiritualmente a otros que sean sensibles a la diversidad de personas, de dones y de capacidades naturales, y a sus limitaciones, ya que esas diversidades, dones y limitaciones condicionan el modo en el cual cada uno responde a la acción de la g. sobrenatural (cf. [Co 102.163.277.414.460; Ej 322]).

Sin embargo, no hay que contentarse con las limitaciones personales. Cuando sea conveniente, la educación religiosa debe poner al sujeto en situaciones que amplíen sus horizontes y le hagan abrirse más a la operación de la g. divina [Co 285].

1. *La teología escolástica.* La teología escolástica distingue entre la g. creada y la increada; entre la g. actual y la habitual; entre la g. operativa y la cooperativa, y entre la g. santificante y el impulso carismático.

2.2 El término g. *increada* designa la realidad divina en sí misma como fuente de salvación, es la g. sobrenatural, mientras que la g. *creada* designa la acción de la g. en aquellos que responden a ella, distinta de la g. *increada*.

1.2 Con g. *actual* se designa aquel impulso de la g. que lleva a obrar una acción que hace progresar en el camino de la salvación, mientras que con g. *habitual* se designa la tendencia (sobrenaturalmente infundida) a responder positivamente a la acción de la g. divina; las virtudes teologales -fe, esperanza y caridad- son ejemplos de g. habitual.

2.3 En cuanto Dios tiene siempre la iniciativa de ofrecer su g. a los hombres, el término g. *operativa* designa la intervención divina gratuita en el espacio y el tiempo, mediante la cual un ser humano puede entrar en relación sobrenatural, agraciada y salvadora con Él. Por g. *cooperativa* se entiende la respuesta humana a la g. operativa.

1.4 Finalmente, la teología escolástica distingue entre la g. *santificante* (*gratia gratum faciens*) y el impulso carismático (*gratia gratis data*), ya que, como insiste S. Pablo, es posible ejercer varios carismas sin la presencia santificante de la fe, de la esperanza o de la caridad teologales (cf. *ICor* 13).

2. *S. Ignacio y la teología escolástica.* Aunque en sus escritos S. Ignacio tiende a evitar el lenguaje técnico de los teólogos escolásticos, de hecho reconoce la legitimidad de todas las distinciones escolásticas que hemos presentado.

2.2 La espiritualidad ignaciana reconoce a Dios como única fuente de la g. sobrenatural y salvadora (cf. [Ej 43.102.320.366; Co 103.540.723]) y cuenta con que ella será un factor decisivo en el modo que quien eventualmente la recibe tiene de vivir y de ser (cf. [Ej 43; Co 282.746]). La g. transforma y realiza la actividad humana y tiende a aumentar el gusto [Ej 2]. En cuanto la g. tiende a realizar tanto el valor intrínseco de la actividad humana como su perfección a los ojos de Dios, la espiritualidad ignaciana también considera la actividad humana bajo la influencia de la g. como más o menos meritoria ante Dios [Ej 44].

2.2 La misma espiritualidad también reconoce la realidad de los impulsos sobrenaturales de la g. para ejecutar ciertas acciones específicas (cf. [Ej 43.46.240.243; Co 161]) y a la vez reconoce la existencia de modos de actuar que son habituales e infusos, producidos por la gracia. Además, en el pensamiento de S. Ignacio la g. santificante tiene un gran poder para transformar la naturaleza humana (cf. [Co 147.280.282.582.725; Ej 44]).

2.3 La espiritualidad ignaciana enseña a reconocer que la iniciativa, en todo aquello que se refiere a la acción de la g. sobrenatural, pertenece a Dios (cf. [Co 134.144; Ej 184]). Al mismo tiempo, reconoce que algunos individuos cultivan disposiciones del corazón, de la mente y de la conciencia que los hacen más receptivos que otros a la iniciativa divina de la gracia. Por ello tiene

sentido, para quienes buscan a Dios, cultivar lo mejor posible esa receptividad. Pero la espiritualidad ignaciana recomienda, además, estrategias específicas para cultivarla. Las que se presentan a continuación juegan un papel especial en el estilo ignaciano de acercarse a Dios:

2.3.1 La oración habitual y devota dispone especialmente al individuo a recibir el don de la g. divina. La unión habitual con Dios por medio de la oración figura en el primer lugar entre los rasgos característicos que S. Ignacio pide en el Prepósito General de la Compañía. El General de la CJ debe ser "muy unido con Dios nuestro Señor y familiar en la oración y todas sus operaciones, para que tanto mejor de él, como de fuente de todo bien, impetre a todo el cuerpo de la Compañía mucha participación de sus dones y gracias y mucho valor y eficacia a todos los medios que se usaren para la ayuda de las ánimas" [Co 723.813]. En otras palabras, la unión con Dios en la oración no solamente predispone a la recepción del don de la g., sino que convierte al individuo en un cauce mediante el cual la g. puede fluir hacia el prójimo.

Además, es característico de la espiritualidad de los *Ejercicios* animar al ejercitante a que rece para obtener las gracias específicas que necesita [Ej 46; Epp 1,459]. Esas gracias lo hacen progresar siempre en el camino de la salvación: la g. de conocer sus propios pecados, la g. de renunciar a ellos en favor de la vida del justo, la g. de repudiar los valores falsos y pecaminosos del "mundo" (cf. [Ej 43.48.63.240.243]), la g. de actuar con pureza de intención [Ej 46], la g. de responder generosamente a la vocación y a la invitación de Dios [Ej 91], la g. de conocer e imitar al Señor Jesús [Ej

104-105], la g. de sentir "dolor, sentimiento y confusión" ante los sufrimientos de Jesús [Ej 193], la g. de "alegrar[se] y gozar[se] intensamente" por la victoria de Cristo [Ej 221]. Es también característico de la espiritualidad de los *Ejercicios* evitar los pensamientos o suposiciones que puedan distraer de la g. específica que se pretende alcanzar [Ej 74]. Evidentemente, S. Ignacio consideraba la oración impetratoria dirigida a alcanzar gracias especiales como un modo efectivo de disponerse a recibir el don de la g. divina.

Si bien la espiritualidad ignaciana alienta a buscar gracias particulares, también aconseja durante la oración mantenerse abierto a la experiencia de la "consolación sin causa precedente", g. que fluye de la acción directa de Dios sobre el alma y que va mucho más allá de lo que se pudiera esperar o anticipar [Ej 330.336].

2.3.2 Cultivar la *pureza de intención* mantiene la piedad centrada en Dios y enseña a hacer lo que se hace exclusivamente para la gloria y servicio de Dios y el bien del prójimo. Por lo mismo, capacita para encontrar a Dios en todo lo que se hace (cf. [Co 288.340.360; Ej 230-237]). También excluye todo desorden en la motivación del actuar [Co 390]. Pero, aunque no excluye el temor de los castigos divinos [Ej 65-71], ni la esperanza de las divinas recompensas [Ej 370], pretende en todas las cosas "puramente el servir y complacer a la divina Bondad por Sí misma, y por el amor y beneficios tan singulares en que nos previno". Ofrece un motivo de acción más puro y desinteresado y, por consiguiente, dispone mejor a responder a la acción de la g. divina (cf. [Co 288.813; Ej 230-237]).

2.3.3 Por lo tanto, cultivar (la pureza de intención exige *mortifica-*

ción. La mortificación intenta purificar la actividad humana de todo egoísmo y de todo interés desordenado. Enseña a cultivar la indiferencia ignaciana, es decir, la visión indiferente de toda la realidad creada como un medio que el Creador ofrece para alcanzar el fin para el cual uno ha sido creado, es decir, Su alabanza, reverencia y servicio (cf. [Ej 23.155; Co 288]).

2.3.4 Entre las mortificaciones que nos disponen a una mayor receptividad de la g. divina, tiene un lugar importante la disposición a *compartir la cruz de Jesucristo*. Se tiene que aprender a aceptar y sufrir pacientemente, con la ayuda de la g. divina, "injurias, ilusiones y oprobios". Mientras la g. divina produce en el corazón humano el deseo de sufrir humillaciones con Cristo, ese mismo deseo abre cada vez más a otras gracias y puede conducir hasta la virtud heroica (cf. [Co 102; Ej 167]).

2.3.5 La *obediencia desinteresada y total* al superior religioso que "está en el lugar de Cristo nuestro Señor" también aumenta la receptividad del individuo para la g. divina. Además, la verdadera obediencia exige no solamente una sumisión externa, sino "interior reverencia y amor" hacia el legítimo superior religioso. Sobra decir que ningún superior tiene derecho a ordenar acción pecaminosa alguna al subdito. Pero una obediencia generosa capacita para conformarse "con la primera y suma regla de toda buena voluntad y juicio, que es la eterna Bondad y Sapiencia" [Co 284], La obediencia fomenta la unión de mentes y corazones entre los jesuitas, al igual que la disposición a "sentir con la Iglesia" fomenta una unión similar entre todos los cristianos [Ej 352]. Finalmente, esta unión tiene que ser realizada por la

g. divina, pero la sumisión a los legítimos superiores y la observancia de la debida subordinación entre los mismos superiores, fomenta dicha unión de un modo particular [Co 666].

2.3.6 Así como las obras fomentan la humildad, así las *obras de caridad* estimulan la apertura a la g. de Dios. Al comentar los ministerios de los escolares de la CJ, S. Ignacio observa: "Muy especialmente ayudará hacer con toda devoción posible los oficios, donde se ejercita más la humildad y caridad. Y generalmente cuanto más uno se ligare con Dios nuestro Señor, y más liberal se mostrare con su divina Majestad, tanto le hallará más liberal consigo, y él será más dispuesto para recibir [en el momento oportuno] mayores gracias y dones espirituales" [Co 282.813].

2.3.7 La cita precedente también pone en claro que, junto con el cultivo de la humildad y la caridad, la *generosidad de corazón* también dispone a quien practica la espiritualidad ignaciana a una receptividad cada vez mayor a la acción de la g. divina (cf. [Co 728; Ej 5]).

2.3.8 *El amor a la pobreza* "como madre", en el espíritu de la primera bienaventuranza (Mt 5, 3; Ec 6, 20), también fomenta el crecimiento espiritual y la receptividad a la g. divina [Co 287]. Hasta la observancia misma de la pobreza religiosa requiere la acción de la g. [Co 553]. Es más, la práctica de la pobreza ignaciana tiene íntima relación con aquella caridad generosa que abre al individuo a la iniciativa gratuita de Dios. Al servir a los demás en cualquier ministerio, los jesuitas, pero de hecho todos los cristianos (Mt 10, 8) "deben dar gratis lo que gratis recibieron" [Co 565]. En otras palabras, al imitar en el servicio al

prójimo la generosidad de Dios que dispensa su g., uno se dispone a sí mismo a compartir más plenamente el don de la misma gracia.

2.3.9 Por último, el "celo por las almas" también aumenta la sensibilidad del individuo hacia la acción de la g. divina, transformándolo en un instrumento de Dios y disponiéndolo "para que se rija bien de su divina mano" [Co 813].

El hecho que uno necesite disponerse debidamente a sí mismo para aumentar su receptividad a la actuación de la g. de Dios, apunta a otro aspecto importante de la concepción ignaciana de la g. cooperativa. En contraste diametral con los reformadores protestantes, la espiritualidad ignaciana insiste en la realidad del "libre arbitrio", aun bajo el influjo de la gracia. "Dado que sea mucha verdad que ninguno se puede salvar [...] sin tener [...] gracia", también es cierto que no se puede alcanzar la salvación sin cooperar libremente con la g. sobrenatural (cf. [Ej 366.369; Co 134]).

2.4. *El servicio al prójimo lugar de gracia.* En ningún lugar de los escritos ignacianos aparece tan claramente expresado el sutil entrecruzamiento de la naturaleza y de la g. que se da en la iniciativa gratuita de Dios y en la libre cooperación del hombre, como en la consideración de la capacitación carismática para el servicio del prójimo. Este servicio al prójimo, bajo el impulso de la g., hace de la caridad algo práctico. El impulso del Espíritu también asegura los frutos, cada vez mayores, del apostolado [Co 2-3].

3. *Ea gracia de la vocación a la Compañía de Jesús.* S. Ignacio consideraba que toda vocación auténtica a la CJ era el resultado de un "impulso divino", una especie de capacitación gratuita y espiritual para

servir a Dios y al prójimo en el contexto de la Iglesia [Co 540]. Creía, al mismo tiempo, que el Espíritu Santo sólo puede inspirar una vocación auténtica hacia la Compañía en aquellos que "tienen las partes que se requieren para este Instituto" [Co 144]. En otras palabras, siempre que se trate de un ministerio inspirado por el Espíritu Santo en un contexto eclesial, hay que tratar simultáneamente con dones "naturales e infusos" [Co 147]. Los dones naturales derivan del orden de la creación, mientras que los dones infusos son resultado de la operación de la g. sobrenatural [Co 814]. En cuanto constituyen el impulso para servir al prójimo, los dones infusos coinciden con los carismas del Espíritu Santo.

La tendencia de S. Ignacio a insistir que el servicio al prójimo en el nombre de Cristo implica los dones naturales e infusos, emerge también en la observación que la CJ necesita "todas maneras de personas" [Co 163.243]. Esta diversidad de personas es el resultado de ambos clones, naturales e infusos [Co 147]. San Ignacio prefiere los dones sobrenaturales a los naturales, pero reconoce la utilidad de los dos [Co 147]. Las gracias naturales incluyen tanto los talentos personales como los "dones externos" tales como nobleza de sangre, riquezas, reputación, etc. [Co 161]. El cultivo de estos dones incluye "mirar cómo se conserve para el divino servicio la salud y fuerzas corporales" por una combinación de caridad y razón [Co 292.305]. Una "discreta caridad" aconseja la moderación en las penitencias corporales, el cuidado afectuoso de los enfermos y una prudente administración de las posesiones materiales (cf. [Co 300.303.582]).

El mismo interés por la interacción de los dones naturales y de la

g. emerge también en las reflexiones de S. Ignacio sobre la educación de los jóvenes jesuitas. La pedagogía jesuita tiene que ocuparse a la vez de la salud del cuerpo y de la g. del alma [Co 243]. La educación del alma requiere que el individuo se desarrolle en la oración y en la intimidad personal con Dios, desarrollo que sólo la g. puede producir. Además de la práctica regular de la oración y la meditación, la educación del alma incluye una firme instrucción en la doctrina cristiana, la confesión frecuente, la liturgia eucarística, la frecuente recepción de la Eucaristía y la lectura espiritual. Debe siempre combinar la teoría y la práctica, tanto en la formación de los que se forman en la CJ como en la instrucción ofrecida en los colegios jesuitas [Co 277]. La interacción entre los compañeros juega también un papel importante en la formación de los jóvenes jesuitas, quienes deben educarse mutuamente exhortándose y alentándose unos a otros. A veces deben predicar a sus compañeros en una situación formal, pero también deberán alentarse y exhortarse informalmente unos a otros en modo de alimentar "la unión y fraterna caridad" [Co 280]. Durante el tiempo de la formación deberán enfrentar situaciones que fomenten aquella humildad, caridad y generosidad necesarias que disponen a una siempre mayor apertura a la acción de la g. divina [Co 282]. Los mismos principios se aplican a cualquier persona que desee vivir según la espiritualidad ignaciana.

Al final de su vida, S. Ignacio basaba la conservación y aumento de la CJ en la interacción de los dones, tanto naturales como sobrenaturales, de sus miembros. Los jesuitas deberían usar sus capacidades naturales, pero poniendo su con-

fianza en la g. sobrenatural de Dios, la cual hará que sus esfuerzos alcancen el fin sobrenatural al que Dios ha dedicado la CJ: la salvación de sus miembros y de aquellos a quienes ellos sirven (cf. [Co 3.307.351.360.440.486]). Con las palabras de S. Ignacio: "Sobre este fundamento, los medios naturales que disponen el instrumento de Dios nuestro Señor para con los prójimos ayudarán universalmente para la conservación y aumento de todo este cuerpo, con que se aprendan y ejerciten por solo el divino servicio, no para confiar en ellos, sino para cooperar a la divina gracia, según la orden de la suma Providencia de Dios nuestro Señor, que quiere ser glorificado con lo que da como Criador, que es lo natural, y con lo que da como Autor de la gracia, que es lo sobrenatural. Y así deben procurarse los medios humanos o adquiridos con diligencia, en especial la doctrina fundada y sólida, y modo de proponerla al pueblo en sermones y lecciones y forma de tratar y conversar con las gentes" [Co 814].

4. La gracia y la espiritualidad ignaciana. La espiritualidad ignaciana reconoce la realidad de las distintas especies de g. que distinguen los teólogos escolásticos, pero sin usar su terminología técnica, porque S. Ignacio accede experiencialmente a la g. sobrenatural. Efectivamente, al nombrar las distintas actividades que corresponden a esas categorías abstractas de la teología escolástica, la espiritualidad ignaciana clarifica el significado de dichas categorías.

La g. sobrenatural trasciende lo que la naturaleza creada puede alcanzar por sí misma, pero no existe fuera de la experiencia humana. Durante los periodos de desolación, sin embargo, el individuo deja de experimentar sensiblemente la

g. divina. El individuo, en estado de desolación, se siente abandonado a sus fuerzas naturales para resistir a "las agitaciones y tentaciones del enemigo". Sin embargo, Dios siempre concede la g. suficiente para resistir al enemigo [Ej 320].

En efecto, tanto la consolación como la desolación conllevan sus propios riesgos. En tiempos de consolación puede deslizarse una ingenua y presuntuosa confianza en la propia capacidad espiritual que engecece el aspecto tenebroso de la psique y del espíritu humano. Durante los periodos de consolación, por lo tanto, la undécima regla para el discernimiento de espíritus avisa que hay que recordar la debilidad humana experimentada en los momentos de desolación. Pero en tiempos de desolación se puede sufrir la tentación opuesta, es decir, tomar demasiado en serio la oscuridad espiritual que se está sufriendo, al igual que la falta de consolación sensible. En estas circunstancias la misma regla aconseja dar una perspectiva mayor a la experiencia de oscuridad pasajera, recordando las gracias de consolación que se han experimentado anteriormente [Ej 324].

La desolación puede responder a más de una causa. Puede ser el resultado de tibieza y de negligencia en la oración. En ese caso, se debe experimentar el modo de contrarrestarla con diversas estrategias, como aumentando o disminuyendo las penitencias, alternando el ayuno con la comida, aumentando o disminuyendo las vigiliat, hasta encontrar el régimen que mejor disponga a sentir la g. y consolación del Espíritu Santo. Pero en otros casos Dios permite experimentar la oscuridad espiritual para enseñar a ser generoso y desinteresado en el servicio de su Divina Majestad. La desolación también puede inculcar la humildad al dar a

conocer por experiencia nuestra debilidad e impotencia cuando nos falta la ayuda de la consolación sensible (cf. [Ej 89.322]).

Por último, la espiritualidad ignaciana reconoce la mediación eclesial, institucional y sacramental de la g. divina. Por tanto, alienta el uso devoto del sacramento de la reconciliación, así como la asistencia a la liturgia eucarística y la comunión frecuentes. También recomienda el uso piadoso de los cánticos y salmos, de la liturgia de las horas, de oraciones largas, tanto en la iglesia como en privado, y de la devoción a los santos. Percibe, en la vida religiosa y en los legítimos votos de devoción, medios para progresar en la perfección evangélica. Valora los preceptos de la Iglesia y la disciplina del año litúrgico. Aprecia el arte y la arquitectura que nutren la fe. Estima y estimula la sólida erudición (cf. [Ej 353-363]). Aunque para progresar en el crecimiento de la g. S. Ignacio confiaba más en la acción del Espíritu Santo que en las reglas o constituciones externas [Co 134.243], consideraba que las *Constituciones* de la CJ habían sido inspiradas por la g. sobrenatural [Co 135].

Donald L. GELPI, SJ

/ Amor, Consolación, Contemplación para alcanzar Amor, Desolación, Discernimiento, Encarnación, Espíritus, Espíritu Santo, Experiencia de Dios, Libertad, Moción, Pecado.*

Bibl.: BOYER, CH., "Le puissance de la grâce selon saint Ignace", *Greg* 37 (1956) 355-365; ENDEAN, PH., *Karl Rahner and Ignatian Spirituality*, Oxford University Press, Oxford 2001; GELPI, D., *The Gracing of Human Experience: Rethinking the Relationship Between Nature and Grace*, Liturgical Press, Collegeville, MN 2001; HAIGHT, R.V. *The Experience and Language of Grace*, Paulist Press, New York 1979; IPARRAGUIRRE, L., "Armonía sobrenatural de la acción de Dios y del hombre en San Ignacio de Loyola", *EEc* 30

(1956) 343-361; ID., "Gracia" en ID., *Vocabulario de Ejercicios Espirituales. Ensayo de hermenéutica ignaciana*, CIS, Roma 1977, 121-127; LAWLOR, F. X., "The Doctrine of Grace in the *Spiritual Exercises*", *TS* 3 (1942) 513-532; MCDERMOTT, B., "With Him, In Him: The Graces of the *Spiritual Exercises*", *SSJ* 18/4 (1986); OGARA, R., "LOS dones del Espíritu Santo reflejados en el libro de los Ejercicios", *Man* 10 (1934) 40-48; STEGER, A., "Der Primat der göttlichen Gnadenführung im geistlichen Leben nach dem hl. Ignatius von Loyola", *Gul* 21 (1948) 44-108; VELLARINGATT, J., "Transformation of the Human Potential. Ignatius of Loyola: A Case Study", *Ignis* 30/3 (2001) 15-30; YEAGO, D. S., "The Drama of Nature and Grace: A Study in the Theology of Hans Urs von Balthasar" Ph. D., Yale University, 1992.

GRADOS

I. *Aproximación y delimitación del término.* La palabra "grado", en referencia a la diversa vinculación de un miembro de la CJ con el Instituto, la encontramos por primera vez en las *Constituciones*, en su redacción de 1550 (texto A). En la Parte V de las *Constituciones* después de haber indicado la diversidad de miembros de que consta "el cuerpo de la Compañía de Jesús" y el modo diverso de ser incorporados a ella -como profesores de cuatro o de tres votos solemnes, coadjutores formados y escolares, en el último párrafo de esa Parte V, [Co 542], leemos: "Después que uno hubiere sido incorporado en la Compañía en un grado no debe pretender pasar a otro, sino procurar de perfeccionarse en el primero y en él servir y glorificar a Dios N. S." (MCo II, 516).

En el *Examen*, capítulo I^o [Co 15], en su redacción de 1556 (texto B) se incorporó esta exigencia de aceptar el g. para el que ha sido admitido (cf. MCo II, 13); también, en el mismo capítulo, al tratar de los indiferentes, se dice que la CJ en su

caso no está determinada aún "para cuál grado de los dichos sea más idóneo su talento" (MCo II, 15). Y más expresamente se indican los diversos g. de pertenencia a la CJ en el mismo texto B del *Examen* [Co 130], al exponer la actitud que debe tener quien es recibido como *indiferente*: "será instruido y advertido que por ningún tiempo ni vía puede ni debe [...] pretender ni tentar directa ni indirectamente más un grado que otro en la Compañía, no más de profeso o de coadjutor espiritual que de coadjutor temporal o escolar" (MCo II, 121).

Los g., pues, de la CJ son los de profeso de cuatro o de tres votos solemnes, los de coadjutor espiritual o temporal, y el de escolar.

2. *El proceso de configuración de los grados.* Esta diversidad de g. en la incorporación a la CJ no se encuentra en el primer diseño de S. Ignacio sobre el Instituto que intentaba fundar; nada se dice de esta diversidad en las *Determinaciones Societatis*, de 1539 (MCo 1,9-14), ni en las primeras descripciones del Instituto de la CJ, ni en los *Cinco Capítulos*, aprobados *vivae vocis* oráculo por Paulo III el 3 de setiembre de 1539 (F39), ni en la primera *Fórmula del Instituto*, inserta en la bula de aprobación de la CJ, fechada 27 de setiembre de 1540 (F40; MCo I, 9-31).

En Coimbra en 1543, sin embargo, se comenzó a recibir algunos aspirantes exclusivamente para el servicio en las cosas temporales de la casa y con la "condición que habían siempre de servir" (*Epp Mixtae* I, 141s). También se daba el caso de sacerdotes que deseaban servir a la CJ o a alguno de ella; esa prestación se referiría -al menos también- a los ministerios sacerdotales; este era el caso de Pablo Camerino, como consta por su voto de 4 de marzo de 1540

(*MMiss* IV, 2). El Breve *Exponi Nobis* de 1546 (*MCo* 1,170s) dio estatuto jurídico a este modo de pertenecer a la CJ, como coadjutores, espirituales o temporales, de ella. Consecuentemente, en el *Examen*, desde su primera redacción, texto, 1546 [*Co* 13], se afirma que "otros se reciben por coadjutores espirituales y temporales, para el servicio divino y de la Compañía" (*MCo* II, 12).

De los escolares se dice en el párrafo siguiente del *Examen*, [*Co* 14], que otros: "se reciben por escolares, [...] para que después que sean letrados puedan entrar en la Compañía". De estos se prescribe en ese texto, de 1546 que: "[...] han de hacer promesa o voto simple, sin hacerlo solemne, que acabados sus estudios, y haciendo de nuevo sus probaciones, entrarán en esta Compañía, si los quisieren recibir, para mayor gloria divina" (*MCo* II, 12).

En las *Constituciones*, ya en su primera redacción, texto, anterior a 1550, [*Co* 511], se describe en estos términos el cuerpo de la Compañía: "El cuerpo de la Compañía de Jesús, más propiamente consiste de los profesos como de sus principales miembros; tomado más universalmente, consiste de profesos y coadjutores formados; extendiéndose más, consiste de profesos y coadjutores formados y escolares aprobados, de los cuales de trata en el Examen; más universalmente tomándole, comprehende todos los que están a obediencia del prepósito general de la Compañía, como, sin los dichos, son los que están en probación pretendiendo ser admitidos en la Compañía en alguno de los modos declarados, para vivir y morir en ella" (*MCo* II, 197). Esos diferentes modos de ser admitidos en la Compañía inducen los diversos g. de pertenecer a ella.

Desde el primer momento se captó la posibilidad de que los recibidos en un g. desearan y procuraran ser admitidos en un g. superior de esta escala. Por eso, desde el primer texto de las *Constituciones*, texto, anterior a 1550 [*Co* 542], se hace la siguiente advertencia, que indica el espíritu con que se debe recibir y vivir la admisión en el g. que determine el superior de la Compañía: "Después que uno hubiere sido incorporado en la Compañía en un grado no debe pretender pasar a otro, sino procurar de perfeccionarse en su primera vocación, y en ella servir y glorificar a Dios N. S." (*MCo* II, 202).

Años después, en el texto B, de 1556, se añadió la frase: "dejando el cuidado de lo demás al Superior que tiene en lugar de Cristo N. S." (*MCo* II, 516). Pero una declaración, [*Co* 543], admitía: "El representar sus pensamientos y lo que le ocurre, es lícito. Todavía, como en el Examen se dice, en todo siendo aparejado para tener por mejor lo que al Superior suyo pareciere serlo" (*MCo* II, 516).

En el *Examen*, texto B, 1556, [*Co* 13], se hace referencia a los que han sido admitidos como coadjutores con estas palabras: "La 2^o suerte es de los que se reciben para coadjutores en el servicio divino y ayuda de la Compañía en las cosas espirituales o temporales, los cuales [...], contentándose de su grado, con saber que aquellos merecen más delante de nuestro Creador y Señor, que con mayor caridad ayudan y sirven a su divina majestad, ahora sea en las cosas mayores, ahora sea en las otras más bajas y humildes" (*MCo* II, 13).

Más adelante, al exponer el examen para coadjutores, ya desde el primer texto, del *Examen*, hacia

1547, [Co 116], se establece que: "Si alguno fuere instruido y examinado para coadjutor espiritual (vacando a las cosas espirituales apropiadas y ordenadas a la su primera vocación) no debe pretender adelante directa ni indirectamente, por sí ni por otra persona para mover, tentar, o hacer mutación alguna de su llamamiento en otro, es a saber, de coadjutor espiritual en profeso, mas con toda humildad y con toda obediencia debe proceder y caminar por la misma vía que le ha sido mostrada por quien no sabe, ni en quien no cabe mutación alguna" (MCo II, 100).

En el párrafo siguiente, a los que han sido admitidos como coadjutores temporales, [Co 117], se les dice: "De la misma manera, si alguno fuere examinado e instruido por coadjutor temporal (dándose en todo a las cosas apropiadas y ordenadas al su primer llamamiento) no debe pretender por una vía ni por otra pasar adelante de coadjutor temporal en espiritual o escolar aprobado o profeso, ni tampoco, aunque quede en el mismo grado, debe pretender más letras de las que sabía cuando entró; mas debe perseverar con mucha humildad, sirviendo en todo a su Creador y Señor en su primera vocación, y procurar de crecer en la abnegación de sí mismo y en el estudio de las verdaderas virtudes" (MCo II, 100.102).

Ya antes [Co 111] se había indicado, en "otro examen más particular que conviene a los letrados y coadjutores espirituales y escolares": "Para mayor humildad y perfección de letrados, coadjutores espirituales y escolares. Si cerca el tal que ha de entrar en la casa o hacer profesión se dudare que sea suficiente para la Compañía, es mucho mejor y más perfecto que él se deje juzgar

y gobernar por ella, la cual no sabrá menos que él lo que se requiere para ser en ella, y a él le será imputado a mayor humildad y perfección, teniendo y mostrando mayor amor y confianza en los que le han de gobernar. Por tanto sea interrogado si dejará su propio parecer y juicio en ella o en el Superior de ella, para hacer lo que él le dijere, es a saber, que sea de la Compañía así profesa y ligada al Vicario de Cristo nuestro Señor, o coadjutor de ella. Sea más adelante interrogado si el Superior le quisiere siempre (vacando a la propia salud de su ánima) sólo por coadjutor de la Compañía, si se halla aparejado versando y laborando en oficios bajos y humildes para acabar todos los días de su vida en beneficio y servicio de ella, creyendo que en servir a ella sirve a su Criador y Señor, haciendo todas cosas por su debido amor y reverencia" (MCo II, 94).

Esta aceptación del g. que se le asigne se exige también al que es admitido como *indiferente*. En el Examen, texto £, 1556, [Co 130], se dice: "Para mayor inteligencia del que ha de ser examinado como indiferente, porque de todas partes se proceda con mayor conocimiento y claridad en el Señor nuestro, será instruido y advertido que por ningún tiempo ni vía puede ni debe [A] pretender ni tentar directa o indirectamente más un grado que otro en la Compañía, no más de profeso o de coadjutor espiritual que de coadjutor temporal o escolar; más dando lugar a toda humildad, y a toda obediencia, debe dejar toda la cura de sí mismo, y para qué oficio o estado debe ser elegido, a su Criador y Señor; y en su nombre, y por su divino amor y reverencia, a la misma Compañía o al Superior que se hallare en ella" (MCo II, 119.121).

Aunque también se admite en este caso la representación, serena y meditada en la oración, del que es admitido, como se explica en la declaración A [Co 131], de ese párrafo: "Con esto, cuando alguna cosa constantemente se les representare ser a mayor gloria de Dios nuestro Señor, podrán, hecha oración, proponerla simplemente al Superior y remitirla enteramente a su juicio, no pretendiendo más adelante otra cosa" (MCo II, 121).

La actitud del aspirante a la CJ, o del que ya está admitido en algún g. de ella, es la indiferencia ignaciana (cf. [Ej 23]), aceptando la decisión del superior como expresión de la voluntad de Dios.

Estanislao OLIVARES, SJ

Z^l Compañía de Jesús, Cuarto voto, Escolar, Hermano coadjutor, Ministerios, Misión, Obediencia, Profeso, Votos.

Bibl.: CG 31, d5 "Distinción de grados"; CG 32, d8 "Grados"; DUMEIGE, A., "Grados in Societate Iesu iuxta S. Ignatium de Loyola necnon iuxta posteriorum evolutionem historicam", *Periódica de re canónica* 80 (1991) 265-309; LUKÁCS, L., "De graduum diversitate inter sacerdotes in Societate Iesu", *AHSI75* (1968) 237-316.

GUSTAR

2. *El término gustar/gusto.* Estamos ante uno de los registros que constituyen la constelación de los llamados "sentidos espirituales". Si bien el ver y el oír hacen referencia a una realidad que proviene de fuera, el g. se sitúa justo en el tránsito de lo externo a lo interno, y en ese umbral se despliega su atención y su capacidad de percibir lo que se le da. El g. es un modo de expresar ese pasaje, esa resonancia que se experimenta ante la recepción de un acontecimiento o presencia exterior-

res o ante un movimiento interno. El acento está puesto en los efectos sensitivos que deja, en términos de agrado o desagrado, de placer o displacer. Remite, pues, al mundo de la sensibilidad, lo cual apunta a una concepción integrada de la experiencia espiritual en la que participa la dimensión corporal. Podría parecer que la espiritualidad ignaciana, vertida sobre la acción y la misión, descuidara este mundo de las resonancias y sabores internos. Nada más lejos de esto. El g. y el gusto aparecen con una frecuencia significativa en los escritos ignacianos: doce veces en el *Diario espiritual* (cf. [44.60.135.145.146.152.163.164.222.224.234]), nueve en los *Ejercicios* (cf. [2.69.124.227.252.254]), cinco en la *Autobiografía* (cf. [4.11.21.54.57]) y una vez en las *Constituciones* [727].

2. *"Gustar" en la experiencia espiritual* Ello supone un posicionamiento ante el goce y, si se quiere plantear más radicalmente, ante el placer. La ambivalencia o problematización de éste radica en que puede crear adicción, privar de libertad y reforzar el autoencerramiento en uno mismo. Ante tal peligro, para un autor como S. Juan de la Cruz, el deleite sensitivo es considerado una distracción y aboga por una pedagogía donde se da la ausencia de todo gusto: "Para venir a gustarlo todo, no quieras tener gusto en nada [...]; para venir a donde no gustas, has de ir por donde no gustas", dice en su poema sobre la *Subida del Monte Carmelo*. Teresa de Jesús no es tan radical, aunque hace una distinción entre "gustos" y "contentos". Los "contentos" son descritos en la Tercera Morada (c.2,10); aunque les concede cierto valor, advierte que son cortos por el riesgo de estar autotocentrados. Los g., en cambio, aparecen en la "Cuarta Morada"

(caps.1, 4; 2 y c.3, 9-14). Se distinguen de los anteriores en que hacen salir más de uno mismo que los contentos: "Los contentos me parece a mí se pueden llamar los que nosotros adquirimos con nuestra meditación y peticiones a nuestro Señor y procede de nuestro natural [...]. Los gustos comienzan de Dios y siéntelos el natural y goza tanto de ellos como goza de los contentos y mucho más" (4M, cap.1, 4). Los g. ensanchan el corazón, mientras que los contentos más bien lo contraen. Los primeros son dados, mientras que los segundos se buscan, perdiendo así su carácter gratuito.

Desde una aproximación psico-espiritual, el g. está relacionado con la fase oral, esto es, con la avidez de asegurar la propia supervivencia. A esta avidez Ignacio la llama "desorden". En los diversos instrumentos que se proponen en los Ejercicios para vencerlo se hallan las Reglas para ordenarse en el comer [Ej 210-217], que contienen una pedagogía del apetito. La clave está en la contención, la cual permite convertir el acto de comer en oración, esto es, en comunión, que es salida de sí. Una de las consideraciones que se proponen para acompañar la comida es imaginar a Jesús comiendo con sus discípulos [Ej 214]. Jesús no encarna la figura del asceta, sino que tuvo una relación libre y equilibrada con las cosas y personas, y supo gozar con ellas, lo cual le causó incomprendimientos hasta el punto de ser tildado de glotón y bebedor (Mt 9,10-13). El modo ignaciano de relacionarse con el mundo a través de los sentidos participa de esta mirada limpia, en la que los sentidos y sus resonancias participan de la gloria y la alabanza del Dios creador.

3. *El "gustar" en la propuesta ignaciana.* En su mistagogía, Ignacio

deja claro que para poder sentir el verdadero g. de Dios hay que vencer el propio gusto. De otro modo, se caería en una fatal confusión, imposibilitando el discernimiento entre el autocentramiento y el desceñir amiento. Hay que vencer el propio g., el g. del hombre inferior [Au 4; Co 727] precisamente para poder acceder al g. de las cosas de Dios. La pedagogía del g. y, más en general, de los sentidos, tiene un espacio explícito en los *Ejercicios* a partir de un método de oración conocido como la "Aplicación de sentidos" [Ej 121-126]. Se proponen practicar al final de cada jornada a partir de la Segunda Semana. Después de aproximarse a un determinado pasaje evangélico con la mirada y el oído, invita a "oler y gustar con el olfato y con el gusto la infinita suavidad y dulzura de la divinidad del ánima y de sus virtudes y de todo, según fuere la persona que se contempla" [Ej 123]. Sobre el alcance de esta percepción sensitiva se ha escrito mucho. Desde Orígenes y S. Buenaventura, en la tradición espiritual se han distinguido tres ámbitos o niveles: el imaginativo, el metafórico y el propiamente místico. El nivel imaginativo es el que uno puede recrear interiormente, activando cada sentido con la propia imaginación; el metafórico concibe los sentidos como un modo de expresar la experiencia espiritual; ciñéndonos al g., evoca el sabor interior que deja el paso de Dios, semejante a sabor del vino o de la miel, metáfora que ya aparece en los salmos (Sal 16, 11; 19, 11; 23, 2; 34, 9); el sentido propiamente místico es aquél que expresa el encuentro inmediato con Dios: Dios es visto, oído, palpado, olido y gustado en el fondo del alma. Tal fue la experiencia que tuvo Ignacio tal como queda recogida en su *Diario*

espiritual: "muy grande devoción, claridad calorosa y gusto espiritual" [De 60]; "y este sentir con un gusto espiritual y como viniendo agua a los ojos" [De 152]; "tanta afluencia de conocimiento, visitación y gusto espiritual [...], con tantas lágrimas, perdiendo el habla, que me parecía en cada palabra de nombrar a Dios, me penetraba tanto adentro [...] que explicar parece que no se puede" [De 164]. Por razones de prudencia, el Directorio Oficial de los Ejercicios (1599) no admitió más que la aplicación imaginativa de los sentidos, restringiendo así el alcance de la oración y espiritualidad ignacianas.

Desde una consideración todavía más específica, los Ejercicios pueden considerarse un adiestramiento del g. en la medida que tratan de introducir en el arte del discernimiento a través de las auscultaciones del sentir interno. Ignacio inste en tal aprendizaje: "No el mucho saber harta y satisface al ánima, mas el sentir y gustar de las cosas internamente" [Ej 2]. A través de este sentir y de este gustar, se percibe y se aprende a reconocer la acción del Espíritu. En la concepción de Ignacio, la consolación produce g. interior (cf. [Ej 227.252.254; Au 54.57; De 44.60.135.152.163.164]), mientras que la desolación quita el g. y deja desabrigo (cf. [Au 21; De 44.145]). De ahí que insista en que hay que detenerse "donde haya sentido mayores mociones y gustos espirituales" [Ej 227], así como conviene no cambiar de materia de oración, permaneciendo en ella "tanto tiempo cuanto halla significaciones, com-

paraciones, gustos y consolación en consideraciones pertinentes" [Ej 252]. Con ello, Ignacio se escribe en una tradición que se remonta hasta los Padres del Desierto. Escribía Diadoco de Foticea en el s.V: "El sentido espiritual es el gusto preciso de lo que se discernen. De la misma manera que, cuando tenemos salud, por el sentido corporal del gusto distinguimos sin equivocarnos lo que es exquisito de lo que es nocivo, del mismo modo se puede percibir la consolación divina sin dejarse engañar por el adversario" (*Cien capítulos espirituales*, 30).

Así pues, se pueden considerar los *Ejercicios Espirituales* como una pedagogía de la sensibilidad y de los sentidos, tanto corporales como interiores, por la que toda la persona es ungida y le hace capaz de tener g. por Dios en las cosas y de las cosas por Dios.

Javier MELLONI, SJ

Z¹ Aplicación de sentidos, Consolación, Cuerpo, Desolación, Desorden, Dulzura, Escucha, Lágrimas, Loquela, Mirar, Reglas para ordenarse en el comer, Sensualidad, Sentir, Suavidad, Tocamientos.

Bibl.: ARZUBIALDE, S., *Ejercicios*, 293-304; MELLONI, J., *La mistagogía de los Ejercicios*, M-ST, Bilbao-Santander 2001, 80-89; OLPHE-GALLIARD, *NOS sens et Dieu*, DDB, Paris 1954; PINARD DE LA BOULLAYE, H., "Sentir, sentimiento, sentido dans le style de Saint Ignace", *AHSI* 25 (1956) 416-430; RAHNER, K., "Le debut d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène", *RAM* 13 (1932) 113-145; ID., "La doctrine des 'sens spirituels' au Moyen-âge, en particulier chez saint Bonaventure", *RAM* 14 (1933) 236-299.

				p
--	--	--	--	---

HERMANO COADJUTOR

1. *Orígenes e incorporación definitiva.* En los primeros documentos fundacionales de la CJ no se hace mención de "hermanos coadjutores" dedicados a las cosas temporales en bien de la Compañía; no se les nombra ni en los cinco capítulos aprobados *vivae vocis oráculo* por Paulo III el 3 de setiembre de 1539, ni en la primera *Fórmula del Instituto* inserta en la bula de aprobación de la CJ, del 27 de septiembre de 1540: los miembros, que en esos documentos se describen, hacen votos solemnes y se comprometen por un cuarto voto a obedecer al Papa cuando "les mande algo referente al provecho de las almas y a la propagación de la fe" (*MCo I*, 9-32).

Cuando aún eran simples compañeros, no unidos por la obediencia, sin una misión determinada por la Sede Apostólica, cualquiera de ellos se dedicaba por turno a los oficios domésticos; en Vicenza, en 1537, S. Ignacio hacía de cocinero,

"si había algo que cocinar" (*Chron I*, 60). Luego proveyeron a estos menesteres con "servidores"; a ellos aluden las *Constituciones de 1541*, que indican que el prelado y los profesos hagan también los oficios "de los que sirven" (*MCo I*, 47).

Por otra parte, entre los que quedaban ganados para el servicio de Dios por medio de la predicación y ejemplo de los jesuitas, había quienes querían quedarse al servicio material de la CJ o de sus miembros. Es el caso de un joven de Parma que expuso esos deseos suyos, y fue a París en donde residían otros jóvenes que querían ser de la CJ, y allí en 1541, como se lee en una carta de Jerónimo Domenech, "nos sirve, cierto, con gran edificación de todos" (*Epp Mixtae I*, 54).

El término "coadjutor" aparece por vez primera en una carta de Aroz, de 1542, en la que habla de un noble catalán que deseaba ser "compañero y coadjutor" del cocinero de la casa de Roma (*Epp Mixtae I*, 99).

En Coimbra se comenzó a recibir algunos exclusivamente para el servicio, como escribe Mirón a Ignacio el 1 de octubre de 1543 (*Epp Mixtae* 1,141). Y algunos de ellos nacían votos, condicionados a su permanencia en ese servicio: lo indica Martín de Santa Cruz en carta a Ignacio en el verano de 1545 (*Epp Mixtae* I, 222). Desde fines de este año se encuentran alusiones a "coadjutores" en la correspondencia de Ignacio: algunos sacerdotes, fervorosos, mostraban entusiastas deseos de ser coadjutores en los oficios temporales: son los casos de Francisco Zapata [*Epp* I, 374] y de Andrés de Oviedo en 1546 (*Epp Mixtae* I, 285).

Constan documentalmente diversos tanteos sobre los votos que emitirían los coadjutores; por fin, el breve *Exponi nobis*, 5 de junio de 1546, concede que los coadjutores, sacerdotes y seculares, puedan emitir los tres votos de pobreza, castidad y obediencia, a los cuales quedarán obligados mientras la Compañía use de su ministerio, y no estarían obligados a hacer una profesión de votos solemnes, ni serían admitidos a hacerla (*MCo* 1,170 ss).

2. *Los textos fundacionales: Examen y Constituciones.* Consecuentemente, en el primer texto del Examen, 1546, capítulo I^o [13] se indica: "Otros se reciben por coadjutores espirituales y temporales en el servicio divino y de la Compañía, los cuales después de sus experiencias y probaciones han de tener voto simple de obediencia, de pobreza y de castidad, sin hacer voto solemne al Papa ni a la misma Compañía" (*MCo* II, 12).

Las *Constituciones*, desde los primeros textos, hacia 1549, establecen que "los que se reciben por coadjutores formados con votos públicos mas no solemnes, [...] harán

en las manos del que los admite su voto" (*MCo* II, 201). En una declaración del texto *B*, 1556, se explica que son votos públicos, no privados, aunque no son votos solemnes (*MCo* II, 512).

Las ocupaciones temporales para las que se admitían esos c. las indican las *Constituciones*, desde el texto *B* de 1556, en una declaración del capítulo 2^o de la Parte I [*Co* 149], que "hablando de los que se reciben por coadjutores en cosas temporales o exteriores" dice: "Tales son comúnmente en casas grandes las ocupaciones de cocinero, despensero, comprador, portero, enfermero, lavandera, hortelano, limosnero donde se vive de limosna, y así podría haber algunas otras. Pero, porque según la mucha o poca gente que hay en Casas o Colegios, y mucha o poca distracción en tales ejercicios, podría haber o no haber necesidad que tales personas fuesen deputadas del todo a ellos, déjase esto a la discreción del que tuviere cargo de los otros; solamente encargando tengan memoria del fin que mueve al aceptar a semejantes personas en esta Compañía, que es la necesidad de que sean aliviados para ejercitarse en cosas del mayor servicio de Dios nuestro Señor los que trabajan en su viña, o estudian para después trabajar en ella" (*MCo* II, 278).

El espíritu con que esos c. deben vivir su vocación de servicio en las cosas temporales lo indica el párrafo [*Co* 148] correspondiente a esa declaración: "En particular hablando de los que se reciben por coadjutores en cosas temporales o exteriores (presupuesto que no deben ser estos más de los que son necesarios para ayudar la Compañía en lo que no podrían los otros ocuparse sin faltar al mayor servicio divino), deberían ser cuanto al ánima, de buena conciencia, quietos, tratables,

amadores de la virtud y perfección, inclinados a devoción, editicativos con los de casa y fuera de ella, contentos de la suerte de Marta en la Compañía y aficionados al Instituto de ella y deseosos de ayudarla a gloria de Dios nuestro Señor" (*MCo* II, 276).

Y en el Examen de los c. temporales, desde el texto, 1546 [*Co* 111], se había indicado: "Sea más adelante interrogado si el Superior le quisiere siempre (vacando a la propia salud de su ánima) sólo por coadjutor en cosas exteriores de la Compañía, si se halla aparejado versando y laborando en oficios bajos y humildes para acabar todos los días de su vida en beneficio y servicio de ella, creyendo que en servir a ella sirve a su Criador y Señor, haciendo todas cosas por su debido amor y reverencia" (*MCo* II, 96).

Poco después en el mismo Examen, en el texto A, 1550, [*Co* 114] leemos: "De los segundos [los coadjutores temporales], aunque puedan ocuparse en cosas mayores, según el talento que Dios N. S. les diere, es más propio ejercitarse en todos servicios bajos y humildes que se les mandaren, creyendo que en ayudar a la Compañía, porque mejor pueda vacar a la salud de las ánimas, sirven al mismo Señor de todos, pues por solo su amor y reverencia lo hacen. Por tanto, deben ser pronto, con toda humildad y caridad posibles, en hacer cumplidamente los oficios que les fueren dados, ganando su parte entera, y siendo participantes en todas las buenas obras que Dios Nuestro Señor por toda la Compañía se dignare obrar en su mayor servicio y alabanza, y de las indulgencias y concesiones que a los profesos para el bien de las ánimas la sede apostólica concediere" (*MCo* II, 98).

Y en ese mismo texto A del Examen, 1550, [*Co* 118] se añade: "sea interrogado, como en cosa propia de su vocación, si será contento y quieto de servir a su Criador y Señor en los oficios y ministerios bajos y humildes, en beneficio de la casa y Compañía, cualesquiera que sean, aparejados para acabar en ellos todos los días de su vida, creyendo en esto servir y alabar a su Criador y Señor, haciendo todas cosas por su divino amor y reverencia" (*MCo* II, 102).

Pero también en el Examen, desde el texto de 1546 [*Co* 115] se indica: "Y con todo esto se deben esforzar en hablas y conversaciones espirituales al mayor provecho interno de los prójimos, y en mostrar lo que supieren [y mover a hacer bien (texto 1550)] a los que pudieren, como el Señor Nuestro a cada uno haya dado cura de su prójimo" (*MCo* II, 98).

3. *En la Compañía Contemporánea.* A lo largo de los cuatro siglos y medio de existencia de la CJ los c. temporales han desarrollado una amplia gama de actividades en su servicio en la Compañía. Como dice la CG 34: "La rica historia de los Hermanos Santos y Beatos y la multiplicidad de trabajos y ministerios que los Hermanos llevan a cabo por todo el mundo, muestran claramente la variedad y complementariedad de la misión apostólica del Hermano en la Compañía. Junto a la figura de Hermanos como Alonso Rodríguez y Francisco Gárate, que alcanzaron la perfección espiritual en los oficios domésticos, [...] otros como Diego Kisai, Nicolás Owen y Dominic Collins trabajaron con entrega y generosidad en los ministerios de la Compañía hasta dar sus propias vidas" (CG 34, d7, 8).

El cambio cultural del último siglo ha hecho reflexionar a la CJ

sobre la vocación del Hermano en las actuales circunstancias; por ello la CG 34, indica: "Los Hermanos, pues, se sentirán comprometidos en todas las tareas apostólicas de la Compañía en que se realiza esta misión: tanto en toda clase de trabajos materiales y técnicos al servicio del apostolado y de la Compañía, como en el anuncio explícito de Jesús, la ayuda y conversación espiritual, los ejercicios espirituales, la catequesis y la enseñanza" (CG 34, d8, 7).

Esa más amplia participación de los Hermanos en todas las actividades apostólicas de la CJ implica que reciban una adecuada formación: "Establézcanse para los Hermanos programas de formación bien estructurados que los preparen adecuadamente para la vida, el servicio y la integración social en la Compañía. Estos programas incluirán la dimensión humana, social, espiritual, teológica, pastoral y profesional" (CG 34, d7,17).

Y más adelante, establece: "Se facilitará a los Hermanos el aprendizaje de una lengua extranjera, según la recomendación de la presente Congregación General: Los Hermanos formados serán animados a participar en cursos de formación permanente que favorezcan su renovación espiritual y psicológica y los mantengan al día en las áreas de su competencia pastoral y profesional" (CG 34, d7,19.20).

Consecuente con lo anterior, la misma CG 34 abolió la prohibición que figuraba en el Examen, capítulo 6 [Co 117], por la que el admitido por coadjutor temporal no "debe pretender más letras de las que sabía cuando entró".

? *Compañía de Jesús, Cuerpo apostólico, Fórmula del Instituto, Grados, Humildad, Misión, Sacerdocio, Servicio.*

Bibl.: AA. VV., *The Jesuit Brother's Vocation*, CIS, Roma 1983; AA. VV., "The Vocation and Mission of the Jesuit Brother", *CIS* 26 (1995) 1-152; ALDAMA, A. DE, "Coadiutoribus Societatis Iesu in mente et praxi sancti Ignatii", *AHSI* 38 (1969) 389-430; JACKSON, C. J., "One and same Vocation". *The Jesuit Brother, 1957 to the Present*", *SSJ* 30 (1998) 1-39; OLIVARES, E., "Los coadjutores espirituales y temporales de la Compañía de Jesús. Su origen y sus votos", *AHSI* 33 (1964) 102-121.

HIJO: / *Jesucristo*

HILARIDAD

La risa es una manifestación anímico-corporal poco presente en el corpus ignaciano. Aparece sólo dos veces: una en los *Ejercicios* [Ej 80] y otra como h. en el *Diario espiritual* [De 139]. Al igual que en el caso de otros estados de ánimo viscerales, puede tener diversos orígenes: puede tratarse de una reacción incontralada y convulsiva de nerviosismo o bien puede ser una manifestación de la alegría y del humor que procede del buen espíritu. En ambos casos, se trata de la participación corporal en un estado emocional que hay que aprender a integrar. En la medida que los *Ejercicios* son una pedagogía de tal integración, es contemplada en algún momento, aunque sea bajo la forma de negación. Así, en clima de Primera Semana, se dice: "No reír ni decir cosa motiva a risa" (octava adición, [Ej 80]). La risa es una extraversion que distrae no sólo del recogimiento general que se pretende en los *Ejercicios*, sino de la temática propia de Primera Semana, que consiste en dolerse y entristecerse por los propios pecados. Con ello, Ignacio

da muestras de tener una antropología unitaria, donde la manifestación corporal no sólo es efecto sino que también puede ser causa de resonancias psíquica, incluso espirituales. La risa no vuelve a mencionarse en las siguientes Semanas, sino que sólo se hablará de la alegría. La exteriorización de la alegría en risa no está incorporada en la espiritualidad ignaciana. Risa, carcajada, incluso el humor, son rasgos que tienen una cierta connotación de descontrol o simplemente de desinhibición: de modo general, son lejanos a la contención y autodomínio pretendidos por Ignacio. Tanto es así, que González de Cámara anota en su *Memorial* que S. Ignacio trataba de controlar su risa: "Queriendo una vez enmendarse de una risa, es decir, que cuando veía a alguno, enseguida empezaba a reírse por dentro, después del examen se daba tantos azotes cuantas veces se había reído" (FN 1,542 [24]). El descontrol corporal es combatido corporalmente.

Sin embargo, en una anotación del *Diario espiritual* (el domingo 9 de marzo de 1544) la risa aparece positivamente como una expresión de la consolación: "Después en la misa con un calor exterior motivo a devoción y a hilaridad de mente" [*De* 139]. Cabe decir que en otras tradiciones, como en el Budismo Zen, la risa es una de las manifestaciones del despertar (*satori*). En cambio, está escasamente integrada no sólo en la espiritualidad ignaciana sino, más en general, en la tradición cristiana, con excepción del franciscanismo y de los locos de Cristo (*jurodivyje*) en la tradición rusa.

Javier MELLONI, SJ

/ Alegría, Consolación, Contento-descontento, Distracción, Divertir, Loco por Cristo, Tentación, Tristeza.

HINDUISMO

El Hinduismo no es una religión uniforme fundada por una persona histórica; es más bien una corriente religioso-cultural que ha evolucionado en Asia meridional a lo largo de tres milenios. Los escritos canónicos de su línea central son los *Vedas*, los *Upanishads* y el *Bhagavad Gita*, compuestos entre los años 1200 y 300 antes de Cristo. El *Bhagavad Gita* (más brevemente *Gita*) es un poema místico de setecientos versos preservado en la gran epopeya *Mahabharata*. El *Gita* ofrece una espiritualidad que integra la relación del hombre con la divinidad, el cosmos y la sociedad. En lugar de relacionar la cosmovisión de Ignacio con el H., intentaremos explorar cómo concuerda la espiritualidad de los *Ejercicios Espirituales* de Ignacio con la del *Gita*, fuente auténtica de la espiritualidad hindú.

1. *Dos místicas del proceso hacia Dios.* Los *Ejercicios Espirituales* comienzan con una autopercepción existencial (cf. [*Ej* 48]) que se transforma por el encuentro personal con Cristo (cf. [*Ej* 104]) y culmina viendo a Dios en todas las cosas (cf. [*Ej* 230]). En el *Gita* se puede encontrar una dinámica similar. El que busca a Dios experimenta intensamente su exigencia existencial (2, 7-8), se entrega al Maestro divino (2, 7), que le conduce a la visión y camino de vida basado en "ver a Dios en todas las cosas" (6, 29-32). Lo que se da al comienzo del texto místico es el retrato de un hombre postrado a los pies del divino Maestro. "Mi mente está totalmente confusa, no sé qué paso debería dar. Señor, soy tu discípulo, en ti me refugio, guíame" (2, 7). Una vez que se hace esta libre entrega, el Señor entra en su vida y lo lleva a través de un proceso de transformación

total. Al final del discurso encontramos al discípulo ante el Señor, proclamando gozoso: "Señor, ahora estoy seguro con la claridad de la visión. Aquí estoy para obrar según tu palabra" (18, 73). La transición de una actitud basada en el yo a una vida dirigida hacia el compromiso centrado en Dios es la gracia de los ejercicios espirituales del *Gita* y de Ignacio. En última instancia las sendas de la espiritualidad llevan al caminante a liberarse interiormente de las ataduras del yo.

En el *Gita*, este proceso se desarrolla en una triple dinámica: el conocimiento intuitivo de la inhabitación divina (*jnana*), la entrega en amor (*bhakti*) al divino Señor, y el compromiso por el bien de todos los seres (*karma*). Esto evoca la motivación interna de los *Ejercicios*: pedir conocimiento interno del Señor para que más le ame y le siga (cf. [Ej104]). La transformación a lo largo de esta triple senda se produce como un don de la gracia divina. Básicamente es una respuesta al Dios que ama a los humanos: "Este es el secreto más profundo, la palabra suprema: te amo intensamente. Eres mi amigo" (4,3; 18, 64). De ahí la invitación: "Fija en mí tu mente, entrégate a mí, sé mi devoto, refúgiate sólo en mí. Yo te libraré de todos tus pecados y sufrimientos. No te entristezcas" (18, 65-66). Del lado divino se asegura que "el devoto alcanzará la morada eterna en lo divino por la gracia del Señor" (18, 56). El *Gita* no defiende el concepto de que los humanos pueden conquistar el cielo con prácticas superascéticas; la salvación eterna es don de Dios a los humanos que luchan por conseguirla (18, 62). Dios sólo puede ser visto con un "ojo divino" (11,8). La triple búsqueda espiritual se describe como un sintonizar con la obra *divina* de la integración espiritual.

¿A quién nos entregamos? No a un Dios ajeno sino al Fundamento del ser, al oculto manantial divino de la propia vida. En el *Gita* el Dios que habla al humano como un "tú" personal es de hecho la encarnación del "yo" divino, la manifestación del Yo de todas las cosas (10:20). Es desde dentro de la profundidad divina como Dios sale al encuentro del hombre. De ahí la constante insistencia sobre la integración del *jnana* (conocimiento interior) y del *bhakti* (entrega interior). Sin percepción contemplativa, la devoción puede acabar en sentimentalismo; falta de entrega, el conocimiento puede llevar al elitismo. Se experimenta la presencia divina interior por la facultad de la intuición, *buddhi*, que trasciende el poder analítico mental. Ignacio habla de "sentir y gustar internamente" la presencia de Dios (cf. [Ej 2]), mientras que el *Gita* describe "la gozosa percepción del Yo en el yo" (*Gita* 6, 20-21). Uno y otro parecen apuntar a un espacio divino dentro de la conciencia humana, un reino interior, en el que el mismo Dios obra en el alma humana (cf. [Ej 15]) e ilumina el ojo interior (*Gita*, 11,7).

2. *Dios en todas las cosas*. Una vez que el ojo interior se abre a la luz divina, uno se ve a sí mismo y a todas las cosas en Dios. El discípulo del *Gita* percibe el universo entero como una teofanía (11,10 ss). A Dios se le experimenta como la fuente creativa, el fundamento que da vida y el último final de todos los seres (10,20; 9,17-18). Todo tiene su origen en la fuente divina, existe en Dios y alcanza la morada divina. De ahí la invitación: "Vedme a mí en todas las cosas y a todas las cosas en mí; adoradme presente en todas las cosas" (6:30-31). Se percibe al Señor trabajando en el mundo para producir "la unidad y el bien"

(*yogaksema*, 9:22). Entonces el trabajo humano cobra un sentido divino en cuanto que se ejecuta a tono con la acción divina de "producir el bien integral del mundo" (3:25, 18:46). El trabajo es adoración cuando se "hace como oblación al divino Señor" (9:27). El trabajo humano es una participación creativa (*yajna*) en la obra divina de integración (*ahor-ma*, 4:23). El mundo se experimenta como el templo de Dios (13:3). La espiritualidad se convierte en afirmación y transformación de la realidad profana. La CAÁ ignaciana es una experiencia extática de "ver a Dios laborando en todas las cosas", realizando una nueva creación [Ej 230]. Un principio central de la espiritualidad ignaciana es la "contemplación en la acción"; el *Gita* tiene un axioma similar: "Haz tu trabajo en profunda unión con el Señor" (2:48).

3. *El combate espiritual*. Ignacio habla de Dos Banderas que luchan dentro del alma [Ej 136-148]. El *Gita* habla de dos fuerzas que operan en el hombre: una centrada en el yo (*ahamkara*) y la otra en Dios (*atma-bodha*) (3:25, 18:58). La fijación del yo se produce por codicia (*kama*), que es la causa radical de toda pecaminosidad y miseria (2:62-63). Lo que cimenta nuestra vida en Dios es la renuncia (*samnyasa*, 12:6-7). La codicia es el "enemigo interior que es preciso conquistar" (2:37-43). La vida espiritual es, por tanto, un combate con las fuerzas posesivas de nuestro interior. Para este combate Ignacio nos da *reglas* con que discernir las fuentes de los movimientos interiores [Ej 313ss]. El *Gita* nos ayuda a entender cómo operan las fuerzas negativas de la codicia (2:62-69) desviándonos de la senda recta (16:13ss), y a descubrir cómo nos guía Dios en nuestra conciencia hacia una vida de integración y com-

pasión (2:54ss, 12:13ss). Ambos mantienen que¹ el enemigo interior sólo se puede conquistar con la gracia divina por una total entrega al Señor (cf. [Ej 139], *Gita* 18:58). Para Ignacio, este proceso comienza con la indiferencia [Ej 23] y avanza hacia la entrega total [Ej 234]. En el *Gita*, comienza con el desprendimiento (*nish-kama*, 2:71) y lleva a la experiencia: "Yo estoy en ti, tú estás en mí" (9:29). En ambos casos el acento se pone en crecer en libertad interior.

4. *El discernimiento*. En *Vivekachudamani* (18-30), compilado presumiblemente por Sankara (siglo IX después de Cristo), clásico comentarista del *Gita*, se dan las siguientes normas para el discernimiento: 1) Sensibilidad espiritual para distinguir (*viveka*) entre lo real y lo irreal, lo verdadero y lo falso, lo que trae alivio inmediato y lo que lleva al último bien; 2) Desprendimiento (*vairagya*) de todo lo que nos ate a los objetos sensibles, imágenes mentales, aun a una imagen fija de Dios; 3) Libertad interior formada por medio de la autodisciplina [*sama*], control de los sentidos (*dama*), concentración de la mente (*uparati*), paciencia (*titiksha*), atención a la Palabra de Dios en las Escrituras (*sraddha*), y una constante conciencia de la presencia divina en lo más hondo de nosotros mismos (*samad-hana*) 4) Búsqueda implacable de liberación (*mumukshva*) del egoísmo y la ignorancia. En último término, nuestra verdadera forma [*swasrupa-vabodha*] se discierne con la conciencia iluminada en armonía con el Conocer Divino. Conocer lo que realmente somos se convierte en lo que somos esencialmente; ésta es la invitación de los sabios indios a entrar en la senda espiritual. El último objetivo de los *Ejercicios Espirituales* de Ignacio es discernir la presencia y voluntad divina en nuestra vida.

5. *Diferencias*. No obstante estas notables semejanzas en las dos espiritualidades, hay ciertas diferencias en las cosmovisiones de los dos textos. Aunque los dos textos son místicos, el *Gita* está compuesto con una visión cósmica de la realidad mientras que Ignacio parte de una cosmovisión histórica. El 'amable' Señor (*Vagaban*) del *Gita* es la manifestación mística o cósmica de la presencia divina; en los *Ejercicios* el Señor es la encarnación histórica de Dios en Jesucristo. Por eso al Señor del *Gita* no le afecta la suerte del hombre (5:13, 2:10), mientras que en los *Ejercicios* el Salvador padece por el pecado humano (cf. [Ej 196-197]). Consiguientemente, el resultado de la espiritualidad del *Gita* es la ecuanimidad (*samtavam*, 2:48), la imperturbabilidad interior en medio de las luchas de la vida; el fruto de los *Ejercicios* es más bien la inserción en la lucha del Reino de Dios (cf. [E:98]).

6. *Valoración final*. No obstante, una hermenéutica intertextual puede llevar a una comprensión más profunda de la hondura mística de los *Ejercicios Espirituales* y a la relevancia social del mensaje del *Gita*. Los *Ejercicios* pueden hacer al discípulo del *Gita* más sensible a los sufrimientos de la existencia humana; el *Gita* puede ayudar al ejercitante ignaciano a intuir a Cristo como el *Emmanuel*, la presencia de la divinidad en el corazón de la realidad. Las dos sendas espirituales se encuentran en una misma experiencia: "Aquí estoy para obrar según tu palabra, Señor" (cf *Gita* 18:73, [Ej 234]).

Sebastian PAINADATH, SJ.

/* *Diálogo interreligioso, Inculturación, Islam, Sadhana, Zen.*

Bibl.: FEYS, J. Mv "Indifference: Ignatius of Loyola, Teilhard de Chardin, the Gita", *Ignis Studies* (1984) 40-71; GISPert-SAUCH, J., "La espiritualidad ignaciana ante las religiones (reflexiones desde la India)", *Man* 72 (2000) 143-155; MALPAN, V., *A Comparative Study of the Bhagavad Gita and the Spiritual Exercises of St. Ignatius of Loyola on the Process of Spiritual Liberation*, Docum. Miss. 22, PUG, Roma 1992; MELLONI, J., *Ejercicios y tradiciones de Oriente*, Eides Barcelona 2004; MICHAEL, R, *Discernment and Yogic Consciousness*, Vaigarai, Dindigul 2003; PAINADATH, S., "Bhagavad Gita and the Ignatian Ideal", *Ignis* (1988) 59-66; ID., "The Integrated Spirituality of the Bhagavad Gita", *Journal of Ecumenical Studies* 41 (2004) 305-324; OVEY, M., "Hinduism and Ignatian Spirituality", *The Way Sup* 68 (1990) 112-124.

HOMBRE

" **TTombre**" término próximo pe-
jlJLro no equivalente a "persona", designado también ocasionalmente como *suhiecto humano* [Ej 89] o "naturaleza humana" [Ej 7.10.135.136.325-327.334]- representa en las fuentes ignacianas la realidad humana en su totalidad. Incluiría tanto la vertiente interior del h. (lo que más específicamente refleja el término "ánima") como la de su extraversión en el mundo y en la historia (cf. [Ej 19.23.35.36.53.102.104.177]).

1. *Presupuestos para una visión antropológica ignaciana*. El vocablo h., junto con otros que se le pueden asociar, es señuelo del importante peso específico que en la espiritualidad ignaciana posee la preocupación por lo antropológico. Es posible que en ello desempeñara un papel no pequeño el pujante humanismo renacentista del momento, aunque estuviera mezclado aún, sin duda, con los últimos ecos de la mentalidad medieval. En cualquier caso, hay que destacar dos notas en el tratamiento con el que Ignacio de Loyola afronta el hecho humano.

En primer lugar, la espiritualidad ignaciana no da muestras ni de pretender acrisolar un nuevo esquema explicativo de lo antropológico, ni de adscribirse unilateralmente a una visión antropológica conocida. Es verdad que echa mano de esquemas y conceptos antropológicos tradicionales, esparcidos implícita o explícitamente a lo largo, p. e., de los *Ejercicios Espirituales*: dualidad alma-cuerpo [Ej 47.87], tónica de las potencias del alma [Ej 45.246], trilogía de las "intenciones, acciones y operaciones"⁷ [Ej 46], los cinco sentidos corporales [Ej 66-70]. Pero también es innegable que la espiritualidad ignaciana simplemente los utiliza a modo de instrumental accesorio, sin que con el recurso a él quede despachada y dirimida su comprensión de lo que es la realidad humana. La atención al "afecto desordenado" y al "deseo", la preocupación porque aparezca en el ejercitante la implicación existencial del "más se queerrán afectar" de la meditación del Rey Eternal [Ej 96], la posibilidad del discernimiento diferenciado de Primera y Segunda Semana, y la dramática de la elección que se anuncia en los Tres Binarios [Ej 149-157] y las Maneras de Humildad [Ej 165-168], son algunos ejemplos de que lo antropológico está tratado en la espiritualidad ignaciana respetando la complejidad multifacética que es el ser humano. Las fuentes ignacianas no son dadas a las simplificaciones en este campo. índice de ello es el gran número de paradigmas y modelos psicológicos que actualmente han reconocido sintonías con el estilo que los Ejercicios Espirituales tienen de ver lo humano.

Ahora bien, en segundo lugar, la antropología ignaciana es propiamente *antropología teológica*. Lo que

las fuentes ignacianas aportan en el ámbito de lo antropológico nunca prescinde del dato teológico. Lo humano tiene en la trascendencia una referencia que no es accidental, sino constitutiva: lo humano es percibido cabalmente sólo desde la trascendencia, porque, en efecto, "Dios nuestro Señor en infinito conoce mejor nuestra natura" [Ej 89]. A partir de ese presupuesto, no extraña que para la espiritualidad ignaciana sea crucial el encuentro persona-gracia [Co 197.813] y las observaciones de los directorios de Vitoria (D4, 8) y Gagliardi (D46,50). Confía en que ahí se producirá el desmenuzamiento y la clarificación de la complejidad poliédrica de la realidad del hombre. La gracia opera humanidad y resuelve su drama histórico. En otras palabras, si se pudiera así expresar, habría que afirmar que la cuestión antropológica para la espiritualidad ignaciana no es huérfana: está asociada a Dios y a su señorío en el mundo y la historia. Justamente los Ejercicios Espirituales se presentan a sí mismos como un proceso que abocará al ejercitante a "buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida para la salud de su ánima" [Ej 1]. La realización del h. pasa por que "su divina majestad, así de su persona como de todo lo que tiene, se sirva conforme a su santísima voluntad" [Ej 5].

2. *Principios fundamentales de la antropología ignaciana*. El PF [Ej 23] es el texto emblemático, en el que prefiguradamente la espiritualidad ignaciana compendia su peculiar perspectiva antropológico-teológica. El PF anticipa al ejercitante los rasgos principales del acontecimiento de la gracia que puede llegar a experimentar. Esa función, por lo tanto, dota de un significado paradigmático a las afirmaciones

que hace. A continuación se enumeran y se desarrolla cuanto se desprende de ellas en relación con la visión antropológico-teológica ignaciana:

2.1 *El hombre como criatura finalizada.* El PF asume primeramente que "el hombre es criado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor". Por una parte, se establece que lo humano es esencialmente creatural. Lo genuino del h., por lo tanto, no se encuentra en una esencia virtualmente exenta y neutra; en tanto que criatura, su esencia es relacional, ex-céntrica, abocada a Dios, en dependencia de lo trascendente. Por otra parte, si el PF apuesta por la creaturidad de lo humano, es asumiendo igualmente que su estatuto de criatura tiene incorporada una finalización. En su perspectiva del hecho humano, el PF deja claro que el ser humano es vectorial, posee una direccionalidad intrínseca, una apertura constitutiva que lo acaba trascendiendo y sin la que no puede comprenderse realmente a sí mismo. El ser humano es creado por Dios, pero también "para" Dios. Esa finalización no es para Ignacio una alienación, una puesta entre paréntesis de lo humano. Así lo insinúa el "y mediante esto salvar su ánima", con el que el PF matiza la proyección a Dios de parte de la realidad creatural humana. De hecho, el servicio a Dios y la salvación propia no son dos fines, sino un fin engranado, tal y como se advierte en otros momentos de Ejercicios. Es el caso de un texto tan especial como el preámbulo para hacer elección: "Así ninguna cosa me debe mover a tomar los tales medios o a privarme de ellos, sino sólo el servicio y alabanza de Dios nuestro Señor y salud eterna de mi ánima" [Ej 169]. Todo esto cabe únicamente en el

marco de una creación que concierne con esa finalización creatural de la persona - "...y las otras cosas sobre la haz de la tierra son criadas para el hombre, y para que le ayuden en la prosecución del fin para que es criado" [Ej 23]-.

2.2 *El hombre y su problematización histórica.* El "para" de la criatura encierra en sí una rica y compleja significación. Para que revierta salvíficamente, el *Principio y Fundamento* advierte que el fin de la realidad humana ha de estar internamente jerarquizado: se trata, primero, de "alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor" y, en esa medida y después, "salvar su ánima". La jerarquización es aquí esencial y, por lo tanto, el intento por mantenerla. El mundo, la historia y, dentro de ellos, el h. precisan acoplarse a un orden, y un orden que sea teocéntrico. Sin embargo, la jerarquización y orden no son un convencimiento sostenido pacíficamente en el hombre. El resto del PF se explaya en la problemática latente que subyace bajo la creaturidad finalizada del ser humano. En concreto, apunta que esa creaturidad puede entrar en crisis por defecto de horizontes en su relación con las cosas. La creación es mostrada como una intermediaria entre Dios y el h., pero que potencia o imposibilita esa relación. Hay cosas que "ayudan" y otras que "impiden". Todo adquiere, en función del fin, de la referencialidad teocéntrica inherente al ser humano, una valoración que no parece quedar estatuida de un modo definitivo, sino provisional. Entre el "tanto ha de usar" y el "tanto debe quitarse" se abre un espacio que carece de posiciones inamovibles.

En su relación con el mundo y en su acción con la historia, el h. tendrá que soslayar aquello que lo alie-

na o que hipoteca la posibilidad de que asuma el fin del PF. La "indiferencia" se transforma así en tarea existencial (K. Rahner), puesto que el h. tiende a alienarse en lo concreto y a cerrarse a lo trascendente. El desafío es enorme, pero no insuperable. La perspectiva global del h. que exhibe el PF, es optimista y abre su propio camino frente a otras antropologías más derrotistas. La realidad humana es destino paradójico y, sin embargo, no es vacío. Ignacio adjudica a la libertad una determinada área de opción, la de lo "concedido a la libertad de nuestro libre albedrío, y que no le está prohibido"; así, le queda ámbito de maniobra incluso respecto a las dinámicas básicas de autoafirmación del sujeto. Entre éstas, la relación con la muerte: con vida larga/corta, salud/enfermedad; con la tendencia posesiva: riqueza/pobreza; y el deseo de infinito intramundano: honor/deshonor. Precisamente la raíz del pecado de los ángeles, en la versión que propone la Primera Semana, es la negación de ese espacio: los ángeles, "no queriéndose ayudar con su libertad para hacer reverencia y obediencia a su Criador y Señor, viniendo en soberbia, fueron convertidos de gracia en malicia, y lanzados del cielo al infierno" [Ej 50].

2.3 *Existencia como respuesta en seguimiento.* Lo que se propone al que hace los Ejercicios es el acceso a una nueva "disposición de su vida" [Ej 1], a "ordenar su vida" [Ej 21], a "investigar y a demandar en qué vida o estado de nosotros se quiere servir su divina majestad" [Ej 135 cf. Ej 172.177.189.349]. Se busca conformar de un modo nuevo la existencia. Con todo, la propuesta del PF es sorprendente. Afirma básicamente que la realidad humana solventará sus encrucijadas históricas subvirtiendo los horizontes ha-

bituales de realización, como son los que buscan en exclusiva el reino del yo humano egocéntrico ("salud", "riqueza", "honor", "vida larga"); o, dicho con otra expresión de cuño ignaciano, el "propio amor, querer e interés" [Ej 189]. La cuestión es qué es lo que habrá que hacer para traducir esos horizontes de realización y qué o quién podrá realizar esa traducción.

El PF tiene una cristología aún latente y está redactado, sin duda, desde lo cristológico. Pero será en la Segunda Semana cuando salga a relucir esa cristología con todo su potencial de síntesis. En el Rey Eternal contemplado en su misterio de vida, muerte y resurrección se halla la explicitación histórica del PF. En otros términos, la espiritualidad ignaciana comprende el encuentro persona-gracia de modo que intuye en él la asunción final de una praxis de seguimiento. En efecto, como se indicará en la Segunda Semana cuando se contemple la Encarnación, el acceso al conocimiento interno de Jesucristo debe redundar en que "más le ame y le siga" [Ej 104].

No obstante, en el marco todavía declarativo del PF, se enuncia sólo el problema que supone para el h. asumir con todas sus consecuencias su creaturidad finalizada. Lo humano entra en vías de realización cuando, según el PF, el h. logra responder doblemente al desafío que es ser criatura: parte de esa respuesta es, en primer lugar, de alejamiento y parte de ella es, en segundo lugar, de acercamiento: Por un lado, "es menester hacernos indiferentes a todas las cosas criadas". Se anima primero a un distanciamiento orientador, la indiferencia, que permita al h. restaurar su auténtica ordenación teocéntrica. Se ha discutido sobre las proporciones de tal distanciamiento,

sobre sí es respecto a toda la realidad o si se concreta sólo respecto a los afectos desordenados. Acorde con la letra del PF, parece evidente lo segundo: el distanciamiento inicial ha de traducirse en un proceso espiritual que aboque a la toma de *una opción*. Porque, por otro lado, efectivamente se trata de "solamente deseando y eligiendo lo que más nos conduce para el fin que somos criados". La advertencia al ejercitante en el frontispicio de los *Ejercicios Espirituales*, el PF, no deja lugar para la ambigüedad: la gracia a recibir se concretará en forma de elección. La indiferencia termina así siendo una no-indiferencia, aquella no-indiferencia asumida por Jesús en su praxis.

La forma particular que adopta esa praxis del seguimiento para el ejercitante será orada y elaborada en el proceso entero de los Ejercicios. En cualquiera de los casos, ese seguimiento involucrará la existencia del ejercitante en todas sus dimensiones. Nótese ya que el texto del PF sugiere que la opción ha de tener sus andaderas en lo desiderativo: "deseando lo que más nos conduce..."; será una destilación de la voluntad, a la luz de la gracia, a través del mundo pulsional del deseo. Los Ejercicios anhelan una respuesta global anclada allí donde la libertad del que los realiza deje de estar hipotecada por condicionamientos que la mermen. Favorecer un anclaje así es lo que se juega en el exhaustivo proceso de la gracia que se sigue a lo largo de todos los Ejercicios. Y, como es de suponer, exigirá atender la extrema complejidad dinámica del hombre. Recuérdese, por ejemplo, la oración preparatoria [Ej 46]: son "todas mis intenciones, acciones y operaciones" las que se han de poner "puramente ordenadas en ser-

vicio y alabanza de su divina majestad". El ofrecimiento final de la CAÁ [Ej 234] manifiesta lo mismo: allí se pone sobre el tapete "toda mi libertad, mi memoria, mi entendimiento, y toda mi voluntad, todo mi haber y mi poseer". Se encuentran formulaciones parecidas también fuera de los *Ejercicios*, como en lo que Ignacio escribía a Manuel Sánchez, obispo de Targa: "Que cosa debida es al último fin nuestro, y en sí suma y infinita bondad, que sea en todas las otras cosas amado, y que a él sólo vaya todo el peso del amor nuestro; que mucho nos lo tiene merecido quien todo nos crió, todo nos redimió, dándose a sí todo, que con razón no quiere le dejemos de dar parte de nosotros, quien tan enteramente se nos dio y quiere perpetuamente dársenos" [Epp I, 514].

3. *Conclusión*. En síntesis, las peculiaridades de la visión antropológica ignaciana se pueden desglosar a propósito de cómo se planta ante el encuentro del Creador con su criatura. Tal encuentro se produce como un entramado relacional Dios-hombre-mundo, cuya fisonomía dinámica está esbozada en el PF: por una parte, el h. respecto a Dios está destinado a un descentramiento, a una extraversion en alabanza, reverencia y servicio; y, por otra, el h. respecto a las cosas acaba afirmándose como el centro de ellas. Con esto no se justifica ningún antropocentrismo, ni ninguna praxis utilitarista del mundo. Las cosas tienen carácter sacramental, están también finalizadas como el h., y es justamente en el marco hermenéutico de ese carácter donde Dios sale al encuentro. La CAÁ proporciona la clave de lo que con esto se quiere significar. Sin embargo, la configuración de este ámbito relacional es propensa desgraciadamente a estar sometida a una estabilidad pre-

caria: a aquella que le proporciona alguien como el h., que se debate continuamente en la dialéctica entre su autoafirmación y su autotranscendencia, entre su libertad y su alienación. La creaturidad, por lo tanto, no es sólo una cuestión ontológica que para Ignacio haya que tener resuelta intelectualmente y de una vez por todas. Es una cuestión, por el contrario, siempre recurrente y de tono existencial. El h. se debate en la dialéctica del alejamiento de la indiferencia y el acercamiento de la elección. Se barrunta, de ese modo, que lo humano es tarea y que el discernimiento es insoslayable. Se está entonces ante una problemática relacional y dinámica, que pone al h. en la tesitura constante de la pregunta por su fin. La cuestión antropológica queda resuelta en un seguimiento, comprendido como opción abierta a revisión, a una posibilidad cada vez mayor, a un "eligiendo lo que más nos conduce", que enlaza al h. en una búsqueda siempre penúltima.

Francisco José Ruiz PÉREZ, SJ

P Alabanza, Alma, Criatura-creador, Cuerpo, Deseos, Encarnación, Entendimiento, Experiencia de Dios, Gracia, Libertad, Memoria, Mundo, Pecado, Principio y Fundamento, Salvación, Servicio, Sujeto, Voluntad.

Bibl.: ARROYO, J., "La transformación del yo en la dinámica de los Ejercicios Espirituales: Etapas de un proceso", en *Psicología I*, 71-93; CUSSON, G., *Cammini di Dio in terre umane: Antropología bíblica ed Esercizi*, ADP, Roma 2005; DECLoux, S., "La transformación del Yo y la experiencia de la relación interpersonal con Jesús", en *Psicología*, I, 397-411; DIVARKAR, R., "La transformación del yo la experiencia espiritual: El enfoque ignaciano a la luz de otros modelos antropológicos", en ID., I, 23-34; KIECHLE, S., *Kreuzesnachfolge. Eine theologisch-anthropologische Studie zur ignatianischen Spiritualität*, Echter, Würzburg 1996; LÓPEZ GALINDO, A., "Teorías de la personalidad y antropología cristiana en el marco de los Ejercicios", en *Psicología II*, 231-252; RAH-

NER, K., *El sacerdocio cristiano en su realización existencial*, Herder, Barcelona 1974; ID., "La lógica del conocimiento existencial en San Ignacio de Loyola", en *Lo dinámico en la Iglesia*, Herder, Barcelona 1968; RUIZ JURADO, M., "L'antropologia di Sant'Ignazio di Loyola", en *L'antropologia dei maestri spirituali* (BERNARD, GH. A. ed.), Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1991, 239-256; RUIZ PÉREZ, F. J., *Teología del camino. Una aproximación antropológico-teológica a Ignacio de Loyola*, M-ST, Bilbao - Santander 2000.

HONOR

1. *Delimitación y alcance del término.* "Hasta los veintiséis años de su edad fue hombre dado a las vanidades del mundo, y principalmente se deleitaba en ejercicio de armas, con grande y vano deseo de ganar honra" [Au 1]. Con estas palabras inicia la parte del relato autobiográfico ignaciano, llegada hasta nosotros. En ellas se constata con contundencia el altísimo puesto que la honra tenía entre los ideales del joven ñíngo. Incluso su destreza en las armas estaba en función de ella, y también, por tanto, su participación en la defensa de la fortaleza de Pamplona.

Esta supremacía de la honra le venía, por una parte, de la tradición familiar de los Loyola, que pertenecían al estamento social de los "parientes mayores", la clase dirigente más importante de Guipúzcoa y, por otra, de la escala de valores que regía la sociedad cortesano, caballeresca y estamental de su tiempo en Castilla, en la que los diversos grupos humanos están fuertemente jerarquizados piramidalmente según el grado de estima de su posición social (plebeyos, nobles, reyes). Así, pues, nos encontramos con un modelo de conducta socialmente prescrito y, por tanto, ante el peligro de calificar o descalificar la honra y el

h., prescindiendo de la valía intrínseca de la persona. De aquí que haya que distinguirse "el honor-virtud" del "honor-estima".

Frecuentemente se confunden h. y honra, pudiendo aparecer como sinónimos, pero estrictamente no lo son. Pueden serlo en su significado más común; ambas palabras proceden del latín "*honor*" (gloria, ornato, h.) pero con sentidos diversos. El h. se usa generalmente como una cualidad, una virtud moral que lleva al cumplimiento de los deberes respecto de sí mismo y de los demás. Está estrechamente unido a la dignidad. La honra, en cambio, está más unida al "honor-estima", a la buena fama. La honra es el h. o el mérito reconocido públicamente. Sin otros que nos estimen o nos valoren para bien o para mal, no hay honra o deshonra. Un hombre solitario puede sentir fuertemente su h. o su deshonra pero no su honra o su deshora.

La deshonra es la destrucción de la honra, de la buena fama obtenida públicamente, pero también afecta a la vida personal del individuo, porque es una infamia que le hace perder autoestima. Una calumnia, por ejemplo, puede destruir la honra y el crédito que una persona tenía en su círculo social, llevándola a una profunda crisis interior; también la puede superar, sin embargo, porque interiormente no duda de su h., de su verdad, pese a la mala opinión de los demás. Así, las diversas habladurías que suscitó la primera aparición en público de Ignacio en Alcalá (cf. [Au 58-59]) y los diversos procesos que sufrió después (cf. [Au 60-61]), llegando a estar repetidas veces en la cárcel e incluso con cadenas (cf. [Au 64-70]), no fueron un impedimento tal que le hiciera claudicar de su

misión en el seguimiento de Cristo. Teniendo como trasfondo estas experiencias, Ignacio podía animar a Isabel Roser a no claudicar ella tampoco ante los sufrimientos y problemas que le acosaban:

"En la tercera [carta] decís cuántas malicias, celadas y falsedades os han cercado por todas partes. Ninguna cosa me maravilla de ello, ni mucho más que fuera; porque a la hora que vuestra persona se determina, quiere y con todas fuerzas se esfuerza en la gloria, honra y servicio de Dios nuestro Señor, esta tal ya pone batalla contra el mundo, y alza bandera contra el siglo, y se dispone a lanzar las cosas altas, abrazando las cosas bajas, queriendo llevar por un hilo lo alto y lo bajo: honra y deshonra, riqueza o pobreza, querido o aborrecido, acogido o desechado, en fin gloria del mundo o todas las injurias del siglo. No podremos tener en mucho las afrentas de esta vida cuando no pasan de palabras, porque todas ellas no pueden romper un cabello; y las palabras dobladas, feas e injuriosas no causan más dolor o más descanso de cuanto son deseadas; y si nuestro deseo es vivir en honra absolutamente y en gloria de nuestros vecinos, ni podremos estar bien arraigados en Dios Nuestro Señor, ni es posible que quedemos sin herida, cuando las afrentas se nos ofrecieren" [Epp I, 87 s.].

2. *El honor y el seguimiento de Cristo. 2.1. El Jesús de Ignacio.* La actitud del seguimiento radical de Cristo la encontramos en su forma más nítida en los *Ejercicios*, cuando se propone la Tercera Manera de Humildad que consiste en "querer y elegir más pobreza con Cristo pobre que riqueza, oprobios con Cristo lleno de ellos que honores, y desear más de ser estimado por vano y loco por Cristo, que primero fue

tenido por tal, que por sabio ni prudente en este mundo" [Ej 167]. Aquí se ve claro cómo Ignacio usa "honores" en sentido de honra, según la distinción que se ha hecho antes. Lo que más llama la atención es el cambio radical de actitud. Si antes de la conversión su meta principal era "ganar honra", ahora son los "oprobios con Cristo lleno de ellos". Sólo desde la gracia de la conversión nos podemos acercar a una explicación plausible de este viraje; por otro lado, el sentimiento del h. denuncia, como veíamos antes, que hay, tantas veces, una gran diferencia entre lo que cada uno es y las calificaciones o descalificaciones que recibe. La experiencia muestra que el hombre no llega siempre a alcanzar honradamente las calificaciones y los honores de que goza, sino muchas veces a través de la ocultación de sus defectos y limitaciones y ayudándose de relaciones personales. Ante esta condición la fe cristiana afirma que la vida humana encuentra su mejor realización partiendo de la sinceridad consigo mismo en la "imitación de Cristo", en conformarse a él, como Ignacio mismo propone en el texto citado, ampliado en la meditación del "Rey eternal" cuando llama y dice: "Mi voluntad es de conquistar todo el mundo y todos los enemigos, y así entrar en la gloria de mi Padre; por tanto, quien quisiere venir conmigo ha de trabajar conmigo, porque, siguiéndome en la pena, también me siga en la gloria" [Ej 95].

De este modo queda bien claro que no se trata en fin de cuentas de deshones y oprobios, sino de gloria divina, del máximo h. que se pueda jamás alcanzar. El origen del verdadero h. es el mismo Dios, por eso su gloria, su "mayor gloria" es el objetivo central de la espirituali-

dad de Ignacio y de su obra, pero esta gloria no se puede alcanzar sin pasar por la "pena" de la "locura de la cruz", expresada en la "Tercera Manera de Humildad" y desarrollada en la Tercera Semana de los *Ejercicios*. Esto implica a su vez tomar una decisión fundamental, propuesta en La meditación de las Dos Banderas, en la que aparecen dos líderes (Cristo y Lucifer) con dos programas contrapuestos. Lucifer que induce a los suyos "a echar redes y cadenas; que primero hayan de tener codicia de riquezas, como suele *ut in pluribus*, para que más fácilmente vengan a vano honor, y después a crecida soberbia; de manera que el primer escalón sea las riquezas; el segundo, de honor; el tercero, de soberbia, y de estos tres escalones induce a todos los vicios" [Ej 142].

2.2. *Honor y riqueza*. Este modo de actuar que en lugar de ir por el h. a la riqueza, como haría toda persona honrada, parte de las riquezas para adquirir con ellas honores y dignidades, es decir compra el honor, no ha perdido actualidad. El joven íñigo debió de conocer muy de cerca esta forma de "ganar honra", al estar al servicio del Contador Mayor del Reino, comparable hoy con un ministro de Hacienda. El dinero era lo que se buscaba, es lo que se emplea en las relaciones de dar y tomar, es lo que funciona a la hora de valorar posiciones sociales y de adquirir honores. Ante este estado de lucro y de hipocresía, que tan directamente conocía, Ignacio contrapone el programa de Cristo a los suyos, "encomendándoles que a todos quieran ayudar en traerlos, primero a suma pobreza espiritual, y si su divina majestad fuera servida y los quisiere elegir, no menos a la pobreza actual de manera que sean tres esca-

lones: el primero, pobreza contra riqueza; el segundo, oprobrio o menoscabo contra el honor mundano; el tercero, humildad contra soberbia; y de estos tres escalones induzcan a todas las otras virtudes" [Ej 146].

2.3. *Honor y soberbia.* Surge así el tema de la relación entre h. y soberbia. Ésta, en cuanto deseo excesivo por la propia excelencia, limita fuertemente la capacidad de autocrítica, produciendo un interés desordenado a ser preferido a otros, a la propia magnificencia y a la prepotencia; lo que lleva fácilmente a la vanidad, a querer valer y tener más que los demás: más riquezas, más privilegios, más honra, más gloria, poniéndose incluso en el puesto de Dios (cf. [Ej 50-51]). Aquí es donde se constata con toda claridad la gravedad a que puede llevar la soberbia, el exceso de autoestima, hasta el punto de estar considerada "el principio de todo pecado" (Eclo 10, 15), en cuanto que los demás pecados se encuadran directa o indirectamente en la trayectoria de la soberbia que es afirmar la excelencia del propio yo por encima de la de los demás y de la divina, o sea, rechazar el amor a Dios sobre todas las cosas y el amor al prójimo como a sí mismo. Por ello la soberbia lleva al hundimiento no sólo de la humildad, sino de toda la vida cristiana y humanamente virtuosa y, por tanto, se convierte en plataforma de los demás vicios, personificados en la figura de Lucifer (cf. [Ej 139-142]).

En el caso de la soberbia, se busca, el h., la honra sin tener en cuenta la valía personal, por encima del h. de los demás y olvidando la honra de la gloria de Dios. Ante este constante peligro Ignacio subraya la condición itinerante del

cristiano en vista de la vida eterna; "y así se les pasa toda la vida en buscar cómo pasen con honra y contento y prosperidad estos pocos días de la peregrinación presente, y no proveen, o con muy poco cuidado, de lo que les ha de ser causa de riqueza, honra y prosperidad y contentamiento inestimable y eterno en la celestial patria; que verdaderamente les cuadra aquel dicho del profeta: *Desdeñaron un país deseable*, que si en algo la estimasen, a lo menos harían por vivir bienaventurados en ella lo que hacen por vivir contentos en la peregrinación en que Dios N.S. nos ha puesto para que caminemos a ella" [Epp VI, 523].

2.4. *Honor y virtud.* Por otra parte, buscar el honor-virtud, expresión de la valía intrínseca de la persona, es bueno y necesario, como también Ignacio recomienda en su epistolario a Juana de Aragón, duquesa de Paliano, al darle las razones para la reconciliación con su esposo: "Si se ha de tener en cuenta con la reputación y honor (como es razón) de V.E., tengo por cierto que la adquiriré por esta vía muy señalada; porque el honor propiamente es premio debido a la virtud; y así, cuanto esta reconciliación se hiciese con acto más generoso y perfecto, tanto se le debería y daría por todos los buenos más honor; y cuanto es más público y conocido en el mundo este caso, tanto la fama de la magnanimidad de V.E. se extendería más en él con gloria suya grande en el cielo y en la tierra" [Epp IV, 509].

El h., la honra, la fama implican, por tanto, según Ignacio, una dimensión pública. Si las lesiones contra el h. y la fama ofenden al prójimo y en él a Dios; del mismo modo, el justo reconocimiento del valor, de los méritos, acciones o

cualidades de una persona, lejos de oscurecer la honra y la gloria divina, la testimonian. Honrar a Dios por lo que es en sí y reconocer que en comparación con él todos los seres son como nada, lejos de anular al hombre, lo dignifica: le hace vencer la obcecación de la soberbia y practicar la verdadera humildad; la cual no se resigna ante las injusticias y no se abate ni deprime desesperanzadamente, sino que en el fondo salta de gozo, porque cree que el que se humilló a sí mismo haciéndose obediente hasta la muerte de cruz, ha sido exaltado por encima de todo nombre (*Flp* 2, 6-11). Así, la más humilde criatura de Dios, María, podía cantar de gozo que todas las generaciones la llamarán bienaventurada, porque Dios destrona a los soberbios y ensalza a los humildes (*Le* 1, 46-53).

Rogelio GARCÍA MATEO, SJ

/ Afectos desordenados, Amadís de Gaula, Dos Banderas, Gloria, Gracia, Humildad, Indiferencia, Soberbia, Tres Maneras de Humildad, Vanagloria, Virtud.*

Bibl.: CACHO BLECUA, J. M., "Del gentil-hombre mundano al caballero 'a lo divino': Los ideales caballerescos de Ignacio de Loyola", en *Ignacio de hoyóla y su tiempo* (PLAZAOLA, J. ed.), Mensajero, Bilbao 1992, 129-161; GARCÍA MATEO, R., "El mundo caballeresco en la vida de Ignacio de Loyola. Revisión de la imagen militarista", *AHSI* 60 (1991) 5-27 (también en ID., *Ignacio de Loyola. Su espiritualidad y su mundo cultural*, Mensajero, Bilbao 2000, 36-47); GARCÍA-VILLOSLADA, R., *San Ignacio de Loyola. Nueva biografía*, BAC, Madrid 1986, 87-155; LETURIA, P. DE., "Loyola y Castilla" en *Ignacio de Loyola en Castilla. Juventud, formación, espiritualidad* (GARCÍA VELASCO, J. I. ed.), Caja de Ahorros, Valladolid 1989, 11-43; MEDRANO, A., *La senda del honor*, Yatay, Madrid 2002; TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, II-II, qq. 161-165.

HOSPITALES

La *Fórmula del Instituto* recoge y explicita para la CJ la honda experiencia espiritual de Ignacio, desbordando así la pura experiencia personal. Invitando a todo jesuita a emplearse a fondo en "el socorro de los presos en las cárceles y de los enfermos en los hospitales", junto a la pacificación y otras obras de caridad, se pone de manifiesto la centralidad de tal ministerio, concebido posteriormente como experiencia configuradora de los jesuitas en formación. En la actualidad el Mes de h. -u otra experiencia equivalente según lugares y circunstancias- sigue siendo una prueba clave del noviciado junto al Mes de Ejercicios, "por más se abajar y humillar, dando entera señal de sí, que de todo el sáculo y de sus pompas y vanidades se parten" [*Co* 66].

1. *El ministerio en la mentalidad de Ignacio.* Para Ignacio el fin de dicho ministerio era triple: a) En primer lugar, revivir la experiencia espiritual de Ignacio en Manresa (1522), viviendo, sirviendo y pidiendo limosna para el h. de pobres de Sta. Lucía o en el de La Magdalena (Azpeita 1535) y la de los primeros compañeros en Venecia (1537), "comiendo y durmiendo en ellos", sirviendo a los más pobres de los pobres; "la amistad con los pobres nos hace amigos del Rey eterno" [*Epp* I, 572-577]. b) Por otra parte, conocida la lamentable situación de los h. medievales y de la primera modernidad, en la mayoría de los casos hacinamiento de toda suerte de miserias y enfermedades humanas (pobres, lisiados, enfermos incurables, ancianos, niños, etc.), se trataba de proclamar el Evangelio de modo eficaz y con hechos concretos, c) En un momento de ardiente reforma eclesial, la CJ se em-

peña en mostrar su disponibilidad y cercanía a los más necesitados, sellando también con su práctica de alojarse y servir en h_v la gratuidad de sus ministerios atendiendo pobres, enfermos, apestados, encarcelados en prisiones y galeras y ajusticiados. En la primitiva CJ muchos jesuitas de España, Portugal e Italia se hospedan primero y luego sirven o colaboran en la fundación de h. allá donde fueren, como nos relatan las cartas cuatrimestrales, anuales y el propio *Chronicon*. Entre 1539 y 1541 Ignacio y sus compañeros son miembros de diversas cofradías en los h. del Espíritu Santo en Sassia, el de Sta. María della Consolazione y S. Giacomo degli Incurabili, enviando también a los novicios para completar su probación. En último término, edificar al prójimo y a la propia Iglesia con su ejemplo, se convierte en clave fundamental de dicho ministerio. No es casual que al hablar de la segunda prueba del noviciado exige que los novicios vengan con buenos informes sobre su actuar en dichos hospitales [Co 74].

2. *El ministerio en la primera Compañía*. Nadal ofrece instrucciones concretas para la atención de los h. en sus exhortaciones de 1573-1576: trato con mujeres enfermas, posibilidad de predicar y oír sus confesiones, atender principalmente a los enfermos graves en peligro de muerte, precauciones a la hora de dispensar limosnas, etc. (*MNad* V, 863).

Capítulo aparte en el servicio de enfermos y moribundos fue la atención a los apestados. La muerte heroica de más de mil jesuitas, "mártires de la caridad" entre 1556 y 1666, según el catálogo de P. Alegambe (*Héroes et victimae Charitatis SI*, Roma 1658), habla de una entrega ejemplar. La Provincia de Castilla quedó literalmente diezmada durante la

peste de 1599-1600 y la Casa Profesa de Sevilla perdió veintinueve sujetos en el año 1649. También en tierra de misiones se atendía este ministerio (h. para pobres en Goa, 1597; leproserías para hombres y mujeres en las afueras de Nagasaki, obra de Organino Gneccchi-Soldo en 1583, Hiroshima 1613, etc.).

El auxilio y el empeño de la CJ será la atención integral de las personas, lo cual incluye el auxilio espiritual y el sustento material. Las pláticas y exhortaciones espirituales encaminadas a la conversión y la frecuentación de los sacramentos, junto con el auxilio de sus necesidades más perentorias como limosnas, comidas, ropa y aseo, se convierten en parte fundamental de la distribución rutinaria de tareas en cualquier casa o Colegio de la primera CJ. Desde esta perspectiva debe ser entendida la controvertida ofensiva promovida por el propio Ignacio en 1542-1543 para intentar restaurar el canon 22 del Concilio Lateranense IV (1215), que prohibía a los médicos asistir a los enfermos si previamente no se habían confesado. Con diversa suerte logró que se aplicara eficazmente tal decreto en 1543; Paulo III nunca ordenó su promulgación fuera de Roma. De todas formas, en la mayoría de los h. modernos aparece regulada la confesión de pobres y enfermos por parte del capellán a la hora del ingreso.

En el relato de Polanco sobre los ministerios que Ignacio y los primeros jesuitas ejercen en Roma en 1561, se encuentran el "confesar diversas personas enfermas en sus casas" y la visita al h. de los incurables, "que es un lugar donde se usa caridad con mucha gente y muy necesitada, sin los sermones que allí se hacen, y ultra del confesar, cada mes los ministros y enfermos, sirven siempre algunos de los que se prueban para

entrar en la Compañía [...] También van algunos colegiales a éste y otros hospitales a consolar y animar y servir los enfermos" (*PoCo I*, 255-256). Estos tres verbos condensan a la perfección el objetivo último de la acción de jesuitas y colaboradores pertenecientes a innumerables congregaciones de estudiantes y ciudadanos, que dedican una buena parte de su tiempo y efectivos a atender h. con tal variedad de servicios que a veces resulta bien complejo determinar su especificidad. En la ciudad de Ávila, por ejemplo, la Cofradía de la Misericordia compuesta por ciudadanos de todos los oficios y estamentos atienden con limosnas y dedicación personal a enfermos en sus casas, recogiendo pobres de la calle y sirviendo en el H. del mismo nombre desde mitad del s. XVI y hasta la expulsión en 1767 (cf. AHPAv, Beneficencia y Prots. Nots. 47-49, 1598-99, etc.).

La CJ emparenta también con otras instituciones religiosas que atienden prioritariamente los h. en las principales ciudades, como es el caso de los Hermanos de S. Juan de Dios en Granada o los Obregones en Madrid y Lisboa durante los siglos XVI y XVII. Las constituciones de estos últimos están inspiradas en las de la Compañía.

La tabla de distribución de ministerios en la casa Profesa de Madrid de 1763 conserva un eco de dichos ministerios, repartiendo la atención de algunos h. de la Corte española (RAH 9-3598, lib. 23, man.). Aún hoy la atención de los enfermos y confortar y disponer para la muerte sigue siendo ministerio habitual de muchos jesuitas.

ñigoARRANZ

Z¹ *Compasión, Consolar, Dolor, Edificar, Examen de las Constituciones, Fórmula, Margina-*

ción, Ministerios, Noviciado, Opción preferencial por los pobres, Socorro.

Bibl.: ALONSO ROMO, E., "Una evangelización desde el servicio: la atención a presos y enfermos en San Francisco Javier", *Man* 69 (1997) 373-387; BLACK, C. R. *Italian Confraternities in the 16th Century*, Cambridge University Press, Cambridge 1989, 184-200; CARAMAN, R/ VISCARDI, C. J., "Enfermos, ministerio de los", en *DHC/II*, 1242-1243; GARCÍA-VILLOSLADA, R., *S. Ignacio de Eoyola. Nueva Biografía*, BAC, Madrid 1986, 208.525ss; IGNACIO DE LOYOLA, *Carta a los PP. y HH. de Padua sobre la pobreza [Epp I, 572-577]*; LAZAR, L_v "The first Jesuit Confraternities and Marginalized Groups in Sixteenth-Century Rome", en *The Politics of Ritual Kingship. Confraternities and Social Order in Early Modern Italy*, Cambridge University Press (TERPSTRA, N. ed.) Cambridge 2000, 132-149; MARTIN, A.L., *Plague? Jesuits Account on Epidemic Disease in the 16th century*, KirskviUe, MO 1996; O'MALLEY, J.W., *Los primeros jesuitas*, M-ST, Bilbao-Santander 1995, 214-217; TACCHI VENTURI, R., "La prova dell'indifferenza e del servizio negli Ospedali nel Tirocinio ignaziano", *AHSI* (1932) 7-23.

HUMANIDAD DE CRISTO

Considerar cómo la Divinidad se esconde, es a saber, cómo podría destruir a sus enemigos y no lo hace, y cómo deja padecer la sacratísima humanidad tan crudelísimamente" [*Ej* 196]. Esta frase da a entender que Ignacio tenía, como sus lecturas y estudios muestran (cf. *Autobiografía*), un claro conocimiento de la cristología dogmática, pues con ella se está implícitamente diciendo que en Jesucristo se hallan hipostáticamente unidas la naturaleza divina y la humana, según la definición del concilio de Calcedonia (451), que declaró que siendo Cristo verdadero Dios y verdadero hombre, era "una sola y misma persona" en dos naturalezas, divina y humana (DH 302, CEC 464 ss). En Jesús, por tanto, su humanidad, pe-

se a estar esencialmente unida a la segunda persona de la Trinidad, permanece, sin embargo, en sí misma verdaderamente humana (*veré homo*), sin que ella en ningún momento se reduzca a una mera apariencia corporal, como dice el doctismo.

La integridad de la h. está igualmente expresada en los *Ejercicios* cuando, al considerar la muerte de Jesús, se dice que "expiró en la cruz, y el cuerpo quedó separado del ánima y con él siempre la Divinidad, la anima beata descendió a los infiernos asimismo unida con la Divinidad" [*Ej* 219]; en ningún momento se interrumpió, pues, la unión hipostática. Jesús es, por tanto, un ser humano completo como todos los demás, con cuerpo y alma, pero unido a la divinidad personalmente. Esto comenzó en el momento de la Encarnación, como aparece en la contemplación de este misterio, en el que toda la Trinidad "se determina en la su eternidad que la segunda persona se haga hombre para salvar el género humano" [*Ej* 102]. En efecto, todas las acciones salvíficas de Cristo han sido realizadas a través de su naturaleza humana, en su ser verdadero hombre, de manera que lo que en él tiene lugar, tiene valor para todos; a través de la h. es, por tanto, como todo ser humano puede participar de la naturaleza divina, llegando a ser hijo de Dios en el Hijo unigénito. En Jesús no se hace presente una fuerza divina impersonal, sino la segunda persona del Dios trinitario.

Pero asumir la naturaleza humana no significa asumir una naturaleza abstracta, metafísica o meramente genérica, sino sangre humana concreta, abrahámica y judía a través de su madre [*Ej* 103]; significa sobre todo asumir la condición pecadora

de toda la humanidad, su dolor y sufrimiento [*Ej* 53], comenzando por "ser nacido en suma pobreza, y a cabo de tantos trabajos, de hambre, de sed, y de calor y de frío, de injurias y afrentas, para morir en cruz" [*Ej* 116; cf. 190-209]. Desde el momento de su concepción y por tanto en el conjunto de toda su vida y revelación (cf. [*Ej* 261-298]) Jesucristo es esencialmente una misma cosa con Dios, aunque fue con la Resurrección cuando esta unión se manifestó de modo definitivo: "Considerar cómo la divinidad, que parecía esconderse en la pasión, parece y se muestra ahora tan milagrosamente en la santísima resurrección, por los verdaderos y santísimos efectos de ella" [*Ej* 223]. Jesucristo, desde su concepción, poseía en su humanidad las propiedades divinas de la omnipotencia, omnisciencia y omnipresencia y, a veces, las puso de manifiesto, como muestran sus milagros, particularmente la Transfiguración (cf. [*Ej* 276.279.283-285]). Generalmente, estas propiedades, comunicadas a la naturaleza humana de Jesús en la encarnación, quedaron "escondidas", ocultas o más bien latentes; pero fue sobre todo en la pasión y muerte (cf. [*Ej* 190-208]) cuando ellas se escondieron al máximo o se redujeron al mínimo como acto de total encarnación, solidaridad y redención del ser humano pecador y sufriente. Es decir, se trata de la *kénosis*, de la que habla Pablo en *Flp* 2, 7.

Los mismos Evangelios distinguen, sin separar, la filiación eterna de Jesús de su ser humano, que ha surgido solamente en una época determinada, como muestran los Evangelios de la infancia de Mateo y Lucas y el prólogo de Juan; en este sentido, la expresión más densa cristológicamente en los *Ejercicios* es el "Verbo eterno encarnado" [*Ej* 109], en ella se declara una perfecta

unión entre el Hijo de Dios eternamente existente, o sea preexistente y el encarnado, entre la divinidad y la humanidad. De este modo los *Ejercicios*, partiendo de los Evangelios, muestran un Jesús que ha vivido una vida íntegramente humana. Procede de la estirpe davídica y pertenece al pueblo de Israel en un momento de su historia [Ej 262-264]. Como ser humano, nace, crece, se desarrolla y aprende un oficio [Ej 271]. No pocos detalles muestran la autenticidad de su humanidad: Jesús era obediente a sus padres [Ej 134]; fue extremadamente tentado [Ej 274]; iba a fiestas [Ej 276]; se dormía [Ej 279]; se indignaba [Ej 277]; tuvo amigos y amigas [Ej 285-286]. El carácter profundamente humano de su sensibilidad aparece especialmente en Getsemaní: "Triste está mi ánima hasta la muerte" [Ej 291]. "Padre, si se puede hacer, pase de mí este cáliz; con todo, no se haga mi voluntad, sino la tuya" [Ej 291]. Aquí se expresa no sólo que Jesús tiene una voluntad humana propia distinta de la divina del Padre, sino que esta voluntad tiene una tendencia que se resiste incluso al cumplimiento de lo que Dios quiere; lo cual muestra a su vez cómo Jesús actuaba de modo verdaderamente libre, de lo contrario tampoco su obediencia al Padre hubiese sido auténtica y, por tanto, su obra no hubiese sido meritoria de redención.

La voluntad de Dios es para Jesús una legitimación y una misión que lo convierte, a su vez, no sólo en objeto, sino también en sujeto de llamada apostólica (cf. [Ej 95-98. 144-147.275]). Como tal, es cabeza de los que creen en él (cf. [Ej 136-139]). La capitalidad en su humanidad le viene propiamente de su unión con la divinidad; así también el poder de hacer milagros (cf. [Ej 276.279.280])

y de perdonar los pecados [Ej 282], pues éstos son en realidad poderes divinos que no pueden proceder de su sola humanidad, ya que ésta es creada y por tanto no omnipotente. Tomás de Aquino lo explica diciendo que en todas estas acciones, la h. desempeña la función de instrumento unido con la divinidad (*STh* III, qq.8-15). Es, pues, en su estado glorioso, a la diestra del Padre [Ej 312], cuando Cristo ejerce con plenitud su función de capitalidad como rey del universo [Ej 95-98], como esposo [Ej 365] y cabeza de la Iglesia [*Epp* VIII, 461], en particular de la CJ (cf. [*De* 66; *Co* 719-729]), realizando para todos la salvación con la efusión del Espíritu Santo [Ej 204.312].

De este modo Cristo no solamente es aquel que redime, sino que él mismo es el camino para alcanzar la salvación, el modelo que imitar y seguir; o sea, la unión esencial de Jesús con Dios, lejos de sustraer o menoscabar la integridad del ser humano, le otorga su más profunda realización, así la vivió Ignacio de Loyola particularmente en sus experiencias místicas.

"Muchas veces y por mucho tiempo, estando en oración, veía con los ojos interiores la humanidad de Cristo, y la figura que le parecía era como un cuerpo blanco, no muy grande ni muy pequeño, más no veía ninguna distinción de miembros. Esto vio en Manresa muchas veces: si dijese veinte o cuarenta, no se atrevería a juzgar que era mentira. Otra vez lo ha visto estando en Jerusalén, y otra vez caminando junto a Padua" [*Au* 29].

Estas vivencias le comunicaron un conocimiento tal del misterio de Cristo que le llevaron a decir que aunque no "hubiese la Escritura que nos enseñase estas cosas de la fe, él se determinaría a morir por

ellas, solamente por lo que ha visto". Es decir, la fe cristiana no es para Ignacio simplemente aceptación de unas enseñanzas contenidas en un libro sagrado, sino sobre todo adhesión a Cristo a través de su humanidad, de su vida, pasión, muerte y resurrección. Desde la iluminación junto al río Cardoner [Au 30] Ignacio vive como quien ha sido gratificado con una experiencia mística extraordinaria, como muestra sobre todo su *Diario espiritual*, que es donde más intensamente se constata la profundidad de la mística ignaciana. Cristo aparece aquí frecuentemente como "mediador", denominación que no se encuentra en otros escritos ignacianos. Cristo es mediador en su humanidad, como explican las *Sentencias* de R Lombardo (Libro III, dist. 19) y la *Suma de Teología* del Aquinate (*STh* III, q.26), libros estudiados por Ignacio. En cuanto Dios, no ejerce mediación porque es consustancial al Padre y al Espíritu; no difiere, pues, de ellos ni en naturaleza ni en poder, mientras que el mediador, por definición, para ejercer su oficio de reconciliación, tiene que mantener una cierta distancia con las partes que reconciliar. Además, en cuanto hombre le compete unir a los hombres con Dios. Ejerce, pues, un doble movimiento: de Dios al hombre y del hombre a Dios, trascendiendo el momento histórico en que tuvo lugar. Ya se ha visto cómo en los *Ejercicios* la Trinidad se decide "en la su eternidad que la segunda persona se haga hombre", o sea, la función de mediador le corresponde al "Verbo eterno encarnado" desde antes de la creación del mundo.

Del mismo modo, la mediación de Cristo continúa después de la resurrección; sigue siendo obra de su humanidad que ha sido exal-

tada a la derecha del Padre, desde donde "llama y dice: Mi voluntad es de conquistar todo el mundo y todos los enemigos, y así entrar en la gloria de mi Padre; por tanto, quien quisiere venir conmigo ha de trabajar conmigo, porque siguiéndome en la pena, también me siga en la gloria" [Ej 95]. Glorificado al lado del Padre, Jesús no ha abandonado su humanidad, sino que sigue siendo uno de nosotros. Este intercambio incesante de Dios al hombre y del hombre a Dios realiza en sí mismo la reconciliación entre Dios y el hombre. Dios, por tanto, concede sus dones siempre por medio de Jesucristo. En el *Diario espiritual* se hallan diversas peticiones en las que suplica a Jesús que le alcance perdón de la santísima Trinidad (cf. [De 73.77.82]). La única mediación salvadora esencial de la h. no excluye, sin embargo, que él haya contado con todos los que creen en él para hacerles partícipes de ella, comenzando en particular **por su Madre** (cf. *Ejercicios; Diario espiritual*).

La identidad divino-humana de Cristo, que le hace consustancial a Dios y a los hombres, es la garantía y la base de que nada de cuanto él hizo o padeció en su naturaleza humana haya pasado ya como la de una persona cualquiera. Todos los *acta et passa lesu* **participan de** la eternidad del Verbo. Por ello, orar diciendo "Alma de Cristo, santifícame/ Cuerpo de Cristo, sálvame [...]", no es simplemente un recurso emocional para provocar la compunción o facilitar buenos propósitos, sino que pertenecen a la historia siempre presente del Hijo de Dios hecho hombre.

/* *Contemplación, Corazón de Jesús, Cruz, Encarnación, Encontrar y hallar a Dios, Humildad, Imitación, Jesucristo, Misterios Vita Christi, Pobreza, Segunda Semana, Tercera Semana, Vita Christi.*

Bibl.: BARREIRO, A., "Reflexoes sobre a contemplagão inaciana dos Misterios da vida de Cristo", *Itaici* 14 (1993) 98-106; GARCÍA MATEO, R., *El misterio de la vida de Cristo en los Ejercicios ignacianos y en el Vita Christi Cartujano. Antología de Textos*, BAC, Madrid 2002; KASPER, W., *Jesús, el Cristo*, Sigüeme, Salamanca 1998; O'REILLY, T. "The Spiritual Exercises and the Crisis of Medieval Piety", *The Way Sup* 70 (1991) 101-113; PANNENBERG, W., *Fundamentos de cristología*, Sigüeme, Salamanca 1974; RAHNER, H., *Ignatius von hoyóla ais Mensch und Theologe*, Herder, Friburgo 1964 (trad. COYNE, J., *Ignatius: the Man and the Priest*, CIS, Roma 1977).

HUMILDAD

En la espiritualidad ignaciana, la virtud de la humildad es la actitud característica fundamental que capacita a la persona para que alcance su fin, que es "alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor y, mediante esto, salvar su ánima" [Ej 23]. La h. es el objetivo central de quienes hacen los Ejercicios Espirituales, y es una característica deliberadamente cultivada en quienes entran en la Compañía de Jesús. Para Ignacio, la esencia de la h. consiste en centrarse en el otro, disponer el corazón fuera de su propio interés para que, olvidándose de sí, se entregue a Jesús, a su vida y misión. La h., pues, está íntimamente unida a la indiferencia hacia todo para el mayor servicio a Dios, con Jesús como modelo, guía y compañero. En la espiritualidad ignaciana, la h. es una virtud central para quienes quieren seguir a Cristo con gozo y fervor.

1. *La humildad en los Ejercicios Espirituales.* 1.1 *El contexto.* La ex-

posición más detallada de la h. que Ignacio hace se encuentra en la Segunda Semana de los *Ejercicios Espirituales*. Tras haber meditado sobre el pecado y el amor de Dios por el pecador en la Primera Semana, el ejercitante es conducido en la Segunda hacia una serie de meditaciones con el fin de prepararle para hacer una elección. Esta elección no es meramente una opción entre otras, sino que es la entrega total de la persona a Cristo, o elegir un estado de vida conforme con los deseos de Dios, o, si el ejercitante ya está comprometido en un estado de vida, volver a centrar la propia vida al servicio de Dios. La h. sitúa el PF en el contexto de hacer una elección. "Las Tres Maneras de Humildad parecen ser... una especie de *segundo* principio y fundamento, directamente destinados a sostener la decisión del ejercitante sobre cómo, concretamente, ser un discípulo de Jesús" (Daley 1995, 26).

Cuatro meditaciones no bíblicas, acompañadas de diversas meditaciones bíblicas sobre los misterios de la vida de Cristo, preparan al ejercitante para la elección. Los cuatro textos: el Llamamiento del Rey Temporal, las Dos Banderas, los Tres Binarios de hombres, y la consideración de las Tres Maneras de Humildad, evocan aspectos del carácter de Jesús y de su misión y luego interrogan al ejercitante si desea o no responder del todo a la llamada de Jesús. Estas cuatro meditaciones juntas sirven para elucidar el significado de la h. en la espiritualidad ignaciana.

La meditación sobre el Llamamiento del Rey invita al ejercitante a un romántico fervor por la causa del líder. La invitación de Cristo se equipara a la de un rey temporal que llama a otros a que le ayuden a

"conquistar toda la tierra de infieles" [Ej 93]. La metáfora aquí es militar, pero no violenta: la metáfora de Ignacio sugiere toda la intimidación típica de los oficiales militares en su tiempo, quienes acampaban y luchaban con sus hombres antes que mandar sus soldados desde lejos quedando ellos bien protegidos. Este tipo de rey dice que quien quiere seguirle "ha de ser contento de comer como yo, y así de beber y vestir, etc.; asimismo ha de trabajar conmigo en el día y vigilar en la noche, etc.; porque así después tenga parte conmigo en la victoria, como la ha tenido en los trabajos" [Ibid.]. Cristo es rey, pero es un rey que comparte la vida, y en definitiva, la gloria en el Reino de Dios con nosotros. A lo largo del camino, sin embargo, este íntimo compañerismo significa compartir también el sufrimiento. Los que buscan darse totalmente al llamamiento de este rey rezan: "Eterno Señor de todas las cosas, yo hago mi oblación [...], de imitaros en pasar todas injurias y todo vituperio y toda pobreza, así actual como espiritual, queriéndome vuestra santísima majestad elegir y recibir en tal vida y estado" [E/98].

La meditación de las Dos Banderas sigue con la analogía militar al contrastar las fuerzas de Lucifer con las fuerzas de Cristo. La táctica principal del enemigo consiste en esparcir demonios para tentar a la persona a que desee la riqueza, que conducirá a recibir honores, que se convertirá a su vez en soberbia, que es la fuente de "todos los otros vicios" [Ej 142]. Cristo, por el contrario, convoca no a demonios ni a ángeles, sino a "siervos y amigos" [Ej 146], y los envía a que atraigan otros hacia la pobreza espiritual (y a la pobreza actual si Dios lo desea) y de la pobreza al deseo de menos-

precio. De estas dos pobreza se desprende la h., de la cual brotan "todas las otras virtudes" [Ibid.]. El contraste central de las dos fuerzas (y por consiguiente la raíz de la elección fundamental que el ejercitante está preparado a hacer) es la del orgullo *versus* la humildad. El deseo de pobreza y menosprecio es un medio para aquella virtud que distingue el camino del enemigo del camino del Señor.

La meditación de los Tres Binarios es la tercera que prepara para la Elección, y en esencia pide al ejercitante que considere con qué piensa unirse a la obra de Cristo. Los sujetos se encuentran en una situación coherente con la tentación de Lucifer en las Dos Banderas: ahora se trata de dinero. Los tres binarios han llegado a poseer una ingente cantidad de dinero, a la que se sienten afectivamente apegados. Los dos primeros quieren deshacerse de su apego, pero no emprenden ninguna acción para conseguirlo. Los segundos quieren deshacerse de su apego, pero sin perder el dinero que tienen. En definitiva quieren que Dios esté de acuerdo con ellos en que guarden el dinero. Los terceros consiguen ser indiferentes ante el dinero, tratando de entender si es posible servir mejor a Dios guardando el dinero o deshaciéndose de él.

Es significativo que lo que distingue a los tres binarios no es si en realidad guardan o no el dinero; no se trata de una llamada a la pobreza material como fin en sí misma. Más bien, estos tres binarios están llamados a la indiferencia ignaciana, en la que el *magis*, el mayor servicio divino, es el primer criterio para la decisión, y no un apego a las cosas que no son Dios. Al igual que en la meditación de las Dos Banderas, donde el deseo de riqueza o pobre-

za lleva al vicio o a la virtud, aquí la cuestión es la orientación del corazón hacia Dios, no el contenido del propio bolsillo. Al mismo tiempo, Ignacio reconoce que en todos puede anidar un cierto grado de aborrecimiento o temor a la pobreza material cuyo resultado puede ser decepcionarse con uno mismo. En una nota, Ignacio advierte de que cuando el ejercitante siente repugnancia hacia la pobreza material, puede pedirla a Dios como medio para extinguir ese temor, y así discernir con mayor libertad el camino del servicio a Dios.

1.2 Las Tres Maneras de Humildad. La consideración sobre las Tres Maneras de Humildad suma los elementos de las meditaciones precedentes y profundiza en ellos: ahora la cuestión consiste en el sujeto del ejercitante. Estrictamente hablando, ésta no es una meditación, sino que es un tema que hay que meditar varias veces durante el tiempo que precede la elección. Ignacio escribe: "para hombre afectarse a la vera doctrina de Cristo nuestro Señor, aprovecha mucho considerar y advertir en las siguientes tres maneras de humildad" [Ej 164]. La h. es el estado de ánimo que culmina en una mente indivisa al servicio de Dios y a la persona de Jesús en quien esa entrega total se encarna.

La descripción que Ignacio hace de la h. procede en tres pasos o grados, cada cual superior al anterior: "La *primera manera de humildad* es necesaria para la salud eterna, es a saber, que así me baje y así me humille cuanto en mí sea posible, para que en todo obedezca a la ley de Dios nuestro Señor, de tal suerte que, aunque me hiciesen señor de todas las cosas criadas en este mundo, ni por la propia vida temporal, no sea en deliberar de quebrantar

un mandamiento, quier divino, quier humano, que me obligue a pecado mortal" [Ej 165].

1.2.1. La primera manera. La primera manera de h. es la más directa, y la que más sintoniza con algunas ideas cristianas tradicionales sobre la h. como sumisión a otro o a Dios. Ignacio considera la sumisión a la ley de Dios como la forma inferior de h., que se manifiesta en la decisión de no deliberar interiormente ("no sea deliberar") si cometer o no un pecado mortal. Esto puede considerarse como el primer movimiento hacia la indiferencia basado en el amor por Dios: si una persona desea buscar la voluntad de Dios como base para actuar en cualquier circunstancia, entonces no puede oponerse a Dios considerando el pecado grave como una manera plausible de actuar.

La segunda manera de humildad:

1.2.2. La segunda... "La segunda es más perfecta humildad que la primera, es a saber, si yo me hallo en tal punto que no quiero ni me afecto más a tener riqueza que pobreza, a querer honor que deshonor, a desear vida larga que corta, siendo igual servicio de Dios nuestro Señor y salud de mi ánima; y, con esto, que por todo lo criado, ni porque la vida me quitasen, no sea en deliberar de hacer un pecado venial" [Ej 166].

En el segundo grado de h., se invocan dos criterios distintos. Uno es el desarrollo de la primera manera, en cuanto que la persona no deliberará si va a cometer ni siquiera un pecado venial. Parece improbable que Ignacio espere que la persona humilde ni siquiera peque: más bien, como en el primer grado, se trata de cultivar el deseo y decidirse a seguir más perfectamente la voluntad de Dios. El otro criterio es

la indiferencia, que se hace eco de la descripción del tercer binario de hombres de la anterior meditación. En situaciones en las que a Dios se le sirve de igual manera, la persona humilde según el segundo grado no está apegada a la riqueza, a la fama y a la vida larga. El servicio a Dios es el criterio determinante, y allí donde el servicio a Dios no es mayor en una u otra elección, la persona humilde queda indiferente y así libre de discernir el *magis*: "La indiferencia no es ausencia de apego; es apego libre del poder de las cosas, del desorden introducido por su poder" (Segundo 1987, 57).

Ignacio considera este grado de h. como el estado mínimo en el que la persona debería hacer una elección. "Primeramente se debe insistir en que entre en las elecciones el que las ha de hacer con entera resignación de su voluntad, y si es posible, que llegue al tercer grado de humildad, en que de su parte esté inclinado, si fuese igual servicio de Dios, a lo que es más conforme a los consejos y ejemplo de Cristo nuestro Señor. Quien no está en la indiferencia del segundo grado, no está para ponerse en elecciones, y así es mejor entretenerle en otros ejercicios hasta que venga a ella" (DI, 17).

1.2.3. *La tercera manera de humildad*: "La tercera es humildad perfectísima, es a saber, cuando incluyendo la primera y la segunda, siendo igual alabanza y gloria de la divina majestad, por imitar y parecer más actualmente a Cristo nuestro Señor, quiero y elijo más pobreza con Cristo pobre que riqueza, oprobios con Cristo lleno de ellos que honores, y desear más de ser estimado por vano y loco por Cristo, que primero fue tenido por tal, que por sabio ni prudente en este mundo" [Ej 167].

A primera vista, el tercer grado de h. contradice claramente el segundo. En situaciones en las que se sirve igual la gloria de Dios, el segundo grado especifica que la persona humilde debería quedar indiferente. El tercer grado, que según Ignacio incluye el primero y el segundo, abandona la indiferencia y aconseja elegir pobreza y oprobios y desear el desprecio de los demás para imitar a Cristo pobre, escondido y despreciado. Parece imposible quedarse indiferente ante la riqueza y los oprobios, y se eligen éstos.

Suárez y otros han estudiado a fondo la curiosa frase de la tercera manera de humildad: "siendo igual alabanza y gloria de la divina majestad" [*Ibid.*]. Seguramente, para alguien que deseara la imitación directa de la vida de Jesús, sería un acto de mayor entrega, preferir una vida de pobreza y humildad (cf. Sladeczek 1929). Sin embargo, esta actitud llevaría a hacer de la pobreza (espiritual o material) y de la h. requisitos absolutos para los que buscan en serio la vida espiritual, mientras que para Ignacio el primer criterio es siempre servir a Dios. En esta espiritualidad, el ascetismo no funciona como tema central (como por ejemplo la pobreza en la espiritualidad franciscana), sino que es una herramienta útil para examinar la tendencia natural a dejarse dominar por bienes mundanos. Lo primero para Ignacio es el cultivo del deseo que un corazón indiviso tiene de servir a Dios en todo lo posible, quedando fuera de todo objetivo la preocupación por manifestaciones externas, como la pobreza material o el desprecio de las otras cosas, que pueden o no acompañar tal devoción.

Según Toner, la cláusula "siendo igual servicio" funciona de dos maneras: primero, como un *agere*

contra que se opone a la natural atracción de las comodidades de la vida: "El inclinarse más hacia la pobreza y humildad con Cristo pobre y humillado [...] es una fuerza contraria a cualquier tendencia egoísta hacia riqueza, honores, placeres o cualquier cosa capaz de disminuir o destruir la indiferencia" (Toner 1991,94). Y en segundo lugar ofrece una guía en situaciones en las que la persona parece no discernir claramente cómo servir mejor a Dios. En general, las decisiones tomadas por personas en el segundo y tercer grado de h. no atañen a optar entre el bien y el mal -de hecho, el considerar estas opciones está ya descartado por el rechazo a deliberar sobre pecados mortales o hasta veniales-, sino que consiste en elegir un bien entre otro u otros bienes. En dichas situaciones, personas razonables y de buen corazón pueden ver con facilidad cómo servir mejor a Dios en una o varias acciones futuras: ¿qué ocurre si uno no puede ver realmente una ventaja clara en términos de servir a Dios? Es aquí cuando en la deliberación entra como criterio fundamental la *imitatio Christi*: cuando todo aparece igualmente válido, optar por la imitación de Cristo.

Superado el nivel del "igual servicio" a Dios, en el tercer grado de h. hay "algo más" que un *agere contra* o una guía que actúa para gente perpleja. En el tercer grado de h., uno elige la pobreza con Cristo pobre; no se trata ya sólo de un deseo, sino de una elección decidida: la persona humilde según el tercer grado de h. elige la pobreza y el ocultamiento, y desea, aunque no elige directamente, ser considerado loco por Cristo. La indiferencia por una vida larga más que por una breve no se repite en el tercer grado de humildad. Ignacio no nos aconseja

desejar o elegir morir jóvenes como lo hizo Jesús. La finalidad de la *imitatio Christi* es clara: la imitación puede conducir a llegar a ser realmente como él.

2. *La humildad en las Constituciones*. La imitación literal de Jesús es central en las referencias de Ignacio a la h. en las *Constituciones* de la CJ. Los candidatos a la admisión están sometidos a una serie de "pruebas" y "experiencias", la mitad de las cuales piden al candidato que asuma un espíritu humilde (cf. [Co 63.83.84.114.282]). La disponibilidad a aceptar, o por lo menos a estar dispuesto a aceptar, el desprecio y la burla que Jesús soportó es el ápice del *Examen* de los candidatos (cf. [Co 101]). La entrega total del jesuita a la obra del Señor en el mundo permite al jesuita ser un "instrumento humano de Dios nuestro Señor" (cf. [Co 814]).

Así mismo, la h. ha de ser la virtud que ha de resplandecer en el jesuita enfermo [Co 89] y la que ha de brillar a la hora de recibir las correcciones oportunas [Co 98] o a la hora de aceptar el grado conveniente en la CJ [Co 116.117.130]. La h. debe manifestar la cuidada guarda de los sentidos [Co 250]. Es, en fin, la virtud que se pide al Rector de los colegios [Co 423], así como al Prepósito General "humildad verdadera" [Co 725]. En las *Constituciones*, la h. forma un "haz de virtud" junto a la abnegación [Co 83.516], la caridad [Co 93.114.282], la obediencia [Co 116.130.423], equiparándose a la perfección [Co 111].

En línea con esto, todos los miembros de la CJ, desde los novicios al Padre General, y también los candidatos al noviciado, están llamados a aspirar a la h. a imitación y en solidaridad con Cristo al servicio del reino de Dios.

No se trata simplemente de perfección personal, sino de eficacia apostólica: así lo dice el decreto 4 de la CG 32, "nuestra misión hoy: el servicio de la fe y la promoción de la justicia": "Caminando paciente y humildemente con los pobres aprenderemos en qué podemos ayudarles, después de haber aceptado primero recibir de ellos. Sin este paciente hacer camino con ellos, la acción por los pobres y oprimidos estaría en contradicción con nuestras intenciones y les impediría hacerse escuchar en sus aspiraciones y darse ellos mismos los instrumentos para tomar efectivamente a su cargo su destino personal y colectivo. Mediante un servicio humilde tendremos la oportunidad de llevarles a descubrir, en el corazón de sus dificultades y de sus luchas, a Jesucristo vivo y operante por la potencia de su espíritu" (CG 32, d4, 50).

2. *El Significado de la Humildad en la espiritualidad ignaciana.* Está claro que los tres grados que Ignacio describe son fundamentales para la vida espiritual cristiana como él la entiende. Pero ¿de qué manera la calidad del sujeto aquí descrito concuerda con la virtud cristiana de la humildad? Juan Luis Segundo sostiene que "el que Ignacio eligiera el término 'humildad' para designar el criterio abstracto de cualquier elección sorprende un poco y es probablemente de gran significación" (Segundo 1987, 100). El uso "contra-intuitivo" de Ignacio del término "humildad" para describir estos tres grados es tanto una definición como una elucidación: dicho con otras palabras, una vez que hayamos resuelto la dinámica de los tres grados de h., tendremos una noción más clara de lo que Ignacio consideraba como la virtud central para los compañeros de Jesús.

Pousset, siguiendo a Fessard, interpreta los grados de h. como grados de libertad. Esto parece razonable para el primero y segundo grado, en los que la persona humilde es liberada primero de la tentación de ponderar el pecado mortal y venial, y luego más profundamente de otros apegos que pueden distraer del servicio a Dios. Dicha interpretación, sin embargo, no responde al tercer grado de h., en el que la persona humilde deja atrás la pura indiferencia y prefiere la pobreza con Cristo pobre, etc. La persona acaba siendo atraída por las exigencias de la vida de Cristo: ésta no es libertad en el sentido de desprendimiento absoluto, ni tampoco es indiferencia en el sentido estoico, *apatheia*, las cuales culminarían en el segundo grado de h., desde el cual el tercer grado sería en realidad un paso hacia atrás. Y así, en esta interpretación el tercer grado de h. se convierte en un salto irracional en la locura de amor. "La tercera manera de humildad 'supone que yo desee una conformidad total e irracional con la imagen de Libertad' [...] Este salto supone un elemento de lo 'irracional' que es lo superracional del verdadero amor que irrumpe en este tercer grado de humildad. La paradoja echará fuego sobre la deliberación de la Elección" (Pousset 1980, 94).

Esta interpretación, sin embargo, implica una discontinuidad radical entre el segundo y tercer grado, que parece contradecir con el calificarlos a ambos de "humildad". González Faus también considera los tres grados como grados de libertad, en los que la "cristificación" de la libertad culmina en el tercer grado de la h., liberándose del ego (González Faus 1991, 254). En su opinión, la persona que persigue el tercer grado de h. no está

buscando asemejarse a Jesús, sino que quiere ser como fue Jesús: pobre y humilde. Aquí, de nuevo, el acento sobre la libertad parece resaltar importancia a la intimidad con Jesús del tercer grado de h. a favor de una libertad más abstracta, mientras que, según Ignacio, la persona humilde según el tercer grado quiere estar con Cristo, y por consiguiente tomará el camino de vida que Jesús tomó precisamente para estar con él y llega a ser como él.

Muchos comentaristas han visto los tres grados de h. como grados de amor de Dios. Guerrero (1982) describe los tres grados como tres tipos de amistad con Dios, pasando de entrar en la órbita de la voluntad del amigo, a compartir la vida con el amigo, a la intimidad o identificación. Esto concuerda con diversos usos de la frase "tres maneras y grados del amor de Dios y deseo de obedecer e imitar y servir a la Divina Majestad" mencionados en la obra del Dr. Pedro Ortiz, a quien Ignacio mismo había dado los Ejercicios. Ciertamente el amor de Dios es la motivación en la raíz de la aspiración a la h., y en los tres grados de h. hay una profundización del amor. Pero h. no es lo mismo que amor, aunque la verdadera h. ha de estar motivada por el amor. Ya en la propia experiencia de Ignacio que nos ha llegado a través del *Diario espiritual* la h. se convierte en un don místico muy cercano al acatamiento y a la reverencia [De 159.178], hasta el punto de hablar en alguna ocasión de "humildad reverencial" [De 164]. En algunos momentos, la h. es para Ignacio una experiencia del amor de Dios, "humildad amorosa" [De 178.179.182]. La h. surge del amor, pero ¿qué añade la h. al amor?

Rahner hace hincapié en la conexión del amor con el servicio acti-

vo en la espiritualidad ignaciana. Haciéndose eco de la CAA, Rahner enlaza la h. con el servicio que nace del amor, ya que la esencia del amor "se debe poner más en las obras que en las palabras" [Ej 230] (Rahner 1971, 260). Amar a Dios significa servir a Dios, y el servicio requiere ajustar con h. la propia agenda a la de Dios. Asimismo, Brackley dice que a los tres grados "podríamos fácilmente llamarles tres fases de amor" (Brackley 2004, 106). Para Brackley, un aspecto particular de este tipo de amor de Dios es la solidaridad que engendra: habla del tercer grado de h. como "una tendencia a un descenso constante". El acento de Brackley sobre las implicaciones sociales de la h. que nos invita a solidarizarnos con los marginados es una intuición importante sobre una virtud que por lo general se traduce en términos individualistas.

El movimiento clave de los tres grados de h., sin embargo, consiste en que reflejan una paulatina purificación de la entrega a la obra de Dios. El desarrollo de la h. a través de los tres grados consiste en fomentar en uno mismo el centrarse en el otro. El primer grado pide la renuncia al pecado mortal y la renuncia a oponerse a la voluntad de Dios en la vida. El criterio doble del segundo grado purifica el rechazo de oponerse a Dios renunciando a deliberar sobre el pecado venial, y, en una versión positiva del mismo movimiento fundamental del espíritu, los deseos de no dejarse apartar de la devoción al servicio de Dios por los poderosos bienes del dinero, del honor y de la vida misma. En el tercer grado, se revela el horizonte explícitamente cristológico de la espiritualidad de Ignacio: la perfección en el servicio a Dios se manifiesta en Jesús, quien nos Ha-

ma a obrar con él y a llegar a ser como él. La persona humilde según el tercer grado está tan entregada a Jesús que, con toda la intensidad de un amante romántico, se pierde en la imitación de Cristo. Y así el reconocimiento de Jesús como "Creador y Señor" toma forma: en compañía de Jesucristo e imitándole, somos recreados a su imagen. "El encuentro de Ignacio con Jesucristo y con las experiencias de Jesucristo había determinado su horizonte místico que lo abarca todo, su actitud a priori hacia la realidad, la manera concreta en la que pensó y experimentó todo. Jesucristo dominó por completo la perspectiva de Ignacio" (Egan 1976, 86).

La transición del segundo al tercer grado ilumina la manera de ser de la h. ignaciana. En el segundo grado, la persona humilde es admirablemente indiferente, pero el foco de su atención sigue siendo ella misma. "No quiero ni me afecto más a tener riqueza que pobreza...". La persona humilde ha perdido todo apego a los signos externos del status, pero queda centrada en su estado de indiferencia. En el tercer grado, lo que ha cambiado es el foco de atención: en lugar de la auto-evaluación en términos de pobreza, la persona ahora deja de pensar en sí misma, y mira a Cristo pobre, que ha sufrido desprecio e indignidad. En su profundo deseo de estar con Jesús e imitarle para configurarse con Él, la persona perfectamente humilde pierde de vista sus propias virtudes y no ve más que a Jesús quien nos invita a imitarle y ser sus íntimos compañeros. Este paso de la atención hacia Jesús con un corazón indiviso es la perfección del amor. "El amante de Cristo crucificado sale enteramente de sí, se deja del todo; no retorna sobre sí, no piensa en sí;

queda firme bajo la cruz" (Rahner 1971, 191-192).

¿Por qué ésta h.? La tradición cristiana, ha entendido la h. de muchas maneras, que van desde la clara auto-abnegación al simple reconocimiento de la condición de criatura humana. Un rasgo común es que la h. supone un cierto sentido de autoconocimiento certero, generalmente plasmado en términos de limitación propia o de algo inacabado. Reconocer plenamente lo que somos y lo que Dios es significa reconocer la raíz de la h. cristiana: no un sentimiento de falta de mérito, no una manera de rebajarse sin razón aparente, sino que consiste en percatarse de manera práctica de que Dios es en definitiva lo único deseable y que no somos dignos, en nosotros mismos, de metas últimas para la elección y la acción. La razón de centrarse en los propios límites no es masoquismo espiritual, sino sintonía profunda y constante con nuestra absoluta necesidad de la gracia de Dios y de la salvación en Cristo. Además, la mayoría de nosotros se distrae fácilmente con sus propios talentos, y con las prioridades que nuestros talentos nos inspiran: los estudiosos, por ejemplo, son más inclinados a valorar los logros intelectuales como un don humano central, mientras que los atletas valoran más, probablemente, las capacidades físicas. Así que aspirar a la h. significa superar nuestra natural atracción por nuestros propios dones, y mover el foco de nuestra atención hacia los demás. Negativamente, esto se puede hacer restando deliberadamente importancia o desatendiendo nuestros propios logros, lo cual concuerda con la noción de h. como rebajarse a uno mismo, o estar sometido a los demás de manera servil. Esto se puede ver en muchas referencias

ignacianas a la h. en su correspondencia y otros escritos: a la h. se la equipara a menudo con rebajarse a sí mismo (modestia) o servilismo.

Un medio positivo y más directo para esa misma auto-evaluación real que es el objetivo de la h., consiste en aspirar a salir de uno mismo para centrarse en el otro: tratar de emular y apropiarse de la excelencia de los héroes, de los santos o demás para observar más ampliamente la finalidad de las excelencias humanas, y así ver nuestros propios dones y capacidades en un horizonte más amplio. Al alejar nuestra atención de nosotros mismos en búsqueda de una visión más global de la excelencia humana, la h. se convierte no en una virtud entre otras, sino en una "meta-virtud", una virtud que es un primer paso para adquirir todas las demás. Para los cristianos, naturalmente, Jesús es el arquetipo de la perfección humana: cuando buscamos fijar nuestra mirada sólo en Jesús, vemos un modelo de vida humana en el mundo llevado totalmente por el amor kenótico hacia Dios y la humanidad. Ese amor kenótico no es sólo un modelo a imitar, sino que es un don de Dios a todos los que desean "ponerse con el Hijo". El amor es el motivo y el don que permite cualquiera respuesta humana a Dios, "pero llamar a ese amor 'humildad'⁷ significa apuntar especialmente a la cualidad de un amor dirigido hacia el otro, amor que es entrega en confianza, dejando a Dios el señorío sobre el propio ser" (Ivens 1998, 123). En la tradición ignaciana la h. significa, pues, aspirar con un corazón puro a buscar a Jesús que es el modelo y la medida del servicio incondicional a Dios, y nuestro compañero y

hermano en nuestros intentos de servir.

Lisa A. FULLAM

P Abnegación, Acatamiento, Binarios, Cruz, Descenso, Dos Banderas, Indiferencia, Libertad, Loco por Cristo, Maneras de Humildad, Soberbia, Virtud.

Bibl.: ADNÉS, P., "Humilité" en *DSp VII*, 1136-1187; BRACKLEY, D., *The Call to Discernment in Troubled Times. New Perspectives on the Transformative Wisdom of Ignatius of Loyola*, Crossroad, New York 2004; CORELLA, J., "Dos Banderas y maneras de humildad como experiencia unitaria de pobreza de espíritu" en *Ejercicios Espirituales y mundo de hoy. Congreso Internacional de Ejercicios (Loyola 20-26 set. 1991)* (GARCÍA-LOMAS, J. M. ed.), M-ST, Bilbao-Santander 1992, 155-164; DALEY, B., "'To Be More Like Christ.' The Background and Implications of 'Three Kinds of Humility'", *SSJ* 27 (1995); DESOUCHES, D., "Humilité et désir des humiliations", *Christus* 186 (hors serie) (2000) 169-180; EGAN, H. D., *The Spiritual Exercises and the Ignatian Mystical Horizon*, IJS, St. Louis 1976; GUERRERO, J. M., "Tres Maneras de Humildad (=de Amistad)" *Man* 54 (1982) 261-268; GONZÁLEZ FAUS, J. I., "De la 'Indiferencia' al 'Tercer Grado de Humildad'. Notas para una cristología de libertad" *Man* 63 (1991) 247-257; IVENS, M., *Understanding the Spiritual Exercises. Text and Commentary. A Handbook for Retreat Directors*, Gracewing, Herefordshire 1998, 122-127; MELLONI, J., *La mistagogia de los Ejercicios*, M-ST, Bilbao-Santander 2001, 188-197; NAVARRO, M^a A., "Opcáo por Cristo pobre, opcáo pelos pobres. Tres grados de Humildade" *Itaici* 25 (1996) 77-83; POUSET, E., *Life in Faith and Freedom. An Essay Presenting Gastón Fessard's Analysis of the Dialectic of the Spiritual Exercises of St. Ignatius*, IJS, St. Louis 1980; RAHNER, K., *Meditaciones sobre los Ejercicios de San Ignacio*, Herder, Barcelona 1971, 188-194 y 258-265; SEGUNDO, J.L., *The Christ of the Ignatian Exercises*, Orbis Books, New York 1987; SLADECZEK, F., "Defensa de los Ejercicios de San Ignacio por Suárez" *Man* 5 (1929) 159-183; TONER, J.J., *Discerning God's Will. Ignatius of Loyola's Teaching on Christian Decision Making*, IJS, St. Louis 1991.

***=r-p**

d_b

IGLESIA

Ignacio de Loyola no escribió ninguna reflexión sistemática sobre la Iglesia. Los dos escritos en los que aparece un mayor contenido eclesiológico -la carta al Negus Claudio de Etiopía [*Epp* VIII, 460-476] y las Reglas para sentir en la Iglesia, situadas al final del libro de los *Ejercicios Espirituales* [*Ej* 352-370]- no pueden entenderse como documentos aislados del resto de la producción ignaciana, ya que no fueron redactados como escritos independientes, sino que el primer documento responde al caso concreto que trata y el segundo se inserta en la dinámica de los Ejercicios. Captar el significado de la I. para Ignacio supone, por tanto, expurgar su experiencia eclesial a partir de la manera concreta como el santo se situó ante el misterio de la I. y a partir de las tematizaciones parciales que aparecen en sus escritos.

S. Ignacio fue un hombre de I. y de la I. real que existía en su épo-

ca (la Iglesia militante que aparece en las Reglas para sentir en la Iglesia [*Ej* 352]). Ignacio se sintió siempre parte de esta I. y en su experiencia vital no aparece en ningún sitio la más mínima duda sobre este punto. Su visión de I., además, está en relación con la meta de Ignacio, que no fue otra que la de "servir a Dios y ayudar a las almas". Esta meta se concreta en el servicio "al Señor y a su esposa la Iglesia bajo el Romano Pontífice" (*MCo* I, 375).

1. "*Iglesia*" en los escritos de Ignacio.

a) *Ejercicios Espirituales*: se encuentra diecisiete veces. En dos ocasiones, aparece en el contexto de elección: al tratar "de qué cosas se debe hacer elección", "es necesario que todas cosas, de las cuales queremos hacer elección, sean buenas e indiferentes en sí, y que militen dentro de la santa madre Iglesia jerárquica, y no malas ni repugnantes a ella" [*Ej* 170]; y al describir el tercer Tiempo de elección o tiempo tranquilo "considerando primero para qué es naci-

do el hombre, es a saber, para alabar a Dios nuestro Señor y salvar su ánima, y, esto deseando, elige por medio una vida o estado dentro de los límites de la Iglesia, para que sea ayudado en servicio de su Señor y salvación de su ánima" [Ej 177]. En ambas referencias aparece la locución "dentro de", lo cual supone un "fuera de". La I. no es algo meramente espiritual, sino que tiene una "estructura" y unos "límites" que crean la posibilidad de estar "dentro" o "fuera". Si a lo largo de todos los *Ejercicios* (sobre todo en el discernimiento, pero también en el enfrentamiento con el pecado) Ignacio ha pretendido remitir a niveles objetivos dentro de la experiencia interior, es en el momento en que se va a incidir en la realidad exterior a través de la elección cuando remite a unos límites que son el marco de referencia histórico de la fe: la comunidad estructurada en cuanto encarnada y capaz, por tanto, de objetivar.

Además, en [Ej 170] se encuentra la locución "Iglesia jerárquica" (como también en las Reglas para sentir en la Iglesia, [Ej 353.365]). Esta unión es original de Ignacio y no de fácil interpretación, aunque podría considerarse como "la forma ignaciana de glosar la apostolicidad de la Iglesia" (Madrigal 2002, 147). En [Ej 177] aparece, por otro lado, que este "dentro de los límites de la Iglesia" no es un fin en sí mismo, sino "para que sea ayudado en servicio de su Señor y salvación de su ánima", lo cual remite al Principio y Fundamento.

Las otras alusiones a la I. se refieren a "preceptos" o "comendaciones" [Ej 18.42.229], es decir, a leyes en las que se va concretando la incidencia de la realidad objetiva que está frente a la realidad subjetiva e individual.

b) *Constituciones*: 36 veces aparece el término, en su mayoría con el significado de templo (21 ocasiones). La I. aparece como "nuestra santa madre" [Co 167] o como "santa Iglesia" [Co 22.174], que tiene cuidado sobre los miembros que la forman [Co 22.167] y que tiene una función objetivadora en la medida en que "aprueba" [Co 367] y en la medida en que marca límites para su pertenencia [Co 22].

En la *Autobiografía* y en el *Diario espiritual* el término "iglesia" designa normalmente el templo, sin que añadan nada significativo para la comprensión ignaciana de la I. a lo ya visto en los otros escritos.

El epistolario ignaciano ofrece una visión de la I. muy fragmentaria, a partir de los muchos asuntos tratados en él. Es, sin embargo, el material más rico de cara a captar la vivencia de I. que tenía S. Ignacio. De hecho, se encuentra en ellas una eclesiología en acción, ya que a partir de sus comportamientos y actitudes se puede descubrir cómo Ignacio entendía la Iglesia, aspecto éste que pasamos a exponer.

2. *La vivencia de Iglesia en Ignacio*. La manera como S. Ignacio se enfrentó con la realidad eclesial muestra la experiencia que tenía de la Iglesia. Ésta se puede concretar en dos imágenes, que han aparecido también en los anteriores escritos: I. es la "esposa de Cristo" (I. como la continuadora de la misión de Cristo), y la I. es "nuestra santa madre jerárquica" (referencia a la presentación de la I. con respecto a todos los creyentes y a su organización interna).

a) *La Iglesia, "verdadera esposa de Cristo"*. Esta formulación ("vera sposa de Christo") aparece en diversos lugares de los escritos de Ignacio [Ej 353; FI 3; Epp VIII, 460-

467]. Es una fórmula que hunde sus raíces en la Biblia y a la que Ignacio ha añadido el adjetivo "vera", debido a la situación de conflicto intraeclesial que le tocó vivir. Ignacio liga con esta expresión la experiencia eclesial a nuestra fe en Cristo y convierte a la I. en dimensión ineludible por la que ha de pasar toda experiencia de Dios, sin que por ello esta formulación lleve a una idealización de la I. visible. En cuanto "esposa de Cristo", la I. es la que garantiza la transmisión de la fe y la que continúa su misión en el mundo:

- Para Ignacio la I. es la garante "en cosas de fe" y "para la salud del alma" (cf. [Epp XII, 665-666]). La I. no suple la acción del Espíritu sino que posee un papel objetivador, confirmador [Epp I, 274-276]. Si bien el Espíritu actúa libremente (algo en lo que Ignacio creía profundamente, ya que, de hecho, este es el último fundamento de sus Ejercicios), esta actuación necesita de la objetivación de la comunidad eclesial.

Este carácter objetivador aparece en algunos lugares como posibilidad para mantener la unidad. Al mismo tiempo, sin embargo, hay una preocupación en Ignacio por no acentuar lo doctrinal más allá de lo que sea necesario para que dicha unidad se mantenga. En una carta escrita por J. A. de Polanco se pide a los que se gradúan en Gandía que no hagan el juramento concepcionista "pues la Iglesia no condena la opinión contraria, no conviene a nosotros condenarla, ni tomar (como podrían algunos interpretar) espíritu de contradicción manifiesta" [Epp II, 549-550]. De la misma manera Ignacio se presenta especialmente "condescendiente" en los asuntos relacionados con la situación que se vivía en Alemania. En el

año 1556, cercana ya su muerte, escribe a los enviados a Ingolstadt "tengan cuidado que los católicos observen los preceptos de la Iglesia en cuanto será posible, siendo condescendientes con ellos, como con niños (*come afanciulli*) en Cristo, en aquello que se pueda condescender con ellos" [Epp XI, 542]. Y siete años antes había escrito, también a los enviados a Ingolstadt, una instrucción en la que, después de haber afirmado que se trata de realizar la misión que el Sumo Pontífice ha mandado, determina prácticas para llevar a cabo dicha misión: en estas determinaciones prácticas S. Ignacio subraya que no deben defender a la Sede Apostólica de forma imprudente "como los papistas", y que han de tratar a los herejes con amor y mirando por su salvación (cf. [Epp XII, 239-247]). Recurriendo al vocabulario ignaciano, el ser "papistas", en el sentido por él expresado, no es el sentido verdadero que en la I. hay que tener, y la razón está en que con ello no se posibilita la unidad, la "atracción", sino la ruptura.

- La I. es "vera sposa de Christo" también en cuanto "dispensadora" de la salvación. La esponsalidad de la I. se realiza en la medida en que participa de la misión de Cristo. También la misión es fundamental en Ignacio en relación a la Iglesia. Para Ignacio la I. es misionera y de tal manera está marcado por esta vivencia que, como aparece por ejemplo en la carta del Negus, se convierte en fundamental para Ignacio [Epp VIII, 460-467].

La I. es más dispensadora que controladora de la salvación. En este sentido se ha de entender el empeño de Ignacio por conseguir gracias y privilegios de la Sede Apostólica (algo que duró hasta el final de su vida). La inmensa mayo-

ría de estas gracias -por no decir todas- buscaban el hacer la misión más efectiva, ya que el mensaje de salvación ha de llegar a todos los sitios de la mejor manera posible (cf. entre otras [Epp I, 232.334-336; III, 517-518]).

b) *La Iglesia, "nuestra santa madre jerárquica"* [Ej 353]. Si en relación con Cristo la I. es esposa, en relación con los creyentes es madre, dotada de una estructura jerárquica. La misión de la estructura eclesial, en cuanto "madre nuestra", es la de aprobación-confirmación. La experiencia individual, si quiere poder decir algo a los otros, debe ser incorporada al cuerpo eclesial. En la misma medida en que el sujeto es responsable, también la I. ha de ser consciente de su responsabilidad. Ésta consiste en aprobar-condenar o confirmar-desautorizar las manifestaciones del Espíritu que vayan surgiendo en la comunidad, pero su misión no es nunca sustituirlas. De esta idea surge el interés de Ignacio en que los *Ejercicios* y la CJ fueran aprobados de manera explícita por la Iglesia. Por ello, las confirmaciones y desautorizaciones de la I. serán vividas por Ignacio como "voluntad de Dios" a un nivel genérico. Así entendió que "no era voluntad de nuestro Señor que él quedase en aquellos santos lugares" [Au 47] cuando el provincial franciscano de Tierra Santa le prohibió la permanencia en Jerusalén.

Esta I. que es "madre" y, por lo tanto, mediación irrenunciable, presenta una estructura jerárquica. Esta estructura jerárquica no es puesta en duda por Ignacio en ningún momento, aun cuando no da por supuesto su coherencia. La jerarquía concreta, también la de su tiempo, está en función de la misión salvadora de la I.; tiene, por lo tanto, un papel posibilitador de es-

ta salvación e Ignacio no escatimará esfuerzos para hacer que la jerarquía cumpla dignamente con su misión. En una carta al recién nombrado obispo de Calahorra, Juan Bernardo Díaz de Lugo, le desea que el cargo que ha recibido "sea para mucho bien universal y cumplida consolación de las ánimas" [Epp I, 313]. De forma más precisa describe al Cardenal de Augusta su tarea de pastor de la "grey que le ha sido encomendada", en cuanto participación del "primero y sumo Pastor Jesucristo" (cf. [Epp II, 587-588]). Se trata ante todo de la salud de las almas, ya que éstas son la razón de ser de los pastores que ocupan el puesto de Cristo. Donde más claramente se ve lo que Ignacio consideraba que era la misión de los pastores se encuentra en las cartas que originaron que el duque Hércules II consiguiera el obispado de Ferrara para su hijo de 15 años. Toda la correspondencia gira en torno a la palabra "obligación": el obispado, más que un poder o un honor, es fuente de obligaciones de cara a los subditos (cf. [Epp VI, 31s.32s.174s.]).

3. *Visión de Ignacio sobre el papado.* La concepción ignaciana de I. no quedaría completa sin una referencia al Romano Pontífice, puesto que de hecho, desde muy pronto, Ignacio va a centrar su servicio a la I. en la obediencia especial al Papa (cf. [Epp I, 515]), y será la relación especial con el papado la que va a influir grandemente en la evolución de la visión jesuítica de Iglesia.

Como en el caso de la I., el papado y la relación con él debe ser interpretado a la luz de la única constante en la vida de Ignacio: el servicio a Dios y el ayudar a las almas. Muchas de las acciones que Ignacio emprende en relación con la I. están marcadas por ese ideal.

La unión más directa al Romano Pontífice también apareció rápidamente como una ayuda de cara a una potenciación de la misión que la CJ habría de desempeñar, y esto debido a varios motivos. Por una parte, se debe tener en cuenta la vivencia primera de fe de S. Ignacio, en la que aparece su devoción a S. Pedro [Au 3] y el momento histórico en el que esta vivencia se fraguó, en el que la idea de cruzada aún se encontraba viva, en la medida en que España todavía se sentía la defensora de la fe, y no hay que olvidar que el Papa tenía un papel muy grande en cuanto impulsor de las cruzadas; por otra parte, se debe tener en cuenta la experiencia de los diversos conflictos que Ignacio tuvo con la autoridad eclesiástica al comienzo de su actividad apostólica. En un primer momento estos conflictos con la autoridad fueron obviados desplazándose de Alcalá a Salamanca, de Salamanca a París. El mismo Ignacio explicó el porqué de su actitud en la *Autobiografía*: "El peregrino dijo que él haría todo lo que la sentencia mandaba, mas no la aceptaría [...] sino que en cuanto estuviese en la jurisdicción de Salamanca haría lo que se le mandaba [...] Y hallaba dificultad grande de estar en Salamanca [...] Y así se determinó de ir a París a estudiar" [Au 70s]. Todas estas dificultades giraban en torno a la misión ("porque para aprovechar las ánimas le parecía tener cerrada la puerta"). Frente a lo que "el peregrino" consideraba decisiones arbitrarias de los tribunales eclesiásticos prevalece la urgencia de la tarea apostólica. El cambio de "jurisdicción" impide una ruptura eclesial y salva poder vivir coherentemente. Sin embargo, este cambio continuo conlleva un riesgo de "fidelidad trashumante". La unión al papado será una mane-

ra de afrontar este riesgo (cf. Rahner 1955, 49-98).

El hecho es que en los votos pronunciados en Montmartre, en 1534, la referencia al Papa aparece por primera vez. La cláusula papal del voto es la posibilidad de llevar a cabo el servicio a Dios y a las ánimas, lo cual ya se ha convertido en un absoluto. El recurso al Papa es justamente un recurso, de tal manera que Ignacio no quería, como dato primario, ayudar al Papa, sino que quería ser ayudado por él. Esta es la razón por la que el mismo Ignacio explica el voto como una forma (más) segura de poder llevar a cabo un servicio mejor a todos los hombres: "Porque como fuésemos de diversos reinos y provincias, no sabiendo en qué regiones andar o parar, entre fieles o infieles, por no errar in via Domini, no 'siendo' seguros adonde a Dios Ntro. Sr. más podríamos servir y alabar mediante su gracia divina; hicimos la tal promesa y voto, para que su santidad hiciese nuestra división o misión a mayor gloria de Dios Nro. Sr., conforme a nuestra promesa y intención de discurrir por el mundo; y donde no hallásemos el fruto espiritual deseado en una ciudad o en otra, para pasar en otra y en otra, y así consecuentemente discurriendo por villas y por otros lugares particulares a mayor gloria de Dios Nro. Sr. y a mayor provecho espiritual de las ánimas" [MCo 1,160].

Con el voto de Montmartre el ideal de seguimiento a Jesús se integra, ya de forma visible, con el de servir a la I. y al Papa, debido a tres razones: a) Cristo les hablará en el Papa; b) el Papa sabe mejor dónde hay más necesidad; y c) la autoridad del Papa es universal, en primer lugar, con respecto al propio grupo, que provenía de "diversos reinos y provincias" y, en segundo

lugar, en cuanto que es la única autoridad que les puede enviar a cualquier parte del mundo, por lo que, de hecho, es el único que puede posibilitar una misión más universal, como la que Ignacio y sus primeros compañeros se imaginaban y querían para la naciente orden.

La ofrenda al papado no cambia la focalización que aparecía desde el principio en la vida de Ignacio: el servicio que presta la CJ es fundamentalmente un servicio a Cristo y a su I., e indirectamente al Papa, que es el "Vicario de Cristo". A partir de la idea de que la I. tiene la misión, en último término, de discernir, el Papa se va a convertir, en cuanto que se encuentra en la cúspide de la L, en el forjador de la unidad eclesial en la medida en que dicha I. está llamada a ser posibilitadora de esa unidad.

Una de las cosas que caracteriza el gobierno y la praxis de la CJ son las "instancias objetivadoras". El admonitor al lado del superior, los "asistentes ad providentiam" al lado del General y las diversas consultas que existen a todos los niveles no quieren ser más que ayudas para poder encontrar de la forma más segura posible la voluntad de Dios, son un intento por "non errar in via Domini". Esta concepción proviene de la experiencia espiritual de S. Ignacio, que le hace ver la necesidad apremiante de "objetivaciones". En este mismo sentido habría que tomar el papel de la I. visible en Ignacio, y ésta además como última instancia así querida por Dios. El Papa, que está a la cabeza de la estructura eclesial, es entonces visto por Ignacio como el garante de que se acierta y la instancia más indicada para señalar la misión, debido a su mayor conocimiento. Ambas realidades ("non errar in via Domini" y "la propia perfección y el bien de las áni-

mas") son importantes e indisolubles. Con todo, esta fidelidad a la I. en el Papa no supone una "sacralización del papado", o de la persona del Papa, por la que todo se esperaría de él (cf. [Epp II, 549-551] donde Polanco responde al P. Oviedo, acerca de sus indicaciones con respecto a las *Constituciones*, aún por publicar, que no parece conveniente colocar al principio de las *Constituciones* el jurar no ir contra el Papa). Tampoco la fidelidad a la I. en el Papa conduce a una pasividad por parte de Ignacio. Al contrario, Ignacio, que siempre quiere que lo que el Espíritu le inspira a él sea asumido por la L, en último término por el Papa, se mueve libre y sorprendentemente para conseguir "cosas" de los pontífices. Un ejemplo claro se encuentra en el tema de las "uniones" de beneficios a los que se oponía el Papa. Ignacio establece una estrategia de cara a presionarle, para conseguir algo que él consideraba importante para la misión [Epp II, 694].

Así pues, el ponerse a disposición del Papa no eliminó, en modo alguno, el discernimiento personal de Ignacio. Se puede afirmar que "Ignacio es romano y papista como consecuencia de su teología del discernimiento de espíritus: el Vicario de Cristo en Roma es, de esta manera, el caso paradigmático de la visibilidad esencial de la Iglesia, ante el que lo Invisible se deja medir" (Rahner 1964, 373). Se debe señalar que el "Espíritu" y la "Iglesia" no tienen por qué tener desde el principio la misma opinión, ni aquél espera a que ésta diga lo que hay que hacer. El proceso es mucho más complejo. Así Ribadeneira nos relata en los *Hechos del P. Ignacio* cómo Ignacio actuó en cuanto a la aceptación de las dignidades eclesiásticas (FMII, 370-372). Y termina diciendo que este proceder "muestra cómo

los siervos del Señor se deben servir de la prudencia humana con los hombres que no son tan espirituales [se refiere al Papa] para persuadirlos lo que al divino servicio conviene" (*FN II*, 371). Ignacio va a actuar siempre muy libremente ante las actitudes personales de los pontífices, con el subrayado de que la última palabra la tenía el Papa y una vez pronunciada -sí, en verdad era la última-, era aceptada por Ignacio sin el más mínimo resquemor de duda.

4. *La Iglesia en la primera Compañía*. La primera CJ asume la visión de Ignacio con respecto a la I. (y al papado), si bien acentuó diversos aspectos que van a teñir claramente su visión. En ello va a influir el hecho de que el Papa acogiera tan favorablemente a la nueva orden, la usara en tantos momentos desde el principio y la llenara de privilegios en pocos años. Ello crea ciertamente un vínculo que va más allá de lo meramente jurídico (Polanco ya señala como los jesuitas aparecían muy unidos a la institución papal (*MNad II*, 263)). El papado además se convirtió en este tiempo en la institución que podía llevar a cabo una reforma profunda de la Iglesia.

Con este telón de fondo, los jesuitas van a ir desarrollando su pensamiento teológico y van a ir convirtiendo al papado en la instancia a partir de la cual se pensará la Iglesia. Si bien el voto de obediencia especial al Papa es un voto "*circa misiones*" [*Co* 527.603.605], es indudable que un tal voto suponía y, al mismo tiempo, potenciaba una dinámica de ofrenda generosa a la I., que se concretó en una ofrenda al papado. Se empezó así, ya muy pronto, a subrayar los aspectos institucionales de la I. convirtiéndose la CJ en uno de los bastiones de la visión de la I. en el

período posterior al Concilio de Trento.

La primera CJ desarrolló ciertos aspectos, relativos al papado, y a la postre, a la L., que si bien ya se encontraban en S. Ignacio, no eran interpretados con él de la misma manera. Un caso paradigmático de este corrimiento es J. Nadal.

Nadal ya interpretó la CJ como una orden antiprottestante (*MNad I*, 298; *IV*, 824; *MonPaed II*, 133) y a Ignacio como el adalid que surgió para oponerse a Lutero (*FN II*, 5; *MNad V*, 607).

Nadal también, ante la extrañeza que producía el cuarto voto en los medios eclesiásticos, defiende y explica los dos argumentos que aparecen en las bulas de los papas. El cuarto voto obedece, en primer lugar, a una mayor devoción y obediencia a la Sede Apostólica. Las circunstancias históricas que rodean el momento le sirven de argumento y así dice en 1561: "la condición de los nuevos tiempos (que hace adivinar una considerable e inminente separación de la Sede Apostólica, separación en gran parte ya realizada, con gran pena de todos los buenos) nos mueve en Cristo Jesús a confirmar con un voto solemne este aspecto tan necesario y tan útil de la religión cristiana; y este voto solemne es en la católica y ortodoxa un lazo supremo" (*MNad V*, 440-441). El motivo es, pues, una respuesta a la oposición que estaba teniendo el primado papal por parte de los países que se habían adherido a la reforma. Para Nadal, la apostasía a la obediencia del Papa es apostasía a Cristo, a quien representa (cf. *MNad V*, 152-153).

El segundo fin que propone es la mayor abnegación de la voluntad. Por el cuarto voto la CJ renuncia a decidir sobre sus misiones y el

lugar donde han de ser ejercidas. Con ello resulta una mayor seguridad en las mismas ya que el envío lo realiza el Vicario de Cristo, cuya autoridad es "primera, suprema y perpetua" e incapaz de desviación en lo que respecta a la fe y a las costumbres (Ibid., 153). Así pues, un año después de la muerte de Ignacio y de la pluma del "comentarista oficial" de las *Constituciones* nos encontramos con una de las afirmaciones más claras y precisas de la autoridad del Romano Pontífice. Los términos en que Nadal formula sus ideas no dejan lugar a ninguna duda y condensan todos los temas importantes que después se tratarán en las obras de los teólogos jesuitas: el origen de la potestad del Romano Pontífice y de la colación de la misma a los obispos, el tema de la posición del Romano Pontífice en la I. y de su infalibilidad. La unión de la CJ al papado hace suponer a Nadal incluso que ésta gozará de la indefectibilidad propia del Vicario de Cristo: "Y para mí tengo que conserva Dios nuestro Señor muy particularmente a los que en la Compañía leen, confiesan y predicán, por estar tan unidos con la Iglesia romana, que es piedra firme, la cual no puede errar" (*MNadV*, 441).

A estos dos fines, Nadal añade uno original: el fin del cuarto voto es, en tercer lugar, el servicio a la misión personal del Papa. El Papa es para Nadal el "obispo de la Iglesia universal" (*MNad V*, 733). Este fin, típico de Nadal, no es contrario a la dinámica que el cuarto voto originó, pero sí marca un acento novedoso en relación con la vivencia de Ignacio. La misión, el envío, ocupan el centro y la CJ ayuda al Papa porque este es el pastor de la I. universal de la que ha de tener toda la cura pastoral.

Como se ve, poco a poco se empieza a subrayar la unión de los jesuitas a la misión "personal" del Papa, con lo que la unión de la CJ con el papado deja de ser un tema estrictamente de cara a la misión y empieza a adquirir tintes de apoyo mutuo. Sin llegar a exageraciones, Nadal realiza la primera "formulación jesuítica" de la posición del papado en la i., y que supone además, una clara opción en favor de éste.

El progreso de esta concentración de la I. en el papado y el comprender a la I. desde la sede romana va a ser una constante prácticamente de toda la concepción jesuítica de I. hasta el siglo XX, a pesar de las dificultades históricas que la CJ tuvo con algunos papas concretos, y a pesar de las voces (pocas) discordantes que aparecieron en la historia de la Compañía de Jesús. Esta concentración no va en contra de la experiencia de Ignacio, pero tampoco es la única continuación posible de la misma.

5. *La vivencia ignaciana de Iglesia hoy.* La situación actual no es la situación en la que se fraguó la visión de I. de Ignacio de Loyola y de los primeros jesuitas. El Conc. Vat. II ha puesto de relieve la concepción de I. como comunión y ha intentado resituar al papado en el colegio de los obispos. Ciertas características de la visión eclesial ignaciana mantienen, a pesar de ello, toda su actualidad:

5.1. B. Schneider ha dicho de forma contundente que la eclesiología ignaciana se presenta en la siguiente frase: "es necesario que todas cosas, de las cuales queremos hacer elección, sean indiferentes o buenas en sí, y que militen dentro de la santa madre Iglesia jerárquica, y no malas ni repugnantes a ella" [*Ej* 170] (Schneider 1961, 268). Para Ig-

nació no puede haber contradicción entre lo que Dios le dice a cada uno y el orden de la I. visible. Toda experiencia individual ha de ser incorporada a la I. por medio de los órganos de que ésta dispone. Este carácter objetivador de la I. pertenece a la esencia de la espiritualidad ignaciana.

5.2. La persuasión de que la estructura visible de la I. es mediación del Espíritu, sin llegar, por ello, a sacralizar dicha estructura visible. La aceptación de dicha mediación no elimina la escucha personal al Espíritu. Pertenece a la espiritualidad ignaciana el que no se puede renunciar a la propia experiencia del Espíritu, dada inmediatamente ("sin mediaciones") por Dios nuestro Señor, pero tampoco se puede renunciar a la comunión con la Iglesia, que es jerárquica.

5.3. La concepción de I. misionera. La I. es concebida a partir de su misión. Se trata de ayudar a las ánimas colaborando con un Jesús que es "misionero", enviado por el Padre, dentro de los moldes de la I. visible que asegura que la misión sigue proviniendo de Dios.

Estas características, sin embargo, deben tomar cuerpo hoy en una situación distinta a la que vivió S. Ignacio. Urge continuar preguntándose: ¿cuál es el sentido verdadero que hoy se debe tener en la I.?, ¿cómo afecta la nueva comprensión del papado a la espiritualidad ignaciana, en lo relativo a la experiencia eclesial? Los nuevos campos en los que la CJ se ha embarcado, especialmente el diálogo interreligioso, también serán productivos de cara a una eclesiología en clave ignaciana, la propia de aquel que quiere encontrar a Dios en todas las cosas y en todos los tiempos.

Diego M. MOLINA, SJ

Z¹ *Compañía de Jesús, Cuarto voto, Discernimiento, Ignacio de Loyola, Misión, Montmartre, Obediencia, Papa, Reglas "sentir Iglesia"*.

Bibl.: CORELLA, J., "Génesis de la idea de misión en Ignacio de Loyola. De la llamada a ayudar a las ánimas a la redacción de las Constituciones", *CIS* 24 (1993) 9-28; ID., *Sentir la Iglesia. Comentario a las reglas ignacianas para el sentido verdadero de Iglesia*, M-ST, Bilbao-Santander 1996; GRANERO, J. M., "San Ignacio y su posición ante la Iglesia", *Man* 43 (1971) 301-320; IGLESIAS, L., "Una difícil lección: Obediencia-Libertad en el magisterio de Ignacio de Loyola", *Man* 65 (1993) 381-388; MADRIGAL, S_v *Estudios de eclesiología ignaciana*, UPCO-DDB, Madrid 2002; RAHNER, H_v *Ignacio de Loyola y su histórica formación espiritual*, ST, Santander 1955; ID., *Ignatius als Mensch und Theologe*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1964; SCHNEIDER, B., *Die Kirchlichkeit des heiligen Ignatius von Loyola*, en *Sentiré Ecclesiam. Das Bewußtsein von der Kirche als gestaltende Kraft der Frömmigkeit*, (DANIELOU, J. / VORGRIMMER, H. eds.), Herder, Freiburg-Basel-Wien 1961, 268-300; VERCROYSE, J. E., "Nadal et la Contre-Réforme", *Greg* 72 (1991) 289-315.

IGNACIO DE LOYOLA

2. *Introducción.* Ignacio nace en Loyola, probablemente el 1 de junio de 1491, el menor de trece hermanos. Su nombre original era Íñigo (procedente del germánico *Innich*, Enmech, "íntimo", *latinizado como "Ennecus"*), popularizado en España a causa de S. íñigo, abad benedictino del s. XI, reformador del monasterio de Oña (Burgos). Sin embargo, a partir de 1535, en París, aparece registrado bajo el nombre de Ignacio, probablemente por su devoción a Ignacio de Antioquia, como consta en una carta dirigida a Francisco de Borja en 1547 [*Epp* I, 529]. Desde 1506 hasta 1521 vive su juventud como gentilhomme en los palacios de Arévalo y Nájera. Herido de una pierna en la defensa de Pamplona, durante su convalecencia en la Casa

Torre de Loyola, se convierte a Dios leyendo la *Vita Christi* de Ludolpho de Saxonia y la *Legenda Aurea* de Jacobo de Vorágine (entre agosto y diciembre de 1521). Decide ir a Tierra Santa y en su camino se detiene un año en Manresa (marzo de 1522-febrero de 1523). Su deseo de permanecer en Tierra Santa es frustrado y es obligado a regresar. Estudia primero gramática en Barcelona durante dos años (1525-1526), luego en la Universidad de Alcalá (1526-1527) y casi sin detenerse en Salamanca (julio-septiembre de 1527) se traslada a París, donde reside durante siete años (1528-1535) y recibe el título de Maestro en Artes el 14 de marzo de 1535. Hace una estancia de tres meses en su tierra natal por razones de salud (mayo-julio de 1535), en la que no había estado desde su conversión. Con la intención de volver a Jerusalén junto con los compañeros de París, pasa un año en Venecia, donde se ordena presbítero el 30 de junio de 1537, junto con otros seis de sus compañeros. No celebra su primera misa hasta la medianoche del día de Navidad del año 1538, en el altar del pesebre del Señor de la Basílica de Santa María la Mayor, en Roma. Con los diez primeros compañeros funda la CJ, aprobada oralmente en 1539 por Paulo III. El mismo Papa confirma la aprobación por escrito el 27 de septiembre de 1540, con la Bula *Regimini militantis Ecclesiae*. El primer grupo elige a I. primer Prepósito, por unanimidad, el 19 de abril de 1541. Y éste toma la Profesión solemne de sus compañeros tres días más tarde en la Basílica de San Pablo Extramuros. Ignacio muere en Roma, el 31 de julio de 1556. Es canonizado por Gregorio XV, el 12 de marzo de 1622.

A grandes trazos, se pueden distinguir tres períodos en su biografía: 1) los treinta primeros años

hasta su conversión en el lecho convaleciente de Loyola (1491-1521); 2) desde su conversión hasta la fundación de la Compañía (1539), período que cubre dieciocho años de búsquedas y desplazamientos, tanto externos como internos, durante los cuales se identifica con la figura del peregrino; desde el punto de vista de su proceso espiritual, esta etapa culmina en la experiencia de La Storta a las puertas de Roma (noviembre de 1537), donde se siente confirmado a servir a Jesús cargando con su cruz; y 3) como General de la Orden hasta el final de su vida (1556), diecisiete años más durante los que casi no sale de Roma, pero en los que se desplaza a través de sus compañeros, que se esparcen por los cinco continentes y alcanzan a ser un millar en la fecha de su muerte.

2. *Vida y rasgos de una espiritualidad*. Ignacio inaugura en la Iglesia un nuevo estilo de vida religiosa y sacerdotal, que la teología espiritual denomina *Espiritualidad Ignaciana*. Tal espiritualidad nace de su biografía, narrada a González de Cámara hacia el final de su vida en dos períodos (agosto-septiembre de 1553 y marzo de 1555), lo cual quedó transcrito en un texto conocido como la *Autobiografía*. De él podemos entresacar hoy los rasgos fundamentales de su vida, personalidad y espiritualidad, junto con otras cuatro fuentes que se mencionarán al final.

2.1 *Una Espiritualidad de conversión*. Como Pablo de Tarso o Agustín de Tagaste, I. de Loyola experimentó una conversión religiosa de tipo traumático. En solo tres meses, I. redime treinta años de vida dada "a las vanidades del mundo, con un grande y vano deseo de ganar honra" [Au 1]. Iñigo hereda de los Señores de Oñaz y de Loyola "una

índole eximia, con gran fuerza de voluntad y agudeza de ingenio, y grandes indicios de prudencia, y un innato amor a la verdad" (Nadal, *FN II*, 62). Hereda una naturaleza que tanto "se deleitaba en el ejercicio de armas con un grande y vano deseo de ganar honra" como "se embebía en pensar una y dos y tres y cuatro horas sin sentido, en la mujer imposible que tenía tanto poseído su corazón" [*Au 6*]. Polanco lo describe como "especialmente travieso, por uso de costumbre, en revueltas y cosas de armas, y en juegos y cosas de mujeres" (*FN I*, 154). Los excesos perpetrados el martes de Carnaval de 1515 nos hablan de un I. licenciado y penden-ciero. Contra él, Juan Hernández de la Gama, Corregidor, abrió proceso en Azpeitia y afirmó que, aunque I. había recurrido al fuero eclesiástico de la diócesis de Pamplona, como "clérigo", era "en realidad laico de su fuero e jurisdicción [...] por haber actuado como laico durante muchos meses y años, y como tal, delinquirido y cometido y perpetrado excesos, delitos y crímenes varios y diversos y enormes en la dicha provincia" (*FD*, 48). Aunque desconozcamos la sentencia definitiva, consta que "entre 1512 y 1515, se desplegaron en I. la ambición y los devaneos. Se volvió a sus juegos, a sus amores y desafíos y manchó su honor". El juicio de 1515 asegura que era deshonesto en su vestir, y más deshonesto en sus costumbres entre sus diecinueve y sus veinticuatro años: "Y es de destacar que no se trata de un único exceso, crimen y delito, sino de varios y enormes, y perpetrados no sólo en la noche de carnaval de 1515, sino en las frecuentes visitas que hizo a su valle de Azpeitia entre los años 1512 y 1515". El empeño que I. tuvo en visitar Azpeitia (1535) para dar

alguna edificación allí mismo donde había sido para muchos causa de escándalo, se explica obviamente en este supuesto.

La *Autobiografía* y otros relatos biógrafos relatan las revueltas de armas de I. con términos precisos: "Se deleitaba en ejercicios de armas, con grande y vano deseo de ganar honra" [*Au 1*]. Tomó parte en varias batallas: en Durana, en la conquista de Tordesillas, en Villamar, en la ciudad de Nájera... Con todo, Nadal afirma que I. no mató a nadie en su vida (*FN II*, 5). En 1521, "como era de su persona recio y valiente, y más aún animoso para acometer grandes cosas, defendiendo la ciudadela de Pamplona, se avergonzó de la retirada del Señor de Beaumont, no quiso seguirle y fue adelante a defender la fortaleza con pocos que allí estaban" (Polanco, *FN I*, 154-155) y propuso en el Consejo de guerra la alternativa de o defender o morir. "Y así fue causa que se pusiesen en armas y se combatiese el castillo, resistiendo hasta que los muros fueron con la artillería rotos, y su pierna quebrada" (*Id.*, 155). Relatan también su inclinación a los juegos y cosas de mujeres: "Era aficionado a la fe, pero no vivía en nada conforme a ella, ni se guardaba de pecados" (*Id.*, 154). Iñigo mismo confesó sus naufragios de la carne con expresiones claras y distintas a González de Cámara, "con tanta claridad que parecía hacer presente todo lo que es pasado [...] por ser especialmente travieso en cosas de mujeres". Laínez afirma que I. fue "combatido y vencido en cosas de carne, por uso de costumbre" (Laínez, *FN I*, 76).

Estando convaleciente de esta vida y sus heridas en la Casa Torre de Loyola, nuevas y hondas mociones comenzaron a "convertir" de raíz su naturaleza primaria. La con-

versión de I. sigue en Loyola un proceso. Primero, se inicia con la imprevista lectura de la *Vita Christi* de Ludolfo de Sajonia, y la *Legenda áurea* de Ambrosio de Varazze, "porque en aquella casa no se halló ninguno de los libros de caballerías, que él solía leer" [Au 5]. Caracteriza este momento el deseo de imitar los rigores que veía haber hecho los santos, y la alternancia de espíritus de consolación y desolación que en él se agitaban. Segundo, culmina la noche en que vio "claramente una imagen de nuestra Señora con el santo Niño Jesús por espacio notable y con consolación muy excesiva, y quedó con tanto asco de toda la vida pasada, y especialmente de cosas de carne, que le parecían habersele quitado del ánimo todas las especies que antes tenía en ella pintadas" [Au 10]. Tercero, "Con estas experiencias, comenzó a pensar más de veras en su vida pasada y en cuanta necesidad tenía de hacer penitencia della".

La conversión en sus inicios, fue sumamente primitiva, como aquella de los padres del desierto, y se orientó en dos direcciones: a hacer disciplinas y penitencias "cuantas un ánimo generoso suele desear hacer" [Au 9], a causa del odio que contra sí tenía concebido [Au 12] y que le impulsaba a imitar la vida de los santos; y, por otro lado, seducido por Jesús, seguirle paso a paso en Jerusalén por el resto de su vida. Así, comenzó a escribir en un libro algunas cosas más esenciales de la vida de Jesús y de los santos. Aquel libro llegó a tener casi trescientas hojas [Au 11] todas escritas de cuarto, en algunos biógrafos creen ver un germen del libro de los *Ejercicios*.

El modo de vida que I. adopta en Loyola y después, en Manresa, constituye el germen de lo que se convertirá en la espiritualidad de

los *Ejercicios*. Ignacio se sitúa ante su propia mentira y verdad, sin temores, hasta conseguir la verdadera libertad: reconocerse tal como es ante Dios. Ignacio se ejercita en:

1) *Meditar siete horas diarias*, demandando de rodillas la gracia de sentir "vergüenza y confusión de sí mismo". Fino psicólogo de las moliciones del ánimo, I. no demanda sólo gracia para descubrir los efectos de tanto mal, sino que desea gracia para, penetrando en su alma, indagar allí la causa de tanto mal, es decir, el des-orden de sus operaciones. En la raíz del tal desorden, por gracia, descubre que todo él, joven pendenciero y mujeriego, "una llaga y postema de donde han salido tantas maldades".

2) *Sentir la seducción del Jesús histórico*, sin duda el mayor y primer amor de su conversión. Para I., la "conversión" no consistió tanto en desprenderse de sus pasiones primarias, sino en sentir y gustar la pasión primera del Jesús de la historia, que fue eclipsando las demás pasiones. Así, viendo una imagen de Jesús sintió gran consolación, "y le parecía habersele quitado del ánimo todas las especies de la vida pasada" [Au 10]. Por eso viaja a Palestina y "viendo la ciudad de Jerusalén tuvo gran consolación [...] y la misma sintió siempre en las visitaciones de los santos lugares" hasta el punto de concebir el deseo de quedarse "visitando siempre aquellos lugares santos" [Au 45] y de regresar, cuando esto no le fue permitido.

3) *Ayunos, abstinencias y vigili*as rigurosos que acabaron por quebrar la salud de Ignacio. Siendo "al principio recio y de buena complexión" después de Manresa quedó debilitado corporalmente "y vino a padecer muchas enfermedades y dolores de estómago" (Laínez, *FNI*, 78),

atribuidos en la autopsia a una litiasis biliar-renal muy grave. Con el tiempo, I. moderaría las locuras del primer amor y prescribiría que "se mire por la salud y fuerzas necesarias del ánima y del cuerpo" de quienes postulan ser jesuítas porque "como la solicitud demasiada es reprehensible, así el cuidado competente de mirar cómo se conserve para el divino servicio la salud y fuerzas corporales es loable y deberían todos tenerle" [Co 292]. Ignacio no dará más regla en cuanto a la "oración, estudio, ayunos, vigili- as y otras asperezas, sino aquella que la discreta caridad les dictare" [Co 582]. Avanzado el año 1522, en Manresa, a orillas del río Cardoner, parecía a I. "como si fuese otro hombre y tuviese otro intelecto que tenía antes" [Au 30]. Tal había sido la *conversión*, que al I. "sensual, carnal y mundano" de Azpeitia, lo llegaron a conocer como "l'home sant del sac" "el hombre santo del saco" en Manresa.

2.2 Una espiritualidad de discernimiento. La conversión de I. en Loyola y Manresa se realiza a través del "discurso sobre las cosas de Dios" y "la diversidad de espíritus" [Au 8]. El primer discernimiento espiritual sería para I. la búsqueda de la voluntad de Dios en la determinación de su vida, por contraste de las dos experiencias contrarias que se agitaban en su espíritu: 1) aquellas atribuibles al "buen espíritu", que le alegraban y serenaban; y 2) las pulsiones del "mal espíritu", que le inquietaban y entristecían. Discernir supuso, en ese momento, diferenciar entre una y otra, y elegir la acción más grata a Dios, más razonable al intelecto. Este proceso del discernimiento es transparente. Se inicia con la lectura de los dos textos ya mencionados. Avanza con el primer discurso que hace de las

cosas de Dios. Leyendo *se aficionaba* a lo que hallaba escrito [Au 6]. Dejando de leer, se paraba a pensar en las cosas del mundo. Se deleitaba mucho, particularmente, en imaginar. "Discernir" suponía entonces, *contrastar* la diversidad de pensamientos que le deleitaban por igual. La sucesión de pensamientos tan diversos, fuesen de aquellas hazañas del mundo, fuesen de éstas de Dios, duró un tiempo hasta que comenzó a "discernir" esta diferencia: "Cuando pensaba en aquello del mundo, se deleitaba mucho, mas cuando lo dejaba, hallábase descontento" pero que cuando pensaba en aquello de Dios, "no solamente se consolaba cuando pensaba en ello, sino incluso, cuando lo dejaba, quedaba contento" [Au 8]. En un tercer momento, discernir consistió en percatarse del contento y descontento que le producían pensamientos tan diferentes, sin ponderar todavía su diferencia. Por experiencia que de unos pensamientos quedaba triste y de otros alegre, "poco a poco vino a conocer la diversidad de espíritus que se agitaban, el uno del demonio, y el otro de Dios" [Au 8]. En el cuarto y último momento, discernir consiste en "inducir" el origen de los pensamientos contrarios: uno procedía del mal espíritu, el otro del bueno. Se trata de un esbozo germinal del ejercicio llamado "Segundo Tiempo de hacer sana y buena elección", que conoce la voluntad de Dios "por experiencia de consolaciones y desolaciones, y por experiencia de discreción de varios espíritus" [Ej 176].

Esta introspección tanto de los movimientos internos como de los acontecimientos externos le acompañará toda la vida, en una doble dirección: en el discernimiento de la mayor gloria de Dios y de la mayor la ayuda de las ánimas. Así, tras

el proyecto frustrado de permanecer en Jerusalén, irá discerniendo la voluntad de Dios sobre su vida, lo cual le llevará emprender los estudios en Barcelona, luego en Alcalá, Salamanca, París y comenzar allí a gestar un proyecto común, que aglutinó a los siete primeros compañeros (Fabro, Javier, Laínez, Bosadilla, Salmerón y Simón Rodríguez), y que quedó sellado por el voto en Montmatre (15 de agosto de 1534). Tras la segunda frustración de no poder ir a Jerusalén con ellos, a los que se habían añadido tres franceses más (Coduri, Jayo y Broét), deciden ir a Roma y ofrecerse al Papa. Es entonces cuando tiene lugar el primer y principal discernimiento que hicieron los diez primeros "compañeros y amigos en el Señor", el cual ha pasado a la historia de la CJ con el nombre de las *Deliberaciones* en Roma, en primavera de 1539. El texto que de estas *Deliberaciones* conservamos escrito por mano de mano de I. relata que "como instase el tiempo en que convenía separarnos [...] decidimos tener juntas entre nosotros y tratar de esta nuestra vocación y forma de vivir. Lo cual como hubiéramos hecho muchas veces, y unos de nosotros fuesen franceses, otros españoles, otros saboyardos, y otros cántabros, teníamos acerca de este nuestro estado variedad de sentencias y opiniones, si bien todos con una misma intención y voluntad de buscar la beneplácita y perfecta voluntad de Dios". Era unánime *el fin*, pero eran dispares los *medios* conducentes a tal fin [*MCo* I, 1]. Por ello, con sentencia unánime, decidieron poner toda diligencia en instar con más oraciones, sacrificios y meditaciones que de ordinario. La primera cuestión a decidir no ofreció gran dificultad. Se plantearon si después de haberse consagrado sus

vidas a Cristo y su Vicario en la tierra, "si sería más expediente que estuviésemos de tal suerte unidos entre nosotros y religados en un cuerpo, que ninguna división de cuerpos, por grande que fuese, nos separase". Todos fueron favorables a la unión: "lo que Dios ha unido, no lo separe el hombre". Con tal decisión, se acababa de fundar la Compañía de Jesús. Abordaron luego la segunda cuestión, mucho más compleja. ¿Debían añadir a los votos de pobreza y castidad, emitidos en Venecia en junio de 1537, "otro tercer voto de obedecer a alguno de nosotros, para que con mayor sinceridad, alabanza y mérito, pudiésemos en todo y por todo hacer la voluntad de Dios N.S."? El día de San Juan Bautista "se acabaron de establecer suavemente todas las cosas de consentimiento concorde de los ánimos, no sin grandes desvelos" [*MCo* I, 7]. Dos años más tarde, Ignacio fue elegido por sus compañeros con votación unánime como superior de la nueva orden. Tras varios días de resistencias y escrúpulos, acabó aceptando asumir el cargo el 19 de abril de 1541.

2.3 *Espiritualidad "de misión universal"*. El propósito inicial que tuvo I. de poner toda su afición "en Dios y solo Dios", y de seguir las huellas de Jesús, quedándose en Jerusalén para siempre, le inspiró "vivir a la apostólica, en total gratuidad". Esta radicalidad en el propósito de no tener más que "a Dios y sólo Dios" y "a Jesús y sólo Jesús", fue ya entonces compatible con "el propósito de ayudar las ánimas". Este doble propósito definirá en el futuro el fin de la CJ, e introducirá en ella la permanente antinomia entre pobreza o propiedad, movilidad o estabilidad, a la hora de elegir el ministerio de la Palabra o el ministerio de los Colegios. "Llegado a Barcelona, comuni-

có su inclinación a estudiar" [*Au* 54]. Ignacio ha concebido desde el primer momento el ideal inseparable de la alabanza a Dios y la ayuda al prójimo, mediante la unión también inseparable de "virtud y letras", a pesar de "no ser él tirado de la afición al estudio, sino tomado éste por el servicio de nuestro Señor y el provecho de las ánimas" (Laínez, *FN I*, 90-92). Si para alabar a Dios le bastaba practicar la "virtud", para ayudar a las "ánimas" (i.e.: "al hombre entero"), necesitaba instruirse en "letras", en el estudio de las ciencias humanas, para conocer las leyes que rigen la naturaleza y el espíritu. A ello dedicará diez años, estudiando Gramática en el Estudio General de Barcelona (1525-1526), Artes en la Universidad de Alcalá (1526-1527), y de nuevo Artes y Teología en la Universidad de París (1528-1535), finalizando su Teología en privado, en la casa y biblioteca de Andrea Lippomano, Prior de la Trinidad (Venecia 1535-1537).

Junto con los estudios, I. practicó el ministerio de la Palabra y la conversación espiritual, mediante la cual transmitía el método que había comenzado él mismo a practicar en Manresa, los Ejercicios Espirituales. El primero en recibirlos de un modo maduro y completo fue Pedro Fabro (a comienzos de 1534). Aquel mismo año los harían también Laínez, Salmerón, Simón Rodríguez, Bobadilla, y finalmente Javier. En cuanto al "ministerio de la Palabra", si bien ya había comenzado a practicarlo en Alcalá y Salamanca, pudo retomarlo de nuevo durante en el norte de Italia durante el año de espera para embarcarse a Tierra Santa. Tal ocupación fue el primer ministerio de la primera "Compañía de amigos en el Señor". En julio de 1537, en Vicenza, transcurridos 40 días de oración y sole-

dad, "se atrevieron a lanzarse a predicar en lengua italiana. Y el mismo día a la misma hora en diversas plazas, comenzaron a llamar a las gentes a grandes voces. Y habiéndose congregado gran muchedumbre de gentes, predicaban de la hermosura de las virtudes y de la fealdad de los vicios, y del menoscabo del mundo y de la inmensa grandeza de aquel amor con que Dios nos ama [...] Sin duda quien mirara el lenguaje de esos extranjeros recién llegados a Italia, no hallara sino toscas palabras. Mas estas mismas palabras eran tan llenas de Espíritu, que como martillos de hierro, quebrantaban las duras peñas de los corazones obstinados. Y así se hizo mucho fruto con la divina Palabra" (P. de Ribadeneyra, *FN IV*, 259-261). En noviembre de 1537, L. Fabro y Laínez, perdida la esperanza de conseguir nave para viajar a Tierra santa, entran en Roma y se ponen a disposición del papa Farnese para que les asigne una misión. Paulo III sentencia: "Buena Jerusalén es Italia, si queréis hacer fruto en la Iglesia de Dios" (*MBob* 616). En 1538 escribía a Isabel Rosen "Por mandato del papa, Fabro y Laínez comenzaron a leer [enseñar] gratis en la escuela de la Sapienza, el uno teología positiva, y el otro escolástica; yo me di todo a dar y comunicar ejercicios espirituales a otros, así fuera de Roma como dentro [...] Y después pudiésemos más libremente predicar su santísima Palabra" [*Epp* I, 137]. Los tres son Maestros en artes y Diplomados en teología, por la Universidad de París, por lo que el papa les ofrece "misiones de docencia" en la Universidad de Roma, la Sapienza, que sobre las ruinas dejadas por el Sacco di Roma en 1527, estaba restaurando sus edificios y renovando sus profesores. Cuando, en agosto

de 1539, se redacte la primera *Formula Instituti*, la verdadera Carta Magna de la nueva Orden, se dirá que las *finalidades* primeras y principales del Instituto son "la defensa y propagación de la fe" y "el provecho de las almas en la vida y doctrina cristiana". Y los *medios* espirituales y temporales para lograr tal fin serán las diversas formas del ministerio de la Palabra, los Ejercicios Espirituales, la enseñanza de la doctrina cristiana (que más adelante se convertirá en el ministerio de los Colegios), además de *los ministerios de caridad*, como son la pacificación de los desavenidos, la atención y consuelo de presos y enfermos, etc. Esta *Fórmula del Instituto* es la que aprueba solemnemente Paulo III el 27 de septiembre de 1540 mediante la bula *Regimini militantis Ecclesiae*, sin mas variantes que alguna especificación de los ministerios espirituales y la simplificación de algunas formulaciones sobre la pobreza, en orden a la claridad. El 12 de agosto de 1550, Julio III, a los seis meses de ser nombrado papa, confirma el Instituto de la Compañía de Jesús, expidiendo la Bula *Exposcū debitum*. En ella el nuevo Papa aprueba la *Formula vivendi* que Ignacio le presenta con formulaciones más precisas y con cambios que la experiencia le ha ido aconsejando, y la facultad de alterar las *Constitutiones*. Ello significa que la mente de I. estaba continuamente trabajando, dejando abierto el texto fundacional, en la medida que el discernimiento de la misión más universal y los modos para alcanzarlo requieren una permanente disponibilidad. De aquí, por ejemplo, su cambio de actitud respecto al ministerio de enseñar en Colegios, los cuales, en principio, eran incompatibles con la suma pobreza de las Casas, que no debían poseer rentas, y por

otro lado, incompatibles también con la movilidad del apostolado, frente a la estabilidad de la enseñanza. Los primeros colegios se fundaron en Coimbra, Padua y Lovaina en 1542 y en 1546, a instancias del Duque de Gandía, I. accedía a que los Colegio tuvieran la facultad de admitir estudiantes externos y de conferir grados académicos al más alto nivel universitario. Al tiempo de la muerte de I., además de mil jesuítas, había cuarenta y seis colegios distribuidos en doce Provincias de Europa, India y Brasil. En 1575, el número de jesuítas se había cuadruplicado (4.083), y los colegios duplicado (107).

2.4 *Contemplativo en la acción.* El carisma más específico de I. que más ha contribuido a enriquecer la espiritualidad de la Iglesia es, sin duda, su capacidad para formar "contemplativos en la acción". Es cierto que I. heredó de la tradición monástica, como evidencia su *Diario espiritual*, muchos elementos del carisma de la contemplación mística del afecto, la quietud y la unión cristológica y trinitaria de las Escuelas medievales, y muy particularmente de la modélica "contemplara aliis tradere" [*STh* II-II, q. 138, a. 6], que él practicó en sus conversaciones espirituales a la hora de "ayudar a las ánimas" de las íñigas e Iñigos que se le acercaban en Manresa y Alcalá, y a la hora de formar el grupo de "compañeros y amigos en el Señor" de Montmartre. Pero I. confirió a la contemplación medieval una dinámica decididamente activa y apostólica. No trató solamente de ser "contemplativo en la contemplación", es decir, en la contemplación de Dios en sí mismo, para comunicar después esa experiencia a los demás, sino que, además y sobre todo, trató de ser "contemplativo en la acción",

buscando y hallando a Dios en todas las cosas. Ignacio dirige esa mirada intuitiva a la presencia de Dios y de su Cristo en el corazón del hombre y la trama del mundo: "Siempre iba creciendo en facilidad de encontrar a Dios, y ahora, en 1555, más que en toda su vida. Y siempre y a cualquier hora que quería encontrar a Dios, lo encontraba" [Au 99]. Nadal lo confirma diciendo que poseía el don de contemplar a Dios en sí mismo: "Sabemos que nuestro Padre Ignacio recibió de Dios la gracia singular de ejercitarse con libertad y descansar en la contemplación de la Sma. Trinidad. Unas veces era conducido a contemplar la Trinidad completa; otras veces contemplaba ya al Padre, ya al Hijo, ya al Espíritu Santo. Esta gracia de la contemplación trinitaria era frecuente, y en los últimos años de su vida, casi única" (MNad V, 162). "Cuando bendecía la mesa, cuando daba gracias, y en todas las otras obras, se recogía y entraba tan adentro de sí que parecía que veía presente la majestad de Dios. Hablando muchas veces con Dios de lo más íntimo del corazón, decía: 'Señor, qué quiero yo y que puedo querer fuera de ti'". Ignacio contempló a Dios inmediata, "estando en medio como un peso, [dejando] *immediate* obrar al Criador con la criatura, y a la Criatura con su Criador" [Ej 15]. K. Rahner hace decir hoy a Ignacio: "Me había encontrado directamente con Dios [...] Cuando afirmo haber tenido una experiencia 'inmediata' de Dios, vuestros teólogos pueden especular cuanto quieran acerca de si existe la posibilidad de explicar con conceptos humanos un hecho de esta naturaleza. Lo único que digo es que experimenté a Dios. Era Dios mismo a quien yo experimenté, no imágenes o palabras humanas de

Dios. Era Dios, que solo puede experimentarse en virtud de su sorprendente libertad e iniciativa. Era Dios mismo, aun cuando el 'cara a cara' que ahora experimento sea algo tan distinto, ¡y tan idéntico!, y no tengo que dar ningún curso de teología acerca de esta diferencia. Lo que digo es que fue así. ¿Acaso no os ha sorprendido que en mi *Autobiografía* haya llegado a afirmar que mi experiencia mística me proporcionó tal seguridad en la fe, que ésta habría permanecido inconvencible, aun cuando no existieran las Escrituras? Yo había experimentado a Dios de forma inmediata. Por eso no me sorprendió excesivamente que, tanto en Alcalá como en Salamanca, me consideraran alumbrado" (Rahner 1979, 10-11). En palabras de Nadal: "Sabemos todos también cómo el Padre Ignacio era contemplativo en la acción, "simul in actione contemplativus". En todas las cosas, acciones y conversaciones sentía la presencia de Dios y el afecto de las cosas espirituales. "Simul in actione contemplativus", lo cual él mismo solía explicar así: "Deum esse in omnibus rebus inveniendum", "Dios debe ser encontrado en todas las cosas". Y vimos cómo esta gracia y esta luz de su alma irradiaba como un cierto resplandor en su rostro [...] Y lo que entendemos como un privilegio hecho al Padre Ignacio, creemos que ha sido concedido a toda la Compañía, y confiamos que la gracia de la contemplación en la acción nos está reservada a todos en la Compañía, y la confesamos unida a nuestra vocación" (MNad V, 162). "Cuando quería encontrar a Dios, lo encontraba [...] y esto le sucedía con frecuencia, tratando de cosas de importancia y aquello le hacía venir en confirmación [...] El modo que el Padre guardaba cuando ha-

cía las Constituciones era decir misa cada día, y representar el punto que trataba a Dios, y hacer oración sobre aquello, y siempre hacía la oración y decía la misa con lágrimas" [Au 100-101].

Ignacio hallaba a Dios en todas las cosas, en las pequeñas y en las grandes. "Tomando ocasión de cosas pequeñas, vímosle levantar el ánimo a Dios, que aun en las mínimas es admirable. De ver una planta, una hierbecita, una hoja, cualquier fruta, de la consideración de un gusanillo, o de cualquier otro animalejo, se levantaba sobre los cielos, y penetraba lo más interior y más remoto de los sentidos, y de cada cosa destas sacaba doctrina y avisos provechosísimos para la instrucción de la vida espiritual" (P. de Ribadeneira (FNIV, 743)).

"Hallar a Dios en todas las cosas". "Hallar a Dios en todas las cosas, y todas las cosas en Dios" es el paradigma ignaciano del contemplativo en la acción. Dios se halla en todas las cosas, conservándolas como Creador, y perfeccionándolas como Salvador. Dios se encuentra en todas partes, porque él "está" donde el "es" *semper et ubique* para que en todo tiempo y el todo lugar pueda el hombre alabar su grandeza, agradecer su bondad, y adorar su majestad. La contemplación de la encarnación puede ser mística, cristológica, trinitaria, eucarística, como lo fue en Ignacio al tiempo que resolvía problemas de las *Constituciones* (*Diario espiritual*), de forma que "ninguna cosa criada puede amarse en sí misma sino en el Criador de todas ellas", y ungida de consolación sin causa, o de quietud y leticia interna, que penetra en el ánimo leve y suavemente, como gota de agua en la esponja". Esta contemplación "no es mística nupcial de la esposa abisma-

da en el Esposo [Escuela carmelitana], sino *mística servicial* del obrero trabajando en las cosas de su Señor [Escuela ignaciana]" (J. de Guibert, 122).

2.5 *El Dios siempre mayor*. Finalmente, el quinto rasgo a destacar de la espiritualidad de I. es que su oración no era ante todo para él hablar con Dios, sino, sobre todo, "hacer" la voluntad de Dios. El hombre que ha salido de su propio "amor, querer e interese" [Ej 189], por la negación de sí y el amor a Dios, halla más fácilmente a Dios en todas las cosas que el hombre que no ha salido de su propio amor en la oración formal. Esta insistencia en la abnegación de la propia voluntad ha llevado a dar la impresión de un excesivo voluntarismo, marcado por las consignas del *agere contra* y del *magis*. Sin duda I. está marcado por un fuerte autocontrol y disciplina, tratando de evitar siempre la autocomplacencia para todo él ofrecerse a la mayor gloria de Dios. Pero ese *magis* no hay que confundirlo con el *máxime*, ya que éste sí que comporta una tensión por lograr siempre lo más difícil o lo más perfecto, mientras que el *magis* supone la participación en el mismo dinamismo de Dios en las cosas.

3. *Escritos*. Junto con el texto de la *Autobiografía* que ya ha mencionado, existen cuatro otras fuentes literarias de carácter muy diverso: los *Ejercicios Espirituales*, el *Diario espiritual*, las *Constituciones* y el *corpus epistolar*. Frente a otros autores de la historia de la espiritualidad, sus escritos se caracterizan por una notable sobriedad. Ignacio no era alguien a quien le gustara hablar sobre sí mismo. Se expresaba más por la acción y los gestos que por la palabra.

3.1 *La Autobiografía*, conocida también como el *Relato del Peregrino*, resulta ser la narración ejemplar

con la cual Ignacio, contando su vida, fundaba la Compañía, según el decir de Nadal [Au 4]. La historiografía contemporánea tiende a relativizar el carácter rigurosamente histórico y se inclina a interpretarlo como un relato arquetípico. Aún así, hay que tener en cuenta que se trata de una fuente recientemente redescubierta, ya que durante siglos el texto oficial de referencia que presentó la imagen ideal de I. fue la *Vida de Ignacio de Loyola* de Pedro de Ribadeneyra, escrita primeramente en latín en 1572, y traducida posteriormente por él mismo al castellano en 1583. En 1581, la CG 4 declaraba que: "Lo que merecía comunicarse [sobre la vida de L] se halla escrito en el libro del P. Ribadeneira; lo demás no conviene que corra en manos de todos" (AR-SJ CG 4, 264).

3.2 Los *Ejercicios espirituales* se tratan de un texto mistagógico o iniciático, no para ser leído sino para ser practicado, el cual fue elaborado a lo largo de unos veinte años (desde su estancia en Manresa hasta su versión definitiva, lo que se conoce como el *texto autógrafo A*, que data de 1542).

3.3 El *Diario Espiritual* es un texto particularmente interesante para asomarse a su vida interior, teniendo en cuenta que fue escrito para su vida privada, sin intención ninguna de que saliera a la luz. Las páginas que se conservan recogen un breve período de su vida (desde el 2 de febrero de 1544 hasta el 13 de febrero del año siguiente), donde Ignacio va anotando sus mociones internas, entre las que destacan la centralidad de la vida eucarística y el don de lágrimas.

3.4 Las *Constituciones* de la nueva Orden fueron fundamentalmente redactadas entre los años 1541 y

1550. No se trata de un texto únicamente de Ignacio, sino que también debe mucho a la mano de Juan A. de Polanco, secretario suyo a partir de marzo de 1547.

3.5 El *epistolario ignaciano* asciende a un número de casi siete mil cartas. Con todo, hay que distinguir tres tipos de cartas: las escritas directamente por él; las que no fueron redactadas pero él pero sí firmadas, y las delegadas y firmadas por Juan de Polanco, su secretario. Dirigidas a los personajes más diversos y también para tratar de los más distintos asuntos, tal corpus epistolar se puede considerar como un comentario personalizado según circunstancias y lugares de los *Ejercicios* y de las *Constituciones*.

Ignacio CACHO, SJ

/ Alcalá, Arévalo, *Autobiografía*, Barcelona, Cardoner, *Cartas, Compañía de Jesús, Constituciones, Diario espiritual, Ejercicios Espirituales, Espiritualidad Ignaciana, Ea Storta, Eoyola, Manresa, Mística Ignaciana, París, Peregrino, Roma, Salamanca, Venecia*.

Bibl.: Fuentes: IGNACIO DE LOYOLA, "Diarium seu Ephemeris S.P. Ignatii, Feb. 1544-Feb. 1545", *MCo* I, 86-158; *Exercitia Spirituallia*, *MEx* I; *MCo* II; GONSALVES DA CÁMARA, L., "Autobiographia, seu Acta Patris Ignatii", *FN* I, 322-507; "Memoriale", *FN* I, 508-752; LAÍNEZ, D., "Epístola de Patre Ignacio", *FN* I, 54-145; NADAL, J., "Apología", *FN* II, 62-113; POLANCO, J. DE, "Summarium hispanum de origine et progressu Societatis Iesu" (1547-1548), *FN* I, 146-255; "Summarium latinum", *FN* I, 256-297; "Documentos del proceso de Azpeitia 1515", *FD*; RIBADENEYRA, P. DE, "Tractatus de ratione quam in gubernando tenebat Ignatius", *FN* III, 606-633; **Secundaria:** ALDEA, Q. (ed.), *Ignacio de Eoyola en la gran crisis espiritual del s.XVI*, M-ST, Bilbao-Santander 1993; CACHO, L., *Íñigo de Loyola. Ese enigma*, Mensajero, Bilbao 2003; DALMASES, C., *Ignacio de Eoyola*, BAC, Madrid 1980; DE-CLOUX, S., *El camino ignaciano*, Verbo Divino, Estella 1984; FALKNER, A./ IMHOF, R. (eds.), *Ignatius von Eoyola und die Gesells-*

chaft Jesu (1491-1556), Echter, Würzburg 1990; GARCÍA MATEO, R., "Ignatius von Loyola in seiner sozio-kulturellen Umwelt: Spanien 1491-1527" en *Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu* (SIEVERNICH, M./ SWITEK, G. eds.), Herder, Freiburg 1990, 19-41; ID., R., *Ignacio de hoyóla. Su espiritualidad*, Mensajero, Bilbao 2000; GARCÍA VILLOSLADA, R., *San Ignacio de hoyóla. Nueva biografía*, BAC, Madrid 1986; GUIBERT, J. de, *ha espiritualidad de la Compañía de Jesús*, ST, Santander 1955; MEISSNER, W. W., *Ignacio de hoyóla. Psicología de un santo*, Anaya/ Mario Muchnik, Madrid 1995; PLAZAOLA, J. (ed.), *Ignacio de hoyóla y su tiempo*, Mensajero, Bilbao 1992; RAHNER, K., *Palabras de Ignacio de hoyóla a un jesuíta de hoy*, ST, Santander 1979; RAHNER, H., *Ignacio de hoyóla*, ST, Santander 1955; RAMBLA, J. M., *El Peregrino. Autobiografía de San Ignacio de hoyóla*, M-ST, Bilbao-Santander 1991; RAVIER, A., *Ignacio de hoyóla, fundador de la Compañía de Jesús*, Espasa-Calpe, Madrid 1991; TELLECHEA, L., *Ignacio de hoyóla. Solo y a pie*, Cristiandad, Madrid 1987.

ÍGNEO

Ígneo es un arcaísmo que procede del latín *ignus*, "fuego". Lo hallamos sólo dos veces en el corpus ignaciano: la primera, en los *Ejercicios*, en la meditación del infierno, al describir el estado de las almas: "El primer punto será ver con la vista de la imaginación los grandes fuegos, y las ánimas como en cuerpos ígneos" [*Ej* 66]. La segunda aparece como aliteración en una de las manifestaciones de sus experiencias místicas anotadas en el *Diario*: "Coloquiando con el Espíritu Santo para decir su misa, con la misma devoción o lágrimas me parecía verle o sentirle en espesa o en color de flama ígnea modo insólito" [*De* 14]. Llama la atención esta duplicación ("flama ígnea"), como si quisiera remarcar la nitidez de la imagen. En la tradición neotestamentaria, el Espíritu Santo está evocado por la imagen de unas

"lenguas de fuego" (*Hch* 2, 3) y es probable que haya reminiscencias de ello en tal expresión. El hecho de que aparezca el mismo término en dos contextos opuestos (el infierno y la visión del Espíritu Santo) habla de la cualidad misma del fuego: por un lado quema y destruye, pero por otro purifica e ilumina. Ello depende del estado espiritual en que uno se encuentra. En unos casos, el fuego es devastador y doloroso, mientras que en otros es transformador y luminoso. Por otro lado, el término "ígneo" está contenido en el nombre mismo de Ignacio. Hay que saber que éste no era su nombre original, sino ñigo (procedente del germánico, *Enmech*, "íntimo"), popularizado en España a causa de S. ñigo, abad benedictino del s. XI, reformador del monasterio de Oña (Burgos). Estando en París, ñigo cambió su nombre en *Ignatius*, nombre poco común en Europa. No se sabe con certeza la causa que motivó este cambio, pero parece ser debido a su devoción por Ignacio de Antioquia, tal como comenta en una carta a Francisco de Borja en 1547. Pudo haber leído sus inflamadas cartas en París, o también pudo haber sabido de su leyenda, según la cual, tras ser triturado por las fieras, encontraron su corazón intacto en que había quedado gravado el nombre de Jesús. Esta inflamación en su amor por Jesús es algo que debió de cautivarle. Inflamación que parece mencionarse en la decimoquinta anotación, donde se lee: "Más conveniente y mucho mejor es, buscando la divina voluntad, que el mismo Criador y Señor se comunice a la su ánima devota abra(s-z)ándola en su amor y alabanza" [*Ej* 15]. Los especialistas discuten si se trata de una "z" o de una "s". En cualquier caso, en el nombre elegido por él mismo está

contenida la cualidad ígnea del fuego: purificar, iluminar y transformar, etapas que Ignacio experimentó en su relación con Dios.

Javier MELLONI, SJ

/ Calor, Diario espiritual, Espíritu Santo, Inspiración.*

IMAGINACIÓN

2. *Definiciones.* Imaginación es la tendencia del ser humano a las imágenes internas en el arte, la espiritualidad y la psicoterapia. Además, la tradición filosófica entiende la *i.* también en el sentido de una capacidad (*potentia*) del alma humana. Las imágenes internas no sólo son "reproducciones" (*simulacra*) de una realidad externa percibida sensorialmente, sino manifestaciones reales de la psique que expresan la situación general consciente e inconsciente, por ejemplo, en los sueños y en la *i.* (cf. Daniel 2003). Las imágenes tienen un componente personal y un colectivo (arquetípico): así, el ejercitante ora con el motivo arquetípico del rey (bíblico o ignaciano) e introduce su propia historia vital en esta imagen.

2. *Fenomenología de las imágenes internas.* Tomando como modelo el ordenador, suponemos que el cerebro humano puede "grabar, modificar y borrar textos". En principio, el ordenador trata las imágenes igual que textos, pudiendo transformarlas en información digital y elaborarlas como datos verbales. Sin embargo, el modelo del ordenador es poco adecuado para entender imágenes internas. El ser humano elabora las imágenes sólo en una mínima parte a través de la

digitalización, es decir, analizando las medidas, las proporciones, las intensidades de una imagen o traduciendo lo representado a lenguaje. Los expertos también cuestionan si las imágenes internas ilustran sólo el pensamiento lingüístico y en general son reducibles a lenguaje o si son una forma genuina e irreducible de pensamiento. Posiblemente, el modo de pensar más o menos gráfico del propio investigador desempeña un papel en ello (cf. Kosslyn et al. 2003).

Desde un punto de vista práctico, podría resultar conveniente aceptar una diferenciación en los sistemas de simbolización como trata de hacer, por ejemplo, la teoría del código múltiple (cf. Bucci 1997). Según W. Bucci, las imágenes ocupan una posición central entre las codificaciones subsimbólicas y los símbolos verbales. Las "codificaciones subsimbólicas" se refieren a una constante elaboración de impresiones de diferentes cualidades sensoriales (olfato, gusto, temperatura, y también percepciones viscerales como cuando se llena el intestino o la vejiga, o en la excitación sexual). El proceso de la elaboración (*processing*) es consciente para el individuo en una pequeña parte sólo y la mayoría de las veces no está destinado a la comunicación con otros. En cambio, las palabras como portadoras del significado de la "simbolización verbal" no tienen ninguna cualidad sensorial, son *amodales*. La referencia en el lenguaje humano de las palabras onomatopéyicas es arbitraria-conventional, aparte, por ejemplo, del "miau" de un gato o del "guau" de un perro. Por eso, los fenómenos paralingüísticos subsimbólicos tampoco cambian nada, por ejemplo, la expresión emocional-sensorial de la comunicación en los

gritos, los susurros, los insultos, los lamentos o los elogios.

Las *imágenes*, como las palabras, son entidades discretas que, a semejanza de las portadoras de significado, pueden representar cosas. A diferencia de la codificación subsimbólica, en el ámbito de las imágenes se pueden distinguir y en cierta manera controlar intencionadamente algunos elementos como portadores de significado. Aunque, igualmente, las imágenes pueden imponerse como impresiones sensoriales no llamadas, también nosotros podemos evocarlas intencionalmente y así hacer presentes objetos ausentes. A diferencia de la simbolización verbal amodal, las imágenes son sensoriales: conectan varios canales sensoriales mediante diferentes modalidades sensoriales:

"Como en la elaboración de la información subsimbólica, la elaboración de las imágenes es concreta y utiliza los mismos canales que se usan para la percepción 'dada'⁷ ('no llamada'). Las imágenes, como ocurre con las percepciones sensoriales, son registradas individualmente y pueden tener rasgos cruzados. Percibimos o recordamos, los movimientos de una bailarina, como también recordamos la armonía con la que sus movimientos se integran con la música que le acompaña. Podemos imaginar los sonidos de las palabras que alguien haría al hablar, moduladas por el enfado, el miedo o la vivacidad o intensificadas por la expresión de su cara. Las imágenes que son entitativamente discretas -incluyendo secuencias de imágenes en episodios con rasgos cruzados- proveen una base intrínseca para la organización y simbolización de la experiencia subsimbólica -operando dentro de un sistema no verbal ex-

terno al lenguaje- y también provee la base para conectar experiencias no verbales a palabras" (Bucci 1997,175).

La viveza de una imagen desempeña un papel significativo al recordar (*recall*): "Una imagen mental viva es aquella que resulta clara, distinta y potente, es decir, que posee la mayor similitud posible con la visión real" (Campos/Pérez 1996). A menudo se parte de la analogía entre la imagen externa, vista, y la interna: cuanto más se parece la imagen a la visión externa, más fuerte es su efecto en la memoria (cf. Alesandrini 1982). Sin embargo, la analogía con la visión externa es demasiado vaga y hay que tener en cuenta distintas dimensiones de la imaginación: capacidad de generalización, la riqueza de detalle, color, notabilidad, forma y contorno, contexto (Cornoldi et al. 1992) y la vinculación entre diferentes imágenes (interacción entre imágenes).

La capacidad de acuñar imágenes internas (capacidad de formar imágenes; Campos/Pérez 1996) está especialmente marcada en el tipo *intuitivo* descrito por C. G. Jung (Frick 1996). Podría ser una cualidad consistente de la personalidad que no está influenciada por los acontecimientos de la vida (Isaacs et al. 1987; Walczyk 1995). Las personas con gran capacidad para crear imágenes internas vivas parecen valorarlas también emocionalmente con más fuerza que las personas con poca capacidad para imaginar (Isaacs et al. 1987).

3. *Imaginación vs. Intrusión*. A pesar de todas las diferencias de personalidad entre quienes piensan de manera más gráfica y los que piensan de modo más verbal, en las personas sanas, la codificación verbal y la preverbal-gráfica van de la

mano. Por el contrario, en los traumas psíquicos severos, por ejemplo, en casos de tortura, abuso sexual o toma de rehenes, se llega a una *disociación* entre el recuerdo gráfico y el verbal. En este caso, el yo consciente es inundado por imágenes (intrusión): las pesadillas y las escenas retrospectivas durante la vigilia son frecuentes y conducen a estados de ansiedad graves. En este caso, el objetivo de un tratamiento psicoterapéutico es unir de nuevo imagen y palabra para que resulte posible un recuerdo normal y así surja la condición previa para transformar sucesos gravosos. De las personas que padecen disociación traumática podemos aprender que la palabra y la imagen están relacionadas. Lo cual es válido para el sueño también. El sueño no se puede descodificar o traducir a lenguaje totalmente; permanece como una imagen en el ámbito transitorio entre la simbolización subsimbólica y la verbal.

4. *Imaginación psicoterapéutica. La i. aplicada en el marco de diferentes métodos psicoterapéuticos. 4.1 Terapia conductista.* Por ejemplo, en la desensibilización sistemática en casos de trastorno de ansiedad generalizada, la terapia conductista invita al paciente a imaginar, de la manera más realista posible, es decir, sensorial, las situaciones desencadenantes de la ansiedad. Así, la desensibilización puede realizarse primero en la *i.* (*in sensu*) a través de una jerarquía gradual de estímulos causantes de ansiedad. En un siguiente paso, el paciente, busca, bajo la protección del terapeuta, la situación ansiógena en la realidad para superarla *in vivo*.

4.2. *Imaginación afectiva guiada (IAG) de Leuner* (Frick 1991). Esta terapia ofrece al paciente un motivo (por ejemplo, un prado, una montaña, una casa, un volcán) para que

imagine que continúa como un sueño diurno en su presencia. Al contrario que en la hipnosis, el terapeuta no determina la intensidad de la distensión, el trance y la concentración en las imágenes. Depende más bien de la relación terapéutica y de la necesidad de protección que el paciente presente (resistencia). Un ámbito de aplicación importante de la IAG es la terapia de la *i.* con enfermos que tienen algún tipo de tumor (Frick y Weber 2002).

4.3. *La imaginación según C. G. Jung.* Al contrario que en la IAG, el paciente actúa solo, es decir, toma contacto activo con formas simbólicas internas. La *i.* activa puede desarrollarse a partir de la IAG, cuando el paciente emprende y repite ejercicios especialmente importantes. También en la terapia del trauma, los enfermos aprenden ejercicios de estabilización de la *i.* (un tesoro interior, un lugar seguro, etc.) a que pueda acudir si se presentan imágenes intrusivas o estados de ansiedad de nuevo. A la *i.* activa pertenecen en sentido más amplio también otros métodos creativos, a través de los cuales las imágenes internas encuentran una expresión externa, por ejemplo, mediante la pintura o el trabajo con sonidos o música. Un método aplicable, tanto en el trabajo con el individuo como también en grupo, es el psicodrama según J. L. Moreno: en el juego de rol, se pueden llevar las imágenes internas a un escenario teatral y cambiarlas. Son alentadoras las experiencias con el psicodrama en los cursos de Ejercicios ignacianos (Frick 2003).

5. *Imaginación en el texto de los Ejercicios Espirituales. 5.1. Meditación con las tres potencias sobre el pecado [Ej 45-54].* Las explicaciones que Ignacio da en este punto de la Primera Semana tienen carácter de modelo para todos los Ejercicios, en

especial lo que se refiere a la estructura del tiempo de oración ignaciano. Uno de los Preámbulos que muestra Ignacio en la realización de los Ejercicios es la "composición viendo el lugar" [Ej 47]. Como órgano para llevarlo a cabo nombra "la vista de la imaginación". Ignacio está convencido de que todo ser humano dispone de la capacidad de pensar gráficamente (imaginación). Un arquitecto tiene, por ejemplo, una idea de la casa que va a dibujar, calcular y después construir. También para los que encargan la casa ésta existe, en primer lugar, como idea y proyecto, "en la cabeza". Con "idea", Ignacio no sólo quiere decir reflexiones, sino fantasías con una impronta sensorial: multicolores, plásticas, sugestivas, vivas. Ignacio subraya la variedad de las potencias, algo que indica que el ejercitante puede y debe practicar con sus dotes o puntos fuertes y con sus carencias o puntos débiles (Frick 1996). Ignacio habla de "composición viendo el lugar". En un sentido estricto, no se puede ver el lugar, sino sólo su demarcación, por ejemplo, las paredes de una habitación o el suelo y los árboles en un paisaje. Al subrayar el "ver", Ignacio escoge sólo uno de varios canales sensoriales, el visual.

Sin embargo, esto no ocurre de manera exclusiva, es decir, los demás canales sensoriales no están excluidos. Más bien, si se enfoca el "ver", se hace referencia a ellos en relación con "diferentes modalidades sensoriales". El "ver" es, por decirlo así, el escenario vacío en el que va a tener lugar el drama interior de la imaginación. A un escenario pertenecen una distribución espacial determinada, lugares en los que estarán los actores, un número de cosas accesorias escogidas con moderación, pero sobre todo una

demarcación. Ésta es importante para que el que ora no se pierda y se dé cuenta de su propia pequeñez o grandeza. Sin embargo, la composición no se debe entender como algo estático. Lo que se dispone aquí como ejercicio preliminar puede cambiar mediante el psicodrama interior.

En el mismo preámbulo, Ignacio hace una diferencia entre una "contemplación o meditación visible" y una "invisible" [Ej 47]. En los dos tipos de contemplación, se debe movilizar la "vista de la imaginación". La diferencia entre ambas formas de oración podría estar en que en la primera se dan puntos de apoyo del mundo sensorial externo a partir del texto o del recuerdo, mientras que en la segunda esto sólo es así a través de la elaboración de una imagen que ya ha tenido lugar en la propia vida. Con el concepto de la "contemplación o meditación visible" Ignacio se refiere a contenidos bíblicos para los que se puede indicar un "lugar corpóreo". Sabemos que visitó con mucho celo los lugares en los que vivió Jesús y recomendó el mismo celo a sus ejercitantes. En cambio, son "invisibles" los conceptos abstractos como, por ejemplo, los pecados en cuanto que constante antropológica que aquí no se contemplan en forma de historia, sino como alegoría, es decir, como representación interior de todos los elementos del concepto (prisión, separación cuerpo-alma, mortalidad, etc.). Pero en ambos casos se trata de textos de ficción que de ningún modo reproducen la realidad o la ilustran de manera devota. Más bien contienen espacios vacíos que mediante las imágenes internas propuestas en el proceso dramático, se convierten en un todo integrado. La diferencia

entre contemplación "invisible" y "visible" está en que los contenidos "invisibles" podrían resultar, en primer lugar, muy extraños para la mayoría de los ejercitantes, mientras que los "visibles" facilitan un puente descriptivo entre las escenas bíblicas y las personales. Sin embargo, frente a este contraste prima lo común, la oferta de un texto abierto para ser completado por el ejercitante y al cual cambia.

5.2. *Meditación del infierno [Ej 65-72]*. Hay que ver la meditación del infierno como confrontación más bien "pasiva" con la espantosa posibilidad de la lejanía y la falta de Dios en contraste con la *i.* "activa", como la prevé Ignacio en la Segunda Semana (Lepers 1980).

5.3. *Ya que me quiera dormir [Ej 73]*. Esta primera adición invita al ejercitante a una preparación especial del tiempo de oración de la mañana siguiente: por espacio de un avemaria, debe hacer presente la imagen con la que hará el ejercicio después de despertarse; "Esta imagen debe llevarse hasta el sueño y ser la primera de la mañana siguiente" (Rahner 1966, 280). "Si el hombre lleva consigo al sueño las buenas, auténticas y santas imágenes si su imaginación está ya conformada por los verdaderos arquetipos de la realidad [...] probablemente desde el reino del sueño le saldrían al encuentro por secreta simpatía las imágenes que él llevaba consigo; en él mismo habrá un misterioso principio de selección que discernirá lo que puede entrar desde la profundidad del alma en el alma abierta" (Rahner 1966, 276).

5.4. *Llamamiento [Ej 91]*. La parábola del Rey Temporal, que forma parte de la contemplación del llamamiento de Cristo [Ej 95-98],

surgió del mundo en que vivió Ignacio por completo; dicho de manera más exacta: surgió de percepciones ideales que, en vida de Ignacio, provenían en parte del pasado. Los elementos mencionados pertenecen al núcleo originario ignaciano y expresan tanto lo biográfico-individual como lo arquetípico, que en general también puede tener otros contenidos. Si la sorpresa del ejercitante dificulta el acceso al estrato arquetípico en lugar de facilitararlo, no se debe intentar obligarle a conseguirlo. Se podría pensar en examinar con él/ella la construcción de este tipo de ejercicio y después pasar a otros contenidos, por ejemplo, referentes a la política mundial, la Biblia, la propia vida. Sin embargo, en el fondo, este ejercicio es, como otros orientados a los misterios de la vida de Jesús, una síntesis del aspecto arquetípico, por un lado, y de la ampliación individual, por otro. Precisamente esto se expresa en cuanto al contenido con la oblación como respuesta personal al llamamiento.

5.5. *Nacimiento [Ej 112]*. Llama la atención aquí que Ignacio dé al ejercitante un lugar en el escenario imaginativo, por así decirlo, en el propio texto, como "pobrecito y esclavito indigno" en [Ej 114]. El modo en que Ignacio hace un paralelismo entre la mirada de las personas divinas sobre el mundo y la *vista imaginativa* del ejercitante aclara que la *i.* es también un programa teológico: a partir de la contemplación se desarrolla una dinámica de amor que lleva a la encarnación de la segunda persona divina y responde también a la "encarnación" del ejercitante. Pero éste, sintiéndose utilizado, abordado e invitado, sufre una transformación: se da cuenta de que *es* el "pobrecito y esclavito indigno".

5.6. *Traer los cinco sentidos* [Ej 121-126]. La aplicación de los sentidos es característica de la dinámica de la Segunda Semana (Lepers 1980). Mientras que la Primera Semana sacude mi i. y, por ejemplo en la meditación del infierno, me pone ante los ojos de manera drástica y sensorial lo apatrida de mi cuerpo ("*travail sur Vimagination*"), la Segunda Semana da vida a paisajes en los que encuentro un lugar con mi cuerpo y mi i. ("*travail de Vimagination*") (Lepers 1980). La afirmación de la corporeidad, en cierto modo la profundización del PF, se alcanza poniendo un acento más fuerte en el nivel del objeto frente al del sujeto. En la interpretación de un contenido imaginativo siempre debemos tener en cuenta ambos. En el *nivel del sujeto*, las formas simbólicas y las escenas del sueño diurno expresan actitudes o deseos inconscientes del que sueña. En el *nivel del objeto*, podemos descubrir en las formas simbólicas (pueden ser también animales o cosas) la representación de personas de referencia. En los *Ejercicios*, los paisajes tienen, como en el sueño, carácter simbólico, pueden ser calificados por Ignacio, por ejemplo, de "humildes" [Ej 144]. Esta es una atribución de la etapa sujeto, es decir, se trata de la humildad del ejercitante.

La aplicación de los sentidos no está puesta sin motivo al final del día: recapitula lo imaginado durante el día y profundiza en ello mediante la conexión mediante "diferentes modalidades sensoriales" de los diferentes canales sensoriales. Así, como se ha dicho anteriormente, se tiende un puente entre la codificación subsimbólica y la simbolización verbal que el ejercitante conoce de los escritos y la proclamación religiosa. Sin embargo, además de profundizar en el día, se

trata también de establecer contacto con el estrato arquetípico-inconsciente, con el ámbito del dormir y el soñar, que preparan el despertar a nuevas imágenes (Rahner 1966).

5.7. *Las Dos Banderas* [Ej 136-148]. Como el ejercicio del llamamiento al principio de la Segunda Semana, los elementos expresivos de la meditación de las dos banderas [Ej 136-147; esp. 138.140.146] no están superados históricamente y han de ser sustituidos por otros tomados del mundo vital de ejercitante de hoy simplemente. El ejercitante, animado por las indicaciones de apertura de Ignacio, percibe que el texto de los *Ejercicios* está inacabado, incompleto. Al entrar en la escena e ir a un lugar o a otro a modo de ensayo, el ejercitante pasa de consumidor a actor activo. Sin el ejercitante y su oración personal, los *Ejercicios* son un texto muerto.

5.8. *Reglas para en alguna manera sentir y cognoscer las varias mociones* [Ej 314-327]. En las primeras reglas de discernimiento, Ignacio habla de "las personas que van de pecado mortal en pecado mortal" [Ej 314]; de que el enemigo acostumbra proponerles "placeres aparentes, haciéndoles imaginar delectaciones y placeres sensuales" [Ej 314]. En esta última mención explícita de la i. dentro del libro de los *Ejercicios*, se trata de una visión crítico-realista de la i. humana. Es ambivalente y necesita discernimiento. Se muestra como un campo de conflicto para la lucha espiritual de la que se trata en los *Ejercicios*. Las imágenes como tales no deben ser devaluadas ni idealizadas. En ellas, el ejercitante se encuentra con su limitación humana y con su relación con la trascendencia.

6. *Imaginación en la práctica de los Ejercicios*. La i. activa es un cami-

no o un método para sanar y transformar la personalidad (Jung 1940). Jung interpreta las visiones (auténticas, por no "ortodoxas") de Ignacio y sus enseñanzas sobre la i. como símbolos de individuación. Guían al hombre occidental de manera mistagógica hacia el interior, de la relación "extravertida" con el mundo al camino "introvertido" de la mística. La interpretación de que, en los Ejercicios, Ignacio quería controlar la i. y moralizar el mundo interior de las imágenes o someterlo a una censura dogmática es sólo acertada hasta cierto punto. En los ejercicios de la Primera Semana, se produce una inundación del yo con imágenes arquetípicas con el claro objetivo de reconocer los pecados. Sin embargo, en la Segunda Semana, tiene lugar el verdadero conflicto con los elementos psíquicos, una traducción más activa a imágenes, lo que también se deja ver en los desplazamientos claros de los acentos metódicos, sobre todo con la transición del "travail sur l'imagination" al "travail de l'imagination" (Lepers 1980; Frick y Fühles 1990). La afirmación de la corporeidad, el ejercicio con todas las potencias, no excluye la dimensión cognitiva. Sin embargo, el control intelectual es equilibrado al remitir al ejercitante una y otra vez a su propio *deseo*, que, en la subjetividad del ejercitante, representa la objetividad del Dios trascendente. Entre los puntos de vista tipológicos, se trata de acoger los puntos fuertes del ejercitante "dotado de imaginación" y, dado el caso, abrirle un acceso a la atención, al sentido de la realidad y a la sensibilidad. Igualmente importante parece ayudar a los ejercitantes "no dotados" a abrir un acceso al modo de oración de la i. típicamente ignaciano (Clarke 1983; Frick y Fühles 1990).

7. *Perspectiva teológica*: "Y yo, por mi inocencia, veré tu rostro, al despertar me saciaré de tu semblante" (Sal 17, 15). Las imágenes internas en los Ejercicios no son ni fines en sí ni simple técnica, sino métodos, un camino hacia Dios. En general, esto se manifiesta en los sueños dentro de los Ejercicios, que por un lado radican en la psicodinámica personal del ejercitante, y sin embargo, a menudo dan testimonio del contacto del "alma abierta" con el "alma profunda" (Rahner). A diferencia de la espiritualidad sanjuanista y de muchas escuelas de meditación contemporáneas de origen oriental, la estima de la i. es característica de Ignacio. Sin embargo, las imágenes no están al final del camino místico. Allí, el orante "despertará" y caminará hacia aquel que está más allá de toda imagen.

Eckhard FRICK, SJ

Z¹ *Afecto, Aplicación de sentidos, Composición de lugar, Contemplación, Deseo, Hombre, Memoria, Misterios Vita Christi, Oración, Psicología y Ejercicios, Preámbulos.*

Bibl.: ALESANDRINI, K. L., "Imagery eliciting strategies and meaningful learning", *Journal of Mental Imagery* 6 (1982) 125-140; Bucci, W., *Psychoanalysis and cognitive science. A multiple code theory*, Guilford, New York-London 1997; BENI, R. DE/ CAVEDON, A./ CORNOLDI, C./ GUISBERTI, F./ MARUCCI, F./ MAZZONI, G., "HOW can a vivid image be described? Characteristics influencing vividness judgments and the relationship between vividness and memory", *Journal of Mental Imagery* 16 (1992) 89-107; CAMPOS, A./ PÉREZ, M. J., "Viveza de imagen de pares asociados (Imagery vividness of pairs of words)", *Cognitiva* 8 (1996) 203-214; CLARKE, T. E., "Jungian types and forms of prayer", *RR* 42 (1983) 661-676; DANIEL, R., "Bild", en *Wörterbuch der Analytischen Psychologie*, (MÜLLER, A./ MÜLLER, L. eds.), Walter, Düsseldorf-Zürich 2003; EGAN, R. J., "Jesus in the Heart's Imagination. Reflections on Ignatian Contemplation", *The Way Sup* 82 (1995) 62-72; FRICK, E., "La imaginación en

cuanto método de la transformación del Yo. Reflexión práctica desde la Imaginería Afectiva Guiada (IAG) de Leuner", en *Psicología II*, 287-303; ID., "Bewusstwerden des typologischen Umschwungs in den "Exerzitien" des Ignatius von Loyola. (Becoming conscious of the typological shift in the Ignatian spiritual exercises)", *Analytische Psychologie* 27 (1996) 89-118; ID., "Psychodrama and the Exercises", *The Way* 42 (2003) 151-160; FRICK, E./ FÜHLES, M., "Imagination in den Exerzitien. Beobachtungen aus der psychotherapeutischen Praxis", en *Gottesnahe, FS für Josef Sudbrack*, (IMHOF, P. ed.), Echter, Würzburg 1990, 129-153; FRICK, E./ WEBER, S., "Imagination", en *Manual Psychoonkologie* (FEGG, M./ FRICK, E./ GRUBER, U./ POUGET-SCHORS, D./ SELLSCHOPP, A./ THEML, H./ VOD ERMAIER, A./ VOLLMER, T. eds.), Zuckschwerdt, München-Wien-New York 2002, 57-62; ISAACS, C./ HARRELL, J. P./ SUTHERLAND, M. E., "The stability of individual differences in imagery ability", *Journal of Mental Imagery* 11 (1987) 97-104; JUNG, C. G., "The process of individuation. Exerzitia spiritualia of St. Ignatius of Loyola. Notes on lectures given at the Eidgenössische Technische Hochschule", *Vervielfältigtes Typoskript*, Zürich 1940; KOLVENBACH, P.H., "Imágenes e imaginación en los Ejercicios Espirituales", *CIS* 54 (1987) 11-30; KOSSLYN, S./ PEARSON, D. G./ M REISBERG, D., "Intuitions and introspections about imagery: The role of imagery experience in shaping an investigator's theoretical views", *Applied Cognitive Psychology* 17 (2003) 147-160; LEPPERS, E., "L'application des sens", *Christus* 27 (1980) 83-94; RAHNER, K., "Geistliches Abendgespräch über den Schlaf, das Gebet und andere Dinge", en *Schriften zur Theologie*, Benziger, Einsiedeln, Zürich, Köln: 1966, 263-281 (trad. castellana en RAHNER, K., "Tertulia sobre el sueño, la oración y otras cosas", en *ETIII*, Taurus, Madrid 1961, 251-267); WALCZYK, J. }, "Between-versus within-subjects assessments of image vividness", *Journal of Mental Imagery* 19 (1995) 161-175.

IMITACIÓN DE CRISTO

La profunda estima que Ignacio profesó por el libro de la *Imitación de Cristo*, recomendándolo expresamente en los *Ejercicios [Ej*

100] hace conveniente tratar el uno en continuidad con el otro. Así se podrá constatar mejor lo que hay de común y de diferente entre la i en sentido ignaciano y en el del *Kempis*.

El tema de la i. tiene su origen en el NT, en particular en los escritos paulinos. La vida cristiana se entiende como un proceso continuo de renovación según la imagen de Dios revelada en Cristo (*Ef* 4, 20-24). Esta imitación se especifica en lo que hay de más esencial en el Dios cristiano, es decir, en el amor de benevolencia y perdón, propio del *agápe* de Jesús (*Mt* 5, 43-48; 11, 28-30; *Jn* 13, 34-35; *E/4*, 32). No se trata, pues, de imitar un modelo externo, ni tampoco simplemente moral, sino en el sentido profundo de conformación y comunión del creyente con Cristo, con su vida, su muerte y resurrección, que convierte al cristiano, mediante la acción del Espíritu Santo, en un *alter Christus* hasta poder decir como Pablo: "No vivo yo, es Cristo quien vive en mí" (*Gal* 2, 19-20); sacramentalmente comienza en el bautismo (*Rm* 6, 3-11) y se aumenta constantemente en la eucaristía (*ICor* 11, 23-32) y en los demás sacramentos hasta su plenitud en la vida eterna (*ICor* 13,1-13).

1. *El Kempis*. La espiritualidad de la i. se desarrolló durante la Edad Media en una forma de piedad que desea meditar y contemplar los misterios de la vida de Jesús, en particular aquellos del nacimiento y de la pasión, ayudándose de las imágenes como el Belén y el *via crucis*. Promotores de esta piedad son S. Bernardo y S Francisco, y posteriormente las *Meditationes vitae Christi*, una de las obras religiosas más leídas en la Baja Edad Media, escrita a finales del siglo XIII. Inspirándose en ella Ludolfo de Sajonia compon-

drá su monumental obra en cuatro volúmenes *Vita Christi* (1472). En todo este contexto, muy marcado por la *Devotio moderna*, se inscribe el *De imitatione Christi* de Tomás de Kempis (1379-1471), como el autor más probable, de aquí su nombre popular. También fue llamado *El contemptus mundi* (El menosprecio del mundo). Esta apelación, como la más oficial *De imitatione Christi libri quator*, está tomada del título del **primer capítulo**: *De imitatione Christi et contemptu omnium vanitatum mundi*. También serviría otro título menos conocido: *Librito de la reformation del hombre, dividido en cuatro partes*. En efecto, cuatro libros, independientemente entre sí, aunque de idéntico estilo, si se exceptúa el cuarto, y que tienden a un mismo objetivo, descubrir la unión del hombre con Cristo con la ayuda de la meditación.

1.1. *El Primer Libro*, titulado *Admonitiones ad vitam spiritualem útiles* (*Consejos útiles para la vida espiritual*), consta de veinticinco capítulos, que comienzan con la palabra de Jesús: "Quien me sigue, no camina en tinieblas" (*Jn* 8,12). De este modo se establece la tónica general del Primer libro y de toda la obra. Cristo, luz del mundo, aparece como modelo a seguir, imitando su modo de ser, para liberarse de la ceguera del egocentrismo. Con este fin, no se propone una iniciación esotérica ni una técnica psicológica, sino el recogimiento contemplativo y asiduo de las enseñanzas de Cristo y de sus virtudes, pues en amar a Dios y servirlo consiste la perfección cristiana, que está por encima de toda ciencia y filosofía; para ello hay que comenzar por el propio conocimiento, reconociendo lo poco que se sabe y lo poco que uno es (cap. 1-2). Con esta disposición de humildad se comienza a conocer la

verdad divina y a practicar su amor con una vida de servicio a los demás. Esto deberá llevar a buscar la verdad en la Sagrada Escritura, a corregir las afecciones desordenadas y a no poner las esperanzas en los nombres ni en las propias fuerzas (cap. 3-7). De aquí se derivan algunas actitudes concretas, como el aconsejarse con personas sabias y temerosas de Dios o el buscar la compañía de los piadosos y virtuosos. Asimismo se resalta el valor de la obediencia, del retiro, del silencio y de la paz interior (cap. 8-11). Después se expone la utilidad de las adversidades, que hacen crecer en la humildad y protegen ante la vana gloria; también se exhorta a resistir las tentaciones con humildad y paciencia y a no caer en juicios temerarios, sino a buscar el bien del prójimo con las buenas obras, soportando sus defectos (cap. 12-17). Para mostrar que esta tarea no es imposible se ofrece el ejemplo de los santos, su vida de desprendimiento, de soledad, de silencio y de compunción (cap. 18-21). De aquí se pasa a considerar las dificultades de la vida humana, sus límites, desdichas y miserias, en particular la hora de la muerte, el juicio y el posible castigo; y termina animando a mejorar con una vida espiritual centrada en la contemplación de Cristo (cap. 22-25).

1.2. *El Segundo Libro* consta de 12 capítulos y lleva el título *Admonitiones ad interna trahentes* (*Consejos para la vida interior*). Se trata de un nivel más profundo de contemplación que en el primero. Comienza resaltando que el reino de Dios es una realidad espiritual que está ya presente en el interior del creyente (*Le* 17, 20) como paz y alegría en el Espíritu Santo (*Rm* 14, 17). Cristo vendrá a morar en el creyente y dará su consuelo si se le prepara un

espacio digno en el alma, subrayando que hay que sufrir con Cristo si se quiere participar en su reino. Para ello hay que entrar en el corazón de Cristo y así liberarse de los afectos desordenados, superando las tendencias egoístas. Esto concede una gran libertad interior y desprendimiento de las cosas exteriores. En los cap. siguientes (2-6) se subraya la importancia de la humildad y de la paz interior como base para pacificar al prójimo, la pureza de intención y el conocimiento de sí mismo; el conocimiento de sí y de Dios rebaja el afán de las cosas exteriores y lleva a la alegría de una buena conciencia. Los cap. del 7 al 12 están dedicados al tema del amor y de la amistad con Jesús y su seguimiento hasta la cruz.

1.3. *El Tercer Libro* es el más amplio, contiene 59 capítulos, bajo el título *De interna consolatione (Del consuelo interior)*. Comienza con las palabras del salmo 84, 9: "Escucharé lo que el Señor Dios habla en mi corazón". A lo que se responde con el salmo 34, 3: "Yo soy tu salvación, dice el amado, soy tu paz y tu vida". En el cap. 2 se dice que la verdad habla interiormente sin muchas palabras y pide consuelo para el alma y el enmendar la vida. De este modo, a partir del cap. 3 se establece un diálogo entre Dios y el creyente. Para escuchar a Dios hay que purificar el corazón, pedir el don de la devoción, andar en la verdad y en la humildad, experimentar los efectos del amor divino (cap. 4-6). El diálogo continúa proponiendo la humildad y la negación de sí mismo y no tanto las consolaciones; se resalta la centralidad de Dios como fin último de todo, por ello Dios ha de ser amado por encima de todas las cosas (cap. 7-10). Esto lleva a examinar los deseos del corazón y a combatir las concupis-

cencias, considerando el ejemplo de Cristo, que vivió en obediencia a la voluntad del Padre (cap. 11-15). Por tanto, la verdadera consolación hay que buscarla únicamente en Dios, poniendo en él todas las preocupaciones al modo como lo hizo Cristo, con paciencia, reconociendo las propias debilidades (cap. 16-21). Así se ha de considerar que por encima de todos los bienes y dádivas hay que reposar en Dios, considerando sus múltiples beneficios, corporales y espirituales, así como las cosas que dan la paz del corazón y la libertad espiritual; esto lleva a vencer el amor propio, la calumnia y la difamación (cap. 22-29). En el momento de la tribulación hay que invocar a Dios y alabarle, pedir su ayuda y gracia, considerando que hay que dejar las criaturas para servir al creador; esto conlleva negarse a sí mismo y orientar la vida hacia su última meta, de este modo Dios colmará todo el ser del creyente (cap. 30-34). Pero no se debe perder de vista que en esta vida no hay seguridad plena, y que las tentaciones acechan sin cesar; también los juicios de la gente hay que tenerlos por vanos y pensar más en el juicio divino. Muchos se esfuerzan al principio, pero después vuelven a lo de antes. Tales no adquieren la libertad del corazón y siguen apegados a los negocios (cap. 35-39). El hombre debe convencerse que por sí mismo no puede hacer nada bueno, y por ello no debe gloriarse de los honores temporales ni buscar la paz en los hombres, sino más bien alejarse del saber vano y de las cosas externas (cap. 40-44). No hay que ser ingenuo y ligero de palabras, sino confiar en Dios, en particular cuando llegan las palabras hirientes. A soportar todo esto ayuda el pensar en la vida eterna (cap. 44-49). El que se encuentre desolado,

se debe poner en las manos de Dios y dedicarse a las cosas pequeñas cuando no pueda alcanzar las grandes, considerándose más digno del castigo que de la consolación (cap. 50-52). En todo esto no hay que olvidar que la gracia de Dios no se compagina con las cosas terrenas, por ello se ha de observar la diversidad de mociones que produce la naturaleza y la gracia (cap. 53-55). De nuevo aparece la llamada a la abnegación y al seguimiento de Cristo, camino, verdad y vida, hasta la cruz; y cuando haya fracasos y caídas, no debe desanimarse. Ante los designios inescrutables de Dios no ayuda mucho el investigar, sino más bien poner la confianza en Dios según las palabras del salmo 141, 6: "Señor, tú eres mi esperanza" (cap. 56-59).

1.4. *El Cuarto Libro*, que lleva el título *De sacramento altaris (Del Santísimo Sacramento del Altar)*, consta de 18 capítulos y es como una síntesis de los tres anteriores. Se desarrolla también en forma dialogada como en el tercer libro, con la diferencia de que ahora los interlocutores no se llaman Señor y siervo, sino Cristo y el discípulo. En el *Proemio* encontramos una serie combinada de citas evangélicas referentes a la eucaristía (*Jn* 6, 52; *Mt* 26, 26). El primer diálogo comprende los cap. 1-4, y lo inicia el discípulo, respondiendo a la invitación de Cristo; se pondera la reverencia y devoción para recibir la eucaristía; también se pone de relieve el amor y la bondad de Dios que manifiesta en este sacramento, de ahí el provecho de comulgar con frecuencia y devotamente, pues son múltiples las gracias que Dios comunica a través de la comunión. El segundo diálogo abarca los cap. 5-9, que comienza ahora entre Cristo y el sacerdote, resaltando la importancia del sacer-

docio y del sacrificio eucarístico. En los cap. siguientes aparece de nuevo el discípulo como interlocutor, que quiere disponerse dignamente a la comunión con el examen de conciencia. A lo que responde Cristo invitándolo a ofrecer su vida a Cristo como él la ha ofrecido en la cruz. El tercer diálogo (cap. 10-18) tiene por objeto valorar la importancia de la comunión, poniendo de manifiesto cómo Cristo está presente en la Escritura y en la Eucaristía, sustentos fundamentales, a lo cual el cristiano, venciendo sus vicios, se debe disponer con devoción, deseando unirse a Dios, y así permanecer en comunión, no sólo recibirla. Lo importante es siempre tener un fuerte deseo de recibir a Cristo, por encima de los argumentos teológicos, pues estos misterios precisan sobre todo de fe y humildad. Invitando a esta actitud, se concluye la obra.

Como vemos, el *Kempis*, que ha marcado intensamente la vida espiritual de muchas generaciones de cristianos -santos, intelectuales y gente sencilla- no presenta una doctrina sistemática sobre el modo de imitar a Cristo, ni sobre su vida y sus misterios, sino más bien una colección de consejos ascético-espirituales y de prácticas de piedad, que el mismo autor parece haber ejercitado. Él escribe su experiencia con un latín conciso y vigoroso, con una cautela y prudencia tales que le hacen desaparecer detrás de su obra, facilitando al lector hacer su propia experiencia. Sus frases en forma de sentencias breves ("rapiario") recuerdan el estilo de los escritos bíblicos sapienciales. En efecto, el bagaje escriturístico es amplio, sea implícita o explícitamente. Se han contado más de mil citas bíblicas, especialmente paulinas. También es palpable el influjo de S. Agustín y

de otros autores patristicos. Más que para una lectura prolongada, está pensado para hacer surgir en el lector la contemplación de la persona de Cristo, de su mensaje y de sus virtudes, y ponerlas en práctica. El éxito de la obra fue enorme. Se conservan más de 800 manuscritos anteriores a la imprenta. En la Biblioteca Nacional de Madrid se halla un manuscrito de mediados del siglo XV y en la Biblioteca de la Real Academia de la Historia un ejemplar de la primera edición impresa (Augsburgo 1470). La primera edición castellana es de 1490. Pero ya en 1482 existía una en catalán.

2. *Escritos ignacianos.* Ignacio de Loyola sintió una predilección especial por el *Gersoncito*, como él llamó familiarmente al libro de la *Imitación de Cristo*, pues entonces se atribuía su autoría a Juan Gersón (†1429). En el *Memorial* de González de Cámara se dice que lo meditó durante su estancia en Manresa, con tal efecto que "nunca más había querido otro libro de devoción" (*FN I*, 584 [97]); así se comenta que lo llamaba la perdiz entre los libros de piedad para indicar la excelencia de su gusto espiritual (*MScripta I*, 516). J. Nadal afirma que lo leía cotidianamente (*MNad I*, 19). En los *Ejercicios* aparece expresamente recomendado como lectura durante la Segunda Semana [*Ej* 100]. La estrecha relación entre el *Kempis* y la espiritualidad ignaciana llevó a hacer pronto comparaciones entre ambos. Ya el P. Luis de la Palma en su obra *Camino espiritual*, uno de los primeros comentarios a los *Ejercicios*, compara a menudo la doctrina de ambos libros. Posteriormente se han hecho algunos estudios comparativos como el de P. Mercier, *Concordance de l'imitation de Jésus-Christ et des Exercices spirituels de saint Ignace* (Paris 1885), y el de A. Codina,

Orígenes de los Ejercicios Espirituales (Barcelona 1926).

Cierto que saltan a la vista las semejanzas entre el *Kempis* y los *Ejercicios* en lo que respecta al contenido fundamental de la imitación de Cristo. Pero, con todo, el modo que Ignacio propone para esto es muy distinto del que se halla en el *Kempis*. Es evidente que los *Ejercicios* no están estructurados en capítulos ni en sentencias breves, ni son para ser leídos al azar o siguiendo un orden de capítulos, sino que son un método con unas características propias.

Antes de que Ignacio meditara el *Kempis*, la primera fase de su conversión en Loyola está ya marcada por un fuerte deseo de imitación de Cristo al estilo de la vida de los santos. "Porque leyendo la vida de nuestro Señor y de los santos se paraba a pensar, razonando consigo: -¿Qué cosa sería, si yo hiciese esto que hizo San Francisco, y esto que hizo Santo Domingo? -Y así discurría por muchas cosas que hallaba buenas" [*Au* 7]. Aquí se está hablando de dos obras clásicas de la espiritualidad el *Vita Christi Cartujano* y el *Flos Sanctorum*. En la primera, la i. es un tema fundamental. Los cuatro volúmenes que constituyen esta monumental obra cristológica, tienen como objetivo principal ayudar a descubrir la semejanza divina, a la cual el hombre ha sido creado, contemplando la imagen más perfecta de Dios: su Hijo Jesucristo, su persona, su vida y sus misterios como realidades salvíficas para el hombre. Aquí hay que observar una diferencia fundamental entre el *Kempis* y el *Cartujano*. Aquél, como veíamos, se centra primordialmente en el misterio de la cruz y en las virtudes de Jesús, mientras éste hace un desarrollo de todo el misterio de Cristo desde su

• preexistencia trinitaria como Verbo divino, pasando por su encarnación, vida oculta y pública, milagros, parábolas, pasión, muerte, resurrección, ascensión y pentecostés hasta su manifestación gloriosa al final de los tiempos. Por otra parte, el *Flos Sanctorum* ofrecía a íñigo una larga serie de ejemplos concretos, que le mostraban cómo la imitación de Cristo no era una utopía: "Y aquí se le ofrecían los deseos de imitar los santos, no mirando más circunstancias que prometerse así con la gracia de Dios de hacerlo como ellos lo habían hecho" [Au 9]. Este fuerte deseo lo llevó a repetir literalmente lo que veía escrito en las hazañas de los santos: "Santo Domingo hizo esto: pues yo lo tengo que hacer. San Francisco hizo esto; pues yo lo tengo que hacer" [Au 7]. Esta manera generosa, pero ingenua, propia del principiante, está centrada más en la imitación de un modelo externo que en una auténtica imitación de Cristo. Será con la crisis religiosa y existencial tenida en Manresa, y sobre todo con las experiencias místicas que le siguieron (cf. [Au 19-34]), cuando Ignacio descubra el verdadero sentido de la imitación de Cristo.

El tema de la i. lo hallamos de manera explícita principalmente en los *Ejercicios*. En la meditación del Rey eternal, que es el pórtico cristológico de la Segunda, Tercera y Cuarta Semanas, y en la que se trazan las líneas generales de ellas, se dice en las "oblaciones de mayor estima y momento": "Yo quiero y deseo y es mi determinación deliberada, sólo que sea vuestro mayor servicio y alabanza, de imitaros en pasar todas injurias y todo vituperio y toda pobreza, así actual como espiritual, queriéndome vuestra santísima majestad elegir y recibir en tal vida y estado" [Ej 98]. A esta

meditación sigue la contemplación del misterio de la encarnación, en ella se propone en el coloquio final pedir "según que en sí sintiere, para más seguir e imitar al Señor nuestro, así nuevamente encarnado" [Ej 109]. En otro ejercicio decisivo, el de las Dos Banderas, en el tercer preámbulo se pide: "Conocimiento de la vida verdadera que muestra el verdadero v sumo capitán, y gracia para le imitar" [Ej 139]; y en el Triple Coloquio de este mismo ejercicio se insiste en ello según las oblaciones de mayor estima y momento: "en pasar oprobrios y injurias por más en ellas le imitar" [Ej 147]. Y de nuevo lo encontramos en la Tercera Manera de Humildad, que es la "humildad perfectísima, es a saber, cuando incluyendo la primera y segunda, siendo igual alabanza y gloria de la divina majestad, por imitar y parecer más actualmente a Cristo nuestro Señor, quiero y elijo más pobreza con Cristo pobre que riquezas, oprobrios con Cristo lleno de ellos que honores, y desear más de ser estimado por vano y loco por Cristo, que primero fue tenido por tal, que por sabio ni prudente en este mundo" [Ej 168]. Pero esta imitación radical de Cristo no está nunca contemplada como una forma de humildad que se puede adquirir con el propio esfuerzo, sino como un deseo sincero de disponibilidad para alcanzarla, "pidiendo que el Señor nuestro lo quiera elegir en esta tercera mayor y mejor humildad, para más le imitar y servir, si igual o mayor servicio y alabanza fuere a la su divina majestad" [Ej 168].

El radicalismo en la i. se halla igualmente en las *Constituciones* de la CJ; así, en el Examen se le recomienda al candidato que pondere delante del Señor cuánto "ayuda y aprovecha en la vida espiritual,

aborrecer, en todo y no en parte, cuanto el mundo ama y abraza; y admitir y desear cuanto Cristo nuestro Señor ha amado y abrazado. Como los mundanos que siguen al mundo, aman y buscan con tanta diligencia honores, fama y estimación de mucho nombre en la tierra, como el mundo les enseña; así los que van en espíritu y siguen de veras a Cristo nuestro Señor, aman y desean intensamente todo el contrario; es a saber, vestirse de la misma vestidura y librea de su Señor por su debido amor y reverencia; tanto que, donde su divina Majestad no le fuese ofensa alguna, ni al próximo imputado a pecado, desean pasar injurias, falsos testimonios, afrentas, y ser tenidos y estimados por locos (no dando ocasión alguna para ello), por desear parecer e imitar en alguna manera a nuestro Criador y Señor Jesucristo^Z [Co 101]. Aquí se formula una clara antítesis. Al encontrarse el candidato con la CJ, se le pregunta si está dispuesto a imitar radicalmente a Cristo. Ahora bien, aquél tiene generalmente unos deseos muy distintos de lo que Cristo propone, incluso contrapuestos, como aparece más claramente en la meditación de Dos Banderas [Ej 140-147]. Por ello no debe relativizarse su imitación con todo lo que ella supone de contrapuesto a las categorías que dominan generalmente. Los *Ejercicios* muestran sobre todo en la Tercera Semana la imitación de Jesús por el camino de la cruz (cf. [Ej 190-209]), pidiendo incluso "dolor con Cristo doloroso, quebranto con Cristo quebrantado, lágrimas, pena interna de tanta pena que Cristo pasó por mí" [Ej 203]. El hombre por sí mismo es incapaz de ello. Los mismos evangelios muestran lo difícil que fue para los apóstoles integrar

en su fe el camino de la cruz (Me 8, 31-33). Es Jesús quien los introduce en su misterio de muerte y resurrección, por ello Pablo afirma que si se participa en los sufrimientos de Cristo, también se gozará con él (2Cor 1, 5; 4, 10). En este sentido, la *locura* de la imitación radical de Cristo tiene en Ignacio una clara relación con la paulina: "Porque la palabra de la cruz de Cristo es locura para los que se pierden, pero es poder de Dios para los que se salvan..." (ICor 1,18-31).

Resumiendo, la i. en la espiritualidad ignaciana tiene, dentro del contexto del *Cartujano*, *Flos Sanctorum*, *Kempis*, un claro carácter paulino: no se trata de imitar un modelo externo, ni simplemente de un ejercicio ascético-moral, sino de una comunión real de vida con Cristo, pobre y humillado como expresión de su amor salvífico, hasta el extremo de estar dispuesto a ser tenido por loco o por un pobre idiota (Le 23, 11; Mf 27, 27-31), participando así profundamente en la cruz que conduce a la gloria de la resurrección, "porque siguiéndome en la pena, también me siga en la gloria" [Ej 95]. De este modo la i. adquiere al mismo tiempo una función crítica personal y social, llevando a una nueva manera de ser y de obrar que puede incluso poner en cuestión la totalidad de la propia existencia, como le sucedió al mismo Ignacio, pero que sólo es posible como respuesta desde la gracia.

Rogelio GARCÍA MATEO, SJ

^Z *Afecto, Amor, Banderas, Deseo, Ejercicios, Espiritualidad Ignaciana, Ejercicios (A. Génesis del texto), Humanidad de Xto., Jesús, Perfección, Seguimiento.*

Bibl.: CODINA, A., *Orígenes de los Ejercicios Espirituales*, Balmes, Barcelona 1926, 155-165; GARCÍA MATEO, R., *Ignacio de hoyóla. Su*

espiritualidad y su mundo cultural, Mensaje-ro, Bilbao 2000, 65-85; ID., *El misterio de la vida de Cristo en los Ejercicios ignacianos y en el Vita Christi Cartujano*, BAC, Madrid 2002; MERCIER, V., *Concordancia entre la Imitación de Cristo y los Ejercicios Espirituales de San Ignacio. Seguida de un plan razonado de los Ejercicios para un retiro de ocho días*, Subirana Hnos., Barcelona 1900; RAHNER, K., "La imitación de Cristo" en *Meditaciones sobre los Ejercicios de San Ignacio*, Herder, Barcelona 1971, 113-123; SAAPEN, B., "Imitatio Christi" (livre) en *DSp* VII, 2338-2368; SOLLIGNAC, A., "Imitation du Christ" en *Ibid.*, 1536-1556.

IMPEDIMENTO

Impedimento es, según el *DiccAut* (s.v.), un "obstáculo, embarazo o estorbo para alguna cosa"; para el *TLC*, un "estorvo, obstáculo, tropiezo"; el *DRAE* repite: "obstáculo, embarazo, estorbo para algo". El verbo "impedir" (del latín *impediré*, "trabar los pies") es, para el *DiccAut*, "embarazar, poner obstáculos, estorvar, para que no se ejecuten o no se prosigan las cosas"; según el *TLC*, "estorbar, hazer contradicción y repugnancia"; para el *DRAE*, "estorbar, imposibilitar la ejecución de algo". El i., pues, supone una dificultad para alguna cosa, que no permite o, al menos, no favorece. Su significado es el mismo en el tiempo de S. Ignacio y en el nuestro.

En el *corpus* ignaciano aparece en varios de sus escritos: *Ejercicios Espirituales*, *Constituciones*, *Autobiografía*, *Diario* y *Cartas* principalmente. También en algunos Directorios, ignacianos o no. De acuerdo con el contexto en el que se encuentran, se distinguen los siguientes sentidos del término.

Primero, el de una simple dificultad o estorbo a algo (cf. [*Epp* I, 735; II, 246; VI, 473.638.676; VII, 18; VIII, 94.515].

Segundo, el de obstaculizar algún propósito o acción buena, presente especialmente en las *Constituciones* (cf. [*Co* 80.244.300.324.362.365]) y en las *Cartas* (cf. [*Epp* I, 267; III, 507; IV, 246; VII, 631; XII, 393]), pero también en [*Au* 54.58.74; *De* 76.101] y [*MCo* 1,19 [F39 5]].

Tercero, referido a los *Ejercicios*. El ejercitante se encuentra o pone obstáculos para avanzar (cf. [*Ej* 9; D4,9; D21,28-31.33], no se dispone a cooperar con la gracia (cf. D33,34, 43, 8.20.174) o no cuida de las condiciones que se lo favorezcan (cf. [*Ej* 20.78; D4, 6; D20, 8; D21, 27]). Los i. se oponen al fin para el que es creado el hombre (cf. [*Ej* 23; D22-23,27]). Son equivalentes a una afección a algo (cf. [*Ej* 150; DIO, 80; D21,25]), que le impide la indiferencia. Con otras palabras, son "deudas, ataduras, pecados, pasiones e inclinaciones desordenadas, vicios, ignorancia, engaños, errores" (cf. D19, 3; D21, 27; D25, 8; D26, 20.27; D31, 115; D33, 34,43, 174; D46, 56; D47, 15.28). Corresponde al mal espíritu suscitarlos y al bueno quitarlos: "porque entonces propio es del mal espíritu morder, tristar y poner impedimentos, inquietando con falsas razones para que no se pase adelante; y propio del bueno dar ánimo y fuerzas, consolaciones, lágrimas, inspiraciones y quietud, facilitando y quitando todos impedimentos, para que en el bien obrar proceda adelante" [*Ej* 315]. Extendido al camino espiritual, "el curso general que el enemigo tiene con los que quieren y comienzan a servir a Dios Nuestro Señor, es poner impedimentos y obstáculos" [*Epp* I,101; cf. *Co* 622; *De* 34; *Epp* VII, 660]. A su vez, tal como indica Nadal, los Ejercicios "remueven, y de manera óptima, los impedimentos de la perfección" (D7, 4). El examen particular es uno de los medios que ayudan a ello (cf. D4, 23).

Cuarto, en un matiz más canónico, alude a lo que no permite la admisión o permanencia en la vida religiosa (D31, 34) y, en particular, en la Compañía. Varios de estos textos se encuentran en el Examen y en la Parte I de las *Constituciones*. Especialmente, [Co 22-33.163-175], donde se citan los diversos impedimentos "sustanciales", "con ninguno de los cuales se puede recibir nadie en la Compañía" [Co 30; cf. Co 146.164.193.196.212.213.334.338; *Epp* V, 71; VIII, 130; IX, 339; X, 604; XI, 330; XII, 192; NC 27-28]: "el primero es haberse apartado del gremio de la santa Iglesia, renegando la fe, o incurriendo en errores contra ella, en manera que sea reprobado en alguna proposición herética o declarado por sospechoso de ella por sentencia pública, o siendo infame descomulgado como cismático, despreciado la autoridad y providencia de nuestra santa madre Iglesia" [Co 22; cf. Co 165; *Epp* IX, 42]; "el segundo el haber sido en algún tiempo homicida o infame públicamente por pecados enormes" [Co 25; cf. Co 168; *Epp* V, 566-567; *MScripta* I, 231 [156]]; "tercero, el haber tomado hábito de religión alguna de frailes o de clérigos, viviendo algún tiempo con ellos en obediencia, hecha profesión o no; o sido hermitaño con vestidos monacales" ([Co 27; cf. Co 171; *Epp* III, 162; IV, 272; VI, 191; VII, 272; X, 148; XII, 82]; *MScripta* I, 230 [155]); "cuarto ser ligado con vínculo de matrimonio consumado; o servitud legítima" [Co 28; cf. Co 41.173; *Epp* V, 690]; "el quinto es padecer enfermedad donde venga a obscurarse y no ser sano el juicio o tener disposición notable para venir en la tal enfermedad" [Co 29; cf. Co 44.175]. A continuación, en [Co 30] se explican las razones por las cuales se señalan los cinco i., a fin de que los candidatos sean "aptos ins-

trumentos" para la vida y trabajo en la Compañía, "útiles para el fin que se pretende" [Co 163]. Pero en [Co 176] se indican posibles excepciones, "en quien hubiese tales otras partes, que se tuviese por cierto podría la Compañía en servicio de Dios nuestro Señor mucho ayudarse de él" (cf. también [*Epp* V, 567.674; VII, 272; VIII, 56.303; X, 499.640.687]; NC 29). Al final de este cap. III de la Parte I, en [Co 177-188.196], hay otra serie de i., menores o secundarios, de los cuales "cuanto más uno participa, tanto es menos idóneo para en esta Compañía servir a Dios nuestro Señor en ayuda de las ánimas" [Co 189; cf. *Epp* II, 156; NC 30]. Los internos son: "pasiones que parezcan indomables, o hábitos de pecados de que no se espere mucha enmendación" [Co 179]; "intención no tan recta para entrar en religión como convendría, antes mezclada con humanos diseños" [Co 180]; "inconstancia o flojedad notable, en que pareciese sería para poco el que pretende entrar" [Co 181]; "indiscretas devociones que hacen a algunos caer en ilusiones y errores de importancia" [Co 182]; "falta de letras o aptitud de ingenio o memoria para aprenderlas o lengua para explicarlas, en personas que muestran tener intención o deseo de pasar más adelante que suelen los coadjutores temporales" [Co 183; cf. *Epp* I, 703]; "falta de juicio o dureza notable en el propio sentir, que en todas Congregaciones es muy trabajosa" [Co 184]. Los externos son: "falta de integridad corporal, enfermedades y flaqueza, o fealdades notables. Edad muy tierna o muy cargada. Deudas y obligaciones civiles" [Co 185]. En las *Cartas* encontramos ejemplos de excepciones de esta segunda clase de i. (cf. [*Epp* II, 564.569; IV, 118; V, 684; VII, 141]).

La persona, pues, "pone" i., tal como indica Francisco Javier desde Goa en su carta al padre Gonzalo Rodrigues el 22 de marzo de 1552: "Holgué de oír nuevas de vos de los que de allá vienen, aunque mucho más holgara ver carta vuestra, en que me dieseis cuenta del fruto que allá hacéis, o por mejor decir, lo que Dios por vos hace, y lo que deja de hacer y confiar de vos, por los impedimentos y culpas que vos, por vuestra parte, ponéis; por cuya causa deja Dios de manifestarse por vos; y de estos impedimentos os habéis de acusar continuamente, por no ser tal instrumento cual debéis ser; por donde Dios deja de ser más glorificado y las almas por vos más aprovechadas; y éstas serían más favorecidas, si vos fueseis lo que debéis ser; acordándoos de la cuenta que habéis de dar a Dios del bien que se deja de hacer, por el impedimento que de vuestra parte ponéis" (*MXav* II, 323). Se percibe aquí la correlación entre el instrumento y el impedimento.

Pero también la persona, en ocasiones, "es" impedimento. Ignacio se vale de este término en su concepción espiritual del hombre. Es significativo el consejo que da a Francisco de Borja, duque de Gandía, en una carta de fines de 1545: "Considerando que las personas, saliendo de sí y entrando en su Criador y Señor, tienen asidua advertencia, atención y consolación, y sentir cómo todo nuestro bien eterno sea en todas cosas criadas, dando a todas ser, y conservando en él con infinito ser y presencia, fácilmente me persuado que con las más se consuele, y así con otras muchas; como a los que enteramente aman al Señor todas las cosas les ayudan y todas les favorecen para más merecer y para más allegar y unir con caridad intensa con su mismo Criador y Señor, aunque muchas

veces ponga la criatura impedimentos de su parte para lo que el Señor quiere obrar en su ánima, como V. Sría. dice, y mucho bien. Y no sólo antes que en el obrar se reciban gracias, dones y gustos del Espíritu Santo, mas aun venidos y recibidos (siendo la tal ánima visitada y consolada, quitando toda oscuridad e inquieta solicitud de ella, adornándola de los tales bienes espirituales, haciéndola toda contenta y toda enamorada de las cosas eternas, que para siempre en continua gloria han de durar), venimos a desatarnos aún con pensamientos de poco momento, no sabiendo conservar tanto bien celestial. De modo que antes que venga la tal gracia y obra del Señor nuestro, ponemos impedimentos, y, después de venida, lo mismo, para en fin de conservarla. Y aunque V. Sría. hable de los tales impedimentos, por más bajarse en el Señor de todos, y por más subir a los que deseamos más bajarnos, diciendo que esta Compañía no impide a lo que el Señor quiere obrar en ella, por lo que entiende de Araoz en Portugal, yo para mí me persuado, que antes y después soy todo impedimento; y de esto siento mayor contentamiento y gozo espiritual en el Señor nuestro, por no poder atribuir a mí cosa alguna que buena parezca; sintiendo una cosa (si los que más entienden, otra cosa mejor no sienten), que hay pocos en esta vida, y más echo, que ninguno, que en todo pueda determinar, o juzgar, cuánto impide de su parte, y cuánto desayuda a lo que el Señor nuestro quiere en su ánima obrar. Bien me persuado que cuanto más una persona será versada y experimentada de humildad y caridad, que cuanto más sentirá y conocerá hasta las cogitaciones mucho menudas, y otras cosas delgadas que le impiden y desayudan, aunque sean al parecer de poco o casi de ningún

momento, siendo tanto tenues en sí; tamen [sin embargo], para en todo conocer nuestros impedimentos y faltas, no es de esta vida presente, como el Profeta (cf. *Sal* 18,18) pide ser librado de las culpas que no conoce, y S. Pablo (cf. *ICor* 6, 4), confesando no conocerlas, ajunge [añade], que no por eso es justificado" [*Epp* 1,339-341]. Véase también la conclusión de una carta enviada a Ignacio desde Salamanca por Juan Álvarez el 25 de noviembre de 1548: "Plega a nuestro Señor darle su gracia e iluminarle para que no sea impedimento al provecho que muchas ánimas recibirían, si no fuese por él" [*Epp* XII, 490].

Los términos "estorbar" ("porque la consideración de un misterio no estorbe a la consideración del otro" [*Ej* 127]; "o combatiendo con los pensamientos cerca el rumor o estorbarme" [*De* 93]) y "estorbo" ("y cuánta ayuda o estorbo podrá hallar en cumplir la cosa que quisiese prometer" [*Ej* 14]), presentes en la obra ignaciana, se usan como equivalentes a *i.*, salvo en el sentido de los *i.* para la admisión a la Compañía.

Pascual CEBOLLADA, SJ

Z' Admisión, Candidato, Disponer/Disposición, Distracción, Divertir, Examen, Instrumento, Pecado, Principio y Fundamento.

Bibl.: LOP, M. (ed.), *Los Directorios de Ejercicios 1540-1599*, M-ST, Bilbao-Santander 2000; QUIJANO, A., "Disponer" y "Disposición" en la dinámica y estructura de los Ejercicios de S. Ignacio, Tesis Doctoral, PUG, Roma 1985.

INCÓMODO: / *Cómo*

INCORPORACIÓN

1. En el Derecho Canónico. El término *incorporar/ incorporación* signifi-

fica "agregar o unir algo, o alguien, a otra cosa para hacer un todo con ella". En el ámbito de lo jurídico conserva fundamentalmente este significado y, dentro de él, en el Derecho de Religiosos significa el acto (jurídico) por el cual una persona, cumplidos determinados requisitos, es admitida en un Instituto y pasa a ser miembro del mismo. Con alguna mayor precisión, significa el acto por el cual un novicio, terminado el tiempo de prueba, es admitido legítimamente por el Superior competente, como miembro del Instituto. La manifestación de ese acto, a lo largo de la historia, ha tenido diversas modalidades, pero, "generalmente ese acto coincide con la profesión de los votos emitidos, al final del noviciado", porque en toda profesión religiosa, además de los tres votos esenciales de pobreza, castidad y obediencia, se realiza, de modo explícito o implícito, el acto de *i.* del votante al Instituto, de una manera estable, sea temporal o perpetua. En cuanto acto jurídico, la profesión de los votos, además de su significación primaria de consagración a Dios, encierra dos vertientes, la entrega de una persona al Instituto y la aceptación de esa entrega por parte de quien lo representa legítimamente. No parece exacto entender esa entrega y aceptación como un verdadero contrato bilateral (*do ut des*), sino -a lo más- como un *contrato institucional* en cuanto que el haz de obligaciones y derechos que se derivan de ese acto, no los formulan ni quien se entrega, ni quien acepta la entrega, sino que les vienen impuestos a ambos por la potestad pública de la Iglesia. En el vigente *CIC*, la *i.*, en su entidad jurídica, se remite, a tenor del can. 587 §1, a los derechos particulares en los cuales se determinará quién incorpora, quién pue-

I de ser incorporado y el modo de incor-
I corporar. En el Código vigente, el
I término *incorporación*, temporal o
I perpetua, se aplica con preferencia
I en la normativa, tanto de los Insti-
I tutos seculares (can. 717 §2; 721 §1,
I 2; 723 §2-3; 726 §1; 728), como en la
I de las Sociedades de Vida Apostóli-
I ca (can. 735 §1; 737; 742; 743; 744 §1;
I 745 y 746). En la normativa de los
I Institutos religiosos se emplea el
I término *profesión religiosa*, como ac-
I to de incorporación (can. 649; 651;
I 654-658; 688; 689; 701; 1198).

j; 2. En el Derecho de la Compañía.

\ 2.1 La Parte Quinta de las *Constitu-*
I *ciones* se titula precisamente "Del
I admitir o incorporar en la Compañía"
I [Co 510-511] y la Parte Sexta
I "De lo que toca a los ya admitidos e
I incorporados en la Compañía" [Co
I 547]. En estos dos textos, incorporar
I y admitir significan una misma realidad.
I En esta Parte de las *Constituciones*,
I la de mayor contenido jurídico y relativa
I y comparativamente breve, de modo ordenado
I y lógico, se determina quién puede incor-
I porar [Co 512], quiénes pueden ser incor-
I porados [Co 514-516] y el modo
I de incorporar [Co 525], con un
I apéndice sobre la permanencia en
I el grado en el que fue incorporado
I [Co 542-543].

2.2 En las órdenes religiosas, y a
I tenor del derecho entonces vigente,
I quienes pedían ser admitidos en
I ellas y eran aceptados, terminada la
I prueba inicial (noviciado), emitían
I la *profesión solemne* y así quedaban
I incorporados a la orden religiosa,
I como profesos. San Ignacio, persuadido
I de que a la profesión no debían ser
I admitidos sino hombres "muy probados
I y aprobados" [Co 516], establece
I diversos grados de i. a la Compañía.
I La Declaración A del primer capítulo
I de la Parte Quinta [Co 511], presenta
I la CJ a manera de figura geométrica
I con un centro (pro-

fesos de cuatro votos) y una serie de
I círculos concéntricos (profesos de
I tres votos, coadjutores formados, es-
I pirituales y temporales, escolares y
I coadjutores aprobados, novicios).
I Esta diferencia no proviene de ningún
I criterio elitista, ni aristocrático,
I sino que tiene su origen en el gra-
I dual desarrollo del grupo inicial de
I la CJ que, muy pronto, se encontró
I ante la necesidad de hacerse ayudar
I en el cumplimiento de su vocación
I (coadjutores) y de formar a quienes
I mostraban deseos y aptitudes de se-
I guir este camino (escolares). Esta
I realidad hace que el sentido y signifi-
I cado de la i. a la CJ tenga que ser
I diferente y no unívoco.

23 En cuanto al término *incor-*
I *poración*, baste anotar que ya en el
I *Examen*, aparece, al prohibir a los
I clérigos, una vez *incorporados* a la
I Compañía como profesos o coadju-
I tores, ser titulares de beneficios
I eclesiásticos [Co 59] y al señalar la
I obligación de hacer confesión gene-
I ral en quien piensa y desea "ser in-
I corporado en esta Compañía" [Co
I 98]. En las *Constituciones*, lo en-
I contramos en una referencia general a
I no admitir en la CJ, sino a los que
I se juzguen útiles para incorporarlos
I a ella [Co 163] y en relación con las
I pruebas que deben preceder a la in-
I corporación [Co 190]. No deja de
I ser singular que este término aparezca
I repetidamente en relación con la
I posibilidad y facilidad de despedir a
I los ya admitidos, ya que ello depen-
I derá del hecho de estar sólo en
I probación o de estar incorporados
I como escolares, o como Coadju-
I tores formados, o como Profesos
I [Co 204.214.219], en una clara
I gradación de menos a más dificultad.
I Volvemos a encontrar este término,
I cuando se declara el sentido del
I cuarto voto de los escolares de in-
I corporarse a la CJ, como profeso
I o coadjutor [Co 348] y lo volvemos

a encontrar, ya en la Parte Quinta, en la prohibición, una vez que haya sido *incorporado* en un grado, de no pretender pasar a otro, salvo legítima representación de sus deseos a los Superiores [Co 542]. Finalmente, este término aparece en un denso número de las *Constituciones* dedicado a la manera de perpetuar el bien de todo el cuerpo de la CJ, cuando se recomienda ser muy exigentes en la admisión a la CJ para que se incorporen a ella sólo personas con las cualidades ya descritas [Co 819].

2.4 Analizados los diversos contextos en que aparece el término *i.*, se puede afirmar que, sobre todo en las primeras redacciones del Examen y *Constituciones*, en relación con los Escolares aprobados, "no siempre son coincidentes el acto de incorporación a la Compañía y la profesión de los primeros votos". Los votos simples y perpetuos de los Escolares jesuitas supusieron una novedad canónica, de no fácil encaje en el Derecho entonces vigente. Esto explica la distinción entre "incorporación" y "emisión" de los votos. En algunos textos del Examen y *Constituciones*, estos primeros votos que no eran ciertamente públicos, al no ser recibidos por la Compañía, pero tampoco totalmente privados, al ser emitidos en un orden religiosa, aparecen como un prerequisite necesario para la *i.* [Ex 14; Co 336.337]. Sin embargo, hay textos que parecen identificar ambos actos, primeros votos e *i.* [Co 98.121.537]. Esta cuestión no encontrará una solución adecuada y definitiva hasta la Bula *Ascendente Domino* de Gregorio XIII, en 1584. El estudio definitivo realizado por E. Olivares nos revela que en las *Constituciones* estos votos se hacían sólo a Dios y "no llevaban consigo la *i.* automática" a la CJ, pero se dio una

evolución en las consecuencias derivadas de estos votos, en orden a la *i.* a la CJ, ya que quienes los emitían eran considerados verdaderos religiosos. Esta evolución terminará por calificarlos como votos públicos, al ser admitidos por la CJ, y será definitivamente sancionada por la Bula pontificia. Desde ese momento, los votos solemnes dejaron de ser un elemento esencial para quedar incorporados a la vida religiosa. En consecuencia, desde la Bula de Gregorio XIII, la *i.* a la CJ se realiza por la emisión de los votos del bienio, que son públicos, perpetuos y condicionados por parte de la Compañía. Esta primera *i.* culminará definitivamente en los "últimos votos", sean simples como Coadjutor espiritual o temporal, sean solemnes como profesos de cuatro votos y, en casos excepcionales, de tres votos.

2.5 En cuanto al *modo y rito* mediante el cual se realiza la emisión de los votos y, consiguientemente, la *i.*, nos baste anotar que también en este punto el Derecho de la CJ supuso una novedad al iniciar un rito propio, distinto de la *professio super hostiam* (Juramentos medievales), de la *professio super altare* (Benedictinos), y de la *professio in manibus* (Dominicos). Como se ha calificado, con mayor precisión, se trata de una *professio coram SSmo. Sacramento*, siguiendo el esquema de la profesión de los primeros compañeros de Ignacio, tanto en Montmartre, como en la Basílica de S. Pablo. Este rito sencillo, pone de relieve el cristocentrismo de la espiritualidad jesuítica. Permanece vigente en la Compañía, no obstante la indicación de las *Observaciones Previas* del "Ritual de la Profesión Religiosa" (n. 15).

/ Admisión, Coadjutor, Dimisión, Profeso, Tercera Probación, Votos.

Bibl.: ALDAMA, A. M.^a, *Iniciación al estudio de las Constituciones*, CIS, Roma 1981; DUMEIGE, G., *Incorporazione dei membri della Compagnia*, en AA. Vv., *Le Costituzioni della Compagnia di Gesù*, Subsidia 7, CIS, Roma 1974; OLIVARES, E., *LOS votos de los Escolares de la Compañía de Jesús. Su evolución jurídica*, IHSI, Roma 1961; Ruiz JURADO, M., "Professione" en *Dizionario degli Istituti di Perfezione* (Pelliccia, G./ Rocca, G. dirs.) VII, Roma 1983, 922-923; (vid. COLPO, M., *ib.*, 956-959).

INCREENCIA

La i., en sus diferentes formas (ateísmo, agnosticismo e indiferencia religiosa) es uno de los grandes retos actuales. En cuanto fenómeno colectivo, se trata de un hecho moderno, ya que hasta la Ilustración el problema era el de la religión verdadera, siendo la i. una excepción. Para abordarla hay que clarificar los distintos contenidos y orígenes de la i., para analizar luego elementos específicos de la espiritualidad ignaciana y de la tradición jesuítas.

1. *Significados y dimensiones del concepto.* Tras la guerra de los Treinta Años (1618-48) se extendió el escepticismo y la crítica religiosa, que desemboca en el ateísmo y anti-teísmo desde la segunda mitad del siglo XVII. El problema del mal y el fracaso de las distintas teodiceas han jugado un papel importante en la negación de Dios, acentuando el carácter decisionista de la fe y la infundamentación última de las creencias teístas. El ateísmo moderno fue preparado por la Enciclopedia francesa, el naturalismo filosófico (religión natural, deísmo), el racionalismo (que rechaza la idea de revelación y reinterpreta la religión

desde la razón) y el cientificismo mecanicista. En última instancia se hicieron incompatibles fe y razón, trascendencia divina y emancipación humana, providencia y libertad, antropocentrismo y Dios. La crítica ilustrada a la religión es una dimensión del humanismo ateo, que combina factores políticos, filosóficos y religiosos (como el anticlericalismo de buena parte de los enciclopedistas). Una de sus formas vigentes es el laicismo, enraizado en la Ilustración francesa, que ve en la religión una alienación humana a la que hay que combatir en nombre de los ideales de la emancipación y el progreso. En cuanto que es un obstáculo para la maduración personal, hay que impugnar la religión como falsa creencia. La lucha contra la Iglesia, para emancipar a la sociedad de su tutela, genera la secularización, la privatización de la religión, la no confesionalidad del Estado y la crítica a la "superstición" religiosa. La polarización entre Dios y el hombre, es una plataforma para al anti-teísmo militante.

El ateísmo dejó paso al agnosticismo, que se desarrolla en el siglo XIX combinando elementos de la filosofía empirista y de la crítica antimetáfrica (afirmando que el conocimiento humano no puede ir más allá de lo experimentable). No sólo se establecen límites al conocimiento humano y se afirma la invalidez de las tradicionales pruebas de la existencia de Dios, sino que se pone el acento en la imposibilidad de decir nada sobre él (acercándose, por tanto, a algunas tradiciones de la mística y de la teología negativa) y se recomienda la abstención del juicio. La misma tradición deísta, una creencia racional en Dios al margen de las religiones positivas, así como su degeneración en la forma del dios ocioso, que una vez que ha

creado se aparta de su creación y no interviene en ella, favorecieron el agnosticismo. Se pasa del rechazo del Dios tapa-agujeros, en nombre de la tradición científica, a sospechar de su búsqueda. El hombre es autosuficiente y el mundo se comprende desde sí mismo, sin referencias ulteriores.

El agnosticismo expresa la aceptación serena de la finitud y contingencia de la vida humana, sin que haya preocupación o nostalgia por la trascendencia divina, canalizando el ansia de felicidad y sentido en el ámbito intramundano, que cristaliza en la lucha por el progreso. Se propone también como una tercera vía alternativa entre el teísmo y el ateísmo, la creencia y la increencia. Es una actitud vital y existencial, no sólo intelectual y teórica, en la que se mezcla el humanismo ilustrado, el desencanto epistemológico y el escepticismo ante la pluralidad social. Es la versión más vigente de la *i.*, imponiéndose al mismo ateísmo, favorecido por la filosofía de la ciencia y el giro lingüístico de la filosofía, que impugnan el realismo simbólico religioso.

Por su parte, la indiferencia religiosa es relevante en la postmodernidad, por la crisis de las ideologías, los humanismos y la ética. El concepto incluye acepciones muy diferentes como el ateísmo práctico, que no rompe las vinculaciones religiosas, pero favorece un estilo de vida ajeno a la religión. La "protestantización" del cristianismo y el individualismo social han favorecido una religiosidad difusa, privada y desinstitucionalizada, y el desinterés vital por Dios en la sociedad. Los anuncios de la muerte de Dios (Hegel, Nietzsche), apuntan a un fenómeno sociocultural, en el que Dios es innecesario para la ciencia, la convivencia humana y la moral.

Ya no es posible un fundamento último y se acepta el azar en un mundo sin Dios, ya que ha dejado de ser el referente del orden social y del sentido de la vida. De la negación se pasa al desinterés por Dios.

En cuanto que hay un nuevo concepto de felicidad y sentido, crece la indiferencia religiosa. La esperanza del más allá pierde eficacia y plausibilidad en el contexto de una sociedad volcada en proyectos de futuro intramundanos. La *i.* es la otra cara de una actitud posibilista y presentista ante la vida ("Vale más pájaro en mano, que ciento volando"), que pierde interés en una teología de lo sobrenatural y del más allá. La pérdida de la imagen cristiana del mundo repercute en una erosión de la opción de fe, y genera una indiferencia práctica y teórica. El desencantamiento del mundo, al que contribuyó el cristianismo, favorece un humanismo sin trascendencia. Esta actitud indiferente no implica necesariamente la animosidad contra la religión o la Iglesia. Es compatible con la aceptación de ambas en cuanto parte del patrimonio cultural, histórico y folklórico de la sociedad. Se prescinde de Dios, se "pasa" de él, y hay una funcionalización pragmática de las iglesias, valoradas por sus dimensiones educativas, asistenciales y sociales. La indiferencia religiosa es compatible con la participación y asistencia a ritos religiosos, que forman parte de una tradición ancestral y han contribuido a configurar la identidad colectiva. El carácter obsoleto de instituciones, creencias y prácticas religiosas, favorece también el desapego. Se prescinde de Dios en la vida y se asiste superficialmente a actos religiosos que no comprometen. Forman parte de las prácticas fragmentarias y de la multipertenencia de las sociedades pluralistas.

La indiferencia religiosa es paradójicamente compatible con el retorno actual de la religión, que es, entre otras dimensiones, una reacción al racionalismo de la cultura científico técnica y un marco de referencia para el interés contemporáneo por lo irracional, esotérico, para-normal y místico. La proliferación y complejidad de nuevos mitos, no sólo lleva al desapego de las religiones positivas sino al desinterés por Dios. El fundamentalismo científico de los hechos genera reactivamente la recuperación de una religiosidad esotérica, que, sin embargo, es compatible con la i. en sus diversas formas.

2. *La espiritualidad ignaciana ante la increencia.* El carácter moderno de la i., con sus diversos contenidos y acepciones, explica que el concepto esté ausente en la literatura ignaciana. A partir de la CG 31, la i. cobró importancia central para la CJ, aunque algunos teólogos jesuitas se enfrentaron al problema del ateísmo antes del Vaticano II. Pablo VI encargó a la CJ la investigación y la lucha contra el ateísmo en sus diversas formas, en virtud del cuarto voto de obediencia (Discurso del 7 de mayo de 1965, 13-17), y lo reiteró en la inauguración de la CG 32 (Introducción de su discurso del 2 de diciembre de 1974). Resaltó también el papel de la CJ como vanguardia de la renovación de la Iglesia en el mundo secularizado (CG 32, Alocución, 2) y la importancia de la crisis de fe ante el humanismo profano y la crítica arreligiosa (Alocución, 3). Este mandato papal se tradujo en el decreto tercero (la "Misión de la Compañía sobre el ateísmo") de la CG 31 y cuarto de la CG 32, que definió la injusticia como una forma de ateísmo práctico ("Nuestra mi-

sión hoy: el servicio de la fe y la promoción de la justicia", 5.19.26.29; "Formación de los jesuitas", 5). En 1979 el P. Arrupe se dirigió a la CJ en una carta sobre "Nuestra responsabilidad ante la increencia" y en 1980 se promulgan las nuevas normas para la formación en las que se exige el estudio del ateísmo en sus diversas modalidades. La CG 33 reiteró la importancia de la i. (CG 33, di, 68), el ateísmo teológico, práctico e institucional (Ibid., 88.92), y la indiferencia (Ibid., 88) en nuestra era secularizada. Juan Pablo II reafirmó el mandato de afrontar el problema del ateísmo y de promover la justicia (Homilía del 2 de septiembre de 1983, 6-7; di, 94).

La CG 34 actualizó el problema de la i. en un contexto de misión postmoderno y postcristiano en el decreto cuarto ("Nuestra misión y la cultura"). Se puede decir que la CG 34 ha hecho de la misión el eje básico de la CJ, desde la doble articulación entre fe, justicia y ateísmo o indiferencia religiosa (CG 34, d2, 2), cuya dimensión intelectual presenta un reto y una tarea para los jesuitas (Ibid., d16, 2). De esta forma, se recogen los frutos de las CC GG anteriores para establecer un núcleo apostólico a la Compañía en un contexto nuevo, que ya no es el de la Contrarreforma y la misión entre "infieles" del siglo XVI. El impulso a la i. se da dentro de cada ciudadano, en una cultura postcristiana, y el diálogo y la cooperación con los ateos en la lucha por los derechos humanos es el eje de la misión jesuita (Ibid., d4, 20-23).

3. *Algunas claves de la espiritualidad ignaciana.* Los planteamientos de las últimas CC GG, así como las directrices reiteradas de los papas en virtud del Cuarto Voto de obediencia, renovaron el carisma e

identidad de la Orden, siguiendo las indicaciones del Vaticano II (*PC* 2-3: fidelidad a los orígenes, actualización y adaptación a los nuevos tiempos). Naturalmente, el contexto de la *i.* está muy distante del horizonte de la misión ignaciana original. Sin embargo, Ignacio vivió un tiempo de crisis, el final del medioevo y una incipiente modernidad. Por eso hay elementos en su espiritualidad que son relevantes al plantear la forma jesuita de abordar la *i.* en sus diversas dimensiones. Pablo VI se dirigió a la CG 32, vinculando el ¿de dónde venís? con la pregunta ¿a dónde vais, pues? (que completa las preguntas ignacianas acerca de qué he hecho y de qué voy a hacer por Cristo), ya que la tradición y la memoria histórica es la plataforma de creatividad para el futuro.

El paso del medioevo a la modernidad acarreó una crisis de tradiciones, costumbres y valores, y puso en cuestión las instituciones y la sociedad. La reforma protestante relativizó radicalmente la Iglesia y favoreció la subjetividad individual, sin mediaciones jerárquicas ni institucionales. Se pusieron así las bases para la crítica posterior ilustrada a la Iglesia y al cristianismo. A esto se añadió la creciente "desecclesialización" de la sociedad, convergiendo el ascenso de la burguesía, el desarrollo de los modernos estados nacionales, que utilizan y subordinan las iglesias a sus fines políticos, y la secularización y laicización de la sociedad. La expansión geográfica, militar y política de Europa marcó el comienzo de un proceso de hegemonía que se consume con la globalización actual, que conlleva una occidentalización del mundo.

3,1 Principio y Fundamento. Ignacio reaccionó ante la modernidad

con algunas claves, que sirven también de referencia para abordar la *i.* post-moderna, desde las que elaboró un proyecto personal y apostólico. La clave está en algunos elementos que estructuran la dinámica de sus Ejercicios y de su espiritualidad. El PF se establece desde la perspectiva antropológica de la salvación del alma y la funcionalización de las cosas [*Ej* 23; *Co* 1.3], mientras que la dinámica cristológica de la Segunda y Tercera Semana está marcada por una espiritualidad del seguimiento. La racionalidad de fines y medios que caracteriza a la modernidad se despliega desde un contexto de indiferencia a las cosas mundanas, que posibilita la libertad. El fin último del hombre es teocéntrico (alabar y servir a Dios: [*Ej* 23]), pero la obediencia de mayor estima y momento (cf. [*Ej* 97-98]) proviene de la identificación afectiva e imitación de Cristo. Ignacio es consciente de la tensión subyacente entre la dinámica que busca a Dios y el marco mundano que atrapa al hombre. Busca preservar la orientación hacia Dios, rompiendo con la dinámica de una secularidad cerrada, y capacitar para elegir desde una clarificación de los intereses ideológicos y afectivos subyacentes a la personalidad y el contexto social. La ascética burguesa del protestantismo tiene una versión católica e ignaciana, desde el antropocentrismo de la responsabilidad personal. De ahí la importancia de la indiferencia y su insistencia en el jesuita mortificado, como condición para elegir y subordinar los medios más adecuados para el fin.

Se puede hablar de una racionalidad funcional y pragmática, y de una ascética encarnada en función de un proyecto histórico (conquistar el mundo para Cristo) y no de una teología del más allá centrada en la

Bptera salvación del alma. Ambas, ¡MScética y espiritualidad, convergen jj»ara mantener el ansia de Dios, ya •|[ue el teocentrismo enmarca el cris-Hfccentrismo. Al mortificado, que es- lí tá crucificado para el mundo, "le jjj]liasta un cuarto de hora para unirse jjj]ldn Dios en oración", mientras que •lile cien personas dadas a la oración, lipoventa son ilusas (FN I, 644-645). •jlfis una espiritualidad marcada por •i, una mística de servicio, que resalta lfla experiencia de Dios e interpreta || el mundo desde la clave del Rey II Cternal [Ej 91.95.97], que es la form- jj ma ignaciana de hablar del reino de I: Dios. De ahí, la difícil síntesis del l contemplativo en la acción (Nadal) I contra las acusaciones primeras de I que los jesuítas eran iluminados y I las posteriores de ser pelagianos. I No hay antítesis, como propugna el l ateísmo, sino relación de participa- l ción entre Dios y el hombre. Si la | elección resalta la libertad respon- dí sable, el amor que mueve a las co- ; sas y a la acción debe venir "de arri- ; ba" [Ej 184] y se experimenta la : presencia de Dios, naciendo del placer y del displacer (consolaciones y desolaciones) un elemento clave para conocer la voluntad de Dios, que siempre es imprevisible e inabarcable. La conocida fórmula jesuíta de que lo divino consiste en no ser encerrado en lo más grande y tener su lugar en lo más pequeño *{Non coercen máximo, contineri tamen a mínimo, divinum est}*, expresa la conciencia del Dios incomprendible, acercándose a la teología negativa y a la afirmación post-moderna del carácter idolátrico de toda representación y conceptualización de la divinidad.

3.2 *Mística del servicio.* Esta dialéctica de la mística de servicio es un elemento fundamental para afrontar la increencia. La sociedad de consumo orienta la dinámica de-

siderativa y afectiva humana hacia el horizonte de los bienes y sofoca la búsqueda de sentido desde una oferta de micro-sentidos. Cuanto más tenemos, más necesitamos, y la proliferación de ofertas degenera en una vida marcada por la acumulación, en la que se vive para consumir y se trabaja para tener. La orientación básica hacia lo material, fomentada por la publicidad, no sólo arruina la vida contemplativa sino que pragmatiza el saber en función del poder y el éxito social. De ahí un saber mundano y un activismo utilitario en el marco de un inmanentismo cerrado. La afirmación de K. Rahner de que el cristiano del futuro habrá experimentado a Dios o no será cristiano, cobra aquí una nueva dimensión. La indiferencia religiosa sólo puede ser interpelada desde una experiencia de sentido en base a la búsqueda de Dios. De ahí, la importancia de prácticas, métodos y dinámicas que revitalicen el ansia de Dios, en un contexto de presión social orientado hacia la inmanencia histórica. La experiencia del creyente está marcada por la extrañeza en una sociedad indiferente a Dios.

Además la dimensión contemplativa no puede canalizarse desde las viejas prácticas sociales y eclesiales en un mundo cambiante. De ahí, el renovado acento místico y contemplativo de los primeros jesuítas (Nadal, Fabro, Javier, y luego Baltasar Álvarez, Álvarez de Paz, Luis de la Puente, etc.) y las críticas porque no se ajustaban a los cánones de espiritualidad establecidos. Melchor Cano acusó a los jesuítas de "hombres de perdición, alumbrados, que el demonio ha introducido en la Iglesia" y las denuncias pasaron de Ignacio a Laínez, Ribadeneira, Francisco de Borja y otros jesuítas hasta el primer cuarto del

siglo XVII. La experiencia es la base desde la que es posible interpelar al mundo de la i., que pone en primer plano la autenticidad, y la base para crear una espiritualidad apostólica, que permita ser testigo de Dios en la época de su silenciamiento sociocultural. Se busca una experiencia fundante, más que una teoría sobre Dios, por eso los Ejercicios se hacen y no se enseñan.

Hay que revitalizar la mística jesuita en esta época de crisis de la espiritualidad. El deterioro de las prácticas tradicionales ha ocasionado un vacío que no ha sido suplido por otras nuevas. Las expectativas tradicionales de encontrar en los jesuitas especialistas en Dios quedan defraudadas. Entonces, las instituciones apostólicas, especialmente las educativas, se legitiman por su excelencia académica, pero sin ofrecer respuesta a las demandas de una espiritualidad que responda al doble frente de la i. y de la promoción de la justicia. Se cae así en la trampa de una religión legitimada funcionalmente, pero que deteriora su dinámica trascendente. Siempre persiste la amenaza de que los medios (apostólicos) se conviertan en fines (se preservan aunque ya no sean instancias de fe) en contra del planteamiento ignaciano.

3.3 Cultura. La desconfianza frente al iluminismo hizo a los jesuitas, comenzando por Ignacio, más conscientes de la importancia del saber y la cultura ("Los profesores deben ser suficientes en letras" [Co 12]). Ya sabemos que la red de colegios, decisiva en la lucha contra la Reforma, no formaba parte inicialmente del plan ignaciano. Tampoco Ignacio era un teólogo ni un intelectual y lo más genuino de su espiritualidad estaba ya constituido antes de los estudios universitarios. Sin embargo, los nuevos

retos de la modernidad obligaban a potenciar el saber y la reflexión racional, que es una de las formas de la metodología ignaciana para la elección [Ej 177]. La imprenta revolucionó el saber en la época de Ignacio, como hoy los medios de comunicación social, y la respuesta fue creativa y humanista. De ahí, su valoración de las capacidades y dones naturales al evaluar a los candidatos y a los mismos jesuitas. La espiritualidad ignaciana es una espiritualidad orientada a la formación de individualidades con capacidad de liderazgo, busca la eficacia apostólica y está abierta a utilizar todos los medios humanos en función de la misión. Por eso, la consolación no está en función de la satisfacción personal, propicia a proyecciones e ilusiones religiosas (que son las que critica el ateísmo) sino que responde a la pregunta de qué hacer.

De ahí también los peligros del pelagianismo jesuita, que se intentó frenar desde la prioridad de la trascendencia divina y la validez del protagonismo humano, como bien expresa la original formulación de Hevenesí en 1714: "Poner la confianza en Dios, como si todo el éxito de las cosas dependiera enteramente de ti y no de él. Aplicarles, sin embargo, todo tu esfuerzo, como si Dios debiera hacerlo todo y tú nada". No se trata sólo de la convergencia de naturaleza y gracia, como si fuera una yuxtaposición del quietismo en el ámbito de la gracia y del pelagianismo en el de la acción, sino de la dialéctica propia ignaciana (Hugo Rahner). La espiritualidad ignaciana da prioridad a Dios en la acción y se distancia de ésta, pero sin olvidar la cooperación humana desde la confianza en Dios. Se da prioridad al "desde arriba", que lleva a acentuar la presencia inmanente de

Dios en el mundo [Ej 235-37], sin olvidar la acción humana [Co 10].

El humanismo jesuítico, la conocida *Ratio studiorum* y la metodología de influir en la sociedad desde los grupos más influyentes, entre los que se cuentan los más cultos e intelectuales, forman parte de esta estrategia apostólica, que ha marcado decisivamente la imagen pública de la CJ hasta nuestros días. La cultura de la i. exige reflexión, estudio, investigación y crítica, que son elementos del mandato papal a la Compañía post-conciliar. De ahí, la importancia de una formación sólida, adaptada a la tardía modernidad (que exigiría una nueva *ratio studiorum*), desde la que sería posible realizar la vocación apostólica de la Compañía, en diálogo con el mundo de la "intelligentsia" y la cultura, ámbitos privilegiados de la increencia.

Si la CJ ha jugado un papel histórico en el diálogo con el pensamiento de la modernidad, ha sido por rechazar el anti-intelectualismo. Es una de las motivaciones que han llevado a la CG 34 a vincular misión y cultura, junto a la promoción de la justicia, como claves del apostolado. El compromiso con los pobres, la inserción en medios populares o el rechazo del elitismo jesuita a partir de una nueva sensibilidad socio-cultural, no pueden justificar la ausencia de preparación intelectual, básica para afrontar la cultura de la i. y para luchar por la justicia. La nueva sensibilidad histórica y la doctrina social de la Iglesia, en la CJ pasan por un apostolado que privilegia lo cultural e intelectual, sin renunciar a otras respuestas.

No hay que olvidar tampoco que la cultura de la i. exige evaluación, discernimiento y capacidad autocrítica. Ignacio es un maestro

de la sospecha, que enseña a tomar distancia autocrítica de uno mismo (cf. [Ej 217.338-342]), pone en cuestión presuntas revelaciones y mociones divinas [Ej 331-334] y recurre constantemente al examen, basado en afectos y razones (cf. [Ej 176.185-188.318]). Es un maestro del deseo, en lugar de quedar prisionero en los límites de la razón, como sucedió a la ilustración cartesiano-kantiana. Siempre preserva la autonomía de la persona, limitando al que da los Ejercicios a dar "modo y orden", sin discernir ni elegir él mismo por el otro [Ej 2.15]. Como no hay negación del mundo, sino llamada a su transformación, hay que dejar a Dios por "ayudar a las almas". La realidad es el *test* para evaluar mociones y fervores (analizando su origen, finalidad y consecuencias). Ignacio sería receptivo a las críticas del ateísmo actual a las proyecciones y engaños religiosos, desconfía cuanto más se avanza en la vida espiritual [Ej 10] y no presupone la objetividad y neutralidad de la persona. De ahí las llamadas a conocer y sentir, las repeticiones confirmatorias, la importancia del conocimiento interno, el desapego, el rechazo de principios abstractos y la atención a la situación concreta.

3.4 Crítica y autocrítica. El ateísmo tiene también raíces en el comportamiento de los cristianos y "el mundo en que vivimos pone en crisis nuestra mentalidad religiosa y, a veces, hasta nuestra misma fe" (Pablo VI a la CG 32). De ahí, la necesidad de la autocrítica eclesial y jesuita, sin caer en el negativismo global y en la inculpação masiva e indiferenciada de la Iglesia, como proponen algunos no creyentes. Las Reglas para "el sentido verdadero que en la Iglesia hemos de tener" (que no su vulgarización como sentir *con* la Iglesia) expresan el realismo ig-

naciano, que exige la identificación con una Iglesia pecadora, a la que nunca identifica con el reino de Dios o de Cristo. La cultura de la i. fácilmente genera el choque de dos fundamentalismos integristas, el de los anticlericales frente a los creyentes anclados en el pasado. Por su parte el discernimiento es antifundamentalista y se orienta a un compromiso reflexivo. El papel de la CJ es complejo. Tiene que mantener un equilibrio entre su identificación eclesial, y su servicio a la jerarquía, por un lado, y el diálogo con ateos, agnósticos e indiferentes, por otro, desde una cultura compartida, la de la tardo-modernidad, que cuestiona y relativiza muchos comportamientos, valores e instituciones eclesiales.

4. *Conclusión.* Las actuales teologías de la muerte de Dios intentan responder a una sociedad de la increencia. En la época ignaciana era una problemática desconocida, aunque Ignacio se plantea "cómo la divinidad se esconde" [*Ej* 196.223], que realza el silencio y la no intervención de Dios. La antítesis Dios-hombre, es una de las claves del humanismo de la i., la afirmación del primero repercute en la negación del segundo. Ignacio hace de Dios el garante de la libertad humana, desde la alianza entre Dios y el hombre [*Ej* 155]. Por eso distingue entre la propia libertad y querer, y las mociones que vienen de Dios [*Ej* 32], sin que la primera quede anulada por la segunda. Por eso realza la disponibilidad y obediencia al Papa, pero no ve contradicción en hacer todo lo posible por obstaculizar su decisión de hacer a Francisco de Borja cardenal, tras un periodo de discernimiento, independientemente del resultado final, ya que el espíritu divino puede mover diferen-

temente a ambas instancias [*Epp* IV, 283-285].

La crítica atea a la religión como causante de una minoría de edad, sólo puede contestarse desde una experiencia de liberación personal. La espiritualidad ignaciana ha sido una de las fuentes de la Teología de la liberación. La imagen estereotipada de la obediencia ciega, o como de un cadáver, así como el contexto histórico de las Reglas para el sentido que hemos de tener en la Iglesia, ha facilitado la imagen de una obediencia militar, que contradiría el gran margen de iniciativa, libertad y responsabilidad del planteamiento ignaciano. Es consciente de que cuando hay evidencia de error no se puede cambiar esto con la mera voluntad (cf. [*Epp* I, 689-690; III, 501; IV, 674]), porque el voluntarismo no puede imponerse al juicio racional. En esa línea entrarían otros elementos ignacianos, como que el superior desee que los subditos le adviertan de sus deficiencias en el gobierno (cf. [*Epp* I, 279-280; V, 209-210.214.703-704; IX, 370]). De ahí que tenga un "síndico" que corrija [*Epp* III, 512-513] y un colateral que puede no estar sometido a la jurisdicción del superior [*Co* 661], así como la constante apelación a la representación. También asume el principio de subsidiariedad (cf. [*Epp* VII, 267; VIII, 690; IX, 426; X, 131-132]), que da responsabilidad al que tiene que decidir, no desde la literalidad del mandato recibido, sino desde la interpretación personal de su intención, teniendo en cuenta el contexto. En contra del individuo masa, manipulado externamente, sobre todo por los medios de comunicación social, surge la persona que actúa desde una interioridad en la que se presta atención a la voz del

¿espíritu, sin abdicar del propio i i protagonismo. Este es un elemento clave para responder al desafío de la actual cultura de la increencia.

Juan Antonio ESTRADA, SJ

(, > / * *Encontrar a Dios, Experiencia de Dios, Fe/Creer, Fe y Justicia, Inculturación, Libertad, Pecado, Reglas para sentir con la Iglesia, Servicio.*

í **Bibl.:** ARRUPE, R, "Nuestra responsabilidad frente a la increencia (25.XI.79)", en *La - identidad*, 85-94 (AR XVII [1979] 868-877); : AA.VV., "El indiferentismo religioso", *Concilium* 185 (1983); ESTRADA, J. A., "Raíces filosóficas de la increencia", *RyF* 222 (1990) 305-324; ID., "Humanismo ignaciano y evangelización de la modernidad", *Man* 65 (1993) 283-295; FRANCA MIRANDA, M. de, "Ejercicios en el mundo de la increencia", en *Ejercicios espirituales en el mundo de hoy*. I Congreso internacional de Ejercicios (hoyóla 20-26 set. 1991), (GARCÍA-LOMAS, J. M. ed.), M-ST, Bilbao-Santander 1992, 61-76; GÓMEZ CAFFARENA, J., *Raíces culturales de la increencia*, ST, Santander 1988; ID., "Principio y Fundamento para agnósticos", *Man* 69 (1997) 333-347; HAEFFNER, G., "Die Herausforderung der Gesellschaft Jesu durch den modernen Atheismus", en *Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu* (SIEVERNICH, M./ SWITEK, G. eds.), Herder, Freiburg 1990, 640-656; LUBAC, H. de, *El drama del ateísmo moderno*, Ediciones y Publicaciones Españolas, Madrid 1949; RAHNER, H., "Ignatius der Theologe", en *Ignatius von hoyóla ais Mensch und Theologe*, Herder, Friburgo 1964, 214-234; RAHNER, K., "Espiritualidad antigua y actual" en *ET* VII, 13-34.

INCULTURACIÓN: / Cultura

INDIFERENCIA

2. *El concepto y su expresión.* La palabra "indiferencia", característica de la espiritualidad ignaciana, no aparece nunca bajo la pluma de Ignacio, salvo pocas ex-

cepciones en un *Directorio* autógrafo en el que "la indiferencia del segundo grado" reemplaza al segundo grado de humildad (DI, 17). Por el contrario, el texto *Autógrafo* de los *Ejercicios* y las *Constituciones* proporcionan doce empleos del calificativo "indiferente": cuatro en los *Ejercicios* [Ej 23.157.170.179] -la *Vulgata* no retoma el término indiferente hasta los números [Ej 157.170.179]- y ocho en las *Constituciones* [Co 5.33.72. 130.132. 633]. El *Directorio* dictado al Padre Vitoria (D4, 21) y el *Diario espiritual* presentan dos empleos del adverbio "indiferentemente" (*indifferenter*) [De 129] o "indiferente". Si exceptuamos el número [Ej 170] de los *Ejercicios*, donde se habla de las cosas indiferentes que constituyen el objeto de la elección, todos los casos caracterizan una actitud de la persona. Cada vez, ya se trate bien de un estado o de una cualidad dinámica. En consecuencia, Ignacio no habla jamás de la i. en sí misma, a la manera de un filósofo, sino siempre de forma existencial, en la perspectiva de una elección por hacer.

El texto principal que concierne a la i. es el PF "Las otras cosas sobre la haz de la tierra son criadas para el hombre, y para que le ayuden en la prosecución del fin para que es criado. De donde se sigue que el hombre tanto ha de usar de ellas cuanto le ayuden para su fin, y tanto debe quitarse de ellas cuanto para ello le impiden. Por lo cual es menester hacernos indiferentes a todas las cosas criadas en todo lo que es concedido a la libertad de nuestro libre albedrío y no le está prohibido" [E/23].

La expresión se remonta sin duda a la época de los estudios en París (1533-1534), cuando Ignacio ultimaba los *Ejercicios* redactando el

PF cuyo texto lleva la impronta de la enseñanza que recibía entonces en el convento de los dominicos (Polanco, *FN II*, 555). Sus maestros comentaban allí la *Suma Teológica* de Sto. Tomás donde se trata el fin último como principio y fundamento de todo lo demás (*STh I*, q.82, a.1), la i. como cualidad del libre arbitrio (*STh I*, q.83, a.2) y de la santidad buena o mala en relación con la salud del alma (*STh I-II*, q.13, a.3). El término "indiferencia" no aparece generalmente en los escritos de los Padres y los autores espirituales anteriores, ni siquiera en los escritos que habrían podido servir de referencia para la redacción de los *Ejercicios*, como el *Enchiridion militis christiani* de Erasmo o el *Ejercitatorio* de Cisneros (Pinard de la Boullaye 1945,13).

2. *La experiencia de Ignacio*. La i. ignaciana se enraiza en una doble experiencia de Ignacio: la iluminación del Cardoner y una serie de acontecimientos que le enseñaron a no confundir sus propios proyectos con la voluntad de Dios. A la orilla del río Cardoner, en una "visión sintética" (P. de Leturia), Ignacio "comprendió y conoció numerosas cosas, tanto espirituales como las cosas concernientes a la fe y a las letras" [*Au 30*]. Por una especie de sabiduría arquitectónica, captó el vínculo que une los misterios de la fe y todo lo que revelan las ciencias y la cultura "al punto que le parecía que percibía la verdad de todas las cosas de una manera nueva y con una inteligencia muy clara [...] como si hubiera visto la causa y el origen de todas las cosas" (Nadal, *FN II*, 239-240). En Manresa, durante su "iglesia primitiva", mientras que Dios se comportaba con él como un maestro de escuela con un niño (cf. [*Au 27*]), los encuentros le incitaron a abandonar los excesos inspirados

por la vida de los Padres del desierto (cf. [*Au 19.27.29*]), como más tarde los avatares de la política internacional le hicieron comprender que, para él, el seguimiento de Cristo no consiste en poner físicamente sus pasos en los de Cristo viviendo en Jerusalén, sino en estudiar con el objetivo de ayudar a las almas (cf. [*Au50*]).

3. *Los Ejercicios*. Es necesario ver en el PF la expresión de la iluminación del Cardoner. En una síntesis redactada en términos de escuela, Ignacio dice lo que ha comprendido de las relaciones entre Dios, el hombre y el conjunto de la creación. Reducidas a su fuente, las criaturas llegan a ser el lugar de su encuentro con Dios y de su servicio. Pero también sabe que el hombre puede perderse en la espesura de las cosas y que el uso que hace de las criaturas puede constituir un obstáculo para el cumplimiento de la voluntad divina. También es necesario mantener una cierta distancia respecto a las cosas, y preservar un espacio de libertad donde la voluntad de Dios podrá manifestarse. Para quien quiera "ordenar su vida sin determinarse por afección alguna que desordenada sea" [*Ej 21*], esta visión de conjunto es una primera base, un verdadero fundamento, sobre el cual va a edificarse todo lo demás.

El PF no es un ejercicio entre los otros; los contiene todos y los precede como un preámbulo indispensable que Ignacio proponía "antes que ninguna otra cosa" (*MEx II*, 82.645), para que el que se adentra en los Ejercicios compruebe qué difícil es la i. y "que sabiéndolo, se abandone totalmente entre las manos de Dios nuestro Señor" (ibid., 101.149-150). Para explicar lo que entiende por i., Ignacio, utiliza la imagen de una balanza bien equilibrada, no inclinán-

se ni de un lado ni de otro, sino rmaneciendo en el medio, como la ija de una balanza, se trata de de- al Criador con la criatura y a la datura con su Criador y Señor" [Ej 5] y de "seguir aquello que sintiere más en gloria y alabanza de Dios Ipestro Señor y salvación de mi anilla" [Ej 179]. Tal es, para Ignacio, el fundamento sobre el que se apoya el seguimiento espiritual del que quiere encontrar a Dios más allá de toda Meditación. Se trata de una dinámica en la cual se compromete el que quiere seguir a Cristo de cerca, de un proceso que se hace más profundo y Se consolida a medida que progresa la contemplación de los misterios de Cristo. Al principio de cada ejercicio, el ejercitante se acordará de la necesidad de "ponerse en equilibrio" (MEEx II, 101-102) y, cada vez, pedirá al Señor esta gracia: "que todas mis intenciones, acciones y operaciones sean puramente ordenadas en servicio y en alabanza de su divina Majestad" [Ej 46.55.65.91.101.110.136.149.190.200.218.231]. Sin esta i., que no es otra cosa que la segunda Manera de Humildad [Ej 166], es inútil pretender entrar en las elecciones. Los *Directorios* insisten unánimemente sobre este punto y recomiendan al que da los Ejercicios velar allí con atención, sin olvidar que debe él mismo establecerse en la i. respecto a las elecciones del ejercitante, como lo recomienda la decimoquinta anotación (DI, 17; D15, 78; DIO, 3.39; D31, 117; D20, 78.84; D32, 127.128; D33.34.43,171.175.217). Para que el ejercitante pueda comprobar su grado de i. al aproximarse las elecciones, se le propone una escenificación, la Meditación de los Tres Binarios [Ej 149-156]. Si las resistencias se hacen sentir, antes de ir más allá debe trabajar en reorientar su deseo de las criaturas hacia el Creador e incidir con insistencia en la

oración (cf. [Ej 156-157; DI 0,39; D20, 76; D32,123).

4. *Su naturaleza.* Tal como Ignacio la concibe, la i. no es una virtud moral; se trata más bien de una movilidad de todo el ser para alcanzar un bien mayor, que no implica necesariamente una disyunción provisional de la relación inmediata entre la inteligencia y la afectividad, como algunos piensan (Demoustier 1996, 365); porque el equilibrio buscado no es la ausencia de deseo o la extinción de la espontaneidad afectiva, la i. ignaciana no consiste en la inmovilidad del fiel de la balanza (Giuliani 2003, 81). Las traducciones latinas de la *Vulgata* y de las dos *Versio Prima* (1541, 1547) lo dan a entender más explícitamente que el texto *Autógrafo*, subrayando su aspecto dinámico: yo debo estar "dispuesto en mi corazón a inclinarme completamente hacia aquella parte que hubiera reconocido ser más propia de la gloria de Dios" [Ej (Vg) 179]. Lejos de renunciar al amor de las criaturas y de matar el deseo, el que es indiferente los recibe como un don de Dios para dirigirlos hacia el Creador, para un mayor servicio. El único afecto que está llamado a extinguirse, es el apego desordenado que vendría a "deslizarse" entre el Creador y la criatura, en detrimento de la inmediatez del encuentro [Ej 157]. La i. ignaciana no tiene pues nada que ver con la fría virtud de los estoicos o con la ataraxia de ciertos sabios orientales. Evoca más bien la obediencia original reconquistada por Cristo, la restauración de la armonía de las primeras mañanas de la humanidad, el retorno al estado de Adán, enseñado por los Padres (Arzubialde 1991, 53). Fabro la ve como una actitud de humildad hacia las criaturas cuya multiplicidad está totalmente con-

tenida en la simplicidad de Cristo (M^Fab 510 [39].554 [124]).

Para el que recibe las criaturas como un don de Dios, que discierne en todas las cosas la presencia activa del Creador y reconoce allí un reflejo de su ser (cf. [Ej 234-237]), la i. exorciza la tentación panteísta. Situada en una zona fronteriza entre un bien que abandona y otro que va a alcanzar, pero todavía desconocido, el alma se entrega a un más allá inalcanzable, al absoluto de Dios (Certeau 1973; Giuliani 2003). Ella llega entonces a ser capaz de "encontrar a Dios en todas las cosas" y de decir en verdad la oración de la CAÁ: "Tomad, Señor, y recibid toda mi libertad..." [Ej 234]. Para el "contemplativo en la acción", ella juega así el mismo papel que la *fuga mundi* juega para quien se retira a la soledad del desierto o de un monasterio.

Condición para hacer grandes cosas (Nadal, FN II, 86), la i. tiene una dimensión netamente cristológica (Rahner 1989,49), tiene su justificación en la "verdadera vida" propuesta por Cristo en la Llamada del Rey Temporal y en las Dos Banderas [Ej 91-100.136-148] y encuentra su realización en la identificación con el Cristo pobre y despreciado del Tercer Grado de Humildad [Ej 167]. En la medida en que el ejercitante escoge lo que conduce más al fin para el que el hombre es creado, está completamente referido hacia Cristo, principio y fin de la creación. En una instrucción a los compañeros enviados a una misión, Ignacio recomienda a los que estarán tentados a dejarse seducir por la belleza de ciertas criaturas, no quedarse en su belleza exterior, sino mirarlas "como lavadas [magnate] en la sangre de Cristo" [Epp XII, 252]. Anticipación escatológica del Reino, la i. usa este mundo como si no lo hubiera usado

realmente (ICor 7, 31), hasta el momento en el que todas las cosas estarán sometidas a Cristo y en que Dios será todo en todos (ICor 15, 27-28).

El carácter cristológico de la i. ignaciana hace vana la cuestión de saber si es el fruto de una reflexión puramente filosófica o una realidad teológica. Fessard señala que a Ignacio no se le plantea el problema, que se sitúa en los confines de la razón y de la fe, de la naturaleza y de la gracia, en un punto concreto de la historia donde una libertad se compromete. Es siempre en una circunstancia muy precisa en la que un hombre "debe volverse indiferente a todas las cosas creadas". El acto por el cual alguien se hace indiferente moviliza la racionalidad, pero, al mismo tiempo, debe desear lo que conduce más al fin para el que es creado. En un mundo marcado por una debilidad congénita (pecado original), este deseo no puede estar inspirado más que por la fe, por el Espíritu (Fessard 1966, 36-42).

5. *Su objeto*. El objeto de la i. son "todas las cosas criadas, en todo lo que es concedido a la libertad de nuestro libre albedrío y no le está prohibido" [Ej 23]. Los ejemplos propuestos por Ignacio -la integridad física (salud o enfermedad), los bienes (riqueza o pobreza), el honor (honor o deshonor), la vida (vida larga o corta)- han suscitado las críticas de los primeros enemigos de los *Ejercicios*. Tomás de Pedroche, teólogo dominico, juzgaba esta enseñanza contraria a las Santas Escrituras, a la ley natural, a la naturaleza de las cosas y a la caridad. En su opinión, habría sido más exacto decir que es necesario comportarse "de manera diferenciada" hacia las criaturas, más que instalarse en la i. a su parecer. La fórmula ignaciana no es quizá una de las más acerta-

fi das, reconoce Polanco (cf. *Chron* III, 1336), pero Nadal responde, en su *Apología de los Ejercicios*, que si queremos comprender el pensamiento de Ignacio, es importante no separar el amor de las criaturas del amor del creador: ser indiferente significa dejarse guiar por la sola voluntad de Dios, "sin hacer diferencia entre las criaturas, entre lo que está de nuestra parte o de la suya", yendo indiferentemente de la una a la otra, sin por ello escoger una más que a otra, desde el momento que Dios las ha puesto a todas a nuestra disposición, para que pudiéramos usarlas sin ofenderle, pero mereciéndolas. La adhesión a la voluntad divina y al amor que esta misma encierra, deben inspirar el amor que tenemos por las criaturas y las elecciones de que son objeto (*MNad* IV, 827-828; cf. D31, 63).

Respecto a Melchor Cano y Domingo Báñez, que objetaban que la salud y la vida no pueden ser el objeto de la i. con el mismo tratamiento que las riquezas y los honores, puesto que ellas forman parte integrante de la naturaleza humana y son unos bienes deseables en sí mismos; Suárez les hace señalar que la i. no es otra cosa que el deseo de un bien mayor, de un progreso en la virtud. Si la salud y la vida pueden ser amadas como medios para alcanzar la virtud, ellas pueden también ser una ocasión de pecado: "A pesar de que se trata de bienes buenos en sí mismos, la persona tiene ocasión de pecar o de no progresar en la virtud; por esto es muy útil no atarse a ellos más que en la medida en que nos pueden conducir a progresar en la virtud" (*De Religione...* 1860, 1.021). Erich Przywara señala que, rechazando excluir lo que es negativo a los ojos de la codicia (la enfermedad, la pobreza, el deshonor o la vida corta),

la i. asume plenamente la realidad concreta, sustituyendo a la codicia por una decisión libre y responsable, en favor de un bien mayor (Przywara 1938,118-138).

6. *En las Constituciones.* La i. constituye el vínculo que asegura la continuidad entre los *Ejercicios* y las *Constituciones*. Une el peregrino de los comienzos al fundador y al legislador de la CJ (Marón 2001,184), porque da una forma existencial a la libertad espiritual, caracteriza la vocación del jesuíta. Ignacio, que la considera como el fundamento de la obediencia y de la pertenencia a la CJ, exige que los miembros de la CJ estén "completamente muertos para las inclinaciones de su juicio y de su voluntad" bajo pena del deber irse (*FN* I, 593). Luis González da Cámara cita un párrafo de Ignacio: "Deseo mucho en todos una indiferencia general, etc.; y así supuesta la obediencia y la abnegación por parte de lo inferior, me encuentro muy bien al seguir sus indicaciones" (*FN* I, 699.717) y, para verificar el grado de i. de los candidatos, los somete a pruebas duras (Ibid.). En una instrucción sobre la obediencia, recuerda que "introduciéndose en religión o estando ya dentro, debo abandonarme en todo y por todo delante de Dios nuestro Señor y delante de mi superior" (*FN* I, 595) y "alaba mucho a los que no tienen otra inclinación que no sea obedecer" (*FN* I, 596). La i. pasa a ocupar el lugar de la obediencia para aquel compañero que por propia elección hace de la misión apostólica su propio principio rector: "después de haber considerado todas las cosas (sintiéndose indiferente en la voluntad) y habiendo hecho oración, puede ir donde quiera, donde él juzgue más oportuno para la gloria de Dios" [*Co* 633]. Esta disponibilidad de fondo hace de él un "envia-

do", al mismo nivel que otros que han recibido su misión del Soberano Pontífice o del Superior de la Compañía. Es una de las condiciones de la perseverancia y del progreso en la CJ: "y sean todos exhortados a menudo a buscar en todas las cosas a Dios nuestro Señor, apartando, cuanto es posible de sí, el amor de todas las criaturas por ponerle en el Criador de ellas, a Él en todas amando y a todas en él" [Co 288]. Finalmente, puesto que i. permite al jesuita encontrar a Dios en todas las cosas, constituye el lugar de su oración. Por esto, Ignacio la prefiere a las oraciones largas, como afirmó vigorosamente con ocasión de la crisis mística que sobrevino a la CJ en España, a propósito del tiempo de oración (FN I, 677; Emonet 1993). En una carta a Urbano Fernández, rector del colegio de Coimbra, que se inquietaba por el tiempo de dedicación a la oración, Polanco responde: "...señalo que él [Ignacio] prefiere que intentemos encontrar a Dios en todas las cosas, más que dedicarle mucho tiempo de oración" [Epp III, 502].

7. *Para los espirituales de siglos XVII y XVIII.* En un primer momento, la i. ignaciana ha estado sobre todo evocada en los comentarios sobre los *Ejercicios Espirituales* o de manera interna en la CJ, en relación con la obediencia. A partir del siglo XVII los autores espirituales se refieren a ella cada vez más en su enseñanza, donde la i., resignación, pureza en la intención, abandono, conformidad con la voluntad divina, son más expresiones para conjugar una misma actitud de fondo a menudo ilustrada por la imagen de la balanza bien equilibrada. Son, en primer lugar, los autores jesuitas los que hablan de ella. Lo hacen a veces de manera excesivamente sistemática (Gagliardi), practicando una

aproximación más ascética que mística. Para estos autores, se alcanza el absoluto y la trascendencia de Dios a través de la función mediadora de las criaturas, cuya imagen es normalmente sombría y negativa. Insisten más gustosamente sobre el "tránsito de la voluntad" (Surin) que sobre la capacidad de las criaturas de conducir a Dios y a la elección de lo mejor. La renuncia a todo, hasta las consolaciones divinas, la abnegación total de sí mismo, la mortificación, la búsqueda de la identificación con Cristo en los oprobios, en el sentido de la tercera Manera de Humildad, la valentía para pedir lo que repugna más, la disponibilidad total entre las manos de los superiores son los temas recurrentes de su enseñanza. Entre otros, destacaremos a Achule Gagliardi (tl607) y su *Breve compendio intorno alia perfettione cristiana, dove si vede una pratica mirabile per uniré Vanima con Dio* (anónimo, Brescia 1611); Alonso Rodríguez (tl616), que trata la conformidad con la voluntad de Dios en el octavo tratado de la Primera parte de su *Ejercicio de perfección y virtudes cristianas* (Sevilla 1609) fundiendo en una misma actitud la conformidad con la voluntad divina, la resignación y la indiferencia; Louis Lallemand (ti635), que dedica un artículo de su *Doctrine spirituelle* a la pureza del corazón: "De l'abnegation de nos inclinations pour nous mettre dans la Sainte indifférence" ("Sobre la abnegación de nuestras inclinaciones para introducirnos en la santa indiferencia"); Jean-Joseph Surin (tl665), para el que la i. se confunde con la recta intención cuyo "ejercicio [...] es la más noble práctica que existe en el mundo". En una línea un poco diferente, más próxima a Fenelón y a Francisco de Sales, Jean-Pierre de Caussade

(1751) retoma extensamente la noción de i. evitando completamente la palabra tan controvertida después de la querrela quietista, para preferir la de "abandono" (Olphe-Galliard). "La prueba y la marca de la muerte en todo lo exterior es una especie de indiferencia o más bien de insensibilidad hacia todos los bienes exteriores" (*Caussade* II, 90). Esta i. es un efecto de la intervención del Espíritu Santo en el alma (*Caussade* II, 147-148), y debe extenderse a todas las cosas exteriores y espirituales, incluso a las gracias divinas "para atarse solamente a la única y santa voluntad, cuyo único contentamiento debe hacer el nuestro" (*Caussade* II, 183).

8. *En la Compañía contemporánea*. Las últimas CC GG han insistido en la i. como disponibilidad para la misión. Elemento fundamental de la herencia espiritual legada a los compañeros por S. Ignacio, a semejanza de los *Ejercicios*, la i. es uno de los principales criterios que deben guiar la renovación de la CJ (CG 31, d21). Garante de la libertad interior, es necesaria para la CJ en su conjunto, como para cada uno de sus miembros, cuando se trata de hacer elecciones para responder eficazmente a los desafíos culturales del mundo contemporáneo, para aceptar un ritmo de vida que permita "encontrar a Dios en todas las cosas" o para vencer el individualismo (CG 32, d4, 11.72; 33, di, 13.40). Exigido por el discernimiento apostólico comunitario (CG 32, d11, 23), es también una forma práctica de pobreza, cuando se trata de aceptar toda clase de servicios (CG 32, d12, 14) y preserva la libertad del corazón, condición esencial del voto de castidad (CG 34, d8, 42).

Entre los documentos de los Superiores generales de la CJ, es necesario mencionar particularmente la

"Carta sobre la disponibilidad apostólica" del Padre Arrupe (AR 17 U977] 144-153) que recuerda que la disponibilidad constituye el corazón de la identidad del jesuita ideal; lejos de ser una actitud pasiva y alienante, es una disposición personalizante en la medida en que identifica la persona del Hijo, disponible para hacer la voluntad del Padre. Verdadero *test* de la confianza en Dios, con su rasero cada uno puede medir su madurez espiritual y su grado de unidad interior. Esta manera típicamente ignaciana de afirmar el absoluto de Dios y la relatividad de todo lo demás [*Ej* 234], hace del jesuita un instrumento unido a Dios y hace su acción apostólica eficaz [*Co* 813-814]. Concretamente, ella supone la aceptación de cualquier misión, la transparencia hacia los superiores [*Co* 424], la aceptación de las mediaciones en la Iglesia, la acogida de los acontecimientos y de las personas. El que se establece en la i., está, pnr el hecho mismo, abierto al progreso; llega a ser creativo cuando se trata de aportar una respuesta apostólica a los requerimientos de la sociedad nueva a la que es enviado.

Pierre EMONET, SJ

Z¹ Afecto, Afeción desordenada, Binarios, Discernimiento, Libertad, Movión, Perfección, Principio y Fundamento, Primera Semana, Tres Maneras de Humildad.

Bibl.: ARZUBIALDE, S., *Ejercicios*, 75-83; CALVERAS, J., "Tecnismos explanados. 'Es menester hacernos indiferentes'", *Man* 6 (1930) 303-13; ID., *Man* 6 (1930) 195-201; ID., *Man*, 7 (1931) 3-10; ID., *Man* 8 (1932) 289-300; ID., *Man* 12 (1936) 36-44; CANTIN, R., "L'indifférence dans le Principe et Fondement des Exercices", *Sciences ecclésiastiques, Revue philosophique et théologique* 3 (1959) 114-145; CAUSSADE, JEAN-P. DE, *Letres spirituelles* (2 vols.) (OLPHE-GALLIARD, M. ed.), DDB, París 1962 y 1964; ID., *L'abandon a la Providence divine*, DDB, París 1966; ID., *Traite sur l'oraison du coeur et les Instruc-*

tions Spirituelles, DDB, Paris 1981; CERTEAU, M. DE, "L'espace du désir ou le "fondement" des Exercices Spirituels", *Christus* 20 (1973) 118-128; DEMOUSTIER, A., "L'homme a été créé pour...", *Christus* 23 (1996) 357-369; EMONET, P., "Taïre de toute sa vie une prière", *Christus* 40 (1993) 108-118; FESSARD, G., *La dialectique des Exercices Spirituels de saint Ignace* II, Aubier, Montaigne, Paris 1966; GAGLIARDI, A., *Breve compendio intorno alla perfezione cristiana, dove si vede una pratica mirabile per uniré Vanima con Dio* (anónimo) Brescia 1611; GIULIANI, M., "Respect de Dieu et 'indifférence'", en *L'accueil du temps qui vient. Etudes sur saint Ignace de Loyola*, Bayard, Paris 2003, 73-83; LALLEMANT, L., *La vie et la doctrine spirituelle du Veré Louis Lallemant* (III, 2, art. 5), DDB, Paris 1959; MARÓN, G., *Ignatius von Loyola, Mystik -Theologie- Kirche*, Vandenhoeck/Ruprecht, Göttingen 2001; NADEAU G., "Uindifférence selon saint Ignace", *CSIg* 39 (1986) 171-177; NKANZA, N., *L'expérience de Dieu. Les Exercices spirituels d'Ignace de Loyola et la Phénoménologie de Schaeffer*, Lesius, Bruxelles 2002, 168-181; PINARD DE LA BOULLAYE, H., *Les étapes de rédaction des Exercices de Saint Ignace*, Beauchesne, Paris 1945; PRZYWARA, E., *Deus semper maior, Theologie der Exerzittien* I, Herder, Freiburg im Brisgau 1938; RAHNER, H., *Ignatius von Loyola und das geschichtliche Werden seiner Frömmigkeit*, Graz-Salzburg-Wien 1947 (trad. fran. *La genése des Exercices*, DDB, Paris 1989); RAHNER, K., "La indiferencia y el Más", en *Meditaciones sobre los Ejercicios de san Ignacio*, Herder, Barcelona 1971, 25-29; ROYÓN, E., "El Principio y Fundamento ¿inicio o conclusión?", *Man* 53 (1981) 23-32; SUÁREZ, F., *De Religione Societatis Iesu* (L. IX, c. 5, n.11-12), *Opera Omnia*, t.16,2, Louis Vives, Paris 1860, 1021; SURIN, J.J., *Guide spirituel pour la perfection*, DDB, Paris 1963, 233-235.

INFIERNO: / Escatología

INFORMES

Definición: según el *DRAE*, se entiende la "Noticia o instrucción que se da de un negocio o suceso, o bien acerca de una persona". Referida a la persona -que es

la que aquí interesa (pero bajo la acepción tercera del vocablo *información* del mismo Diccionario) se entiende: "las pruebas que se hacen de la calidad y circunstancias necesarias de un sujeto para un empleo u honor".

La normativa que rige los i. y afecta a la CJ: proviene una del *CIC* (1983) y otra, del derecho de la Compañía.

La proveniente del *CIC* (1983) afecta, en primer lugar, a los candidatos al noviciado (can. 645 §4) en cuya virtud "los superiores, si lo creen necesario, pueden tomar otras informaciones, incluso bajo secreto"; así mismo a los candidatos para ser promovidos al presbiterado (can. 1051 §2) en cuanto que "el Obispo diocesano o el Superior mayor, por lo que se refiere a la investigación de las cualidades que se requieren en el ordenando y para que la investigación sea realizada convenientemente puede emplear otros medios que le parezcan más útiles, como [...] otras informaciones"; *CIC* (1983) Códex-Or. 182, -con mayor razón, si se trata de candidatos al episcopado. Habría que añadir una norma de prudencia, la del can. 50, a saber, que "antes de dar un Decreto singular la Autoridad recabe las informaciones y pruebas necesarias, y, en la medida de lo posible, óigase a aquellos cuyos derechos puedan resultar lesionados".

La norma proveniente del derecho de la CJ es la recogida en las Normas Complementarias. Así, "el Preósito General debe pedir cuanto antes la aprobación del nombrado por parte de los Asistentes *ad providentiam* y de los provinciales, proporcionándoles información adecuada acerca del elegido" (NC 376). Las informaciones pueden ser secretas, respecto a las cuales correspon-

de al General determinar antes de que los Superiores procedan a adoptar determinadas decisiones sobre las personas" (NC 360), debiendo ser corregidos quienes no guarden el secreto (NC 361). En concreto y según el *MJP* (279, 1) al hablar de las cartas de oficio y de otros documentos (cap. IV), "se han de dar *informes secretos*, como se indica en sus respectivos lugares. En primer lugar a los provinciales: sobre los que se han de admitir a probación, enviar a empezar la teología y ser promovidos a las órdenes sagradas. En segundo lugar al General: sobre los que se han de promover al grado y a cargos de gobierno", debiendo guardarse "con gran cuidado y no se comuniquen a nadie fuera de la Compañía, excluida la Santa Sede cuando fuere necesario; cuando ya no sean necesarios, destruyan conforme a las normas dadas por el General" (n. 280).

Respecto a los Provinciales, en las *Constituciones* se manda enviar i. en los diversos niveles: de los inferiores al Provincial y de los Provinciales al General [*Co* 674], pudiéndose recabar más información por parte del Padre General [*Co* 791].

El valor de los i. consiste en ser instrumentos necesarios o muy convenientes tanto para el buen gobierno -y, de paso, para el correcto ejercicio de la obediencia- como para acertar en la debida selección de las personas más aptas tanto para la colación de los cargos, como para la admisión de candidatos, sea al noviciado, sea al presbiterado y para proceder a la concesión de la emisión de votos.

Carlos CORRAL, SJ

/Candidato, Examen, Formación, Gobierno, Probación, Votos.

INGENIO: / *letras.*

INQUISICIÓN y SAN IGNACIO

2. *El término.* Es preciso recordar que "Inquisición" no es un vocablo unívoco. Inicialmente existe la *Inquisición medieval* contra las herejías, llamada también "episcopal", al depender directamente de los obispos. En 1478 Sixto IV concede que la i. española dependa de los Reyes Católicos, que podrán intervenir en el nombramiento de inquisidores y en el funcionamiento del tribunal. La ejecución de las sentencias competía también al "brazo secular". Finalmente, en 1542, Paulo III establece en Roma el *Santo Oficio* o Tribunal de la Fe, con poder en los Estados Pontificios. Ninguna de estas tres I. es comparable a otros tribunales religiosos (calvinistas o anglicanos), pues no trataban de convertir a nadie ni de castigar a quien no abrazase la religión oficial. La I. estudiaba las denuncias a cristianos de los que se sospechaba que mantenían prácticas que no estaban de acuerdo con la fe católica. Esto no equivale a justificar sus actuaciones. Pretende sólo aclarar términos.

2. San Ignacio y la Inquisición. Por carta de S. Ignacio a Juan III de Portugal (15.3.1545) sabemos que la I. le procesó ocho veces: tres en Alcalá, una en Salamanca, dos en París, una en Venecia y otra en Roma (cf. [*Epp* I, 296-298]; *FN* I, 51-54). Trataremos sucesivamente estos ocho procesos y recogeremos al final la colaboración de Ignacio con la i. romana y portuguesa.

2.1. Los procesos de Alcalá. Los tres procesos alcalaíños están muy bien documentados: se han publicado los textos y han sido estudiados.

2.1.1. *El primer proceso.* En mayo de 1526 Miguel Carrasco, profesor de la Universidad y canónigo de la "Magistral" y Alonso Mejía, canónigo de Toledo, fueron a Alcalá buscando alumbrados a tenor del *Edicto inquisitorial* de 1525. Allí les hablaron de Ignacio y sus compañeros, a quienes se llamaba "los ensayados" y se acusaba de alumbrados [Au 58]. Ante el notario Francisco Ximénez fueron interrogados el franciscano Fr. Hernando Rubio, Beatriz Ramírez, el hospitalero de Antezana, Julián Martínez y su mujer María (*MScripta* I, 598-608). Fueron favorables los informes recogidos y los inquisidores no creyeron necesario interrogar a Ignacio. Dejaron el asunto en manos de Juan Rodríguez de Figueroa, Vicario del Arzobispo de Toledo, D. Alonso de Fonseca, a cuya jurisdicción pertenecía Alcalá. Figueroa reconoció que no había nada censurable en la vida y enseñanzas de Ignacio, pero obligó a "los ensayados" a no ir todos del mismo color por no ser religiosos. Con libertad el reo apostrofó al Vicario sobre "estas inquisiciones" y sobre la dificultad que encontraba para comulgar una vez por semana [Au 59]. Poco después Figueroa ordenó a ñigo que se calzase.

2.2.2. *El segundo proceso.* Tampoco fue interrogado Ignacio en el segundo proceso (marzo de 1527), que se redujo a que Figueroa interrogó a Mencía Benavente, a su hija Ana y a Leonor, hija de Ana de Mena. El interrogatorio fue provocado por el hecho de que una mujer "casada y de calidad" [Au 59] venía de mañana cubierta a visitar a Ignacio a su cámara del hospital. Las declaraciones de los testigos nos informan de los consejos que Ignacio daba: que examinasen su conciencia y confesasen y comulgasen semanal-

mente (*FN* II, 181-183; *MScripta* I, 608-610). Fueron tan favorables que ahí terminó todo.

2.1.3. *El tercer proceso.* Más serio fue el tercer proceso (*MScripta* I, 611-623). Su comienzo fue una orden de prisión para Ignacio. Pasó en ella cuarenta y dos días a partir del 18 de abril de 1527. En un primer momento Figueroa interrogó a María de la Flor, hija de Fernando de la Flor, a las tres mujeres interrogadas en el segundo proceso y a Ana Díaz, mujer que fue de Alonso de la Cruz. De nuevo ellas testificaron lo que Ignacio les enseñaba: examen, oración y sacramentos. Le preocupaban también al Vicario algunos desvanecimientos que sufrían algunas mujeres que seguían al peregrino. Esta prisión era atenuada: venían a visitarle y él hablaba con sus visitantes [Au 60]. Sólo tras diecisiete días Figueroa explicó a Ignacio la causa de su prisión: dos mujeres nobles, D^a María del Vado y su hija D^a Luisa Velásquez, viudas ambas y la hija "muy moza y muy vistosa" [Au 61] con su criada Catalina, mujer de Francisco Trillo, fueron en peregrinación a Jaén y Guadalupe. El Dr. Pedro Ciruelo, que las protegía, creyó que habían cometido aquella imprudencia por consejo de Ignacio. Éste afirmó que más bien les había desaconsejado la peregrinación [Au 61] y dio fe de su testimonio el notario Juan de Madrid. Hubo que esperar a la vuelta de las tres mujeres, que ratificaron lo que ñigo había dicho. A la vista de sus declaraciones, dejaron en libertad al preso, pero dictaron sentencia formal: tras declarar su inocencia le impusieron vestir como "los naturales de estos reinos" y no enseñar ni hablar de los mandamientos hasta pasados tres años de estudios, tras los que debía recibir autorización de la autoridad ecle-

siástica donde estuviere. Y esto bajo pena de excomunión (*MScripta* I, 621-622). En realidad Ignacio nunca predicó, sino, como dirá semanas después a los dominicos de Salamanca, "Nosotros [...] no predicamos, sino con algunos familiarmente hablamos cosas de Dios, como después de comer con algunas personas que nos llaman" [*Au* 65]. En todo caso, Ignacio se mostró dispuesto a dejar el sayal, aunque significando que carecía de dinero para comprarse otras ropas. Figueroa encargó a uno de los testigos, Alvaro de Lusón, que le acompañase a mendigar para allegar fondos con este fin. En cuanto a la segunda cláusula, Ignacio decidió recurrir la sentencia ante el arzobispo de Toledo, Fonseca, a la sazón en Valladolid. Éste, al verle inclinado a pasar a Salamanca, le recomendó al Colegio de Santiago, fundado por él y le dio cuatro escudos. Estos tres procesos fueron inquisitoriales aunque al final los llevó a cabo el Vicario arzobispal, pues lo hacía por delegación de los inquisidores.

2.2. *El proceso de Salamanca.* En Salamanca el proceso fue también inquisitorial, instruido desde el principio por la autoridad diocesana, aunque colaboraron con ella los dominicos del convento de S. Esteban, que invitaron a Ignacio a comer, le interrogaron y le retuvieron en una prisión atenuada, tras su negativa a seguir siendo examinado por quien no tenía autoridad sobre él. Por aquellos días se juzgaban algunas proposiciones de Erasmo en la Universidad y sospecharon que Ignacio seguía al reformador holandés. A los tres días de estar en S. Esteban, un notario le llevó a la cárcel con Calixto de Sa. Más tarde llevaron a la prisión común a Cáceres y a Arteaga, dejando libre a "Juanico". Los dos pri-

meros asombraron a la ciudad al no escapar de la cárcel aprovechando un motín en el que huyeron todos los presos. Allí le interrogó el bachiller Sancho de Frías, al que Ignacik entregó el manuscrito de los *Ejercicios*, pues se dudaba de la ortodoxia de alguna distinción acerca de lo que es pecado mortal y venial en los pensamientos. Leído el manuscrito, Ignacio fue llevado a un tribunal formado, además de por el bachiller Martín Frías, por los Doctores Alonso Gómez de Paradinas, provisor del obispo y Hernán Rodríguez de San Isidoro y Francisco Frías, catedráticos seglares cercanos a la jubilación. Interrogado sobre varias cuestiones teológicas y canónicas, le pidieron también que declarase el primer mandamiento como solía hacerlo [*Au* 68]. En los veintidós días que pasó en prisión, Ignacio edificó a quienes lo visitaban por su disposición a sufrir por Cristo y su negativa a buscar abogados [*Au* 67.69]. Tras veintidós días, el tribunal reconoció que no había nada reprehensible en su vida y en sus enseñanzas. Les permitía enseñar y hablar de las cosas de Dios con una excepción: que no definiesen si algo era pecado mortal o venial hasta que hubiesen estudiado cuatro años. Ignacio no aceptó que se le prohibiese ayudar a los prójimos sin límites, pese a no haberle condenado, pero prometió cumplir la sentencia mientras estuviese en territorio sujeto a su jurisdicción. Decidió ir a París donde su desconocimiento del francés le impediría comunicarse con el prójimo y donde esperaba encontrar personas que siguiesen su camino.

2.3. *Eos procesos de París.* No son estrictamente procesos inquisitoriales los dos de *París*. Ignacio había dado en 1528 el mes de Ejercicios al Doctor Pedro Peralta, al Maestro

Juan de Castro y al estudiante vizcaíno Amador de Elduayen. Todos cambiaron radicalmente de vida, lo que provocó movimientos en contra de varios españoles que estudiaban en la Sorbona. Haciéndose eco de este malestar, el Maestro Diego de Gouvea, que estaba al frente del Colegio de Santa Bárbara, amenazó con "darle sala" a Ignacio, es decir, azotarle públicamente [Au 78]. Meses más tarde le denunciaron ante el Inquisidor Mateo D'Ory, O.P. Al saberlo, Ignacio se presentó a él sin ser llamado y el Inquisidor le confirmó la acusación pero no le llamó a declarar [Au 81] ante la inconsistencia de las acusaciones contra él, que querían acercarle a la herejía luterana. Siete años más tarde, cuando Ignacio estaba para dejar París, presentaron acusaciones contra él ante el inquisidor, también dominico, Valentín Lievin. Ignacio se presentó ante él sin ser llamado. El Inquisidor le aseguró que no había denuncia seria contra él, pero expresó su deseo de conocer los *Ejercicios*. Leídos, expresó su aprobación y le pidió una copia, que Ignacio le dio. Quiso que se diese sentencia y como el Inquisidor no veía motivo, fue con un notario y testigos a su casa para que quedase constancia de su inocencia [Au 86]. A estas alturas Ignacio quería dejar las cosas claras.

2.4. *El "conflicto" en Venecia*. Algo semejante ocurrió en Venecia. Con delicadeza el peregrino deja delevar en varios momentos de su *Autobiografía* [Au 92-93] que en la *Serenísima* sufrió persecuciones por parte de Juan Pedro Caraffa, futuro Paulo IV Por su causa o al margen de él se propaló en Venecia que Ignacio era fugitivo de la Inquisición y que le habían quemado en efigie en España y en París. De nuevo Ignacio recabó una sentencia que fue

dada a su favor [Au 93] por Gaspare de Dotti, lugarteniente del Nuncio Girolamo Ver alio. En la sentencia se declaraba que Ignacio era sacerdote de vida buena y religiosa, de doctrina sagrada y de óptima fama y condición (*MScripta* I, 624-627). Era el mes de octubre de 1537.

2.5. *El proceso de Roma*. El último proceso fue en Roma. Cuando Ignacio llegó allá a finales del mismo año 1537 predicaban en la Ciudad Eterna algunos que, como el agustino Mainardi, eran condescendientes con los luteranos. Varios españoles, Landívar, Mudarra y Barrera, antiguos enemigos de Ignacio en París, le acusaron de heterodoxia para desviar las sospechas que había sobre el agustino. Aunque en el transcurso del juicio los demandantes retiraron sus acusaciones, Ignacio no quiso pasar en silencio lo que se decía contra él, que acabaría perjudicando a la Compañía. Por eso logró de Paulo III que el gobernador de Roma, Bernardino Conversini prosiguiese la indagación hasta el final. En este tiempo coincidieron en Roma algunos de los jueces que antes se habían ocupado de Ignacio: Figueroa, deDotti y Mateo D'Ory y con su testimonio desmontaron las acusaciones contra Ignacio. La sentencia (18 de noviembre de 1538) era una defensa en toda regla de Ignacio y sus compañeros (*MScripta* I, 627-629). Algunos detractores fueron obligados a retractarse y otros posteriormente destruidos por sentencia del Santo Oficio [Au 98].

3. *Ignacio, favorecedor de la Inquisición*. Alguna intervención tuvo además S. Ignacio en la creación de la Inquisición Romana por Paulo III (1542) y colaboró con ella contra la difusión de errores luteranos, aunque prefería que los jesuitas no tuvieran responsabilida-

des directas en ella para que pudiesen dedicarse a los ministerios directos. También influyó para que el Papa concediese a Juan III de Portugal (1547) la Inquisición portuguesa, semejante al modelo español. Pero tampoco quiso que en ella tuviesen responsabilidades los jesuitas. Fue, por eso, doble la relación de Ignacio con la Inquisición: procesado varias veces por ella, nunca condenado y favorecedor de sus trabajos para defender la pureza de la fe: además de estos sucesos cuando ya estaba en Rorha, por testimonio de J.A. de Polanco sabemos que en París persuadió a algunos acusados de herejía para que acudiesen al Inquisidor para hacer profesión de fe; católica.

* Rafael M^a SANZ DE DIEGO, SJ

/ Alcalá, Alumbrados, Autobiografía, Cárcel, París, Reglas para sentir con la Iglesia, Salamanca, Venecia.

Bibl.: ALEANDRI BARLETTA, E., *Aspetti della Riforma Cattolica. Mostra documentaria*, Roma 1954 (ID. el testimonio de Lactancio Tolomeo; también en *FD*, 542-547); DALMASES, C. DE (ed.), *Processus Complutenses de Sancti Ignatii sociorumque vita et doctrina*, *FD* 319-349 (también: *MScripta* I, 598-623; y 624-629 para los procesos de Venecia y Roma); DEL PIAZZO, M./ DALMASES, C., "Il processo sull'ortodossia di S. Ignacio e dei suoi compagni, svoltosi a Roma nel 1538", *AHSI* 38 (1969) 431-452; FITA, F., "Los tres procesos de San Ignacio de Loyola en Alcalá de Henares. Estudio crítico", *Boletín de la RAH* 33 (1898) 422-461; ID., "El Inquisidor Alonso Mejía y San Ignacio de Loyola. Dos procesos característicos de la severidad de aquel juez", *Boletín de la RAH* 34 (1899) 62-70; GONZÁLEZ NOVALÍN, J. L., "Los Jesuitas y la Inquisición en la época de la implantación de la Compañía" en *Ignacio de Loyola y su tiempo* (PLAZAOLA, J. ed.), Mensajero, Bilbao 1992, 285-303; ID., "Inquisición", en *DHCJ* III, 2028-2038; HERNÁNDEZ, B., "En Salamanca (1527)", en *San Ignacio de Loyola y la Provincia jesuítica de Castilla* (GARCÍA VELASCO, J. I. ed.), Pro-

vincia de Castilla, León 1991, 113-126; SUQUÍA GOICOECHEA, A., *Un Maestro y un alumno en Alcalá: Pedro Sánchez Ciruelo e Iñigo de Loyola* (1526-1528), RAH, Madrid 1988.

INSERCIÓN

2. *La inserción en Ignacio y los Primeros Compañeros. Breves notas.* Evidentemente, el término en cuanto tal tiene poca historia, pero su sentido y dinámica están presentes en S. Ignacio desde antes de surgir la Compañía. En Montserrat, "despojándose de todos sus vestidos, los dio a un pobre, y se vistió de su deseado vestido, y se fue a hincar de rodillas delante el altar de nuestra Señora" [Au 18]. La experiencia de aquella noche se ve enturbiada por la mañana, camino de Manresa: "le saltaron las lágrimas de los ojos de compasión del pobre a quien había dado los vestidos; de compasión porque entendió que lo vejaban, pensando que los había robado" [Au 18]. La pobreza por seguir a Jesús no es algo ajeno al mundo de los pobres y hay que prever sus consecuencias.

De hecho los preferidos de Dios son los pobres, no la pobreza en sí, y son los pobres los que enseñan lo que es la pobreza. El P. Laínez cuenta de S. Ignacio: "estando a solas, le venía un pensamiento que le decía si tuvieras ahora tus vestidos, ¿no sería mejor que te vistieses? y sintiéndose un poco contristar, se parte de allí y se entra con los pobres, y aquella cosa se le pasa" (*FNI*, 78). El desfallecimiento de Ignacio en el seguimiento a Cristo pobre es resuelto por él insertándose entre los pobres.

Estas mismas actitudes van apareciendo en los primeros compañeros: frecuentan las cárceles y los hospitales, cuando no viven en ellos,

con la extrañeza de quienes los habían llamado a sus dominios. También la formación en la CJ se ve afectada por estas actitudes: en la Segunda Probación, por la que deberá pasar el candidato a la CJ, tres de las experiencias apuntan expresamente a situarse desde esta perspectiva: hospitales, peregrinación, oficios bajos y humildes; la quinta, dar la doctrina cristiana a muchachos y a otras personas rudas, refleja la misma preocupación de cara a la misión (nunca perder de vista el pueblo menudo).

Sin embargo una cosa es dedicarse a "los pobres" y otra muy distinta es desde dónde se lleva a cabo esa dedicación. La decisión del primer grupo es clara en este punto: "predicar en pobreza".

En situaciones de extrema pobreza como la que padece el colegio de Padua en 1547, Polanco, por encargo de S. Ignacio, escribe una carta en la que hace esta consideración a los jesuitas del colegio: "La amistad con los pobres nos hace amigos del Rey eterno" [*Epp* I, 572-577], Rey eterno al que no sólo se "ofrecieron" sino al que hicieron oblaciones de mayor estima y mayor momento... "de imitarle en pasar [...] toda pobreza, así actual como espiritual" [*Ej* 97-98]; oblación llamada a culminar en la Tercera Manera de Humildad: "por imitar y parecer más actualmente a Cristo nuestro Señor, quiero y elijo más pobreza con Cristo pobre que riqueza..." [*Ej* 167]. La amistad con los pobres posibilita esta pobreza con Cristo pobre. Este será un reto permanente en la espiritualidad ignaciana y hoy día habría que concretarlo en lo que se llama inserción.

No conviene, pues, reducir la problemática de la i. al momento histórico en que surge como tal y aislarla de unas raíces olvidadas, más por dicotomías espiritualistas

que por falta de datos históricos y fundamento teológico-espiritual. Dicha problemática de la i. en cuanto tal surge en un contexto político-social al que la Iglesia empieza a hacerse sensible a finales del s. XIX, y que culminará en la experiencia de los "curas obreros" en Francia, movimiento que surge en la Iglesia y que será mirado con recelo por los responsables de la misma (signo de una tensión permanente que es señal de que el Espíritu está presente en la Iglesia, a pesar, muchas veces, de sus propios miembros).

2. "Inserción" en la *Compañía Contemporánea*. Esto supuesto, hay que situar la incorporación del término a la teología espiritual a raíz del Concilio Vaticano II, que la CJ asumirá en la CG 32, con un enfoque que no sólo no ha sido superado, sino que a veces parece que no ha sido profundizado, aun después de haber sido recogido explícitamente en las Normas Complementarias que la CG 34 elaboró.

2.1. *La solidaridad con los pobres*. Los nn. 48-50 del Decreto cuarto de la CG 32 plantean en toda su hondura el problema de la i., presente, como hemos visto, en la espiritualidad ignaciana desde sus comienzos, pero actualizada desde la clave fe-justicia. Así, el n. 48 plantea que "la solidaridad con los hombres que llevan una vida más difícil y son colectivamente oprimidos, no puede ser asunto solamente de algunos jesuitas: debe caracterizar la vida de todos [...] Se harán necesarias conversiones en nuestras formas y estilos de vida..." A renglón seguido, al reconocer que, tanto la larga y costosa formación, como "nuestras afinidades nos protegen de la pobreza" plantea que "será, pues, preciso que un mayor número de los nuestros participen más cercanamente en la suerte [...] de aquellos que en todos

los países, constituyen la mayoría frecuentemente pobre y oprimida". Al no ser posible que todos tengan esta oportunidad, "se hace preciso, gracias a la solidaridad que nos vincula a todos y al intercambio fraterno, que todos seamos sensibles, por medio de aquellos de los nuestros implicados más de cerca, a las dificultades y a las aspiraciones de los más desposeídos. Aprenderemos así a hacer nuestras sus preocupaciones, sus temores y sus esperanzas. Sólo a este precio nuestra solidaridad podrá poco a poco hacerse real" (CG 34, d4, 49).

Por último, plantea lo más novedoso: cómo ha de ser esta "solidaridad" con los pobres: "Caminando paciente y humildemente con los pobres, aprenderemos en qué podemos ayudarles, después de haber aceptado primero recibir de ellos. Sin este paciente hacer camino con ellos, la acción por los pobres y los oprimidos estaría en contradicción con nuestras intenciones y les impediría hacerse escuchar en sus aspiraciones y darse ellos a sí mismos los instrumentos para tomar efectivamente a su cargo su destino personal y colectivo. Mediante un servicio humilde, tendremos la oportunidad de llevarles a descubrir, en el corazón de sus dificultades y de sus luchas, a Jesucristo viviente y operante por la potencia del Espíritu" (CG 34, d4, 50). Los tres números, pues, ofrecen las claves de toda i.: solidaridad con los últimos, solidaridad que debe concretarse en una implicación real y solidaridad que vincule a todos a través de los *implicados más de cerca*, para poderles entonces hablar de "Dios nuestro Padre que reconcilia la Humanidad, estableciéndola en la comunión de una fraternidad verdadera" (CG 34, d4, 50).

2.3. *El "desde donde" de la inserción.* El problema siempre estará en

las concreciones. Hay que reconocer que no son fáciles, pero tampoco hay que poner tantas precauciones que se conviertan en irrealizables. La i. no busca un radicalismo exclusivista, ni el planteamiento correcto es la disyuntiva dedicarse a los pobres-dedicarse a los ricos, sino que se trata del desde dónde hay que llevar a cabo cualquier misión, y ese *desde* será precisamente la problemática siempre presente del pobre explotado por alguna injusticia. Por otro lado, la misión a la que cada cual se dedica necesita "todo el hombre" como el propio S. Ignacio dice al escolar, y el problema fundamental no es estar en todos los sitios, sino lo que plantea la CG 32 es el *desde dónde* se debe llevar a cabo cualquier misión: "El jesuita de hoy es un nombre cuya misión consiste en entregarse totalmente al servicio de la fe y a la promoción de la justicia, en comunión de vida, trabajo y sacrificio con los compañeros que se han congregado bajo la misma bandera de la cruz, en fidelidad al vicario de Cristo, para construir un mundo al mismo tiempo más humano y más divino" (CG 32, d2, 31).

Las Normas Complementarias recogen el enfoque de la CG 32: "Fomenten particularmente la solidaridad con los pobres para aprender de ellos mismos cómo les pueden ayudar" (NC 106 §2), y en el párrafo 3 se dan dos razones para que dicha solidaridad se materialice en la formación "en alguna experiencia de vida con los pobres, que les ayude tanto a superar los límites provenientes de su procedencia social, como a afianzar el amor a los pobres" (NC 106 §3).

2.3. *Inserción e inculturación.* Estos dos apuntes de las Normas Complementarias son especialmente importantes: el primero porque el aprender de los pobres condicio-

na la posibilidad misma de cualquier misión con los pobres, si se quiere llevar a cabo dicha misión adecuadamente. Aquí se roza otro importante reto, el de la inculturación, que el mismo P. Arrupe va a ligar a la i.: "La inserción se hace con vistas a una inculturación. Si la inculturación no se consigue, la inserción no pasa de ser un snobismo" (Arrupe 1981,198). La misión, por tanto, no es posible sin inculturación y ésta tampoco lo es sin inserción.

El segundo apunte señala que todos estamos inculturados en el contexto social en el que hemos nacido y nos hemos formado y esta procedencia lleva consigo unos límites que hay que superar. Para afrontar este problema entra en juego la i., pues de lo contrario difícilmente se podrá "llevar a cabo los objetivos que se propone el jesuita obrero", como puntualiza el P. Arrupe (Arrupe 1981, 197). La i. "condiciona la validez de su testimonio [del jesuita] y la posibilidad de su acción apostólica", ya que "vuestra vida espiritual -las 'raíces' teológico-espirituales a las que al principio aludimos [...] sobre todo en las dificultades es perenne fuente de fe y esperanza escatológica y da sentido a vuestra vida" (Ibid.).

Es decir, el P. Arrupe es consciente de que la fe no es una abstracción, y de que las circunstancias de encarnación suscitan respuestas tan inéditas como necesarias. Y es que sólo "caminando paciente y humildemente con los pobres aprenderemos en qué podemos ayudarles" (CG 32, d4, 50), porque "los pobres nos evangelizan" en la medida en que compartimos, de alguna forma inteligible para ellos, su pobreza.

La inculturación, pues, que pretende la i., es con los pobres. Pa-

ra ello hay que descender a los únicos niveles que podemos denominar evangélicos, ya que como recogen las Normas Complementarias: "Nuestra propia y continua conversión para encontrar a Cristo Jesús en la quiebra de este mundo y vivir en solidaridad con los pobres y marginados de modo que podamos asumir su causa bajo la Bandera de la Cruz. Nuestra sensibilidad frente a esta misión se verá fuertemente afectada por el frecuente contacto con esos 'amigos del Señor'⁷, de quienes siempre podemos aprender acerca de la fe" (NC 246 §1).

La apuesta de las Normas Complementarias es que "cierta inserción" debería formar parte de la vida de todo jesuita (NC 246 §1), toda vez que se da por supuesto que algunos jesuitas se dedicarán de lleno a ella.

El P. Arrupe resalta la centralidad que la i. está llamada a tener en la misión: "La inserción y solidaridad con los pobres nos lleva a una vivencial penetración de la doctrina evangélica sobre (la) pobreza, libertad interior y valor de la persona humana, aun -y sobre todo- de la más humillada y desposeída de cualquier otro valor" (Arrupe 1981, 380). El peligro de poner el "valor de la persona humana" donde no está es hoy mayor que nunca. En efecto, en el lenguaje corriente se confunde la "dignidad de la persona" con la de sus "circunstancias", y así se habla de "una casa digna", "un sueldo digno", etc., cosas todas ellas que no pueden herir la "dignidad" ni el "valor" de la persona en cuanto tal. ¡Ninguna circunstancia da dignidad a la persona, ni se la quita! La dignidad y el valor de la persona están en ella misma, y cuando está "más humillada y desposeída de todo valor", nos topamos con la dignidad misma. Por eso

el seguimiento de Jesús, Rey Eterno, es desde la pobreza y la humillación. La experiencia del seguimiento, por tanto, para que sea *vivencial* ha de ser desde la *i.*, convencidos de "que pertenece a la tradición más antigua y constante de la Compañía" (Kolvenbach 1992,118).

3. *Dos interrogantes finales.* Finalmente, sólo habría que plantear dos interrogantes: dónde insertarse en el Primer Mundo, y cómo vivir dicha *i.* para que no pierda su sentido. En primer lugar, habría que tomar conciencia de la dificultad de encontrar en un mundo desarrollado una *i.* que exprese la dinámica que la hace tal. Si la *i.* pretende no sólo expresar la solidaridad, sino "participar de la suerte [...] de aquellos que [...] constituyen la mayoría frecuentemente pobre y oprimida", ¿cómo hacerlo donde la pobreza en sentido estricto (en cuanto carencia) no se da? Lo que existe en el Primer Mundo es la marginación, pero ¿es posible una *i.* en la marginación? A partir de esta situación la única manera de insertarse en el Primer Mundo sería una *i.* "contracultural, que suscite perspectivas universales -lo más bajo es lo más universal-, para que seamos sensibles, por medio de aquellos de los nuestros implicados más de cerca, a las dificultades y a las aspiraciones de los más desposeídos. La *i.* de los que la llevan realmente a cabo debe suscitar un desde, que plantee las "necesarias conversiones en nuestras formas y estilos de vida, a fin de que la pobreza que hemos prometido, nos identifique al Cristo pobre que se identificó él mismo con los más desposeídos" (CG 32, d4, 48). Por ello se impone el que tenemos que ser evangelizados desde el Tercer Mundo -con tal que éste no haya sido dignificado por el Primero-.

El segundo interrogante parte de una constatación: la repetida experiencia de *i.*, correctas en un comienzo, que se convirtieron en irrelevantes al subir el nivel de vida del entorno. Esto plantea lo siguiente: ¿cómo llevar a cabo la promoción de la justicia, que evidentemente supone la superación de niveles de pobreza inhumanos sin que dicha promoción se agote en los logros materiales? Hay que tomar conciencia de esta paradoja: los valores de solidaridad que viven los pobres desaparecen en la misma medida en que no sienten necesidad y a partir de ahí, en lugar de compartir, compiten. De otra manera: ¿cómo evitar que la "promoción" de los pobres no elimine los valores con que nos evangelizaron?

Para ello habrá que acentuar en cualquier *i.* lo que realmente da sentido a que este término aparezca con pleno derecho en un diccionario de espiritualidad ignaciana, al mismo tiempo que lo hace inteligible a cualquier persona. Una *i.* como la intuyó el mismo S. Ignacio y como la ha descrito el decreto 4 de la CG 32 es un reto para todo jesuita, trabaje donde trabaje, que le lleve a situarse, a la hora de dar respuesta a cualquier problema, en *un desde* que fue el mismo que el de Jesús de Nazaret: lo más bajo, porque "lo más bajo es lo más universal". En este sentido, habría que decir que Jesús "no optó por los pobres", sino que fue pobre, que no es lo mismo; y sólo desde ahí pudo optar por todo hombre y decirle algo.

La CG 32, en su decreto 4, nos da la pauta más certera en este asunto: ante la imposibilidad de que todos puedan vivir una *i.* real para dar respuesta al reto de la fe-justicia, habrá que hacerlo a través de quienes tengan el privilegio de poderla experimentar. Es la actitud de la Tercera

Manera de Humildad: "siendo igual alabanza y gloria de la divina majestad, por imitar más actualmente a Cristo nuestro Señor, quiero y elijo más pobreza con Cristo pobre que riqueza. ..." [Ej 167]. Si el fin de la CJ es "ayudar las ánimas suyas y de sus próximos a conseguir el último fin para que fueron criados" [Co 307], la opción de la Compañía -como fue la de Jesús- debe ser "por el hombre" (el reto de la inculturación), pero ésta sólo será correcta desde abajo (necesidad de la i.) para que pueda llevar a cabo su misión: "el servicio de la fe y promoción de la justicia [...] debe ser el factor integrador de todos nuestros ministerios; y no sólo de éstos, sino de nuestra vida interior, como individuos, como comunidades, como fraternidad extendida por todo el mundo" (CG 32, d2, 9).

Adolfo M^º CHÉRCOLES, SJ

/ *Cárceles, Cultura, Exclusión, Fe - Justicia, Hospitales, Opción preferencial por los pobres.*

Bibl.: ARRUPE, R, "Con los representantes de Misión Obrera", en *La identidad*, 193-202; ID., "Alocución final a la Congregación de Procuradores (S.X.78)", en *IBID.*, 371-390; ID., "Vida religiosa e inserción en el mundo", *La Iglesia de hoy y del futuro*, M-ST, Bilbao-Santander 1982, 689-708; GARCÍA, J. A., "Raíces ignacianas de la inserción. Recuperaciones urgentes" *Man* 61 (1989) 45-54; GONZÁLEZ BUELTA, B., "Ignacio de Loyola, parábola y pedagogía del seguimiento de Jesús en la periferia", *Man* 64 (1992) 403-414; KOLVENBACH, P.-H., "Acerca de la formación desde el Noviciado hasta el magisterio" en *Selección*, 105-127 (AR XX [1988] 83-106); ID., "Alocución a la Congregación de Provinciales en Loyola" en *IBID.*, 213-239; MOLLA, D., "Espiritualidad ignaciana y solidaridad con los excluidos", *Man* 65 (1993) 169-181.

INSPIRACIÓN

La palabra "inspiración" según el *Diccionario de uso del español* de

M.^a Moliner (1988) quiere decir: "hacer con palabras o de otra manera que alguien conciba ciertas ideas, palabras, propósitos o sentimientos". En la literatura cristiana la i. remite al texto griego de *2Tim* 3,16 (*theop neustos*) traducido muy pronto al latín por *divinius inspirata*. Supone pues una acción divina (*expirare*). Un *Spiritus divinus* que invade el espíritu de la persona con vistas a algo.

La idea procede del mundo helenístico, donde se encuentran expresiones semejantes como vidente, adivino, oráculo, e indica un sentirse invadido por el pneuma divino, en algunos casos por manifestaciones externas (éx-stasis, *enthousiasmos*). Por otra parte *theop neustos* tiene en griego varios sentidos (NCBSJ). Entre ellos el pasivo (escritura *inspirada* por Dios) y la significación activa (escritura *inspiradora*).

1. *Inspiración en los Ejercicios Espirituales.* En la comunicación entre Creador y criatura que se presupone ya desde la decimoquinta anotación [Ej 15] se da una serie de actividades o movimientos que se denominan genéricamente "mociones", que pueden ser buenas o malas [Ej 32] para las que, según la tradición bíblica y eclesial, es necesario el discernimiento o la discreción. Entre ellas, la más típica es la consolación ([Ej 316] y *passim* vs. desolación). Puesta junto a ésta, en la segunda regla "para de alguna manera sentir y conocer" esas mociones, se encuentra una que el santo llama i.: "consolación, lágrimas, inspiraciones y quietud" [Ej 315]. Esa misma moción de i. aparece también en la cuarta regla para Ordenarse en el comer" propias más bien de la Tercera Semana: "internas nociones, consolaciones y divinas inspiraciones" [Ej 213].

2. *Historia de la palabra "inspiración".* La palabra i. como moción di-

vina del Espíritu Santo, en la literatura cristiana, es una palabra que últimamente se ponía en relación casi exclusiva con la Sagrada Escritura. Sin embargo, la noción de *i.* ha tenido un sentido más amplio en la tradición teológica (Concilio de Orange, DH 375; Concilio de Trente, DH 1525; Vaticano I, DH 3010) y consecuentemente en los autores espirituales. A partir de las traducciones bíblicas se introduce en la literatura cristiana ya en Tertuliano (hacia el año 200) y muy pronto por etimología se relaciona con el Espíritu Santo.

El término y la idea de *i.* en la literatura antigua cristiana se aplica no sólo a la Biblia (la profecía es un caso típico de *i.*) sino también a los Padres (Bardy), concilios y demás tradiciones apostólicas (Weyns). Se habla también de diversos auxilios de Dios que se reciben en la lectura (carácter activo de la *i.* que hay que entender en analogía con la *i.* de la Escritura) y que la Escolástica y la *Summa Theologica* denominaron "gracias actuales". Estas gracias e inspiraciones, p. e. en el Decreto sobre la justificación del Tridentino, preparan la conversión (DH 1525). Con todo, en la época postridentina de la teología, la reflexión sobre la *i.* se la concentra casi exclusivamente en la Biblia y se distingue de la Revelación (de Dios) y de la Asistencia (al Magisterio). Esta doctrina quedará fijada en el dogma del Vaticano I (DH 3006), aunque allí todavía se hable de gracias interiores con relación a la conversión (DH 3010).

3. *La inspiración en San Ignacio.* Ignacio de Loyola pertenece a la época tridentina en donde el uso de la palabra *i.* era, de acuerdo con la Tradición, un tanto elástica. Si en el concilio Florentino se había hablado de la Escritura como de libros

inspirados, el uso de la palabra en la literatura espiritual había que entenderlo ya analógicamente con la Biblia. En épocas posteriores, en la controversia antiprotestante, se profundizará en esa doctrina de la *i.* de la Escritura (quizá desde el aspecto demasiado cerrado y estrecho de la "inerrancia" del que sólo se ha salido con la *Dei Verbum*, 11 del ConcVat II) bajo tres aspectos (*i.* por el Espíritu Santo, Dios es su autor, la Iglesia los ha recibido como tales) que, repetimos, analógicamente hay que entender también de toda *i.* no bíblica.

Pero ¿en qué se distinguen en Ignacio la *i.* de la consolación? En general se ha profundizado poco en esta distinción y para su ulterior estudio habría que recurrir a la psicología del inconsciente, a la historia de las religiones y a la del arte.

En general se suele describir la *i.* como una especial moción de Dios (Espíritu Santo) que hace decir o hacer algo. S. Bernardino de Siena, en su famoso sermón sobre las Inspiraciones, que Ignacio pudo muy bien leer durante su estancia en Venecia (el influjo del santo doctor franciscano sobre el convertido de Loyola en la devoción al nombre de Jesús y al anagrama IHS es muy probable), la describe así: "la inspiración es cierta excitación de la mente para obrar algo meritorio, o demeritorio, o indiferente".

La *i.* ignaciana sería pues, según el lenguaje teológico y espiritual de la época, y en analogía con la *i.* bíblica, una iluminación o excitación promovida en el interior de la persona por el Espíritu Santo. De acuerdo con el Tridentino (DH 1524) y la *Dei Verbum*, 11, aunque es una acción de Dios, la libertad y facultades humanas no quedan por eso anuladas.

Si no se quiere ver entre las dos palabras ignacianas una tautología, hay que establecer una distinción semejante a la que en teología se hace entre *fides qua creditur*, en el mundo de las mociones sería la consolación -y *fides quae*- inspiración. La i. contendría algo más objetivo que la consolación.

Pero esa i. que Ignacio usa como criterio de discernimiento necesita, ella misma también, de discernimiento o hermenéutica. El problema nada fácil de la Reglas de Discernimiento de espíritus, en los *Ejercicios*, [Ej 313-336] es que los criterios que se dan necesitan ellos mismos en general ser a su vez discernidos, excepción aparte es la consolación. Esta es prácticamente el único criterio de discernimiento de las "mociones" en los *Ejercicios*. Sobre ella hay en el libro una abundante descripción en las mencionadas reglas.

La tradición ulterior ignaciana (F39, F40 y *Constituciones*) precisará la i. como moción del Espíritu Santo: "la unción del Espíritu Santo le inspirare" [Co 624]. En el caso de la elección de Preósito General por aclamación (modo de elección reconocido en el IV Concilio de Letrán -cod 246- y que ha sido suprimido recientemente por Juan Pablo II, en la elección de Romano Pontífice en cónclave) "todos con común inspiración eligiesen a uno" [Co 700] se trata de una acción del Espíritu Santo: "las órdenes y conciertos suple el Espíritu Santo que los ha movido".

Las cartas atribuyen la procedencia de las i. exclusivamente a Dios [Epp VII, 119-120]. Aún cuando la presencia de Dios falte, el cristiano puede esperar que recibirá sus i. [Epp XII, 85]. Las i. se unen a los buenos pensamientos y deseos en personas como Francisco de Borja o Isabel de Vega [Epp I, 234; III,

122]. Pero las i. requieren algo más, deben llevarse a la práctica [Epp VII, 457]. Comprobar la presencia de estas i. en otros, es causa de consolación para Ignacio.

En los *Ejercicios*, aunque la i. sea provechosa, su discernimiento queda sometido al gran discernimiento que suponen la elección y con los mismos *Ejercicios*. De acuerdo con la tradición bíblica de *ICor* 12 -la confesión de Jesús como Señor y la comunión eclesial- y de acuerdo también con la tradición eclesial y en analogía con la i. bíblica, podríamos recordar ahora la tercera característica de esta última, su recepción por la Iglesia y la conformidad con su doctrina, características muy marcadas en los *Ejercicios* ya desde los comienzos [Ej 42.170] y en las Reglas para sentir con la Iglesia [Ej 353.370]. Este criterio de momento es poco creativo. En definitiva la consolación, como decíamos, es el criterio más práctico. No obstante sería también muy provechoso fijarse en los nuevos derroteros que la hermenéutica ha tomado con respecto a la inspiración bíblica: el carácter activo inspirador de un escrito y la constitución de una comunidad de fe en su interpretación.

José M.^a LERA, SJ

/ *Consolación, Discernimiento, Espíritu Santo, Espíritus, Gracia, Moción, Reglas para sentir con la Iglesia.*

Bibl.: BARDY, G, "L'inspiration des Peres de l'Église", en *Recherches de Science Religieuse* 40 (1952) 7-26 ; Bovis, A. DE, "Inspirations divines", *DSp* VII/2, 1791-1803; FISICHELLA, R., "Inspiración", en (FISICHELLA, R./ LA-TOURELLE, R. eds./ PIÉ NINOT, S. adapt.), *DTE*, Paulinas, Madrid 1992, 725-730; SORSOLI, C., "Inspiraciones divinas", en *Diccionario de espiritualidad*, (ANCILLI, E. ed.), Herder, Barcelona 1987, 330-333; WEIYNS, N. L., *De notione inspirationis biblicae iuxta Concilium Vaticanum*, Ang 1953.

INSTITUTOS RELIGIOSOS FEMENINOS

1. *Ignacio y las mujeres.* En la vida de Ignacio van apareciendo no pocas mujeres que influyen en alguna medida en su vida y trayectoria. La relación de Ignacio con las mujeres tiene un antes y un después de su conversión en Loyola. Antes son significativas el ama del caserío de Eguibar, su cuñada, doña Magdalena de Araoz, doña María de Velasco, esposa del Contador mayor del Reino, Juan Velázquez de Cuellar, así como la madre de la citada María, doña María de Guevara. No se ha llegado todavía a una conclusión definitiva sobre la identidad de la "dama de sus pensamientos", señora que "no era de vulgar nobleza" [Au 6].

Después de su salida de Loyola (febrero de 1522), Ignacio establece relaciones con mujeres devotas y piadosas que pronto serán para él bienhechoras. Por diversas circunstancias, a lo largo de su recorrido hasta Roma, las mujeres desempeñarán un importante papel en su vida. Recuperado de una enfermedad sufrida en Manresa, "comenzó a dar gritos a unas señoras que eran allí venidas por visitarle..." [Au 32], eran señoras principales que "le venían a velar de noche [Au 34]. Inés Pascual, Jerónima Claver, Inés Claver, Micaela Canyilles, Ángela Amigant... Ayuda recibió también de la Condesa Beatriz Appiani, a quien le pidió entrar en una ciudad cercana a Roma y quien se lo "concedió fácilmente" [Au 39]. Ya en Barcelona, a la vuelta de Jerusalén, Ignacio comparte sus deseos de estudiar con Isabel Roser y con el maestro Jerónimo Ardévol; Isabel, a quien ya había conocido a su paso por esa ciudad en 1523, será su gran bienhechora durante la época de estu-

dante en Barcelona y junto a ella encontramos otras mujeres de la nobleza barcelonesa, como Estefanía de Requesens. En Alcalá (1526), sabemos que una "mujer de casada y de cualidad tenía especial devoción al peregrino y [...] entre dos luces venía cubierta a la mañana al hospital; y, entrando se descubría e iba a la cámara del peregrino" [Au 59]. Mientras estuvo en la cárcel en Alcalá (abril de 1527) recibió la ayuda "de D^a Teresa de Cárdenas para poder abandonar la prisión [...] mas no aceptó nada" [Au 60] y, encerrado también en Salamanca, sabemos que algunas señoras se acercaban a visitarle sintiendo pena de su encerramiento [Au 69].

2. *Intento de institucionalización.* De todos estos casos, dos fueron especialmente significativos: el caso de la Princesa Juana de Austria, hija de Carlos V, primera mujer jesuita incorporada a la institución en riguroso secreto como "Mateo Sánchez" y el caso de Isabel Roser, quien junto con Lucrecia Bradine y Francisca Cruyllas en la Navidad de 1545, en la iglesia de Santa Maria della Strada, pronunciaron sus votos de pobreza, castidad y obediencia en presencia de Ignacio; su propósito era comenzar la rama femenina de los jesuitas. Ante las dificultades de organización de la vida cotidiana, entre otras razones, en abril, Ignacio solicitó al Papa Paulo III que los votos pronunciados en Navidad fueran anulados. El 1 de octubre (1546) Ignacio redactó una nota en la que pedía a Isabel abandonar el vínculo de obediencia establecido por el voto: "no es adecuado para esta pequeña Compañía que se encargue especialmente de mujeres ligadas a nosotros por votos de obediencia" y así "la entrego al más prudente juicio, rito y voluntad del Soberano Pontífice a fin de que su ánima pue-

da estar tranquila y aliviada de todo para la mayor gloria de Dios". En mayo de 1547, Ignacio solicitó al Papa que liberara para siempre a la CJ de la dirección espiritual de cualquier mujer que quisiera situarse bajo la obediencia de cualquier sacerdote de la CJ. Este deseo quedó jurídicamente plasmado en las *Constituciones*: "... las personas de esta Compañía no deben tomar cura de ánimas ni menos cargo de mujeres religiosas o de otras cualesquiera para confesarlas de ordinario o regirlas" [Co 588]. No obstante, el papel de las mujeres en el primer apostolado ignaciano en Roma fue significativo, colaborando en la "Compañía de los huérfanos" y en la "Casa de Santa Marta" donde se acogía a mujeres dedicadas a la prostitución.

3. *Los Institutos Religiosos Femeninos*. Este deseo de Ignacio no cierra la puerta a que otros grupos religiosos femeninos puedan surgir inspirados en la espiritualidad ignaciana, pero sin vincularse con voto a la CJ. Aquí nos fijaremos en los i. en los que vengan a confluír en mayor o menor medida los siguientes criterios: a) presencia significativa de un jesuita en la fundación; b) inspiración parcial o total de la regla fundacional en las *Constituciones* de la Compañía; c) presencia de elementos de espiritualidad ignaciana, inspirados en los Ejercicios (Charry 2001, 2050).

3.1 *Antes de la supresión de la CJ*. Aparecen 23 institutos (Charry, *id.*, 2051). Un poco anteriores a los jesuitas son las Ursulinas (25 de noviembre de 1535) reunidas en torno a Angela Merici. Comparten con los jesuitas el clima de renovación espiritual y el entusiasmo apostólico. En estos tiempos y debido a la constitución *Circa Pastoralis* de Pío V (29 de mayo de 1566), sólo se consideraba

verdaderas religiosas a las de clausura papal con votos solemnes; las mujeres de vida apostólica, no eran consideradas de vida religiosa, sino "asociaciones de vida activa". Caso significativo fue el de Mary Ward, quien quería fundar un instituto apostólico según el modelo exacto de la CJ: votos solemnes, generalato, exención de la jurisdicción del ordinario y sumisión directa al Papa, movilidad de sus miembros, sin obligación de clausura. Se llamará "Instituto de la Bienaventurada Virgen María" (IBVM), conocido también como "las Damas inglesas", "Irlandesas" o en algunos sitios de Estados Unidos "Hermanas de Loreto". Aunque Paulo V se mostró en un principio favorable, no pocas quejas de diversas procedencias provocaron la supresión del Instituto en 1631 (Urbano VIII, *Pastoralis Romani Pontificis*, 30 de enero de 1631). El grupo sobrevivió en Roma y en Alemania, como congregación de votos simples y sin reconocer a M. Ward como su fundadora, hasta que Benedicto XIV (*Quamvis justo*, 30 de abril de 1749) le dio un estatuto sólido y, en 1978, recibió autorización para adoptar las *Constituciones* ignacianas.

Un poco más tarde que los primeros intentos de M. Ward, Juana de Lestonnac logró la aprobación para que su "Compagnie de Marie" asumiese, casi literalmente, el *Sumario de las Reglas Comunes* de la CJ, adaptándolo a una vida monástica de clausura papal (1607). De estructura netamente ignaciana, es el instituto de las "Soeurs de Sainte Catherine de Braunsberg" (1571), al cual el P. General C. Aquaviva (1608) otorgó la participación de los bienes espirituales de la Compañía de Jesús. El 15 de octubre de 1650 en el Orfanato de Puy (Languedoc, Francia) tenía lugar la ceremonia

de fundación oficial de la Congregación de las "Hijas de San José" fundada por el P. J. R. Medaille, SJ con un grupo inicial de siete hermanas, congregación de servicio y trabajo en la vida escondida. Dedicadas a la pastoral de los Ejercicios comienza en Francia una "comunidad" animada por Catherine de Franceville y apoyada por el jesuita P. de la Chataigneraye, y cuya Regla será aprobada en 1703 por el Obispo de Vannes: la Congregación de "La Retraite".

3.2 *Durante la supresión de la CJ (1773-1814)*. Diversas sociedades se inspiraron en las reglas y en el espíritu de la CJ: las "Filies du Coeur de Marie" lideradas por Adélaïde de Cicé y alentadas por el P. de Clorivière (Francia 1784); en una eucaristía celebrada por José Varin, de los Padres de la Fe, nació la "Société du Sacré-Cœur" de Madeleine Sophie Barat" (París 1800), construida sobre la devoción al Sagrado Corazón, verdadero fundador del grupo, con la espiritualidad de la adoración y la reparación; ya el mismo término de "Sociedad" pretendía asimilarse a la "Societas Iesu" (cf. Aleixandre 1991). De este mismo período son las "Soeurs de la Sainte-Famule" de Amiens, las "Soeurs de Notre-Dame" de Julie Billiard, y las "Dames de l'Instruction chrétienne".

3.3 *Después de la Restauración (1814)*. El clima espiritual, apostólico y misionero favoreció el nacimiento de no pocas congregaciones y grupos religiosos de inspiración ignaciana, favorecidos también por la disminución de impedimentos para la fundación de grupos con Superiora General, independientes de la jurisdicción directa del Obispo. En esta época (1814-1976) Charry ofrece 209 nuevos institutos, de los cuales 174 son nuevos y 35 "ramas de tron-

cos anteriores" (*id.* 2052), lo cual equivale a una media de dos fundaciones por año durante 163 años. En la época moderna surgieron congregaciones religiosas que no sólo se estructuraron según el modelo ignaciano, sino que adoptaron lo más literalmente posible el texto de S. Ignacio: Fundada en Lyon en 1818 por Claudina de Thévenet surge la congregación de "Religiosas de Jesús-María", dedicada a la educación de la juventud. La Société de las "Fidèles Compagnes de Jésus" (Amiens, Francia 1820) es fundada por Victoria de Bonnant d'Houet animada por el R. Varin; en 1834 Paula Fransinetti funda en Genova las "Religiosas de Santa Dorotea"; las "Auxilia-trices des ames du Purgatoire" (Francia 1856) de Eugénie Smet. En breves años, la vida religiosa en España se revitaliza con varias fundaciones: Cándida M^a de Jesús funda las "Hijas de Jesús", también conocidas como "Jesuitinas" (Salamanca 1871); cuatro años más tarde, para encarnar la espiritualidad de Nazaret el P. Butiñá y M. I. de Maranges fundan las "Hijas de San José" (Barcelona 1875); un año más tarde, con un fin de atender a jóvenes marginadas aparecen las "Religiosas de María Inmaculada" de Vicenta M^a López y Vicuña (Madrid 1876) y al año siguiente las "Esclavas del Sagrado Corazón" (Madrid 1877) fundadas por Rafaela María del Sagrado Corazón.

El siglo XX fue también fecundo en el nacimiento de congregaciones ignacianas. Así, surgen en Madrid las religiosas "Apostólicas del Sdo. Corazón de Jesús" (antes "Damas Apostólicas"), fundadas por Luz Rodríguez Casanova (1924) con la colaboración del P. Rubio; las "Esclavas de Cristo Rey", fundadas por el P. Pedro Legarías Armendáriz para la atención y cuidado de las casas de

Ejercicios (Tudela 1928); y también en el norte peninsular las "Mercedarias Misioneras de Bériz" fundadas por Margarita López de Maturana (Bériz 1930). Al otro lado del Atlántico nacen las "Hermanas del Divino Pastor" (México 1900) y, fundadas por la M. Nazaria Ignacia March Mesa, las "Misioneras Cruzadas de la Iglesia" (Bolivia 1925). De más reciente aparición es la "Institución Javeriana", fundada en 1941 por el P. Manuel Marín Triana, SJ, así como la "Compañía Misionera del Sagrado Corazón de Jesús", de Pilar Navarro Garrido (Madrid 1942); dos años más tarde veían la luz las "Misioneras de Cristo Jesús" fundadas por María Camino Sanz Osorio (Javier-Navarra, 1944). Luz Gal van afirma que "existen por lo menos 60 congregaciones que por una razón o por otra se sienten inspiradas, vinculadas y animadas por la espiritualidad ignaciana" (Galván 1999,136).

4. *Los Jesuitas.* 4.1 *Nombres.* Detrás de estas congregaciones, encontramos una galería de jesuitas que contribuyeron a alentar los procesos de fundación y primer desarrollo: S. Claudio la Colombière, Pierre Cotón, Vincent Huby, Nicolás Verrón, Joseph Varin, Louis Barat, Jean Louis de Rozaven, Louis Séller, Antoine Thomas, Charles Leblanc, Louis Leleu, Máxime de Bussy, Robert Debrosse, Louis Donche, Pierre Roger, Anthony Colman, Pierre Béquet, Lulien Druilhet, Sébastien Fouillot, Carroll, el General Juan Roothaan, François Renault, Pierre de Smet, Philippe de Villefort, Xavier de Ravignan, Pierre Olivaint, Alexis Canoz, Henri Ramière, François Xavier Gautrellet, Armand de Ponlevoy, Francisco Butiñá, Miguel Herranz, W. Ledochowski, José María Rubio, Alphonse Verwimpt, Jacques Sevin y Rene de la Chevasnerie.

4.2 *Función.* En la mayoría de los casos, el papel del jesuita es de "fundador espiritual" o cofundador. Con frecuencia, el jesuita está presente en procesos de reconversión, reorientación o facilita la implantación del i. en un nuevo país; en ocasiones es el director espiritual de la fundadora, el redactor de las *Constituciones* o el consejero para su redacción o aprobación. En no pocas ocasiones la fundación fue resultado de un largo y difícil proceso, como en el caso de la fundación de Mary Ward, o de las Misioneras Cruzadas de la Iglesia (Bolivia 1925), procesos en los que algunas instancias de la misma Iglesia dificultan la impronta ignaciana del nuevo grupo que está originándose. En la época moderna muchos de estos i. se fundaron en países de misión: India, Congo, Zambia y alentados por los obispos, algunos de ellos jesuitas. El hecho de que Ignacio hubiese cerrado la puerta a una rama femenina dentro de la misma CJ, ha asegurado la libertad de estos nuevos grupos y la apertura a numerosos carismas inspirados en la herencia de Ignacio. Un gobierno centralizado con movilidad de sus miembros, un acento especial en la obediencia, el principio ignaciano de la indiferencia, y la unión a la misión de Cristo han permitido una participación cada vez más organizada de las religiosas dedicadas a la obra evangelizadora de la Iglesia.

5. *Distribución geográfica.* 76 i. aparecen en Francia, 29 en España; 26 en Italia y 14 en Bélgica; 5 en Holanda; 5 en Irlanda; 3 en Alemania y 2 en Polonia; 1 aparece en Suecia y otro en Suiza. En Estados Unidos aparecen 24, 11 en Canadá. Por lo que respecta a Iberoamérica, 8 surgen en México, 5 en Argentina, 4 en Chile, 3 en Brasil, 2 en Colombia y 1

en Ecuador, Cuba, Venezuela, Bolivia y Perú. En Asia surgen 12, de los cuales 7 en la India; en África aparecen 5, y 4 en Oceanía, todos en Australia (Charry, *id.*, 2054).

6. *Algunos núcleos relevantes de espiritualidad ignaciana.* No pocos temas importantes de las *Constituciones* y de los *Ejercicios* ignacianos están presentes en la espiritualidad propia de estos institutos. Muy brevemente destacamos los siguientes: la búsqueda de la voluntad de Dios y la familiaridad con el discernimiento; el seguimiento de Jesús pobre y humilde según el espíritu de los Ejercicios [*Ej* 167] y expuesto en el Examen de las *Constituciones* [101] y vivido en los Ejercicios según la dinámica del conocimiento interno [*Ej* 104.233]; el sentido de misión universal y en continua disponibilidad; el sentir con la Iglesia jerárquica y especial adhesión a sus pastores (el Papa y sus representantes); la experiencia y el apostolado de los Ejercicios Espirituales así como la práctica de modos de orar y actitudes de vida de raigambre ignaciana como la recta intención, la obediencia, la abnegación de una misma o el examen de conciencia. No podemos olvidar que las máximas ignacianas como "la mayor gloria de Dios" y la "ayuda o salvación de las ánimas" están muy presentes en todas estas congregaciones inspiradas en la herencia de S. Ignacio que de diversas maneras y por diversos caminos buscan también ser "contemplativas en la acción".

La aproximación a los nombres de los i. ofrece también las prioridades carismáticas: 26 están vinculados al Sagrado Corazón, 5 a Jesús, 4 a Cristo, 3 a Cristo Rey y 3 al Buen Pastor. 8 se vinculan al Santísimo Sacramento, 4 a la Cruz y 4 los misterios de la infancia. Otros 5 integran en el nombre a Jesús y a Ma-

ría. En diferentes advocaciones, la Virgen María da nombre a 66 institutos, la Sagrada Familia a 7, los ángeles a 6 y los santos a 25. La Iglesia se nombra una vez, lo mismo que el Purgatorio. La Providencia, 6 y la Misericordia, 4. En cuanto a la denominación, 5 toman el nombre de "Compañía", 4 el de "Sociedad", 5 se llaman "apostólicos" y otros 5 "obreros". El título de "siervas" aparece 15 veces ("esclavas" en español) (cf. Charry, *id.*, 2054).

Unas 30 congregaciones tienen un fundador o fundadora elevada a los altares. En la actualidad la espiritualidad ignaciana sigue iluminando y animando la vida de no pocos grupos nacidos bajo la inspiración de Ignacio. Un caso significativo es el de los Encuentros de las Superiores Mayores de un grupo de Congregaciones de espiritualidad ignaciana, que desde los comienzos de los años 1980 vienen reuniéndose en Madrid para orar y proyectar juntas e ir construyendo un proyecto común en torno a grandes temas de la espiritualidad como la oración, la formación, el gobierno, la comunidad. A partir del año 1995, intentando responder a demandas eclesiales y sociales, se vienen abordando los temas de la mujer, los laicos y el diálogo interreligioso. El grupo sigue su crecimiento construyendo "su filosofía" desde la formación en la espiritualidad ignaciana, fuente de unidad, el deseo de ser "células vivas de esta espiritualidad" desde el ser de mujeres, la comunicación y el talante creador, así como en una actitud de búsqueda de una identidad de la vida religiosa apostólica (Galván 1999,142-143).

Jeanne DE CHARRY, RSCJ

Daniela PÉREZ ORTIZ, MCI

Z¹ *Carisma, Compañía de Jesús, Constituciones, Contemplativo en la acción, Imitación, Modo de proceder, Mujer, Seguimiento de Jesús.*

Bibl.: AA.VV., "Des congregations, instituts et communautés de spiritualité ignatienne", *CSIg* 15 (1991) 223-550; AGUADO, M., "La vivencia de la espiritualidad ignaciana en Santa Rafaela M^a del Sagrado Corazón de Jesús", *Man* 55 (1993) 45-58; ALEIXANDRE, D., "Una congregación femenina de espiritualidad ignaciana: la Sociedad del Sagrado Corazón", *MCom* 49 (1991) 487-504; CHARRY, J. DE, "Institutos religiosos femeninos ligados a la CJ", *DHCJ* III, 2050-2056; CONRAD, A., *Zwischen Kloster und Welt. Ursulinen und Jesuitinnen in der katholischen Reformbewegung des 16. j. 17. Jahrs.*, Mainz 1991; DOMÍNGUEZ, J., "Espiritualidad ignaciana de M^a Ignacia de Azlor ODN (1715-1767)", en *Aportaciones de la Compañía de María N.S. a la historia de la educación (1607-1921)*, Barcelona 1996, 479-492; GALVÁN, M^a L., "Congregaciones femeninas de espiritualidad ignaciana", *InfoSJ* 74: (1999) 135-144; GARCÍA MATEO, R., "Mujeres en la vida de Ignacio de Loyola", *Man* 66 (1994) 339-353; LACROIX, M^a T., "L'influence ignatienne sur les Constitutions des Soeurs de Saint André", *RHE* 88 (1993) 88-108; LESSI, M., *Suore di Maña SS. Consolatrice e spiritualita ignaziana*, Roma 1981; THIÓ, S., "Ignacio de Loyola, padre espiritual de mujeres", *Man* 66 (1994) 417-436; ZECHMEISTER, M., "Ais Frau das ignatianische Carisma leben [M. Ward]", *GuL* 69 (1995) 256-269; ZUGABEITIA, M^a T., "Influencia ignaciana en Cándida M^a de Jesús" I, *Man* 58 (1986) 299-327; y II, *Man* 59 (1987) 49-87.

INSTRUMENTO

A pesar de que el término "instrumento" aparece solo ocho veces en las *Constituciones* de la CJ, su papel es especialmente importante en la Décima Parte: "De cómo se conservará y aumentará todo este cuerpo en su buen ser".

1. *Instrumento y herramienta:* Tradicionalmente se distingue entre herramienta e instrumento. Si el uno y

el otro son, en su sentido primero, objetos fabricados, el término i. remite a algo más general y de menos concreción que una herramienta. La herramienta sirve para maniobrar la materia, para hacer un trabajo, mientras que el i. sirve para ejecutar alguna cosa, para hacer alguna operación, lo que puede versar sobre una materia más abstracta, y puede ser aplicado por la extensión del objeto a la persona humana. "Instrumento" viene del latín *instrumentum*, "lo que sirve para equipar" (*instruere*, instruir). Está en el campo de la ayuda, un término esencial en la aproximación ignaciana de "ayudar a las ánimas".

Los antropólogos subrayan que la herramienta es una prolongación de la mano, en el trabajo y en la materia, mientras que i. está en el campo de la palabra, en el de la realización de una obra. De tal manera que la distinción herramienta/i. remite no solo a la combinación mano/palabra, sino también a la de gesto/palabra. Este matiz va a comprobarse en el uso que hace Ignacio de este término de i., disponible para una amplitud de sentido que no permitiría la palabra "herramienta".

2. *Al servicio de "las operaciones":* Hemos señalado que el i. sirve para hacer una operación. Indicamos, de entrada, que "operación" es un término presente en la antropología ignaciana [*Ej* 1]. Así, en la oración preparatoria de cada ejercicio, el que hace los ejercicios demanda "que todas mis intenciones, acciones, y operaciones sean puramente ordenadas en servicio y alabanza de su divina majestad" [*Ej* 46]. La "operación" es la que permite pasar de las intenciones a los actos, del interior al exterior. La "operación" conduce a la obra *energeia* a través de la palabra. Esta relación con la palabra facilita

su aplicación al hombre considerado como un i. de una acción.

3. *Instrumentos-objetos*: Se puede localizar en los textos de Ignacio el empleo de i. en el sentido corriente, concreto y limitado a un objeto fabricado. Se encuentra en la *Autobiografía*, cuando Ignacio relata las consecuencias de la herida acaecida en Pamplona y sus implicaciones en su conversión: "Y cortada la carne y el hueso que allí sobraba, se atendió a usar de remedios para que la pierna no quedase tan corta, dándole muchas unturas, extendiéndola con instrumentos continuamente, que muchos días le martirizaban" [Au 5].

El término aparece igualmente en las notas transmitidas oralmente por Ignacio a la vista de un directorio de *Ejercicios* (D2), a propósito de los i. para hacer penitencia (disciplina, cilicio, etc.) Finalmente, en las *Constituciones* propiamente dichas, Ignacio precisa que los juegos, i. de música, libros profanos y cosas parecidas no tienen sitio en una casa de la Compañía: "Y que no se tengan en casa armas ni instrumentos de cosas vanas, sino que ayuden para el fin que la Compañía pretende del divino servicio y alabanza" [Co 266].

4. *Instrumentos-personas*: Frecuentemente Ignacio aplica el término de i. a personas, i. en vistas a la realización de un fin.

En el Examen general que debía ser propuesto a todos aquéllos que quisieran entrar en probación, varios elementos de presentación de la CJ de su ideal misionero están presentes: "pareciéndonos en el Señor nuestro después de otras causas, que los que en ella esperan entrar para bien y fielmente sembrar *in agro Dominico* y evangelizar de su divina palabra tanto serán más ap-

tos instrumentos para ello, cuanto fueren menos dotados del primero y segundo defecto" [Co 30].

Se observa que aquel que quiere entrar y servir en la CJ será un i. en función de una obra, que es el fin mismo del nuevo Instituto: "sembrar, bien y fielmente, en el campo del Señor y anunciar el Evangelio de su palabra divina". Se puede entonces, con justicia, acercar esta presentación del "jesuita-instrumento" de un término que pertenece al mismo campo semántico, el jesuita-obrero apostólico. Un obrero, ¿no es acaso la persona que ejecuta un trabajo?

En el mismo campo semántico, a propósito de las relaciones con el prójimo, en la viña del Señor: "para que Dios los disponga todos a recibir su gracia por los flacos instrumentos de esta mínima Compañía" [Co 638] Se trata aquí de ayudar al prójimo con "los deseos presentados a Dios nuestro Señor y a través de las oraciones por toda la Iglesia".

Para que la unión de los corazones en la CJ se realice en gran parte por el medio de la obediencia, Ignacio propone ayudas para el ejercicio de la misma; así ocurre con el "colateral" del superior. Este "ángel de paz", que viene a desplazar el ejercicio de la obediencia, es presentado en dos ocasiones como un i.: "Procure también acreditarle y hacer que sea amado de los que están a su cargo; porque tanto le será más útil instrumento para con ellos [...] En lo que toca a la ejecución de su oficio para el gobierno de los que tienen a su cargo, use del colateral como de fiel instrumento en las cosas que más importan" [Co 661].

El canciller de una universidad será i. del rector: "cuyo oficio sea ser instrumento general del Rector

para ordenar bien los estudios, y enderezar las disputaciones en los actos públicos, y juzgar de la suficiencia de los que se han de admitir a los actos y grados, los cuales dará él mismo" [Co 493]. Para ser este i. general, algunas cualidades son requeridas: una gran cultura, un gran celo y juicio.

5. *Instrumento de Dios*: Instrumento de la misión en general de la CJ, i. de una persona con vistas a esta misión, el jesuita es llamado en dos párrafos capitales de las *Constituciones* a ser "un instrumento con Dios", "un instrumento de Dios".

"Para la conservación y aumento no solamente del cuerpo y lo exterior de la Compañía, pero aun del espíritu de ella, y para la consecución de lo que pretende, que es ayudar a las ánimas para que consigan el último y sobrenatural fin suyo, los medios que juntan el i. con Dios y le disponen para que se rija bien de su divina mano, son más eficaces que los que le disponen para con los hombres [...] Sobre este fundamento, los medios naturales que disponen el i. de Dios nuestro Señor para con los prójimos, ayudarán universalmente para la conservación y aumento de todo este cuerpo, con que se aprendan y ejerciten por sólo el divino servicio, no para confiar en ellos, sino para cooperar a la divina gracia" [Co 813.814].

El término i. alcanza así una plenitud de sentidos. Se convierte en un término decisivo para describir el ideal jesuítico de una unión con Dios en orden a posibilitar a Cristo continuar con su misión en el mundo a través del cuerpo de la Compañía. Se advertirá la importancia del término "disponer": los medios sobrenaturales, tanto como

los medios naturales (los unos y los otros enumerados por Ignacio) disponen del instrumento.

"Disponerse" respecto a Dios, disponerse respecto al hombre. Para cooperar con la obra de Dios, tarea que le es propia, el hombre debe disponerse a que nada puede hacerse sin el hombre. La teología de la reforma católica es esencial para la espiritualidad ignaciana. Si todo es obra de Dios, nada puede hacerse sin el hombre, i. de Dios. Lo que le corresponde propiamente al hombre es disponerse a la acción divina. Toda la energía del trabajo de conversión de los *Ejercicios Espirituales* descansa en este punto, al igual que el trabajo apostólico del jesuita que quiere dejarse conducir por Dios, por las *Constituciones*. El i. no es entonces ya un objeto fabricado que ayuda al hombre a cumplir su tarea, sino que es el hombre mismo al servicio de Dios en la creación.

Paul LEGAVRE, SJ

/ *Disposición, Ministerios, Operación, Viña.*

INTENCIÓN

1. *La intención en los Ejercicios Espirituales. 1.1. Introducción.* En la espiritualidad ignaciana el puesto que ocupa la i. es fundamental. S. Ignacio se preocupará siempre por la rectitud de intención, condición indispensable para poder buscar y hallar en modo justo la voluntad divina. Una i. recta es lo más necesario y al mismo tiempo difícil de alcanzar. En los *Ejercicios Espirituales* aparece repetidamente esta expresión [Ej 40.41.46.135.169.325.326.331.332.334]. Parece como si S. Ignacio tuviese miedo de que el ejercitante se olvidara de eso en su dis-

cernimiento y que por ese motivo tal discernimiento pudiera fracasar. En la primera anotación donde Ignacio describe qué son los *Ejercicios Espirituales*, se explica que en ellos se trata de "quitar de sí todas las afecciones desordenadas" para poder así "buscar y hallar la voluntad divina" [Ej 1]. La quinta anotación también se refiere a esa pureza de i. con que uno debería iniciar su camino en los Ejercicios, "con gran ánimo y liberalidad con su Criador y Señor, ofreciéndole todo su querer y libertad" [Ej 5]. La anotación decimosexta reafirma que "la causa de desear o tener una cosa o otra sea sólo servicio, honra y gloria de la su divina majestad" [Ej 16]. Lo mismo apunta el PF de los *Ejercicios*, al afirmar el para qué el hombre es creado, y qué uso debe hacer de las criaturas. La indiferencia ignaciana es en otras palabras la rectitud de la intención, el permanecer libre "delante todas las cosas" hasta que se manifieste la voluntad divina. Se trata pues de una actitud fundamental de libertad interior. Libertad que viene de nuevo repropuesta en el el pórtico de los Ejercicios donde se presenta su finalidad: "Ejercicios espirituales para vencer a sí mismo y ordenar su vida sin determinarse por afección alguna que desordenada sea" [Ej 21].

En todo el proceso de los Ejercicios hasta llegar al momento culminante de la elección, S. Ignacio no cesa un instante de formar, arraigar y perfeccionar en el alma del ejercitante la i. de dicho fin. En la oración preparatoria, que ha de preceder a cada uno de los ejercicios particulares, lo hace el Santo de una manera explícita [Ej 46].

El P. Orlandis explica que "la elección es un acto de la voluntad, que versa sobre los medios y supone otro acto de voluntad que versa

sobre el fin: la intención. Por i. se entiende un amor y deseo eficaz del fin, es decir, un amor y deseo del fin tal, que mueve a la voluntad a buscar medios, a elegirlos y a ponerlos en práctica para conseguir el fin" (Orlandis 1935, 102-103). La i. podrá influir de dos maneras en la elección de los medios: a) un grado mayor de bondad, de nobleza, de elevación en el fin intentado y por tanto en la intención, normalmente dará por resultados que los medios conducentes y elegibles para dicho fin sean en sí mismos más nobles y elevados; b) cuanto más enérgica y absoluta sea la i. del fin, tanto el entendimiento se sentirá urgido a buscar medios los más conducentes para el fin y tanto la voluntad se sentirá necesitada de abrazarse con ellos.

Esa recta i. o sencillez de corazón en un "sentido positivo" significa una integración de la afectividad en un modo tal que la persona consiga unificar su amor, sus deseos. Solo un fin es deseado y todo lo demás es subordinado a ese fin: la mayor gloria de Dios (cf. [Ej 76.155]). La fuente o motivo para ese deseo es el amor de Dios [Ej 184], hasta tal punto que uno es totalmente inflamado de amor de Dios: "que ninguna cosa creada sobre la haz de la tierra puede amar en sí, sino en el Criador de todas ellas" [E/316].

En un "*sentido negativo*", tener una i. recta significa liberarse de todas las afecciones desordenadas, que no van en la dirección de la mayor gloria de Dios (cf. [Ej 1.16.157.172.179.150.153-155]). Precisa el P. Calveras: "Es poner en orden la vida de la persona en toda su actuación, interna y externa, privada y en su relación con los demás, en todo lo que directa o indirectamente depende de su propia

voluntad" (Calveras 1951,108). Ignacio insiste que la presencia de las afecciones desordenadas perturba la busca de la voluntad divina: es preciso primero quitarlas para "después de quitadas, buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida para la salud del ánima" [Ej 1]. La afección desordenada impedirá a la persona tener la *i. recta* en el momento de elegir, no teniendo una mirada recta y puramente ordenada al servicio divino [Ej 169], podrá falsear las razones, a favor y en contra, en orden a conocer sin engaño lo que más agrada a Dios [Ej 179-182], o podrá también privar la voluntad de prontitud y diligencia en cumplir exactamente la voluntad de Dios conocida [Ej 91], si la afección se opone a los intereses de la elección.

1.2. Los contextos más significativos. Los documentos donde aparece más claramente cómo se trabaja con la *i.* en los Ejercicios son los siguientes: el Preámbulo para considerar los estados de vida [Ej 135], el Preámbulo para hacer elección [Ej 169] y los dos Modos de hacer elección por el Tercer Tiempo [Ej 178-183.184-188]. Veamos en que manera Ignacio toca la cuestión de la *i.* en esos números de los *Ejercicios*.

1.2.1. En el Preámbulo para considerar los estados de vida [Ej 135], Ignacio está pidiendo al ejercitante, en el momento en que empieza su discernimiento de la vocación, una apertura total de su libertad: rectificar su *i.* no buscando otra cosa que la perfección en cualquier estado de vida a que Dios nos quiera llamar y elegir. Se trata una vez más de buscar la pureza de intención.

1.2.2. El Preámbulo para hacer elección [Ej 169] todo ello trata de la

i. del ejercitante: "El ojo de nuestra intención debe ser simple, solamente mirando para lo que soy creado, es a saber, para alabanza de Dios nuestro Señor y salvación de mi ánima, y así cualquier cosa que yo eligiere, debe ser a que me ayude para el fin para que soy criado, no ordenando ni trayendo el fin al medio, mas el medio al fin" [Ej 169].

¿Que significa tener una "intención simple"? Una *i.* simple es aquella que se propone un único fin, con la exclusión, no solamente de otros fines opuestos o divergentes, sino también de otros fines concomitantes.

¿Que significa una "intención ordenada"? "Primero hemos de poner por objeto querer servir a Dios, que es el fin, y secundario tomar beneficio o casarme, si más me conviene, que es el medio para el fin; así ninguna cosa me debe mover a tomar los tales medios o privarme de ellos, sino sólo el servicio y alabanza de Dios nuestro Señor y salud eterna de mi ánima" [Ej 169].

Según este pasaje, con la *i.* se mira aquello para lo que el hombre es creado, esto es, la alabanza de Dios, el servicio de Dios. Para tomar los medios sólo ha de mover el servicio y alabanza de Dios; luego la *i.* mira el fin y mueve a la elección de medios.

Llegada la hora de hacer la elección, la primera cosa que Ignacio busca es que el ejercitante se encuentre en una actitud de indiferencia, de libertad interior: "que no esté más inclinado ni afectado a tomar la cosa propuesta que a dejarla, ni más a dejarla que a tomarla; mas que me halle como en medio de un peso para seguir aquello que sintiere ser más en gloria y alabanza de Dios nuestro Señor y salvación de mi ánima" [Ej 179].

1.2.3. *En el Primer Modo de elección por el Tercer Tiempo*, Ignacio busca trabajar antes que nada la i. del ejercitante para poder asegurar el buen éxito de la elección. Así que después de proponer delante de sí la cosa de que se quiere hacer elección, antes de proceder a la deliberación, Ignacio quiere trabajar la i. subjetiva del ejercitante: "Es menester tener por objeto el fin para que soy criado, que es alabar a Dios nuestro Señor y salvar mi ánima, y con esto hallarme indiferente sin afección alguna desordenada" [Ej 179]. Solamente la persona que de hecho se halle en esas condiciones podrá llegar a ver plenamente las razones que objetivamente militan en ambas partes y tirar la resultante según la mayor moción racional y no por moción alguna sensual (cf. Calveras 1943, 267).

También en el tercer punto, que es una súplica a Dios colocándonos en sus manos, quiere pedir a Dios que rectifique nuestra intención: "Pedir a Dios nuestro Señor quiera mover mi voluntad y poner en mi ánima lo que yo debo hacer acerca de la cosa proposita, que más su alabanza y gloria sea, discurriendo bien y fielmente con mi entendimiento y eligiendo conforme su santísima y beneplácita voluntad" [Ej 180]. Solo entonces se pasará a la deliberación. Eso ya nos revela la importancia que tiene para Ignacio la i. recta del ejercitante.

1.2.4. *En el segundo Modo de elección por el Tercer Tiempo* actúa la misma dinámica. La primera regla dirá: "Que aquel amor que me mueve a elegir la tal cosa descienda de arriba, del amor de Dios, de forma que el que elige sienta primero en sí que aquel amor más o menos que tiene a la cosa que elige es sólo por su Criador y Señor" [Ej 184].

Ignacio en los *Ejercicios* se preocupa también por hacernos considerar cuál es la i. de N. S. Jesucristo [Ej 135] y cuál es por otra parte la i. del demonio, que le es contraria. La i. del demonio es descrita principalmente en la Meditación de las Dos Banderas [Ej 142] y en las Reglas de discernimiento [Ej 325-326.331-334].

2. *La intención en las Constituciones*. En las *Constituciones*, donde Ignacio trata de lo que ayuda a la CJ a progresar en el Espíritu, se encuentra en el número [Co 288]: "Todos se esfuercen de tener la intención recta, no solamente acerca del estado de su vida, pero aun de todas las cosas particulares, siempre pretendiendo en ellas puramente servir y complacer a la divina Bondad por Sí misma, y por el amor y beneficios tan singulares en que nos previno, [...] y sean exhortados a menudo a buscar en todas cosas a Dios nuestro Señor, apartando, cuanto es posible, de sí el amor de todas las criaturas, por ponerle en el Criador de ellas, a Él en todas amando y a todas en Él, conforme a la su santísima y divina voluntad". La i. ha de ser recta en todo: en los estudios [Co 360-361], en la enseñanza [Co 486] y en los ministerios [Co 618].

En la Parte Décima de las *Constituciones*, sobre los medios de conservar y hacer aumentar el Cuerpo de la Compañía, la recta i. viene también nombrada juntamente con la familiaridad con Dios y el celo sincero de las ánimas [Co 813].

3. *La intención en el Epistolario. Breve Comentario*. En muchas de sus cartas, Ignacio insiste también en esa importancia de la recta intención: "Cuanto a la intención, todos querría que la tuviesen muy recta de buscar la gloria de Dios en su ánima y cuerpo y operaciones todas, y de mucho buscar la ayuda de

las ánimas, quién con un medio, quién con otro, quién por sí, quién ayudando a otros que lo hagan, mirando siempre al bien más universal que al particular" [*Epp* III, 503].

"Todos rectifiquen su intención, de modo que totalmente busquen no sus intereses, sino los de Jesucristo, y se esfuercen por hacer grandes propósitos y cobrar iguales deseos de ser verdaderos y fieles siervos de Dios, y dar buenas cuenta de sí en todo lo que les será encargado, con verdadera abnegación de la propia voluntad y juicio [...]" [*Epp* III, 542].

Una recta *i.* hace que las cosas más sencillas pasen a ser de ayuda para el prójimo: "Del cargo de las cosas temporales, aunque en alguna manera parezca y sea distractivo, no dudo que vuestra santa intención y dirección de todo lo que tratáis a gloria divina lo haga espiritual y muy grato a su infinita bondad" [*Epp* IV, 127].

4. *Conclusión.* La importancia de la pureza de *i.* está, pues, en lo que ella quiere indicar: la referencia primordial a Dios. Por medio de ella, el hombre reafirma que todas sus acciones, intenciones y operaciones quieren tener a Dios por único fin (cf. Luzárraga 1985, 35). Que Dios no puede jamás ser un medio en nuestra vida. Es la pureza de *i.* que hace que la persona creyente reconozca que su vocación viene siempre de un Otro, a quien deberá siempre ordenar toda su vida.

Alfredo SAMPAIO COSTA, SJ

Z¹ Afeción desordenada, Afectos, Anotaciones, Discernimiento, Elección, Indiferencia, Libertad, Operaciones, Principio y Fundamento.

Bibl.: CALVERAS, J., "Buscar y hallar la voluntad divina por los tiempos de elección

de los Ejercicios de San Ignacio", *Man* 15 (1943) 252-270 y 324-340; ID., *Qué fruto se ha de sacar de los Ejercicios de San Ignacio*, Librería Religiosa, Barcelona²1951; LUZÁRRA-GA, J., "La pureza de intención desde la espiritualidad bíblica", *Man* 57 (1985) 35-53; ORLANDIS, R., "De la elección y de la intención previa a ella. Preliminares al estudio de los tres tiempos de elección", *Man* 11 (1935) 97-126; TONER, J. J., *Discerning God's Will*, IJS, St. Louis 1991.

ÍÑIGO DE LOYOLA: / *Ignacio de hoyóla.*

ISLAM

En octubre de 1571 ocho jesuitas tomaron parte en la batalla naval de Lepanto, en la que el imperio otomano sufrió una derrota decisiva de manos de las fuerzas europeas. La fundación de una alianza cristiana para derrotar el imperio musulmán fue un proyecto querido por Ignacio, aunque no se llegó a realizar durante su vida. En su *Autobiografía* los musulmanes -los turcos, como él los llama- figuran principalmente como objeto de temor y como amenaza: la ocupación de Tierra Santa, cuando la visitó como peregrino, significó para él que no se le permitiera moverse libremente y que tampoco pudiera quedarse en ella como deseaba [*Au* 46-47]. Pero presumiblemente, las *almas*¹ que deseaba ayudar en Jerusalén incluían sus habitantes musulmanes además de los peregrinos cristianos (CG 34, d5, 13). Más tarde, la persistente lucha contra los turcos en el Mediterráneo impidió que los primeros compañeros pudieran ir a Jerusalén en consonancia con el voto que habían hecho [*Au* 85.94].

1. *Ignacio y el Islam.* Como Ignacio había crecido en España, no fue

éste su primer encuentro con los musulmanes. Queda todavía mucha investigación por hacer sobre el efecto de la espiritualidad musulmana en las grandes figuras espirituales del siglo XVI. En la *Autobiografía* [Au 15-16] Ignacio relata una conversación que tuvo con un "morro" en su ida a Montserrat. Como todo musulmán, éste creía en la concepción virginal de María, pero Ignacio no logró convencerle de la virginidad de María en el parto. Cuando se separaron, el Peregrino temió que había dejado a la Virgen deshonrada y se preguntó si no debía seguir a aquel hombre y apuñalarlo. En aquella etapa de su vida, fñigo tenía más celo que discreción. Afortunadamente la muía, a la cual confió la decisión de elegir la ruta a seguir, le evitó el conflicto.

La *Formula Instituti* menciona explícitamente la posibilidad de ser enviados "a los turcos" (MCo I, 27; F40 4) e Ignacio acarició hasta el final de su vida el proyecto de fundar colegios en Jerusalén, Chipre y Constantinopla, por más que veía que no sería de pronta realización (cf. Dalmases 1979, 123). La finalidad parece haber sido más la protección de las minorías cristianas que un apostolado serio con la población musulmana. Julio III, mediante la bula *Pastoralis Officii Cura* (del 6 de octubre de 1553) establecía la Cofradía del Santo Sepulcro, la cual gozaba del apoyo de Ignacio para proteger los intereses de la cristiandad en el Próximo Oriente (cf. Ortiz de Urbina 1950, 19-22).

2. *La espiritualidad ignaciana hoy y el Islam.* 2.1. *Desolación en la situación actual.* Aunque las actividades del mismo Ignacio no parecen ofrecer muchas pistas para entablar relaciones con el Islam y los musulmanes en el siglo XXI, la CG 34 subraya que "la visión ignaciana de

la realidad proporciona inspiración espiritual y base apostólica" para la urgente tarea del diálogo interreligioso (CG 34, d15, 17). Si bien la Congregación no explícita tal inspiración, hay en los *Ejercicios* numerosos elementos que ofrecen métodos y principios para guiarnos en este momento histórico.

El primer paso es una especie de discernimiento común, tomando nota cuidadosamente de las emociones e ideas que dominan la escena contemporánea. Una buena parte del mundo está dominada por el miedo y, a causa de esos temores, falta esperanza y sobre todo caridad para con los necesitados. Se recuerda cómo Ignacio describe la desolación en las Reglas para el discernimiento de espíritus de la Primera Semana: "moviendo a infidencia, sin esperanza [...], triste" [Ej 317]. Parece que se atraviesa un momento colectivo de desolación, por eso el consejo de Ignacio es importante. Se puede tener la tentación de cambiar de actitud para con los musulmanes y desistir de ulteriores intentos de diálogo, respondiendo con suspicacia y rechazo. Se trata de un sentimiento que mueve a elegir medidas "bajas y terrenas" [Ej 317] de autoprotección, en lugar de arriesgarse a vivir en una visión más espiritual. Sin embargo, Ignacio advierte que en tiempo de desolación no se debe pensar en cambiar orientaciones con las cuales uno se haya comprometido anteriormente, más bien se deben mantenerlas (cf. [Ej 318]).

2.2. *"Traer a la memoria" para despertar la humildad.* Los contactos con el I., los actuales como los pasados, tienden a comparar los pecados de los musulmanes con los altos ideales de los cristianos, más que con la realidad ambigua de la historia. La Primera Semana de los *Ejercicios* lia-

ma a un conocimiento más profundo de los propios pecados. Se pide sentir "vergüenza y confusión" cuando uno se confronta con ellos [Ej 48], para poder apreciar la riqueza de la misericordia de Dios. La historia de la Europa cristiana ha sido sangrienta, como lo ha sido el dominio colonial del Occidente en muchas partes del mundo. Además de las guerras de religión posteriores a la Reforma, en el último siglo Europa ha dado los horrores del fascismo y del estalinismo, los *gulags* y los holocaustos, todo ello preparado y hecho posible gracias a siglos de polémica anti-judía. Desde la "Ilustración", han muerto muchos millones en guerras civiles. Menos sangriento, pero violento con todo, es el opresivamente injusto sistema económico presidido por un Occidente ampliamente cristiano.

La riqueza del mundo desarrollado, fuente de ese orgullo, recuerda la meditación de Dos Banderas en la que Ignacio desenmascara la estrategia del enemigo. "De manera que el primer escalón sea de riquezas, el segundo de honor, el tercero de soberbia, y destos tres escalones induce a todos los otros vicios" [Ej 142]. El orgullo de sus éxitos puede haber cegado al Occidente de las injusticias propias del sistema económico que lo ha hecho posibles, pero que resulta cada vez más pesado para los pobres. El hecho de que la abrumadora mayoría de los musulmanes viva en pobreza en África, y en el Sur y Sudeste de Asia, implica que al diálogo será imposible sin un reconocimiento de dicha injusticia (CG 34, d5, 15). El diálogo más importante que se tiene delante es sobre todo la justicia de Dios y la calidad de mundo que Dios desea. La CG 34 (d5, 16) recomienda comprender los factores políticos, económicos, étnicos y culturales que

están detrás de la aparición y crecimiento de los movimientos violentos, y escuchar también sus legítimas quejas.

Esa misma soberbia corre el riesgo de olvidar la amarga verdad de la historia religiosa y política, para así convencer a los cristianos de que son mucho más virtuosos que sus interlocutores. La violencia terrorista de los últimos años y sus secuelas afectarán probablemente durante décadas, al diálogo entre musulmanes y cristianos. Sin embargo, se olvida un septiembre de 1862 igualmente sangriento, cuando un número similar de personas perecieron en un solo día a manos de sus propios hermanos cristianos en la batalla de Antietam durante la guerra civil americana. En Ruanda, ochocientos mil cristianos fueron asesinados en 1994 en unos pocos meses por correligionarios suyos. Contra la soberbia olvidadiza, Cristo trata de llevar primero a la pobreza, la cual acarrea desprecio del mundo, y así a la humildad, donde comienzan todas las virtudes [Ej 146]. Sin duda la humildad es el primer prerrequisito para el diálogo, y la insistencia de Ignacio sobre ella en la Segunda Semana de los *Ejercicios* es una valiosa preparación. El "lugar humilde" escogido por el Señor en contraste con Satanás [Ej 144] nos previene contra cualquier actitud defensiva y triunfalista, que es la muerte del diálogo.

2.3. *Notas ignacianas para el diálogo.* Los *Ejercicios* presuponen que el Creador obra directamente en la criatura [Ej 15] y esta convicción es esencial para un diálogo provechoso. El diálogo no tiene lugar entre religiones sino entre personas. Por lo mismo, cualquier reserva que se tenga sobre elementos de la religión del interlocutor o sobre la conducta de algunos de sus miembros, se

aprende a tomarla en serio como quien escucha una palabra de Dios a través de sus ritos, leyes o escrituras. El Presupuesto de los *Ejercicios* [Ej 22] se aplica igualmente a nuestra actitud con el interlocutor en el diálogo: "Se ha de presuponer que todo buen cristiano ha de ser más pronto a salvar la proposición del prójimo que a condenarla". El ConcVat II afirma que hay "semillas de la Palabra" y "rayos de la Verdad" evidentes en otras tradiciones religiosas. Hace falta un oído atento y ojo avizor para distinguirlos y un corazón generoso para aceptarlos como el regalo que son.

La CG 34 (d5,13) refleja la experiencia más bien ambigua que los jesuitas han tenido en el diálogo con los musulmanes. Para algunos ha sido un encuentro profundo, mientras que para otros, especialmente los residentes en países islámicos, la experiencia se ha visto interferida por preocupaciones políticas y el abuso de poder. Aun para aquellos cuya experiencia haya sido fructuosa, el diálogo será una experiencia de la Cruz: la preparación concienzuda y la apertura que se requiere para entrar en la visión y en la experiencia religiosa del otro requieren mucho sacrificio -"trabajos, fatigas y dolores" [Ej 206]. Esto es particularmente válido en el diálogo con los musulmanes, puesto que el Islam comenzó, por ciertos respetos, como una crítica de la fe y práctica cristianas. Por esta razón muchos musulmanes encuentran difícil distinguir las ideas recibidas acerca de los cristianos de lo que éstos creen y profesan de hecho. Eos musulmanes están influenciados por la presentación de los cristianos en el Corán igual que los cristianos lo están por la presentación de los judíos en el NT.

3. *Conclusión.* Con todas sus dificultades, el diálogo es tarea de

amor, y como observa Ignacio "el amor se debe poner más en las obras que en las palabras" [Ej 230]. Del mismo modo, el diálogo no es simplemente una cuestión de discusión. Si es de verdad cristiano y motivado por el amor, el diálogo estará encarnado en acciones y en nuestro talante, que hablan más elocuente y francamente que nuestras palabras. Se expresará en los simples gestos de hospitalidad y, lo que es más importante, en la acción común (CG 34, d5, 9.6). En el diálogo interreligioso no menos que en cualquier otra área del apostolado, la consigna de Ignacio: "En todo amar y servir" muestra todo su valor y actualidad.

Dan MADIGAN, SJ

Z' Diálogo Interreligioso, Hinduismo, Zen.

Bibl.: AA. VV., *Third meeting of jesuits in Islamic Studies. Jesuits among Muslims*, Tanail, Líbano 1996; ALES, J. D', "Nuestra misión en el Magreb. Testimonio de un jesuita" *Man* 72 (2000) 157-168; BOWERING, G., *Jesuits and the Islamic world at the beginning of a new millennium*, IIS, St. Louis 1993; BUADDES, J., "Y también manifiéstese preparado para reconciliar desavenidos... entre turcos o cualesquiera otros infieles", *Man* 77 (2005) 169-178; CONGREGACIÓN GENERAL 34, Decreto 5, "Nuestra misión y el diálogo interreligioso", 139-155; CONSEJO PERMANENTE DE CRISTIANISMO I JUSTICIA, "Islam y Occidente", Cij, Barcelona 2001; Dalmases, C. de, *El Padre Maestro Ignacio*, BAC, Madrid 1979; KOLVENBACH, P.-H., "A los jesuitas que trabajan sobre musulmanes sobre su difícil misión (Le Chatelard, 4.IX.1990)" en *Selección*, 479-485; ID., "De Societate Iesu et Islam" *AR XXII* [1996] 54-58; ID., "Jesuites et Musulmans", *Understanding and Discussions*, Roma 1998, 1-11; "Los jesuitas y las relaciones islamo-cristianas en Europa (Ludwigshafen, 23-26.ni.2001)", *InfSJ* 85 (2001) 81-88; ORTIZ DE URBINA, I., *San Ignacio y los Orientales*, Centro de Estudios Orientales, Madrid 1950; REITES, J.W., "Ignacio y los musulmanes de Tierra Santa", *Man* 52 (1980) 291-318; ID., "Ignacio y los musulmanes del Norte de África", *Man* 56

(1984) 5-31; ROEST CROLLIUS, A. A., "Die Muslime. Geschichtliche Aspekte ignatianischer Spiritualität" en *Ignatius von hoyó-la und die Gesellschaft Jesu*, (FALKNER, A. ed.), Würzburg 1990, 409-416; ID., "Islam",

en *DTF*, 736-741; RUBIO, L., "Islam. Sumisión, entrega voluntaria y total a Dios", en *El Dios Cristiano: Diccionario Teológico*, (PIKAZA, X./ SILANES, N. eds.), Secretariado Trinitario, Salamanca 1992, 737-740.

^—P

éJ

JAVIER, FRANCISCO

2. *Etapa en Europa.* Francisco de Jassu y Azpilcueta nació en el castillo de Javier (Navarra) el 7 de abril de 1506; allí permaneció hasta los diecinueve años. Estudió en la Universidad de París entre 1525 y 1536, obteniendo el grado de maestro en artes (1530). En el colegio de Santa Bárbara conoció primero a Pedro Fabro y después a Iñigo de Loyola. Hacia comienzos de 1533 se une al grupo de los compañeros de Ignacio. Participó en los votos de Montmartre (15 de agosto de 1534) y después realizó los Ejercicios de Mes bajo la dirección de Ignacio, profundizando en la experiencia de lo poco que le sirve al hombre ganar todo el mundo si echa a perder su vida (*MXav* I, 421). En noviembre de 1536, con sus compañeros, sale de París en dirección a Venecia.

Tras peregrinar a Roma, F. es ordenado sacerdote en Venecia (24 de junio de 1537) y se retira con Salmerón a Monselice durante dos

meses. Celebra su primera misa en Vicenza y marcha, con Bobadilla, a Bolonia para el trabajo apostólico (octubre de 1537 - abril de 1538). Reunido con los compañeros en Roma, F. participa en las deliberaciones de 1539. Entretanto F. es el primer secretario de la Compañía (junio de 1539 - marzo de 1540).

Ante la imposibilidad de Bobadilla de viajar, es designado para la misión de las Indias Orientales -en aquel tiempo bajo influencia portuguesa-. F. sale de Roma el 15 de marzo de 1540, llegando a Lisboa a finales de junio. Pasa varios meses en Portugal -en la capital y sus alrededores- con Simón Rodríguez, encargándose del cuidado espiritual de la corte, por deseo del rey D. Juan III. Recibidos los breves pontificios que le hacían legado apostólico para todo Oriente, embarca en el viaje que le lleva a Goa (entre el 7 de abril de 1541 y el 6 de mayo de 1542), permaneciendo seis meses en la isla de Mozambique.

2. *Etapa oriental.* Sus diez años de intenso apostolado en Oriente se

reparten en tres grandes misiones: India (1542-1544), Malaca e Islas Molucas (1545-1547) y Japón (1549-1551). Después de pasar varios meses en Goa, marcha al sur de la India, a la zona del Cabo Comorín y la costa de la Pesquería. En septiembre de 1545 F. se dirige a Malaca y de allí pasa a Amboino, Islas del Moro y Ternate. Nuevamente en la India, organiza el trabajo misionero de los jesuitas que iban llegando en sucesivas expediciones y prepara su viaje a Japón. Javier llegó a Kagoshima el 15 de agosto de 1549, junto con los jesuitas Cosme de Torres y Juan Fernández. Javier tardó más de dos años en recibir su nombramiento como provincial de Oriente, que había sido firmado por Ignacio el 10 de octubre de 1549. Su último gran sueño fue evangelizar China. Zarpó de Goa el 17 de abril de 1552, dejando como viceprovincial al P. Barzeo, pero sólo pudo llegar a la isla de Sancían, cerca de Cantón, donde murió el 3 de diciembre de 1552, con la única compañía de Antonio, el chino. Su cuerpo descansa en Goa.

3. *Escritos*. Entre cartas y otros documentos se conservan ciento treinta y ocho textos j averíanos -escritos desde 1535 hasta tres semanas antes de su muerte-, muy diversos en su extensión y contenido: cartas, instrucciones, patentes, escritos catequéticos, etc. Estos textos, redactados casi siempre con prisa para coincidir con los correos, fueron acogidos desde el principio en Europa con gran entusiasmo y pronto se divulgaron traducidos a diversas lenguas. La lectura de una de sus cartas provocó la "conversión" de J. Nadal a la Compañía. Hombre de acción intensa, F. no elaboró una doctrina espiritual propia. Sobresalen algunas cartas e instrucciones de carácter más estrictamente espiri-

tual, destacando la extensa misiva que desde Japón dirigió a sus compañeros de Goa (*MXav* II, 179-212) y algunas instrucciones al holandés P. Barzeo, su mejor discípulo (*MXav* II, 86-101.401-403.407-409.414-428). Además, F. introduce con frecuencia una consideración espiritual en medio de cualquier carta o instrucción, por lo que en ellas encontramos diseminadas máximas de vida interior y aplicaciones concretas de principios generales.

4. *Personalidad espiritual*. Desde el punto de vista de su maduración espiritual, León-Dufour establece tres etapas en el camino de su entrega confiada a la voluntad de Dios: una primera etapa marcada por la conversión y el despertar a la vida apostólica; una segunda, de profundización después de separarse de sus compañeros; y una tercera de entrega absoluta desde la total soledad y privado de todo consuelo humano, que culmina con la muerte del apóstol en una especie de martirio incruento.

Infatigable y tenaz, supo aunar en su vida acción apostólica y contemplación: "De día pertenecía enteramente al prójimo, de noche era todo de Dios", según un testimonio contemporáneo. El núcleo de su intensa vida interior son los Ejercicios ignacianos. No sólo recomienda su práctica (*MXav* I, 167), sino que él mismo da Ejercicios y hace que otros los den. Pero sobre todo está íntimamente empapado de su espíritu, como lo prueban las continuas reminiscencias que afloran en sus escritos.

Un aspecto de su vida es el mantenimiento de las tensiones que caracterizan toda vida apostólica, lo cual le lleva siempre más allá de sí mismo, desde un inmenso amor a Cristo. De hecho, a lo largo de to-

da su correspondencia se perciben los ecos de una lucha permanente contra el mal del mundo en la línea de las Dos Banderas (*MXav* II, 180-184), Consciente de que "el diablo nunca duerme" (*MXav* II, 433), insiste en la continua vigilancia con la que debe vivir todo apóstol, porque "quien no va adelante, torna atrás" (*MXav* II, 320).

Javier es paradigma de entrega en la fe, de la confianza ilimitada en Dios (*MXav* II, 150-151). Esta confianza parte de la conciencia de su propia condición de pecado y debilidad, pues se siente "polvo y ceniza" (*MXav* I, 128) y por ello se encomienda con frecuencia a las oraciones de sus hermanos. Es muy vivo en él su sentido de dependencia radical de Dios. Pero, además, su vida es fruto de la gracia y del combate interior que F. mantuvo, muriendo cada día a sí mismo, para que en él se manifestara la fuerza de una nueva vida (*MXav* II, 191-199). De ahí que sea un hombre de abundantes consolaciones y gran don de lágrimas (*MXav* I, 174-175), a veces expresadas a través de paradojas místicas; así, hablando de las Islas del Moro, escribe: "Todos estos peligros y trabajos, voluntariosamente tomados por solo amor y servicio de Dios nuestro Señor, son tesoros abundosos de grandes consolaciones espirituales, en tanta manera, que son islas muy dispuestas y aparejadas para un hombre en pocos años perder la vista de los ojos corporales con abundancia de lágrimas consolativas" (*MXav* I, 379-380). De aquí que quiera contagiar su alegría a otros (*MXav* I, 174-175).

Hombre apasionado, F. es el hombre abrasado por el celo de la salvación de las almas. Por ello manifiesta su contagioso sentido apostólico en sus cartas y es también suscitador de nuevas vocaciones

para la CJ -p. ej. Nadal- y en particular vocaciones misioneras (*MXav* I, 166-169). Pero, al mismo tiempo, es un hombre de discernimiento, como se demuestra en el modo de tomar su decisión de ir a la zona de Malaca y Macasar, cuando en la primavera de 1545 se retira unos meses a S. Tomé de Meliapur, junto a la tumba del apóstol Sto. Tomás buscando la voluntad de Dios; una vez determinado, confía en el éxito del viaje "pues con tanta satisfacción de mi alma y consolación espiritual me hizo merced de darme a sentir ser su santísima voluntad fuera yo a aquellas partes de Macasar" (*MXav* I, 293). La experiencia se repite cuatro años después en relación con Japón (*MXav* II, 117). Con estos fundamentos, una vez confirmada la elección, su decisión es irrevocable, sin dejarse vencer nunca por el miedo (*MXav* I, 326-327; II, 150).

Hijo de su tiempo, E siempre prestó una atención prioritaria hacia la administración de bautismos, pero -sobre todo a partir de su encuentro con Japón- hay una evolución en sus métodos misionales, en el sentido de una mayor apuesta por las conversiones responsables en lugar de la sacramentalización mecánica y, al mismo tiempo, una mayor receptividad y valoración de los pueblos que iba a evangelizar en clave de diálogo. En todo caso, vive desde el comienzo una evangelización integral desde el testimonio de vida y servicio, y así se lo inculca a sus compañeros, "pues más es obrar que hablar" (*MXav* II, 218). Particular cuidado tuvo de la atención a presos y enfermos (*MXav* II, 86-87). Poco a poco F. se va convirtiendo en el modelo de adaptación misionera (*MXav* II, 151), que luego continuarán sus sucesores durante siglos. Este deseo

de asimilación le lleva no sólo a escribir en portugués buena parte de sus textos, sino también a aprender los rudimentos del tamil, del mala-yo y del japonés.

Destacan en F. su profundo sentido de Iglesia y de pertenencia a la Compañía. Repetidas veces insiste en sus cartas en la necesidad de tener buenas relaciones con el obispo, con los vicarios de cada lugar y con los frailes (*MXav* II, 129.433), y de evitar cualquier escándalo (*MXav* II, 388-391). De modo especial, los escritos javerianos muestran una gran veneración por Ignacio de Loyola -a quien dirige quince cartas que se hayan conservado- y los primeros compañeros (*MXav* I, 199.330). Les escribe de rodillas (*MXav* II, 16), lee sus cartas con lágrimas (*MXav* II, 287) y lleva siempre consigo la fórmula de los votos y las firmas de sus compañeros (*MXav* I, 330). Muchas veces le ruega que le escriban abundantemente (*MXav* I, 127-128).

Por otra parte, desde el realismo de la experiencia, es partidario de ser exigente y selectivo en la admisión de candidatos a la CJ (*MXav* II, 521), y pide que le envíen de Europa sujetos bien probados y ejercitados, en contraposición con los fervores pasajeros (*MXav* II, 94.348-349). Como superior, F. sabe administrar su autoridad con tacto, pero también con gran libertad interior, de modo que no duda en despedir de la CJ a los que no juzga aptos para ella, particularmente por cuestiones de obediencia (*MXav* II, 114). Esa misma libertad le lleva a escribir palabras muy duras al rey de Portugal, por otro lado gran valedor suyo y de la CJ (*MXav* I, 248-254; II, 60-63) o a no disimular su indignación contra la mentira y la maldad (*MXav* I, 281-282).

Pionero de la Iglesia en Oriente y paradigma de todos los misioneros, F. fue canonizado, junto con Ignacio de Loyola, en 1622 y, tres siglos después, proclamado patrono principal de las misiones (1927).

Eduardo Javier ALONSO ROMO, CVX

Z^l Amigos en el Señor, Deliberaciones, Ignacio de Loyola, Misión, Montmartre, París, Primeros Compañeros, Universalidad, Venecia.

Bibl.: Fuentes: *MXav*, MHSI, Madrid 1899-1912; *Documenta Indica I-III*, MHSI, Roma 1948-1954; *Epistolae S. Francisci Xaverii aliaque eius scripta* (SCHURHAMMER, G. / WICKI, J. eds.), MHSI, Roma 1996; ZUBILLAGA, F. (ed.), *Cartas y escritos de San Francisco Javier*, BAC, Madrid 41996. **Secundaria:** AA.VV., *Itinerario universal de Francisco de Javier*, Gobierno de Navarra, Pamplona 2002; ALONSO ROMO, E. J., "Una evangelización desde el servicio: la atención a presos y enfermos en San Francisco Javier", *Man* (1997) 373-387; IDV, *Los escritos portugueses de san Francisco Javier*, Universidade do Minho, Braga 2000; BRITO, A. ET ALII, *S. Francisco Xavier: 450 anos da sua morte (1552-2002)*, Editorial A. O., Braga 2005; CACHO, L., "Francisco de Xavier. Inculcar el Evangelio" en AA.VV., "Francisco Javier y la misión" *Boletín de Espiritualidad* 44 (2002) 11-33; COUPEAU, J. C., "Javier, formador y superior de misioneros", *Man* 78 (2006) 69-87; ITURRIOZ, J., "Elecciones apostólicas de San Francisco Javier por discreción espiritual" I y II, *Man* 54 (1982) 133-146 y 329-347; LÉON-DUFOUR, X., *San Francisco Javier. Itinerario místico del apóstol*, M-ST, Bilbao-Santander 1998; MELLONI, J., "Javier por dentro", *Man* 78 (2006) 49-67; RECONDO, J. M., *San Francisco Javier. Vida y obra*, BAC, Madrid 1988; SCHURHAMMER, G., *Francisco Javier: su vida y su tiempo* (4 vols.), Mensajero, Bilbao 2000; SOMMERVOGEL, Sup., 528-529; WICKI, J., "La Sagrada Escritura en las cartas e instrucciones de San Francisco Javier" *Man* 24 (1952) 259-264.

JAYO, Claudio

2. *De Saboya a París.* Claudio Jayo fue uno de los diez primeros

compañeros del "grupo de París". Nació hacia 1504 en el pueblecito de Vulliet, en Saboya, a unas 20 millas de Genova. Su nombre ha sido escrito de variadas formas, Jay, Gex, Gets o Jayz. Era de mediana estatura, rostro seco, ojos pardos y cabello rubio; modesto y tímido ("humilis et subtimidus", *Chron* I, 153), dulce y amable. Su padre, Gerardo, estaba suficientemente acomodado; tuvo un hermano, Gervais, y una hermana, Michelle. Sus primeros años de escuela los hizo bajo la tutela de un tío sacerdote cerca de su pueblo; más tarde pasaría a estudiar, junto con Pedro Fabro, en la ciudad de La Roche (*MFab* 482, 844) con Pierre Veillard, conocido por su saber y su piedad bondadosa, con quien daría sus primeros pasos en el Comentario a las *Sentencias* de Pedro Lombardo. Una amistad profunda le uniría a Fabro el resto de su vida. Claudio fue ordenado sacerdote en Genova el 28 de marzo de 1528. Se encontraba dirigiendo un colegio en Faverges, cuando en 1533 recibió la visita de Fabro animándole a matricularse en París. En octubre de 1534, J. entraba en París para matricularse en su prestigiosa universidad. Pasó a ocupar una habitación en el colegio de Santa Bárbara junto con el amigo de la infancia. Al poco tiempo, se encontraba haciendo los Ejercicios Espirituales bajo la dirección de Fabro y al terminar el mes pidió ser agregado al grupo de Montmartre (*MBr* 456). Continuó estudios y el 6 de marzo de 1535 obtuvo su licenciatura. En agosto se unió a la renovación de votos de los compañeros en Montmartre y quedaba así integrado en el grupo. En octubre de 1536 obtuvo el título de Maestro en Artes y durante el curso siguiente continuó con estudios de Teología. Tan sólo un mes después, en noviembre de 1536, partía junto con los otros

ocho compañeros hacia Venecia para encontrarse allí con Ignacio quien a su vez llegaba de su tierra natal y poder así partir todos juntos hacia Jerusalén, para intentar dar cumplimiento al reciente voto de Montmartre. Polanco en el *Chronicon* se refiere a él siempre como "Claudius".

2. *De París a Roma.* Con la incorporación de J. al grupo en 1535 y la de Paschasio Broét y Juan Coduri en 1536 el número de compañeros se completaba en diez, los *primi pares* de la futura Compañía. El viaje hacia Venecia no se vio libre de dificultades debido a la guerra que una vez más habían comenzado Francisco I de Francia y Carlos V de España. Jayo era uno de los tres sacerdotes, junto con Broét y Fabro, que cada día celebraban la misa (*FNIV*, 249). Tras atravesar Alsacia, los Alpes y los valles de la parte protestante de Suiza, el Tirol, Merano y Trento, llegaban a Venecia un 8 de enero de 1537, donde "con gran alegría en el alma se encontraron con Ignacio que los estaba esperando" (*MBr* 474).

Durante 1537 y 1538, el grupo se encuentra entre Venecia y Roma, esperando la oportunidad para ir a Tierra Santa. En la ciudad de los canales sirvieron en los hospitales de S. Juan y de S. Pablo y en otro conocido como "de los incurables". A esto se dedicaban día y noche, cuidar de los mendigos, hacer las camas, barrer las estancias, lavar los platos de los enfermos... No realizaron ningún tipo de apostolado de la predicación. No sabían italiano y sólo tres estaban ordenados: Fabro, Broét y Jayo.

En marzo de 1537 partían hacia Roma con el deseo de obtener permiso del Papa para viajar como peregrinos a Tierra Santa. Fueron muy bien recibidos y acogidos. El

Papa quedó impresionado por su saber y modo de exponer la Teología. No sólo les concedió permiso para ir a Tierra Santa; también dio a los sacerdotes permiso para predicar y oír confesiones en cualquier lugar donde se hallaren sin necesidad de pedir licencias al obispo particular y permitió que también fueran ordenados los que aun no lo estaban, cuando quisieran, bajo el título que quisieran y por el obispo que escogieran.

Así, entre el 10 y el 24 de junio los que no eran sacerdotes -excepto Salmerón que todavía no tenía la edad mínima de 23 años- recibieron las órdenes menores, el subdiaconado, el diaconado y el sacerdocio bajo el título de "pobreza voluntaria". Decidieron que antes de celebrar sus primeras misas se tomarían unos meses de preparación en soledad, oración y penitencia. Al final de julio, dejaron Venecia en grupos de dos o tres: Broét y Bobadilla fueron a Verona; Coduri y Hocas a Treviso; J. y Rodríguez a Bassano; Ignacio, Laínez y Fabro a Vicenza y Javier y Salmerón a Monselice, en las cercanías de Padua. Estando todavía en Bassano, en agosto de 1537, y estando Simón Rodríguez, enfermo, reciben la visita de Ignacio y de Fabro desde Vicenza [Au 95]. Poco después J. escribe una preciosa carta, probablemente a J. Codure sobre la pobreza y tribulación en el seguimiento de Cristo (Schurhammer 1,461).

Al final de septiembre de 1537, un poco antes de lo planeado en un principio, el grupo se volvió a reunir en Vicenza, donde cinco de los nuevos sacerdotes celebraron sus primeras misas, mientras que Rodríguez la celebró un poco más tarde en Ferrara e Ignacio esperó, porque deseaba celebrarla en Belén. Hasta que saliera el barco para Jerusalén, decidieron ahora realizar

distintos apostolados por las universidades próximas, con el deseo de que algunos jóvenes pudieran aumentar el grupo.

Jayo formó grupo de nuevo con Simón y fueron a Ferrara. Habitaron en un pobre hospicio. Las condiciones en que allí vivieron las narra Simón Rodríguez (MBr 495-496). Comenzaron su labor apostólica de confesiones, pías conversaciones, sacramentos, predicación en las plazas y asistencia a los pobres en el hospital (*Chron* I, 63); pronto llegaron noticias a la corte. Vittoria Colorina, viuda del marqués de Pescara, gran poeta italiano y convencido humanista cristiano, enterada de su vida de virtud, les ofreció un alojamiento un poco más confortable. Más tarde cuando esta mujer fue a Roma favoreció y ayudó mucho a Ignacio con la Casa de Santa Marta, dedicada a la reinserción de prostitutas en el corazón de Roma. Los comentarios acerca de los frutos de estos dos sacerdotes continuaron. El Duque Ercole oyó sus sermones, se confesó con J., de él recibió la comunión y les prometió financiar su viaje a Tierra Santa. En la primavera de 1538 el Bachiller Hocas moría en Padua. Rodríguez acudió entonces en ayuda de Codure, y Javier, que estaba en Bolonia con Salmerón, acudió en ayuda de J. a Ferrara. Poco después, en abril todos caminaban de nuevo hacia Roma. Fue en esta peregrinación a Roma cuando caminando un día J. sintió "tan gran dolor de estómago, que le parecía que se finaba de él; y no teniendo otro remedio, se volvió a nuestro Señor y dijo: 'Señor, por los merecimientos de tu siervo Ignacio, que me libres de este tormento que padezco' y así se le pasó luego el dolor" (FMII, 372.123; IV, 721).

3. *En Roma*. En la semana del 18 al 23 de noviembre, los compañeros

se reunían en torno al Papa para ser enviados a cualquier parte del mundo, pues iban viendo las dificultades de la partida hacia Jerusalén. Daban así cumplimiento al voto de Montmartre, por el que se habían comprometido a ponerse bajo el Vicario de Cristo en el caso de que no pudiesen partir hacia Jerusalén. Jayo trabajó este tiempo en la iglesia nacional de Francia en Roma, S. Luis de los Franceses y luego, cuando Broét partió para Siena, también en la iglesia de Sanf Angelo en Pescara, con gran éxito en sus predicaciones (*FNI*, 586). El nombre de J. aparece junto con el de los otros nueve compañeros en la sentencia definitiva que termina con los rumores y murmuraciones acerca del contenido erróneo o supersticioso de sus *Ejercicios* y doctrina (*FN* 1,12). Participó en otros apostolados del grupo y en las *Deliberaciones* de la primavera de 1539, y está en el grupo de los seis firmantes del documento del 4 de marzo de 1540, en el que delegan la redacción de las *Constituciones* a aquellos que estén en Roma o que desde Roma puedan ser convocados con facilidad. Continuó sus actividades en Roma hasta que el 17 de marzo partió, enviado por el Papa junto con Antonio Estrada, a Bagnorea (*Chron* I, 84), una ciudad muy pequeña a unas 50 millas al norte de Roma sacudida por brotes de violencia y discordia. Predicación, confesiones, catecismo y la doctrina cristiana ocuparon a J. y a Antonio Estrada. Pronto experimentaron cómo "nuestro Señor, después de su simiente sembrada, la hacía fructificar [...] multiplicándose el auditorio [...] hasta el punto que "los que vienen de fuera, después de haberse confesado, vienen a se reconfesar...", haciendo realidad el ministerio fijado en la *Fórmula* de "reconciliar desa-

venidos", "humillándose unos a otros y abrazándose, confesando y comunicando, lo que por algunos años antes muchos de ellos no habían hecho" (*MBr* 266). En el otoño de este mismo año fue enviado por Ignacio a Brescia, la ciudad italiana que primero comenzó a escuchar con agrado las doctrinas protestantes, *ad zizaniam extirpanda* (*Chron* I, 80.84). De su estancia en Brescia comenta Ribadeneira: "ganó las voluntades de toda aquella ciudad con la suavidad de su condición y santidad de sus costumbres, y despertó las gentes a buscar de veras el camino del cielo" (*FN* IV, 295). De su estancia en esta ciudad sólo conservamos una carta a Pedro Codacio, del 27 de noviembre de 1540.

No sin dificultades, en septiembre de 1540 el Papa firmaba el documento *Regimini militantis Ecclesiae* que establecía a la CJ como una Congregación religiosa. Era el tiempo de redactar constituciones y de pensar en elegir un superior general. Seis estaban disponibles para esta tarea: Broét, Coduri, Ignacio, J., Laínez y Salmerón. El resto, dada su lejana localización, lo tendrían más difícil: Fabro por tierras alemanas; Javier en Portugal esperando partir para las Indias; S. Rodríguez por Lisboa y Bobadilla por Calabria y Ñapóles. Ignacio y Coduri recibieron la responsabilidad de estudiar y redactar los documentos para su posterior aprobación. A finales de marzo o comienzos de abril de 1541, los seis aprobaban y firmaban las primeras *Constituciones*. La elección del Superior fue clara. El 8 de abril después de tres días de oración se votó por unanimidad a Ignacio. Éste pidió repetir la votación, lo cual se hizo el día 13 con el mismo resultado. Ignacio pidió entonces esperar unos días hasta haber hablado con su padre epi-

ritual y haber escuchado su recomendación. El día 19 recibió Ignacio la respuesta animándole a que aceptara lo que el resto de la comunidad había votado.

El día 22 los seis compañeros en la basílica de S. Pablo extramuros, en una Eucaristía presidida por Ignacio, pronunciaron los votos como miembros de la Compañía. Se abrazaron y no sin devoción, sentimiento y lágrimas (*FN* I, 22; IV, 371). Codure moría cuatro meses después.

4. *En tierras alemanas.* Al comienzo de mayo de 1541, poco después de la elección de Ignacio como Prepósito General, el cardenal Pío di Carpi, obispo de Faenza y amigo de la CJ, pidió con cierta urgencia que J. fuese enviado a su diócesis. Allí estuvo seis meses dedicado a los ministerios propios de la Compañía, entre los que destacó el trabajo con laicos que cristalizó en la fundación de la *Compagnia di comunicanti*, dedicados a la atención de pobres y enfermos. En diciembre fue enviado a Alemania, donde desarrolló un importante apostolado frente a la reforma protestante (*Chron* I, 93). El obispo Morone le envió a Baviera. En abril de 1542, cuando debería haberse encontrado con Fabro en Espira (*MFab* 140.160), trabajó en Ratisbona dando Ejercicios, oyendo confesiones y dando "lecciones públicas"; explicó la Epístola a los Gálatas (*Chron* I, 100), no sin antes haber pedido consejo y parecer a Fabro (*MFab* 178) con mucho éxito y, al finalizar, el 19 de enero de 1543, le pidieron que comenzara con la Epístola a los Romanos (*Epp-Mixtae* 120). Poco antes de cumplirse el año, J. era forzado a dejar la ciudad y partir para Ingolstadt, donde comenzó a dar los Ejercicios, y a dar clases en la Universidad, trabajando para mantener la identi-

dad católica de la institución (*Chron* I, 112-113). De Ingolstadt fue a Eichstätt, Dillingen, Salzburgo para preparar la dieta de Worms; en algún momento recibiría la carta de A. Araoz en la que le narra sus ministerios por Portugal, Barcelona, Valencia, Gandía, Galapagar y Coimbra (*EppMixtae* I, 165-167). J. llegó a Worms a comienzos de 1545 (*Chron* I, 152). Allí ayudó a bien morir a Tomaso Gozzadino, hijo de Camilo y Violante, afectos a la CJ y amigos y admiradores de Francisco Javier durante su estancia en Boloña (octubre 1537-abril 1538). Allí creció la buena reputación de Jayo. Predicó ante Carlos V y tuvo oportunidad de encontrarse con Pedro Canisio, ganado por Fabro para la Compañía. Canisio escribía a Fabro (Colonia, 12 de agosto de 1545) laudando la conversación y la predicación de J. siempre llena de piedad y dulzura ("semper pietatis et dulcedinis plena": *MFab* 351). Poco más tarde recibía de Ignacio el encargo de recuperar para la Iglesia a Bernardo Ochino, Vicario General de los Capuchinos que se había convertido al Protestantismo y que moriría en 1564 formando parte de los anabaptistas.

A partir de su experiencia como profesor en Ingolstadt (1543-1544), J. insistió en la necesidad de potenciar el apostolado de la educación. Escribió tres cartas importantes a Ignacio sobre la necesidad y conveniencia para los jesuitas de ser "educadores" y fundar un colegio no sólo "para los nuestros" (*MBr* 281-291). En la carta dirigida a Salmerón (*MBr* 286-291), visto el bajo nivel de la formación de los seminaristas, J. propuso colaborar con los obispos locales para llevar adelante colegios para los futuros sacerdotes, centros de verdadera renovación espiritual e intelectual,

donde se formasen personas doctas y piadosas. Sobre este punto volvería en sus intervenciones en Trento. Sus propuestas no obtuvieron una reacción inmediata. El primer equipo de jesuitas llegó a Ingolstadt cinco años más tarde y sólo once años después se establecería el primer colegio de la Compañía.

5. *En Trento*. Jayo fue uno de los jesuitas presentes en la apertura del Concilio de Trento (13 de diciembre de 1545) (*Chron I*, 156). Lo envió el Cardenal Truchsess, obispo de Augsburgo. Diego Laínez y A. Salmerón ya estaban allí como teólogos papales. En esta época tridentina, Laínez recibió la noticia de la muerte de su padre Juan a través de la carta que Fabro le escribe desde Roma el 23 de julio de 1546 (*MFab* 435). Fabro había conocido a la familia de Laínez a su paso por España en 1542, cuando se acercó a Almazán "por cumplir con algo de lo mucho que yo debo a mi hermano Mtro. Laínez" (*Ibid.* 152). Interrumpido el Concilio en varias ocasiones a lo largo de sus 18 años de duración (1545-1563), la participación de J. fue especialmente significativa en el primer período de dos años, "optimum Societatis odorem" (*Chron I*, 178). Su primer discurso fue sobre Escritura y tradición en febrero de 1546; más tarde intervino en temas sobre sacramentos y sobre la residencia de los obispos, proponiendo incluso algún tipo de "pena" para los obispos que no cumplieren con las obligaciones propias de sus diócesis.

Durante el tiempo del Concilio, J. recibió la propuesta que Fernando, rey de Romanos, le hacía del obispado de Trieste, al norte de Italia, que Bobadilla había rechazado poco antes. Jayo escribe a Ignacio desde Venecia (25 de septiembre de 1546) exponiéndole el caso y más tarde expresando su parecer en el

que claramente "me remito siempre al parecer del mío Padre don Ignacio y de la Compañía" (*MBr* 317; *EppMixtae* II, 341). Jayo sólo comentó este tema con "nuestro señor de la Trinidad" (Andreas Lippomani), anfitrión suyo en Venecia, quien ya había acogido a Ignacio en febrero de 1536 [*Epp I*, 94]. Jayo rechazó la propuesta y más tarde escribió también al mismo Fernando y al Papa Paulo III [*Epp I*, 327.329] dándoles argumentos contra el nombramiento de jesuitas como obispos. En palabras de Ribadeneira, "rehusó con tanta gravedad y firmeza el obispado de Trieste, que todo el tiempo que desconfiaba de poderse escapar de tal dignidad, estuvo casi en un continuo llanto y desconuelo, y cuando se vio libre, volvió a su acostumbrada alegría y dulce conversación" (*FNIV*, 629). Las gestiones que Ignacio tuvo que realizar para impedir el nombramiento de J. como obispo no fueron fáciles (Padberg, 25), pero al final recibieron su recompensa.

El 10 de marzo de 1547 debido a una epidemia que brotó en la ciudad y con la aprobación del legado del Papa, el Concilio decidió trasladarse a Bolonia (*Chron I*, 215). Salvadas las dificultades para poder ir a la nueva sede del Concilio (*Chron I*, 223-226), pues dependía del Cardenal Truchsess, J. intervino de nuevo sobre los sacramentos, la contrición, indulgencias, purgatorio, oraciones por los difuntos, el matrimonio y la Eucaristía, sobre la que habló en su última intervención el 6 de agosto de 1547. El Cardenal de Augusta escribe a Ignacio de Loyola el 8 de agosto de este mismo año pidiendo a J. para sus tierras, pues "tenemos grandísima necesidad de su persona [...] y sabiendo cuanto buen fruto producirá, deseamos que se ponga en camino cuanto antes" (*EppMixtae I*,

394). Una semana más tarde, partía para Ferrara solicitado por el duque de Ferrara, gran benefactor de la Compañía (*Epp* I, 568-570). El trabajo de "acompañamiento espiritual" tuvo sus frutos (*MBr* 349-351), mientras que no hubo progreso alguno con la princesa, quien continuó manifestando simpatías por los protestantes. Los ministerios realizados, "consuetis pietatis exercitationibus", continuaron dando consolación y buen odor (cf. *Chron* I, 278.406).

6. *Ingolstadt, Augsburgo, Viena.* En septiembre de 1549, la necesidad de responder a los protestantes, llevó a J. a Ingolstadt. Allí se vio muy conveniente atender con competencia un centro universitario teológico que sirviese de centro de formación para sacerdotes y estudiantes católicos. El duque de Baviera apeló a Roma; Ignacio decidió enviar a Ingolstadt a tres de sus más preparados jesuitas: J., A. Salmerón y R. Canisio. Los tres tuvieron que pasar primero por la Universidad de Bolonia para lograr el título de "doctor" del que los tres carecían. Fueron los tres primeros jesuitas que obtuvieron este grado académico. Ignacio les dotó de instrucciones prácticas, en las que insistía en sus visitas a hospitales y prisiones así como en el dedicar tiempo a dar los Ejercicios Espirituales (cf. [*Epp* XII, 239-247]; *Chron* I, 410-416). Salmerón enseñó las Epístolas de Pablo; Canisio, el Maestro de las Sentencias (Pedro Lombardo) y J. los Salmos (*Chron* I, 414; II, 67-77). Pronto Canisio fue nombrado Rector de la Universidad y Salmerón decano de la Facultad de Teología. Al poco tiempo, J. era llamado por el Cardenal Truchsess a Augsburgo, a otra dieta imperial. A los dos meses también Salmerón tuvo que partir, por lo que sólo Canisio per-

maneció en Ingolstadt hasta que en septiembre de 1550 otros dos jesuitas acudieron a ayudarle.

Desde julio de 1550 a abril de 1551, J. estuvo centrado en la dieta y en la planificación de abrir nuevos colegios de la Compañía. El paso de J. por Augsburgo dejó muy buen odor: su modestia, su gracia, su sabiduría impresionaron a los alemanes, "como nunca antes había acontecido en Alemania" (Braunberger I, 359-360). Mientras el duque de Sajonia planeaba un encuentro entre J. y Melanchton, el rey Fernando lo llamó a Viena a fundar un colegio de Jesuitas (*Epp* III, 401-402), a donde llegó el 25 de abril de 1551 (*Chron* II, 263-279). La situación no era fácil. En los últimos veinte años no se había ordenado un solo sacerdote y tres profesores para unos diez alumnos constituían la facultad de Teología. A comienzos de junio, llegaban otros diez estudiantes jesuitas y el sacerdote Nicolás Lanoy. Poco a poco comenzaron a llegar también vocaciones a la Compañía. Ignacio mantenía desde Roma el apoyo, animaba a seguir el "modo de París" y no sin dificultades pudo enviar en marzo de 1552 a Canisio y a Godano a Viena. Estudiantes laicos comenzaron a asistir a las clases de Teología junto con los seminaristas y los jesuitas. Jayo explicó esta vez la Epístola a los Romanos con un numeroso auditorio (*Chron* II, 269.567). En junio de 1552 Canisio comenzó a escribir su *Catecismo*, el libro más publicado de entre los escritos por un jesuita. Por esa época la salud de J. comenzó a debilitarse, hasta que el 6 de agosto de 1552, en la fiesta de la Transfiguración, habiendo recibido la Extremaunción a las dos de la tarde, J. "spiritum Domini reddidit" (*Chron* II, 571), moría en Viena. La fundación de J. en

Viena cristalizó en un colegio para estudiantes laicos en 1553, el primero de sus características en tierras alemanas. Años más tarde la CJ abrió otro colegio en Ingolstadt, considerado fruto de una primera inspiración de Jayo. Pasados veinticinco años ya eran diecinueve los colegios y a comienzos del siglo XVII todo centro universitario católico en Alemania, a excepción de aquél en Salzburgo, de inspiración benedictina, había sido fundado o mantenido con el apoyo de la Compañía. En la homilía de su funeral, Canisio lo recordó como un verdadero apóstol de Alemania, como el miembro de la Compañía que más había trabajado entre los "heréticos" de Alemania (Braunsberger I, 406; *FNIV*, 950-51); "páreceme -comentaba el obispo de Módena al Cardenal Contarini- un verdadero israelita en el que no hay engaño" (*MFab* 445). "Fue hombre blando y manso de condición, tenía con una alegría de rostro apacible una gravedad religiosa y suave, era señalado en el amor de la pobreza, aventajado en la oración, muy avariento y escaso del tiempo, modesto en su conversación y en todas las cosas verdadero humilde" (Ribadeneira, *FN IV*, 629). Por último, Polanco acaba diciendo de él: "El celo de la casa de Dios siempre fue grande en él [...] hombre amable con todos por su humildad, admirado por su prudencia y santidad" (*Chron II*, 572).

José GARCÍA DE CASTRO, SJ

/ Amigos en el Señor, Compañía de Jesús, Deliberación, Montmartre, París, Primeros compañeros, Venecia.

Bibl. Fuentes: *Epistolae PP. Broëti, Jaii, Codurii et Rodericii*, MHSI 24, Madrid 1903, 255-405; RODRIGUES, S.v. "De origine et progressu Societatis Iesu", *Epistolae PP.*

Broëti... 451-517; Secundaria: ALCÁZAR, B., *Chrono-Historia de la Compañía de Jesús en la provincia de Toledo*, J. García Infancon, Impresor de la Santa Cruzada, Madrid 1710; BANGERT, W., *Claude Jay and Alfonso Salmerón*, Loyola University Press, Chicago 1985; BOERO, C, *Vita del Servo di Dio P. Claudio laio della Compagnia di Gesu*, Firenze 1878; BRAUNSBERGER, O., *Petri Canisii Epistulae et acta / collegit et adnotationibus*, Herder, Freiburg 1896; GARCÍA DE CASTRO, J., "Claudio Jayo Compañero, Teólogo, Apóstol", *EEc* 80 (2005) 485-542; PADBERG, J., *The Three forgotten Founders of the Society of Jesús*, *SSJ* 29/2 (1997); SCHURHAMMER, G., *Francisco Javier. Su vida y su tiempo* L, Mensajero, Bilbao 1991; SIEBEN, H. J., "Option für den Papst. Die Jesuiten auf dem Konzil von Trient, Dritte Sitzungsperiode 1562/1563", en *Ignatiansch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu* (SIEVERNICH, M./ SWITEK, G. eds.), Herder, Freiburg 1990, 235-253; SOMMERVOGEL IV, 765; SZILAS, L., "Claude Jay c.1500-1552", *AHSI* (1990) 227-237.

JERARQUÍA

1. El término. El término "jerarquía" encuentra su lugar propio en el marco de la teología del ministerio eclesial ordenado. Ahí se afirma que en la Iglesia existe, instituida por ordenación divina, una j. que consta de obispos, presbíteros y diáconos. Desde un punto de vista histórico y teológico, la expresión "jerarquía eclesial" ha recibido un importante espaldarazo en los decretos del Concilio de Trento, en el capítulo 4 y en el canon 6 de la sesión XXIII, del 15 de julio de 1563 (DH 1767.1776). Frente a las doctrinas de los reformados, Trento establece la conexión entre el sacramento del orden y la j. eclesial, declarando: "si alguno afirma que todos los cristianos indistintamente son sacerdotes del Nuevo Testamento o que todos están dotados de potestad espiritual igual entre sí, ninguna otra cosa parece hacer sino

confundir la jerarquía eclesíastica [...], como si, contra la doctrina del bienaventurado Pablo, todos fueran apóstoles, todos evangelistas, todos pastores, todos doctores (cf. *ICor* 12,19; E/4,11)".

El Concilio de Trento establece que los obispos, como sucesores de los apóstoles, pertenecen en primer lugar a este orden jerárquico y están sobre los demás órdenes jerárquicos, puestos por el Espíritu Santo "para regir la Iglesia de Dios" (*Hch* 20, 28). Son, por tanto, superiores a los presbíteros. El canon 6 enfatiza estas afirmaciones en los términos siguientes: "si alguno dijere que en la Iglesia católica no existe una jerarquía, instituida por ordenación divina, que consta de obispos, presbíteros y ministros: sea anatema" (DH 1776). En esta misma dirección, el capítulo III de la constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen Gentium*, introduce una pequeña, pero significativa matización, cuando señala que "el ministerio eclesíastico de divina institución es ejercitado en diversas categorías por aquellos que 'ya desde antiguo' se llaman obispos, presbíteros, diáconos" (*LG* 28). Esta apreciación histórica reasume la doctrina del episcopado monárquico, acuñada ya en tiempos de Ignacio de Antioquía (a comienzos del siglo II), y algunos documentos ecuménicos actuales de gran relevancia, como el *Documento de Lima* (1982), siguen proponiendo la tripleta episcopado-presbiterado-diaconado como modelo regulador para un planteamiento ecuménico de los ministerios eclesiales.

Sobre estos presupuestos teológicos, la voz *j.* se utiliza en el lenguaje corriente de forma restringida y se aplica a las instancias y personas que ejercen legítimamente la autoridad en la Iglesia. Así, por ejemplo,

aflorea en los discursos del P. Arrupe la recomendación de ponerse al servicio de las *j.* locales, o la CG 31 retomaba las siguientes indicaciones de Pablo VI: "seguir los consejos, decisiones y obras de la Jerarquía y llevarlos a la práctica, y sentirse animado por el espíritu y anhelo de comunión" (CG 31, d21, 7).

2. "*Iglesia jerárquica*" en los *Ejercicios*. Ahora bien, en el lenguaje ignaciano lo más genuino del término *j.* no se encuentra en el sustantivo, sino en el adjetivo cuando califica, de forma global, a la Iglesia en su totalidad: "Iglesia jerárquica". En el libro de los *Ejercicios*, Ignacio de Loyola escribió "Yglesia hierarquica", no "jerarquía de la Iglesia". Según la autorizada opinión de Y. Congar (1970, 369), "Ignacio parece haber creado esta expresión de 'Iglesia jerárquica'". A renglón seguido, el sabio dominico declaraba que no equivale exactamente a lo que actualmente denominamos "la jerarquía" o "jerarquía eclesíastica", y remitía su aclaración al contexto original de acuñación del término *hierarchia* en las obras del Pseudo-Dionisio (s. VI), donde esta expresión significa grado en la iniciación a las cosas santas. Por otro lado, Ignacio conoce de sobra la expresión "hierarchia eclesíastica", que venían utilizando los tratados teológicos "sobre la potestad eclesíastica" desde el s. XIV, inspirándose en la obra homónima del Areopagita. De hecho, este lenguaje aflora en algunos pasajes de las cartas sobre la obediencia de fuerte sabor dionisiano. Valga a título de ejemplo: "Asimismo en los ángeles vemos la santa subordinación de una 'hierarchia' a otra, y un orden a otro, reduciendo la divina providencia las cosas ínfimas por las medias, y las medias por las sumas, a sus fines, guardándose entre ellas la unión con el vínculo de

tal subordinación" [*Epp* II, 55-56]. "Y lo mismo se ve en la tierra en todas policías seculares bien ordenadas, y en la 'hierarchia eclesiástica', que se reduce a un universal vicario de Cristo nuestro Señor" [*Epp* IV, 681].

Estas precisiones nos sitúan ante la expresión ignaciana genuina, "Yglesia hierárquica", la que aparece en las famosas cláusulas del libro de los *Ejercicios*, y cuya peculiaridad estriba en que el adjetivo se aplica a toda la Iglesia, no se refiere a una parte de ella. En otro caso, no tendría sentido lógico el primer pasaje donde aparece: las cosas que son objeto de nuestra elección han de militar "dentro de la sancta madre Yglesia hierárquica" [*Ej* 170]. Este pasaje de los apuntes espirituales ignacianos, situado en el momento cumbre de la elección, contiene en germen una teología de la Iglesia. La fórmula vuelve a aparecer en la primera de las Reglas para sentir con la Iglesia que nos insta a "obedecer en todo a la vera esposa de Cristo nuestro Señor, que es la nuestra sancta madre Yglesia hierárquica" [*Ej* 353], y que, curiosamente, ha sido glosada y completada en la primera versión latina de esta manera: "quae romana est".

El texto de la *Fórmula del Instituto*, aprobada por Julio III (1550), da cuenta del significado del Romano Pontífice para el servicio misionero de la CJ en la Iglesia universal. Fue decisión del sucesor de Pedro la que resuelve el *casus complexus*, de forma que el cuarto voto *circa missiones* pone las bases del principio y fundamento de la orden jesuítica. Finalmente, nuestra expresión vuelve a aparecer en la regla décimo tercera, una de las más densas desde el punto de vista teológico, que establece en su primera parte "que lo blanco que yo veo creer que es negro, si la Yglesia hierárquica

así lo determina" [*Ej* 365]. Si la regla undécima establece la importancia de la Teología positiva y escolástica, de los concilios, cánones y constituciones de nuestra santa madre Iglesia a la hora de interpretar la Escritura, la carta al Negus de Etiopía vuelve a insistir en todas esas mediaciones de la gracia sacramental de la Iglesia, que son la institución primacial, la estructura episcopal y los concilios, la tradición teológica, el testimonio de los santos y, no en último término, el sentido de la fe de todos los creyentes [*Epp* VIII, 466.475]. De esta manera, en estos tres pasajes el adjetivo "jerárquica" habla de la Iglesia como totalidad, como esposa de Cristo y santa madre nuestra.

En los moldes de los esquemas dionisianos de pensamiento, "Iglesia jerárquica" significa la Iglesia de las mediaciones que nos conducen a Dios, la Iglesia que nos inicia con sus mediaciones y la Iglesia de las mediaciones que realmente inician y unen (J. M^a Lera 1996). En esta misma clave, "jerarquía eclesiástica" designa la distribución de los grados u órdenes jerárquicos que existen en la Iglesia militante como remedo de la j. que existe ejemplarmente en la Iglesia celeste.

Santiago MADRIGAL, SJ

/* *Ambición, Ángel, Cuarto voto, Fórmula, Gobierno, Iglesia, Obediencia, Papa, Reglas para sentir con la Iglesia, Superiores.*

Bibl.: BURGER, M., "Hierarchische Strukturen. Die Rezeption der dionysischen Terminologie bei Albertus Magnus", en *Uélaboration du vocabulaire philosophique au Moyen Age* (HAMESSE, J./STEMEL, C. eds.), Brepols, Turnhout 2000, 397-420; CONGAR, Y., *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne*, Éditions du Cerf, Paris 1970; LERA, J. M^a, "Experiencia de Iglesia en el libro de los *Ejercicios*: de la aceptación de la Iglesia a la fidelidad incondicional a ella

en el Espíritu Santo", *Man* 68 (1996) 177-184; MADRIGAL, S., "La noción ignaciana de "Iglesia hierárquica", en *Estudios de eclesiología ignaciana*, UPComillas, Madrid 2002, 253-331; ID., "Análisis de los nombres de Iglesia: Esposa de Cristo, Santa Madre, Hierárquica", en ID., 139-163; RAUSCH, H., "Hierarchie", en *Historisches Wörterbuch der Philosophie* III, Schwabel AG, Basilea 1994, 1223-1226; ROQUES, R., *L'univers dionysien: structure hierar-chique du monde selon le Pseudo-Denys*, Aubier-Montaigne, París 1954.

JERUSALÉN

2. *Las fuentes.* La fuente principal para conocer la relación de Ignacio con J., es como para casi todo lo referente a sus primeros años de conversión, la *Autobiografía* que dictó pocos meses antes de su muerte a González de Cámara. El relato de la peregrinación de Ignacio desde su salida de Manresa hasta su regreso a Barcelona ocupa casi veinte números del total de ciento uno que tiene la *Autobiografía*, es decir, casi una quinta parte.

Otra fuente importante fue la carta escrita por Ignacio a su amiga Inés Pascual de Barcelona la víspera de dejar Jerusalén. "Empezó a escribir cartas para Barcelona para personas espirituales. Teniendo ya escrita una y estando escribiendo la otra, víspera de la partida de los pelegriños, le vienen a llamar de parte del provincial..." [Au 46]. Los Sagristá, descendientes de Inés, testificaron en el proceso de beatificación de Ignacio que conservaban una carta con el relato de la peregrinación en tres folios llenos. Finalmente Juan Sagristá la cedió a los Padres de la Compañía. Hoy no se conserva, pero parece que la leyó el P. Ribadeneira en 1583, por lo cual en la *Vida* escrita por Ribadeneira puede haber datos originales de primerísima mano.

De gran importancia para los detalles externos de la peregrinación son dos diarios escritos por compañeros de Ignacio, que reseñaron día a día el calendario de las distintas visitas que iban haciendo a los santos lugares. Se trata del diario del suizo Pedro Füessli, y del alsaciano Felipe Hagen, los cuales están ambos publicados.

Otra fuente de conocimiento es la abundantísima historiografía de la custodia franciscana de la Tierra Santa, que contiene información sobre la situación social y religiosa del país en tiempos de la visita de Ignacio y muchos datos sobre la comunidad franciscana que habitaba en Jerusalén y Belén en esos días, y sobre las prácticas habituales de las peregrinaciones (cf. Manzano 1995).

2. *El primer proyecto de peregrinación.* Jerusalén está ya presente desde los primeros días de la transformación espiritual de Iñigo en Loyola tras su herida en Pamplona. Ya durante su convalecencia en Loyola en 1521, se "proponía a sí mismo cosas dificultosas y graves" para imitar a los santos [Au 7], y nos dice que algunas de ellas eran "ir a Jerusalén descalzo y no comer sino hierbas" [Au 8], y que "todo lo que deseaba hacer, luego que sanase, era la ida de Jerusalén" [Au 9]. Este deseo estaba sin duda alimentado por el texto de Ludolfo de Sajonia en la *Vida de Cristo* leída por Ignacio: "Santo e piadoso ejercicio es por cierto contemplar ía tierra santa [...] ¿Quién puede contar cuántos devotos discurren e andan por cada lugar della, e con espíritu inflamado besan la tierra, adoran e abrazan los lugares en que saben o oyen que Nuestro Señor estuvo o se asentó o fizo alguna cosa?"

Algunos piensan que en Najera (1517-1521) el Iñigo gentilhomme pudo haber conocido al P. Antonio de Medina, hermano de la duquesa. Se trata de un franciscano que había vivido en la Tierra Santa y había regresado en 1514 a Calahorra. Al final de su vida escribió un libro devocional sobre las veinte estaciones de los lugares santos. Algunos piensan que ya en 1517, cuando parece que se dio una primera conversión de Ignacio al salir de Arévalo, pudo éste haber contactado con el Padre Antonio que visitaba a su hermana en palacio de los duques de Nájera, donde Iñigo residía. Antonio de Medina habría prendido en Ignacio su pasión por Tierra Santa.

Sin embargo es claro que en aquel primer momento Ignacio no tenía todavía intención de quedarse a vivir en J., sino simplemente de viajar allí como peregrino, por lo cual se preguntaba también qué es lo que haría "después que viniese de Jerusalén" y meditaba la posibilidad de ir a la cartuja de Sevilla "sin decir quién era para que en menos le tuviesen" [Au 12]. No está claro en qué momento le vino a Ignacio el deseo de quedarse a vivir en Jerusalén. Algunos piensan que fue después de las consolaciones que tuvo durante su estancia en Tierra Santa. Mucho más probable es, tal como piensa M. Gilbert (1991), que ya al salir de Barcelona Ignacio tuviera intención de quedarse en Jerusalén. Así se lo manifestaría a sus bienhechores romanos y venecianos y quizás al mismo *Dux* de Venecia Andrea Gritti. A este efecto serían las cartas de recomendación que había solicitado antes de embarcarse [Au 45].

Desde su salida de Loyola el destino de Ignacio era J., aunque hasta llegar allí tuviese todavía que hacer muchas escalas. Sin embargo,

mientras estuvo en España, la meta de J. era su secreto más celosamente guardado. "La causa por la que él no osó decir que iba a Jerusalén fue por temor de la vanagloria; el cual temor tanto le afligía que nunca osaba decir de qué tierra ni de qué casa era" [Au 36].

En un principio el paso de Ignacio por Cataluña iba a durar poco tiempo. Pretendía simplemente embarcarse en Barcelona "En Manresa determinaba estar en un hospital algunos días y también notar algunas cosas en su libro" [Au 18]. Estos pocos días se transformaron en diez meses. Es explicable este retraso. Cada año había una sola peregrinación oficial a J. y para poder participar en ella los peregrinos tenían que estar en Roma antes de Pascua, el 20 de abril de 1522, y obtener allí el permiso del Papa. Pero aquel año acababan de elegir a Adriano VI, que estaba en España de viaje hacia Roma. El papa se detuvo en Zaragoza debido a la peste y no pudo llegar a Roma hasta agosto. Muchos aristócratas esperaban al Papa en Barcelona, e Ignacio no quería encontrarse con ellos, porque en Barcelona "hallaría muchos que le conociesen y le honrasen" [Au 18]. Con esto Iñigo tuvo que retrasar su viaje un año entero hasta la Pascua de 1523. Este contratiempo fue una bendición de Dios que posibilitó esa estancia prolongada de Ignacio en Manresa que marcará profundamente su vida.

Tras casi un año en Manresa, se acercaba de nuevo la Pascua, que era el tiempo para que los peregrinos solicitasen la bendición papal en Roma. A mediados de febrero, "íbase allegando el tiempo que él tenía pensado para partirse para Jerusalén" [Au 34]. Ignacio, como un río, se acomoda a las sinuosidades del recorrido, pero conserva bien

clara la dirección. El río por muchas vueltas que dé nunca sube, siempre baja porque tiene una cita con el mar, e Ignacio no ha olvidado su cita con Jerusalén. Pero tras la estancia en Manresa, el que viaja ahora es "otro hombre" [Au 30].

3. *El viaje hacia Jerusalén.* Omitiremos los detalles del viaje que llevó a Ignacio a Roma, adonde llegó el domingo de Ramos, 29 de marzo de 1523. La fecha del documento de la Penitenciaría donde se le concede a Ignacio el permiso para peregrinar a J. es de dos días más tarde (Manzano, 38), lo cual demuestra que Iñigo tenía buenos valedores en Roma. Su hospedaje más probable sería el Hospital de Santiago y S. Ildefonso, en la Piazzavona.

Obtenido el permiso y la bendición papal, Iñigo partió a pie para Venecia, el 13 ó 14 de abril, "ocho o nueve días después de Pascua" [Au 40]. Tras un accidentado viaje llegó a Venecia. El relato de la *Autobiografía* da mucha importancia durante toda esta etapa a la decisión de Ignacio de viajar a } sin dinero, confiando sólo en Dios y en la hospitalidad y la limosna de los demás [Au 40.44].

Contra viento y marea mantuvo su decisión, aunque "todos le empezaron a disuadir la ida, afirmándole con muchas razones que era imposible hallar pasaje sin dineros; mas él tenía una grande certidumbre en su alma, que no podía dudar, sino que había de hallar modo para ir a Jerusalén" [Au 40]. Sólo una vez aceptó que en Roma le diesen siete u ocho ducados para el pasaje en barco, pero arrepentido de esta desconfianza, entregó todo el dinero a los pobres, decidido a esperar un pasaje gratuito. Nunca defraudó la Providencia divina esa

confianza que Iñigo había depositado en ella y pudo realizar todo el viaje como pobre de solemnidad obteniéndolo todo de limosna.

En todo aquel año de 1523 hubo sólo una peregrinación, con veintiún peregrinos, un número muy inferior al de los centenares que solía haber habitualmente. El motivo era la situación creada en el Mediterráneo por la caída de la isla de Rodas en manos de los turcos seis meses antes. Esto desanimó a muchos de los candidatos, pero ningún temor podía desanimar a Iñigo" (cf. [Au 43]).

En Venecia dormía en la plaza de S. Marcos, hasta que lo llevó consigo a su casa un español rico cuyo nombre hasta hoy desconocemos. Gracias a los buenos oficios de este compatriota, consiguió Iñigo entrevistarse con el Dux y obtener de él pasaje gratis en la Negrona, una nave del armador Ragayona. Dicha nave llevaba a Chipre al gobernador y luego seguía viaje hasta Beirut. Los peregrinos procedentes de varios países europeos se habían ido juntando en Venecia. Por los diarios de Füssli y Hagen sabemos muchas cosas sobre la organización del viaje y las negociaciones con los armadores de barcos

De hecho aquel año los veintiún peregrinos se dividieron en dos naves. Tras largos regateos en dos naves. Tras largos regateos en un primer grupo de trece peregrinos, capitaneado por el estrasburgués Hagen, partió en la Galión, una nave pequeña y vieja del armador Jacobo Alberto. Catorce días más tarde Iñigo partió en la Negrona, la nave "de los gobernadores", con siete peregrinos más, un tirolés, tres suizos y otros tres españoles. Entre los suizos estaba el tal Füssli autor del diario que conservamos. Ignacio mostró de nuevo su

tesón al embarcarse, a pesar de una enfermedad de calenturas y contra el parecer de los médicos [Au 43].

Las dos naves arribaron a distintos puertos de Chipre, y allí se decidió que ñigo y los demás viajeros de la Negrona, se incorporasen a la Galión, la nave peregrina. Para ello tuvieron que viajar por tierra cuarenta kilómetros desde Famagusta a Las Salinas (Lárnaca) donde estaba fondeada la Galión. O bien el armador dio a ñigo el pasaje gratuito que le había negado en Venecia, o alguien se ofreció a sufragar los veinte ducados del pasaje. Ñigo siguió fiel a su política de no introducir en el barco su propia comida sino seguir mendigando día a día su sustento de sus compañeros. "En todo este tiempo le aparecía muchas veces nuestro Señor, el cual le daba mucha consolación y esfuerzo; mas parecíale que veía una cosa redonda y grande, como si fuese de oro, y esto se le representaba después de partirse de Chipre" [Au 44].

El cambio de nave suponía para ñigo un cambio en el puerto de destino. En lugar de arribar a Beirut, arribarían directamente a Jaffa, mucho más cerca de Jerusalén. Pero esto suponía renunciar al viaje por tierra de Beirut a J., que les hubiera permitido visitar también la Galilea.

Tras zarpar de Las Salinas el 19 de agosto, y tras varias peripecias, el barco avistó el puerto de Jaffa el 25 de agosto, y los peregrinos entonaron el *Te Deum* y el *Salve Regina*, según la costumbre. Hasta el 1 de septiembre no pudieron desembarcar. Permanecieron en el barco esperando a que el capitán arreglara todos los papeles necesarios y consiguiese la escolta. La es-

pera para ñigo se hacía más tensa y apasionante.

Los diarios de Hagen y de Füssli nos permiten conocer todos los detalles del viaje de los peregrinos desde Jaffa a Jerusalén. Ñigo en su *Autobiografía* es mucho más sobrio, y se limita a narrarnos su itinerario espiritual, que es el que más nos interesa.

4. *Las visitas a los santos lugares.*
"Caminando para Jerusalén en sus asnillos, como se acostumbra, antes de llegar a Jerusalén dos millas, dijo un español, noble, según parecía, llamado por nombre Diego Manes, con mucha devoción a todos los peregrinos, que, pues de ahí a poco habían de llegar al lugar de donde se podría ver la santa ciudad, que sería bueno todos se aparejasen en sus conciencias, y que fuesen en silencio. Y pareciendo bien a todos, se empezó cada uno a recoger; y un poco antes de llegar al lugar donde se veía, se aparearon, porque vieron los frailes con la cruz, que los estaban esperando. Y viendo la ciudad tuvo el peregrino grande consolación; y según los otros decían, fue universal en todos, con una alegría que no parecía natural" [Au 44-45].

Viajaron los peregrinos de Jaffa a J. "en los asnillos", vía Ramleh. Gilbert (1991) y Manzano (1995) dan por supuesto que desde Latrún siguieron el camino de Bab el Wad, el de la actual autopista de Tel Aviv a Jerusalén. Llegaron a J. el 4 de septiembre por la mañana, cinco meses y medio después de que ñigo dejase Barcelona.

Los peregrinos se acomodaron en el viejo hospital de S. Juan, junto al Santo Sepulcro. Sólo ñigo como mendicante fue hospedado extra muros en el convento franciscano del Monte Sión, junto al Cenáculo, el corazón de la custodia francisca-

na en la Tierra Santa. Jerusalén había sido recién incorporada al imperio turco seis años antes de la llegada de los peregrinos. No pudieron admirar todavía las hermosas murallas actuales, construidas por Solimán el Magnífico catorce años después de la marcha de Ignacio.

Nuevamente son los diarios de Hagen y Füessli los que nos permiten trazar día a día las visitas hechas por el grupo de peregrinos. Destacan las Eucaristías en el Cenáculo. De hecho fue el último grupo de peregrinos que pudo celebrar allí la Eucaristía, porque al año siguiente los turcos se apoderaron del lugar y expulsaron a los franciscanos y no volvieron a permitir la entrada de los cristianos al recinto. Según los diarios, los peregrinos pasaron tres vigiliass nocturnas en la iglesia del Santo Sepulcro, y visitaron Belén, Ein Kerem, Betania, Jericó, el Jordán, Getsemaní, el monte de los Olivos...

En su *Autobiografía* Ignacio apenas da detalles sobre los lugares visitados. Prefiere reflejar su propio paisaje interior, que irrada una gran consolación durante los veinte días de su estancia en Jerusalén. "La misma devoción sintió siempre en las visitaciones de los lugares santos" [Au 45].

En las composiciones de lugar de los *Ejercicios Espirituales*, uno esperaría que Ignacio hubiese sido más explícito, pero "nada tan vago y tan vaporoso como la Tierra Santa reconstruida con los datos del libro de los *Ejercicios*" (Bartina 1958, 67). Ignacio invita al ejercitante a "considerar el camino desde Betania a Jerusalén, si ancho, si angosto, si llano, etcétera. Asimismo el lugar de la cena, si grande, si pequeño, si de una manera o si de otra" [Ej 192]. Quiere

que el ejercitante proyecte su propia imaginación y para ello le ofrece solo un lienzo en blanco.

Esto contrasta con la minuciosidad con que el propio Ignacio observó durante su peregrinación los más mínimos detalles y cómo una segunda y tercera vez quiso visitar las ruinas del Imbomón, en el lugar tradicional de la Ascensión. Había allí una piedra con dos huellas, que la tradición atribuye a las plantas de Jesús al subir al cielo. Hoy día solo queda una de las dos huellas. "Se tornó a acordar que no había bien mirado en el monte Olívet a qué parte estaba el pie derecho, o a qué parte el izquierdo; y tornando allá creo que dio las tijeras a las guardas para que le dejasen entrar" [Au 47].

5. *El regreso y la proyección hacia el futuro.* El episodio más importante para comprender lo que J. significó en su vida es el conflicto con los franciscanos originado por la firme intención de Ignacio de quedarse en Jerusalén. Sólo al final de su estancia reveló Ignacio al guardián del convento de Monte Sión su decisión de quedarse: "Su firme propósito era quedarse en Jerusalén, visitando siempre aquellos lugares santos; y también tenía propósito, ultra de esta devoción, de ayudar las ánimas; y para este efecto traía cartas de encomienda para el guardián, las cuales le dio y le dijo su intención de quedar allí por su devoción; mas no la segunda parte, de querer aprovechar las ánimas, porque esto a ninguno lo decía, y la primera había muchas veces publicado" [Au 45].

Era guardián en aquel año fray Jacobo de Portu, o Santiago del Puerto, que es quien expidió la acreditación de Füessli que conservamos. Por entonces los francisca-

I nos de Tierra Santa estaban some-
 | tidos a un Provincial franciscano
 I que residía de ordinario en Chipre,
 I "el supremo de la Orden en aque-
 I lia tierra". Era provincial aquel
 I año el P. Marcos de Salodio, que
 i casualmente por aquellos días se
 i hallaba en Tierra Santa visitando
 I los conventos.

I; Ya el guardián expuso a Iñigo
 I una batería de objeciones de toda
 i] índole contra su permanencia, pero
 | ante la insistencia de éste, remitió
 ij todo el asunto al Provincial que es-
 ;I taba por regresar de Belén. El ver-
 lt| dadero enfrentamiento tuvo lugar
 |i con el Provincial, la víspera de la
 II j partida de los peregrinos. Dejémos-
 II! le al propio Iñigo que nos lo cuente:
 B/ "El provincial le dice con buenas
 llj palabras cómo había sabido su bue-
 ||j na intención de quedar en aquellos
 •*1 lugares santos; y que había bien

! ; pensado en la cosa; y que, por la
 ; experiencia que tenía de otros, juz-
 !I gaba que no convenía. Porque mu-
 I chos habían tenido aquel deseo, y
 I quién había sido preso, quién
 I muerto; y que después la religión
 I quedaba obligada a rescatar los
 i presos; y por tanto él se aparejase
 ;j de ir el otro día con los pelegros.
 I El respondió a esto: que él tenía es-
 I te propósito muy firme, y que juz-
 I gaba por ninguna cosa dejarlo de
 I poner en obra; dando honestamen-
 I te a entender que, aunque al pro-
 j vincial no le pareciese, si no fuese
 |i cosa que le obligase a pecado, que
 I él no dejaría su propósito por nin-
 H gún temor. A esto dijo el provincial
 i que ellos tenían autoridad de la Se-
 I de apostólica para hacer ir de allí, o
 I quedar allí, quien les pareciese, y
 I para poder descomulgar a quien no
 K les quiriase obedecer, y que en este
 I caso ellos juzgaban que él no debía
 I de quedar, etc. Y queriéndole de-
 I mostrar las bulas, por las cuales le
 I podían descomulgar, él dijo que no

era menester verlas; que él creía a
 sus Reverencias; y pues que así juz-
 gaban con la autoridad que tenían,
 que él les obedecería" [Au 46-47].

Asombra ver juntas la terque-
 dad de Ignacio en su propósito fir-
 mísimo, y la facilidad con que cede
 ante el requerimiento oficial de
 quien representa "la nuestra santa
 madre Iglesia jerárquica" [Ej 353].
 Aquel iluminado renuncia a las lu-
 ces e intimaciones interiores del Es-
 píritu, para dejarse conducir más
 seguramente por la palabra de Dios
 que le llega a través de los repre-
 sentantes oficiales de la Iglesia. Por
 primera vez va a usar Ignacio en su
Autobiografía la expresión "volun-
 tad del Señor", comprendiendo que
 "no era voluntad de nuestro Señor
 que él se quedase en aquellos san-
 tos lugares" [Au 47].

Si Iñigo hubiese desobedecido,
 se habría convertido en uno más de
 esos personajes pintorescos y estra-
 falarios que abundan tanto en J.
 hasta el día de hoy, afectados algu-
 nos por el llamado "síndrome de
 Jerusalén". La CJ nunca habría lle-
 gado a cuajar como don del Señor a
 la Iglesia, que tiene por tanto mu-
 cho que agradecer a la sabiduría de
 fray Marcos de Salodio OFM.

Dócilmente Iñigo partió al día
 siguiente, 23 de septiembre, con los
 demás peregrinos, después del ro-
 cambolesco episodio de su escapa-
 da nocturna para visitar el lugar de
 la Ascensión [Au 47-48], en el que
 arriesgó su vida, y provocó un ver-
 dadero escándalo en el convento.
 Este incidente nos sirve para cali-
 brar la intensidad de su devoción, y
 lo dolorosa que debió ser su obe-
 diencia, al tener que despegarse de
 un afecto tan arraigado como la
 uña está unida con la carne.

Pero esto no disminuyó su con-
 solación cuando el cristiano sirio

subió a buscarlo, lo trabó reciamen- te y lo fue conduciendo de vuelta al convento a empujones. 'Tuvo de nuestro Señor grande consolación, que le parecía que veía a Cristo sobre él siempre. Y esto, hasta que lle- gó al monasterio, duró siempre en grande abundancia" [Au 48].

Nuevamente los dos diarios de sus compañeros nos dan infinidad de detalles sobre el accidentado viaje desde Jerusalén hasta Jaffa, a la que tardaron en llegar nada me- nos que ocho días. Sólo el 1 de octubre pudieron embarcar en la nave rumbo a Chipre.

Pero ñiigo era tozudo. Ha cedi- do ante la intimación de la obediencia, pero Jerusalén no desaparece de su horizonte. Cuando los prime- ros compañeros hacen los votos en Montmartre, el 15 de agosto de 1534, se incluye un voto de viajar a Jerusalén.

"Ya por este tiempo habían deci- dido todos lo que tenían que ha- cer, esto es: ir a Venecia y a Jerusalén y gastar su vida en provecho de las almas; y si no consiguiesen permiso para quedarse en Jerusalén, volver a Roma y presentarse al Vicario de Cristo, para que los emplease en lo que juzgase ser de más gloria de Dios y utilidad de las almas. Habían propuesto también esperar un año la embarcación en Venecia y si no hubiese aquel año embarcación para Levante, quedarían libres del vo- to de Jerusalén y acudirían al Papa, etc." [Au 85]. ñiigo ya ha aprendido de su primer fracaso, e incluye una cláusula de referencia a la Iglesia jerárquica, por si sus propias y solas luces le desencaminan.

Nuevamente la voluntad divi- na, se hace presente a través de sus mediaciones. Esta vez no son los franciscanos, sino la guerra declara- da con los turcos, la que impide el

viaje. Los peregrinos acuden a Ro- ma a ponerse al servicio del Papa, y es en la entrada a Roma, donde Ig- nacio tendrá su gran iluminación en la capilla de La Storta: Jesús car- gando con la cruz le dice: "Os seré propicio en Roma" (FN II, 133.158- 159 cf. [Au 96]). Allí entiende Igna- cio que la J. de sus sueños se llama Roma, que era hacia allí hacia don- de había viajado toda su vida sin saberlo. Si J. había sido la dirección del Jesús histórico, el Señor resucit- ado se ha trasladado. Vive ahora en su cuerpo que es la Iglesia que tiene su corazón en Roma.

El ángel había dicho a las muje- res: "Mirad el lugar donde lo pusie- ron, pero no está aquí". También Ig- nacio miró el lugar donde lo pusieron, pero ahora le dicen que no está allí, y en lugar de seguir re- volviendo con nostalgia unas sába- nas ensangrentadas, recibe una cita en Galilea, que es el lugar de la fa- na apostólica al servicio de la Igle- sia. Sólo en Roma ha terminado su peregrinación. Ya no volverá a salir de ella hasta su muerte.

Juan M. MARTÍN-MORENO, SJ

Z¹ Autobiografía, Camino, Deliberaciones, Iglesia, Imitación, Manresa, Mediaciones, Montmartre, Papa, París, Peregrino, Roma, Seguimiento, Venecia.

Bibl.: ARCE, A., "ñiigo de Loyola en Jerusa- lén (1523). Nuevos datos", *Misceláneas de Tierra Santa* IV, Jerusalén 1982,33-49; BARTI- NA, S., "Tierra Santa en la vida y en la obra de San Ignacio de Loyola", *RyF* 158 (1958) 55-74; CASSINI DE PERINALDO, R, *La Orden franciscana en Tierra Santa*, Tip. Católica, Barcelona 1907; CONRADY, L., *Vier Rheinische Palaestina-Pügerschrift*, Wiesbaden 1882, 230-289; DELORME, F. M., "Le personnel de la Terre Sainte en 1523", *Studi Franciscani* 32 (1935) 48-50; GILBERT, M., "La peregrina- ción de ñiigo a Jerusalén en 1523", *Man* 63 (1991) 33-54; LETURIA, P., "Jerusalén y Ro- ma en los designios de San Ignacio de Lo- yola" e "Importancia del año 1538 en el

cumplimiento del "Voto de Montmartre", en ID., *El*, 181-200, 201-221; MANZANO MARTÍN, B., *Íñigo de hoyóla, peregrino en Jerusalén. 1523-1524*, Encuentro, Madrid 1995; MOLLAT DU JOURDIN, M., "Saint Ignace et les pélerinages de son temps", en *Ignacio de hoyóla y su tiempo. Congreso Internacional de Historia (9-13 septiembre 1991)* (PLAZAOLA, J. ed.), Mensajero-Universidad de Deusto, Bilbao 1992, 162-178; UFFER, L. M., *Peter Füesslis Jerusalemfahrt 1523 und Briefüber den Fall von Rhodos*, Zürich 1982.

JESUCRISTO

El "gentilhombre" íñigo de Loyola fue un creyente con una fe ortodoxa, un catolicismo popular y una moral laxa. Su fe es la tradicional en el medioevo popular, centrada en el Credo y por tanto cristocéntrica. Su espiritualidad, herencia de Loyola, era más bien franciscana, con devoción a la humanidad de Jesús y a la pasión. Pero Jesús no era el centro vital de su vida, sino una norma de conducta, una ley, el Juez supremo de la historia. Esta incoherencia entre la fe y la vida era común a su tiempo en la España de los Reyes Católicos.

1. *El Jesús de la conversión.* Esta incoherencia se comienza a derrumbar cuando en Loxola, Ignacio enfermo, lee la *Vita Christi* y el *Flos sanctorum*. Algo pasa en su interior y los primeros indicios de discernimiento de espíritus indican que siente consolación a leer y pensar en la vida de Cristo y de los santos. Éstos aparecen como caballeros fieles al "Rey eterno, cosa que encaja perfectamente con el ideal caballeresco del Ignacio mundano y medieval.

La conversión de Ignacio en Loyola -"Aquí Ignacio se entregó a Dios"- marca el comienzo de una nueva vida en la que Jesús aparece como el gran perdonador. El coloquio de la meditación de los pecados

en la Primera Semana, ante Cristo crucificado [Ej 53] expresa seguramente lo que Ignacio sintió en Loyola: junto a una gran vergüenza y confusión, una inmensa gratitud y un ánimo generoso de entrega, aunque no supiese en qué se había de concretar. Los deseos de emular a S. Francisco y Sto. Domingo y su preocupación por la vida de la Cartuja, muestran que Ignacio algo urdía en su interior. La devoción por ir a Tierra Santa, que ya aparece a los comienzos de su conversión, indica que su piedad se vuelve cristocéntrica y que desea ir en busca de las huellas del Jesús histórico para imitarle y seguirle lo más fielmente posible.

Pero en Manresa serán sus experiencias místicas de Cristo, que se le aparece como un sol (cf. [Au 29.41.44.48.99]) y la ilustración del Cardoner [Au 30] las que marcarán definitivamente la cristología de Ignacio. Todo ello se refleja en los *Ejercicios*. En una lectura rápida de los *Ejercicios* pareciera que sólo al final del ejercicio de los pecados, en el coloquio aparece explícitamente por vez primera la figura de Cristo.

2. *El Cristo de la Primera Semana.*

Pero los estudios sobre la cristología de Ignacio demuestran que el "Dios nuestro Señor" del PF [Ej 23] hace referencia a Cristo nuestro Señor (M. Giuliani 1959, D. Mollat 1954).

Ignacio que ya en Manresa tuvo ilustraciones trinitarias ve a Cristo como el camino hacia la Trinidad, como el acceso al Padre y al Espíritu Santo, como nuestro Creador y Redentor, como Señor. Ignacio posee un sentido muy vivo de la divinidad de Jesús, el Hijo encarnado, al que considera como Divina Majestad, Sabiduría infinita, Misericordia infinita, Soberana bondad, Dios altísimo, Eterno Señor de todas las cosas, Todopoderoso y sempiterno Dios.

Pero será en el coloquio de los pecados donde enfrentará al ejercitante con Cristo Crucificado, que de Creador es venido a hacerse criatura y así morir por mis pecados [Ej 53]. De este coloquio, donde como hemos visto se refleja la actitud del mismo Ignacio en su conversión, brota un inmenso sentimiento de gratitud por haber sido liberado de la condenación eterna y haber sido conservado en vida. Esta gratitud es fuente de generosidad futura. Más tarde en los tres coloquios acude a los mediadores, a María mediación a Cristo y a éste como mediación al Padre. Cristo es camino al Padre [Ej 63].

Pero la cristología de la Primera Semana sólo se entiende a la luz de la Segunda Semana y en concreto de la meditación del Reino que es el pórtico y proemio a las restantes semanas. El concepto de Reino, clave en los sinópticos, se había oscurecido a lo largo de la historia de la Iglesia, hasta reducirse a una referencia al Reino escatológico del mas allá, a una concentración en Jesús (*autobasileia*) o a una ambigua identificación con la Iglesia (Sobrina).

3. *Cristología de la Segunda Semana.* Ignacio centra de nuevo el Reino en el proyecto de Jesús, horizonte de su vida y sueño del Padre: conquistar todos los enemigos. Su parábola del Rey temporal, que debe mucho a su concepción de caballería y de cruzada medieval y seguramente a su experiencia de Arévalo y Nájera es sólo un medio para ilustrar el Rey eternal y la generosidad de la respuesta [Ej 91-100].

Ignacio, a pesar de vivir inmerso en la corriente de la *Devotio Moderna*, de la cual participó sin duda leyendo el *Exercitatorio* de García de Cisneros en Montserrat, introduce un elemento nuevo en la meditación

del Reino. Cristo tiene un proyecto que es a la vez una llamada al seguimiento. Los Ejercicios no se limitan a una contemplación devota de los misterios de la vida de Cristo, sino que se orientan a la elección y reforma de vida. Es decir se orientan al seguimiento de Jesús en la historia presente, historia llena de conflictos y peligros. El Rey invita a seguirle en la pena para poder luego seguirle en la gloria. La elección es una forma de incorporarse existencialmente al proyecto de Cristo Rey. La oblación del final de la contemplación del Reino es una respuesta al qué he da hacer por Cristo de la Primera Semana. Y esta oblación se dirige al Eterno Señor de todas las cosas, delante de su Madre gloriosa, lo cual prueba que el Eterno Señor de todas las cosas es Cristo.

Pero esta oblación comienza a mencionar algo que hasta ahora no había aparecido "Imitaros en pasar todas injurias y todo vituperio y toda pobreza, así actual como espiritual" [Ej 98]. Cristo aparece como el Cristo humillado y pobre. Frente al ardor del ejercitante que podría caer en un cierto triunfalismo en el seguimiento de Cristo Rey, Ignacio le recuerda que se trata de imitar al Cristo pobre y humillado. El "conmigo" [Ej 95] es una asimilación vital con el Cristo pobre y humilde, para después poder participar de la gloria. Esto se clarificará todavía más en la meditación de las Dos Banderas donde se oponen la bandera de Cristo a la del mal caudillo, Jerusalén se enfrenta a Babilonia.

Acabada la contemplación del Reino, Ignacio propone la de la encarnación. Las tres personas divinas miran la redondez de la tierra viendo cómo todos descendían al infierno y se decide la encarnación de la segunda persona [Ej 102]. Esta

perspectiva de la encarnación para redimir el pecado no es nada escotista (en contra de lo que afirma Hugo Rahner) sino tradicional.

La petición típica de la Segunda Semana es demandar conocimiento interno del Señor que por mí se ha hecho hombre, para que más le ame y le siga [Ej 104]. De nuevo aparece aquí el seguimiento como *leitmotiv* de todos los Ejercicios. Estamos lejos de la *Devotio Moderna*. Llama la atención que el coloquio final se dirija a las tres personas divinas, o al Verbo encarnado o a Nuestra Señora [Ej 109]. Para Ignacio Jesús es el Verbo encarnado.

La contemplación del nacimiento, llena de ternura, exhorta al ejercitante a hacerse un pobrecito o esclavito indigno sirviendo al Niño Jesús en todas sus necesidades [Ej 114]. Pero aparece claramente las perspectivas del Reino y la orientación hacia la cruz: el Señor nace en suma pobreza y al cabo de tantos trabajos, de hambre, de sed, de calor y de frío, de injurias y afrentas, para morir en cruz [Ej 116]. La oblación del Rey eterno de seguirle en la pena para luego seguirle en la gloria se va concretando más.

Siguen las contemplaciones de la presentación en el templo, la huida a Egipto, la obediencia a sus padres en Nazaret y la pérdida y hallazgo del Niño en el templo. Aquí ya se nota algo que será característico de todos los Ejercicios. La cristología de Ignacio es una cristología de los misterios de la vida de Jesús, del Jesús histórico y por tanto profundamente bíblica. Ignacio, futuro estudiante universitario en Alcalá, Salamanca, París y Venecia, no cambiará luego esta perspectiva típica de Manresa. No encontramos en Ignacio disquisiciones teológicas, ni fórmulas conciliares, aunque

su cristología sea perfectamente ortodoxa y admita en Cristo una persona divina y dos naturalezas, humana y divina. Su vocabulario es preciso, sin hacer gala de erudición. Por esto la cristología de Ignacio es a la vez popular y moderna, ya que se adapta tanto a la piedad popular como a los requerimientos de los modernos estudios exegeticos sobre el Jesús histórico que se enraizan en la Biblia.

Por esto en la Segunda Semana, Ignacio recomienda la lectura de la *Imitación de Cristo*, de los evangelios y de vidas de santos [Ej 261], que son diversas aproximaciones bíblicas a la vida de Cristo, con influjo de la *Vita Christi* de Ludolfo de Sajonia, que leyó en Loyola. La vida de Cristo es misterio, es decir sacramento, fuente de gracia y de santidad oculta bajo la humilde envoltura de la letra del evangelio. Acercarse a ella, contemplarla, es llenarse de gracia y de vida divina. Nada más opuesto a la mentalidad de Ignacio que considerar los *Ejercicios* como un conjunto de meditaciones sobre verdades eternas. Son ante todo contemplaciones de la vida de Cristo Nuestro Señor.

La Tercera Manera de Humildad es la cumbre del amor y acercamiento a Cristo: por amor a él se prefiere más pobreza con Cristo pobre que riqueza, injurias y ser tenido por loco por Cristo que primero fue tratado así [Ej 167]. Un gran realismo evangélico envuelven estas líneas de los *Ejercicios*.

4. *El Cristo del Misterio Pascual de los Ejercicios*. La Tercera Semana mantiene la lógica del Reino. Es la identificación con Cristo doloroso. Como nota Kolvenbach, la pasión según S. Ignacio tiene características propias: llama a Cristo no con nombres gloriosos sino como Jesús

Nazareno, el Galileo, se oculta la divinidad [Ej 196] y aparece la naturaleza humana humillada y en *kenosis*, que padece "crudelísimamente" [Ej 196]; Jesús no hace sino que padece, los verbos están en pasiva: es apresado, es llevado a Pilatos, es entregado, es azotado, es condenado, es crucificado. El es el Siervo de Yahvé sufriente, es tiempo de pasión. Ignacio, más que hablar de los padecimientos de Cristo habla del Cristo, que padece, del Cristo doloroso y quebrantado.

Pero esta cristología de la pasión es relacional: "por mis pecados" [Ej 197], por mí. De nuevo pasamos de una cristología teórica a una cristología práctica y existencial. A Ignacio no le interesan las meras teorías sino la aplicación pastoral y concreta a los sujetos. La cristología de los Ejercicios es una cristagogía, una mistagogía a la experiencia de Cristo (Rambla)

En la Tercera Semana coloca Ignacio las Reglas para ordenarse en el Comer [Ej 210]. La regla quinta propone que la persona mientras come considere a Cristo comiendo y bebiendo [Ej 214]. Cristo es nuevo objeto de imitación y seguimiento.

La Cuarta Semana prosigue la dimensión unitiva de configuración con Cristo, ahora glorioso. La petición nos exhorta a pedir gracia "para me alegrar y gozar intensamente de tanta gloria y gozo de Cristo nuestro Señor" [Ej 221]. Ahora aparece la divinidad, ocultada en la pasión [Ej 223]. Y Cristo trae el oficio de consolador [Ej 224]. Es la dinámica del Reino que ha entrado en la fase de la gloria. Se confirma el camino de Jesús, se convalidan su elección en las tentaciones, se desenmascaran los engaños del caudillo enemigo de la naturaleza humana [Ej 136].

La CAÁ presenta como primer preámbulo la composición de lugar que es verse "delante de Dios nuestro Señor" [Ej 232], de los ángeles y santos interpelantes. Este Dios nuestro Señor es Jesucristo con toda seguridad. También se refiere a Cristo el primer punto de la contemplación, cuando se refiere Ignacio a traer a la memoria todo cuanto Dios nuestro Señor ha hecho por mí [Ej 234] y a Cristo se refiere el ofrecimiento del "Tomad Señor y recibid" [Ej 234].

En las Reglas para sentir en la Iglesia [Ej 352-370] Ignacio mantiene una estrecha relación entre Cristo Esposo y la Iglesia esposa [Ej 365]. Es de las pocas veces que Ignacio usa un lenguaje nupcial. Toda está mística de estar con Cristo, de amor a Cristo hasta ser tenido por loco, llevará a Ignacio a peregrinar a Tierra santa. Pero la autoridad eclesialística le prohíbe quedarse allá, como Ignacio había deseado [Au 46]. Todavía vuelve atrás para ver las pisadas de Jesús impresas en el monte Olivete [Au 47]. Y tiene una visión de Cristo [Au 48].

Ignacio se pregunta qué hacer y para poder ayudar a las almas decide comenzar estudios en Barcelona y luego en Alcalá, Salamanca y París. Y yendo a Roma, rogando a la Virgen que le quisiera poner con su Hijo, en La Storta "vio tan claramente que Dios Padre le ponía con Cristo, su Hijo, que no tendría ánimo para dudar de esto, sino que Dios Padre lo ponía con su Hijo" [Au 96]. Se trata de una experiencia de mística cristológica. Y precisamente camino de Roma.

La primera misa de Ignacio en Sta. María la Mayor, junto al pesebre de Jesús le hace revivir el misterio del nacimiento en Belén (Leturia). A la Jerusalén del Cristo histórico sucede ahora Roma, centro de la Igle-

sia, el Rey eterno le va llevando a Ignacio por caminos insospechados. De la conversión de Loyola a la búsqueda de compañeros hay un largo camino. Pero siempre se mantiene vivo el deseo de servir a Dios siguiendo el camino de Jesús, estando con Él. Así nacerá la CJ, que no tomará el nombre de Ignacio, sino el de Jesús, su cabeza.

5. *La Cristología de las Constituciones*. Las *Constituciones* se ven jalonadas por numerosas referencias cristológicas: Cristo nuestro Señor [Co 75], viña de Cristo [Co 14], Vica-

río de Cristo [Co 10], teniendo el lugar de Cristo [Co 18], Jesús [Co 11]. Pero a estos números se suman otras denominaciones teológicas que para Ignacio tienen con toda seguridad sentido cristológico: el Señor [Co 400], Dios nuestro Señor [Co 225], la divina majestad [Co 24], la divina bondad [Co 10], el Creador [Co 32], la soberana sabiduría [Co 10], el autor de todo don [Co 1].

En el cap. IV del Examen en las *Constituciones* hay una propuesta del camino de Jesús a los candidatos (cf. [Co 53-103]), donde se expone una doctrina que corresponde a la Tercera Manera de Humildad: vestirse de la librea del Señor [Co 101].

Más que una cristología desarrollada las *Constituciones* nos ofrecen la práctica de la cristología de los Ejercicios aplicada al cuerpo de la CJ. La Iglesia es la viña de Cristo [Co 274.407.478]. Cristo ausente se hace presente por sus representantes, sus vicarios. El voto de la CJ al Vicario de Cristo se debe a que él es el que mejor conoce la Iglesia universal [Co 603]. En la CJ el superior es el que ocupa el lugar de Cristo [Co 263.547.619.765]. La obediencia al cocinero debe ser como a Cristo [Co 85]. La bandera de Cristo se actualiza en la Iglesia.

6. *Jesucristo en las cartas y el Diario espiritual*. Lo mismo vale para la correspondencia de Ignacio. En vano buscaremos en ella una cristología explícita. Pero el misterio de Nuestro Señor Jesucristo aparece constantemente presente en las cartas: Cristo nuestro Señor, Jesucristo, la paz de Cristo, Jesucristo nuestro Señor, Cristo Jesús, Nuestro Dios y Señor Jesucristo, la sangre de Cristo, en Cristo nuestro Señor, en Jesucristo y otras denominaciones teológicas que seguramente tienen sentido cristológico: Dios nuestro Señor, el Creador y Señor, la Divina majestad, la Providencia, la Sabiduría, el Autor y dispensador de todo bien, la Soberana bondad, la Divina bondad, la Infinita bondad, la Clemencia, la Misericordia, etc.

Tanto la introducción de las cartas como su conclusión son un pequeño tesoro de cristología práctica. "En Jesucristo nuestro Señor" será una expresión de profunda unión con Cristo. Distanciándonos de la hipótesis de J. L. Segundo, no creemos que haya cesura entre el íñigo de Manresa y el Ignacio de Roma, sino continuidad dialéctica y explicitación histórica en contextos diferentes. El hecho de que a los candidatos a su orden les pida por lo menos deseos de deseos de la Tercera Manera de Humildad, muestra que Ignacio no ha renunciado a la cristología del Jesús pobre y humilde. Lo mismo vale para su epistolario. Para J. L. Segundo la cristología de los *Ejercicios* no logra superar la cristología de la prueba para pasar a la cristología del proyecto, y es demasiado una cristología desde arriba (Segundo 1982, 770.771.778.779.783.784). La prueba más fehaciente de ello es la consideración del *Diario espiritual*.

El *Diario espiritual* recoge las anotaciones ignacianas durante el

tiempo en que discierne una cosa tan concreta y práctica como el saber si las sacristías de las casas profesas pueden tener renta. Todas las ilustraciones tienen lugar en el contexto litúrgico de la eucaristía. Es en este clima del sacramento central de la fe donde se desarrolla la mística ignaciana, una mística más de servicio que de unión nupcial (De Guibert).

Hay las mismas mediaciones de la Madre y del Hijo ante el Padre que en los Ejercicios. Es un proceso de elección en que siguiendo las reglas de elección de los *Ejercicios*, Ignacio se va inclinando a no tener renta ("a no nada") y busca la confirmación divina.

Es en este cuadro donde suceden las grandes experiencias de mística trinitaria, que conectan con semejantes experiencias en Manresa. Devoción, lágrimas, sollozos, consolación y otras gracias del Señor aparecen continuamente en las páginas del *Diario espiritual*.

Lo que en los Ejercicios se realiza en el retiro y la soledad, aquí Ignacio lo experimenta en la eucaristía diaria, pero en el marco de una vida ordinaria, en medio del gobierno de cada día de la CJ, de visitas y cartas. Y lo que mueve a Ignacio a "no nada" es "viendo cómo el Hijo primero envió en pobreza a predicar a los apóstoles, y después el Espíritu Santo, dando su espíritu y lenguas los confirmó, y así el Padre, el Hijo enviando el Espíritu Santo, todas tres personas confirmaron tal misión" [De 15]. También le mueve a ello el considerar que Jesús es la cabeza de la CJ y este es el mayor argumentn "para ir en toda pobreza" y recuerda "cuando el Padre me puso con el Hijo" [De 66-67]. Hay continuidad entre Manresa, La Storta y Roma.

Y este 23 de febrero comienza lo que se ha llamado el tiempo de Jesús (Thomas 1981). Las menciones de Jesús se multiplican: "en estos tiempos era en mi tanto amor, sentir o ver a Jesús, que me parecía que adelante no podía venir cosa que me pudiese apartar del, ni hacerme dudar cerca las gracias o confirmación recibida" [De 75]. Ignacio experimenta que Jesús no es la humanidad sola "mas ser todo mi Dios" [De 87]. Ignacio se dirige a Jesús para que le lleve a la Trinidad (cf. [De 97-103]). Pero el 4 de marzo Ignacio tiene la impresión de que Jesús desaparece como en la ascensión. Desde entonces todo termina en la Trinidad y menos en Jesús. No hay más que Dios. Desde entonces Cristo aparece como el Creador y Señor. Cristo es el nombre humano de Dios. Nuestro Señor se refiere a Cristo. Pero Jesús sigue siendo guía: "Siguiéndoos, mi Señor, no me podré perder" [De 113]. Pero desaparece el nombre de Jesús y aparece el Hijo en un clima trinitario, Jesús es el Hijo.

De este modo llegamos al final de la vida de Ignacio, con la misma devoción y entrega a Jesús; "Más aún, siempre creciendo en devoción, esto es en facilidad para encontrar a Dios, y ahora más que en toda su vida. Y siempre y a cualquier hora que quería encontrar a Dios lo encontraba. Y que aun ahora tenía muchas visiones, máxime aquellas de las que arriba se dijo, de ver Cristo como sol, etc." [Au 99].

Cristo es el sol que ilumina y da calor a la vida de Ignacio, y a través de Él llega a la Trinidad. Sin este amor apasionado a Jesús no se comprende la vida de Ignacio, ni la fundación de la CJ. Su vida es un servicio al Señor en la Iglesia y este Señor es el Creador y Redentor, Jesucristo, el Verbo encarnado. Su

grupo será la CJ, Ignacio ha sido puesto por el Padre con el Hijo, para ser compañero de Jesús.

Como dijo de Ignacio un monje de Montserrat, " aquel peregrino era loco por nuestro Señor Jesucristo" (FNIII, 205).

Víctor CODINA, SJ

/ Conocimiento interno, Corazón de Jesús, Encarnación, Humanidad de Cristo, Imitación, Redención, Seguimiento, Segunda Semana, Tres maneras de Humildad, Trinidad

Bibl.: GIULIANI, M., "Dieu notre Créateur et Rédempteur", *Christus* 6 (1959) 329-344; ID. "Cristo en la experiencia de la Primera Semana", *Man* 68 (1996) 227-231; KOLVENBACH, P.-H., "La experiencia de Cristo en Ignacio de Loyola" en *Decir al Indecible...*, M-ST, Bilbao-Santander 1999, 65-75; LOSADA, J., "Cristología en la meditación del llamamiento del Rey temporal", *Man* 54 (1982) 147-166; MOLLAT, D., "Le Christ dans l'expérience spirituelle d'Ignace", *Christus* 1 (1954) 23-47; RAHNER, H.V. "Zur Christologie der Exerzition des Hl. Ignatius", *GuL* 35 (1962) 14-38, 115-140; RAMBLA, J. M., "Nuestra vida escondida con Cristo en Dios", en *De "Proyecto de hermano" a Agradecimiento de hermanos, Simposion con J. I. González Faus*, Cij, Barcelona 2003, 91-114; SEGUNDO, J. L., "El Cristo de los Ejercicios espirituales" en *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, 11/2, Cristiandad, Madrid 1982, 61-784; SOBRINO, J., "El Cristo de los Ejercicios de S. Ignacio", en *Cristología desde América Latina*, México 1977, 339-344; ID., "El seguimiento de Jesús pobre y humilde", en *Ejercicios y mundo de hoy*, M-ST, Bilbao-Santander 1992, 77-94; THOMAS, J., *Le Christ de Dieu pour Ignace de Loyola*, Descleé, París 1981.

JESUÍTA

"Tesuita" es el nombre usual, generalizado, no oficial, que designa a los miembros de la Compañía de Jesús. Es el nombre que comenzó a emplearse en el siglo XVI para designarlos, sin que saliera de la intención de ellos mismos y

que recibió otras significaciones menos denotativas y peyorativas en los siglos siguientes a la fundación de la Compañía.

1. *El término antes de la fundación de la Compañía.* Había existido el nombre de "jesuatos" para designar a los miembros de una orden religiosa fundada en Italia en el siglo XIV. Ese empleo dejó el camino libre a otro tipo de sufijación. La derivación de *J.*, para designar a un miembro de la CJ, obedece a una ley de reducción de la base informativa. CJ se reduce a Jesús y se forma un adjetivo de relación, *j.*, del mismo tipo que areopagita, cenobita, barnabita, moscovita, etc. Ya el P. Nigronio achacaba el éxito del nombre a la tendencia del 'Vulgo a abreviar el lenguaje" (cf. 1616,103). No era una costumbre vulgar, sino una ley de lingüística general.

El nombre denominativo de *j.* existió antes de aplicarse a los miembros de la nueva Orden, pero con un sentido absolutamente religioso y también con un sentido peyorativo. Ludolfo Cartujano en su *Vita Christi*, que Iñigo pudo haber leído durante la convalecencia de su herida en Loyola (puesto que Ribadeneira en su obra *Vida de San Ignacio* sólo dice que leyó "una vida de Cristo", sin señalar autor), escribe: "Así como por la gracia del bautismo, de Cristo se llaman cristianos; así en la gloria celeste, de Jesús seremos llamados jesuitas, es decir, por el salvador salvados" (*Vita Christi* I, cap. 10).

Con sentido peyorativo aparece el término *j.* en algunos *Confesionales* del siglo XV. Si en el Cartujano aparecía *j.* como aquel que Jesús recibe en el cielo, aquéllos demasiado confiados o en quienes aparecía una diferencia entre su creencia y su conducta, o cristianos puramen-

te exteriores, pudieron recibir el nombre de j. dándole un sentido injurioso a la palabra. Así aparece en el *Confessionale* de Gottschalk Rosemund, impreso en Amberes en 1519, donde se le pregunta al penitente si ha dejado de ejercer buenas conversaciones por temor de ser llamado "fariseo, hipócrita, jesuita, beguino". Alain Guillerrou cita un *Confessionale*, sin precisar lugar ni fecha, donde se dice: "Confíteor me pharisaeum, jesuitam, hypocritam fuisse". De ser buen cristiano a fin de ser acogido en la otra vida por el mismo Jesús, que hará del elegido un j., el vocablo ha podido tomar el sentido de "falso Jesús" aplicándose a quien tiene una falsa devoción (Guillerrou 1974, 30-31). La consecuencia que deduce Guillerrou del texto es que "la palabra *jesuita*, en su sentido desagradable, ha sido empleada mucho tiempo antes del nacimiento de san Ignacio y resurgió del pasado" en la Alemania de la Reforma (Ibid.). Como término peyorativo posiblemente hay que localizar su uso en Alemania o en los Países Bajos, pero el empleo es muy poco extenso. No hemos encontrado ningún *Confesional* español o italiano en que aparezca ese empleo de la palabra "jesuita".

2. *El término después de la fundación de la Compañía.* La palabra "jesuita" era un adjetivo aplicado a una forma de conducta, pero con la aparición de la CJ, se convirtió en un adjetivo peyorativo y se aplicó a los miembros de la nueva Orden. Así lo dice Adriaenssens a Ignacio en carta fechada en Lovaina el 1 de marzo de 1552 (*Litt Quad* I, 550). Lo mismo expresa Canisio en carta de 1544 (*Canisii Epistulae et Acta* I, 121.134), sin darle demasiada importancia. Enseguida el nombre de j. se empleó sin connotaciones en las *Actas* del Concilio de Trento de

los años 1562 y 1563 para designar a los miembros de la nueva Orden. Allí se nombra a D. Laínez como "generalis jesuitarum".

Sin conexión con el empleo peyorativo que se había hecho en Flandes y Alemania la palabra j. comenzó a tener significado injurioso y se extendió al uso común hasta llegar a aparecer en la mayoría de los diccionarios modernos, en su acción figurada y familiar como "hipócrita y taimado". "Se dice de quien actúa de forma hipócrita y oculta su juego", sinónimo de "hipocresía, falsedad disimulo" en un comportamiento, un discurso, una forma de pensar.

¿De dónde surge esa acepción injuriosa, moderna y generalizada? El primer empleo consciente de esa significación de j. como un comportamiento, un discurso y un modo de pensar, aparece en una obra de B. Pascal, sus *Lettres provinciales*, que alcanzaron enorme difusión por su tema y la defensa que hacían del jansenismo, y que tuvieron un gran efecto por su prosa tersa, clara e implacable. Publicadas en 1656-1657, fueron editadas veintiocho veces en los siglos XVII y XVIII y más de treinta en el XIX. En ellas Pascal ataca la doctrina probabilista. Su ataque, sin embargo, consiste en un fundamento tomado del análisis de unos autores y en una generalización: contra todos los jesuitas. Pascal considera las ideas de aquellos, luego no como opinión intelectual sino como una desviación moral y religiosa. "Designio de los jesuitas de establecer una nueva moral"; "tapan su prudencia humana y política bajo el pretexto de una prudencia divina y cristiana"; "artificios de los jesuitas para eludir la autoridad del Evangelio, los concilios y los papas, máximas corrompidas de los casuistas", etc. (cf. *Lettres provinciales*, 51.55.68.102).

Con la campaña para conseguir la extinción de la CJ aumentaron esas críticas. El panfleto titulado *Mónita Secreta, o Discreto y general monitorio* se difunde mucho en el siglo XVIII. Justifica indirectamente la hipocresía y doble moral de los jesuítas. Sin hacer un catálogo extenso, en la Biblioteca Nacional de Madrid (cf. Ms. 11.022; 10.819; 11.018; 11.039; 22.206), se puede encontrar dicho panfleto atribuido a Juan de Mariana; pero parece una adscripción falsa, sobre todo por la discrepancia de estilo. Llegó a imprimirse tiempo después en Vitoria, en 1845, con el título: *El jesuita sagaz o consejos secretos que da un jesuita a los hermanos de la Compañía a fin de que esta llegue a dominar el mundo entero*.

En una vida de Clemente XIV, que se dice "traducida del italiano", publicada por el conocido editor madrileño Joaquín de Ibarra en 1776, sin nombre de autor ni de traductor y que posiblemente fuese escrita en España para justificar los motivos del Papa para suprimir a la CJ, se pueden encontrar pasajes como éstos: "[...] toda la Compañía, cuyos miembros todos han reunido sus pareceres y sus fuerzas siempre que se ha tratado de eludir con falsos pareceres, o hacer frente con débiles sutilezas escolásticas a los Soberanos Decretos de los Pontífices [...]"; "Bajo máscara de Religión estaban a cubierto personas enteramente ocupadas de la ambición de dominar el mundo [...]" (*Noticia de la Vida y virtudes del Sumo Pontífice Clemente XIV*, 26.27.33). En una colección de papeles que corrieron por Madrid en 1777 se hacía una "explicación de los mandamientos que usaban los jesuítas". Allí se dice: "el primero amar el dinero; el segundo dominar a todo el mundo [...]"; el octavo, tener a penitente por

esclavo [...]; el postrero conquistar a viudas de dinero" (cf. Ms. 10.951, f.122v).

La restauración de la CJ avivó la vieja calumnia sobre el nombre común de sus miembros. Sería largo determinar las causas de este recrudescimiento, pero la novela fue un cauce de nuevos ataques. También aparece hasta en canciones en Francia (en una de ellas se dice de los j. que son "mitad zorros, mitad lobos", cf. Avon/ Rocher 2001, 24). Lo que se puede concluir es que la acepción se extendió por todo el mundo y asentó el significado en los diccionarios.

En España, por ejemplo, el *Diccionario de Salva* (1846) introducía el término; y en 1853 el *Diccionario de Domínguez* lo introducía con estas palabras: "Sujeto hipócrita, solapado, pérfido, que con meloso tono y maneras finas procura encubrir sus malignas tendencias, sus aviesos fines etc.". El *DRAE* aceptó el término en la edición de 1852, después omitió el sentido peyorativo del término en las ediciones siguientes por estar ya en desuso y volvió a introducirlo en 1992 posiblemente por su utilización, todavía hoy, en Hispanoamérica.

Feliciano DELGADO, SJ

? *Amigos en el Señor, Carisma, Compañía de Jesús, Primeros Compañeros.*

Bibl.: AIXALÁ, J., "The ñame Jesuit", *Ignis* 14 (1985) 14-17; AVON, D./ ROCHER, PH., *Les jésuites et la société française. XIXe-XXe siècles*, Privat, Paris, 2001; BRAUNSBERGER, O. B., *Petri Canissi Epistulae et acta* I, Herder, Freiburg 1896; BAUMANN, T., "Compagnie de Jésus. Origine et sens primitive de ce nom", *RAM* 37 (1961) 47-60; GARCÍA-VILLOSLADA, R., *San Ignacio de hoyóla. Nueva biografía*, BAC, Madrid 1986, 413-416, 431-435; GUILLERMOU, A., "Introduction. Genèse d'une spiritualité: Ignace de Loyola", en AA. VV., *Les jésuites. Spiritualité et activités*.

Jalons d'une histoire, Beauchesne, París 1974, 30-31; ITURRIOZ, J., "Compañía de Jesús. Sentido histórico y ascético de este nombre", *Man* 27 (1955) 43-53; PASCAL, B., *Letres provinciales*, París 1886; NEGRONIO, G., *Regulae Communes, S.J.*, Milano 1616.

JUICIO

La frecuencia con que el término "juicio" aparece en los escritos de Ignacio es notable. El sustantivo y el verbo se encuentran unas trece veces en los *Ejercicios Espirituales* y ciento cuarenta y tres en las *Constituciones*. Este término se usa con varios significados: decisión, facultad crítica, "buen sentido", opinión o apreciación, discreción, valoración, día del juicio. En las cartas, vemos usadas estas diferentes acepciones de la palabra. Debido a que gran parte de la espiritualidad ignaciana tiene que ver con preferencia y decisión o elección, el concepto de j. está cargado de sentido.

Si se examinan en primer lugar los *Ejercicios Espirituales* se ve que la palabra "juicio" se usa con diferentes significados, por ejemplo: una sentencia judicial [*Ej* 41], el día del j. [*Ej* 78], j. erróneo [*Ej* 89], facultad crítica [*Ej* 96], j., valoración [*Ej* 346], j. propio [*Ej* 353].

Sin embargo, es en las *Constituciones* donde vemos con más claridad el significado de este vocablo en la mente de Ignacio, y comprendemos por qué aparece con tanta frecuencia. Casi la mitad de las veces este término se halla en las *Constituciones*, y en el contexto de la admisión de candidatos y de su formación. Este hecho de por sí es significativo como veremos cuando procedamos a examinar las acepciones del vocablo más detalladamente.

El uso del vocablo en algunas cartas ayuda a clarificar aún más los variados matices de significación con los que Ignacio usaba la palabra en cuestión. En su carta a los jesuitas de Gandía, en 1547, Ignacio indica cómo ve el papel del superior en el contexto de la obediencia religiosa: "...tener un superior vecino ayuda a las personas a vencer todas tentaciones y flaquezas, a las que puedan estar sujetos [...] de ese modo ellos triunfan sobre ellos mismos, el más noble de todos los triunfos" [*Epp* I, 556]. En la misma carta compara este género de vida al martirio. Después muestra que por el bien de la unidad de cualquier grupo es necesario que haya alguien con legítima autoridad para tomar decisiones, mientras se emiten j., y se ejerce la discreción en asuntos que tengan que ver con todo el grupo. Estos mismos aspectos reaparecen a través de sus cartas.

En dos ocasiones durante los Ejercicios, cuando Ignacio quiere que el ejercitante alcance una mayor libertad, sugiere que uno se imagine a sí mismo en el día del j. y vea cómo querría haber actuado aquí y ahora (cf. [*Ej* 187]). Claramente presupone la creencia de que un día todas las personas serán llamadas a dar cuenta de su vida y que el Dios misericordioso juzgará a todos. Es un sabio recurso que puede ayudar a liberar al ejercitante de un apego actual, o, por lo menos, hacer resaltar la existencia de dicho apego. La primera ocasión en que se emplea este recurso es el segundo Modo para hacer una sana y buena elección en el tercer tiempo [*Ej* 187]), mientras que la segunda ocasión es cuando trata de la distribución de limosnas [*Ej* 341]. Supongamos por el momento que está considerando los apegos ordinarios

a personas, sitios o cosas que forman parte de la vida diaria pero que pueden impedir nuestra libertad verdadera.

La idea que Ignacio tenía de la sociedad civil y de la Iglesia era la habitual en el siglo XVI. De esta comprensión se derivaba su concepto de autoridad. Ignacio entendía la autoridad como jerárquica y monárquica, y ello lo expresaba en un lenguaje inequívoco. La línea de autoridad en la Iglesia era directa y clara, Cristo era la cabeza de la Iglesia y el Papa el Vicario de Cristo.

Esta línea clara y directa continuaba en la CJ, desde el Papa al Prepósito General, y todos los otros superiores eran delegados del General. Se esperaba que los compañeros de Jesús encontraran a Cristo en sus superiores. En la Parte Séptima de las *Constituciones* tres veces se acentúa que el General tiene el lugar de Cristo nuestro Señor y que envía en nombre de Cristo [Co 618.619.633]. Se necesita algún conocimiento del contexto histórico (post-Reforma), para comprender su énfasis en la autoridad y en la sumisión del j. propio personal a la autoridad legítima. Irreconocible le resultaría a Ignacio la enseñanza de la Iglesia en el siglo XX, como se ha expresado en la Declaración sobre la Libertad Religiosa: "Por tanto, cada cual tiene la obligación, y por consiguiente también el derecho, de buscar la verdad en materia religiosa, a fin de que, utilizando los medios adecuados, llegue a formarse rectos y verdaderos juicios de conciencia" (*Dignitatis humanae*, 3).

Constituciones. En [Co 726] cuando habla de las cualidades que se requieren en el General, su penetración psicológica en la interacción

de la afectividad y la razón, es manifiesta. "El juicio de la razón" puede verse perturbado si "todas las pasiones" no están domadas y mortificadas. Puesto que "el buen juicio" se exige tanto en el Padre General [Co 735] como en el candidato que busca ser admitido [Co 154], podemos apreciar cuánto importa la afectividad bien ordenada que no interfiera con la capacidad para hacer j. acertados. Nos encontramos aquí en el núcleo de este término antropológico tal como lo usa Ignacio. Hoy día estamos en una posición mejor para explicar lo que él quiso decir (Kiely 1987, 131-136; Murphy 1975, 26-35).

La persona tiene la capacidad de elaborar dos tipos de j. o valoraciones de la realidad. El primero es espontáneo e inmediato, y se le ha llamado evaluación inmediata o intuitiva. Éste se da cuando se percibe algo, de inmediato y sin reflexionar, como bueno o malo, agradable o desagradable, para mí aquí y ahora, de tal modo que se suscita una emoción. No es lo mismo que una simple percepción, que puede ser neutral desde un punto de vista emocional.

Este j. o evaluación intuitiva conduce a la acción, a no ser que algo intervenga. De hecho, la persona tiene capacidad de hacer un j. segundo o valoración, que se llama una "evaluación reflexiva". En el caso de adultos, o niños mayores, ésta generalmente sigue a la evaluación intuitiva. En la evaluación reflexiva, el objeto de la evaluación intuitiva se examina en un contexto más amplio, a la luz de otros conocimientos y convicciones, de actitudes y valores intelectuales. La posibilidad de una evaluación o j. reflexivo significa que una persona no se ve forzada a seguir sus inmediatas reacciones emotivas. En sus

escritos, Ignacio parece haber sido consciente de la continua interacción entre la afectividad y la razón. Una persona que es afectivamente rígida, cerrada, u obstinada, puede ser incapaz de ver otros puntos de vista, o de deponer su propio j., por ejemplo, debido a los lazos afectivos de carne y sangre, cuando llega el momento de decidir sobre dónde disponer de sus propios bienes en el momento de entrar en la CJ [Co 55], o de nuevo, cuando establece que el Padre General no debería ser la persona que admita un candidato que es pariente suyo. También, en la selección de los que son aptos para los Ejercicios, a los que son obstinados debería hacer-seles esperar, y mientras tanto se les podría ayudar (D4, 1). En los momentos clave de los *Ejercicios*, Ignacio apela a las exigencias de la razón [Ej 96].

Una apropiada revisión reflexiva de la reacción emocional inmediata es posible sólo cuando la evaluación intuitiva puede entenderse adecuadamente. Sabemos por experiencia que la comprensión reflexiva de una respuesta emotiva tropieza con dificultades. La primera dificultad se debe a la inmediatez de la reacción emotiva. La segunda dificultad proviene de la formación de actitudes emotivas. Una vez que se ha hecho una evaluación intuitiva (por ejemplo en la niñez), se tiende a formar la expectativa de que este objeto y todos los otros objetos similares, serán siempre buenos o malos en el futuro.

Tales expectativas pueden echar profundas raíces y son difíciles de corregir por medio de una revisión posterior. Uno puede ver, entonces, que un j. intuitivo actual no es con frecuencia una simple respuesta a un objeto presente aquí y ahora, más bien la mayor parte de su fuerza

puede provenir de actitudes previamente establecidas. Son precisamente estas actitudes emotivas (no "domadas ni mortificadas", porque no se reconocen como tales), las que pueden perturbar "el juicio del entendimiento" del que habló Ignacio en las *Constituciones* (cf. [Co 726]), y en otras partes.

Estas actitudes emotivas se forman antes de que el niño haya desarrollado una capacidad para la reflexión, y esto nos presenta la tercera dificultad para tener una comprensión reflexiva de nuestras reacciones emotivas. Una actitud emocional activa se ha formado en el individuo como resultado de las cosas vistas, oídas u olidas. Recuerdos de este tipo pertenecen a un tipo de memoria (memoria de modalidad específica). Sin embargo, existe un género diferente de memoria: la memoria afectiva, que consiste en la totalidad de las actitudes emotivas que se han formado. Los acontecimientos que llevaron a la formación de las actitudes emotivas tienden a ser olvidados, mientras que las mismas actitudes emocionales permanecen y son con frecuencia resistentes al cambio, porque lo que inicialmente las suscitó hace tiempo que se ha olvidado. En otras palabras, las actitudes emotivas pueden sobrevivir al recuerdo de los incidentes que condujeron a su formación.

En efecto, "la memoria afectiva se encuentra en todas partes y sin embargo es intensamente personal, porque es el registro viviente de la historia vital emotiva de cada persona. Al estar siempre a nuestra disposición, y jugar un papel importante en la evaluación e interpretación de todo lo que nos rodea, puede llamarse la matriz de toda experiencia y acción [...] Pero es también la reacción intensamente personal a una situación particular, basada en las ex-

perencias y prejuicios únicos de un individuo" (Arnold 1970,187).

La conclusión es que esta "matriz de toda experiencia y acción" la han formado eventos que pueden haberse interpretado de manera inadecuada en primer lugar, y que luego se han olvidado. Se sigue que es muy posible que un individuo no entienda plenamente sus propias actitudes emotivas en el sentido de que no estarán plenamente abiertas a una evaluación reflexiva.

Parecería que Ignacio, al delinear las cualidades requeridas en el Padre General, estaba inconscientemente dándonos su autorretrato. Desde su propia experiencia, él sabía inconscientemente hasta qué punto el j. de la razón podría ser perturbado, a menos que la persona en cuestión posea el tipo de conocimiento de sus reacciones afectivas que le permitan ejercer control sobre ellas. Si esto era verdad para el Padre General, que tendría que ser un hombre sobresaliente en virtud, cuanto más verdad sería para las personas que están iniciando el camino de la conversión y en asuntos que les conciernen a ellos directamente.

Puede que ahora quede más claro por qué los términos "juicio/juzgar" aparecen con tanta frecuencia tanto en el contexto de la admisión de los candidatos como también en el contexto de la formación en el noviciado y Tercera Probación. Una de las cualidades que se buscan en un candidato es "evidencia de buen juicio", o "discreción" [Co 154]. Entre los impedimentos que hacen a un candidato menos apto están "una falta de juicio o una señalada tenacidad en sus opiniones personales" [Co 184], y entre las razones para dejar irse a un novicio que no es apto, el

"que no puede o no quiere someter su propio juicio" [Co 216]. Entre las metas de la etapa final de la formación jesuita, llamada Tercera Probación, figura "la abnegación de todo amor sensual y querer y juicio propio" [Co 516]. La capacidad de deponer su propio j. , es un requisito para hacer los Ejercicios Espirituales, para entrar en la CJ, para perseverar en el noviciado, y progresar en "la escuela del corazón" (*schola affectus*), para poder ayudar a otros.

Dentro de las limitaciones de este breve artículo sobre el j. surgen dos consideraciones. Las razones por las que Ignacio puso gran énfasis en el j. o decisión de la autoridad legítima en las decisiones de los que están bajo autoridad. En segundo lugar, él era de alguna manera consciente de que el j. podía perturbarse a no ser que la persona con autoridad tuviera conocimiento y control de sus reacciones emotivas. Lo que él presenta como verdadero para el General, es aún más aplicable a otros menos adelantados en virtud. No se ha intentado aquí de ninguna manera tratar, bajo este título, acerca de los "afectos desordenados" y de su influjo en la motivación humana, aunque existen conexiones. Otros artículos pueden tratar esta realidad. En la bibliografía que se da más abajo (García Domínguez 1993, 47), se hace referencia a la "segunda dimensión", que es una nueva categoría introducida en el Instituto de Psicología de la Universidad Gregoriana. Esta dimensión nos permite tratar de una manera nueva la dimensión inconsciente de la motivación humana. En otras palabras, no es necesario limitar nuestra atención a la dicotomía tradicional, consciente/libre (por tanto, que incluye virtud/pecado), o patología,

sino que se puede y se debería prestar atención a esta "segunda dimensión" que incluye personas con motivaciones inconscientes que son normales y no patológicas.

Laurence J. MURPHY, SJ

/ Afectos desordenados, Discreta caritas, Discreto, Entendimiento, Examen de candidatos, Indiferencia, Libertad, Memoria, Obsesión, Voluntad.

Bibl.: ARNOLD, M. B. (ed.), *Feelings and Emotions: The hoyola Symposium*, Academic Press, New York-London 1970; ARZUBIALDE, S./ CORELLA, J/ GARCÍA-LOMAS, J. M. (eds.), *Constituciones de la Compañía de Jesús. Introducción y notas para su lectura*, M-ST, Bilbao-Santander 1993; GARCÍA DOMÍNGUEZ, L. M^a, *Las "afecciones desordenadas". Influxo del subconsciente en la vida espiritual*, M-ST, Bilbao-Santander 1993; KIELY, B. M., *Psychology and Moral Theology, Lines of Convergence*, PUG, Roma 1987; MURPHY, L. J., "Psychological Problems of Christian Choice", *The Way Sup* 24 (1975) 26-35; PALMER, M. E. (ed.), *On Giving the Spiritual Exercises, The Early Jesuit Manuscript Directories and the Official Directory of 1599*, IIS, St. Louis 1996.

JUNIORADO

En los tres últimos decenios del siglo XX y primeros años del siglo XXI, hemos vivido en la CJ una reconsideración y una revitalización del j. como etapa especialmente importante en el proceso de formación de cada jesuita. Este interés ha renacido porque la realidad de los formandos, la dinámica interna del proceso de formación y los desafíos contemporáneos así lo requieren; de esta forma se han logrado replantear con claridad las dimensiones y objetivos esenciales de esta etapa.

En este replanteamiento, ya es común que se use más la denominación "postnoviciado" que la de j. ,

aunque la palabra postnoviciado sea más larga, menos específica, y con menos ecos históricos en la vida de la Compañía. La realidad es que ya hablamos y escribimos acerca del postnoviciado como este tiempo entre el Noviciado y el Magisterio, que se constata muy necesario para avanzar en la maduración vocacional y de pertenencia a la CJ, que ocupa flexiblemente entre dos y cuatro años, y que incluye preferentemente estudios de Ciencias Humanas y de Filosofía, y de tanto en cuanto un tiempo mayor de "estudios especiales".

Es cierto que la formación en la misión y para la misión, "que tiene como objetivo el fin apostólico de la Compañía" (NC 59), ha experimentado muchas luces y sombras, búsquedas y pruebas. Esta formación es una preocupación sostenida de la Compañía. De las respuestas al desafío de la formación que se conocen de la universal CJ, destacamos entre las que se han tomado muy en serio y con rigor, el seguimiento de las personas en sus procesos formativos, la integración de todas las dimensiones humanas y espirituales de los sujetos, la integración de las etapas formativas en su gradualidad pedagógica, y la integración y pertenencia de los formandos al Cuerpo apostólico de la CJ para la misión de servicio a la Iglesia. A la luz de los siguientes documentos clave, veamos los aspectos esenciales del postnoviciado.

1. *El documento del P. General, P-H. Kolvenbach sobre el postnoviciado.* Subrayando las experiencias que más cuestionan y esclarecen en el amplio campo de la formación surgió con el Padre General, P. Peter-Hans Kolvenbach, un documento muy clarificador y vigente, sobre este tiempo de postnoviciado: "Al-

gunos aspectos de la formación desde el final del noviciado al comienzo del magisterio" (28 de diciembre de 1988). Este documento forma parte de la publicación que recopila los documentos del P. General sobre la Formación y sus distintas etapas en la CJ, en la que se incluyen los otros documentos sobre "el formador jesuíta", "el Noviciado", "el Magisterio", "la Teología", "la Tercera Probación", "los Estudios especiales", y "la Formación Permanente como fidelidad creativa" (cf. Kolvenbach 2003).

Este valioso documento del Padre General reconoce en su introducción, que "en un número de Provincias cada vez mayor, tras un periodo de supresión, se ha introducido el juniorado, que se ha comprobado ser una de las experiencias más útiles" (Kolvenbach 2003, 43). Esta etapa contempla por igual la formación de Hermanos y de Escolares, diferenciando, en su momento, algunas especificidades por razón de estudios. Al inicio del documento se indican unas normas de raigambre en la tradición formativa de la CJ, que están llenas de sabiduría práctica; son 21 normas que tienen raíces fundamentales en las Normas Complementarias y orientan las líneas maestras del trabajo en esta etapa, por ejemplo: sobre la voluntad de buscar la integración de las dimensiones de la vida en el Espíritu, la vida de comunidad, el apostolado, y los estudios; la especificidad de la vida religiosa en la CJ, su definitividad, su espiritualidad; las funciones del Superior, del equipo de formación, del equipo de profesores; el esmero en el acompañamiento espiritual de calidad, oportuno, fiel, y eficaz; las actividades pastorales, y el vivir toda actividad en clave apostólica; la vida en pobreza e inserción con los po-

bres; el tipo de estudios humanísticos y filosóficos, métodos de estudio e investigación, hábitos de trabajo, tutores de estudios; los complementos en estudios de análisis sociales, culturales, económicos, etc., de medios de comunicación, de idiomas.

Este documento expone a continuación un "itinerario del postnoviciado", recalcando la necesidad de integración de los cuatro aspectos o dimensiones principales: vida espiritual, apostólica, comunitaria e intelectual (Kolvenbach 2003, 49), y además, la integración progresiva de la persona en el cuerpo apostólico de la CJ (Ibid., 50). La primera misión que recibe el que ha hecho los votos, al terminar el Noviciado, comprende el desafío y la rica experiencia de esta integración en su persona y en el cuerpo de la Compañía. El documento amplía y detalla más cada una de estas dimensiones: "la formación espiritual" (Ibid., 51-55), "la formación apostólica" (Ibid., 55-58), "la formación comunitaria" (Ibid., 58-61), la "inserción entre los pobres" (Ibid., 61-63), y "la vida de estudio" (Ibid., 63-75). En la vida de estudio se diferencian: los "estudios del juniorado" (Ibid., 66-68) -orientado hacia el estudio de lenguas, formación humanista, e iniciación a las Ciencias Humanas, así como expresión oral y escrita-, de los "estudios universitarios" (Ibid., 68-70) no específicos de Filosofía, que contemplan otras carreras que se pueden iniciar o terminar, dado que algunos jóvenes ya las tenían comenzadas antes de ingresar en el Noviciado, y ahora se ve pertinente terminarlas en bien de la misión de la CJ, cuidando la sobrecarga de trabajo intelectual que se pueda producir; y, por último, el "estudio de la filosofía" (Ibid., 70-75), de carácter funda-

mental y universal, que favorece una *forma mentis*, y método de análisis y comprensión de los problemas de la realidad, así como de diálogo interdisciplinar con otras ciencias, culturas, y religiones. Esta parte final del documento es muy clarificadora y rica en sus diferenciaciones cualitativas, respetuosa con las tradiciones culturales, y con los estilos, modos y tiempos de realizar estos estudios filosóficos (más independientes o más unidos a los de Teología), alertando sobre el alto nivel de calidad, rigor y competencia que la CJ exige, para una mejor Teología posterior, y para el mejor cumplimiento de su misión de servicio. Esta síntesis del "itinerario" nos da una imagen clara de los objetivos que hay que realizar.

2. *Aunque la CG 34 (1995)* no escribió un decreto sobre la formación, sí nos ofreció textos muy relevantes, que explicitan núcleos centrales para el proceso formativo; son de interés vital para la formación, y muy particularmente para la etapa de postnoviciado: el d8, sobre "La castidad en la Compañía de Jesús", y el d9, sobre "La pobreza". Aunque en el proceso temporal de formación esta etapa de postnoviciado es de "crecimiento" tras la etapa inicial del Noviciado -y tiene sus objetivos específicos propios e inmediatos- es constatación compartida que no ha de quedar para etapas avanzadas (o solamente para la misma Teología) la formación de "El sentido verdadero que en el servicio de la Iglesia debemos tener", esencia muy bien explicitada en el d11. Es necesario asumir también en etapas iniciales el d6, sobre "El jesuíta sacerdote: sacerdocio ministerial e identidad", y el d7 sobre "El jesuíta hermano", desde la precisión y visión de futuro que ofrecen. Y sin dudar, el d3, "Colaboración con los laicos en la misión" ha de ser

profundizado desde las primeras etapas.

El análisis histórico comprueba que la CG 34 ha incidido positivamente en las renovaciones de los documentos posteriores de la CJ y en los enfoques y planes de nuestros estilos formativos en la vida cotidiana. La inspiración de los decretos sobre la misión ha aportado nuevas líneas de solidez y orientación a todo el proceso formativo. Desde el decreto "Unidos con Cristo en la misión" (di), como pórtico y documento lente, pasando por "Servidores de la misión de Cristo" (d2), y las concreciones de nuestra misión y la justicia (d3), la cultura (d4) y el diálogo interreligioso (d5), encontramos las señales de identidad con las que seguir trabajando en las comunidades y planes de formación. Finalmente, con perseverante oración y reflexión, volvemos a la joya que es el excelente d26, "Características de nuestro modo de proceder", expresión auténtica de lo constitutivo de la vida en la Compañía.

3. *Después de la Congregación General 34 y de la publicación de las Constituciones y Normas Complementarias*, en todos los Sectores de Formación de las diez Asistencias de la CJ se ha revisado y redactado de nuevo cada "Orden de Formación", ya sea Orden Provincial, Nacional, Regional o de toda una Asistencia (cf. Provincial de España, 2001). Este "Orden de Formación" suele incorporar en una síntesis otros "Órdenes de Estudios" anteriores (además de la sabida referencia a las "Normas Generales de Estudios"), encarnando ahora el espíritu y las orientaciones de la CG 34 y la actualización de las *Constituciones* y de las *Normas Complementarias*. Ha sido, en conjunto, un gran trabajo renovador, impulsado por

Provinciales desde las diversas Comisiones de Formación de las Provincias, Regiones y Asistencias; esto también ha sido posible gracias a una mayor comunicación, sinergia y unión eficaz entre los formadores de cada etapa, especialmente entre los maestros de novicios y los superiores de los postnoviciados, como también de los formadores de las diversas etapas entre sí, en bien de la optimización de la continuidad e integración del proceso formativo en la Compañía.

En un gran número de Provincias se han realizado cursos sobre las *Constituciones* y Normas Complementarias, prioritariamente para los formadores, y también para los formandos. Estas experiencias ayudaron a la renovación de la calidad de la vida cotidiana, así como al mejor estudio y oración de estas fuentes en el tiempo ordinario. Está fuera de duda que es un error abandonar la oración y relectura sapiencial de las *Constituciones* -dedicada a los estudios- en el postnoviciado, por más que otros temas de estudio requieran fuerte dedicación e intensidad; y no sólo de la Parte IV de las *Constituciones*, sino lo esencial de cada parte, para mantener en el corazón el fuego de su sabiduría, del amor a la CJ y a la Iglesia. Las Normas Complementarias ofrecen modo de proceder desde la aquilatada experiencia de la vida de la CJ, expresada en las CC GG. Es necesario asumir eficazmente la cuarta parte de las Normas Complementarias en el postnoviciado: "De la formación después del noviciado" (NC 59-112), que aporta indicaciones y normas generales, así como finas apreciaciones e instrucciones concretas sobre la formación espiritual (NC 64-75), la vida comunitaria (NC 76-80), la formación en los

estudios (NC 81-98), la doctrina que se ha de enseñar en la formación (NC 99-105), y la formación apostólica (NC 106-112). Se nos insiste: "téngase especial cuidado de los que están en formación, especialmente durante el bienio que sigue a los votos" (NC 64).

4. La 69ª *Congregación de Procuradores* (hoyóla, septiembre 2003) conoció un informe muy completo del consejero del Padre General para la formación, P. José Morales Orozco. Este informe es una puesta al día de los temas centrales y urgentes de la formación en la Compañía. El mismo autor publicó posteriormente un artículo más amplio (cf. Morales 2004), con una descripción de la situación de la formación en la CJ, así como de sus aspectos más significativos: "aspectos positivos de la formación" y "retos de la formación". Desde nuestra óptica del postnoviciado, también reconocemos como positivos: "la concepción operativa de la formación como un proceso doble de integración: integración personal (de la vida en el Espíritu, maduración personal-comunitaria, estudios y apostolado) e integración en el cuerpo apostólico de la Compañía"; "el juniorado se ha introducido de nuevo en muchas Provincias tanto por razones académicas como para facilitar la profundización y continuación de la apropiación de nuestra identidad jesuítas" (Morales 2004, 26). Esta apropiación, con su interiorización y expresión visible, se hace "en y para la libertad", "en maduración afectiva y sexual", "en formación académica de calidad de acuerdo a nuestro carisma y tradición, para responder a las necesidades de la Iglesia y del mundo actual". Se han incrementado "las colaboraciones interpro-

vinciales", las instancias de reunión, coordinación y formación permanente de los formadores, así como los encuentros de los formandos en cursos, trabajos apostólicos en equipos, triduos de renovación de votos, Ejercicios Espirituales, y otras modalidades formativas.

Destacamos entre los retos para el postnoviciado varias cuestiones: la primera, que la formación inicial sea parte del único proceso formativo en el que el jesuita ha de vivir continuamente; por tanto, se han de cuidar las conexiones entre las diversas etapas formativas, atendiendo a la pedagogía adecuada, teniendo en cuenta la transición de una etapa a otra (en nuestro caso, se nos advierte sobre los aspectos del paso del noviciado al postnoviciado, conscientes de que el joven jesuita vivirá más expuesto y en circunstancias más complejas); la segunda es "la revalorización de la abnegación como condición para la libertad interior, para la disponibilidad apostólica y para vivir con gozo y creatividad la soledad del corazón propia de la castidad celiataria" (Morales 2004, 29). Se insiste en que "ante la dificultad seria de los jóvenes para asumir compromisos definitivos y responsabilidades importantes, y su fragilidad ante el fracaso y la frustración", formemos "personas fuertes, abnegadas y generosas, cimentadas en una profunda relación personal con el Señor"; la tercera es la formación en la sinceridad y "transparencia oportuna", "en la cuenta de conciencia", "en la profundización de nuestro carisma y espiritualidad"; "el amor preferencial por los pobres vivido como gracia y tarea"; "pedagogías más creativas y participativas en el campo académico", así como la mejora de "contenidos,

orientaciones y calidad de los estudios filosóficos", que aseguren una preparación rigurosa y competente para la misión actual de la CJ (y no sólo para cumplir lo estipulado de dos años de estudios filosóficos).

5. *En resumen*, a la luz de lo expuesto, encontraremos unas síntesis concretas que plasmen pedagógicamente todo lo referido aquí, en cada "Orden de Formación"; los que conocemos, nos resultan satisfactorios en el modo de concretar los objetivos de esta etapa.

Es fundamental subrayar y evaluar las integraciones a las que aspiramos, con los signos e indicadores pedagógicos evaluables de cómo se van consiguiendo éstas, conscientes de que al "júnior" se le están abriendo nuevos frentes y retos en su vida, y que experimentará saltos en su propio ritmo interno. El cambio del noviciado, y sucesivos cambios, no han de ser "pérdida sino evolución hacia nuevas síntesis". Habrá que tener especial cuidado en acompañar el ejercicio de la vocación religiosa en un tiempo de cambios en la persona y de culturas plurales, de nuevas adaptaciones e inculturaciones, "ya que la vocación se prueba y se consolida en el mismo ejercerla". En este tiempo de fuerte dedicación a la misión de los estudios, hay que atender a los signos de cómo se van captando las realidades, se comprenden, analizan e investigan, integrándolas en una experiencia espiritual propia, para devolver palabra evangélica a las mismas culturas en sus propios lenguajes y comprensiones; atender a los signos de la evolución de la vida en el Espíritu, con fidelidad a una renovada oración apostólica (no cualquier oración), a la Eucaristía y al examen; a los signos de la grande, honda y gozosa intimidad con el

Señor, conformándose con su imagen, como contemplativos en la acción y activos en la contemplación, en maduración de su afectividad y de su relación con Él. Hay que atender a los *signos* del vivirse y desvivirse apostólicamente en todo, no sólo en los tiempos dedicados a los apostolados en tanto que estímulo y motivación para la vida espiritual, intelectual y comunitaria; los signos de que el candidato se entrega generosamente a crear vida de comunidad, más que la pretensión de que la comunidad sirva al candidato y le valga; los signos de amor a la CJ en los compañeros de la comunidad real, en las comunidades y obras de las Provincias reales, alor a la Iglesia local y universal.

José Francisco ARRONDO, SJ

/ *Escolar, Estudios, Formación, Letras, Noviciado, Pedagogía ignaciana, Virtud.*

Bibl.: CÁATALA, V. A., *Vida Religiosa "a la apostólica". Hombres y mujeres que quisieron seguir al Señor con mayor libertad*. ST, Santander 2004; KOLVENBACH, R-H., "Acerca de la formación desde el Noviciado hasta el Magisterio" en *Selección*, 105-127 (AR XX [1988] 83-106); ID., *La formación del jesuita*. Curia General de la Compañía de Jesús, Roma 2003; ID., "Sobre la Vida Comunitaria. Carta del P. General a toda la Compañía", *InfSJ* 30 (julio-agosto 1998) 124-137; ID., "Sobre la pobreza (25.3.2003)", *AR XXIII* (2003) 219-224; MORALES J., "La formación jesuita durante el generalato del P. Peter-Hans Kolvenbach", *Man* 76 (2004) 25-31; PALMES, C., *Las cinco llagas de la formación y su curación. Un diagnóstico sobre la formación inicial en la Vida Religiosa*, Claret, Barcelona 2001; PROVINCIAL DE ESPAÑA-PROVINCIAS DE ESPAÑA DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS, *Orden Nacional de Formación*, Curia del Provincial de España, Madrid 2001; Ruíz JURADO, M., "Júnior", en *DHCJ III*, 2166-2167; URÍBARRI, G., *Portar las marcas de Jesús. Teología y espiritualidad de la vida consagrada*, UPComillas-DDB, Bilbao 2001.

JUSTICIA: / Fe-Justicia

t=r~p

L=4

LA STORTA

Tratar de La Storta en el contexto de la espiritualidad y historiografía ignaciana es poner en relieve la así llamada visión que S. Ignacio tuvo en noviembre del 1537 en una pequeña capilla de un lugar llamado "La Storta", distante unos 15 kilómetros de Roma.

1. *El Lugar.* Una antigua tradición ya sostenía que era este específico lugar, a lo largo de la Via Casia, donde Ignacio tuvo su célebre visión o sublime experiencia mística. Esta pía tradición respecto al sitio de la experiencia de Ignacio ha sido recientemente confirmada con el hallazgo de un documento que explícitamente habla de una pequeña capilla que había sido nuevamente construida (para sustituir aquella vieja) y que fue solemnemente inaugurada el 30 de julio de 1631; capilla, dice el documento, dedicada a S. Ignacio en conmemoración de la visión celeste que recibió en aquel lugar preciso (*FN II*, 133 [19]; *FNI*, 498 [23]). Así, al menos desde el año 1631 en adelante,

la CJ ha sostenido constantemente que lo que aún hoy se llama "La Storta" es el sitio de la célebre visión de S. Ignacio.

2. *La visión. 2.1 El relato de Ignacio.* Gracias al propio Ignacio tal y como lo relata a Cámara en la *Autobiografía* [*Au 96*] sabemos que, a finales del año 1537, él con sus compañeros se dieron cuenta que el año durante el cual, según el voto de Montmartre, tenían que esperar la navegación para Jerusalén, estaba a punto de concluir, sin esperanza alguna de efectuar el pasaje proyectado. Así decidieron ponerse en camino hacia Roma -Ignacio, con Pedro Fabro y Diego Laínez por compañeros- andando a pie y pasando por Siena; los demás compañeros en grupos de dos, tras algunos meses de obras de misericordia y ministerios espirituales en las diversas ciudades universitarias de Italia, según las decisiones tomadas en sus deliberaciones comunitarias de septiembre del 1537 en Vicenza (*FN I*, 120).

Desde su ordenación sacerdotal en Venecia el 24 de junio de 1537

y su preparación para la primera misa, Ignacio rogaba constantemente a la Virgen que "le quisiese poner con su Hijo" [Au 96]. Así, de camino a Roma, él se detuvo en la pequeña capilla de LS. para hacer oración. Allí, pues, "sintió tal mutación en su alma y vio tan claramente que Dios Padre le ponía con Cristo, su Hijo, que no tendría ánimo para dudar de esto, sino que Dios Padre le ponía con su Hijo" [ibid.].

Es sumamente significativo que el único y pequeño detalle dado por Ignacio de ésta su sublime experiencia mística es que "Dios Padre le ponía con su Hijo"; tan profundamente impreso en su corazón estaba este "único pormenor que todo abarcaba", que siete años después Ignacio lo recordaría y apuntaría en su *Diario espiritual*. Durante los cuarenta días en los que elaboraba su elección sobre el punto decisivo del tipo de pobreza que en la CJ se debería tener (cf. [Au 100]), una fuerte razón a favor de la más estricta pobreza respecto de la cual hacía deliberación, procedió de una íntima experiencia mística de la persona de Jesús y del deseo de seguirlo muy de cerca en toda pobreza: "pareciéndome en alguna manera ser obra de la santísima Trinidad el mostrarse o el sentirse de Jesús, viniendo en memoria cuando el Padre me puso con el Hijo" [De 67].

Es de gran interés el hecho que, cuando Ignacio narró a Cámara su experiencia de LS., éste le interrumpió en su relato; y así el propio Cámara escribió la siguiente anotación al margen: "Y yo, que escribo estas cosas, dije al peregrino, cuando me narraba esto, que Laínez lo contaba con otros pormenores, según había yo oído. Y él me dijo que todo lo que decía Laínez era verdad, porque él no se acordaba tan detallada-

mente; pero que entonces, cuando lo narraba, sabe cierto que no había dicho más que la verdad" [Au 96].

2.2 *Los "pormenores" según Laínez.* ¿Cuáles, pues, eran estos "otros pormenores" que Laínez contaba? Un año después de su elección como segundo Preposito General en la Primera CG de la CJ, Diego Laínez reunió los jesuitas de Roma -más de 200- para una serie de exhortaciones sobre el Examen General, el primer breve tratado de la totalidad de las *Constituciones de la Compañía de Jesús*. En la primera exhortación del 2 de julio de 1559, Laínez recordó lo que había acaecido en el camino hacia Roma veintidós años antes -lo que el mismo conocía de primera mano pues Ignacio había compartido inmediatamente su extraordinaria experiencia con sus compañeros de viaje, Laínez y Fabro-: "Viniendo a Roma, pasando por Siena, nuestro padre [Ignacio] [...] tenía muchos sentimientos espirituales, y especialmente respecto a la santísima Eucaristía [...] Me dijo que le parecía que Dios Padre le imprimiera en el corazón estas palabras: *Ego ero vobis Romae propitius*". Disponemos de varias fuentes acerca de los coloquios espirituales presentes en esta experiencia. Jerónimo Nadal nos ofrece dos versiones de las palabras impresas por Dios Padre en el corazón de Ignacio: *Ego vobiscum ero* (en diversas *Exhortaciones*: 1554 en España, 1561 en Coímbra, y 1567 en Colonia) y *Ego vobis ero propitius* (en sus *Exhortaciones* de enero de 1557 en el Colegio Romano y, del mismo año, en sus *Annotationes in Examen Generale*). Sin embargo, por su parte, Pedro Carasio, en su *Censura* (1572) de la *Vita S. Ignatii* de Ribadeneira, insiste que las palabras deberían ser "lo saró con voi" (Le., *Ego vobiscum ero*), que, según él, significan mucho más que la fórmula de Laínez (cita-

da arriba) reproducida por Ribadeneira (*MScripta* I, 715; cf. *FN* I, 313). ¿Era Pedro Fabro, tal vez, la fuente de Canisio? "Siendo cuales fueran tales palabras y no sabiendo lo que éstas quisieron significar, nuestro Padre decía: 'No sé lo que sucederá a nosotros; quizás, seremos crucificados en Roma'. Luego, otra vez, dijo que le parecía ver a Cristo con la cruz sobre los hombros, y el Padre Eterno cercano que le decía: 'Yo quiero que Tú tomes éste por tu siervo'. Y así, Jesús se lo tomaba, diciendo: 'Yo quiero que tú nos sirvas'. Y por eso, recibiendo gran devoción a este santísimo nombre, quiso denominar la Congregación: la Compañía de Jesús" (*FN* II, 133).

2.3 *El testimonio de Nadal* Parece que, para Ignacio, Jerónimo Nadal fue un compañero tenido en especial estima y aprecio. Del mismo Ignacio conservamos las siguientes palabras en carta en la que le nombra Comisario de España y Portugal con plenas potestades: "del todo conoce mi mente y posee mi autoridad misma" [*Epp* V, 7-8]. Llama la atención el hecho que, mientras Ignacio por su parte, y luego Laínez, a quien Ignacio apelaba para los detalles de la visión, no hacen más que narrar el acontecimiento sin apenas detenerse en su significado, el teólogo de la espiritualidad ignaciana, Jerónimo Nadal, no deja jamás de ponderar el significado de LS. para el modo de vivir y proceder de Ignacio y de la Compañía. Juzgando sólo de las numerosas ocasiones en que Nadal recurre a la visión de LS. en sus exhortaciones y escritos, parecería que esta experiencia mística de Ignacio ejercitase un profundo influjo en su comprensión y síntesis de la espiritualidad de Ignacio y de la Compañía.

Muy a menudo y consistentemente -ya sea en sus exhortaciones,

ya sea en sus escritos- Nadal narra el episodio tal como lo recibió de Laínez; así lo señala explícitamente en sus *Exhortaciones* de enero del 1557 en el Colegio Romano (cf. *FN* II, 9); y posteriormente, o entreteteje su significado en la textura de la narrativa, como en sus *Exhortaciones* de 1554 en España (cf. *MNad* V, 51-52), o extrae del mismo consecuencias y lecciones para la vocación y vida de cada jesuita y de la CJ entera, como en seguida vamos a aclarar.

Ya en sus *Exhortaciones* en España de 1554 (*ibid.*, 51), Nadal pone de relieve que la visión de LS. es una gracia otorgada no sólo a Ignacio sino, en Ignacio, a toda la CJ y a cada jesuita en particular. Es una especie de tema característico o "tesis" de Nadal que está articulada en modo muy sucinto en dos frases lapidarias cuyas afirman: "en él [Ignacio] se ve la primera forma y gracia que el Señor dio a la Compañía" (*ibid.*, 287; cf. *ibid.*, 268) y "en él [Ignacio] nos puso un ejemplo vivo de nuestro modo de proceder" (*ibid.*, 262). En las *Exhortaciones* del 1554 en España, esta "tesis" de Nadal está hábilmente entretetejada en lo que se narra sobre LS: "...; y cuando Dios Padre puso a Ignacio con Cristo en su servicio, dijo: '*Ego vobiscum ero*' (Yo seré con vosotros), mediante lo cual claramente quiso decir que *nos* escogió ser compañeros de Jesús. Y esta es una gracia especial concedida a la Compañía por Dios" (*ibid.*, 51-52).

Esta tesis suya, proviniendo de la visión de LS., está, en la mente de Nadal, íntimamente relacionada con -lo que para nosotros es asombroso para los tiempos de Nadal- toda la teología del Cuerpo Místico de Cristo, que es la Iglesia:

"Por eso, hemos de notar que, si bien Cristo, resucitado de entre

los muertos, ya no vuelve a morir, *todavía sigue El sufriendo y llevando su cruz en sus miembros ...*" (*ibid.*, 52).

"De todo esto [i.e., que el Padre ha puesto a Ignacio con Cristo, su Hijo, en La Storta] deducimos que el fundamento de nuestra Compañía es Jesucristo crucificado, de suerte que, 'así como El redimió el género humano con su cruz y cada día sufre las máximas aflicciones y cruce en su Cuerpo Místico que es la Iglesia, así también cualquiera de nuestra Compañía tenga presente'..." (*FMI*, 10).

"Y así [i.e. consecuente al hecho que el Padre ha puesto a Ignacio con Cristo en su servicio] somos compañeros de Cristo Jesús a causa de esta ilustre y eximia benevolencia y gracia hecha a nosotros. Seguimos a Cristo que continua la batalla, [...] llevando aún ahora su cruz en su Cuerpo Místico que es la Iglesia; así pues tenemos que cumplir lo que falta a la pasión de Cristo..." (*MNad V*, 137).

"Consolación pues grande para mí y cada uno, que lo mismo a mí en su persona [de Ignacio] me hace Dios [i.e. de ser puesto con Cristo llevando su cruz]; y así como el Señor quiso ser obediente, así nosotros; así como quiso ser pobre, nosotros también; y como quiso buscar las ánimas perdidas, así nosotros..." (Nadal, *Pláticas en Coimbra*, 1561). "Debemos tener a Cristo ante los ojos como nuestro jefe. Esto, pues, fue mostrado a nuestro padre Ignacio: vio a Dios ponerle definitivamente en el servicio de Cristo llevando la cruz, y decirle: 'Ego vobiscum ero', etc. Esta misma es también nuestra vocación, o sea, servir a Cristo que lleva su cruz, no en su misma persona, sino en la Iglesia, porque Cristo hace suyos los sufrimientos y las persecuciones de la Iglesia" (*MNadal V*, 789).

3. *Pauta y significado de la visión.* Teniendo delante todos estos testimonios, podemos ahora trazar la pauta y desarrollar el significado de la visión de La Storta.

3.1 *Pauta.* Dios Padre dedica a Ignacio al seguimiento de Cristo que lleva su cruz. En otras palabras, el Padre da Ignacio a Cristo llevando su cruz como servidor y compañero (de hecho, es éste el significado profundo de aquella frase concisa: "Dios Padre pone a Ignacio con su Hijo"), y le dice: "Yo seré propicio a vosotros" o "Yo estaré con vosotros".

3.2 *Significado.* En Ignacio, todos los jesuitas -como personas individuales y como cuerpo- han recibido la misma gracia: o sea, todos los jesuitas han sido dados por Dios Padre a Cristo llevando su cruz como servidores y compañeros, todos los jesuitas han sido "puestos con el Hijo". Este Cristo "está llevando su cruz hoy en su Iglesia".

Si quisiéramos desgranar en lo posible esta experiencia tan concentrada, parece que el espíritu y la vocación jesuitica se podría desplegar, en su significado profundo e íntimo, de esta manera: "Servicio"; Servicio de *Cristo*; Servicio de Cristo "llevando su Cruz"; Servicio de Cristo que lleva su Cruz "en la Iglesia hoy; este Servicio en un grupo de compañeros"; todo esto (como lo dijo Nadal en 1554) "para la gloria de Dios y la salvación de todos".

A los que conocen bien a S. Ignacio y sus escritos no les sorprenderá el hecho que, tanto la fórmula concentrada "puesto con Cristo, el Hijo" cuanto las seis frases arriba mencionadas, en las cuales dicha fórmula revela sus implicaciones íntimas para el espíritu, la vida y la actividad de la CJ, recurran repetidamente en los escritos de Ignacio

como si todas ellas -o más bien, las íntimas profundidades de la eximia experiencia mística de LS.- hubiesen penetrado su corazón y poseído su espíritu. Qué otra cosa sino "ser puesto con Cristo, el Hijo" está en el centro no sólo de la llamada de Cristo, el Rey eterno, en los *Ejercicios Espirituales* [Ej 93], sino también de las gracias de los tres coloquios repetidamente pedidas al final de cada uno de los ejercicios decisivos que inmediatamente preceden el ejercicio de la elección: las meditaciones de las Dos Banderas y de los Tres Binarios, y también la consideración recapitulatoria de las Tres Maneras de Humildad [Ej 147-148.156.164.168]. Y cuando Ignacio llegó a presentar su "Compañía" a la Santa Sede para la aprobación oficial en la *Prima Societatis Iesu Institutii Summa* (MCo I, 14-21), abriría sus cinco artículos ("Quínque Capitula", los cuales vinieron a ser definitivamente la sustancia de la ley fundamental de la CJ, la llamada "Fórmula del Instituto") con palabras que recordaban en gran medida todas aquellas fibras (las seis frases mencionadas) que constituyen el precioso tejido de la gracia de LS. Así suena la primera frase significativa de la revisada F50: "Cualquiera que en nuestra Compañía, que deseamos se distinga con el nombre de Jesús, quiera ser soldado para Dios bajo la bandera de la Cruz, y servir al solo Señor y a la Iglesia su Esposa bajo el Romano Pontífice, Vicario de Cristo en la tierra, [aquí se hace mención del fin de la CJ y de sus ministerios característicos] para la gloria de Dios y el bien común" (MCo 1,375-376). No es difícil ver entretejidos en esta frase los rasgos fundamentales que ya hemos puesto en relieve: Servicio de Cristo bajo la bandera de la Cruz en la Iglesia hoy (este servicio) en

compañerismo para la gloria de Dios y el bien común.

4. *La Storta, fuente animadora de la fidelidad creativa jesuítica hoy.* Como es evidente, el centro absoluto de toda la experiencia y gracia de LS. es la "Persona de Jesucristo". Ignacio y, con él, todos los jesuítas son "puestos con el Hijo". Esta es, en un sentido efectivamente profundo, la gracia mística de la vida de S. Ignacio que se halla claramente a la raíz y fundamento del carisma de la CJ. Aunque es cierto que, juntamente con la gracia de LS., la experiencia del Cardoner en Manresa en 1522 ó 1523 está también a la raíz del carisma jesuítico, en realidad LS. es, en un sentido profundo, el desplegarse y profundizarse del Cardoner. A la pregunta de cómo se podría expresar el carisma jesuítico en una frase sucinta, contestaríamos prontamente con las palabras: "Puestos con Cristo, el Hijo". Somos muy conscientes, desde luego, que ésta es sólo una -y, claro está, como cualquier formulación conceptual de un carisma, inadecuada- manera de expresar el carisma jesuítico; sin embargo, si nos interesamos en deshilar esmeradamente sus ricas y variadas fibras, se puede considerar que LS. es la que mejor expresa el hondo significado del espíritu jesuítico y de su vocación como "Compañía de Jesús".

4.1 *"Compañía de Jesús", núcleo del carisma jesuítico.* Como ya hemos visto, los "detalles" de la visión de LS. provenientes de Laínez concluyen poniéndola en afinidad íntima con el nombre "Compañía de Jesús" (FN II, 133). El hecho es que mediante sus deliberaciones comunitarias de septiembre de 1537 en Vicenza, Ignacio y sus nueve primeros compañeros habían ya escogido el nombre de "Compañía de Jesús" para sí mismos: "visto que no teñí-

an otra cabeza ni otro propósito entre sí que Jesucristo a quien únicamente querían servir" (FNI, 204; II, 504.596-597). Indudablemente Ignacio vio en su experiencia de LS. el sello de la confirmación divina del nombre escogido por él y sus compañeros sólo un par de meses antes. Éste parece ser el verdadero sentido de la frase conclusiva de los "detalles" de Laínez acerca de la visión de La Storta. Tan profundamente impresa dentro de Ignacio quedó esta firme convicción que, cuando durante las Deliberaciones de la primavera del 1539 los Primeros Padres tendrían que determinar definitivamente el nombre oficial del grupo, sería la visión de LS. la que constituiría el motivo decisivo por el que insistiría delante de sus compañeros que no fuera cambiado el nombre que en Vicenza habían escogido (cf. FNI, 377).

Así, pues, para Ignacio el nombre "Compañía de Jesús" resumía, de modo sumamente conciso, la misma esencia de todo el contenido de su eximia experiencia mística de LS., todo lo que sería la íntima médula del espíritu, de la vida y misión de la futura CJ. De modo que, "puestos con Cristo, el Hijo", los jesuitas son entregados por el Padre al Hijo como "compañía", por un servicio insigne (*magis*), en la Iglesia hoy (el "hoy" de todos los tiempos), bajo la bandera de la Cruz, para la gloria del Padre y el bien de sus hermanos y hermanas. En otras palabras, los jesuitas son íntimamente asociados por el Padre con Jesucristo en su misión y obra de redención, que todavía continúa en la Iglesia y el mundo, siempre a la mayor gloria de Dios Padre.

4.2 *Perspectivas más hondas de carácter teológico-espiritual*: Seguramente no se puede pasar por alto la índole profundamente "trinitaria"

de la visión de LS. ("Yo quiero que tú nos sirvas", dice Jesús llevando su cruz a Ignacio), ni sus acentos marcadamente cristológico-soteriológicos ("puesto con Cristo, que lleva su Cruz"), ni siquiera sus orientaciones eclesiales y romanas ("Ego ero vobis Romae propitius"), por no decir su dimensión claramente comunitaria y de compañerismo ("Ego vobis ero propitius" o "Ego vobiscum ero"). Ignacio y su primer pequeño grupo vivían y amistaban su compañerismo y amistad como un don de Dios todo orientado a la misión apostólica -esa "gracia del ser así compañeros iniciada y vivida durante el periodo de estudios en París, profundizada luego en modo significativo durante los primeros meses de ministerio sacerdotal en el territorio veneciano, y sellada finalmente cuando los Compañeros se reunieron en Roma en la primavera de 1539 para deliberar acerca de constituir entre sí una Orden religiosa ("no deberíamos dividir lo que Dios ha unido y todo junto congregado": *MCo* I, 3). No es de extrañar el hecho de que Ignacio, años más tarde, refiriese el significado más profundo y espiritual de esta relación de compañeros a la gracia extraordinaria de LS. pocos kilómetros antes de entrar en Roma. En efecto, tan básica y decisiva para él sería esta gracia de unión y compañerismo en cuanto al carisma distintivo de la CJ, que Ignacio dedicaría toda la Parte Octava de las *Constituciones* a explicitar "lo que ayuda para unir los [compañeros] repartidos con su cabeza y entre sí". Además, abriría esta Parte Octava con una afirmación que brotaba de una profunda y categórica convicción suya: "... pues ni conservarse puede ni regirse, ni por consiguiendo conseguir el fin que preten-

de la Compañía a mayor gloria divina, sin estar entre sí y con su cabeza unidos los miembros de ella" [Co 655].

Dado, por tanto, que esta gracia de unión y compañerismo, orientada toda ella a la misión apostólica, es tan distintiva e intrínseca al carisma jesuítico, no se puede no inferir de ella las ineludibles consecuencias para la Compañía de Jesús. Consecuencia esencial es el imperativo inexorable, en la vida y actividad de la CJ, de un discernimiento espiritual que ha de realizarse comunitariamente, con fines a la misión apostólica, elemento éste del que no se puede prescindir. *Movido por* profundas razones, el P. Pedro Arrupe escribió una carta muy importante a toda la CJ en 1971 sobre "El discernimiento espiritual comunitario" para preparar a los jesuitas gradualmente con vistas a la CG 32 (Arrupe 1981, 247-252). Y, más recientemente el Padre General Peter-Hans Kolvenbach juzgó conveniente recordar expresamente este imperativo a la Compañía mediante su carta del 5 de noviembre de 1986 "Sobre el discernimiento apostólico en común" (Kolvenbach 1992,52-74).

4.3 La Storta, fuente vivificante de las últimas Congregaciones Generales de la Compañía de Jesús. Si, como hemos visto, la gracia de LS. es tan central para el espíritu íntimo, el carisma, de la CJ, no nos sorprende que sus cuatro últimas CC GG -las que han seguido al "nuevo Pentecostés" inaugurado por el ConcVat II- vuelvan explícita o implícitamente a la visión y gracia de LS. para las directrices y orientaciones dadas a la vida, misión y actividad de los jesuitas durante los cuatro últimos decenios.

a) *CG 31 (1965-1966).* Impulsada por las directivas del ConcVat II

sobre "la adecuada renovación de la vida religiosa" (*Perfectae Caritatis*, 2), esta CG, con repetidas alusiones a la gracia de LS. esparcidas a lo largo de sus decretos doctrinales, hace explícita mención de ella en sus decretos sobre *la Oración* (CG 31, d14, 2), *la Vida de Obediencia* (CG 31, d17, 2 cf. *MNad* IV, 678) y *Vida de Comunidad y Disciplina Religiosa* (CG 31, d19, 2), describiendo en este último caso los rasgos fundamentales de la gracia de LS. como, "el fundamento y el fin de la comunidad en la Compañía de Jesús".

b) *CG 32 (1974-1975).* Esta CG fue especialmente conocida por su decreto sobre "Nuestra misión hoy: servicio de la fe y promoción de la Justicia". Este decreto, aunque no haga mención explícita de la visión de LS., vuelve incesantemente a sus elementos esenciales e integrantes; más aún, el alma de este decreto 4 es la Declaración "Jesuitas hoy" (CG 32, d2), que comienza con una definición de un jesuita en términos de la visión de LS., seguida por su reafirmación en un lenguaje contemporáneo: "¿Qué significa ser jesuita? Reconocer que uno es pecador y, sin embargo, llamado a ser compañero de Jesús, como lo fue S. Ignacio: Ignacio, que suplicaba insistentemente a la Virgen Santísima que le pusiera con su Hijo, y que vio al Padre mismo pedir a Jesús, que llevaba su Cruz, que aceptara al peregrino en su compañía" (CG 32, d2, 1). "¿Qué significa hoy ser compañero de Jesús? Comprometerse bajo el estandarte de la Cruz, en la lucha crucial de nuestro tiempo; la lucha por la fe y la lucha por la justicia, que la misma fe exige" (CG 32, d2, 2). Este tipo de "plan programático de acción" situado al comienzo de la CG 32, reasumido más adelante, en su ins-

piración fundamental y exigencias prácticas en el mismo decreto 2 (nn. 14-15.21.30-31), fija el tono para gran parte del trabajo de la CG 32, notablemente para su d11 sobre la "Unión de los ánimos", tornan-do así a aquella gracia de LS, pero aquí determinada por el mencionado d4 sobre "Nuestra misión hoy". Es de gran interés notar, en este contexto de la "gracia del compañerismo", el fuerte énfasis dado al "discernimiento en común" (CG 32, d11, 20-24).

c) *CG 33 (1983)*. Es bien conocido el hecho que la CG 33, que se reunió en septiembre de 1983 en las circunstancias muy especiales de la grave enfermedad y consiguiente incapacidad del R Arrupe, concentró su tiempo y trabajo en la elección de un nuevo P. General, y recapituló en un único documento, decreto 1, con algunos brevísimos decretos suplementarios, decretos 2-6, el serio compromiso de la CJ de avanzar en su vida, misión y actividad, permaneciendo fiel al legado renovador que había recibido particularmente de las CC GG 31 y 32, y del liderazgo inspirador del P. Arrupe.

d) *CG 34 (1995)*. De modo muy particular, ha sido la última CG 34 (del 5 de enero al 22 de marzo de 1995) la que escogió significativamente "la misión de los jesuitas hoy" como un núcleo integrador de todo su trabajo. No hemos de olvidar que esta CG 34 se reunió en el umbral del Tercer Milenio, y que centró todos sus esfuerzos en la revisión de la ley de la CJ dentro del contexto vital de las nuevas respuestas que la CJ se sentía apelada a dar a los desafíos de nuestra época.

No es de extrañar, por tanto, que ese núcleo fundamental que, desde más de cuatro siglos y me-

dio, ha inspirado siempre la misión auténtica de los jesuitas, la visión y gracia de LS. impregne todos los decretos de la CG 34 sobre "Nuestra misión", además de los decretos que tratan los "Aspectos de la vida del jesuita para la misión en la Iglesia", incluyendo también los que versan sobre "Algunas dimensiones y obras de nuestra misión". Procediendo sucesivamente desde el decreto Introductorio, "Unidos con Cristo en la misión" (con alusiones implícitas a LS. en todas sus partes), seguido por el decreto 2 "Servidores de la misión de Cristo" (con referencias explícitas a LS. en los nn. 4 y 6), pasando luego al decreto 3, "Nuestra misión y la justicia", y finalmente el decreto 5 "Nuestra misión y el diálogo interreligioso", en el que, al hablar de la espiritualidad jesuítica y su tradición mística, se hace una alusión implícita a LS. (CG 34, d5, 9.3). La CG 34 vuelve otra vez a LS. en los cuatro decretos que siguen: decreto 6 sobre "El jesuita sacerdote" (una referencia explícita conmovedora en el n. 15, con dos implícitas en los nn. 8 y 24); decreto 7 sobre "El jesuita hermano" (explícitamente en el n. 7 e implícitamente en todas sus partes); decreto 8 sobre "La castidad en la Compañía de Jesús" (implícitamente en el n. 9); y decreto 9 sobre "La pobreza" (bastante explícitamente en el n. 18 e implícitamente en el n. 6). Como cabría esperar de los jesuitas que están, en modo especial, comprometidos al "servicio de Cristo en la Iglesia", el decreto 11 sobre "El sentido verdadero que debemos tener en el servicio de la Iglesia" tiene repetidas alusiones, aunque implícitas, a la experiencia de LS. en sus nn. 16,17 y 18. Luego, en decretos donde difícilmente esperaríamos hallar alguna alusión a la gracia de LS., nos

encontramos con la agradable sorpresa de descubrir en el decreto 16 sobre "La dimensión intelectual del apostolado de la Compañía" dos interesantes casos, aunque implícitos, que la hacen notar (nn. 5 y 7), y de nuevo en el decreto 21 sobre "La cooperación internacional y Supraprovincial" una frase notable que sitúa la génesis del carácter internacional de la misión jesuítica en la visión trinitaria de Ignacio (un recuerdo aquí de LS. en las primeras palabras del n. 1). Finalmente, el decreto 26 (Conclusión), "Características de nuestro modo de proceder" resume exquisitamente en la primera característica, un profundo amor personal a Jesucristo, la quintaesencia de la gracia de LS.: "ser puestos con Cristo" (nn. 3-5).

5 Conclusión. Toda esta corriente de continua renovación espiritual y apostólica, encabezada por las cuatro últimas CC GG bajo el sabio y discerniente liderazgo de los PP. Pedro Arrupe y Peter-Hans Kolvenbach, nos conduce a una sólida convicción. Toda renovación profunda de espíritu entre jesuitas -en cuanto a la vida, misión y actividad jesuítica- debería buscar diligentemente una penetración personal y comunitaria de aquellos misterios y realidades espirituales fundamentales de nuestra fe que yacen radicadas en modo concentrado en el meollo de la visión y gracia de LS.: concretamente, la *Persona de Jesucristo*, como viva y activa en la Iglesia y el mundo de hoy, desde luego arraigada en el Cristo histórico; *servicio*, entendido en el sentido elocuente del tema bíblico del "Siervo del Señor"; *Iglesia*: el "misterio" que ella es, en toda su realidad encarnatoria; *cruz*: en su íntegro significado bíblico-teológico y espiritual de la "entrega de sí mismo por amor" -¿cuan relevante es esto para nues-

tra misión hoy de "la fe que busca la justicia"!-; y *compañerismo*, dentro del profundo y práctico contexto y consecuencias de la "gracia del compañerismo" otorgada por Dios mismo en Cristo Jesús a nuestros Primeros Padres, Ignacio y sus primeros compañeros, y, por ellos, a nosotros legada.

No es ningún secreto que el P. Arrupe, quien después del ConcVat II buscó con tenacidad reconducir a toda la CJ a las fuentes originales de nuestro espíritu auténtico, con la única finalidad de encarnarlo en las condiciones realistas de la Iglesia y del mundo de nuestra época, tenía una grande y muy especial devoción personal a la experiencia mística de S. Ignacio en LS.. En su célebre trilogía de Conferencias a los participantes del "Curso Ignaciano" anual, organizado por el "Centro Ignaciano de Espiritualidad" (CIS) de la Curia General de la CJ, el P. Arrupe volvió una y otra vez a esta suya fuente preferida para inspirar y exhortarnos. En su conferencia "El modo nuestro de proceder" de 18 de enero del 1979, el P. Arrupe terminaba su alocución con una oración dirigida a la persona de Jesucristo, concluyéndola con una clara alusión a LS.: "Enséñanos [Señor], *tu 'modo'* para que sea *'nuestro modo'* en el día de hoy y podamos realizar el ideal de Ignacio: ser compañeros tuyos, 'alter Christus', colaboradores tuyos en la obra de la redención" (Arrupe 1981, 82). Posteriormente, el 22 de abril de 1980, en "La inspiración trinitaria del carisma ignaciano", trataba expresamente y con mucho detalle los rasgos claramente "trinitarios" de la visión de LS. y su hondo significado para la vida y misión apostólica jesuítica (Arrupe 1981, 406-412). Finalmente en "Arraigados y cimentados en la caridad" (*Ef3*, 17) del 6 de febrero

de 1981 -precisamente seis meses antes de aquel derrame cerebral que lo dejaría inmovilizado e incapacitado durante diez largos años- el P. Arrupe abrió su corazón con una profesión de su amor personal, decidido y polarizado en su Señor Jesús, tratando explícitamente de la experiencia de LS. en el contexto de la dimensión social de la caridad (AR XVIII [1981] 464).

Si LS., pues, está en el punto de partida de la CJ que Ignacio fundó, pero que insistió con sus compañeros fuera nombrada "Compañía de Jesús", entonces LS. está, según el ánimo del mismo fundador, en el origen de su espíritu más íntimo. Poco nos extraña, entonces, que el P. Arrupe, quien reconocía haber valorado tanto la gracia de LS. para su vida y misión personal, hubiera formulado sucintamente la importancia fundamental de esta gracia para la vocación, vida y misión de la CJ en las palabras finales de su última declaración pública, la homilía que fue leída en su nombre precisamente en LS. el 4 de septiembre de 1983, al comienzo de la CG 33: "Es justo, por muchos motivos, que al terminar mi servicio como Prepósito General de la Compañía de Jesús, yo venga a La Storta para cantar mi *nunc dimittis* [...] Sí, es cierto que siempre he tenido una grande devoción a la experiencia de Ignacio en La Storta, y que ahora siento inmensa consolación al hallarme en este venerado lugar para dar gracias a Dios y rendir mi viaje. Lo que para Ignacio fue la cumbre y el resumen de tantas gracias especiales recibidas desde su conversión [es decir, la experiencia mística de La Storta] fue para la Compañía una garantía de que participaría en las gracias del Fundador en la medida en que fuese fiel a la inspiración que le había dado vida. Pido al

Señor que esta celebración, que para mí es un adiós y una conclusión, sea para Vds. y para toda la Compañía aquí representada, el inicio, con renovado entusiasmo, de una nueva etapa de servicio..." (AR XVIII [1983] 988-989).

Herbert ALPHONSO, SJ

Z' Carisma, Cruz, Espiritualidad ignaciana, Fundación, Ignacio, Jesucristo, Mística, Roma, Servicio, Trinidad.

Bibl.: Fuentes: IGNACIO DE LOYOLA, *Diario espiritual* [67] (23 de febrero de 1544); CÁMARA, *Autobiografía* [96]; CANISIO, *FN IV*, 496; LAÍNEZ, "Adhortaciones in Librum Examinis", *FN II*, 133; NADAL, "Natalis Exhortaciones" (1554), *FN I*, 313, n. 37; ID., "Adhortaciones in Collegio Romano" (1557), *FN II*, 9-10; ID., "Adhortaciones Conimbricenses" (1561), *FN II*, 158-159; ID., "Dialogi pro societate", *FN II*, 259; POLANCO, "De Vita P. Ignatii", *FN II*, 585 y 596. **Secundaria:** ALPHONSO, H., "La Storta, su significado fundacional para la espiritualidad jesuítica", *CIS 57* (1988) 13-64; ARRUPPE, R., "El modo nuestro de proceder (18.1.1979)" en *La identidad*, 49-82 (AR XVII [1979] 653-690); ID., "La inspiración trinitaria del carisma ignaciano" en *La identidad*, 391-435 (AR XVIII [1980] 67-114); ID., "Arraigados y cimentados en la caridad (Ef 3, 17)", en *La identidad*, 727-764 (AR XVIII [1981] 431-471); BAUMANN, T., "Die Berichte über die Vision des heiligen Ignatius bei La Storta", *AHSI 27*(1958) 181-208; ID., "Compagnie de Jésus. Origine et sens primitif de ce nom", *RAM 37* (1961) 47-60; DIVARKAR, P., "La Storta y el carisma jesuítico", *Man 57* (1985) 243-250; DUMEIGE, G., "Visión de La Storta, Historia y Espiritualidad", *CIS 57* (1988) 13-64; FONCK, L., "La Storta". *Un antico Santuario di S. Ignazio di Loyola alie porte di Roma*, Pontificio Istituto Bíblico, Roma 1924; ITURRIOZ, J., "Compañía de Jesús. Sentido histórico y ascético de este nombre", *Man 27* (1955) 43-53; KOLVENBACH, P.-H., "Sobre el discernimiento apostólico en común", en *Selección*, 52-74; ID., "San Ignacio y la visión de La Storta (Roma 21 de noviembre de 1987)", en *Ibid.*, 664-666; ID., *The road from La Storta*, IJS, St. Louis 2000; OSUNA, J., "Hacia Roma, la visión de La Storta", en *Amigos en el Señor, unidos para la dispersión*, M-ST, Bilbao-San-

tander 1998,113-119; RAHNER, H., "Die Vision des heiligen Ignatius in der Kapelle von La Storta, en *Ignatius von hoyóla ais Mensch una Theologe*, Herder, Freiburg 1964, 53-108, (también en *The visión of St. Ignatius in the Chapel of La Storta*, CIS, Roma 1975; "La visión de saint Ignace a la chapelle de La Storta", *Christus* 1 [1954] 48-65); ROUQUETTE, R. "Essai critique sur les sources relatant la visión de S. Ignace a la Storta", *RAM* 33 (1957) 34-61 y 150-170.

LÁGRIMAS

2. *Las lágrimas de Ignacio*. "Lo más extraordinario y verdaderamente desconcertante en la vida mística de Ignacio, en particular en lo que nos revela su *Diario espiritual*, es el puesto que en él ocupan las lágrimas, el don de lágrimas [...]. Yo no conozco ejemplo equivalente en la literatura espiritual católica [...]. No me parece que hay santo o santa que le haya dado prácticamente un puesto semejante". Así se expresaba, en 1938, J. de Guibert, uno de los primeros estudiosos de la escondida faceta mística ignaciana (Guibert 1955, 32-33). "Puede sin embargo ser interesante notar el puesto considerable que da a las lágrimas en su *Arte de Contemplación* el B. Ramón Llull, cuyos puntos de semejanza con S. Ignacio se han señalado muchas veces" (Ibid., 33).

Sin embargo, esta faceta no escapó a la observación de sus primeros compañeros. Su primer biógrafo, la famosa carta de Laínez de 1547, dice sucintamente: "Es tan tierno en lágrimas de cosas eternas y abstractas, que me decía que comúnmente seis o siete veces al día lloraba" (FN 1,140).

Ribadeneira, en la *Vida de Ignacio*, recuerda el comentario de las observaciones directas de Laínez, convertido en espía: "[El mismo P. Laínez] tuvo mucha cuenta de ver

la manera que tenía en su oración, y viole de esta [...]: se asentaba en un banquillo bajo, porque la flaqueza del cuerpo no le permitía hacer otra cosa. Allí se estaba, la cabeza descubierta, derramando lágrimas hilo a hilo, con tanta suavidad y silencio, que no se le sentía ni sollozo, ni gemido, ni ruido, ni movimiento alguno del cuerpo" (FN IV, 748-749).

De Guibert aporta, en confirmación de lo dicho, las 175 veces que Ignacio menciona las lágrimas en tan solo los primeros cuarenta días de su *Diario*, del 2 de febrero al 12 de marzo de 1544. Se trata de los días en que sus anotaciones son más prolifas y a ellos se refiere Cámara al final de la *Autobiografía*: "En particular me habló sobre las determinaciones, en las cuales estuvo cuarenta días diciendo misa cada día, y cada día con muchas lágrimas!..." [AM 100].

En adelante las anotaciones se hacen más desiguales e intermitentes hasta reducirse, de finales del mes de mayo al 27 de febrero de 1545, a un mero apunte de lágrimas. Pero siempre hace constar su relación con la eucaristía. Tanto es así que, si un día no dice misa, ya sea por enfermedad o porque no la hay -viernes y sábado santo-, suele escribir lacónicamente "en este medio no dije misa" (11-12 de abril [De 194.195], 24-28 de agosto [De 328], 26 de noviembre [De 419], 22-24 de diciembre [De 445] y, ya de enero, en los intervalos 2-10 [De 453], 13-19 [De 456] y 26-31 [De 463]) y normalmente no las anota. Inversamente, el día de Navidad celebra dos veces e indica las 1. de cada preparación y de cada misa distintamente.

Siempre, pero sobre todo al final, pone especial empeño en dejar constancia de los distintos momentos eucarísticos en que se producen:

el tiempo de preparación -antes-; durante la celebración -a la larga- y en la acción de gracias -después-. Además, a partir de octubre concreta el "antes", distinguiendo los tiempos de las tres horas de oración preparatoria -sólita, cámara, iglesia- e incluso sus interludios. Así, por ejemplo, en este mes, llega a anotar 201 momentos distintos de efusión de lágrimas.

Extendiendo, pues, el cómputo de De Guibert a todo el *Diario*, se indican aproximadamente mil cuatrocientas efusiones de lágrimas. Repartidas en los trece meses de su redacción, da un promedio de casi cuatro veces diarias. Según Cámara, el confidente de sus confesiones autobiográficas, "solía tener el Padre tantas lágrimas continuamente, que, cuando en la misa no lloraba tres veces, se tenía por desconsolado" (FN I, 638-639).

Es preciso investigar la fuente de un fenómeno tan llamativo. Ignacio, en sus escritos, describe diversos tipos y motivos de lágrimas, según sea el momento del proceso interno del ejercitante. Así, incita a "pedir crecido y intenso dolor y lágrimas de mis pecados" [Ej 55] o, por solidaridad con Cristo, invita a "demandar en la pasión, dolor con Cristo doloroso, quebranto con Cristo quebrantado, lágrimas, pena interna de tanta pena que Cristo pasó por mí" [Ej 203]. En fin, las considera un don de consolación divina, motivadas por el amor de Dios [Ej 315-316].

En el relato de su vida, dictado a Cámara, recuerda otros tres momentos de sentidas l., además de la época del *Diario*: primero, de compasión por el pobre a quien había dado sus vestidos en Montserrat, "porque entendió que lo vejaban, pensando que los había hurtado"

[Au 18], poco tiempo después, en Manresa, un día de una visitación avasalladora "como que vía la santísima Trinidad en figura de tres telas [un acorde], y esto con tantas lágrimas y tantos sollozos, que no se podía valer" [Au 28] y, finalmente, "pensando en la muerte tenía tanta alegría y tanta consolación espiritual en haber de morir, que se derretía todo en lágrimas; y esto vino a ser tan continuo, que muchas veces dejaba de pensar en la muerte, por no tener tanto de aquella consolación" [Au 33].

En 1548, en carta a Francisco de Borja, aún sugiere nuevos motivos de l., como por dolor de los pecados ajenos, o también por los misterios gloriosos de Cristo, además de los dolorosos, o, simplemente, por la consideración de las personas divinas. Esta carta tiene gran importancia para la investigación propuesta, ya que es posterior y cercana a los tiempos del *Diario*. Ayudará, por lo tanto, recordar literalmente sus indicaciones: "lágrimas, agora sea, sobre los propios pecados ó ajenos, agora sea, en los misterios de Xto. N. S. en esta vida o en la otra, ahora sea, en consideración o amor de la personas divinas; y tanto son de mayor valor y precio, cuanto son en pensar y considerar más alto" [Epp II, 233].

Tras este rápido recorrido sobre los distintos tipos de l. de Ignacio, se puede aventurar el trasfondo de las l. en la fase de su vida que recoge el *Diario*. En efecto, la gradación final, sugerida en la carta a Borja, y su conocido ímpetu por el *magis*, orientan a considerarlas como lágrimas "de mayor valor y precio". Tienen el valor de señalar un encuentro divino. Lo confirma de inmediato el mismo escrito al situarlas de ordinario tras el examen de la devoción, que es la facili-

dad para hallar a Dios, según Ignacio. Pero aún lo confirmará más explícitamente, al cabo de diez años, el comentario de Cámara, tras escuchar la lectura de una parte de "un fajo muy grande de escritos" que le hizo el propio Ignacio: "lo más eran visiones [...] viendo unas veces a Dios Padre, otras las tres personas de la Trinidad, otras a la Virgen que intercedía, otras que confirmaba" [Au 100].

La identificación de las 1. como señales de encuentro permite unificar las múltiples situaciones que provocan el llanto ignaciano. Porque el encuentro personal puede partir de un vivo deseo o de una visita inesperada. Emociona su anticipación y hay que contener el alborozo de la expectativa. Se siente la indignidad y la necesidad de remover los obstáculos que distraigan o entorpezcan la relación. El propio aumento del deseo produce confianza y seguridad. Crece la experiencia amorosa y la polarización hacia la persona amada. La comunicación sosegada permite exponer la propia situación, pedir las ayudas pertinentes, representar las dudas y preguntas, expresar la plena confianza y la gratitud inagotable, ofrecerse a las exigencias del servicio al Señor o de la correspondencia de la amistad. Porque "el amor consiste en comunicación de las dos partes, es a saber, en dar y comunicar el amante al amado lo que tiene o de lo que tiene o puede, y así, por el contrario, el amado al amante [...]" [Ej 231]. Recíprocamente, el encuentro asegura, ilumina, maravilla, tranquiliza. El nuevo conocimiento del amigo inunda el corazón de paz y de confianza. Surge el deseo de permanecer en aquella sintonía y quietud. La necesidad de despedirse abre la herida de la nostalgia y da un hervor a

la despedida que resume el impacto del encuentro. Por lo tanto, incluso es preciso tratar con el amigo el momento y la manera de despedirse. Luego queda el calor, el reposo, el recuerdo. En una palabra, el ansia por el nuevo encuentro. Pues bien, en todos los momentos descritos brotan las 1. de Ignacio. Y, muy a menudo, se constata que dichos encuentros desbordaban el interés directo o particular de Ignacio por recibir luz, confirmación y fuerza para determinar un punto de las *Constituciones* de la Compañía, ya que, según cuenta Cámara, éste era su objetivo inmediato: "El modo que el Padre guardaba cuando hacía las *Constituciones* era decir misa cada día y representar el punto que trataba a Dios y hacer oración sobre aquello; y siempre hacía la oración y decía la misa con lágrimas" [Au 101].

Igual que en el caso de la devoción, cuyo examen suele precederlas, matiza Ignacio la cantidad, el sabor y los fenómenos psíquicos y espirituales que acompañan a sus lágrimas. Con respecto a la cantidad, desde el leve apunte de "con un suave venir alguna agua a los ojos" [De 142], se afirma repetidamente su mucha abundancia, pasando por unas "mucho diversas de todas otras pasadas, por venir tanto lentas, internas, suaves, sin estrépito o mociones grandes, que parece que venían tanto de dentro, sin saber explicar, y en la loquela interna y externa, todo moviéndose a amor divino" [De 222].

Con frecuencia las acompañan físicamente sollozos, suspiros, aceleración del pulso, pérdida del habla, acaloramiento y también todo tipo de dones espirituales como son consolaciones, visitaciones, inteligencias, visiones, impresiones, toques, iluminaciones, locuelas, etc.

En suma, como sugiere Iparraguirre, las L. son "el rebosar del desbordamiento producido por la catarata de dones [...]" (Iparraguirre 1987, 330).

2. *Ignacio y el don de lágrimas.* Ya se ha indicado que Ignacio considera las L. como parte de la consolación y que no está en nuestra mano procurarlas [Ej 322]. La ejercitante Joanna de Cardona, al pedir con L. a Ignacio que quiera recibirla en la Compañía, le resume sus Ejercicios de Primera Semana con un sentido "ahora lloro; y lloro, porque no supe llorar" [Epp XII, 373]. Y es que, en Ejercicios, diversas veces induce Ignacio a pedir las. Considera lógico que se llore por los propios pecados o por la pasión de Cristo o, en general, por el amor de Dios.

Pero a Borja, comparando las gotas de sangre de la penitencia con las gotas de agua del llanto, le aconseja distinguir el tiempo de la lucha ascética, que requiere unas determinadas armas para vencer al enemigo, del tiempo de la unión mística, que busca más inmediatamente al Señor o sus dones.

El motivo de desear, buscar y pedir tales dones divinos no ha de ser solamente su delectación; "mas conociendo en nosotros que sin ellos todas nuestras cogitaciones, palabras y obras van mezcladas, frías y turbadas, para que vayan calientes, claras y justas para el mayor servicio divino; de modo que tanto deseemos los tales dones o parte de ellos y gracias espirituales, cuanto nos puedan ayudar a gloria divina" [Epp II, 236].

Ya se ha visto que le propone una escala de valoración de las L., pero al ser don, aunque se aspire a las de mayor precio, le subraya la absoluta necesidad de dejarse conducir por Dios, que es quien cono-

ce mejor la conveniencia de cada persona. Lo dice por experiencia. Se pregunta diversas veces en el *Diario*, si no tendrá una afición desordenada a disfrutar de visitas de L. y el día 15 de octubre escribe: "hasta la mitad de la misa con un calor y querer lágrimas; después, consecuente al pensamiento y claridad, cómo era Dios en aquellos querer en guarda, un lacrimar, y así continuadas por la misa" [De 377].

Quizás por lo dicho, Ignacio no absolutiza el don de L., es decir, ni lo considera necesario para todo el mundo ni que sea el don más valioso. Lo pospone sin ambages al don de la humildad amorosa, al don de la locuela, al ejercicio de la caridad y, en fin, al conformarse con la voluntad divina.

Sabe que puede enflaquecer a la persona e incluso ser gravemente perjudicial para su salud. En su caso había experimentado un insistente y agudo dolor de ojos, hasta el punto que los médicos tuvieron que prohibirle que llorase. Obedeció, y afirmaba que la ausencia de L. no le había disminuido la devoción.

El P. Nicolás Floris se lamentaba en carta a Ignacio, al parecer, de no tener la unción de las lágrimas. Juzgaba que se debía a dureza de corazón. Le contesta Polanco por encargo, confesándole que él también había acudido a Ignacio por lo mismo y coincidía con él en pedir el don a Dios para provecho propio y de las almas, si era oportuno para su servicio. Con un toque de humor le comenta que si de él dependiese el conceder el don de L., se lo negaría a algunos porque puede dañarles el cuerpo y la cabeza, con lo cual no podrían ejercitar la caridad. Por lo tanto le asegura de que "el corazón deseoso de la ayuda de las al-

mas, como el de vuestra Reverencia, y del servicio divino, no puede llamarse duro, y teniendo [...] compasión de las miserias del prójimo, queriendo socorrer de su parte, y haciendo el oficio del hombre que tal voluntad eficaz tiene en procurar los medios, no son necesarias otras lágrimas, ni otra ternura de corazón" [*Epp* V, 713-714].

Santiago THIÓ, SJ

/ *Calor, Consolación, Devoción, Diario espiritual, Mística, Primera Semana, Tercera Semana.*

Bibl.: ADNÉS, R, "Larmes", *DSp* IX, 287-303; BOTTEREAU, G., "La confirmation divine d'après le Journal Spirituel de S. Ignace", *RAM* 43 (1967) 35-51; FUTRELL, J. C., *The mystical vocabulary of Saint Ignatius in the Diario*, CIS, Roma 1972, 143-183; GUIBERT, J. DE, "Mystique ignatienne. A propos du Journal Spirituel de S. Ignace de Loyola", *RAM* 19 (1938) 3-22 y 113-140; ID., *La espiritualidad de la Compañía de Jesús*, ST, Santander 1955; IPARRAGUIRRE, L., "Introducción", en *San Ignacio de Loyola: Obras Completas*, Madrid 1987, 341-358; KRUPSKI, A., "We journey Through Tears", *RR* 36 (1997) 169-177; MARTÍN, M. M., "Una lectura del *Diario Espiritual* a partir del don de lágrimas", *CIS* 67 (1991) 21-82; PERRET, G., "Les larmes dans la prière", *Christus* 47 (2000) 104-113.

LAICADO

2. *La recuperación del término por el Concilio Vaticano II.* De acuerdo con la formulación del ConcVat II (LG 31) el laico es un creyente, un miembro del Pueblo de Dios, que se distingue de los ordenados y los religiosos y al que corresponde un deber peculiar en el ámbito ultramundano. Incorporado a Cristo por el bautismo, participa de la función sacerdotal, profética y regia a su modo y ejerce de manera propia la misión de todo el pueblo cristiano en la Iglesia y en el mundo. La vi-

sión positiva del L, que contiene tal definición, es un paso importante en la comprensión eclesial del laicado; el 1. alcanza, así, la dignidad que tuvo en los orígenes del cristianismo, recuperándose el sentido de este término en la primitiva Iglesia que lo tomó del lenguaje civil, pues no se encuentra en el NT, en el cual la palabra *laós* designaba al perteneciente al pueblo. El avance es especialmente positivo si nos atenemos a una historia en la que la separación entre clérigos y laicos se impuso bien pronto (a partir del s. III), aunque ni de los textos evangélicos ni de la praxis de las primeras comunidades cristianas pudiera deducirse tal separación intraeclesial, incongruente para expresar la realidad profunda de la comunión. El 1. constituye la situación normal de todo bautizado quien, por la radical igualdad en la experiencia de fe de toda persona, goza de la común e igual dignidad de todos los miembros del Pueblo de Dios. Por ello las diversas vocaciones y servicios han de entenderse en su mutua interrelación y complementación, como despliegue o explicitación de una única misión.

Ser laico significa estar vinculado a Cristo en el Espíritu Santo y así entrar en su misma relación con el Padre, con la humanidad y con el mundo. La relación con Cristo es esencial para comprender su situación eclesial: por su incorporación bautismal es Cristo mismo quien actúa por medio de él, constituyendo la secularidad la característica en la que se concreta la vocación primera de ser miembro del Pueblo de Dios por el bautismo. De ahí que su estar y actuar en el mundo no manifieste sólo una realidad sociológica y antropológica sino también, y sobre todo, un dato teológico y eclesial (*ChL*, 15).

Como bautizados y miembros del Pueblo de Dios, los laicos son portadores de las mismas tareas de Cristo y, por ello, responsables de la misión que Él mismo ha conferido a su Iglesia, en especial la de hacer del mundo el lugar y la forma del encuentro personal con Dios. Llamados a mantener la condición secular, su ser cristiano penetra su situación humana espiritualmente, aunque sin modificarla sociológicamente. Por ello, a través de los laicos inmersos en el mundo a modo de levadura en la masa, la Iglesia puede continuar la misión salvífica de su Señor, y el mundo, con sus propias leyes, se transforma en lugar teológico.

La misión secular no es, sin embargo, monopolio de los laicos (GS 43,2), sino auténtica dimensión de la Iglesia (ChL, 15), cuya misión concierne también a la transformación de la realidad y no sólo al orden de la salvación trascendente. Ambos aspectos deben estar presentes, aunque de distinta forma, en todos, clérigos o laicos, poniendo fin a los binomios contrapuestos (espiritual/temporal, profano/sagrado), pues la historia de salvación acontece en la historia de la humanidad. Es Dios mismo quien con la encarnación se ha mundanizado; la redención implica todo lo creado, y aunque no puede reducirse al desarrollo del mundo, es ya inseparable de él. Las realidades materiales se transforman, así, en mediación para vivir la fe cristiana.

2. *Laicado y espiritualidad ignaciana.* Un mínimo conocimiento de la espiritualidad ignaciana y de los *Ejercicios* permite descubrir la sintonía entre el camino ignaciano y la espiritualidad laical, a la que ofrece una de las pedagogías más utilizadas en la tradición eclesial. Ello no es de extrañar, puesto que los pri-

meros pasos de la espiritualidad ignaciana -e incluso el comienzo de la redacción del libro de *Ejercicios*- fueron laicos, como lo fueron también los primeros compañeros de Ignacio. Los propios *Ejercicios* resumen la experiencia de un laico que continuó sintiéndose llamado a serlo después de realizarlos y quien, desde los inicios de su andadura procuró implicar en el apostolado a hombres y a mujeres de toda condición. A partir de 1540, fundada ya la CJ y para ayudar a profundizar en la vivencia de conversión y posibilitar un trabajo apostólico más eficaz, promoverá de distintas maneras la colaboración entre jesuitas y laicos. Así, fundará grupos, "compañías" o cofradías de laicos, semejantes a las ya existentes en muchos lugares y con las que desde los comienzos los jesuitas establecieron relaciones [Epp I, 162-163; FD 642-657; *Chronicon* 1,173.279.395.381; II, 50-51.369.539.742-743; III, 306; IV, 174-175.181-182.334.518; V, 80.422.489; VI, 502-504]. Basándose en estas experiencias de presencia cristiana en el mundo, el jesuita Jan Leunis creó la primera Congregación de la Santa Virgen, para estudiantes del Colegio Romano, inicio de lo que fueron las Congregaciones Marianas (CC MM), aprobadas por el Papa Gregorio XIII en 1584. Después del Concilio II fueron transformándose en la hoy denominada Comunidad de Vida Cristiana (CVX), iniciando un proceso de vuelta a sus fuentes, según las orientaciones sobre los laicos de la CG 31, en la que el P. Arrupe propuso la transformación de las antiguas CC MM por fidelidad a la nueva eclesiología emanada del Concilio.

Los *Ejercicios Espirituales* y las *Constituciones* de la CJ muestran una especial atención por los laicos.

A todos se les considera llamados a la vida de perfección evangélica, debiéndoseles prestar la ayuda pastoral adecuada y necesaria para que progresen en su vida de fe. Por otra parte, la abundante correspondencia ignaciana nos confirma la importancia dada por S. Ignacio a los laicos, quienes, en su opinión, podían llegar a lugares y alcanzar resultados no asequibles a los sacerdotes o a los religiosos. De ahí su interés por atender especialmente a los que manifestaran capacidades y disposiciones para ser agentes multiplicadores de la actividad apostólica [Co 622; Ej 18]. Su visión del 1. está centrada sobre todo en la capacidad de santidad. Se refiere a la vida cristiana y al seguimiento del Señor Jesús en cualquier vida y estado y parte del hecho de la llamada común a la perfección, según la singularidad de cada persona. Es más decisiva su preocupación por ayudar a conseguir que en los distintos estados y variedad de situaciones cada uno pueda buscar el mayor servicio divino que la distinción de estados en la Iglesia. Por ello centra su atención en lo existencial y en la capacidad de leer la realidad de cada uno, cobrando ahí especial relieve el discernimiento de espíritus. Y puesto que cada vida cristiana supone una vocación a la perfección evangélica, S. Ignacio propondrá los parámetros de dicha perfección, que no son otros que la vida de Cristo nuestro Señor: el ejercitante ha de contemplar esa vida continuamente, y será en este marco de fidelidad evangélica radical (Segunda Semana), donde se situará la posible elección del estado de vida laical, poniéndose siempre en primer lugar el deseo de querer servir a Dios [Ej 169].

La espiritualidad ignaciana propone y exhorta a vivir una vida se-

cular de verdadera calidad cristiana, unificada, enraizada en Dios [Ej 23], para lo cual es fundamental la indiferencia ignaciana, que posibilita la implicación a fondo con el mundo sin ser del mundo, con la libertad interior de los hijos de Dios. Es así como se puede llegar a amar y encontrar a Dios en todas las cosas y a todas en Él [Ej 233; Co 288], porque el servicio de Dios, la búsqueda del Reino, no es otra cosa que el amor que lo integra y unifica todo. Lejos de toda evasión espiritualista, lo temporal puede ponerse, así, al servicio de Dios y la vida laical vivirse como verdadera experiencia religiosa, ofreciendo la CAÁ [Ej 230-237] un buen camino para convertir todas las cosas en lugar de encuentro con el Señor, por iniciativa gratuita suya. De ahí que, en realidad, las mediaciones lo sean en la medida que el Señor se sirve de ellas, y no por su valor intrínseco. En definitiva, lo temporal y secular -lo más característico de la vida laical- tiene gran importancia para la vida cristiana y el trabajo por el Reino de Dios; tales realidades son auténticas mediaciones de la gloria de Dios, porque, ya que Dios "quiere ser glorificado con lo que Él da como Creador, que es lo natural, y con lo que da como Autor de la gracia, que es lo sobrenatural" [Co 815].

Para la espiritualidad ignaciana los laicos son llamados a construir Iglesia y a responder a las necesidades de los hombres y mujeres de hoy desde una vocación personal plasmada en el servicio, pues pone el acento en el Dios que al encarnarse se ha hecho servidor. Asumiendo la petición que recoge la Segunda Semana de los *Ejercicios*, el cristiano desea conformarse a Cristo, ordenando su existencia según la voluntad del Padre. La vida, así entendida, es una vida activa, en

clave de respuesta a la invitación del Señor a su intimidad y también a colaborar con Él en su misión de anunciar la Buena Nueva y construir el Reino de Dios, empezando ya aquí, en la historia. La vocación laical es, por tanto, "positiva", definida por lo que es, no por lo que no es: los laicos tienen un cometido propio al que están llamados por propia vocación personal, que ha de ser una vocación discernida y conscientemente asumida. Y es en esta respuesta activa donde radica el carácter apostólico del seguimiento: el discípulo, como el Maestro, se siente llamado y enviado por Él y como Él a proseguir su camino y su misión. Siendo el carisma ignaciano apostólico, es decir, el "servicio en misión" y ésta con carácter universal, los rasgos típicos del I. ignaciano serán el "ser para la misión", para trabajar en unión con otros, y la vida en discernimiento, atenta a la llamada y al querer de Dios. Se dibuja, así, una forma de pertenencia a la Iglesia a la luz de un carisma propio, apto para ser vivido en cualquier ámbito de la vida familiar, laboral, social, cultural, política y eclesial.

Ello lleva al I. a un amor real y eficaz al mundo que, sin embargo, va más allá de las perspectivas puramente inmanentes. Mención especial merece la contemplación del misterio de la Encarnación que ocupa en los *Ejercicios* un lugar destacado [*Ej* 102-109] y es la fuente de la que emana el dinamismo de la entrega. Su punto de partida teológico es la Trinidad dándose, saliendo de sí, viviendo desde dentro del mundo.

De lo que se trata es de que el I. encarne su fe en el mundo, reconociéndolo como lugar de revelación de Dios: es en el mundo donde hemos de hallar las huellas de la Palabra creadora que a menudo han

quedado sepultadas o se han hecho irreconocibles. Asumir plenamente el Misterio de la Encarnación significa, a su vez, vivir cercanos a los hombres y mujeres de cada tiempo, amarlos, comprenderlos, servirlos, aceptar su fragilidad y su esperanza, comprometidos en la transformación de las estructuras para impregnarlas del Espíritu de Cristo que es Espíritu de justicia, de paz y de fraternidad. Y saber tomar carne en lo pobre, en lo débil, en lo frágil del mundo, asumiendo también con espíritu la propia pobreza personal. Llamados a vivir en el corazón del mundo unidos a Aquel que está allí presente y poniendo en práctica la mística del servicio y el amor discernido, los laicos ignacianos se sienten activos co-creadores y co-recapituladores de todo en Cristo, llamados a colaborar con Él en la formación del Cristo total. Es así como alabarán a Dios nuestro Señor, fin para el cual fueron creados [*Ej* 23] y en ello encontrarán la Vida, posibilitando que el mundo-ámbito y medio de realización plena de la vocación cristiana de los laicos- glorifique al Padre en Cristo (*ChL* 15).

M^a Dolors OLLER

Z^l CVX, *Espiritualidad ignaciana, Familia, Iglesia, Misión, Mundo, Sacerdocio.*

Bibl.: Documentos del Magisterio: CONCILIO VATICANO II: *Apostolicam Actuositatem* (1965); *Ad Gentes* (1965); *Gaudium et Spes* (1965); *Lumen Gentium* (1965); PABLO VI: *Ministeria Quaedam* (1972); *Evangelii Nuntiandi* (1974); *Sínodo de los Obispos* (1987); JUAN PABLO II: *Christifideles laici* (1988). **Estudios:** ARREGUI, B./ MARTÍNEZ, A. "La vinculación jurídica de Laicos con la Compañía de Jesús: Nuestro testimonio", *Man* 77 (2005) 61-68; BAQUER, J./ FERNÁNDEZ-DÍAZ, J. "Una espiritualidad laical nacida de los EE: la comunidad de vida cristiana (CVX)", *Man* 77 (2005) 23-47; CASTILLO, J. M^a, *Para comprender los ministerios de la Igle-*

sia, Verbo Divino, Estella 1993; CONGAR, Y., *Jalones para una Teología del laicado*, Estela, Barcelona 1963; DÍAZ BAIZÁN, J., "Integración y solidaridad. El camino ignaciano para los seglares", *Man* 61 (1989) 209-230; ESTRADA, J. A., *La identidad de los laicos*, Paulinas, Madrid 1990; ID., *Modelos de la Iglesia y teologías del Meado*, Fundación Santa María, Madrid 1998; GONZÁLEZ HERNÁNDEZ, L., "Incentivos de santidad. Notas a la correspondencia de S. Ignacio con los laicos de su tiempo", *Man* 59 (1987) 243-256; O'MALLEY, J., *Los primeros jesuitas*, M-ST, Bilbao-Santander 1993; PEREA, J., *El laicado: un género de vida eclesial sin nombre*, Instituto Diocesano de Teología y Pastoral-DDB, Bilbao 2001; RAMBLA, J. M.^a, "Ignacio de Loyola y la vocación laical", *Man* 67 (1995) 5-19; ID., "La espiritualidad laica. Afirmación y ruptura de la vida secular 'desde dentro'", *SalTer* 82 (1994) 771-782; ID., "El cuerpo apostólico: una ¿nueva? concepción", *Man* 77 (2005) 5-22; RAHNER, K., "Laicado", en *Diccionario Teológico*, Herder, Barcelona 1970, 653; THÍO, S., "Ignacio, padre espiritual de mujeres", *Man* 66 (1994) 417-435; VILANOVA, E., *La evolución del laicado en el s. XX*, Fundación Santa María, Madrid 1997.

LAÍNEZ, Diego

2. *Infancia y juventud.* Diego Laínez nació en Almazán, provincia de Soria, en 1512, siendo el mayor de siete hermanos. Sus padres fueron Juan Laínez e Isabel Gómez de León (hoy se da por supuesta la ascendencia judía de Laínez). Se supone que pudo comenzar a estudiar en Almazán. Continuó en Sigüenza donde existía, desde 1453, un estudio de gramática y lógica. Es posible que pudiese estudiar aquí, además de las disciplinas dichas, la retórica que se exigía para ingresar en la universidad de Alcalá. En Alcalá se graduó de Maestro en Artes. Debió de salir hacia París en noviembre o diciembre de 1532, acompañado de su inseparable amigo Alfonso Salmerón. Tenía entonces L. 20 años y 17 su compañero toledano.

Ya en París, Ignacio los lleva al colegio de Santa Bárbara y se incorporan al grupo de compañeros que le seguían pronto. Laínez y Salmerón recibieron los Ejercicios a principios de 1534; el 15 de agosto el grupo de amigos se dirige a la capilla de S. Dionisio, en la colina de Montmartre. En el momento de la comunión hace cada uno voto de castidad y pobreza y de ir a Tierra Santa. Ignacio sale de París en la primavera de 1535 y emplaza a los compañeros para que vayan a Venecia a principios de 1537, donde les esperará él por ver si pueden embarcarse para Tierra Santa. Tres nuevos compañeros se incorporan al grupo. Claudio Jayo, saboyano, y los franceses Pascasio Broét y Juan Coduri. Pedro Fabro dio los Ejercicios a los tres durante la ausencia de íñigo en España (cf. *FN* I, 39). Adelantaron la fecha de salida al 15 de noviembre de 1536, a causa de la guerra entre Carlos V y Francisco I. Llegan a Venecia el 8 de enero de 1537 donde Ignacio los espera. Abraza gozosamente a los recién venidos, contento de ver entre ellos a tres nuevos compañeros. Él les presenta al Bachiller Hocas a quien ha dado los Ejercicios en Venecia y que ha tomado la decisión de seguirle.

2. *Compañero entre los primeros compañeros.* Los nueve venidos de París salen para Roma hacia el 10 de marzo con el fin de pedir la autorización pontificia para embarcar para Tierra Santa. Pablo III con gusto les concede la autorización deseada y el derecho a los no sacerdotes de ser ordenados por cualquier obispo en tres domingos o días festivos consecutivos. A mediados de mayo emprenden el viaje de regreso a Venecia. El 24 de junio de 1537, el obispo de Arbe, Vicente Nigusanti, los ordena de presbíteros en

la capilla de su casa. Salmerón debe retrasar su ordenación por falta de edad. Se dispersan por las ciudades cercanas. Antes de dispersarse toman una decisión de cuyo alcance no podían percatarse entonces: "Y si nos preguntan quiénes somos [...] diremos que somos de la Compañía de Jesús" (*FN I*, 204).

Ante la imposibilidad de embarcarse para Tierra Santa, van a Roma, en pequeños grupos, a ponerse a disposición del Papa. A fines de octubre Ignacio, Fabro y L. salen para Roma. A 14 kilómetros de la Ciudad, en la vía Cassia, se detienen en la capilla de La Storta para oír la misa de Fabro. Allí tuvo Ignacio la gran experiencia mística de que el Padre le había puesto junto al Hijo. En Roma, en la *Sapienza*, L. se ocupa explicando teología escolástica. En este tiempo, desde mediados de marzo hasta el 24 de junio de 1539, se reúnen para deliberar y orar sobre su futuro. Pronto se ponen de acuerdo en que no pueden dispersarse sin mantener entre ellos algún lazo de unión. Por fin deciden que convenía hacer voto de obediencia a uno de los compañeros. Tratan, con mayor rapidez otros temas a partir de mayo. Ignacio reconocerá, contestando a preguntas de Cámara años más tarde, que L. fue el primero en arrojar luz sobre la admisión de colegios para estudiantes de la CJ; sucedió durante las deliberaciones (cf. *FN I*, 619). Laínez y Fabro abandonan Roma con el cardenal Ennio Filonardi y van a Parma, allí viven gozosamente su primera experiencia apostólica predicando a toda clase de personas, hombres y mujeres. Oyen confesiones y dan Ejercicios Espirituales (cf. *MLain I*, 4)

L. recibe la noticia de la aprobación de la CJ por la bula *Regimini militantis Ecclesiae* de Pablo III (27

de septiembre de 1540), estando ya en Placencia. Ignacio llama a Roma a los compañeros dispersos por Italia con el fin de concretar los principios fundamentales enunciados en la bula de aprobación de Pablo III. En Roma residen Ignacio, Salmerón y Coduri y llegan, en la cuaresma de 1541, L., Broét y Jayo. Bobadilla no ha conseguido la autorización del Papa para ausentarse de Bisignano (Calabria) donde ejerce el cargo de Vicario General. Todos, incluidos los ausentes, deciden que Ignacio y Coduri redacten las *Constituciones* (de 1541). Terminado el trabajo, los seis presentes en Roma lo aprobaron con su firma a mediados de marzo o primeros de abril.

Deben proceder ahora a la elección del General. Después de tres días de oración, depositaron sus votos en la urna juntamente con los que han enviado Fabro, Javier y Rodríguez. Todos los votos recaen sobre Ignacio menos el suyo. Ignacio intenta no aceptar el cargo. Fue L., según Ribadeneira, quien más contribuyó a ablandar la rígida postura del fundador: "O tomad, Padre, la carga que veis que nuestro Señor tan claramente os da y quiere que llevéis, o por lo que a mi toca deshágase la Compañía, porque yo no quiero otro superior o cabeza sino la que veo que quiere Dios" (Ribadeneira 1945, 465). Acepta, al fin, el cargo y el 22 de abril y en la basílica de S. Pablo extra-muros, hacen su profesión solemne. El 14 de mayo los seis profesos, en vista de una próxima dispersión, designan a quienes han de permanecer en Roma entregados a continuar los trabajos de la nueva Orden. Uno de los elegidos es L. que permanecerá en la Ciudad Eterna hasta entrado el verano, tiempo que dedica a la predicación y a oír confesiones. Atiende

espiritualmente a Margarita de Austria, hija natural de Carlos V. Da los Ejercicios Espirituales y gana para la CJ a los burgaleses Francisco de Torres y Juan de Polanco.

3. *Ministerios diversos y teólogo en Trento*. Desde abril de 1543 L. está por Padua, Brescia, Verona y Venecia hasta q. es designado para ir al Concilio de Trento. Allí Cervini se confiesa con L. y otros obispos siguen su ejemplo. La prueba de fuego para el de Almazán tiene lugar en la sesión sexta, sobre la justificación. El 13 de enero de 1547 se celebra la sexta sesión solemne en la que se aprueba el decreto de la justificación. El 22 de enero habla sobre los sacramentos en general y el 17 de febrero sobre la Eucaristía. El Concilio se traslada a Bolonia, a donde llega L. el 12 de abril de 1547, a tiempo para asistir a la novena sesión que tiene lugar el 21. El 24 explica en la congregación de teólogos su voto sobre el sacramento de la Penitencia; como su disertación iba a durar tres horas, continuó su discurso el día 25.

Por fin, el 17 de junio, sale para Florencia cumpliendo los deseos de Ignacio. Consigue que se le permita predicar. Sus primeros sermones los tiene en la iglesia de Santa María del Fiore del 25 de junio al 1 de julio con notable éxito. Marcha a Perusa donde explica el Sermón del Monte. Vuelve a Florencia y predica en la Corte. Entrega un memorial al duque de Médicis sobre la intención de la Compañía de crear un colegio en sus dominios. El duque le promete que lo estudiará con la mayor atención.

El 12 de enero de 1549 embarca para Sicilia y llega a Palermo el 16. Va a Monreal, donde tenía que arreglar unos asuntos el Arzobispo, cardenal Farnese, ordinariamente en

Roma. El virrey Juan de Vega le ha invitado a embarcarse como capellán en la expedición naval, que saldrá de Sicilia, el 21 de junio de 1550 en busca del corsario Dragut; la expedición durará unos cuatro meses. Al volver a Sicilia, en octubre, es llamado por Ignacio a Roma a donde llega el 22 de noviembre. Fallece Pablo III el 3 de noviembre de 1549, su sucesor, el cardenal Juan del Monte, es elegido Papa el 8 de febrero de 1551, con el nombre de Julio III. Laínez es de nuevo convocado al Concilio, pero antes de dirigirse a Trento sale, el 4 de febrero de 1551, para Pisa. Entrega al duque de Médicis un memorial sobre la conveniencia de echar a andar el colegio de Pisa y, finalmente, el duque se decide por fin a fundar el colegio. El 10 de marzo Julio III hizo público el nombramiento del legado pontificio para el Concilio al cardenal Marcelo Crescenzi. El día 27 de julio llegan Salmerón y L. a Trento. El día 8 de septiembre, L. interviene para hablar sobre la presencia real de Jesucristo en la Eucaristía. El 12 de octubre se aprueba el decreto sobre la Eucaristía y se determina que la siguiente sesión trate de los sacramentos de la Penitencia y Extremaunción. El día 20, en la primera reunión de teólogos, exponen sus votos los dos teólogos del Papa, primero L. y después Salmerón. Ignacio, preocupado por la salud de L., piensa en sustituirle por Nadal; sin embargo, se retracta ante la afirmación de Salmerón de que dos o tres sustitutos de L. no harían el trabajo que éste hace en el Concilio, ni contribuirían como él al prestigio de la Compañía. La mañana del 7 de diciembre, con poca preparación inmediata, da su parecer sobre la misa como verdadero sacrificio. Por la tarde Salmerón diserta sobre el sacramento del Orden.

Por haber declarado Alemania la guerra a Carlos V, Julio III, por un breve de 15 de abril de 1552, ordena la clausura del concilio. Laínez abandona Trento el 21 de abril de 1552, necesita descansar unos días e Ignacio le deja elegir el lugar que más le guste. Escoge Basano. A mediados de mayo, no repuesto completamente de sus cuartanas, marcha a Padua.

4. *Provincial de Italia*. El 11 de junio de 1552 Ignacio le escribe y le manda que acepte el cargo de provincial de Italia, pero que tenga cuidado de su salud, en la carta se incluye la patente. No se aceptan las razones de L. para renunciar al cargo, a cambio, se manda a los rectores que no importunen en demasía al provincial. Asimismo, si así lo desea, puede nombrar comisario de Italia al P. Juan Bautista Viola, que estará a sus órdenes. A mediados de septiembre Ignacio le envía a Florencia; allí la presencia del Provincial levanta los ánimos de la comunidad del colegio. El 1 de octubre da cuenta a Roma del resultado de su visita a los jesuítas, L. da algunos detalles sobre la situación de penuria en que se encuentra la comunidad. Pese a todo no pierde la paz: "Yo estoy bueno aunque mi cuartana me retienta" (*MLain* 1,215). Predica el adviento en la catedral. Ahora se le pide que comience a preparar un tratado completo de teología. El plan lo había elaborado ya él y se lo adelanta a Ignacio en carta de 1 de julio de 1553. Aunque había recogido mucho material por su cuenta, el plan nunca pudo llevarse a cabo por otras tareas apremiantes que le venían encima.

Ignacio deseaba abrir un colegio en Genova y encarga a L. su "puesta en marcha".

Desde Genova insisten a Ignacio que con el personal destinado

al colegio venga también Laínez. Tras una estancia breve en Roma, L. entra en Genova el 6 de octubre de 1554, donde ha sido nombrado rector Antonio Soldevilla. Los genoveses ruegan a L. que permanezca más tiempo con ellos, pero el 12 de enero de 1555 le comunica Ignacio que ha de abandonar Genova para asistir a la dieta de Augusta. El Papa ha nombrado legado suyo, en la dieta, al cardenal Morone y quiere que le acompañen Nadal y Laínez. Tiene tres días para trasladarse a Florencia o Bolonia por donde ha de pasar el cardenal legado. Salen de Roma Morone y Nadal y en Florencia se les agrega Laínez. Llegan a Augusta el 24 de marzo de 1555. Todos los planes sobre la dieta se vienen abajo cuando el día 29 llega a Augusta la noticia de que el Papa Julio III, había fallecido el 23 de marzo. Los cardenales Truchsess y Morone salen precipitadamente para Roma, por su parte L. sale para Florencia a donde llega el 21 de abril.

El 9 de abril es elegido Papa el cardenal Cervini, Marcelo II. Polanco escribe a L. el 20 de abril de 1555; ha de venir a Roma ya que "siendo tan familiarmente conocido y amado de S. S. no se podía buenamente excusar de no le venir a besar los pies" [*Epp* IX, 19]. Llega a Roma el 17 de mayo pero no podrá besar los pies a Marcelo II, el Papa había fallecido unos días antes, el 1 de mayo, a los 22 días de su pontificado. Laínez permanecerá en Roma. Pablo IV es nombrado nuevo Papa. Le preocupa al Papa el grave y viejo problema de la simonía por lo que consulta con frecuencia a Laínez. Por eso quiere que se prepare al jesuíta una habitación en palacio. Sin embargo, sólo una noche durmió en el Vaticano, lo que le pareció suficiente para cumplir los deseos del

Papa. Debido a esta situación, todos piensan ya en la posibilidad de que Pablo IV le nombre cardenal. El día 19 de diciembre, escribe L. *manu propria* al "Padre Ignacio y a otras personas principales" manifestando su actitud frente a los rumores que corren sobre su nombramiento de cardenal. Al Papa le sigue preocupando la reforma de la Iglesia, para ello quiere ser aconsejado con lealtad y sin trabas. En este deseo cabe la frecuente consulta a Laínez. De cómo estimaba el Papa la presencia de L. en la comisión de la reforma escribe un observador el 11 de abril de 1556: "El Mtro. Laínez, jesuíta y predicador este año en Santiago de los Españoles es uno de aquellos y aun creo solo, a quien su Santidad da más crédito, ha dicho que la reforma está ya redactada y que será rigurosa" (cf. Serrano, 1943, 318).

5. *Vicario General y segundo General de la Compañía*. El 31 de julio de 1556 fallece Ignacio. Laínez estaba en cama y muy grave, había recibido la santa unción el 1 de julio. El 4 de agosto, Polanco reúne a los profesores de Roma y proceden a la elección del Vicario General conforme a las *Constituciones*, aún no aprobadas. Quiso el secretario que viniera Bobadilla, entonces en Tívoli. Le envió un hermano y una muía para facilitarle el viaje. No se animó el jesuíta palentino a venir a Roma, pero manifestó el deseo de dar su voto a quien se lo diese Polanco. Los profesores residentes en Roma eran L., Olabe, Frusio, Cogordán -profeso de tres votos- y Polanco. Eligieron a L. Vicario general. Su primera decisión fue confirmar a Polanco y a Cristóbal de Madrid en el cargo de gobernar la Compañía, hasta que él se recuperara de su enfermedad. Hasta mediados de octubre no ejerció las funciones de Vicario.

El Papa recibe al Vicario en agosto de 1556. Hasta 1558 no pudo reunirse la CG para elegir el sucesor de Ignacio y aprobar las *Constituciones*. De los treinta y tres profesos, existentes entonces, sólo pudieron reunirse en Roma veintiuno. Decidieron elegir al nuevo General el 2 de julio de 1558. Ese día, bajo la presidencia del cardenal Pedro Pacheco, eligieron en la primera votación, por mayoría absoluta, a Diego Laínez. El 6 de julio el General con los congregados fueron recibidos amablemente por el Papa.

El 10 de agosto la CG abordó el tema de las *Constituciones*, era lo más urgente después del nombramiento del General. Decidieron que no se debía cambiar nada, había que respetarlas y cumplirlas como habían sido escritas por Ignacio: no se cambiaría nada en los votos simples y perpetuos de los escolares; no se impondría el coro ni habría penitencias por regla. Tan sólo se determinaba traducirlas al latín y publicarlas. En materia administrativa se erigían nuevas provincias y se elegían los Asistentes del General. Los elegidos fueron: J. Nadal, C. de Madrid, L. González de Cámara y J. A. de Polanco, que seguía de Secretario. Pese a la postura de la CG, el Papa mandó que se modificasen dos puntos de importancia: el rezo del oficio en el coro y que el general fuera nombrado por tres años. Laínez actuó con rapidez para poner en ejecución la orden del Papa sobre el rezo en el coro. Quiere dar ejemplo la casa de Roma, donde se comenzó a rezar íntegramente el oficio en el coro con la asistencia del General.

El profundo conocimiento, respeto y confianza que el Papa sentía por L. pudo verse confirmado en la última enfermedad de aquél. En varias ocasiones le llamó a su lado.

Tres días antes de su muerte (19 de agosto de 1558) confesó al General de los jesuitas que la indignidad de sus sobrinos, descubierta en enero, le había hecho pasar los últimos meses de su pontificado penosamente. Por aquellos días le manifestó también: "Amo a vuestra Compañía y quiero, si yo viviere, valerme lo más posible de ella. Porque no hay en la Iglesia asociación más útil que la vuestra"; y acercando un cofre añadió: "Aquí tienes el tesoro que he preparado para la fundación del Colegio Romano; buscad una casa apropiada" (Manareus 1886, 126). Fue nombrado Papa el cardenal del Monte con el nombre de Pío IV. El nuevo Papa nombró al cardenal de Ferrara, Hipólito del Este, legado suyo en Francia para presidir el coloquio de Poissy. Mandó a L. que le acompañe. Laínez dejó a Salmerón de Vicario en Roma y marchó con Polanco y Coudreto para acompañar al cardenal del Este. Para continuar con los debates y la reflexión Teológica que exigía la Reforma, Pío IV convocó el Concilio de nuevo en noviembre de 1560, pero ése no pudo reunirse hasta el 18 de enero de 1562. El Papa quería que L. asistiese, ahora con voto deliberativo, por ser General de una orden religiosa. Llegó a Trento el 13 de agosto. Allí formaron una pequeña comunidad: tres padres, dos escolares y dos hermanos. Dejó a Nadal de comisario en España y a Borja de comisario en Roma, por la venida de Salmerón a Trento. A Laínez le tocaba hablar en último lugar, una ventaja sin duda, por ser el General de la orden religiosa más joven. El 27 de agosto habló sobre el sacrificio de la misa. A los pocos días le tocó hablar sobre la comunión bajo las dos especies a lo que él se opuso, el Concilio dejó la decisión en

manos del Papa que se sentía inclinado a la concesión.

Con motivo de hablar sobre el sacramento del Orden surgió la discusión sobre la residencia de derecho divino de los obispos. Este era el problema: nadie discutía que en cuanto *al orden*, los obispos eran de institución divina, pero el hecho de que la jurisdicción les fuera conferida por el Papa, y, por tanto, no fuese una cuestión de derecho divino, constituía una de las fuentes principales de los abusos que debían corregirse. El 9 de diciembre, L. adelantó una propuesta conciliatoria tratando de apaciguar los ánimos un poco exaltados por el tema: había que fijarse en rechazar las herejías y no detenerse en cuestiones internas de escuela. En la sesión del 15 de julio se aprobó el decreto sobre el sacramento del Orden sin hacer mención de la residencia de los obispos y se insistió en la creación de los seminarios diocesanos para la conveniente formación del clero. Laínez tuvo parte en la discusión sobre los matrimonios clandestinos. Una tarde entera se le concedió para exponer a la asamblea los decretos de la reforma. Tomó parte en los decretos sobre las indulgencias, el culto de los santos y el purgatorio. Y en la última sesión del Concilio, logró que se hiciera mención expresamente de la Compañía en el decreto sobre las órdenes religiosas.

Terminada la última sesión del Concilio, L. volvió a Roma caminando durante dos meses, pasando por Padua y Venecia, donde predicó en Navidad. El 1 de enero estaba en Ferrara y el 9 en Bolonia. Llegó a Loreto, donde se detuvo algunos días. Tuvo una grave caída de la muña entre Loreto y Morlongo. Llegó a Roma muy cansado hacia el 12 de febrero. Su mala salud le obligó a descansar los primeros meses en Roma. Tuvo

que interrumpir sus sermones de Adviento. Celebró el Año Nuevo con la Comunidad y dijo misa por última vez el día de la Epifanía. Falleció el 19 de enero de 1565.

Dirigió bien la CJ a pesar de sus obligadas ausencias de Roma. A él se atribuye el éxito de la primera CG y el renombre que adquirió la CJ en su generalato por su participación en Trento. Dejó dieciocho provincias reunidas en cuatro asistencias. Dio gran impulso a los colegios. En esta cuestión, fundó colegios en el norte de Europa ayudado por Pedro Canisio. Publicó las normas que habían de seguirse para aceptarlos: *Formula acceptandorum collegiorum*. Dio gran importancia a las misiones. Por sus gestiones la CJ fue admitida en Francia.

Sin duda, un gran jesuita que siguiendo la senda de Ignacio afianzó a la CJ en su carisma naciente.

Antonio ALBURQUERQUE, SJ

/ *Amigos en el Señor, Compañía de Jesús, Deliberación, Varis, Primeros Compañeros, Roma, Salmerón, La Storta, Venecia.*

Bibl.: ALBURQUERQUE, A., *Diego Laínez, SJ. Primer biógrafo de S. Ignacio*, M-ST, Bilbao-Santander 2005; CARRETE, C./ FRAILE, C., *Los judeoconversos de Almazán, 1501-1505. Origen familiar de los Laínez*, Salamanca 1987; CERECEDA, R., *Diego Laínez en la Europa religiosa de su tiempo, 1512-1565* (2 vols.), Cultura Hispánica, Madrid 1945-1946; COLPO, M./ SCADUTO, M., "Diego Laínez 1512-1565", *AHSI* 59 (1990) 191-225; GARCÍA-VILLOSLADA, R., "Diego de Laínez en la Europa religiosa de su tiempo", *RyF* 133 (1946) 551-561; GONZÁLEZ, M., "La actuación de D. Laínez en el Concilio de Trento", *MCom* 52 (1994) 367-391; GUTIÉRREZ, G., *Espanoles en Trento*, Diario Día, Valladolid 1951; MANAREUS, O., *De rebus Societatis commentarius*, SS. Conceptione, Florencia 1886; MARTÍNEZ DE AZAGRA, A., *El P. Diego Laynez, Segundo Prepósito General de la Compañía de Jesús*, Victoriano Suárez, Madrid 1933; MARYKS, R., "Giacomo Laínez. Prima Biografía Ignaciana", *ApSp* 44 (1996); RIBA-

DENEYRA, R DE, "Vida del R Maestro Diego Laínez", en *Historias de la Contrarreforma. Edición de Eusebio Rey*, BAC, Madrid 1945; SANZ, E., *Limpieza de sangre y conversos, Prácticas judaizantes de los Laínez en Almazán*, Tesis de Licenciatura, UPS, Salamanca 1990; SCADUTO, M., *L'Epoca de Giacomo Laínez* (2 vols.), L'azione, Roma 1964-1974; ID., "Laínez, Diego", en *DHCJ* II, 1601-1605; SERRANO, L., "Anotación al tema: el Papa Paulo IV y España", *Hispania* 3 (1943), 293-325; SOMMERVOGEL IV, 1596-1600 y *Sup.* 542.

LENGUAJE IGNACIANO

1. *Breve estado de la cuestión.* Ignacio de Loyola fue un escritor fecundo, aunque no un estilista ni un literato vocacional. Sus anhelos espirituales, enraizados en la mentalidad de una sociedad expansiva, como la hispana del primer cuarto del siglo XVI, le impulsaron a utilizar un vehículo expresivo que por entonces se estaba fraguando como herramienta pacífica de un nuevo Imperio: la lengua española.

Acerca del 1. no hay demasiados estudios. La persona que se interesa por este tema se encuentra, en principio, con afirmaciones repetidas hasta haber cristalizado en tópicos sobre la "rudeza" de su escritura, que revelaría una supuesta falta de destreza en el manejo del castellano por parte del Fundador de la CJ, de manera especial en lo que se refiere a la redacción de los *Ejercicios Espirituales*, tradicionalmente valorados de manera muy negativa desde el punto de vista literario y lingüístico.

Íntimamente enlazada con estas posturas, se superpuso la tesis de la influencia vasca, que para algunos estudiosos explicaría diversas características del estilo ignaciano, como, además de ciertos defectos e incorrecciones gramaticales, el uso reiterado de determinados giros y cons-

trucciones, principalmente verbales, reputados como vasquistas, tales como la notable abundancia de infinitivos y gerundios, la predilección por el quiasmo, antecedente de alguna modalidad en Gracián, o el laconismo, ya señalado por Fray Luis de León.

El IV Centenario de la muerte de S. Ignacio, en 1956, y el V Centenario de su nacimiento, en 1991, propiciaron la aparición de una serie de trabajos que fueron diluyendo el presunto influjo del vasco, a la vez que reforzando el peso de su inserción lingüística castellana. En este sentido, se ha considerado decisiva la estancia del joven Iñigo en Arévalo, en la Corte de los Reyes Católicos, que marcó en su educación fuerte impronta de los ideales cortesanos y caballerescos de la época. Tales pautas de comportamiento, que fomentaban un tipo de virtud heroica pero también modelos literarios y lingüísticos, habrían sido asumidas con fervor entusiasta y más tarde trasmutados "a lo divino". Durante este período, en los despachos y dependencias de Juan Velázquez de Cuellar, adquirió Iñigo una sólida preparación profesional, enfocada a la carrera administrativa, que se inscribía en la armónica conjunción renacentista entre armas y letras y se plasmaba en el prototipo de cortesano.

Últimamente se ha insistido en las profundas repercusiones de la prolongada duración de la etapa universitaria de Ignacio de Loyola en Barcelona, Alcalá, Salamanca y de modo más riguroso y sistemático en París. En la Sorbona cursó estudios desde 1528 hasta 1536 y obtuvo el grado de *Magister Artium* en 1535. Fue precisamente el modelo pedagógico parisino el que recomendó de modo privado a varios familiares y amigos y el que

incorporó definitivamente a la *Ratio Studiorum* de los colegios de la Compañía. A lo largo de estos años tuvo oportunidad de enriquecer su formación humanística, filosófica y teológica, y a la vez remodelar su sistema expresivo con la horma cultural y retórica latina.

2. *Características lingüísticas. 2.1. Nivel gráfico-fonético*, desde un nivel gráfico fonético, los escritos ignacianos, especialmente el *Epistolario*, son un testimonio de la crisis de la lengua española en el tránsito hacia la modernidad.

a) Corroboran, así, el derrumbe del sistema fonológico medieval y su sustitución por el moderno en el que, dentro del consonantismo, se anulan las distinciones entre los fonemas sibilantes sordos y sonoros, con frecuentes trueques entre ellos, o entre las labiales sonoras representadas por "b" y "v". Asimismo, confirman su inserción en las modalidades lingüísticas castellano-viejas de la época, como, por ejemplo, lo muestra el hecho, no sólo de la ausencia de "f" inicial, sino incluso de "h" en voces como *abla/habla, arto, ago* etc., lo que prueba que la "h" era ya, en el uso lingüístico de Ignacio, mera grafía sin aspiración alguna, pronunciación, sin embargo, vigente en la época del Emperador y característica de la norma toledana, cuyo máximo exponente cortesano sería Valdés, quien la plasmaría en el *Diálogo de la lengua*.

b) Otro fenómeno coincidente con su momento histórico es la vacilación en el timbre de las vocales átonas, especialmente importante en los abundantes gerundios: *po-diendo, dormiendo, vestiéndome, de-ziendo*, y en la apertura del diptongo [wa], quizá por influjo dialectal navarro-riojano: *agoa, coaresma*.

c) Pero junto a estos rasgos, destaca un marcado prurito latinizante en la representación gráfica *-phariseo, cátedra-*, con predominio de grupos cultos de consonantes en posición final de sílaba *-coniecturar, augmentar, condemnado, prompta, punctos-*, con numerosas geminaciones consonánticas, etimológicas unas *-peccador, addition, cómodo-*, pero otras antietimológicas; conservación de "s" líquida *-spiritu, special,* etc.-, lo que vincula al uso ignaciano con las tendencias lingüísticas de finales del XV o con la norma de Nebrija, más que con la preconizada por Valdés, caracterizada por una mayor sencillez y simplicidad.

2.2. En cuanto al *plano morfológico*, es evidente una neta predilección por morfemas cultos, de origen latino, en muchos casos de gran rentabilidad en registros técnicos, filosóficos o teológicos. Manifestaciones de esta tendencia cultista son, entre otras, la abultada presencia de sustantivos formados mediante el sufijo *-ción, -composición, contemplación, deliberación, dubitación, election*, especialmente relevante en los *Ejercicios*, hasta el punto de constituir una característica tipificadora de los mismos, o la abundancia de sustantivos abstractos en *-anda, -encia: ignorancia, infidencia, reverencia, sapiencia*. Son, asimismo, muy frecuentes y representativos los adjetivos formados mediante el sufijo *-al, -ar: eternal, liberal, racional, temporal*. Estas preferencias coinciden con las defendidas por prosistas de la segunda mitad del siglo XV, a los que hoy se consideraría como "ensayistas". Finalmente, cabría destacar la clara inclinación por los superlativos sintéticos, de ascendencia latina, frente a las construcciones analíticas con *muy*, más populares, favorecida, sin duda, por el italiano: *intensissima, notabilissima*, etc.

2.3. Por lo que respecta a *las clases de palabras* hay que reseñar una cierta escasez del artículo, más evidente en el *Diario espiritual*, dado el carácter sintético del texto *-en cámara; cosa motiva a risa*, etc.-. Al mismo tiempo, no deja de resultar sorprendente el mantenimiento del artículo delante del posesivo, rasgo que denota cierto conservadurismo *-los mis amigos*.

Pero lo más llamativo es el insistente y reiterado uso de gerundios e infinitivos. Los primeros proliferan en diversas construcciones, primordialmente absolutas, sin que falten otras independientes, de sabor arcaizante y raigambre latina *-"El Segundo Modo de orar es contemplando la significación de cada palabra de la oración"; "Su divina gracia cooperando"*. Los infinitivos, por su parte, desempeñan toda la gama de funciones posibles en la época, entre las que sobresalen las subordinadas al modo latino y el uso sustantivado, con artículo o sin él *-"En la carta decís la voluntad de Dios N. S. ser cumplida en el destierro de las Canillas"; "Aprovecha el pasar de los cinco sentidos de la imaginación"*. Estas estructuras, si bien tradicionalmente fueron consideradas como reminiscencias de la lengua vasca, en la actualidad se interpretan como normales del castellano de transición entre los siglos XV y XVI.

2A. *La sintaxis ignaciana*. a) Retórica. Se concreta, en ocasiones y a pesar del laconismo ya señalado, en períodos largos y un tanto enrevesados, bien por ausencia de elementos explícitos de engarce, o por la colocación del verbo al final de la frase, a la manera latina, o, finalmente, por el orden irregular de los elementos oracionales, establecido para resaltar las funciones de uno determinado, por lo que no es

extraño que a veces se deslicen anacolutos, preferentemente en el *Diario*.

b) No obstante, quizás el rasgo más acusado de la lengua y estilo ignacianos corresponda a las repeticiones de términos pertenecientes a todas las categorías léxicas. Tal procedimiento retórico, propio de la *amplificatio verborum* y del estilo ciceroniano, difundido por las obras de S. Ildefonso y de S. Isidoro, traducidas en el siglo XV y caracterizador de la prosa del Quinientos, conduce a la creación de parejas de vocablos, normalmente sinónimos, estructurados frecuentemente de forma paralelística, y revela preocupación didáctica aunada a un cuidadoso afán de precisión léxica: "Servicio y alabanza de Dios nuestro Señor"; "elección desordenada y oblica"; "Si alguno ha hecho elección debida y ordenadamente". El resultado es una morosidad y lentitud del *cursum*, puesto que el pensamiento no avanza hacia nuevos significados, salvo en algunas ocasiones en que aparecen matices semánticos levemente intensificadores en el segundo elemento: "Se toma asaz claridad y cognoscimiento". Cuando la duplicación afecta a lexemas verbales, conduce a la ampliación del período: "el primer tiempo es quando Dios nuestro Señor así *mueve* y *atrae* la voluntad...". Si el esquema bimembre repercute en oraciones, desemboca en el paralelismo de cláusulas correspondientes: "pedir a Dios [...] quiera [...] poner en mi ánima lo que debo hacer acerca de la cosa proposita [...], discurriendo bien y fielmente con mi entendimiento y eligiendo conforme su santíssima y beneplácita voluntad".

c) Junto a estas modalidades de sinonimia, muy abundantes en los *Ejercicios* y en el *Diario*, no es desusado el enfrentamiento de parejas de

significado opuesto -"No quiero ni me afecto más a tener *riqueza* que *pobreza*, a querer *honor* que *deshonor*, a desear vida *larga* que *corta*", como tampoco la existencia de agrupaciones trimembres, típicas del español preclásico, surgidas como consecuencia de la necesidad de estructurar y distribuir el pensamiento: "*devoción, sollozos y regalos espirituales*".

d) En lo que toca a la selección léxica, muy cuidada, Ignacio se decanta netamente por las voces cultas de origen latino, tanto entre los sustantivos -*anhélito espelunca, habitudines, leticia*, etc.-; entre los adjetivos -*grávida, libero, mansueto, peligroso*-; como en entre los verbos -*conectar, laudar, raciocinar, reflectir*, etc.-. Esta tendencia cristaliza en la introducción directa de voces y expresiones en latín, especialmente adverbiales: *tamen, voluntarle, consequenter, ex abundantia cordis*, etc.

e) Los cultismos léxicos ignacianos se adscriben a diferentes áreas léxicas, pero predominan en el ámbito de las actividades intelectuales, Filosofía, Teología, Antropología, etc., donde se refleja la influencia del vocabulario especializado de las Escuelas de su tiempo: -"Tres binarios de hombres"; "mirar los cómodos y provechos en el no tener"; "solución de alguna dubitación en que la persona se halla"; "según la mayor moción racional, y no moción alguna sensual"; "lágrimas, tristeza y el verme de la consciencia", etc.- Campos específicos son los relativos a la metodología espiritual, como los relacionados con la "composición de lugar", con claras implicaciones retóricas del *Ars Memoriae*, y con la "elección", temas que vertebran los *Ejercicios*. No se encuentran, sin embargo, latinismos pertenecientes a un registro literario, ni menos poético, sino más bien vocablos propios de prosistas cultos.

f) El rigor terminológico mueve a Ignacio a usar tecnicismos que hacen su entrada en estos ámbitos específicos por primera vez en nuestra lengua. La consecuencia inmediata es, entonces, la incorporación de neologismos, muy abundantes en el *Diario* y también en el *Epistolario*, textos que acogen 224 acuñaciones nuevas, así como en los *Ejercicios: adición, anhélito, compósito, conectar, indiferente, interpelante, loquiela, olfato, sensor, solidararse, tristar*. La trascendencia que para la cultura española han supuesto estos últimos explica su repercusión en ilustres escritores y ensayistas, como Ortega y Gasset, quien intentó enriquecer el léxico de su momento, de modo preferente, mediante la introducción de cultismos, algunos de raigambre ignaciana, como *espelunca, infidencia, dubitación,* etc

Alejado de cualquier pretensión literaria, en algunos campos Ignacio despliega la imaginación, como en el del Llamamiento del Rey o en el de las Dos Banderas, de los *Ejercicios*, que traslucen una concepción vinculada a su formación en la corte y a la lectura de libros de caballerías, donde se insertan términos como *caballero, campo, capitán, conquistar, ejército, real, victoria, corte, magestad, reino, solio, subdito, trono, etc.* En el *Diario espiritual*, texto de carácter místico para algunos especialistas, se hallan voces integrantes de las áreas de la luz -metáfora del pensamiento espiritual del calor -metáfora afectiva-, de la circularidad -dado que el círculo y la esfera son símbolos de la divinidad-, de las sensaciones corporales -como el *lacrimar-* o de las sensaciones interiores -*fiducia, dulcesa,* etc.

En síntesis, el I. es fiel reflejo de sus circunstancias históricas, geográficas y culturales, que configu-

ran algunos de sus rasgos específicos, como el cuidado de la expresión, generalmente muy meditada; su tendencia cultista; la exigencia imperiosa de precisión conceptual, que desemboca en la duplicación léxica, en el uso de vocablos técnicos y en su creación a partir del tronco latino cuando las necesidades designativas lo requieren. La finalidad preferentemente referencial que persigue determina su carácter conciso y funcional, del que está ausente cualquier concesión al ornato o interés estético.

M^a Jesús MANCHO DUQUE

Z¹ Arévalo, *Autobiografía, Cartas, Diario Espiritual*.

Bibl.: AFFHOLDER, C. M., "Saint Ignace de Loyola dans son écriture", *AHSZ* 29 (1960) 361-398; ALVAR, M^v, "Sobre el español de san Ignacio" en *Ignacio de Loyola en la gran crisis del Siglo XVI* (Aldea, Q., ed.), M-ST-Universidad Complutense, Bilbao-Santander-Madrid 1992, 25-48; BARTHES, R., *Sade, Fourier, Loyola*, Cátedra, Madrid 1977; ECHENIQUE, M^a. T., "El lenguaje de Ignacio de Loyola", *Anuario del Instituto Ignacio de Loyola*, Universidad de Deusto, Bilbao 1995, 27-39; GARCÍA MATEO, R., "Los Ejercicios Espirituales como hecho lingüístico. Consideraciones para un análisis semiótico del texto ignaciano" *Letras de Deusto* 21 (1991) 91-110; GARCÍA DE CASTRO, J., "Éranse una vez dos banderas. Observaciones lingüísticas al texto ignaciano" *Man* 67 (1995) 149-164; ID., "Semántica y mística: el *Diario espiritual* de Ignacio de Loyola", *MCom* 59 (2001) 211-254; HERNÁNDEZ ALONSO, C., "Calas en la expresión escrita de íñigo de Loyola", en *Ignacio de Loyola, Magister Artium en Paris, 1528-1535* (Caro Baroja, }/ Beristáin, A. eds.), Kutxa, San Sebastián 1991, 329-347; MANCHO DUQUE, M^a J., "Rasgos caracterizadores del léxico de los Ejercicios Espirituales de Ignacio de Loyola", en *Actas del XIX Congreso Internacional de Lingüística y Filología Románicas II*, Fundación Pedro Barrié de la Maza, Conde de Fenosa, A Coruña 1992, 685-704; ID., "Cultismos relativos a la elección en los *Ejercicios Espirituales*" *Actas del Congreso Internacional de Historia de la Lengua Española*

(2), Pabellón de España, Madrid 1992, 1151-1159; ID., "Neologismos cultos en los Ejercicios de Ignacio de Loyola", en *Studia Aurea (Actas del III Congreso de la Asociación Internacional Siglos de Oro, Toulouse 1993, III Prosa)* (Arellano, I. / Pinillos, M.C. / Serralta, F. / Vitse, M. eds.), Toulouse-Pamplona 1996, 307-322; PUHL, J., "Pairs of words in the Spiritual Exercises", *WL* 81 (1952) 29-36; SÓLA, S., "En torno al castellano de San Ignacio", *RyF* 153 (1956) 243-274; ZUBIAUR, J. R., "Euskara y castellano en el País Vasco en la época de Ignacio de Loyola" en *El pueblo vasco en el Renacimiento (ASUD V Centenario del nacimiento de san Ignacio)*, Mensajero, Bilbao 1994, 473-482.

LETICIA: / *Alegría.*

LETRAS

La palabra "letras", en su uso ignaciano, abarca una realidad multiforme. Corresponde en las lenguas modernas a la cultura intelectual propia de una época. La palabra "ingenio" indica en un sujeto humano la capacidad de asimilar, el talento necesario para tal asimilación. Así, en la anotación dieciocho [Ej 18], I. o ingenio se proponen como condiciones necesarias en los que quieren seguir el camino completo de los Ejercicios. Estas dos palabras pueden entonces ser consideradas como conectadas con la cultura intelectual o la capacidad de esta cultura. Como tales, tienen una relación con la enseñanza. Pero se sabe que la enseñanza se distribuye en diversos grados: desde lo que hoy se llama la enseñanza primaria y secundaria hasta la enseñanza universitaria.

1. Aproximación a la experiencia de Ignacio. Recordemos cómo, frente a sus jueces en Salamanca, Ignacio se vio confrontado con una "manera de argumentar" que no le "pare-

ció bien": "Habláis de virtudes y de vicios; y de esto ninguno puede hablar sino en una de dos maneras: o por letras o por Espíritu Santo. No letras; luego por Espíritu Santo" [Au 65].

En ese tiempo expuesto al peligro de la doctrina de los alumbrados, las I. se podían presentar como una especie de garantía contra cada recurso pretendido a la acción o a la iluminación directa de Espíritu Santo. Ignacio, que se dejó siempre guiar por el Espíritu Santo, no por eso se opuso a la asimilación de las letras. Sin embargo, después de algunos años en que vivió aparentemente al margen de la cultura, se decidió de manera progresiva a una asimilación determinada de las letras. Aunque ya había asimilado algo de la cultura de su tiempo antes de su herida en Pamplona, fue después de su conversión cuando empezó paulatinamente a entender el papel positivo de las letras para su nuevo proyecto de vida. Ya en Manresa se dio cuenta de que "le trataba Dios de la misma manera que trata un maestro de escuela a un niño, enseñándole; y ora esto fuese por su rudeza y grueso ingenio..." [Au 27]. Esta enseñanza por parte de Dios produjo rápidamente frutos abundantes en su mente, como narra el mismo Ignacio, sobre todo al hablar de la experiencia del Cardoner: "entendiendo y conociendo, muchas cosas tanto de cosas espirituales como de cosas de la fe y de letras" [Au30].

Pero necesitó todavía varios años antes de entrar en una vía precisa de asimilación de las letras: Barcelona, Alcalá, Salamanca, París fueron las etapas sucesivas en este camino. De París conservó una experiencia particularmente positiva que le condujo más tarde, cuando se fueron abriendo progresivamente

te colegios y universidades bajo la responsabilidad de los jesuitas, a una opción de la CJ a favor del *modus parisiensis*.

2. *La formación y las letras en las constituciones.* Las *Constituciones* son el escrito de S. Ignacio en que mas habla de ingenio y de l., siendo esta segunda palabra algo bastante mas frecuente que la primera. En las mismas *Constituciones*, es la Parte IV, dedicada al estudio de los escolares, a los colegios y a las universidades, la que más frecuentemente habla de las letras. En los últimos diez años de la vida de Ignacio se encuentran también un buen número de cartas importantes en las cuales se afirma su posición sobre el papel de las letras.

Una vez llegado a la conclusión de su misma formación universitaria, cuando con sus compañeros fundaba la CJ, Ignacio estaba convencido de que la asimilación de las l. podía ser considerada como una condición necesaria de la formación personal y del apostolado de la CJ, por lo menos teniendo en cuenta la diversidad de las vocaciones a la misma. El texto de las *Constituciones* trata explícitamente de la formación en l. de los jesuitas sea en el momento de la admisión sea en el momento de la integración en el cuerpo de la Compañía.

La Parte I de las *Constituciones* habla de hecho de lo que se debe verificar en los candidatos "letrados: la suficiencia de buenas letras" [Co 112.119]. Los coadjutores temporales, por su parte, cuando se presentan, podrán ser "con letras o sin letras" [Co 112]; pero, en la concepción de Ignacio -que ya no es la de hoy-, los que han entrado en la CJ, no deben "pretender mas letras de las que sabían cuando entraron" [Co 112]. Cuanto a los escolares, si

les falta "habilidad para las letras", deberán aceptar de buena gana ser dimitidos" [Co 123]; y si tienen esta habilidad, tendrán que dejarse guiar en sus estudios [Co 124]. A la luz de estos textos, se entiende por qué, hablando de los impedimentos que hacen menos idóneos a la Compañía, las *Constituciones* hablan también de la "falta de letras o aptitud de ingenio..." [Co 183].

La *integración* en el cuerpo de la CJ, por su parte, está propuesta en la Parte V de las *Constituciones*: viene determinada por ciertas exigencias, entre las cuales está la de verificar una formación suficiente en letras. Esta exigencia se repite sea a propósito de la profesión de cuatro votos [Co 518], sea a propósito de la profesión de tres votos [Co 521], sea a propósito del grado de Coadjutor formado [Co 522], sea finalmente a propósito de la admisión como escolar aprobado [Co 523].

Ya que la palabra "letras" corresponde globalmente a la cultura intelectual, abraza necesariamente todo el edificio intelectual del saber organizado y socialmente reconocido en el siglo XVI. Pero el saber organizado, precisamente porque organizado, no puede ser asimilado sino en etapas sucesivas. Los documentos de la CJ -y de manera especial la Parte IV de las *Constituciones*- permiten hablar de una distribución del saber y de las l. en tres etapas. La primera se llama habitualmente "letras de humanidad" o "letras humanas", y corresponde a lo que nosotros llamaríamos "humanidades". Las otras dos etapas, que son centradas en las "artes" y la "teología", corresponden hoy día a Filosofía y Teología.

El primer grado del saber socialmente reconocido se organizó progresivamente en el tiempo de

Ignacio, de tal manera que preparó poco a poco el nivel de la actual enseñanza secundaria (dada en los colegios). Una carta de Polanco a Láinez del 21 de mayo de 1547 propone varias razones para atribuir un sitio suficiente a estas "letras humanas". Láinez había expresado su preocupación a propósito de un "cebarse demasíadamente en cosas de humanidad" porque así los ingenios podían hacerse "tan delicados y regalados, que no saben después ni quieren ahondar en las cosas...", de tal manera que "finalmente los espanta o enoja el tratar cosas en que se hallan las cualidades contrarias de dificultad y de desabrimiento, como vemos en las artes y teología escolástica" [*Epp* I, 521]. Polanco expresa su acuerdo con tal juicio en la medida en que se trataría de un "detenerse demasiado" en las l. humanas, pero afirma también la necesidad de detenerse en ellas todo el tiempo "que bastase para poseer estas letras humanas, especialmente lenguas", y esto se puede realizar mejor por sujetos capaces por edad e ingenio (*Ibid.*). Polanco propone varios motivos tomados de la historia y de la experiencia para apoyar su posición. En todo caso es en la juventud cuando la mente se puede dedicar a este tipo de trabajo.

Queda de todas maneras que, sólo después de las "letras humanas" (que en los colegios no conocen "curso determinado de tiempo" [*Co* 471]), y después de las "artes" (mas o menos tres años y medio [*Co* 473]), se llega a la cumbre de la formación intelectual en la CJ, que es el estudio de la Teología (seis años, incluyendo el doctorado [*Co* 476]). No hay que olvidar sin embargo que es la misma Teología la que, en el tiempo de S. Ignacio, exige la asimilación de las "letras de humanidad": "la doctrina de te-

ología, como el uso de ella requiere especialmente en estos tiempos, cognición de letras de humanidad, y de las lenguas latina y griega y hebrea..." [*Co* 477].

Una de las preocupaciones principales de Ignacio, en la enseñanza de las l., sea a jesuítas, sea a no jesuítas, era no limitarse en el aspecto meramente intelectual de la enseñanza. En varios textos ignacianos, la palabra "letras" aparece así relacionada con las palabras "costumbres" o "virtudes": Así las *Constituciones* hablan de costumbres y l. al tratar de la educación dada en los Colegios, "no solamente a los escolares nuestros [...] sino también a los de fuera" [*Co* 392]. En otros textos, las l. se juntan a las virtudes en el trabajo educativo [*Epp* VIII, 584]. Es lo que se verifica cuatro veces en la carta dirigida, "a los hermanos estudiantes de Coimbra" el 7 de mayo de 1547 [*Epp* I, 495-510]. Y no solamente las virtudes se tienen que juntar a las l., sino que Ignacio "tiene por más importante que se aprovechen los escolares en las virtudes que en las letras" [*Epp* III, 503]. Además, también se recoge en las *Constituciones* que "nuestra intención sería que en los Colegios, comúnmente se enseñasen las letras de Humanidad y lenguas y la doctrina cristiana" [*Co* 394]; que "los que vienen a aprender letras a las Universidades de la Compañía, juntamente con ellas aprendan buenas y cristianas costumbres" [*Co* 481]; y que "téngase cuidado que con las letras tomen también las costumbres dignas de cristiano" [*Co* 395].

Se verifica aquí la relación medio-fin que, en la mente de Ignacio, permite situar cada realidad en su sitio. En el siglo XVI se da en el humanismo una tendencia a absolutizar lo que debe conservar el rango

de medio. Valorando positivamente todo lo que permite un crecimiento del hombre en su misma humanidad, Ignacio subraya de manera igualmente determinada el carácter de medio de las l., referidas, por lo pronto, al verdadero fin de la vida (y de la mente) humana. La CJ trata válidamente las l. ya que las refiere a su mismo fin. Así toda su labor educativa se valora finalmente por el esfuerzo que hace para perseguir este fin. Basta recordar el título de la Parte IV de las *Constituciones*: "Del instruir en letras y en otros medios de ayudar a los próximos los que se retienen en la Compañía". El texto que introduce esta Parte IV sitúa claramente la enseñanza de las l., como medio en la consecución del fin de la CJ: "Siendo el escopo que derechamente pretende la Compañía ayudar las ánimas suyas y de sus próximos a conseguir el último fin para que fueron criados, y para esto, ultra del ejemplo de vida, siendo necesaria doctrina y modo de proponerla [...], será de procurar el edificio de letras y el modo de usar de ellas, para ayudar a más conocer y servir a Dios, nuestro Criador y Señor" [Co 307]. La misma afirmación se encuentra otra vez en la declaración siguiente: "De esta manera nos persuadimos en el Señor nuestro que será para mayor servicio de su divina Majestad, multiplicándose en número y ayudándose los que se han de emplear en él en las letras y virtudes" [Co 308].

3. *Importancia y función de las letras.* La referencia del edificio de las l. al fin de la misma CJ implica que los que en ella estudian las l. se apliquen a una formación conforme al espíritu de su vocación. Así se pronuncian las *Constituciones* a propósito de los escolares recibidos en los colegios: para ellos "el atender a

las letras que con pura intención del divino servicio se aprenden, y piden, en cierto modo, el hombre entero, será no menos, antes más grato a Dios nuestro Señor por el tiempo del estudio" [Co 340]. Todos los aspectos de la enseñanza y, por ejemplo, el mismo uso de los libros, deben entonces tener en cuenta "el fin nuestro de mayor bien universal" [Co 466]. Más generalmente habrá que tener en cuenta la opción fundamental de la CJ, procurando que "todos los de la Compañía se den a las virtudes sólidas y perfectas y a las cosas espirituales, y se haga de ellas más caudal que de las letras y otros dones naturales y humanos" [Co 813].

Por otra parte, ya que el apostolado de la CJ se debe adaptar a varias circunstancias, la misma estrategia apostólica deberá tener en cuenta a quienes se dirige la CJ. En esta perspectiva, ya que la CJ se propone, entre otras cosas, realizar el bien más universal (y, como tal, más divino), habrá que reconocer una mayor universalidad al apostolado que se dirige, entre otras categorías, "a personas señaladas en letras y autoridad" [Co 622].

El papel de las l. tiene finalmente que ejercerse en el gobierno de la CJ. ¿Cómo no tener en cuenta su "vocación intelectual" cuando se trata de nombrar ciertos responsables? Es el caso evidentemente del Rector de la misma Universidad" [Co 490]. Es el caso también del Canciller, "instrumento general del Rector para ordenar bien los estudios" quien será una "persona que se señale en letras y buen celo..." [Co 493]. Y, en el gobierno de la misma CJ, será también el caso del Superior General y de sus Asistentes. Con respecto al Superior General, la Parte IX de las *Constituciones* propone un retrato ideal; pero termina

esta presentación con las indicaciones siguientes: "a lo menos no falte bondad mucha y amor de la Compañía y buen juicio acompañado de buenas letras" [Co 735]. Por lo que toca a los Asistentes, enuncian las *Constituciones*: "parece que debería haber en donde reside el Superior algunas personas de lustre en letras y todas buenas partes que le asistiesen y tuviesen cargo de mirar con especial cuidado por las cosas universales de la Compañía que el General les encargase..." [Co 803].

Simón DECLoux, SJ

Z^l Alcalá, *Colegios, Constituciones, Escolar, Estudios, Formación, Juniorado, París, Ratio Studiorum, Salamanca, Teología (etapa), Virtud.*

Bibl.: BERTRAND, D. *La politique de S. Ignace de hoyóla*, Cerf, París 1985, 215-250; CODINA MIR, G., *Aux sources de la pédagogie des jésuites, le "modus parisiensis"*, IHSI, Roma 1968; DECLoux, S. "Introducción a la Cuarta Parte Principal" en *Constituciones de la Compañía de Jesús. Introducción y notas para su lectura* (ARZUBIALDE, S./ CORELLA, J./ GARCÍA LOMAS, J.M. eds.), M-ST, Bilbao-Santander 1993, 155-166.

LIBERALIDAD

El *DiccAut* entiende por "liberalidad" virtud moral, que modera el afecto humano en dar las riquezas, sin otro motivo que el de la honestidad. Consiste en el medio de la prodigalidad y la avaricia, que son sus extremos viciosos". Proviene del latín *liberaiitas*, que también significa "bondad, benignidad, dulzura". "Liberal", del latín *liberaiis*, según el mismo *DiccAut*, es "generoso, bizarro, y que sin fin particular, ni tocar en el extremo de prodigalidad, graciosamente da y socorre, no solo a los menesterosos, sino a los que no lo

son tanto, haciéndoles todo bien". También incluye la acepción de "el que con brevedad y presteza ejecuta cualquier cosa". El *DRAE* define 1. como "virtud moral que consiste en distribuir alguien generosamente sus bienes sin esperar recompensa"; o "generosidad, desprendimiento". Con otras "palabras, dadivosidad, esplendidez, largueza", todo ello de forma gratuita pero no excesiva. Y "liberal" equivale tanto a generoso como a expedito. Además incluye otras acepciones, como la de "inclinado a la libertad, comprensivo".

En los escritos ignacianos y documentos contemporáneos se encuentran casi todos estos sentidos del término. El de "rapidez", [*Epp* I, 180; IX, 129; D26, 19]. Hay uno con el matiz de "holgura y amplitud" (D4,30). Otros aluden a la generosidad y ofrecimiento desinteresado humano (no necesariamente económico) (cf. [*Ej* 5; D31, 47; D46, 67, acerca de la quinta anotación de los *Ejercicios*] *Ej* 94; *Co* 282.283.573.609]); a veces, ligado a un compromiso de vida religiosa. Ignacio escribe a Francisco de Borja el 9 de octubre de 1546: "Y así en el nombre del Señor yo acepto y recibo desde ahora a Vuestra Señoría por nuestro hermano, y como a tal le tendrá siempre mi alma aquel amor, que se debe a quien con tanta liberalidad se entrega en la casa de Dios para en ella perfectamente servirle" [*Epp* I, 443].

Pero, sin duda, 1. se aplica la mayoría de las veces a Dios. Por un lado, indicando su generosidad como dador de dones al hombre (cf. [*Co* 595; *Epp* I, 496.501; II, 297; III, 14.79.112.216; IV, 263; V, 96.386; VI, 85.279.326.378.401; VIII, 341.350; X, 7.535; XII, 290; D20, 4; D33.34.43, 22]). Véase la carta a Borja de fines de 1545: "Descendiendo en particular en algunas partes

que se me ofrecen y escriben, y primero que no me olvide en mis oraciones, y de visitarle con mis letras, es verdad que en la primera parte habiendo continuado, como lo hago cada día, esperando en el Señor nuestro que, si algún favor alcanzaren, será en todo de arriba, descendiendo de la su divina bondad, mirando solamente a la su eterna y suma liberalidad, y a la devoción y santa intención de V. Sría. yo me persuadía que, en verle así espiritualmente todos los días delante, satisfacía a la segunda parte en lo que V. Sría. había de consolar-se con mis letras" [Epp I, 339]. Es común acudir a la l. en la despedida de las cartas: "Dígnese la suma liberalidad de Dios N. S. a todos dar su gracia cumplida, para que su santísima voluntad siempre sintamos y enteramente la cumplamos" [Epp VII 276].

El hombre debe retribuir lo recibido de Dios, tal como Ignacio escribe a los jesuitas de Portugal el 26 de marzo de 1553: "Así que, hermanos carísimos, procurad de hacer entera la resignación de vuestras voluntades; ofreced liberalmente la libertad que él os dio a vuestro criador y señor en sus ministros. Y no os parezca ser poco fruto de vuestro libre albedrío que le podáis enteramente restituir en la obediencia al que os le dio, en lo cual no le perdéis, antes le perfeccionáis, conformando del todo vuestras voluntades con la regla certísima de toda rectitud, que es la divina voluntad, cuyo intérprete os es el superior que en su lugar os gobierna" [Epp IV, 673-674]. Y Dios retribuye a la generosidad humana (cf. DÍ2, 14); "y generalmente cuanto más uno se ligare con Dios nuestro Señor y más liberal se mostrare con la su divina Majestad, tanto le hallará más liberal consigo, y él será más dispuesto

para recibir *in dies* mayores gracias y dones espirituales" [Co 282; cf. Epp VIII, 321; X, 198.501]. Con otro ejemplo: "Con todo lo dicho, la principal utilidad es que, haciendo N. una obra tan buena, Dios, liberalísimo remunerador de lo que por su amor se hace, la pagaría con abundancia de sus dones espirituales en esta vida y en la eterna" [Epp XII, 292]. O en la carta a Juan Bolet del 15 de mayo de 1554: "Y aunque lo que haya movido y mueva a Vuestra merced sea el divino amor, y deseo de su mayor servicio en esa ciudad, y así el verdadero reconecedor y remunerador haya de ser el mismo por quien todo se hace, no me ha parecido justo que yo dejase de declarar, a lo menos por mi letra, que reconocemos el beneficio y merced; y que en lugar de dar gracias, roguemos a la divina y suma liberalidad responda con obras dignas de su grandeza a las que él mismo ha dado usar Vuestra merced para con los nuestros" [Epp VI, 722-723].

Con frecuencia contiene el sentido de remuneración económica: "Y cuanto a esta parte de las misas, ultra de las que se dicen por los fundadores, se diga una o dos más misas (según el número y conveniencia de sacerdotes) ordenadas en cada semana, por los benefactores vivos o muertos, rogando a Dios nuestro Señor acepte por ellos este santo sacrificio, y les retribuya con su infinita y suma liberalidad la que ellos han usado con la Compañía por su divino amor y reverencia, con remuneración eterna" [Co 640]; (cf. [Co 398; Epp I, 520; II, 22.664. 665; III, 89.228.252.391.434; V, 680; VI, 433.437.666.710.712; VII, 190.306.308.428.541; VIII, 28.47.106.285.355.527.531; IX, 464.538; X, 136.299; XI, 23.173.480.520; XII, 259.346]. Declara Ignacio a los superio-

res de la CJ el 14 de junio de 1553: "Y así, mirando cuánta obligación tiene toda nuestra Compañía entre todos los príncipes cristianos al serenísimo rey de Portugal, con cuyo favor y muy liberal ayuda se comenzó a fundar y se derramó en tantas partes nuestra Compañía, con mucho fruto del divino servicio y espiritual ayuda de las ánimas, me ha parecido en el Señor nuestro moveros con la obediencia a lo que sin ella sé que muchos de vosotros seréis de vuestra misma caridad movidos" [Epp V, 126]. O a Juan Pelletario, el 18 de julio de 1556: "la liberalidad fundada en la confianza en Dios N.S., no solamente agrada a los hombres, sino también al liberalísimo Señor nuestro, que según nuestro modo quiere ser imitado por nosotros" [Epp XII, 132].

También se encuentra la expresión "arte liberal", que, según el *DiccAut*, es "la que se ejerce con solo el ingenio, sin ministerio de las manos, como son la Gramática, Dialéctica, Geometría y otras semejantes. Llámase así porque principalmente conviene su profesión a los hombres libres, respecto de que tiene algo de servil el ganar la vida con el trabajo mecánico del cuerpo". Requiere, por tanto, el ejercicio del intelecto y la mente, a diferencia de las artes manuales. Ellas son "cada una de las disciplinas que antiguamente componían el trívio -las de la elocuencia: Gramática, Retórica y Dialéctica- y el cuádrivio -las matemáticas: Aritmética, Geometría, Música y Astrología o Astronomía". En la Edad Media estas asignaturas se enseñaban en las universidades. Con este sentido aparece en [Co 105.470.518; Epp I, 78; IV, 349.653.685; V, 85; VII, 605; IX, 635; X, 425.443.537; XII, 451]. Así lo vemos en el informe de Ignacio a Francisco Javier del 30 de julio de

1553: "Nuestro colegio de Roma va creciendo en reputación y provecho de muchos, y este octubre pone N. P. en él maestros, no solamente en latín, griego y hebreo, como hasta aquí, pero en artes liberales y teología, al modo de París, haciendo sus cursos, que será como una universidad" [Epp V, 268-269].

Pascual CEBOLLADA, SJ

Z' Anotaciones, Dinero, Gracia, Imitación.

Bibl.: BERTRAND, D., "Entrer en retraite. Remarques sur l'annotation 5 des Exercices spirituels", *Christus* 23 (1976) 119-124; DELGADO, F., "Rey tan liberal y humano", *Man* 60 (1988) 83-87; ORÁA, A., "La quinta Anotación", *Man* 9 (1933) 336-344; SEGARRA, E., "Sobre la quinta Anotación", *Man* 5 (1929) 142-148.

LIBERTAD

I. *Libertad y Modernidad*. Si la 1. es la primera reivindicación del sujeto moderno, la espiritualidad ignaciana se revela profundamente acorde con los tiempos modernos. Los *Ejercicios Espirituales* son en primer lugar un procedimiento destinado a permitir al sujeto escoger libremente su vida. Pero, para Ignacio, la 1. no se deja reducir a la noción de autonomía. Se inscribe en la tradición teológica y mística de la Iglesia, según la cual la 1. es don del Espíritu: "Allí donde está el Espíritu del Señor, ahí está la libertad" (2Cor 3, 17). S. Agustín, comentando (Rom 5, 5), escribía: "El amor de Dios se vierte en nuestros corazones, no por el libre albedrío que surge en nosotros, sino por el Espíritu Santo que nos ha sido dado" (*De Spiritu et Huera*, 3, 5). En otras palabras, "el acto de libertad consiste siempre en sentirse acogido por Dios para querer a Dios"

(Agaésse, 830). La 1. se convierte, desde ese momento, en un don y una conquista. Por sí mismo, el hombre es llamado a acoger la gracia de trabajar para liberar sus energías para que su vida llegue a ser "alabanza y servicio a Dios" según los términos del PF [Ej 23]. El hombre es libre en la medida en que acepte su "fin", esto es, llegar a ser lo que es: "imagen de Dios" [Ej 235]. En esta aceptación, el trabajo de su liberación se confunde, en último término, con el obrar mismo de Aquél de quien es imagen, y que, por su Espíritu, "trabaja y obra por mí en todas las cosas creadas sobre la faz de la tierra" [Ej 236]. La 1. humana así ofrecida a la acción del Espíritu ("Tomad, Señor, y recibid toda mi libertad [...] [Ej 234]) se une a la 1. y a la liberalidad del Origen del que descienden todos los bienes y todos los dones [Ej 237].

Lo que es moderno, en la espiritualidad ignaciana, no es una nueva teoría de la libertad. La originalidad de Ignacio consiste en haber formulado las condiciones para el nacimiento a la 1. y el ejercicio de esta 1. en términos susceptibles de ser acogidos por la conciencia psicológica moderna. En efecto, el protocolo de los *Ejercicios* organiza, en el espacio interior, la caja de resonancia donde pueden resonar largamente las voces que interfieren habitualmente en el corazón humano: la del hombre, la del Espíritu Santo y la del espíritu de muerte. Las Reglas de discernimiento de espíritus codifican su identificación y permiten su articulación. Percibidas desde entonces como lenguaje, las mociones se ofrecen a la interpretación. En el tiempo facilitado en los *Ejercicios* para la conversación entre el ejercitante y el director, el primero aprende a descifrar y a

hablar la lengua del Espíritu, que llama a la libertad. Así toma cuerpo, poco a poco, su propia palabra, por la cual podrá, al fin, nombrar libremente su deseo (Elección), que no será diferente, desde entonces, del deseo de Dios. La gracia de Ignacio de Loyola está, en suma, en haber sido, en el comienzo de la modernidad, "fundador de lenguaje", como ha sabido remarcarlo un comentarista extraño a la fe cristiana (Barthes 1971): un lenguaje que permite a la 1. encontrarse y decirse.

2. La "*Autobiografía*", camino hacia la libertad. La *Autobiografía* de Ignacio conserva el trazo valioso de su nacimiento a la libertad. En ella se hallan las claves que permiten comprender la génesis y la naturaleza profunda de los *Ejercicios* como camino de libertad.

Fue la experiencia del discernimiento de los diversos espíritus lo que abrió a Ignacio el camino de la libertad. Cuando lanza una mirada retrospectiva sobre su convalecencia en Loyola, Ignacio percibe una primera fase en la que estaba "dado a las vanidades" [Au 1]. "Se deleita" [Au 8] en sueños de gloria, de honor, de amor, alimentados por unas lecturas "falsas" [Au 5]. Pero estos sueños no hacen más que reavivar una frustración de fondo. Los "pensamientos" que pronto van a nacer de otras lecturas (vida de Cristo y vidas de santos) suscitan, como revancha, una "consolación", una "alegría" [Au 8]. El contraste, al principio inadvertido, termina por llamar su atención. Entonces "se le abrieron un poco los ojos" [Au 8]. Reflexionando sobre esta experiencia, "y poco a poco viniendo a conocer la diversidad de los espíritus que se agitaban, el uno del demonio, y el otro de Dios". Sacará entonces la conclusión de que le era necesario cambiar de vida [Au 9].

Así se dio la primera conversión, el esbozo de una primera elección de vida, el nacimiento a la 1.: los ojos que comienzan a abrirse evocan tanto la salida de un letargo como la mirada del hombre original sobre la verdad de su condición (*Gn* 3, 7). Por otro lado, una nota al margen insiste sobre la importancia de esta escena primitiva. Ignacio subraya que, cuando elaboró los *Ejercicios*, "de aquí comenzó a tomar lumbre para lo de la diversidad de espíritus" [*Au* 8; cf. *Au* 99]. Sabemos que Ignacio comenzó muy pronto su redacción. Desde los comienzos de su conversión, ponía por escrito sus experiencias interiores. Cuando comenzó sus estudios en París, lo esencial del librito ya estaba establecido. Por otra parte, el vocabulario con que describe aquí la "diversidad de los espíritus" se vuelve a encontrar en las Reglas de discernimiento.

Una primera gracia extraordinaria, una "visión", viene en seguida a consolidar el carácter definitivo de este primer paso hacia la 1.: "la imagen de Nuestra Señora con el santo Niño Jesús" libera para siempre a Ignacio del "mínimo consenso en cosas de carne" [*Au* 10]. Una verdadera liberación se ha operado, sobre un aspecto particularmente sensible de su personalidad.

Después de haber considerado el acto del nacimiento de los *Ejercicios* en la experiencia de Ignacio, se señalan dos episodios capitales en su camino de liberación. Son aclaratorios sobre la naturaleza de los *Ejercicios*. Sugieren también la manera en la que el Señor se comportaba con "esta ánima, que aún estaba ciega" [*Au* 14]. El primer testimonio de la maravillosa condescendencia divina con respecto al hidalgo recientemente convertido y cuyo ardor tiene necesidad de

ser aclarado. La fórmula por la cual Ignacio introduce el relato del asesinato frustrado del moro encontrado en el camino de Montserrat ("esta ánima, que aún estaba ciega, aunque con grandes deseos de servirle" [*Au* 14]) sugiere que ha titubeado antes de liberar este recuerdo burlesco y, a primera vista, despreciable. Pero la anécdota le ha parecido finalmente significativa de una 1. todavía por encontrar. Le consagra tres párrafos. ¿En qué consiste la conciencia dubitativa que se instala en él y la decisión que toma de remitirse a los hechos para saber si el hombre que ha atentado contra el honor de la Virgen debe o no salvar la vida, sino de una parodia de un acto de libertad? No es Ignacio el que ha decidido, ¡es la muña! ¡"El Señor" se ha servido de su muña para que ella decida en su lugar! Parodia de elección. La 1. de Ignacio es generosa, pero adolece todavía de madurez y de luces.

El segundo episodio muestra, por el contrario, cómo Ignacio ha sido definitivamente curado de su ceguera espiritual e introducido en la verdadera L, la cual le permitirá, a partir de ahora y para siempre, escoger lo que Dios quiere. Se trata de la manera con que concluye el largo periodo de los escrúpulos que le torturó en Manresa, hasta el punto de ponerlo al borde del suicidio [*Au* 24]. Todo comenzó por llamativas alternancias de consolación y de desolación en el pensamiento de la "nueva vida" a la que se obligaba [*Au* 21]. Después, el recuerdo de sus faltas pasadas le hundió durante largos meses, en atroces escrúpulos: ¿se había confesado bien? Las promesas de su confesor resultaron inoperantes. Los ayunos multiplicados no resolvían nada. Ignacio llegó al punto de suplicar al Señor

que le enviara, si fuera necesario, "un perrillo"; estaba dispuesto a seguirle para encontrar el remedio [Au 23]. Tentación de regresión hacia la muía... Sobrevivían todavía "unos disgustos de la vida que hacía, con algunos ímpetus de dejarla" [Au 25]: ¿puede ser que no estuviera hecho para la vida que había escogido? Pero "quiso el Señor que despertó como de sueño. Y como ya tenía alguna experiencia de la diversidad de espíritus con las lecciones que Dios le había dado, empezó a mirar por los medios con que aquel espíritu era venido [que le invitaba a abandonar su nueva vida], y así se determinó con grande claridad de no confesar más ninguna cosas de las pasadas; y así de aquel día adelante quedó libre de aquellos escrúpulos, teniendo por cierto que nuestro Señor le había querido librar por su misericordia" [Au 25]. "Libertad", "liberado": Ignacio no conocerá nunca más, parece ser, una prueba a la altura de ésta. La 1. a la que accede es una 1. definitiva. El acto que la manifiesta (decisión de no volver sobre el pasado) puede ser considerada lo mismo como una decisión enteramente suya ("él decidió") que como un don de Dios, conforme a la voluntad de Dios ("el Señor había querido liberarlo"). ¿Se puede concebir mejor formulación de la Elección según los *Ejercicios*? Elección, remarquémoslo, según el Segundo Tiempo [Ej 176] y correspondiente a las Reglas de discernimiento de la Segunda Semana [Ej 333-334]: examinando el encadenamiento de sus pensamientos, a la luz de su experiencia de la diversidad de los espíritus, Ignacio comprende que sus grandes deseos de abandonar su nueva vida están unidos a su obsesión de confesar el pasado, y decide "con una gran claridad" romper con esta obsesión. Esta luz le

libera: Ignacio está convencido que no viene de él, sino de Dios que en aquel tiempo se comportaba con él "de la misma manera que trata un maestro de escuela a un niño" [Au 27]. Sus ojos están abiertos definitivamente. Ignacio no volverá a ser tentado de volver al pasado. Su 1. estará a partir de ahora dispuesta a estar de acuerdo con la de Dios. El carácter fundador, definitivo, de esta elección y de esta liberación en el mirar (la imagen de la apertura de los ojos interviene en los tres episodios examinados aquí) es confirmado inmediatamente, en el relato, por las cinco grandes "visiones" que estructuraron su ser y su actuar: visiones de la Trinidad, de la creación, del Cristo eucarístico, de la humanidad de Cristo y por último la visión llamada del Cardoner (cf. [Au 28-30]).

Era indispensable un examen atento de la manera en la que Ignacio nace a la 1. antes de considerar los *Ejercicios*. Por una parte, esta génesis aclara su razón de ser y su naturaleza: Ignacio propone al ejercitante a meterse en el camino que él mismo ha seguido. Esta génesis explica por otra parte el éxito encontrado en los *Ejercicios*: se propone una experiencia nacida de una experiencia. La noción de experiencia está en el corazón de la modernidad.

3. *El ejercicio de la libertad*. Empezar los *Ejercicios* bajo su forma completa implica, como Ignacio en Manresa, meterse en las condiciones del combate espiritual. Por el discernimiento de los espíritus confrontándose en el campo cerrado del corazón, podrá madurar la decisión que será indisolublemente elección libre del sujeto y docilidad a la voz del Espíritu. La palabra "libertad" aparece siete veces en los *Ejercicios* [Ej 5.23.32.50.234.346.369] y dos el adjetivo "libre" [Ej 23.369];

tres más el adverbio "libera" o "libremente" [Ej 20.177.346], pero siempre figuran en los momentos estratégicos. En primer lugar, aparecen en las anotaciones quinta y vigésima, aquellas que, en principio, según el *Directorio* de S. Ignacio (DI, 1), conviene presentar en primer lugar al ejercitante, después de la primera: en el umbral de los Ejercicios y para que éstos aporten todo su fruto, el ejercitante es invitado a "ofrecer todo su querer y toda su libertad" y a meterse en las condiciones concretas de "libertad" respecto a su entorno habitual [Ej 20]. Después, el PF invita a "la libertad del libre arbitrio" a quedarse "indiferente" a todo esto que podría legítimamente atraerle [Ej 23]. En la Primera Semana, el pecado, el de los ángeles en este caso, está presente como un rechazo para identificar la 1. en el deber de "reverencia" y de "obediencia" hacia el Creador y Señor [£; 50].

Hay que esperar al lugar culminante, que es la CAÁ, para que aparezca de nuevo la palabra 1.: en el acto de ofrenda ("Tomad, Señor, y recibid toda mi libertad...", [Ej 234]), como eco al "Yo quiero y deseo" de la ofrenda del Reino [Ej 98]. La palabra aparece todavía, pero en un sentido débil, en la primera de las Notas sobre los escrúpulos [Ej 346], lo que no es para sorprenderse si nos acordamos de la gran crisis atravesada por Ignacio. Aparece al fin y, se podría decir, sobre todo, en la Regla 17 para sentir con la Iglesia, que es aproximadamente la última palabra de los *Ejercicios* [Ej 369]. Ignacio recomienda allí no "hablar tan largo instando tanto en la gracia, que se engendre veneno, para quitar la libertad". El riesgo está en que las obras y el libre arbitrio reciban algún prejuicio o no sean tenidas en cuenta para nada. Es-

te ponerse en guardia está menos inspirado por el temor de ser tachado de luteranismo que por la concepción ignaciana del hombre como libertad.

Estos pocos datos no son suficientes para aclarar la concepción ignaciana de la libertad. Pero cobran todo su sentido si se los pone en relación con la experiencia de Ignacio que acabamos de evocar y si se los sitúa en la dinámica general de los Ejercicios y del discernimiento de espíritus. "El discernimiento está al servicio de una decisión para un hombre que va a hacer una elección. Todo el trabajo consiste precisamente en acoger lo que viene de Dios para decidirse realmente [...]. La elección es obra común, como puede darlo a entender su doble sentido, activo y pasivo, ser escogido por Dios y escogerse a sí mismo. Poder hacer elección viene a probar que su propia libertad tiene su origen en una alteridad" (Robert 1997, 333). El libro de los *Ejercicios* organiza, por tanto, las condiciones de una elección de vida, una elección que sea plenamente libre, es decir, conforme a la voluntad de Dios. Se trata de escoger un estado de vida definitivo ("elección" propiamente dicha) o de "confirmar la elección" del estilo de vida en el que ya estábamos empeñados, reformando lo que debe ser reformado. Lo que está en el corazón de la andadura de los Ejercicios es siempre una decisión a tomar, para la "salud de su alma", para una mayor "alabanza" y un mayor "servicio" a Dios, según los términos constantes del PF [Ej 23] y de las consideraciones sobre la Elección [Ej 169-189].

A lo largo de los tiempos, esta visión de los *Ejercicios* no ha sido siempre tan clara. En el comienzo del siglo XX, por ejemplo, ciertos comentaristas veían en esta obra,

en el peor de los casos, un manual de ascesis destinado a forjar la voluntad (H. Bremond), y, en el mejor, un método para estar unido a Dios (L. Peeters). Todo el mundo está hoy de acuerdo con el juicio de J. de Guibert: 'Xa Elección es el verdadero centro de perspectiva de los Ejercicios' (Guibert 1953, 115). En este mismo sentido se pronuncia M. Giuliani: "Hay que 'escoger' la propia vida. El caso privilegiado donde los Ejercicios cobran su plena eficacia es, por consiguiente, aquél en el que el hombre quiere *fijar su estado de vida, disponer de su vida, ordenar su vida*" (Giuliani 1956,185). Giuliani remite a Nadal: "Seguramente, nuestros Ejercicios nos llevan a la elección de un estado de vida cristiana" (*MNad* IV, 840). Cuando leemos en el título de los *Ejercicios* que se trata de "ordenar su vida sin determinarse por afección alguna que desordenada sea" [*Ej* 21], esta formulación negativa de la 1. no logrará sorprender a aquellos que no han reflexionado jamás sobre la imposibilidad de definirla de manera positiva y abstracta.

Poner al día la estructura del acto libre, considerando la elección como el punto focal (y por consiguiente ciego) de los Ejercicios, es el objeto del magistral estudio de G. Fessard (*La Dialectique...* 1956). Inspirado por su lectura de Hegel, G. Fessard discierne en los Ejercicios una verdadera fenomenología de la libertad. Su análisis filológico, filosófico y teológico realizado de manera indisoluble hace resaltar con toda perfección la lógica de una andadura inspirada por una experiencia espiritual rigurosa. Su convicción es que "los Ejercicios nacieron directamente de la experiencia por la cual ñigo ha resuelto por sí mismo el problema de su libertad en la

historia" (Fessard I, 7). A la manera de Ignacio, la conciencia del ejercitante es conducida para reconocer, en el recorrido que efectúa, "el movimiento mismo por el cual su propia libertad se engendra para la libertad divina. Y tanto mejor si ella realza en sí misma la adecuación, la sincronización de estos dos movimientos" (Fessard I, 10). Para G. Fessard, "los Ejercicios son el fruto de una reflexión muy concreta sobre el acto de la libertad [...]. Su valor universal viene de que expresan dialécticamente los momentos y elementos esenciales [...] del drama humano-divino que es la libertad". Este mismo autor añade: "En el menor acto de libertad, está presente todo el Espíritu. Esto es lo que habría podido escribir Ignacio en el frontispicio de sus *Ejercicios*, si él hubiera pretendido hacer una obra de filósofo" (Fessard I, 24-25). Los "momentos y elementos esenciales" se organizan alrededor del acto libre que es la elección como "posición de sí para sí", el paso para la 1. del no-ser al ser. Estos momentos esenciales se localizan en dos piezas extratextuales (fuera de la dinámica que encierra el propio texto de los *Ejercicios*): 1) El PF, en el cual "la libertad es orada para no querer nada", 2) la CAÁ, en la cual se manifiesta la 1. de Dios, que es voluntad de darse a sí mismo para que el hombre sea "a su imagen", es decir, libre en su querer. Entre ambas piezas, la correspondencia y la circularidad son rigurosas. Pero esta circularidad es rica también en todo el recorrido que se efectúa a lo largo de las cuatro Semanas.

El genio de Ignacio ha sido sustituir el clásico esquema "objetivo" de las "tres vías" (*principio*: purificación, penitencia; *medio*: iluminación, virtudes; *fin*: unión, pasividad) por el esquema "subjetivo" de

las cuatro Semanas, regido todo entero por la relación entre Dios y el sujeto, entre la gracia y la L, y cuyo punto focal es la Elección. Más exactamente, es la posible superposición de los dos esquemas la que hace resaltar la originalidad de los *Ejercicios*. En lugar de una estructura ternaria, reconociendo dos momentos bisagra en el itinerario espiritual (al término de la primera fase y después, de la segunda), los *Ejercicios* presentan una estructura cuaternaria cuyo momento principal, el momento decisivo, la Elección, interviene hacia el final de la Segunda Semana. Sumergido en el curso de la fase iluminativa (a la cual corresponden estas dos Semanas), el momento de la elección, momento de corte, de "ruptura instauradora", aparece, por el contrario, en la estructura cuaternaria de los *Ejercicios*, como el momento mayor del itinerario, clave de bóveda de los mismos.

Considerando que la Elección debe ser hecha antes de contemplar la Cena del Señor, al principio de la Tercera Semana, G. Fessard despliega una soberbia metáfora arquitectónica para resumir los *Ejercicios*. Compara los *Ejercicios* con una catedral "porque en sus *Ejercicios*, Ignacio ha sabido delimitar el instante divino del hombre, su instante de libertad, el cual, alrededor de la Elección, irradia hacia todas las partes del edificio, como alrededor del Tabernáculo. Después del oscuro pasaje donde el alma penitente, bajo la presión de las verdades primeras, sólidas como torres defensivas, se purifica de las cosas pasadas en el temor, se instruye a continuación en la elevación luminosa de la nave, contemplando los misterios de la vida de Cristo en la sucesión de las vidrieras. En el crucero, el altar le espera... el altar de la Elección.

Convocada, asciende allí y, teniendo en sus manos el Presente donde se determina para ofrecerse, repite el *Hoc est Corpus meum* antes de separar sus brazos sobre la Cruz del Transepto. Unida al sacrificio, el alma puede unirse también al triunfo y, dejando a un lado el Sepulcro, puede sentarse en el coro para probar una primicia de la gloria futura... Desaparecido Cristo, el alma se corona por fin, como la catedral, de una flecha que se lanza hacia el cielo para obtener el Fuego, *ad Amorem obtinendum*" (Fessard I, 33).

Uno de los méritos de G. Fessard es haber mostrado cómo la Contemplación para alcanzar Amor recapitula la andadura de los *Ejercicios*, desocupando "todo lo representativo para entrar en la pura e indecible posesión de Sí que es el Todo" (Fessard II, 147). Del mismo modo que Ignacio ha superpuesto el esquema de las Cuatro Semanas al de las Tres Vías, siendo la Elección el punto focal en la culminación de la Segunda Semana y en el corazón de la segunda vía; del mismo modo, las tres Potencias (memoria, inteligencia y voluntad) se dividen en esta última contemplación en cuatro puntos [*Ej* 234-237], los cuales equivalen a las cuatro Semanas, y donde el segundo y tercer punto corresponden a la inteligencia. En el final del segundo punto se manifiesta la "explosión decisiva": en el momento donde la contemplación va a pasar de "habítaculo" de Dios, de su *esse* (segundo punto), a su "trabajo", su *agere* (tercer punto). A la 1. del sujeto, afirmada al final de la Segunda Semana en la Elección, le corresponde aquí la L. de Dios, que quiere hoy darse a sí mismo (y no solamente en sus bienes), para que el sujeto devenga a "su imagen". Lo que estaba implícito en el PF queda ahora manifies-

to: "Al constituirme criatura a su imagen por el don del ser, esta Libertad se ha dado a sí misma, en un solo acto, la posibilidad de una acción que transforma mi libertad a "semejanza" de la suya haciendo de mí su Templo [...] Total cambio de perspectiva: de criatura toda ella ordenada a Dios, llego a ser aquél a quien Dios se ordena todo entero" (Fessard II, 157). Así se aclara la segunda nota previa a la CAÁ: "El amor consiste en comunicación de las dos partes" [Ej 231]. La radicalidad de esta comunicación consiste propiamente en que lo que se intercambia no se realiza en el nivel del *tener*, sino del *ser (esse)* y del *hacer (agere)*, esto es, de la libertad.

Tal es, en realidad, la apuesta y la disposición últimas de la Elección. No se trata solamente de tomar una decisión libre de toda atadura desordenada, como lo anuncia con extrema sobriedad el título de los *Ejercicios*. Se trata de recibir de Dios mi 1., es decir, yo mismo, haciéndome uno con la libertad divina, con Dios mismo. Mediante la Elección, soy escogido como unido a Dios, no haciéndome uno con Él sino más bien como separado de Él. ¿Cómo se ha podido ver en los *Ejercicios* nada más que un manual de ascesis, cuando lo que proponen, con un laconismo que se puede deplorar pero que quiere precisamente respetar la 1. del sujeto, es una "mística de la libertad"? Al término del itinerario, el sujeto ¿puede decir otra cosa que lo que afirmaba por ejemplo Hade-wijch: "El alma es para Dios una vía libre, donde lanzarse desde sus últimas profundidades; y Dios para el alma que retorna es la vía de la libertad, hacia este fondo del Ser divino que nada puede tocar, sino el fondo del alma. Y si Dios no estuviera en ella por completo, no sa-

bría bastarle" (*Cartas Espirituales, XVIII*)? El registro expresivo al cual Ignacio se atiene está fuertemente alejado del lirismo audaz de un Juan de la Cruz. Pero el alma que vive de la CAÁ no necesita hacer suya la afirmación de la *Llama de amor viva*: "Como Dios se da a ella con toda libertad y de todo corazón, ella, por su parte, que es tanto más libre y generosa cuanto más unida está a Dios, da Dios a Dios a través de Dios" (estr.3, v.5).

Se entiende que el campo de una 1. como ésta no se limita al marco de los *Ejercicios* ni al momento de la Elección. Estos, más bien, no hacen más que introducir su ejercicio al filo de los trabajos y los días. No existe ningún dominio ni ningún momento de la existencia que no se ofrezca al discernimiento de los espíritus. Ninguna circunstancia, por mínima que sea, puede apagar el Espíritu. El Espíritu está todo entero en el menor acto de libertad.

Dominique SALÍN, SJ

/Afección desordenada, Afectos, Contemplación por alcanzar amor, Discernimiento, Elección, Entendimiento, Gracia, Hombre, Indiferencia, Subiecto, Voluntad.

Bibl.: AGAESSE, "Liberté", *DSp* IX, 830; BARTHES, R., *Sade, Fourier, Loyola*, Cátedra, Madrid 1997; DECLoux, S., "Libertad para elegir", en *Ejercicios Espirituales y mundo de hoy* (GARCÍA-LOMAS, J. M. ed.), M-ST, Bilbao-Santander 1992, 125-137; FESSARD, G., *La Dialectique des Exercices Spirituels de Saint Ignace de Loyola* (3 vols.), Aubier, París 1956, 1966, 1984; GIULIANI, M., "¿Qué esperaba San Ignacio de los Ejercicios?", *Christus* 3 (1956) 185; GUIBERT, J. DE, *La espiritualidad de la Compañía de Jesús*, ST, Santander 1955; LAMBINO, A. B., "Tiempos para hacer elección, desde una Teología de la libertad", en *Ejercicios Espirituales y mundo de hoy* (GARCÍA-LOMAS, J. M. ed.), M-ST, Bilbao-Santander 1992, 165-174; ROBERT, S., *Une autre connaissance de Dieu. Le discernement chez Ignace de Loyola*, Cerf, París 1997.

LITURGIA

Se suele hacer históricamente una distinción entre la piedad subjetiva o individual y la piedad más objetiva o comunitaria, tal como se manifiesta en la oración litúrgica de la Iglesia. Esta distinción tiene lugar también en la vida del jesuita. Las prácticas litúrgicas se dejaban para los monjes, mientras que los jesuitas se dedicaban a atender las necesidades pastorales en el mundo, la cura de almas. Y ciertamente esta opinión era compartida también por los que no eran jesuitas. Prominentes liturgistas del siglo XX, tales como el benedictino belga M. Festugière, y los intelectuales alemanes A. Baumstark y R. Guardini han sostenido en diferentes ocasiones que la espiritualidad ignaciana era fundamentalmente incompatible con la piedad litúrgica, precisamente por su énfasis en lo individual y subjetivo. Esas críticas, sin embargo, dieron finalmente algún fruto en el sentido que estimularon la curiosidad de algunos jesuitas para profundizar la dimensión litúrgica de la espiritualidad ignaciana y la de sus propias vidas como jesuitas. El resultado fue la publicación de varios artículos sobre el tema por parte de los primeros líderes liturgistas jesuitas, tales como J. Gelineau en Francia y G. Ellard en Estados Unidos.

Recientemente, y de manera especial a la luz de las reformas conciliares del ConcVat. II, la cuestión litúrgica ha retomado actualidad y se ha comenzado a re-examinar la ya tradicional división entre espiritualidad ignaciana y piedad litúrgica. ¿Son en realidad tan incompatibles estas dos realidades? Esta nueva actitud se hizo evidente en una importante disertación de R. Taft, "La liturgia en la vida y misión de la Compañía de Jesús" (Pecklers,

2003, 36-54) en el curso de una asamblea internacional de liturgistas jesuitas tenida Roma. Taft parte del supuesto de que la 1. de la Iglesia y la espiritualidad ignaciana están lejos de considerarse como dos mundos distintos, sin puntos de convergencia. Por el contrario la *Fórmula del Instituto*, las *Constituciones* y los mismos *Ejercicios*, están impregnados de verdadero espíritu litúrgico. Esta armonía entre 1. y espiritualidad ignaciana no se ha manifestado siempre en las celebraciones litúrgicas de las comunidades de jesuitas. Por ello, es en cierto modo curioso que los jesuitas hayan constituido el grupo más numeroso de liturgistas preparados profesionalmente en la Iglesia Católica desde el ConcVat. II (Ibid, 46).

1. Panorama histórico del problema. 1.1. La liturgia en la vida de Ignacio de hoyóla. Una rápida mirada a la historia ignaciana se hace necesaria. Refiriéndose a la estancia de Ignacio en Manresa, Jerónimo Nadal da testimonio de la importancia que tuvo la liturgia en la vida del fundador de la CJ: "Asistía siempre a las horas canónicas, a la Misa, Vísperas, Completas, y al sermón: nuestro Padre siempre tuvo este espíritu eclesial" (Dudon 1949, 59). Sabemos además que durante el tiempo que vivió con los dominicos le consolaba mucho participar del oficio nocturno de Maitines, así como estar presente cotidianamente en la Misa Mayor, celebrada en la catedral, y siempre precedida por alguna de las Horas Menores rezadas en común. Muchos años más tarde recordaba Ignacio que se sentía transportado fuera de sí mismo cuando entraba en una iglesia durante el canto del Oficio Divino (cf. [Au 20]).

Una prueba aún mayor del aprecio de Ignacio por el Oficio Di-

vino es el comentario que hizo a Pedro de Ribadeneira: "Si me hubiera dejado llevar de mi gusto e inclinación, hubiera puesto el coro y los cantos en la Compañía, pero no lo hice porque Dios Nuestro Señor me dio a entender que esa no era su voluntad" (FN 1,418). Y ¿por qué no era esa la voluntad de Dios? Porque obligar a los jesuitas a recitar el Oficio Divino en común podría impedir los trabajos pastorales y misioneros, considerando el hecho que desde el siglo XVI monjes y frailes dedican con frecuencia hasta siete horas diarias al canto del Oficio Divino. Y precisamente esa es la razón dada por Nadal cuando escribió sobre el tema al Cardenal Borromeo en 1572: la CJ fue fundada como una orden de sacerdotes, y no de monjes, y la obligación de rezar el Oficio en el coro habría interferido con la disponibilidad de los jesuitas para la misión (cf. *Tractatus de professione et choro*, MNad IV, 165-181).

Para Ignacio el centro de su espiritualidad y de su programa pastoral para el cuidado de las almas lo constituía sobre todo la celebración de la Eucaristía. Sabemos que Ignacio, cuando celebraba la Eucaristía, se preparaba cuidadosamente el día antes, leyendo varias veces y orando al mismo tiempo los textos litúrgicos del Misal, logrando así una disposición interior adecuada para la celebración del sacramento. Sabemos que las consolaciones y lágrimas lo acompañaban a menudo en esas celebraciones. La devoción ignaciana a la Misa ha sido analizada cuidadosamente por Ángel Suquía (*La Santa Misa* 1989).

Efectivamente, González de Cámara escribió que Ignacio se veía obligado a limitar la celebración de la Misa sólo a los domingos y días festivos, porque le dejaba físicamen-

te exhausto y psicológicamente agotado. Con su deseo de buscar la voluntad de Dios en todas las cosas, llevaba al altar cualquier decisión que era preciso tomar sobre la CJ y su futuro, y la ofrecía a Dios durante la celebración eucarística (FN I, 643-644). De esa mesa eucarística procedía la fuerza necesaria para seguir adelante en el servicio de los pobres y enfermos de Dios por las calles de las ciudades donde los primeros jesuitas establecieron sus centros pastorales. Cuatro siglos más tarde, el teólogo Karl Rhaner se referiría a esto como "la liturgia del mundo", un enfoque típicamente ignaciano de la l. que se prolonga en la vida ordinaria.

Ignacio tomó conciencia de la importancia de recibir la Santa Comunión durante la Misa, cosa que había caído ya en desuso hacía muchos años antes de su entrada en escena. Insistió en la importancia de la comunión frecuente -al menos los domingos- y fueron Ignacio y sus primeros compañeros quienes abrieron el camino a la recepción de la Sagrada Comunión como parte integral de la participación litúrgica comunitaria en la Misa. La promoción de la comunión frecuente acarrió a Ignacio críticas aceradas de parte de algunas autoridades eclesiásticas. Pero a pesar de todo, él continuó su campaña, primero animando a la comunión frecuente, ya en 1528, y después a la comunión diaria en 1540. En algunas citas Ignacio se refiere a Agustín de Hipona que ni alababa ni censuraba a los que comulgaban diariamente, pero insistía en la comunión semanal durante la Eucaristía dominical. Y dado el número de teólogos jesuitas presentes en el Concilio de Trento (1545-63) como expertos *-periti-* (Jayo, Fabro, Lañe, Salmerón y Pedro Canisio), no sorprende que el

tema volviera otra vez a un primer plano. Lo que quizás sí sorprende es el hecho que aquellos jesuitas lograron convencer a los Obispos conciliares de la importancia de la comunión frecuente y de la relación entre la presencia de los fieles laicos en la Misa y la recepción de la Comunión. Así, cuando el Concilio debatió largamente el tema de la Eucaristía, insistió en la importancia de la comunión frecuente para toda la Iglesia. Más tarde, en el siglo XVI, otras órdenes religiosas como capuchinos, oratorianos y teatinos también se unieron a la campaña de la comunión frecuente, pero el origen del movimiento hay que buscarlo en el programa misionero de Ignacio y de los primeros jesuitas.

1.2. Reflexión y avances en el siglo XX. Con razón, pues, cuando el Papa Pío X promulgó el "Motu Proprio" *Tra le sollicitudini*, el 22 de noviembre de 1903, con el que impulsó el movimiento litúrgico del siglo XX, tomó prestados textos de la Misa de la fiesta de S. Ignacio cuando se refirió a "la participación activa de los fieles en este Misterio Santísimo", y a la misma Eucaristía "como fuente verdadera e indispensable" para vivir la vida cristianamente. El decreto del mismo Papa sobre la importancia de la comunión frecuente, promulgado dos años más tarde, en 1905, añadió legitimidad y credibilidad a lo que Ignacio había proclamado tres siglos antes.

A comienzos de 1909 el movimiento litúrgico tomó fuerza en la Conferencia Católica del Trabajo (Malinas, Bélgica), cuando el capellán diocesano de los trabajadores, el benedictino L. Beauduin, se refirió a la liturgia como la "verdadera oración de la Iglesia". La CJ, fiel a su espíritu ignaciano de "sentir con la Iglesia", encontró pronto su pro-

pio lugar en el movimiento y asistió a un renovado interés por su propia vida litúrgica. F. Wernz, General de la CJ en ese periodo (1906-1914), respondió positivamente a una petición procedente de la Provincia Francesa que solicitaba celebrar Misas solemnes y cantadas en días festivos. Sin embargo, en consonancia con la finalidad de la misión de la CJ, el General sugirió que esas liturgias no fueran tan elaboradas de forma tal que interfirieran con el trabajo concreto asignado a cada comunidad jesuíta (AR I, [1916] 71). El siguiente General, W. Ledochowski, (1915-1942) reafirmó la posición tomada en 1916 sobre una cuestión litúrgica procedente de España (AR II, [1916] 207).

Durante los años veinte se recibieron en la Curia General preguntas litúrgicas parecidas y las respuestas fueron del mismo tenor: celebraciones solemnes (misas, procesiones y otros actos) se permitían en ciertas épocas del año -especialmente como parte de nuestro apostolado, si eran beneficiosas para aquellos a quienes servimos-, pero no debían ocupar demasiado tiempo, para que no impidiesen la finalidad primaria del trabajo de la Compañía. A medida que el movimiento litúrgico tenía más partidarios en Europa y América, Ledochowski se sumó a ellos, pero aconsejaba un equilibrio entre la oración comunitaria litúrgica y la oración contemplativa individual del jesuíta, tan manifiesta en los *Ejercicios*. Las dos realidades no deberían excluirse mutuamente (cf. AR VII, [1933-1934] 447. 449.827).

Mucho más significativo fue el desarrollo del tema en el generalato de J. B. Janssens (1946-1964). Durante su generalato se trataron un buen número de asuntos litúrgicos, especialmente ante las repetidas

críticas de que la Compañía era antilitúrgica. Esta crítica motivó la publicación de su carta sobre la I. para toda la Compañía, fechada el día de Navidad de 1959, "Instrucción y normas sobre la formación de los Nuestros en la liturgia sagrada". A pesar del hecho de estar escrita cuatro años antes de la promulgación de la constitución sobre la Liturgia del *ConcVat II*, *Sacrosanctum Concilium* (4 de diciembre de 1963), fue un documento notablemente avanzado, muy por delante de las ideas de su tiempo. Incluso hoy día esta carta ofrece una guía preciosa para la CJ ya que bebe de las profundidades de las fuentes originales del culto de la Iglesia.

El P. Janssens deja bien clara su postura: Los *Ejercicios* y la sagrada I. no pertenecen a dos mundos distintos. Por el contrario, los *Ejercicios* están empapados de verdadero espíritu litúrgico y, de hecho, hacer los *Ejercicios* debería llevar a una mayor fidelidad en la participación de la oración litúrgica de la Iglesia. Además, la misma carta afirma que vivir la vida litúrgica no se limita a los monjes, sino que es una invitación a toda la Iglesia a crecer en unión con Cristo. Para expresarlo claramente, el P. Janssens pide a la CJ que oiga lo que el Espíritu dice a la Iglesia (y por consiguiente también a la CJ) a través del movimiento litúrgico y su empeño para recuperar una participación activa y completa en la I. y la comunión frecuente.

Las reformas litúrgicas del *ConcVat II* cambiaron radicalmente la vida del culto de la Iglesia, de una manera impensable: uso de la lengua vernácula en la I., presidencia de la Misa de cara al pueblo y mayor participación de los laicos en la celebración de la Misa. Esto condujo a una nueva libertad, porque la Igle-

sia, y por tanto también la CJ, respiraron aires nuevos, con un espíritu renovado de creatividad y experimentación. Los años sesenta fueron testigos de preces eucarísticas libremente redactadas y abundantes I. temáticas. Las casas de Ejercicios, las capellanías universitarias, filosofados y teologados, y algunas iglesias jesuíticas, se hicieron conocidas (o impopulares) por esas nuevas expresiones litúrgicas, muchas de las cuales eran, de hecho, muy peculiares. Hacia los años ochenta y noventa la Iglesia (y la CJ) recobraron gradualmente el equilibrio litúrgico, aunque siguieron buscando el camino y la comprensión del impacto de las reformas conciliares.

2. *Ea liturgia y la espiritualidad ignaciana hoy, en un nuevo milenio.* Para considerar la relación entre la I. y la espiritualidad ignaciana en la Iglesia postconciliar ayuda particularmente la citada obra de R. Taft (2003), quien distingue entre lo que pertenece a Ignacio, lo que es ignaciano, y lo que es más propio del ámbito jesuítico: "Ser ignaciano es ser hombre de Iglesia. Ignacio fue un hombre de la Iglesia del siglo XVI. Así la liturgia, para ser jesuítica, debe ser católica, ignaciana, apostólica. Pero no debe ser comprender exclusivamente hoy de manera estricta como Ignacio, aquel hombre devoto de la Misa privada, que se confesaba cada día, y practicaba una liturgia que ningún experto en liturgia recomendaría hoy" (Peklers 2003, 46).

La Iglesia y la CJ del siglo XXI son radicalmente diferentes a como lo eran hace cuatro siglos, y sería insensato interpretar rígidamente *la forma mentís* de esa época como si fuera posible trasplantarla a nuestros días. Ignacio no quería que los jesuitas aceptaran responsabilidades permanentes como regir parro-

quias, por temor a que restringieran su movilidad como misioneros itinerantes, pero la realidad hoy es que la CJ tiene a su cargo muchas parroquias perfectamente integradas entre sus ministerios (CG 34, d19). Tampoco Ignacio aceptaba un sistema que suponía el nombramiento de jesuitas como profesores permanentes en universidades jesuítas. Y la razón era que esto impediría la movilidad o la libertad para enviar jesuitas a cualquier sitio del mundo donde tuvieran que cuidar de las almas. Pero los tiempos han cambiado y con ellos las necesidades socio-culturales de la Iglesia y del mundo (cf. CG 34, d17). Y la CJ intenta responder con generosidad a las necesidades actuales y se adapta, por consiguiente, a ellas. Las mismas Reglas para sentir en la Iglesia [Ej 352-370] se aplican hoy como en el siglo XVI, pero nuestra vocación a *sentiré cum Ecclesia* debe ser entendida y aplicada a la Iglesia conforme al modo en que ésta vive hoy su misión en el mundo moderno y no de forma nostálgica, tal y como la vivía en el siglo XVI.

A partir de la ordenación sacerdotal, según observa Taft, las Misas públicas dejan de ser normativas, y fácilmente el jesuita se limita a celebrar la Misa privadamente o a concelebrar con otro, porque la ordenación presbiteral le da pie a esa posibilidad (Taft 2003, 47). El individualismo y la comodidad se han convertido en notas distintivas de la cultura occidental moderna y post-moderna, y esas tendencias fácilmente se hacen presentes también en la vida del jesuita. La vocación del jesuita, junto a los laicos que les acompañan en diversos ministerios, es ser testigos de la presencia de Cristo resucitado en medio del mundo. Y esa presencia es reconocida y reverenciada más intensamente en

la oración litúrgica de la Iglesia: en la Eucaristía y en la L. de las Horas.

Respecto a la relevancia de la respuesta de los jesuitas a la invitación que Cristo les hace a través de la vida litúrgica hay algunos aspectos que es importante recobrar para fomentar el verdadero espíritu litúrgico dentro de la espiritualidad ignaciana en nuestros días. Así, en la *Fórmula del Instituto* se dice que, dado que los jesuitas son sacerdotes, deberían rezar el Oficio Divino "de acuerdo con el rito ordinario de la Iglesia" (FI 6), pero ordinariamente lo hacen en privado. Y esto para evitar el compromiso de emplear mucho tiempo en el oficio en común, que podría durar unas siete horas cada día. Tomar esas normas, propias del siglo XVI, y aplicarlas acriticamente a la Iglesia contemporánea puede derivar hacia un fundamentalismo ignaciano. La Iglesia llama a todas las comunidades cristianas a orar juntos. El carácter marcadamente breve de las Horas no debería ser un impedimento para los compromisos apostólicos, de tal manera que para algunas comunidades de jesuitas podría ser conveniente encontrar una manera para que la Oración Matutina y la Vespertina de la Iglesia se ofrezcan a los miembros de la comunidad como parte de su vida comunitaria.

La 1., tal como se celebra y experimenta dentro del marco de la espiritualidad ignaciana, es el instrumento primario de evangelización al servicio de la fe y de la promoción de la justicia. Se materializa en el servicio a los pobres y marginados. Así como volvemos a la asamblea litúrgica para dar gracias y alabar a Dios, así también llevamos en nuestros corazones a aquellos a los que servimos, y los ofrecemos a Dios, como nos ofrecemos nosotros mismos, junto con el pan y

el vino. Allí se encuentra el carisma fundamentalmente ignaciano y litúrgico fomentado por Karl Rahner, la "liturgia del mundo".

Keith F. PECKLERS, SJ

/ *Confesión, Coro, Devoción, Diario Espiritual, Fórmula, Misa, Paroquias, Sacramentos.*

Bibl.: CARUANA, E., "Liturgia", en *Diccionario de Mística* (BORRIELLO, L. / CARUANA, E. / GENIO, M. R. DEL/ SUFFI, N. eds.), San Pablo, Madrid 2002, 1079-1087; DUDON, R. *St. Ignatius of hoyóla*, Bruce, Milwaukee 1949; SUQUÍA, A., *La Santa Misa en la Espiritualidad de San Ignacio de hoyóla*, Vitoria 1989; TAFT, R., "La Liturgia en la vida y misión de la Compañía de Jesús" en *liturgy in a Postmodern World* (PECKLER, K. ed.), London 2003, 36-54 (versión abreviada en: *Cuadernos de Espiritualidad* 141 [2003] 25-46).

LLAMAMIENTO: / *Reino*

LOCOS POR CRISTO

2. *Locos por Cristo en el Oriente cristiano.* Algunos comportamientos y actitudes de Ignacio pueden ser explicados desde una categoría espiritual originaria del Oriente cristiano: la locura por Cristo. En el siglo IV se conocen los primeros casos de estos "1." entre los que destacan S. Marcos y S. Andrés, ambos denominados como "locos", S. Juan Sabaita, o el beato Basilio, pero otros muchos lo viven anónimamente. No son los iletrados (cf. *Hch* 4, 13), ni los simples (cf. *Mt* 5, 3), ni los inocentes (personas con capacidades intelectuales limitadas), objeto de una veneración particular del Oriente cristiano.

El 1. no está realmente loco, en el sentido contemporáneo del término sino que está cuerdo y sano, pero ha elegido aparecer como 1. a

los ojos de demás, a imitación de algunos profetas (cf. *Is* 20, 2-3; *Ez* 4; *Os* 3), pero basándose sobre todo en la reflexión sobre la locura que aparece en ciertas cartas paulinas (cf. *Rom* 1, 22 y *ICor* 1, 21.27; 2,14; 3,18; 4,16). Los 1. son locos "por causa de Cristo", y corresponden al cambio de valores obrado por el propio Jesucristo (cf. *Mt* 5, 11; 18, 4; 20, 16; *Me* 9, 35).

Los motivos de esta locura son fundamentalmente tres: 1) el deseo de conseguir el desprecio, las humillaciones y los malos tratos, con el fin de conseguir el más alto grado de humildad, constantemente puesta a prueba. Dice Isaac el Sirio: "Desciende más debajo de ti mismo y verás la gloria de Dios en ti. Pues allí donde germina la humildad, allí se expande la gloria de Dios" (*Discursos Ascéticos*, V); 2) El alejamiento del mundo en una contestación de las formas de apego a él, especialmente a través de tres cualidades que lo favorecen (soledad, extranjería interior y exterior, así como pobreza); 3) Caridad, en especial hacia los más necesitados, pues su marginalidad les permite entrar en contacto con ellos más fácilmente, y así ganar su confianza. La locura por Cristo constituye, por tanto, un camino singular de ascesis en conexión con otras experiencias parecidas en otros contextos: cínicos, S. Francisco de Asís, suffes...

2. *Ignacio, loco por Cristo.* Aunque Ignacio no parece en absoluto un 1., sino el hombre del equilibrio, hay algunas actitudes y comportamientos que lo acercan en gran medida a esta corriente espiritual. Así, en su camino entre Venecia y Genova reparte todo su dinero a los pobres (cf. [*Au* 50]), lo mismo que en Alcalá (cf. [*Au* 56]), e intenta seguir por el camino más peligroso: "Y el

capitán le tuvo por loco, y así lo dijo a los que lo trajeron: 'Este hombre no tiene seso'" [Au 53].

El P. Diego Laínez escribe una carta en 1547 al P. Juan de Polanco donde dice de Ignacio: "Si fuese según su apetito [...] lo mostraría no curando ser tenido por loco y andando, como decía, descalzo y con su pierna mala de fuera, y con cueros al cielo; pero, por ganar almas, no muestra nada de esto" (FN 1,140). Lo que viene a ser confirmado por el propio Ignacio en el "Examen General" que abre las *Constituciones*: "Tanto que, donde a la su divina Majestad no le fuese ofensa alguna, ni al prójimo imputado a pecado, desean pasar injurias, falsos testimonios, afrentas, y ser tenidos y estimados por locos (no dando ellos ocasión alguna de ello), por desear parecer e imitar en alguna manera a nuestro Criador y Señor Jesucristo" [Co 101].

Es más, este deseo de ser 1, está arraigado en los *Ejercicios* en forma de petición en la tercera Manera de Humildad [Ej 167-168]: "De ser estimado por vano y loco por Cristo, que primero fue tenido por tal que por sabio ni prudente en este mundo" [Ej 167], donde llama la atención la fuerte personalización de esta locura así como la negativa de Ignacio a oponer la locura de la cruz a la gloria de Dios, sino todo lo contrario, a identificarlas. En primer lugar, porque no es posible ser compañero de Jesús sin compartir su locura, renunciando a figurar como "sabio ni prudente de este mundo" [Ej 167]. Pero, en segundo lugar, porque Ignacio está convencido de que todas las expresiones concretas de la locura de la cruz no son necesariamente y en todos los casos para gloria de Dios, por lo que es preciso pedir en oración permanente el discernimiento para ser realmente "vano y loco por Cristo" [Ej 167].

Sorprende incluso la propia colocación de esta tercera Manera de Humildad en la Segunda Semana, que según algunos tendría su lugar natural en la Tercera Semana. De esta forma la locura por Cristo no se identifica exclusivamente con el sufrimiento, y para ser 1. no es indispensable reproducir literalmente la pasión de Cristo, sino responder a esta gloria de Dios con las tres Maneras de Humildad, y dentro de la tercera Manera: pobreza, oprobio y locura.

3. *Originalidad de la locura por Cristo de Ignacio*. Para Ignacio esta locura por Cristo debe estar orientada siempre amorosamente a la gloria de Dios, convirtiéndose, de este modo, en cualidad necesaria para ser compañero de Jesús. Ignacio expresa este deseo de ser loco en un lenguaje de honor, propio de cierta clase social española, lo que permite diferenciar entre la valoración social -sujeta en buena medida a las modas- y el honor y menosprecio permanentes, que corresponde a la verdad de Dios sobre la persona. La gloria de Dios, lejos de debilitar esta locura por Cristo, no cesa de suscitarla bajo las formas más diferentes, garantizando su autenticidad apostólica.

Asimismo, para que la locura por Cristo sea auténtica supone el conocimiento de la vida real, lo que requiere un discernimiento permanente a la luz de quien fue tenido por loco (cf. [Ej 167-168]), extendiendo la participación en el amor loco de Dios a todas las condiciones de la existencia humana, a fin de buscar a Dios en todas las cosas. La originalidad de Ignacio reside, por tanto, en insertar esta locura en el corazón mismo del discernimiento.

/ *Abnegación, Amor, Cruz, Examen (de candidatos), Hilaridad, Perfección, Santidad, Tres Maneras de Humildad.*

Bibl.: ARCHIMANDRITA SPIRIDÓN, *Recuerdos de un misionero en Siberia*, Sigüeme, Salamanca 2003; BERH-SIGEL, MME., "Le fous pour le Christ et la sainteté laïque dans l'ancienne Russie", *Irénikon* 14 (1939) 554-565; CERTEAU, M. DE, "Le silence de l'Absolu (Folies et Fous de Dieu)", *RSR* 67 (1970) 530 ss; KOLOGRIVOF, Y, *I santi russi*, Milano 1977, 273-285; KOLVENBACH, P. H., "LOCOS por Cristo", en *Decir...al "Indecible"* (IGLESIAS, I. ed.) M-ST, Bilbao-Santander 1999, 115-131; ROCHEAU, V., "Saint Simeón Salos, ermite palestinien et prototype des 'fous-pour-le-Christ'", *Proche Orient Chrétien* 28 (1978) 209-219; ID., "Que savons nous des Fous-pour-le-Christ?", *Irénikon* 53 (1980) 341-353 y 501-512; SPIDLÍK, T., "Fous pour le Christ' en Orient", en *DSp* V, 752-761; ID., "Locos por Cristo", en *Diccionario de mística* (BORRIELLO, L./ CARUANA, E./ GENIO, M. R. DEL/ SUFFI, N.), San Pablo, Madrid 2002; VANDERBROUKE, F., "FOUS pour le Christ en Occident" en *DSp* V, 761-770.

LOCUELA

Este término, aplicado a un don divino, entre los escritos ignacianos sólo aparece en el *Diario espiritual*, y además con carácter de estrella fugaz, porque lo utiliza únicamente del 11 al 28 de mayo de 1544 un total de veinticinco veces (cf. [De 221-240]). Los grandes místicos de habla castellana tampoco lo emplean en el sentido ignaciano.

Por lo tanto, al referirlo un único autor a una experiencia singular y personal, sólo se podrá atisbar su significado analizando los distintos elementos descriptivos y valorativos que aporte el propio Ignacio. De todas formas, Larrañaga, pionero en el estudio del *Diario espiritual*, considera que es uno más de los secretos de esta obra, no confiado aún a nadie (Larrañaga 1947). Sin embargo, Juan de la Cruz trata largamente de unos

dones espirituales, quizás emparentados con la l. a los cuales llama "locuciones". Analiza distintas hablas internas, clasificándolas entre sucesivas, formales y sustanciales (*Subida del monte Carmelo*, I, II, cap. 24-29).

En la literatura profana aparece el término en el Marqués de Santillana y en *Tirant lo Blanc* de Joanot Martorell, siempre en un contexto amoroso, y con el significado de habla o conversación. Según el *DCECH* la voz "locuaz" aparece atestiguada en el Marqués de Santillana aunque extrañamente no aparece en el *TLC* (1611) ni en el *DiccAut* (1767). Sin embargo, otros autores del primigenio castellano, como Berceo "non dieren al adobo loquele ñeque sermones" (Sto. Domingo 232d) y Alex "non In sabrien decir loquelle nyn sermones" (1518d), sí lo utilizan.

En la *Vulgata* se utiliza diversas veces, tanto en el AT como en el NT, por ejemplo, cuando una criada reconoce la procedencia geográfica de Pedro por la "loqüela", es decir, por su habla. Como Ignacio se sirve de palabras latinas, y su Biblia era la *Vulgata*, éste sería un nuevo caso de latinismo. Además, obsérvese que Ignacio escribe "loquela", y no, "locuela".

En realidad, la palabra irrumpe en su escrito, en el siguiente texto: "al domingo -antes de la misa con lágrimas, y en ella con mucha abundancia de ellas, y continuadas, y con loqüela interna de la misa con parecerme más divinitus dada, habiendo demandado el mismo día porque en toda la semana cuándo hallaba la loqüela externa, cuándo no hallaba, y la interna menos, aunque el sábado pasado hallaba un poco más apurado" [De 221].

Tal como la describe Ignacio, la locuela es un don divino intrínsecamente asociado a la eucaristía. Beir-

naert (1987) sugiere relacionar esta audición a la experiencia primeriza infantil del uso y comprobación de las palabras en su resonancia externa y su significación interna. De hecho, Ignacio decía la misa al modo romano, es decir, leyendo en voz alta los textos aunque dijese la misa en privado. Estos días primaverales de celebración pascual en torno a la Ascensión podían prestarse a una intensificación de la conciencia sonora de los textos litúrgicos. También Futrell especifica el vocablo como "experiencia mística particular que se caracterizaba por cualidades sonoras, a veces más externas, y otras veces internas, descendiendo hasta la profundidad del alma. Ignacio era consciente de un proceso de 'crescendo' en la propia experiencia" (Futrell 1972).

Por otra parte, quizás más ciertamente, su distinción entre 1. interna y externa puede obedecer a la duplicidad entre la música y la letra del canto. Ignacio, el jueves de la Ascensión, 22 de mayo, se recrimina a sí mismo el haberse entretenido demasiado en el gusto del sonido y de no haber reparado tanto en la letra. La señal que le hace caer en la cuenta es la retirada de las lágrimas. Siguen siendo las lágrimas, dicho sea de paso, el instrumento de verificación de los dones divinos, como se comprueba a lo largo de todo el *Diario*, supuesto que ellas mismas han sido depuradas de todo deseo desordenado. De la falta de lágrimas sacará una consecuencia: Dios mismo cuida de que no se desordene en el uso de la 1. y espera ser enseñado por Él para su disfrute correcto [*De* 234]. Asimismo, esta delectación en el tono de la 1. corrobora la afirmación frecuente de sus compañeros de que él era muy sensible a la música y, particularmente, a los cantos de su tierra.

Si la 1. es un mero hablar divino, varios años antes, Ignacio ya ha da-

do testimonio de tal experiencia. El más conocido es el diálogo trinitario de la visión de La Storta (cf. *FN* I, 313; II, 133), pero en 1536 escribía a Sor Teresa Rajadell: "Acaece muchas veces el Señor nuestro mueve y fuerza a nuestra ánima a una operación o a otra, abriendo nuestra ánima; es a saber, hablando dentro de ella sin ruido alguno de voces, alzando toda a su divino amor" [*Epp* I, 105]. Obsérvese el paralelismo de esta alusión al divino amor con la moción a amor divino de la frase final anotada al final del primer día: "y en la locuela interna y externa, todo moviéndome a amor divino y al don de la locuela divinitus concesso, con tanta armonía interior cerca la locuela interna, sin poderlo expresar" [*De* 222].

Bajo este punto de vista, Ignacio converge con una confesión de S. Pablo que le consolaba enormemente, quizás porque él mismo se identificaba con su sufrida biografía: "Y sé que este hombre -si en el cuerpo o fuera del cuerpo, no lo sé, Dios lo sabe- fue arrebatado al paraíso y oyó palabras inefables que el hombre no puede pronunciar" (2*Cor* 12,3). En el *Diario espiritual* se hace referencia diversas veces a este texto.

En cambio, si se asimila la 1. a la música celestial, como sugiere el propio Ignacio [*De* 224], quizás se tendrá que recurrir al canto de los seguidores del Cordero descrito por S. Juan en el Apocalipsis: "Y oí un ruido que venía del cielo, como el ruido de grandes aguas o el fragor de un gran trueno; y el ruido que oía era como de citaristas que tocan sus cítaras. Cantan un cántico nuevo delante del trono..." (*Ap* 14,2-3). Juan de la Cruz habla de esta música callada al comentar la canción 14 de su *Cántico espiritual*. Se trata del canto perenne de las criaturas al Creador: "... en que cada una a su manera da su voz de lo que en ella es Dios, de suerte que

le parece una armonía de música subidísima [...] y así todas estas voces hacen una voz de música de grandeza de Dios y de sabiduría y ciencia admirable" (*Cántico Espiritual*, canción 14). Según testimonio de sus compañeros, Ignacio, ya anciano, acariciaba las flores silvestres con su bastón, expresándoles que sabía lo que le querían decir.

La última de las veinticinco referencias a la palabra *l.* es del 28 de mayo: "Ascensión. 43. a 1 d. miércoles - antes de la misa y después de ella con lágrimas, y en ella con muchas y loqiela interna admirable" [De 240]. Luego desaparece sin dejar rastro, llevándose consigo su secreto. Sin embargo las distintas ediciones y traducciones del *Diario espiritual* ofrecen una aproximación a esta singular experiencia mística ignaciana.

Santiago THIÓ, SJ

A Devoción, Diario Espiritual, Lágrimas, Sentir.

Bibl.: BEIRNAERT, L. "Une lecture psychanalytique du "Journal spirituel" d'Ignace de Loyola" *Aux Frontières de l'act analytique Seuil*, París 1987, 205-218. DERVILLE, A., "Paroles intérieures", DSP XII, 252-257; FUTURELL, J. C., *The Mystical Vocabulary of Ignatius in the Diario*, Dossier Constituciones, CIS, Roma 1972; LARRAÑAGA, I. (ed.), Ignacio de Loyola. *Obras completas*, BAC, Madrid 1947, 648; THIÓ, S. (ed.), *La intimidad del Peregrino. Diario espiritual de San Ignacio de Loyola*, M-ST, Bilbao-Santander 1990.

LONDRES: / *Amberes*

LOYOLA

Antes que las franjas y lobos heráldicos del linaje, están los selles y castañares de sus montes y prados" (Leturia 1949, 51).

2. *El Contexto.* 2.1. El nombre de la casa solariega donde nació S. Iñigo no tiene que ver, como a veces se dice, con los lobos y la olla esculpidos sobre la pared de la puerta de entrada. Loyola ni siquiera fue originariamente apellido de un linaje caballeresco, sino término toponímico común a diversos parajes de Guipúzcoa. *Loi* significa en vasco "barro", *ola* se toma como simple sufijo locativo. Así, el significado responde a "sitio lodoso o abundancia de barro", propio de las vegas bajas de los ríos, en este caso del río Urola. En L. mucho antes que los lobos y la olla, estaba la vega del Urola en el valle de Iraurgui y los montes de Oñaz, otro vocablo igualmente locativo que también pasó a apellido de los Loyola. Así, J. A. de Polanco, colaborador de Ignacio en Roma y secretario de la nueva Orden, dice: "Ambas casas [de Oñaz y Loyola] se hallan cerca de Azpeitia, porque es costumbre de aquella región que sus casas nobiliarias radiquen fuera de las poblaciones" (*Chron I*, 9).

1.2. *El paisaje: Azpeitia y la casa solariega de Loyola.* La tierra natal de Ignacio ha sido calificada como un "rincón privilegiado" donde las cuatro estaciones bien distintas por las componentes del viento, el color de los cielos y la caída de la hoja, por un lado, y la celebración dominical, las fiestas de los santos y las romerías marianas, por otro, marcaban el paso del tiempo (Tellechea 1987, 56), donde la foresta de árboles de muchas maneras de frutas era tan espesa que llegaba a ocultar la casa solariega de L. en el fondo de un valle frondoso, junto al río (Pérez 1991, 18), donde Ignacio aprendió a gustar la sidra y las castañas asadas, el silencio de la naturaleza y el valor de la palabra (Leturia 1949, 48). Ignacio recibió en este valle "mi primer principio y ser natural sin yo

jamás le merecer ni poder gratificar" [Epp 1,161].

1.3. *La casa torre* de los Loyola constituye un símbolo por su composición de materiales, piedra y ladrillo. Originalmente la construyeron toda ella sobre gruesos sillares de piedra, con muros pétreos de dos metros de espesor, a modo de fortaleza feudal. Más tarde, fue parcialmente derruida y tuvo que ser reconstruida con ladrillo. Se convirtió de este modo en testigo mudo de aquella transición hacia la paz, por la que los "Parientes mayores" o "Jaunak" dejaron de campar por sus respetos. Se piensa que los antecesores de los Loyola habitaron en caseríos inicialmente, que cuando su patrimonio creció construyeron una torre, que, en fin, ésta acabó transformándose en fortaleza. Poco a poco, se convirtieron en protectores de otros, administradores de justicia y orgajizadores de levas para la guerra. Los Loyola pertenecían al partido de los Oñaz, un clan formado por veinticuatro familias. Habían llegado a ocupar el segundo puesto entre ellas. Los Oñaz contendían con otro gran clan, los Gamboínos. La necesidad de *Jaunak* y grupos armados defensivos como éstos se sentía menos en el interior de la provincia que en sus puertos o junto a sus fronteras. Con el decaer de la Baja Edad Media, la función de aquellos "Jaunak" se hizo menos evidente y acabó revelándose una amenaza contra los intereses de las villas vecinas. La torre de los Loyola se erguía entre Azpeitia y Azkoitia tan distante de unos vecinos como de los otros. Contra ambas poblaciones, los Loyola llegaron a tomar las armas; las hermandades de campesinos reaccionaron y, conquistando la fortaleza, prevalecieron. Por devolver la paz al valle, la fortaleza fue allanada en su parte

superior en 1457. Quedaba así testigo de una derrota, "sin torres ni fortaleza alguna" (Dudon 1934,12). Cuando más tarde el rey autorizó al abuelo de Ignacio, Juan Pérez de Loyola, a reconstruirla, éste empleó materiales más humildes que la piedra. La torre feudal iniciada de pétreos cimientos quedó convertida en un domicilio inofensivo, la tosca sillería coronada con ladrillos dispuestos graciosamente en lacerías de estilo mudejar, los ciegos muros complementados con paredes aligeradas por las grandes y numerosas ventanas. La torre testimoniaba una transformación social profunda en el valle: más noble en sus sillares pero más humilde y artística en su final: la casa natal de Ignacio.

El pasado belicoso que recuerdan muchos biógrafos de Ignacio dejó su huella no sólo en la residencia familiar. Lafinez reconocerá tal influencia en el joven Ignacio "inclinado a las armas", y Polanco dirá lo mismo "instituido más conforme al mundo que a Dios" (FN I, 72.154). Ignacio, el menor de trece hijos, tuvo seis hermanos varones, de los cuales todos menos su inmediato sirvieron con las armas muriendo violentamente tres de ellos. El mayor y el cuarto cayeron heroicamente guerreando contra los franceses en Ñapóles; Ignacio tenía sólo cinco años. Pasó a ser el heredero, entonces, Martín, quien casó con Magdalena de Araoz en 1498. Otros hermanos salieron de L. dejando pocos recuerdos en el joven Ignacio. Marcharon a Centroamérica, Flandes o Navarra, donde uno murió a manos de los indios, otro militó al servicio de la reina Juana y el tercero participó en las batallas por Navarra contra los franceses. El inmediatamente anterior a Ignacio, llamado Pero, crecía en L. mientras tanto a la es-

pera de convertirse en el párroco de la iglesia beneficiaría de la familia. Con razón, Dalmasas apunta que los Loyola eran una familia más noble y belicosa, que urbanizada y alfabetizada.

Leturia, sin embargo, supo reivindicar la dimensión gentil de esta familia: "El ambiente dejó en el temperamento de Loyola huellas más profundas que la educación caballeresca; como su personalidad, aquella espontaneidad de fe religiosa, aquella preferencia instintiva por la naturaleza pura, por las obras de arte, aquel apasionarse con la música llegando a las lágrimas" (*El 1957*, II, 469; cf. Leturia 1949, 20). La buena posición económica favoreció cierto aire distinguido en Ignacio. Aunque los Loyola perdieran su fortaleza militar no dejaron de ser poderosos económicamente. Sus principales fuentes de ingresos eran la propiedad agraria, la industria local y los bienes eclesiásticos. La renta anual todavía alcanzaba 700 escudos hacia 1570. En la carta de Mayorazgo de 1536, por ejemplo, figuran primero las posesiones del solar de los Oñaz con sus campos y bosques y con los caseríos que había en ellos. Vienen luego las posesiones de la parte Loyola que entran en el mayorazgo, con nueve caseríos y numerosas heredades y bosques. A estas propiedades agrícolas hay que agregar media docena de molinos y ferrerías y los bienes eclesiásticos como la parroquia y las ermitas. Aun hoy día las ermitas se ven en los valles y montes por los alrededores de L., como la de Nuestra Señora de Olatz.

1.4. La Parroquia. La Parroquia donde fue bautizado Iñigo destacaba entre todas las propiedades de los Loyola. Producía 1.000 escudos de renta. Procedía del Monasterio Real de S. Sebastián de Soreasu (siglo XIII), una antigua posesión de

los caballeros del Temple emplazada en los terrenos de la actual Parroquia de Azpeitia. Tras la supresión de los Templarios, el monasterio pasó a ser propiedad del Rey de Castilla Fernando IV, antes de 1311. En este año se fundó la villa de Salvatierra de Iraurgi (Azpeitia), cuya iglesia parroquial vino a ser S. Sebastián. Pertenecía a la diócesis de Pamplona, pero pasó a ser patronato de los señores de Loyola en 1394 y, definitivamente en 1414. El patronazgo permitía a los Loyola recaudar hasta tres cuartos de los diezmos y nombrar el párroco y sus ayudantes.

Poder y riquezas, indicados por los lobos y la olla o caldera en el escudo familiar, estaban muy arraigados en el modo de ser del linaje de Loyola. A este respecto dice el mismo Ignacio en una carta a su hermano Martín García de Oñaz, por entonces Señor de L.: "en abundancia os dejó las cosas terrenas, ganando con ellas las cosas eternas [...]. No debe ser tan corto aquel con quien Dios N. S. ha sido tan largo con él" [*Epp* I, 81]. Don Martín agregó en 1518 al escudo las franjas rojas y gualdas de los Caballeros de la Banda, con cuya orden la familia se sentía muy identificada. En las reglas de esta orden, fundada en 1332 por el Rey de Castilla Alfonso XI, salta a la vista la frecuencia de la partícula comparativa *mas*; así, en el capítulo segundo al concretar las funciones del caballero se dice que estos han de ser "más corteses e más guardado", y que "siempre ande bien guisado del mejor caballo e de las mejores armas, e las más lozanas que pudiere". Lo que recuerda muy claramente a lo que ha venido a llamarse el *magis* ignaciano.

1.5. El paisaje humano. La geografía humana incluye la cultura y lengua vasca, la familia, amigos y

conocidos, los pobres, los niños y los "otros". Algunos han querido ver en la personalidad de Ignacio los rasgos del modo de ser de los vascos. Por citar algunos más amables, Salaverría habla de "vasco noble, valiente, sincero" y Leturia de "proverbial religiosidad" (*El*, II, 443) o de "concentración individual, espíritu reflexivo, la expansión lenta pero audaz, tan segura de sí como pobre de expresión colorista, y cual fruto de todo ello, aquella formidable firmeza de voluntad" (Leturia 1949, 50). O también: "[los vascos] son taciturnos, cuando hablan suelen ser directos, como hombres sin doblez, francos, nada dados a la retórica" (Brodrick 1986, 16). Cuando decidían interrumpir su taciturnidad, a pesar de Brodrick, los Loyola se comunicaban con la mayoría de sus vecinos en la lengua autóctona (el euskera). A su sintaxis, ajena a la propia de las lenguas indoeuropeas, se ha atribuido el nada ordinario uso que Ignacio hizo del castellano, lengua que practicaría mejor al abandonar Loyola. Poniendo una cierta distancia con este modo de conocer por estereotipos y no sin cierto sentido del humor se ha dicho también que muchos vascos siendo más altos, Ignacio era una excepción (Donnelly 2003, 2).

La fe es una de las características y como sillar que los historiadores reconocen a los Loyola. Nos hacen comprender inmediatamente, sin embargo, que les faltaba una espiritualidad que hiciese fructificar la fe en una moral consecuente. Era causa de orgullo que entre los vascos no se habían dado las herejías; se recordaba que ni musulmanes ni judíos, ni nuevos cristianos se habían asentado allí; que la devoción mariana se fortaleció luego del hallazgo de la talla de Nuestra Señora

de Aránzazu (1469) y que existían formas espirituales femeninas sencillas (las *sororas* eran mujeres célibes consagradas al servicio de una ermita o iglesia). El primer monasterio, no obstante, se estableció en Azpeitia más tarde, en 1497 (religiosas Concepcionistas) y los Franciscanos, que no habían entrado en Guipúzcoa hasta el siglo XV, llegaron a Azpeitia durante la infancia de Ignacio, en 1503, quizá como una irradiación desde la vecina Bermeo. Por lo demás, la sede episcopal de Pamplona distaba varios días de viaje.

2. *Ignacio en Loyola*. Ignacio vivió en L.-Azpeitia en tres periodos de su vida: inicialmente, durante su infancia y primeros años de la adolescencia; luego, discontinuamente mientras servía en Arévalo y Navarra, y mientras convalecía de la herida en la defensa de Pamplona; finalmente, después que el médico en París le prescribiera los "aires natales" como medicina para su recuperación.

2.1. *Infancia (1491-1507)*. El primer periodo comprende la vida familiar de Ignacio, desde su nacimiento hasta la salida hacia Arévalo, seguramente relacionado con el caso de su padre. Los testamentos, cartas, escrituras de propiedad, cédulas o el proceso de canonización no nos informan acerca de la intimidad familiar de los Loyola. Marina Sánchez de Licon, madre de Ignacio, habría podido morir poco después del nacimiento. Ignacio, el menor de diez hijos, venía al mundo 25 años después que el primogénito (Pérez 1991,23). De hecho, la esposa del herrero, María de Garín, se convirtió en ama de leche para el recién nacido. La costumbre de contratar nodrizas, sin embargo, no era infrecuente entre la nobleza de la época. Este hecho favoreció, sin embargo,

que Ignacio recibiera la primera educación con los hijos de maría Garin. Con ellos jugaría y, cabe pensar, que con ellos aprendería la lengua de casa y las primeras oraciones (cf. Leturia E7,1, 84).

2.2. *Adolescencia y convalecencia.*

Durante su adolescencia, Ignacio se ausentó en Arévalo. Regresaba con cierta regularidad a Loyola. Los historiadores no dudan en interpretar las palabras de L. González de Cámara "dado a las vanidades del mundo" [Au 1] y de Polanco "travieso en juegos y cosas de mujeres" (*Chron I*, 10) bastante literalmente. Vivió en una cultura que daba mucha importancia a la masculinidad y al arrojo de tipo amoroso. El ejemplo familiar contribuía a formar una vida moralmente deficiente. El padre había tenido varios hijos fuera del matrimonio y lo mismo su heredero, Martín. Incluso Pero, el sacerdote, acabaría reconociendo 4 hijos.

a) Con ocasión del carnaval de 1515 Ignacio recibió una denuncia criminal por "cierto exceso", cuya naturaleza ignoramos. Ignacio entonces alegó ser clérigo para acogerse a un trato de privilegio. Los historiadores no han podido encontrar más evidencia que justifique esta alegación. De hecho, el tribunal decidió que si había estado alguna vez tonsurado, nunca vivió como clérigo; que, por tanto, no había motivo para considerarlo clérigo, mientras que sí reconocía este derecho a su hermano, Pero. Pudo tratarse de una decisión familiar. Como ya está dicho, el importe de los beneficios justificaba que la familia escogiese uno o más hijos para el ministerio parroquial. Ignacio podría haber compartido la formación específica para tal fin. La familia contaba con un *paedagogo* que enseñó a Ignacio a leer y escribir en castellano antes de partir hacia Arévalo.

b) Sabemos de otra ocasión en que Ignacio regresó a L.: Herido en Pamplona, fue portado hasta su casa natal. Permanecería allí nueve meses y sería tratado incluso por algún doctor venido de lejos (Tellechea 1987, 87). Dos operaciones le llevaron casi al borde de la muerte, primero, y le dejaron temporalmente impedido, después. Limitado en su movimiento, se hicieron más preciosos los cuidados que su cuñada Magdalena, la señora de la casa, le dedicaba. Magdalena había sido doncella de la Reina en otro tiempo y de ella había recibido la pieza artística más valiosa de la casa: una tabla flamenca representando el motivo de la Anunciación, que hoy se conserva en la Casa de Loyola. Los historiadores atribuyen a Magdalena y su religiosidad otra influencia sobre Ignacio. Ella habría traído los pocos libros de que Ignacio dispuso durante su convalecencia: el *Vita Christi* y la *Leyenda de los Santos*.

Es precisamente en los espacios entre sus lecturas, por la gracia de Dios, que Ignacio estableció una conexión afectiva entre la fe heredada y su vida moral. La lectura le hacía avanzar en su espiritualidad incipiente. Su hermano, Martín, notó un cambio interior y quiso persuadirle de que no echase su carrera por la ventana. Retenido por fuerza, Ignacio reconocerá más tarde haber experimentado un consuelo diferente, espiritual, en aquella fortaleza reconstruida. Lo recibió mediado por experiencias internas que le hacían ver a Santa María con el niño y por la consideración de las vidas y ejemplo de otros santos. Ignacio concibió viajar a la tierra donde Jesús comenzó su Evangelio. Cuando al final de esta etapa cruce el umbral de su casa es un peregrino. Se orienta primero hacia la ima-

gen de Sta. María en Aránzazu. Quiere entregar algún dinero que todavía le adeudan para restaurar una imagen de la Virgen. Tiene Palestina en su horizonte.

c) Recuperación (abril 1535). Trece años después de aquella marcha, Ignacio regresó a Azpeitia; venía débil y transformado. Los médicos en París le habían sugerido que regresase para sanar de su enfermedad; Ignacio, en cambio, quería dar algún ejemplo de edificación allí en su patria donde antes había sido para muchos objeto de escándalo.

Teniendo en cuenta este deseo podemos destacar tres cosas que caracterizarán su estancia: la entrada en Azpeitia, el lugar donde permanecerá y el celo evangelizador que le mueve. Ignacio volverá a exponerse a L. y la gente del valle. Primero, su entrada: Montaba un "rocín pequeño castaño" que sus compañeros de París habían comprado para su partida. Ignacio lo guió por caminos vecinales al acercarse a su tierra natal porque prefería no ser identificado inmediatamente por los suyos. Proyectaba residir fuera de su casa, en el hospital de transeúntes de la Magdalena, a las afueras de Azpeitia, como un miserable más. La noticia de su llegada le precedió. Los testimonios hablan de diversos canales por los que Martín se enteró y dio prisa en enviar quién lo acompañase el último trecho hasta la casa torre. Ignacio, sin embargo, declinó la invitación: "no había venido a pedirle a él [Martín] la casa de Loyola ni a andar en palacios, sino a sembrar la palabra de Dios y dar a entender a las gentes cuan enorme cosa era el pecado mortal" (Pérez 1991,120).

Ignacio no se dejó convencer tampoco de los conocidos: permanecería mendigo entre los pobres.

Para ellos empezó a pedir limosna por las puertas. Martín no tardó en buscarlo, eventualmente, también para oír alguna de sus predicaciones en la parroquia y a los niños. Ignacio enseñaba la doctrina a éstos todos los días. Contra lo que temía Martín, Ignacio excitó no sólo la curiosidad de los hombres, mujeres y niños del valle, sino la conversión de muchos de ellos. La expresión "apóstol de Azpeitia" que empezaron a utilizar recoge la honda impresión que este viaje tuvo en sus conocidos. Querían escuchar a quien había renunciado a su condición de noble para morar entre pobres y enfermos, para hacer objeto de su atención los niños y para dedicar sus esfuerzos a la reforma moral en el valle. Este gesto incluye una componente cristológica y profética. Resultado de tal celo, las autoridades adoptaron diversas medidas. Al nivel de la reforma social, Ignacio buscó erradicar el vicio del juego y obtuvo del concejo de Azpeitia la aprnbación de una ordenación que, él mismo viviendo de limosna, había confeccionado para ayuda de los pobres y suprimir la mendicidad (Leturia *El*, I, 277). También promovió alguna otra medida más orientada a negar el reconocimiento social de situaciones de concubinato [Au 88.89]. Ignacio promovió que se invitase a la oración del ángelus mediante el toque de las campanas. Tres veces al día doblarían invitando a la oración por las almas en pecado mortal y como intercesión para no caer en él. Ignacio traía esta costumbre de Roma. Persuadió después a Martín para que pusiese a este servicio la red de campanarios de sus ermitas.

Durante tres meses, Ignacio se dedicó a estos y a otros ministerios como las conversaciones espi-

rituales, o la reconciliación de desavenencias como aquella entre la parroquia y el monasterio (FN I, 186-188). Al terminar, marchó dirección a Obanos, adonde llevaba cartas para el hermano de Francisco Javier. No regresaría más a Loyola. A partir de entonces pocas cartas se conservan dirigidas a su hermano. En una de ellas pide a Martín que se interese por la reforma del clero [Epp 1,148]. Esta actitud aparentemente fría y distante afectivamente nos sorprende; es coherente, sin embargo, con la poca correspondencia que Ignacio había mantenido con L. durante los trece años pasados desde su anterior partida y con su entrega a los ministerios de la CJ una vez en Italia.

La casa-torre donde Ignacio nació se consideró pronto un lugar de oración, sobre todo la habitación donde él tuvo las experiencias que lo llevaron a cambiar de vida según el modo de los santos, la llamada "Capilla de la conversión". A raíz de su canonización (12 de marzo de 1622) se la consideró "Santa Casa", transformando sucesivamente la mayoría de las habitaciones en capillas, de modo que del tiempo de Ignacio quedó sólo algo del oratorio familiar, llamado Oratorio Antiguo, y toda la forma externa de la casa. Con motivo del quinto centenario del nacimiento de Ignacio (1990-1991) se ejecutó una remodelación con la intención de recuperar en lo posible la antigua casa-torre tal como era en su interior. Así, se pueden visitar ahora, en la segunda planta, la antigua cocina de tiempos de Iñigo, el fogón de campana, una gran alacena y una despensa. En la tercera planta se reproduce el piso principal de la casa con su Oratorio Antiguo, el recibidor, la sala de armas, el comedor y los dormitorios. La cuarta y última

planta se ha conservado como Capilla de la conversión.

J. Carlos COUPEAU, SJ /
Rogelio GARCÍA MATEO, SJ

Z^l Arévalo, Consolación, Discernimiento, Ignacio de Loyola, Manresa, Monserrat.

Bibl.: BRODRICK, J., *The Origin of the Jesuits*, Loyola University Press, Chicago 1986; CABASÉS, R J., *Explicación de la Santa Casa de Loyola después de la restauración de 1990*, Loyola 2001; DONNELLY, J. R., *Ignatius of Loyola: Founder of the Jesuits, World Biography*, Pearson Longman, New York 2003; DUDON, P., *Saint Ignace de Loyola*, Beauchesne, Paris 1934; EGUILLOR, J. R./ HAGER, H./ DE HORNEDO, R. M. DE, *Loyola. Historia y Arquitectura*, Eusko Ikaskuntza, San Sebastián 1992; LETURIA, R DE, *El gentilhomme Iñigo López de Loyola; en su patria, en su siglo*, Labor, Barcelona²1949; ID., *Estudios ignacianos revisados por el P. Ignacio Iparraguirre SJ*. (2 vols.), IHSJ, Roma 1957; PÉREZ ARREGUI, J. M., *San Ignacio en Azepeitia: monografía histórica*, H. Fournier, Vitoria 1991; TELLECHEA IDÍGORAS, J. L., *Ignacio de Loyola, solo y a pie*, Cristiandad, Madrid 1987.

LUDOLFO DE SAJONIA

1. *Vida.* Ludolfo (Rudolfo) de Sajonia (c. 1300-1377/78), monje cartujo, es autor de la *Vita Iesu Christi e quatuor Evangelii et scriptoribus orthodoxis concinnata*, obra devota monumental, que gozó de gran popularidad entre los siglos XIV y XVI, y que influyó de manera importante en los *Ejercicios Espirituales* de S. Ignacio. Se conoce poco de los primeros años y de la educación de L., aunque se cree que nació en el norte de Alemania, y obtuvo el grado de Maestro de Teología en una universidad del Sacro Imperio Romano Germánico. Al cabo de algunos años en la Orden Dominicana, L. entró en la Cartuja, quizás a la edad de treinta

años, y allí pudo vivir en silencio estricto y soledad, como era su deseo. En sus años de madurez vivió en Estrasburgo (después de 1340), Coblenza (de 1343 a 1348, donde fue Prior de la Comunidad) y Maguncia, donde murió en 1377 ó 1378. Durante su vida adquirió fama de santidad y erudición, y de escritor, al atribuírsele erróneamente, entre otras obras, un comentario de los Salmos.

2. *Obra: La Vita Christi.* La obra maestra de L., sin embargo, es la *Vita Christi*, que llega a más de un millón de palabras, e intenta presentar una narración completa de la vida de Cristo, incorporando los cuatro Evangelios de una forma característica, propia del mismo Ludolfo. La *Vita Christi* combina los episodios, con extensos comentarios de los Santos Padres, en un libro erudito, pero al mismo tiempo interesante, que pone al lector directamente en contacto con los aspectos físicos de la vida y hechos de Cristo, pero sin perder nunca de vista su Naturaleza Divina. La obra de L. tuvo una influencia decisiva en el movimiento *Devotio Moderna* del siglo XV, y en su renovación espiritual posterior, asociada con los Carmelitas y con S. Francisco de Sales.

La *Vita Christi* consta de una introducción (*Proemium*) y 182 capítulos; cada capítulo a su vez de tres partes: *lectio*, *meditatio*, y *oratio*. En la historia de la Pasión, la *oratio* está precedida de una *confirmatio*. La *lectio* presenta episodios de la vida de Cristo, narra sus acciones, encuentros y experiencias, con gran lujo de detalles, y presenta al lector imágenes vivas, mientras enriquece el texto con comentarios de la Patrística o de otras fuentes. Escrita en una época en la cual toda la literatura, devota o secular, estaba escrita para

ser leída en común, la *lectio* de la *Vita Christi* apela al sentido estético del lector (y del oyente), permitiendo que sea testigo del desarrollo de la historia de la Encarnación, de una forma que es a la vez concreta en sus detalles e imágenes, y lírica en la forma de atraer al lector. La *lectio* presenta así al lector, y al oyente, tanto la realidad histórica de la Vida de Cristo como los comentarios de los peritos, que describen y explican los pasajes bíblicos y sus diversos detalles. Al hacerlo así L. sigue la tendencia que presenta a Cristo de una manera más real y humana, tal como lo mostraba el arte visual corriente en los siglos XIII y XIV. La *meditatio* lleva al lector, y al oyente, a reflexionar sobre el significado de los hechos descritos, para reconocer su alcance simbólico, y encontrar paralelos y aplicaciones en la vida de cada día. Tanto la memoria inmediata (*memoria*) como la reflexión (*recollectio*) debían emplearse en este proceso. La *oratio* es una oración, escrita en un estilo más poético y menos concreto, que las otras dos secciones del libro, y mucho más corta que cualquiera de ellas. Resuenan ecos de la liturgia en la *oratio*, y una *oratio* se parece a las otras, pero cada una es una expresión singular de fe, con frecuencia elevada a niveles de valiosa poesía. La *oratio* es también el final del episodio de la vida de Cristo que se describe, y tiene la función del telón que se corre entre los actos de un drama.

La *Vita Christi* se escribió cerca de un siglo antes de la invención de los tipos móviles y del consiguiente desarrollo del libro impreso, pero a pesar de eso comenzó a circular ampliamente. Con la llegada de la imprenta se convirtió en uno de los libros más populares de su tiempo. Y aunque la obra de L. no se dife-

reñaba radicalmente de otras obras que trataban la Vida de Cristo, tales como el *Lignum Crucis* de S. Buenaventura, sus imágenes vivas y sus párrafos poéticos fueron causa de su popularidad especial, que también se debía a la disposición artística que facilitaba al lector la asimilación y reflexión sobre las lecciones que iba conociendo. Su carácter discursivo, tan diferente de las presentaciones breves que usaron otros escritores posteriores, era muy a propósito para la lectura en alta voz. Las descripciones de personas y hechos, que se leen en la *Vita*, dan pie a una intimidad y aproximación a temas, que de otra forma no se hubieran presentado a los lectores en una forma tan viva y convincente.

En los dos siglos siguientes a su publicación la *Vita* apareció en ochenta y ocho ediciones, en siete lenguas europeas. Puede por tanto considerarse como parte de la literatura popular de la época, a pesar de su gran extensión, y de la acentuada dependencia de comentarios eruditos, tomados de fuentes a las cuales la mayoría de los seglares no podían haber tenido acceso. Aunque no tenemos pruebas de que L. predicase o enseñase, el estilo retórico de la *Vita* recuerda la tradición de los predicadores medievales, que eran capaces de hacer ver a su audiencia no solamente las personas y hechos que describían, sino, también, las verdades más profundas que estaban detrás de las narraciones. Ya fuera al describir, casi con detalles de periodista, la apariencia física de Cristo, o al interpretar las acciones de los discípulos, en momentos claves del ministerio de Cristo, L. se mueve con facilidad entre los campos de lo material y lo espiritual, un resultado ciertamente sorprendente si se

tiene en cuenta la vida solitaria y austera del autor. La estructura y el estilo de la *Vita Christi* facilitan un equilibrio entre la lectura y la meditación que la convierte en ideal objeto de estudio para un largo período de tiempo.

3. *La influencia en Ignacio de Loyola.* Ignacio, retenido en cama y luego impedido durante varios meses (en 1521 y 1522) por una herida recibida durante la defensa de Pamplona, pidió a los que le cuidaban que le trajeran algunos "libros mundanos, llamados comúnmente libros de caballería" [Au 5], para ayudarle a pasar las aburridas horas de convalecencia. Es bien conocido el pasaje de su *Autobiografía*, en el que narra cómo le llevaron, en lugar de ellos, un libro de la vida de Cristo, y un libro de la vida de los santos, en castellano. Aunque él no cita el autor, el primer libro es ciertamente la *Vita* de L., que había sido traducida años antes al castellano por el franciscano Fray Ambrosio Montesino, y que fue publicado en seis ediciones durante el siglo XVI. La reacción inicial del convaleciente Ignacio, cuando aún no se había decidido a una vida de servicio religioso, nos manifiesta indicios del interés estrictamente literario que despertaba la *Vita*, que en la versión castellana incluye un breve resumen al comienzo de cada capítulo. La claridad, tersura e interés del atrayente estilo del libro de L. atrajo inmediatamente la atención del cortesano, ahora militar, que hubiera deseado leer una novela de caballería. Mientras tanto iba recibiendo el mensaje profundo del libro. El héroe de la *Vita*, Cristo, aparece de tal forma que es accesible a un lector, acostumbrado a las narraciones centradas en las hazañas de los héroes de las novelas. El impacto de la *Vita* en Ignacio no se limitó

simplemente a atraer su atención. Al mismo tiempo que la *Vita* fue un estímulo para el desarrollo espiritual de Ignacio, también representó un modelo de estructura y organización que Ignacio emplearía al componer los *Ejercicios*. Ludolfo había ideado claramente la *Vita* como una serie de lecturas relacionadas entre sí. Aconseja al lector, en la introducción, que comience los temas, reflexionando sobre un poco de ellos, cada día ("*seriatim [...] per diem*"), de una forma ordenada. Ese enfoque, junto con la meditación, oración y alabanza, llevará al lector a un conocimiento más profundo del mensaje de los Evangelios. Para el lector seglar de la *Vita*, ocupado en los quehaceres y responsabilidades mundanas, el libro de L. no es una huida de lo concreto, sino una aplicación de nuestro conocimiento del mundo físico como un camino hacia la gran verdad.

La *Vita* de Ludolfo, escrita en una época de pruebas para la Iglesia, y en una Europa azotada por las plagas y la guerra, es un antecedente de la idea de *sentiré cum ecclesia* que se encuentra en los *Ejercicios Espirituales*. El aprecio de L. por la humildad y obediencia está igualmente a tono con los ideales que Ignacio presentó. Sin embargo, las diferencias entre la *Vita* y los escritos de Ignacio son también instructivas, porque nos dan luz sobre la propia espiritualidad ignaciana. En primer lugar, L., como muchos místicos medievales, no tenía aprecio por las obras terrenas, y aunque daba muestras de gran habilidad para describir los detalles físicos de las escenas en la *Vita*, no llama la atención del lector hacia la hermosura del mundo. Esto contrasta con las enseñanzas de Ignacio, que valora mucho un apostolado que no ig-

nora las necesidades físicas y se goza en la belleza del mundo físico. En segundo lugar, el uso frecuente de los comentarios de autoridades, que es característico de la *Vita*, está ausente de forma notable en los *Ejercicios Espirituales*, y nunca fue de importancia en el enfoque didáctico de Ignacio. Mientras que L. guarda el equilibrio entre el uso de la imaginación y la sabiduría recibida de escritores anteriores, Ignacio ponía su confianza, exclusivamente, en las cualidades e iniciativa de la persona, para adquirir nuevas enseñanzas en las escenas que presentaba. Para L. las miles de citas que embellecen su obra, no son ni adornos ni digresiones, sino que más bien constituyen una base intelectualmente sólida para sus comentarios sobre la historia que está narrando, complementando así el tono de piedad popular, que en general abunda en su obra. Al leer los *Ejercicios Espirituales* no se puede sospechar la riqueza del legado patristico que L. conoce tan bien, aunque la selección de citas de los Evangelios en los *Ejercicios Espirituales* puede relacionarse con sus modelos en la *Vita*. La diferencia en la "organización literaria" y en el énfasis entre los dos libros, es un reflejo del contraste entre una vida religiosa de retiro, propia de los cartujos, y el apostolado activo que Ignacio soñaba, y también del cambio en los gustos literarios que tuvieron lugar entre los siglos XIV y XV. Con todo, la estructura y la documentación que ofrece la *Vita* era un excelente punto de partida para Ignacio, cuando comenzaba su propia peregrinación.

Aunque la influencia de L. en los *Ejercicios Espirituales* ha sido reconocida desde hace mucho tiempo, los escritos sobre los *Ejercicios*

apenas han dedicado alguna atención al análisis de las aportaciones de Ludolfo. Quizás sea esto debido al tamaño voluminoso de la *Vita*, y también a que no conocemos qué partes de la obra han influido más en Ignacio. En particular, la relación entre el uso que hace L. del término *fundamentum*, primera palabra de la *Vita*, y la exposición de este concepto por parte de Ignacio en los *Ejercicios Espirituales*, no ha sido estudiada suficientemente. El propio estilo latino de Ignacio, que puede ser a veces poco pulido en los *Ejercicios Espirituales*, enmascara en cierto grado las influencias literarias que ha sufrido, y se resiste hasta nuestros días a un análisis sistemático de su relación con el estilo de Ludolfo. Y aunque L. escribía al final de una antigua tradición literaria, a punto de experimentar la transformación de la imprenta y del renacimiento clásico, participa con los primeros jesuitas, incluido Ignacio, en el aprecio por el poder del lenguaje para llevar al lector al campo de lo espiritual, y simultáneamente a exponer temas morales y teológicos.

Paul SHORE

/ *Autobiografía, Conformación, Contemplación, Humanidad de Cristo, Imitación, Misterios Vita Christi, Seguimiento, Segunda Sema-na, Suavidad.*

Bibl.: BAIER, W., "Ludolphe de Saxe", en *DSP IX*, 1130-1138; BECKER, M., *Civility and Society in Western Europe 1300-1600*, Indiana University Press, Bloomington 1988; BODENSTED, M., *The Vita Christi of Ludolphus the Carthusian*, Catholic University of America, Washington 1944; CONWAY, C. A. Jr., *The Vita Christi of Ludolph of Saxony*, Analecta Carthusiana, Salzburg 1976; EDWARDS, T., *Worlds Apart*, Coward-McCann, New York 1958; GARCÍA MATEO, R., "La *Vita Christi* de Ludolfo de Sajonia y los misterios de Cristo en los *Ejercicios ignacianos*", *Greg* 81 (2000) 287-307; ID., *El Misterio de la Vida de Cristo en los Ejercicios ignacianos y en el Vita Christi Cartujano*, BAC, Madrid 2002; KIERCHEFER, R., "Major Currents in Late Medieval Devotion", en *Christian Spirituality. High middle ages and Reformation* (RAITT, J. ed.), Crossroad, New York 1988, 75-108; RAHNER, H., *Spirituality of Saint Ignatius* (Francis John Smith trad.), The Newman Press, Westminster, Md. 1953; RAITZ VON FRENTZ, E., "Ludolphe, le Chartreux, et les *Exercises* de S. Ignace de Loyola", *RAM* 25 (1949) 377; SHORE, R., "The *Vita Christi* of Ludolph of Saxony and Its Influence on the *Spiritual Exercises* of Ignatius of Loyola", *SSJ* 30 (1998); TETLOW, J. A., *Ignatius Loyola: Spiritual Exercises*, Crossroad, New York 1992; WAUGH, W.T., "Germany (B)", in *The Cambridge Medieval History*, MacMillan, New York 1932.

M

MAGIS (Más)

A) FUENTES E HISTORIA DEL CONCEPTO

La expresión "mayor gloria de Dios", divisa de la Compañía, aparece más de ciento setenta veces en las *Constituciones* acompañada o sustituida frecuentemente, y como haciéndole eco, de otras expresiones equivalentes: un "mayor servicio", la "mayor alabanza", el "mayor bien de las almas", el "bien más universal".

A partir de 1532 los términos gloria, alabanza, edificación, servicio, honor, honra, y Majestad se hacen cada vez más frecuentes en el epistolario ignaciano, acompañados del comparativo "más" o "mayor". En 1537, en carta dirigida a Juan de Verdolay, Ignacio escribe por primera vez: "si mayor servicio y gloria de Dios nuestro Señor hallaseis mucho deseo que podamos vernos en estas partes" [*Epp* I, 118-119]. La historia, el entorno familiar y social, la cultura literaria, la misma psicología y sociología son instancias que deben considerarse para poder descifrar

y entender mejor la espiritualidad ignaciana del magis.

1. *Influencia familiar y cultural.*

Ignacio posee la cultura de la clase social a la que pertenece (Cacho Blecua 1992, 137). El "valer más" y el "ser mejor" del caballero perfecto eran paradigma de las familias guipuzcoanas con cierto linaje, y que Iñigo heredó sin duda de sus Parientes Mayores. Es éste el sustrato que más tarde, pasada la purificación espiritual y cambiados los valores, se convertirá en la espiritualidad del *m.* (más) que va a encontrar en el "A mayor gloria de Dios" su expresión más acabada (García Mateo 2000, 223).

El espíritu noble-caballeresco de Iñigo, que no "militar" como muchas veces se ha afirmado, es un polo de referencia obligado en nuestro tema. El linaje de los Oñaz y Loyola, en lo ideológico y cultural, estaba muy vinculado a la orden de los Caballeros de la Banda. García Villoslada (1986, 25) señala las semejanzas entre comportamientos y actitudes de Ignacio y las reglas de estos "caballeros".

Nos iluminan sobre todo las constantes exigencias de superación expresadas literalmente con un "más": "Porque la más alta y la más preciada orden que Dios en el mundo hizo es la cavallería". También se piden tres cosas a estos caballeros: "ser leales a su señor, amar aquella en quien pusieron su corazón e intención, et tenerse por cavalleros más que otros para facer más altas cavallerías". Es evidente -concluye García Mateo-, que este "más" de las Reglas de la Banda coincidía en lo fundamental con el "valer más" que caracterizaba a los Parientes Mayores, caballeros e importantes propietarios de tierra, entre quienes se contaba la familia de Ignacio. Partiendo de abajo estamos en capacidad de "precisar con mayor exactitud los orígenes históricos del mayor y del más ignaciano" (García Mateo 2000, 227).

Pedro Leturia y Hugo Rahner investigan la tradición familiar de Ignacio y la vida vasca en los siglos XIV y XV. La obra de H. Rahner inserta a Ignacio en el mundo de las relaciones familiares y de la cultura de su época, ambas deseosas de grandeza, como forjadoras del temperamento del santo. En ellas se asienta la raíz del *m. ignaciano*: hacer cosas grandes es la forma primitiva de la opción del PF "por lo que más ayuda"; de ahí fluirá sin esfuerzo el lema de la Compañía "A mayor gloria de Dios". Al comienzo, el *m. "natural" ignaciano* lo apartó de la vocación eclesiástica para servir a un rey temporal. El amor soñador a una dama hizo brotar el *m. cortesano*. Hasta que nació el *m.* de una entrega para hechos distinguidos más externos primero, y luego en oblationes de mayor estima y mayor momento al Rey Eterno, en orden a un mayor y mejor

servicio. Para Dominique Bertrand el *m.* es la manera noble de comprender al hombre, que Ignacio aprendió desde su nacimiento en una determinada familia y cultura.

2. *Influencias literarias.* La formación cortesana de Iñigo continuó, desde los quince años, en la casa de Don Juan Velázquez de Cuéllar, Contador Mayor del Reino, en Arévalo. Fue allí enviado para educarse según los modos y costumbres de la nobleza. Al final de esta formación, alrededor de los veintiún años, sería armado caballero en una ceremonia religiosa. Investidura que el libro IV del *Amadís de Gaula* de Montalvo, auténtico manual de cortesía en Europa y muy conocido por Ignacio [*Au* 5.17], describe minuciosamente. Y tiene un interesante paralelo, como imitación de un modelo literario, en la escena de la vela de armas en Montserrat [*Au* 17], ya trasladado su sentido "a lo divino".

"Hasta los 26 años de su edad fue hombre dado a las vanidades del mundo, y principalmente se deleitaba en el ejercicio de armas, con un grande deseo de ganar honra" [*Au* 1]. A pesar de este juicio negativo de Ignacio sobre sí mismo, podemos afirmar que las "armas" implicaron para Ignacio, y a lo largo de su educación, toda una formación humana, humanista y profesional. Ignacio aprende los usos cortesanos-caballerescos: un ideal a la vez guerrero, religioso, estético y social (como con frecuencia se refleja en las mismas novelas de caballería): aventura, riesgo, búsqueda de lo mayor y mejor, el amor cortés a una dama, el dominio de sí mismo, la preparación administrativa y burocrática (buen escribano): un espíritu caballeresco, realizar graneles hazañas, ganar honra, unos ideales movidos por lo que "más vale" y el

"Valer más", pero que, también, se piensan, se organizan, se planifican, y se escriben (García Mateo 2000, 242).

Los ideales caballerescos mundanos serán rechazados más tarde, pero algunos de sus esquemas, incluso lingüísticos, permanecerán, y se utilizarán después con otros fines (Cacho Bleuca 1992, 140), comenzando, como se ejemplifica en el *Tirant lo Blanc*, por el "retirarse de las armas e ir en peregrinaje a la casa sancta de Jerusalén, adonde todo cristiano debe ir por hacer penitencia y enmienda de sus pecados" (I, 10). El paralelismo ignaciano es inevitable. La cultura y la literatura de la época no explican totalmente la "mutación" y evolución posterior de Ignacio, pero tampoco ésta sería comprensible sin unos modelos culturales y literarios a veces claramente imitados (Cacho Bleuca 1992, 158).

3. *A lo divino*. Cacho Bleuca observa que, "dada la gran importancia de la lectura en el mundo ignaciano, resulta paradigmático que el inicio de su mutación quede reflejado por libros representativos de sus dos etapas vitales" (Cacho Bleuca 1992, 143), los libros de caballería por un lado, y la vida de Cristo y de los santos por otro. Ignacio pasa de caballero-cortesano, a caballero "a lo divino". El *Libro de la caballería cristiana* de Fr. Jaime de Alcalá, auténtico manual de formación religiosa y espiritual publicado hacia 1515, se divide en tres tratados: "de los encuentros y golpes con sus remedios" el primero; el segundo "el convite que hace el rey de la gloria al caballero después de su vencimiento"; y el tercero, "del premio y satisfacción de sus trabajos" (Cacho Bleuca 1992, 151).

Aunque Ignacio no fue nunca caballero en el estricto sentido de la palabra, sus anhelos humanos insatisfechos se trasladarán al campo espiritual. El nuevo caballero deberá pelear contra el demonio, el mundo y la carne como aparece en la portada de la traducción castellana del *Miles Christi* de Erasmo, con las armas espirituales (Cacho Bleuca 1992, 151).

Al comienzo del siglo XVI sobrevivían muchos valores caballerescos, en especial un gran afán de "fama". Juan de la Encina lo expresa certeramente: "La fama vive segura/ aunque se muera su dueño;/ los otros bienes son sueño/ y una cierta sepultura./ La mejor y más ventura/ pasa presto, y su memoria,/ salvo la fama y la gloria" (Ladero Quesada 1993, 149). Desde un enfoque más psicoanalítico W. Meissner, al referirse a este periodo ignaciano, habla del proceso de sublimación de un fuerte narcisismo que funcionaba al servicio de una personalidad vigorosa: "El código caballeresco es un notable ejemplo de la sublimación de impulsos libidinosos y agresivos al servicio de un ideal determinado culturalmente" (Meissner 1992, 473-474). La psicología no explica toda la mística, pero la experiencia mística tampoco anula a la naturaleza. Acaso podemos vislumbrar en este narcisismo del "valer más", "señalarse con más y mejores hazañas" y "ganar mayor honra", la raíz del m., de "la mayor gloria de Dios", y del bien más universal, "del mayor servicio" (García Mateo 2000, 243). Es el paso desde las vanidades del mundo juveniles a una constante preocupación religiosa, de los "ejercicios de armas" a los "ejercicios espirituales"; y lo encontramos igual-

mente en el deseo de no buscar la mayor "honra" personal (palabra clave en la España del s.XVI) sino "la mayor gloria de Dios". Se puede concluir que, en la propuesta espiritual de íñigo, resuena un trasfondo propio de la caballería medieval trasladado a una vida de "devoción", "ayuda a las almas", y "misión", todo ello "a mayor servicio, honra y gloria de su Divina Majestad". Se transpone el ideal caballeresco por conseguir fama y gloria a otro nivel más pleno y verdadero. Por eso la CJ recién fundada buscará, también, un "señalarse más en el servicio", "para la ayuda de las ánimas" (Rahner 1955, 21.24.91).

¿Qué se transforma y qué esquemas humanos parecen permanecer en Ignacio a lo largo de todo este proceso de sublimación? Se percibe con claridad en el tema de la pobreza. Ignacio va a compaginar al amor a la pobreza evangélica y el trato con los pobres, con una clara aceptación, por otra parte, de las jerarquías sociales. Acudirá a los príncipes y a las cabezas para obtener aprobación y defensa en el caso de los procesos judiciales. Junto con una fe subjetiva e innegable en la providencia, actuará con la prestancia y búsqueda de influencias que sólo posee alguien educado en la corte

Y es evidente que, como el mismo Ignacio y la historia de cuatro siglos nos lo enseñan, se requerirá un continuo discernimiento evangélico de todas las motivaciones (incluso aquellas culturales, o inconscientes) para no caer en la hipocresía y poder mantener y practicar una sincera búsqueda de la verdad.

Luis DE DIEGO, SJ.

B) "AD MAIOREM DEI GLORIAM"
(AMDG)

"Gloria" y "magis" son dos conceptos que emergen juntos en su génesis histórica y juntos son afectados por ese proceso de conversión, que conducirá la vivencia del *m.* desde un "superlativo de exceso" y básicamente exterior -"señalarse por encima de", "valer más...", "hacer más que..."- a un "comparativo" intensivo y de situación, vivido en la búsqueda de un más perfecto acatamiento, en la conformación libre y obediente a la voluntad divina, en cada momento, en cada lugar y en cada concreta situación, para en ella realizar aquello que sea la mayor gloria de Dios. El amor humilde aparece como el necesario contrapeso de esta dinámica insaciable de "lo más" que exige el paso por "lo menos" y que, extremadamente atento al querer divino, ataja cualquier posibilidad de complacencia, vanagloria o intento prometeico que pretenda fijar y establecer aquello que fuere de mayor gloria divina.

Esta mutua dependencia ha conducido -ya desde J. Nadal (*Scholia in Constitutiones*, 329)-, a sobrentender una "expresión *m.*", siempre que nos encontramos con el término "gloria". De hecho, en los escritos ignacianos, el vocabulario destacado por las expresiones "*m.*", no rebasa el ámbito semántico del concepto "gloria", a lo que se añade el detalle de que cuando en la expresión "mayor gloria" (o sus equivalentes) se introduce el posesivo "su", éste aparece habitualmente delante del adjetivo: "su mayor gloria", lo cual acentúa el carácter unitario de la expresión. Aun así, no podemos dejar de preguntarnos sobre qué es en realidad lo que le aporta la presencia del *m.*

al concepto "gloria", y en qué direcciones es pensable el dinamismo de crecimiento de la gloria, que va implícito tras esta expresión: "mayor gloria".

1. *El superlativo relativo español.* Este superlativo relativo español (nombre tradicional de la construcción que actualmente la gramática denomina "singularización del comparativo" (Alcina/Blecua 1988, 583), aporta ya en un primer momento dos notas de gran interés al concepto que acompaña: a) Acentúa el carácter dinámico del mismo. No se trata pues de algo fijo, permanente, sino susceptible de experimentar un crecimiento, b) La referencia a la situación. Ésta le impone un cierto relativismo, en función de cada momento, lugar y de ciertos parámetros, sólo desde los cuales es posible discernir qué es lo que da "mayor gloria". Ahora bien, no siempre se emplea el vocablo "mayor/ maior" como vehículo lingüístico del habitualmente llamado "magis ignaciano" que, por otra parte, encierra toda una forma de ser, de concebir la vida y una verdadera actitud ante ella. Otra serie de adjetivos, adverbios, sustantivos, verbos y locuciones, aparecen en el corpus ignaciano, habitualmente sin modificar el contenido básico que se quiere transmitir con "mayor". Al vocabulario resultante, nos referiremos de forma general, como "expresiones m.". Tras ellas se pone de relieve una tercera nota, que las singulariza: c) El matiz de intensidad que trasmite al concepto que particulariza. Este carácter "intensivo" refleja un rasgo inequívoco de la psicología del santo.

El carácter dinámico se pone de relieve en expresiones como "ir adelante" o "de bien en mejor subiendo"; con verbos del tipo de "crecer", "aumentar", "adelantar";

con adjetivos y adverbios que refuerzan esta idea de progresión creciente: "mucha", "tanta", "más", "lo que más", "mejor", "mayor"... y con expresiones adverbiales que denotan totalidad, tendencia a la expansión y a la plenitud: "en todo", "por todos", "toda", "siempre"...; al mismo tiempo que aluden y revelan su índole "intensiva" y totalizadora. Todo este conjunto de comparativos intensivos y expresiones adverbiales van señalando hacia una misma idea: la gloria de Dios no será jamás bastante grande, Dios no será jamás suficientemente servido y alabado, la persona humana no alcanzará en este mundo la semejanza plena con el Verbo. El aspecto dinámico queda, además, acentuado por la posibilidad de una disminución o decrecimiento de la gloria [*Epp* IV, 355].

Desde la perspectiva de la frecuencia del uso y de la cronología, hay que apuntar que la expresión estereotipada "mayor gloria de Dios N.S.", no aparece sistemáticamente en las *cartas* hasta los años 1540. Curiosamente la primera aparición en el epistolario de la expresión "mayor gloria" tiene lugar en un texto de 1536, en el que el concepto "gloria" es utilizado como una categoría descendente, teniendo a Dios por sujeto activo de un movimiento de comunicación de gloria que tiene al hombre como receptor: "Porque siempre debemos presumir que el señor del mundo todo lo que obra en las ánimas racionales es, o por darnos mayor gloria, o porque no seamos tan malos..." [*Epp* I, 99]. Con anterioridad a esta fecha, tan sólo en una carta de 1532, nos encontramos con una formulación en alguna medida paralela "hacer mucho en servicio y gloria de Dios N.S"

[*Epp* I, 84]. La mayor frecuencia y la amplificación de las "expresiones *m.*" en el cómputo del epistolario ignaciano, se produce fundamentalmente en cartas a familiares y amigos, en las que el santo explícita su interés por animar y orientar sus vidas hacia un mayor servicio y alabanza de Dios; mostrando una presencia proporcional a la unción y al calor que pone Ignacio al expresarse. La acumulación de adjetivos de intensidad y cantidad, que consolidan este rasgo característico del *m.*, enriquecen y refuerzan afectivamente el deseo o la idea que se quiere transmitir. Algo parece cierto. Si el uso de la fórmula característica y estereotipada "mayor gloria de Dios N.S.", no se encuentra presente en las primeras cartas del santo, eso quiere decir, que la procedencia de la expresión no puede ser debida única y primordialmente al ámbito cultural y familiar del que procede, ni tan siquiera a causas de personalidad o de orden psicológico. Si así fuera, la habríamos encontrado con mayor frecuencia en los escritos más antiguos, aun cuando el espíritu que late tras la formulación "mayor gloria" está, sin duda, desde los orígenes. En cuanto a la posible modificación en el contenido de la expresión en los distintos momentos de la vida del santo, se puede apreciar una cierta variación en la acentuación con la que es utilizada. Las cartas más antiguas parecen poner en evidencia una tendencia a subrayar el dato del esfuerzo y la determinación personal en la decisión de dar a Dios gloria [*Epp* I, 84.85.110], introduciéndonos en la dinámica del *m.*, aun cuando el término "mayor" no haga su aparición hasta más tarde.

En los *Ejercicios* nos encontramos las formas "más [...] y mucho mejor", "mejor servirle", "al que es

más", en las Anotaciones [*Ej* 15.20]. Por su parte el PF nos introduce en la dinámica de "lo que más" -claramente referido a la alabanza, reverencia y servicio [*Ej* 23]-; aunque será la Segunda Semana el lugar donde explícitamente se den cita las expresiones "mayor", ya sea respecto a la "alabanza y servicio", ya sea respecto a la "gloria", o cualquiera de las variantes del primer círculo semántico del concepto "gloria". El *m.*, antes que nada en los *Ejercicios*, es una idea vinculada a la elección y al descubrimiento progresivo de las leyes para el discernimiento de espíritus. De una manera significativa destaca en el texto de El llamamiento del Rey temporal; más concretamente, la invitación que Ignacio dirige a "los que más se querrán afectar y señalar en todo servicio de su rey eterno y señor universal", a realizar "oblaciones de mayor estima y mayor momento" [*Ej* 97]. Toda esta disposición -afectiva y efectiva, exterior e interior-hacia el *m.* a la que el ejercitante es convocado, queda remitida, en última instancia, al "mayor servicio y alabanza" del "Eterno Señor de todas las cosas". Esto es lo que se pide: "gracia para elegir lo que más a gloria de su divina majestad [...] sea" [*Ej* 152].

La situación de la fórmula "mayor gloria" en las *Constituciones* es un poco diversa, la centralidad numérica del término "gloria", frente a las fórmulas equivalentes hace que se imponga como núcleo del análisis. Esta proliferación del vocabulario "*m.*" en las *Constituciones* apunta hacia la finalidad de edificar como algo que subyace a lo largo de todo el texto. Ya en el *Textus a*, se establecía como fin de las mismas "ayudar a todo el cuerpo de la Compañía y los particulares della, para mejor se conserven y aprovechen y aumenten a gloria di-

vina y bien de su Iglesia...", y para ello se busca que sean "edificativas [...] y que atraigan a los que Dios llama..." [MCo II, 129]. El término *gloria*, se presenta como "mayor gloria" en prácticamente la mitad de sus apariciones y lo hace en los lugares más significativos. Si seguimos el proceso de redacción de las *Constituciones*, la fórmula "a mayor gloria de Dios N.S." se revela como la más estereotipada, siendo añadida en múltiples ocasiones a una redacción precedente, a veces de puño y letra del santo, sin -al menos aparentemente- aportar novedad alguna, pero proporcionando a los textos, que de esta manera de algún modo rubrica, una unidad y una permanencia en este constante ser remitidos al fin último.

En el resto del corpus ignacia-no nuestra expresión está casi totalmente ausente. El *Diario espiritual*, no contiene ninguna ocurrencia; lo cual encaja dentro de la lógica sobre la que intentamos presentar nuestra hipótesis, pues Ignacio escribe para sí, sin ninguna necesidad de edificar, exhortar o conmover. Por su parte, dos de los cuatro registros del término *gloria* que se encuentran en la *Autobiografía*, lo hacen con una forma "m." [Au 36.85], siendo uno de los lugares donde se percibe con más fuerza el carácter "intenso" que está en el interior de las expresiones: *más, mejor, mayor...* El "grande y vano deseo de ganar honra" [Au 1] muda su objeto, pero no su intensidad; a sus deseos de servicio, nada parece imposible de alcanzar. Sentimientos intensos: "sentía en sí un muy grande esfuerzo para servir a nuestro Señor" [Au 11], que intenta comunicar mediante un estilo denso de adjetivos y adverbios ("más", "mejor", "mayor", "más y más", "más que mucho"), que dan cuenta en el conjunto api-

ñado de expresiones, de la fuerza y densidad de sus vivencias y aspiraciones. Este tipo de expresiones denotan la tendencia al m. ya no sólo en intensidad, sino también, de alguna manera, en extensión. *Extensión temporal* que discurre desde el "cada día" [Epp I, 509; II, 151] hasta el "siempre" [Epp I, 490]; pero también *extensión espacial* [Epp VI, 347]. Una extensión que amplía constantemente su horizonte, creciendo [Epp I, 533], aumentando [Epp III, 147], hasta alcanzar "a todos" [Epp I, 150], cuantos más y cuanto más, mejor [Epp VII, 120]; a cada hombre -y de una forma especial a quienes más pueden extender esta gloria [Epp II, 311]-; a todo el hombre [Epp IV, 536] y en definitiva, "a todo" [Epp II, 268]. En una progresión que no sólo debe incrementarse, sino que lleva implícito el m. de "destreza" [Epp 1,479]. Emerge así la "totalidad" [Epp IX, 512] como otro rasgo característico del m., que porque lo abarca todo, no puede sino detentar una nota de *exclusividad*: "Procurando tener ante los ojos, el sólo fin del mayor divino servicio y gloria" [Epp I, 720]. Este aspecto de exclusividad del fin y la necesidad de referir a él todas las cosas, se expresa a menudo en términos de amor [Epp I, 514]. El esquema de pensamiento que parece estar funcionando aquí es el que deduce de la naturaleza del fin perseguido, la obligación de procurarlo siempre y de la forma más intensa, más extensa y exclusiva posible. La respuesta en glorificación a Aquel que se nos dio "enteramente" y "perpetuamente", porta consigo la exigencia de un m. de disponibilidad absoluta a Dios [Ej 234] y de diligencia en el uso de los dones y medios a nuestro alcance, de nuestras potencias y capacidades para más alabarle y servirle [Ej 20]. Todo lo cual no

sería posible sin contar con un *m.* en la pureza de intención [*Co* 360].

Pero hay aún una nota característica del superlativo relativo "mayor gloria" que apuntábamos al comienzo, y de la que aún no nos hemos ocupado. Se trata de su carácter "situacional". Con esta expresión queremos decir que no existen unas condiciones preestablecidas, fijas y permanentes, que puedan asegurar que en todas las "intenciones, acciones y operaciones" donde se verifiquen, quede garantizado que se esté realizando la "mayor gloria de Dios N.S.". No se trata tampoco de un "techo", un máximo, aun cuando éste sea infinito e inalcanzable. "Lo que más" gloria da a Dios dependerá en cada momento de las reales posibilidades del sujeto que glorifica y de la situación concreta en la que se encuentra. Se trata de una práctica que encontramos por doquier en la forma de vivir, de gobernar, de decidir y de actuar de Ignacio. Su pasión por la mayor gloria de Dios, le conduce a extremar su atención respecto a las situaciones particulares, personales, concretas, sin perder el horizonte del "más". Atención a los lugares, a los tiempos, y circunstancias específicas, porque entre ellos y la realización del *m.* se establece una especie de relación circular. Por una parte, son medios que se toman o dejan en orden a la mayor gloria de Dios; por otro lado, sólo podremos determinar lo que es "a mayor gloria" en referencia a ellos. Una atención que se extrema, cuando por estar "en partes remotas" es preciso buscar esta "mayor gloria" incrustada en cada cultura y sus particularidades [*Epp* IX, 92].

Del análisis del vocabulario *m.* en el corpus ignaciano, se deduce que refuerza el campo semántico del concepto "gloria", con un dinamis-

mo progresivo -de carácter intensivo y extensivo- y totalizador que abarca todos los aspectos de la vida humana e imprime una tendencia a la exclusividad, flexibilizada por la componente situacional que le es propia. Pero si estas son las notas características o coordenadas externas respecto a las cuales se articula este dinamismo hacia el más, existen también otras coordenadas internas, más fundamentales aún, que actúan como verdaderas líneas de fuerza provocando, atrayendo, suscitando y reclamando la intensidad y la exclusividad de una respuesta "a mayor gloria divina".

2. *El dinamismo interno del "AMDG"*. Tres grandes componentes parecen regir la dirección del *m.* hacia una mayor glorificación. Este movimiento de acrecentamiento, de desarrollo, de progresión, de expansión, discurre fundamentalmente por ellas, cruzándose en algunos momentos, priorizándose -en ocasiones- alguna; siendo en otros casos absorbidas una por otra... Al final, remitiéndose al criterio último del beneplácito divino: la divina voluntad, situada, concretizada, historizada, buscada en la actuación de todas las potencialidades humanas externas o internas, a través de la razón, a través de los criterios humanos de mayor servicio, de mayor utilidad; a través de la consulta a quien más puede saber, más puede conocer. Pero sobre todo ello, si es que llega -que si no, bastante gracia ha habido ya en todo el proceso-, la unción del Espíritu [*Epp* II, 237], en definitiva, el criterio aplastante de lo que su divina majestad hace "sentir" inmediatamente al alma [*Epp* 1,105].

Conscientes de que todo intento de clasificación es limitado y limitante y, con la sola pretensión de hacer síntesis, podríamos decir que

la glorificación será mayor, esto es, se estará realizando lo que más a gloria, servicio y alabanza de su divina majestad sea, cuando se dé:

2.1) *Una mayor manifestación de Dios:*

a) *en sus criaturas*, en tanto reconocen más su excelsitud y grandeza [Epp I, 502.633.688]. La gloria de Dios, tomada como criterio de vida, supone no sólo que toda acción o intención glorifiquen a Dios, sino que la misma vida, guiada por el criterio de la mayor gloria de Dios, se convierta en teofanía de la gloria de Dios [Epp I, 270], moviendo así a otros a la glorificación [Epp VII, 274]. Cuanta mayor es la gracia comunicada por Dios [Epp II, 325], acogida y empleada en su servicio, más hace crecer su glorificación [Epp VII, 274], y cuanto más se dejan guiar, enderezar y regir por su Espíritu [Epp XII, 222], e iluminar por su sabiduría y bondad, más se crece en "su mayor servicio y gloria" [Epp IX, 509; cf. III, 78].

b) *en sus obras*, que cuanto más perfectas "tanto a mayor honra suya son" [Epp 1,540], y más se revela Dios como origen y causa de su bondad y de su éxito [Epp VIII, 193].

2.2) *Una mayor identificación con Cristo.* La imitación de Cristo ignaciana alcanza la profundidad de la identificación, desde donde invita al sujeto a ser en el mundo transparencia de su gloria. Pero sobre todo, el imitar a Cristo, para Ignacio, supone asumir el descenso kenótico del camino de la gloria. Si la comunicación de gloria que Dios hace al mundo asume la dirección kenótica del amor, y Cristo es "Aquel que existiendo en gloria de tan gran poder, sabiduría y bondad [...] se despojó [...] se sometió [...]" [Epp I, 124], se hizo pobre, obediente, se humilló..., todo indica que ésta ha de ser la vía de su mayor servicio y alabanza y el camino hacia la gloria

de aquellos que le siguen, camino de trabajos y penas, camino de oprobios y humillaciones [cf. Co 101]. La identificación con Cristo para Ignacio, supone un anteponerlo a todo, fundamentalmente al "yo". La gloria de Dios será mayor cuando los intereses personales se sacrifiquen por los intereses de Cristo, cuando la respuesta a su llamada, asumida en radicalidad, -"venir conmigo" y "como yo" [Ej 93]-, alcance a pedir ser elegido en la "tercera mayor y mejor humildad, para más le imitar y servir", introducido en la dinámica progresiva del acrecentamiento de su gloria [Ej 168]. Esta identificación se concreta en el seguimiento de a) *Cristo sufriente*: "Siguiéndome en la pena". Imitar en Cristo, su hacer y su padecer [Epp VIII, 542], padeciendo con Él [Ej 203], dando sentido y viviendo con paciencia las penalidades de la tierra, genera un aumento de la gloria [Epp VI, 224].

b) *Cristo pobre*. Seguir a Cristo pobre, imitando su modo de existencia, es para Ignacio, desde los tiempos de su conversión, una característica de su búsqueda de la mayor gloria de Dios, en la que la "discreción" discrimina cualquier tipo de repetición mimética (cf. "Deliberación sobre la pobreza"). "Sólo que sea vuestro mayor servicio y alabanza" es la condición constante que el santo impone al deseo y determinación de imitar al Señor en pasar toda pobreza, así actual como espiritual, [cf. Ej 98]. Siendo además la pobreza, "preciosa herencia que [Jesucristo] da a sus hermanos y coherederos, a fin de que abunden en nosotros las riquezas espirituales de gracia, y finalmente, aquellas inenarrables de su gloria" [Epp 1,577].

c) *Cristo humilde y humillado* [Co 101]. La vía de la humildad es camino de mayor glo-

rificación, pues ella pone el fundamento que hace posible más servir y glorificar [Epp X, 224]. Conforme a su profesión, el jesuita, debe procurar que "en todo se guardase la humildad y bajeza debida a mayor gloria de Dios" [Co 577]. *d) Cristo obediente.* Más imitar la obediencia de Cristo, y señalarse en esta virtud, para más fructuosamente emplearse en el servicio divino [Co 547; Epp XII, 335].

2.3) *Una mayor realización del Reino de Dios y de su proyecto salvífico.* Desde esta dimensión, la cifra de la mayor gloria de Dios, reside en la realización de su proyecto salvífico. Dios es más glorificado cuanto más se ayuda a las almas a alcanzar el fin para el que fueron creadas, en el mayor fruto y provecho de los próximos, en vista a su salvación y perfeccionamiento [Epp X, 54]. Emplearse en esta obra, a imitación de Cristo e integrándose en su misión (FMII, 627), será para Ignacio y para sus compañeros la forma específica de dar gloria a Dios: "...ofreciéndolos [los trabajos] y consagrándolos, a gloria de Xpo. nuestro Señor, y socorro de esas almas. Dales espuelas el deseo que llevan de procurar con todas veras imitar a Xpo. nuestro redentor en la salud y remedio del género humano" [Epp VIII, 474]. Dos dimensiones emergen aquí:

a) *La dimensión cuantitativa:* "a cuantos más alcanza la salvación", que pone en evidencia cómo el m. de la gloria y m. de la salvación", corren parejos [Epp VII, 447]. Se trata fundamentalmente de extender la salvación porque, a cuantos más alcance, mayor será el servicio divino y la gloria de Dios [Epp I, 286]. Llevar adelante el anuncio de la fe, aumenta también la gloria; una gloria que "padece", cuando aquella es negada [Epp IV, 355]. Además, cuanto más se extiende y más uni-

versal se hace el bien, de igual modo crece la gloria divina [Epp I, 602-603], priorizando lo universal sobre lo particular [Co 189]. En definitiva, cuanto más se busca el camino por donde en todo momento y con más prontitud, se pueda más servir y alabar, se responde mejor a las necesidades más urgentes que en vistas a esta mayor gloria son asumidas [Epp I, 479; Co 623].

b) *La dimensión cualitativa:* "mayor perfección personal y de los prójimos". Estamos ante un m. que piensa la salvación en sentido amplio, por ello incluye el deseo de perfeccionamiento y plenitud, no sólo de uno mismo, sino "intensamente" el de "los próximos" [Co 3]. En consecuencia podemos decir que crece la gloria de Dios cuanto mayor es la perfección personal y ayuda de las ánimas [Epp I, 693]; con el bien de la Compañía universal y en tanto aumenta el número y virtud de los operarios [Epp VII, 120]; cuanto mayor es el fruto, mayor el efecto, el provecho y ayuda del bien común [Epp II, 151].

Y sin embargo hay una especie de eje transversal, de fuerza catalizadora de la mayor gloria que, en definitiva, está presente e impregna las otras tres dimensiones, y funciona de algún modo como un parámetro corrector, que impulsa el proceso de determinación en un momento preciso y ante una concreta elección, para discriminar qué es aquello que da mayor gloria a Dios.

2.4) *Mayor cumplimiento de la divina voluntad.* Dar a Dios mayor gloria pasa por conocer "en todo" su voluntad y cumplirla [Epp III, 402]. Éste es el deseo que conservamos más veces expresado por el santo, con él finaliza la mayor parte de sus cartas. En este cumplimiento está

nuestra santificación y glorificación: aquello que le es más agradable al Señor, que se "siente ser a su mayor gloria" [Epp VII, 17-18]. La sed de lo uno y de lo otro crecen en paralelo. La mayor gloria presume una mayor conformidad con la voluntad divina y un servicio más conforme a esta voluntad [Epp I, 713]. La glorificación es comprendida por ello como obediencia -respecto tanto a la vida personal como a la apostólica- y será mayor cuanto más perfecta es ésta [Epp I, 692-693]. Una obediencia que Ignacio entiende siempre mediada, bien sea por a) *la Iglesia*, a través del vicario de Cristo [Epp I, 656-657], con la que es preciso "sentir" para poder "sentir lo que más gloria sea a la su divina majestad" [Epp XI, 456; Ej 179]; b) *el superior*, contemplado como "intérprete de la divina voluntad", para quien busca caminar por la vía del "mayor servicio y alabanza" [Co 618; Epp XII, 333]; c) *otras personas* que en la búsqueda de la mayor gloria el santo está firmemente convencido, que sólo buscan el mayor servicio, alabanza y gloria de Dios [Epp I, 682]; d) *los acontecimientos de la vida*, que abrazados abandonándose en ellos a la providencia divina, se convierten en medios donde el santo se encuentra con la voluntad divina, y lugares donde Dios revela aquello que es su mayor alabanza y gloria [Epp IV, 284].

Tres componentes sitúan por tanto cada elección, cada acto libre de la criatura, en el lugar que le corresponde en el universo ignaciano de la mayor gloria de Dios. La primera dimensión queda calibrada por el grado de imitación de la criatura "a Cristo pobre y humilde" (tercer grado de humildad-disposición subjetiva de preferencia por vivir con Cristo y como Cristo). La segunda dimensión constituyente

valora la opción en tanto que contribuye a la construcción del Reino, esto es, al provecho de las almas en orden a su salvación y a la incorporación de todo lo creado en la gloria del Padre (dato objetivo de necesidad en orden a la misión). La tercera, calibraría en qué grado Dios se puede manifestar como poder, bondad y sabiduría y ser reconocido en su excelsitud y majestad en esa criatura y en su obra (respuesta en alabanza a la gloria objetiva, manifestación y revelación de lo que es Dios -en su obrar y en sus criaturas- y de su voluntad). El grado de incidencia de cada una de estas dimensiones, dependerá de la situación concreta del sujeto que realiza la elección: a) variables de "configuración personal" y "de situación": sus capacidades, el lugar, el momento y las diversas particularidades que le conciernen, por una parte; y b) variables de "disponibilidad interior": la "recta intención" que mueve su obrar, la indiferencia en sus diversos grados, etc. Pero al final es la obligada referencia a la concreción de la "voluntad de Dios", la variable definitiva, el criterio superior que determinará a la postre con qué concreta realización se dará más gloria a Dios. Sin olvidar que nada de esto sería posible sin una gracia que previene y acompaña a la criatura, moviéndola a desear y a obrar aquello de lo que en último término Dios mismo es "autor". Se comprende desde aquí, la traslación vivida por Ignacio, desde un "m. de excesos", al "m. intensivo", que prohíbe al sujeto tanto instalarse en la mediocridad, conformándose con la estrechez de lo razonable (ser tenido por loco... [Ej 167; Co 101]), como deslumhrarse ante la fantasía bloqueadora de lo imposible, lanzándole hacia la conquista del reino desde la autenticidad que emerge del discer-

nimiento de la realidad y de la discreta caridad. Un *m.* de búsqueda incansable, que evita los engaños del deseo ilusorio e idolátrico de una falsa autorrealización. Un *m.*, que refleja la actitud de quien quiere a toda costa y moviliza todas las energías disponibles orientándolas a la consecución de ese fin, sean cuales fueren los costos de esta empresa, cuya única medida es Cristo y su voluntad redentora, que desaloja nuestras fantasías y nuestros sueños prometeicos, naciéndose centro de nuestro amor y criterio último y definitivo de discernimiento.

Nurya MARTÍNEZ-GAYOL, ACI.

C. ESPIRITUALIDAD DEL "MAGIS"

Para Ignacio, todo ser humano queda marcado ontológicamente por un "más" que se va a convertir en el verdadero principio de discernimiento. La "mayor gloria" no es algo que pueda conseguirse definitivamente. La expresión apunta únicamente a un deseo de progresar, dado que el crecimiento es el camino de solución para cualquier crisis humana. El "aprovecharse" ignaciano quiere decir progresar. "Lo que más ayuda" del PF, el ofrecimiento de "mayor estima y momento" en la meditación del Rey temporal, el "elegir lo que más a gloria de su divina majestad y salud de mi ánima sea" [*Ej* 152] en la meditación de los Tres Binarios, y el "quiero y elijo más pobreza..." de la tercera manera de humildad [*Ej* 167], jalonan un camino de progreso hacia la "mayor gloria de Dios", una búsqueda del deseo más profundo de la persona, el que mejor puede acercarse a la voluntad de un Dios "siempre mayor", como lo define E. Przywara en su *Teología de los Ejercicios*. Este es el objetivo final

del *m.*: progresar en la búsqueda de un Dios al que habrá que seguir buscando siempre a través del discernimiento (UCPLE, 27-28). Por eso, las *Constituciones* se escribirán como una ayuda para "mejor proceder [...] en la vía comenzada del divino servicio" [*Co* 134].

"Mayor gloria de la divina majestad", "mayor servicio y bien más universal" son dos expresiones frecuentes y equivalentes en el vocabulario ignaciano. No hay dos relaciones, dos amores, dos glorias, dos servicios. Gloria y servicio (a Dios y a los hombres) se pueden trasponer la una en el otro (*DSp* VI, 491). El servicio de Dios y el de los hombres son inseparables entre sí y en su conexión con la gloria de Dios. Porque es el amor de Dios por nosotros es el que nos arrastra a amarle a Él, y al servicio de los hermanos. Estar al servicio es buscar y encontrar la mayor gloria de Dios. Así debe entenderse la proposición con la que se abren los *Ejercicios*: "El hombre es criado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios Nuestro Señor", y para alabar, hacer reverencia y servir, igualmente, a cualquier ser humano. Alcanza así pleno sentido la conclusión: "solamente deseando y eligiendo [en la práctica] lo que más nos conduce para el fin que somos criados" [dar mayor gloria en un mejor servicio] [*Ej* 23].

Esta "mayor gloria de Dios", paradójicamente, va a ser inseparable, desde la encarnación, del seguimiento a Cristo crucificado. Lo expresará Nadal: "Y ahora unas palabras sobre el ad majorem Dei gloriam [...] el fundamento de la Compañía es Cristo crucificado" (*FNII*, 8-10). Es decir, al *m.* de la gloria se llega por el camino del *minus* de la encarnación y la pasión. El cristiano "crucificado" (por el servicio, la entrega, la propia abnegación y cari-

dad) transparenta la gloria y la presencia del Espíritu del "resucitado" en su obra de salvación. Gloria de Dios y Trinidad tampoco pueden separarse.

"Más", "mayor gloria de Dios", "mayor servicio" se encuentran una y otra vez en la espiritualidad ignaciana acompañando el deseo de ser personas de discernimiento en la acción. Colocados entre Dios y el mundo, es en nuestra historia donde debemos buscar la mayor gloria, el mejor servicio. Por ello, la mayor gloria y el mejor servicio se convierten en criterio de discernimiento para toda elección [*Ej* 179-189.338-339], aunque sea en una materia tan concreta como la renuncia a los bienes del jesuita. Ignacio escribirá en las *Constituciones*: "deseando el bien mayor y más universal de la Compañía (siendo ella ordenada a mayor servicio divino y mayor bien universal y provecho espiritual de las ánimas); [...] y venga a mayor edificación de todos, y a mayor provecho espiritual de las ánimas y gloria de Dios nuestro Señor" [*Co* 258].

4. Sombras y luces en la historia

Ahora bien, el "más" y el "mayor", es importante notarlo también, deben ser sensatos, "evangélicos", y no separarse de la "caridad discreta", de esa prudencia sabia a la que recurriría constantemente Ignacio. No se trata de lo "máximo", sino de lo "posible". No se trata de una glorificación del poder del hombre, sino del poder de Dios en el hombre. No siempre la espiritualidad posterior tuvo en cuenta este importante matiz, y olvidó al místico reforzando unilateralmente una ascesis centrada en la persona que dejó esfumarse la alegría cristiana. Un querer abarcar demasiado, el exceso de trabajo, una frágil esperanza y la pérdida del sentido de

gratuidad, cuando no la mera búsqueda de una gloria secular, podrían ser algunos de los síntomas de esta desviación, que algunos llegaron a definir peyorativamente como algunos de los rasgos del "jesuitismo". Pero el espíritu del *m. ignaciano*, bien entendido, no nos dice otra cosa que la búsqueda humilde de un discernimiento integral en la acción, en la vida.

Lo anterior no debe llevarnos a olvidar o minusvalorar el sano "dualismo" combativo ignaciano, y su llamada a la acción eficaz, frente al verbalismo imperante en nuestra cultura. Su deseo de purificarlo todo sin subvertir nada. O ese anhelar la eterna totalidad de un Dios que nos espera, frente a la tentación de entregarnos en brazos de lo efímero. Para Ignacio de Loyola la vida y la muerte son realidades absolutamente serias, no frivolidad, diversión o desesperanza. Ignacio de Loyola apostó fuerte. Por eso fue y sigue siendo alguien que puede transmitir, todavía hoy, palabras de esperanza. "En estos tiempos de psicologismo moral, cuando los fines de la vida se disuelven en el fluir hedonista de los procesos síquicos, la esperanza del mundo se pondrá cada vez más en hombres firmes como Ignacio de Loyola, de los que no van y vienen y se van con la veleidad de cada época" (Pínillos 1993, 205-209).

Luis DE DIEGO, SJ

/ Alabanza, Amor, Gloria, Mística, Servicio, Vanagloria.

Bibl.: ARZUBIALDE, S., "El significado de la fórmula 'a mayor gloria de Dios' en el texto de las Constituciones de la Compañía de Jesús", *EEc* 76 (2001) 593-630; BERTRAND, D., *La política de San Ignacio de Loyola. El análisis social*, M-ST, Bilbao-Santander 2003; CACHO BLECUA, J. M., "Del gentilhomme mundano

al caballero a lo divino" en *Ignacio de Loyola y su tiempo* (PLAZAOLA, J. ed.), Mensajero, Bilbao 1992, 129-159; CANTIN, R., "Le troisième degré d'humilité et la gloire de Dieu selon saint Ignace de Loyola", *ScEcl* 7 (1931) 218-229; CAPORALE, V., *Ad maiorem Dei gloriam*, Nápoles 1992; CORREIA-ALFONSO, R., "A.M.D.G." *Ign* 1 (1950); COUREL, R., "Saint Ignace et la gloire plus grande de Dieu", *Christus* 3 (1956) 328-348; ID., "La plus grande gloire de Dieu", *DSP* VI, 487 ss.; DIDIER, H., *Gloire de Dieu et Gloire du monde chez St Ignace de Loyola*, Diss. Institut d'études hispaniques, Paris 1970; DECLoux, S., "El 'más' está en ti", *Man* 73 (2001) 175-185; FAUCHER, R., *Le plus grand service de Dieu. Étude sur le "m." ignatien*, PUG, Roma 1963; GARCÍA-MATEO, R., *Ignacio de Loyola. Su espiritualidad y su mundo cultural* Mensajero, Bilbao 2000; GUIBERT, J., *Theologia Spiritualis ascética et mystica*, Romae 1926-1932; ID., *La Spiritualité de la Compagnie de Jésus. Esquisse historique*, BIHSI 4, Roma 1953; ID., "Pour la Glorie de Dieu" *RAM* 13 (1932); LÉCRIVAIN, PH., "A mayor gloria de Dios y salvación de las almas". *Nuevo enfoque de los primeros tiempos*", *CIS* 24, 72 (1993) 54-76; LETURIA, P., *El gentil hombre Iñigo López de Loyola en su patria y en su siglo*, Edit. Mosca Hermanos, Montevideo 1938; LYONNET, S., "La maggior gloria di Dio", en *Lo Spirito della Compagnia. "Una sintesi"*, *Recherches* 15, CIS, Roma 1978, 7-23; MARTÍNEZ-GAYOL, N., *Gloria de Dios en Ignacio de Loyola*, M-ST, Bilbao-Santander 2005; MEISSNER, W.W., *Ignacio de Loyola. Psicología de un santo*, Anaya-Mario Muchnik, Madrid 1992; PINILLOS, J. L., "San Ignacio y el espíritu de las épocas", en *Ignacio de Loyola en la gran crisis del siglo XVI*, M-ST, Bilbao-Santander 1993, 205-209; RAHNER, H., *Ignacio de Loyola y su histórica formación espiritual*, ST, Santander 1955; RAHNER, K., "L'honneur de Dieu toujours plus grand", *Christus* 14 (1967); ID., "La apertura hacia el Dios cada vez mayor. Para la interpretación del lema Ad Maiorem Dei gloriam", en *ET* VII, 36-58; Ruiz JURADO, M., "Ad maiorem Dei gloriam (A.M.D.G.)", en *DHC* 1, 13-15.

MAGISTERIO

La relación entre m. y espiritualidad ignaciana no es algo que, en principio, aparezca demasiado claramente. Partamos de dos he-

chos: a) En el siglo XVI el término "magisterio" aún no tiene el sentido técnico que se le da en nuestros días (el cuerpo de pastores que ejercen en la Iglesia la función de enseñar con autoridad), si bien el concilio de Trento, en respuesta a la Reforma protestante, va a subrayar la importancia de la autoridad en la Iglesia, algo que unido al desarrollo del papado irá potenciando la unión entre papado y m. (cf. Congar 1976); b) la CJ se encuentra unida desde el principio al Romano Pontífice por un vínculo de obediencia especial, algo que ha sido productivo en todos los ámbitos.

A partir de estas dos constataciones se plantean dos temas de cara a profundizar en la relación que se puede establecer entre la espiritualidad ignaciana y jesuítica y el magisterio: por una parte, en qué medida incluye el cuarto voto de la CJ las decisiones doctrinales tomadas por el m.; en segundo lugar, cuál debe ser la actitud ante el m. desde la espiritualidad ignaciana.

1. *Relación entre el "cuarto voto" y la obediencia ai m. de la Iglesia.* El cuarto voto, por el que los jesuitas se ponen al servicio del papado, ha sido objeto de diversas interpretaciones. En el tema que nos ocupa, autores diversos han defendido los dos extremos: o bien, la materia doctrinal forma parte del objeto del voto, por lo que el Papa puede imponer, en virtud del mismo, defender alguna idea teológica concreta (cf. Granero 1969; García Madariaga 1976); o bien, no existe ninguna relación entre el cuarto voto y el m. de la Iglesia (cf. O'Malley 1983; Günther).

Si bien hay razones en favor de ambas posturas, las dos subrayan unilateralmente sus argumentos. Así, frente a la afirmación de Gra-

ño de que "el voto englobaba, pues, dos cosas encerradas en una palabra: *la misión*. Ir a 'donde' quiera que su Santidad sintiere y juzgare para tal efecto ser más conveniente o más necesario enviarnos. Ese 'para tal efecto' quedaba también reservado a la decisión del Papa. El debería determinar no sólo dónde, sino también en qué o cómo podrían "más y mejor" laborar *in agro dominico* en el mayor provecho espiritual de las ánimas" (Granero 1969, 10), habría que recordar que el papado usaba de otras instancias para determinar tal doctrina, por lo que es maximalista incluir en ese "tal efecto" la defensa de una doctrina concreta. Al mismo tiempo la afirmación de O'Malley de que el papado tenía en el siglo XVI únicamente la función de ser pastor y juez, mientras que la descripción del papa como "maestro" aparece raramente en esa época, al menos tal y como lo entendemos hoy, ya que la función "magisterial" era especialmente ejercida por las facultades de teología (cf. O'Malley 1983,28-29), no deja de ser inexacta, ya que la consideración del papa como maestro era un dato adquirido para la eclesiología de los autores dependientes de Tomás de Aquino, o sea, para los representantes de lo que se ha llamado la eclesiología papalista (por ejemplo Torquemada, Cayetano, Isolani: cf. Sieben 1988,5-11; Horst 1978,12-21).

A partir de los documentos disponibles, se ha de decir que lo original del cuarto voto es la "obligación de estar disponible", el saberse aparejado para ir a cualquier lugar donde se espere mayor bien de las ánimas. El subrayado del voto, pues, es el *circa misiones*, como aparece literalmente en todas las fuentes y que preserva la consideración del mayor servicio como la

motivación fundamental del voto. El querer incluir en la materia de este voto aspectos doctrinales o disciplinarios va en contra de las fuentes de la primera Compañía de Jesús (cf. O'Malley 1983, 36-38 y Gerhartz 1966) y roba al voto lo que tiene de específico y original.

Por otro lado, y para no llamarse a engaño, es indudable que un tal voto presupone y, al mismo tiempo, potenciaba -como hoy en día presupone y, al mismo tiempo, potencia- una dinámica de ofrenda generosa a la Iglesia, que se concreta en el papado y en la "devoción a la Sede Apostólica" (cf. Schneider 1956, 510-512). Esta evolución comenzó con el mismo Jerónimo Nadal, cuando a las dos razones que aparecían en las bulas para justificar el cuarto voto -la mayor devoción a la sede apostólica y la mayor abnegación de las voluntades- añade un fin, que es original de Nadal: el servicio a la misión personal del papa, algo que será muy productivo en el tiempo posterior.

2. *Relación magisterio-espiritualidad ignaciana*. La relación entre m. y espiritualidad ignaciana ha de situarse en la dinámica global de dicha espiritualidad con respecto a la figura del Romano Pontífice y en la importancia que la espiritualidad ignaciana otorga a las instancias objetivadoras a todos los niveles.

Si en el siglo XVI el papado no era considerado primariamente como el "maestro" en el ámbito doctrinal, la evolución a partir de Trento -aun cuando comenzada con anterioridad- va a ir haciendo del papa, si no la única, sí la principal instancia de decisión en la Iglesia. Teniendo en cuenta que en dicha evolución la CJ tuvo un influjo notable, es fácil entender que en el siglo XIX, momento en el que llega a

su cima la concentración de poder en la persona del Romano Pontífice, se considerara la obediencia al m. oficial de la Iglesia como una de las características del modo de proceder jesuítico e ignaciano. Se puede decir que la teología desarrollada por los jesuitas hasta bien entrado el siglo XX ha sido, en general, un buen exponente de la idea de que la teología tiene por misión la búsqueda de argumentos a favor de las decisiones del magisterio.

El siglo XX, por su parte, trajo nuevos aires al tema del m., fundamentalmente a partir de la nueva concepción de Iglesia que se concretó en los documentos del Concilio Vaticano II (en los cuales también tuvieron un papel importante algunos teólogos jesuitas), y a partir de la nueva comprensión del ministerio papal, que va unida a la nueva idea sobre la Iglesia: La consideración de ésta como comunión, la importancia del *sensus fidei* para comprender el proceso por el que la Iglesia se mantiene en la verdadera fe, la consideración del sacerdocio común..., junto con la vuelta del papado al seno del colegio episcopal, la petición realizada por Juan Pablo II de reconsideración de su ministerio petrino (cf. *Ut unum sint*, 95-96)... son elementos que ofrecen nuevas posibilidades para redefinir la relación entre la espiritualidad ignaciana y el m. eclesial, y abren nuevas vías para una serie de elementos fundamentales de la espiritualidad ignaciana:

a) *la importancia del discernimiento*: el m. eclesial, en cumplimiento de su misión, está llamado a proclamar la fe con autoridad, principalmente cuando ésta se encuentre por alguna razón en peligro. Dicha proclamación no anula, sin embargo, la responsabilidad personal que cada cristiano tiene frente a la fe de la

Iglesia (sobre todo, teniendo en cuenta que el m. no "inventa" la fe, sino que proclama la fe de la comunidad eclesial -cf. DV10-). El hecho de que el m. no dé el mismo grado de autoridad a todas sus decisiones conlleva la necesidad de tener dos actitudes que aparecen en las Reglas para el sentido verdadero de Iglesia, que aparecen en el libro de los *Ejercicios Espirituales* [Ej 352-370]: por una parte, el situarse ante las declaraciones magisteriales con un talante positivo permanente ("ser más prontos para abonar y alabar" [Ej 362]), que es la única manera como se puede construir; por otra parte en caso de que haya alguna disensión, evitar el escándalo pero manifestar ésta sencillamente en aquel lugar y ante aquellas personas que puedan poner remedio a la situación ("De manera que, así como hace daño el hablar mal en ausencia de los mayores a la gente menuda, así puede hacer provecho hablar [...] a las mismas personas que pueden remediarlas" [Ej 362]). El contexto actual también nos obliga a dicho discernimiento, como señala la CG 32 en su decreto 11 sobre "El sentido verdadero que en el servicio de la Iglesia debemos tener": "A pesar -y precisamente por causa- de nuestro sincero deseo de ser fieles al Magisterio y a la jerarquía, puede haber momentos en los que nos sintamos justificados, incluso obligados, para hablar de una manera que no siempre nos granjee la aprobación general y hasta pueda conducirnos a sanciones dolorosas para la Compañía y obstaculizadoras de nuestro trabajo" (n13).

b) *La centralidad del servicio*: la fidelidad al papado y a su m. son claves en la espiritualidad ignaciana, pero también están en referencia al servicio y a la misión. En un momento en el que el m. de la Iglesia se abre a una concreción más

participativa, a partir de la toma de conciencia de que todos los fieles cristianos están llamados a actuar su "sentido de la fe" (cf. *LG* 12), se vuelve actual la praxis de Ignacio, que busca la capacitación de todas las instancias eclesiales para llevar a cabo su misión. Si en un tiempo la teología jesuítica contribuyó al desarrollo de la teología posttridentina que tuvo su culmen en el Vaticano I, hoy está llamada a ponerse al servicio de la teología del Vaticano II y a trabajar porque todas las instancias eclesiales vayan avanzando en la línea determinada por el más alto m. de la Iglesia.

c) La importancia del "dejarse objetivar". Hoy como ayer pertenece a la espiritualidad ignaciana la conciencia de que la Iglesia, y su m., son una ayuda fundamental para no equivocarse en el recto proceder. Las últimas CC GG han señalado claramente este punto, sin negar los anteriores (CG 32, d3; CG 34, d11). En ellos se destaca la unión con el sucesor de Pedro como característica del servicio que la CJ presta (CG 34, d11, n28); se subraya que "la obediencia ignaciana es una obediencia de fidelidad concreta a la Iglesia real, visible y jerárquica, no a un cierto ideal abstracto" (CG 34, d11, n15) y se articula todo ello con el servicio que la CJ está llamada a prestar, también al m., en orden a que toda la comunidad eclesial vaya avanzando en la senda marcada por el Vaticano II (CG 34, d11, n20).

Diego M. MOLINA, SJ

P Cuarto Voto, Iglesia, Misión, Moral y Jesuitas, Reglas sentir la Iglesia, Servicio.

Bibl.: AA. VV., "¿Quién tiene la palabra en la Iglesia?", *Concilium* 168 (1981); AA. VV., "El magisterio de los creyentes", *Concilium* 200 (1985); CONGAR, Y., "Pour une histoire sémantique du terme "magiste-

rium", *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 60 (1976) 85-98; GERHARTZ, G., "Insuper promitto...". *Die feierlichen Sondergelübde katholischer Orden*, Roma 1966 (trad. "Insuper promitto...". *Los votos solemnes peculiares en las órdenes católicas*, OS, Roma 1975); GRANERO, J. M., "El Papa y la Compañía", *Man* 41 (1969) 5-16; GARCÍA MADARIAGA, J. M., "Contenido de la cláusula papal del voto de Montmartre", *Man* 48 (1976) 231-245; HORST, U., *Papst-Konzil-Unfehlbarkeit. Die Ekklesiologie der Summenkommentare von Cajetan bis Billuart*, Mainz 1978; O'MALLEY, J., "The Fourth Vow in its Ignatian Context. A Historical Study", *SSJ* 15/1 (1983), 1-59; SCHNEIDER, B., "Nuestro principio y principal fundamento: Zum historischen Verständnis des Papstgehorsamsgelübdes", *AHSJ* 25 (1956) 488-513; SESBOÛÉ, B., *El magisterio a examen*, Mensajero, Bilbao 2004; SIEBEN, H. J., *Die katholische Konzilsidee von der Reformation bis zur Aufklärung*, Paderborn 1988.

MAGISTERIO (etapa de formación)

2. *Textos ignacianos y origen.* En tiempos de S. Ignacio, y en sus escritos, la palabra "maestro" se refiere, en la mayoría de las ocasiones, a un grado académico o un título universitario [*Co* 473.478, etc.] (*Concordancia* 736-737); actualmente llamamos "magisterio" a una etapa de formación del escolar jesuíta, que tiene lugar antes de terminar su formación académica, y antes de la ordenación sacerdotal o de la incorporación como hermano formado a la vida apostólica de la Compañía.

No hay una época en la vida de san Ignacio que se pudiera poner en paralelo con lo que ahora entendemos por m., aunque como estudiante sí reconocemos un celo apostólico que a veces fue indiscreto y que le llevó a desaprovechar algunos años de estudio. A Alcalá de Henares, por ejemplo, llegó con el fin de estudiar [*Au* 56], y la abando-

nó, sin que nadie le impidiera estudiar, porque no le dejaban ejercitar su apostolado [Au 63]. Ciertamente tenemos testimonios en los primeros años de la Compañía del celo apostólico, discreto e indiscreto, de los escolares jesuitas; pero S. Ignacio no se limita a moderar el fervor indiscreto, sino que lo encauza, pues supone durante el tiempo de los mismos estudios alguna actividad pastoral, incluida la de "enseñar a los niños que no saben" (MPaed., I, 6-17; Epp VII, 269-270). De hecho las *Constituciones* contemplan que la formación de los escolares no sea solamente académica, sino también pastoral [Co 400-414], incluido el ministerio de "leer" al pueblo o en las escuelas [Co 402.403]; también incluyen la posibilidad de que algún escolar pueda interrumpir sus cursos académicos para dedicarse por un tiempo a la enseñanza para "provecho suyo y de otros" [Co 391]. Se trata de un fin apostólico, "porque cumple al bien universal de la Compañía" en esa misión [Co 417]; pero también de un fin formativo, pues dictando lecciones se ejercitan los propios talentos [Co 371] y se forma mejor el jesuita.

De modo que se puede intuir el triple origen de esta etapa no prevista inicialmente en la formación ignaciana: el justo celo pastoral de quienes tenían vocación apostólica; la necesidad de formar apostólicamente a los que se incorporaban; y las necesidades de los múltiples colegios. Así surge este período durante el cual un estudiante jesuita, antes de pasar a teología o después de terminados sus estudios, ejercía de "maestro" de jóvenes alumnos en alguno de los colegios de la Compañía, generalmente en las clases de primeras letras (gramática o humanidades), pero también en las

de filosofía (artes) o teología. Se establece, pues, un período de m., que no debe pasar de cuatro años, para todos los escolares que no tuvieran causas excepcionales; así queda recogido en el *Ratio Studiorum* (1599) y se mantuvo con bastante estabilidad a lo largo de la historia de la Compañía.

2. *Sentido y acompañamiento de la etapa.* Las orientaciones actuales, que se citan en la bibliografía, recogen la sabiduría de esta historia bien consolidada y reformulan el sentido que la Compañía desea hoy para esta etapa formativa, así como los medios y orientaciones para realizarla con fruto. En la formación de todos los jesuitas, escolares y hermanos en formación, se reserva una etapa de uno a tres años, que no debe suprimirse fácilmente ni siquiera en casos de edad avanzada, directamente orientada al crecimiento humano, espiritual y apostólico del que la realiza, y no tanto al remedio de las obras apostólicas.

En el m. se pretenden varios objetivos formativos. En primer lugar, la maduración humana y religiosa del escolar en esta etapa, mediante el conocimiento de sí, la inserción realista en grupos humanos limitados, el equilibrio y generosidad en las relaciones, la responsabilidad y eficiencia en su trabajo, para una más real integración espiritual, según la espiritualidad del contemplativo en la acción; se favorece su integración espiritual y su maduración humana mediante la dedicación seria y responsable a una actividad apostólica. También se busca en esta etapa la maduración de la dimensión apostólica de los jesuitas en formación, mediante el desempeño responsable y creativo de una actividad, con cierta eficacia y rigor profesionales y alguna reflexión para desempeñar mejor

su trabajo. Un tercer aspecto que se desea es consolidar una creciente identidad de apóstoles jesuítas (y de identidad específicamente sacerdotal en el caso de los escolares), pues el acento de la etapa se pone en la capacidad de dar y de darse, de hacerse servidor de muchos. Y, finalmente, se espera que el escolar alcance la integración más plena en el cuerpo real de la Compañía como miembro activo de un cuerpo apostólico al servicio de la Iglesia en colaboración con los laicos.

El m. empieza con una *misión* dada formalmente por el superior mayor; que incluye un *trabajo* definido con suficiente claridad, elegido entre una gama amplia de actividades: sea pastoral, espiritual, administrativo, social, en los medios de comunicación social, en contacto con los pobres, entre culturas emergentes, etc.; aunque es cierto que la incorporación a la misión en los colegios de la Compañía se ha mostrado notablemente útil para cumplir los fines de esta etapa. En esa situación, muchas veces nada extraordinaria, el compromiso fiel y creativo de un escolar puede ilusionarle notablemente en su misión y favorecer el crecimiento que la Compañía desea para él. El m. también coloca al jesuítas en formación dentro de un equipo apostólico, con el apoyo de una comunidad local, como es propio de una vida jesuítica integral, sin olvidar los deseables encuentros formativos y de descanso con otros compañeros en formación.

Para que el m. resulte eficazmente formativo los documentos actuales indican la necesidad de varios elementos: a) un acompañamiento específico, que será profesional, espiritual y de gobierno, b) Una orientación profesional, dado que ordinariamente el escolar en esta etapa no ha ejercido antes el trabajo que se le

encomienda, por lo que un consejero o tutor tendrá encuentros habituales con él para la orientación y evaluación de la actividad profesional o laboral encomendada, c) Un acompañamiento espiritual para el nuevo recorrido espiritual que tiene delante, ayudado por los encuentros periódicos con un acompañante espiritual. El contenido de estos encuentros será el discernimiento y orientación espiritual, a partir de su vida de oración y sacramentos, votos, relaciones, trabajo, etc.; y siempre con el fin de integrar mejor sus experiencias personales y facilitar la maduración humana y espiritual que de él se espera, d) Un gobierno religioso de la etapa que implica que el superior local es el responsable de la formación del escolar y debe mantener un estrecho contacto con él mediante la cuenta de conciencia y otros encuentros regulares, cuyo contenido es el gobierno propiamente religioso de su persona, e incluirá la misión que le ha sido encomendada; el superior tratará de conocer sus sentimientos, verificar su situación, evitar o cuidar su soledad y facilitarle su inserción en la comunidad; y, últimamente, garantizará la integración armónica de todos los elementos formativos de la etapa.

Este acompañamiento debería desempeñarse con un sentido más crítico que ingenuo, con el discernimiento propio de la Segunda Semana (especialmente [Ej 331-334]). Pues el escolar puede alcanzar cierto o alto grado de eficiencia profesional, capacidad relacional o, incluso, vivir sin especial problema su mundo espiritual; pero eso no quiere decir todavía que esté alcanzando los fines de esta etapa. Pues la consistencia interna del escolar no es garantizada por el mero ajuste social y profesional, ni siquiera

por el acertado desempeño del rol apostólico, que fácilmente logra, favorecido por el *status* que habitualmente alcanza. La consistencia en esta etapa se basa más bien en una autenticidad vocacional que se verifica por la presencia concomitante de otros rasgos.

3. *El itinerario formativo del escolar durante la etapa de magisterio.* La Compañía facilita al jesuita en formación los medios indicados para conseguir el fruto de la etapa; pero es el escolar quien recorre su propio itinerario formativo, un recorrido espiritual hacia la progresiva configuración con Cristo que toda la formación pretende. La experiencia confirma que esta etapa es una ocasión excepcional para vivir con autonomía y creatividad la propia vocación apostólica, ejercitada con gozo contagioso; pero también se trata para el escolar de un tiempo de esfuerzo personal ante los múltiples retos que se encuentra, y que proporcionan su parte de verdadera 'probación'. Se trata de desafíos que, al mismo tiempo, constituyen una ocasión de crecimiento y que se enumeran a modo de fases de un recorrido formativo y espiritual.

3.1 El m. se debe iniciar con los cimientos necesarios *en virtud y letras* [Co 307.334]. Esto significa, por un lado, un cierto *vigor* espiritual y religioso manifestado ya en un verdadero hábito de oración, una suficiente madurez en el campo emotivo, psico-sexual y relacional, y en alguna interiorización de las relaciones de autoridad. Por otro debe empezarse la etapa con el *rigor* de la preparación profesional y la titulación adecuadas para el trabajo que se le encomienda, así como el inequívoco compromiso y empeño inicial.

3.2 Antes o después, el escolar en la etapa de m. se hallará confron-

tado con el realismo de las obligaciones de un *trabajo profesional*, las exigencias *laborales* y la complejidad de la misión apostólica; así como deberá adaptarse a circunstancias de personas o equipos, al desbordamiento organizativo o, simplemente, al cansancio físico. Será la ocasión de aprender a superar con serenidad y fortaleza de espíritu las mayores dificultades en su oración y trabajo, y una oportunidad para la aceptación pacífica y humilde de sí como forma de pobreza de espíritu.

3.3 El trabajo con el *equipo apostólico*, que ciertamente potencia mucho sus cualidades, es frecuentemente también una ocasión de ejercitar nuevos aspectos de la *obediencia apostólica*, como la disponibilidad concreta y cotidiana, la docilidad y deseo de aprender, y la voluntad de insertarse como participante activo y colaborador en un grupo humano, mediante escucha y reflexión, debate y aceptación de propuestas. De este modo, el escolar descubre a la *Compañía como comunidad*; que es ciertamente *universal* y dispersa, pero que se hace presente en una comunidad *local* en la que se vive la fe y la esperanza, las inquietudes y los éxitos, el descanso y la confianza afectiva; y donde encuentra amigos y compañeros con quienes descansar y compartir, y de los que recibe orientación y apoyo. Su *pertenencia* a la Compañía se configura así como algo más que una vinculación sólo profesional, social o meramente afectiva a un grupo humano; pero esto también debería suceder cuando la comunidad ideal que él deseaba no se ve realizada conforme a su expectativa en la comunidad concreta a la que pertenece.

3.4 Durante el m. las *relaciones humanas* fuera de la comunidad se suelen hacer notablemente signifi-

cativas: con compañeros laicos y jesuitas, con subordinados y superiores, con jóvenes y adultos, con varones y mujeres, con las familias. Son relaciones enriquecedoras y generalmente gratificantes, en las que el escolar puede desempeñar roles muy diferentes: ser coordinador o director; ser compañero, colega o colaborador; ser orientador, tutor, consejero, educador o pastoralista; ser amigo o confidente. Frecuentemente son ocasión inequívoca para su testimonio de consagrado; pero otras veces el escolar se preguntará por el significado de esos momentos de encuentro interpersonal, de reposo y desahogo, donde disfruta la experiencia de acoger o de sentirse acogido, de escuchar o de ser escuchado. Y así irá viviendo otros sentidos concretos de *su celibato consagrado*, experimentando el gozo de sus muchas posibilidades, pero también el dolor de algunas renunciadas; lo cual ayudará a la madurez afectiva de uno para quien la soledad del corazón constituye también ocasión de una búsqueda más desnuda de Jesucristo célibe y casto.

3.5 En este itinerario de gozos y esfuerzos, de logros y frustraciones parciales, el jesuita en esta etapa va alcanzando una progresiva *madurez espiritual*, que le permite discernir y practicar un modo equilibrado de estar en el trabajo y en la pasividad; en los contactos y en la soledad; en el servicio y en el cuidado de sí mismo. Eso le llevará también, si procesa adecuadamente los diversos retos y posibilidades, a un encuentro habitual con Dios en la eucaristía y en la oración personal propia de los jesuitas en formación (NC 67), manteniendo la fidelidad necesaria y creciendo en la espiritualidad del contemplativo en la acción apostólica. El final del m. coincide para los escolares con el paso a las

últimas etapas de la formación sacerdotal, y muchos escolares en esta etapa renuevan su opción sacerdotal con una humildad realistamente ilusionada. Y desean la plenitud de esa identidad sacerdotal que consiste, más allá de la adquisición de unos conocimientos, o el manejo de ciertas habilidades, en el crecimiento y comunión con los mismos sentimientos y actitudes de Cristo, buen Pastor (*Pastores dabo vobis*, n. 57). A lo que le ayudarán sin duda las etapas de formación que la Compañía todavía le ofrecerá en adelante.

Luis M^a GARCÍA DOMÍNGUEZ, SJ

/Escolar, Formación, Juniorado, Noviciado, Teología (etapa deformación).

Bibl.: NC, nn. 106-109; KOLVENBACH, P. H., "El Magisterio como etapa de la formación" (15.5.1990), *Selección*, 128-141 (AR XX [1990], 361-376).

MAL ESPÍRITU

La expresión "mal espíritu" forma parte del campo semántico del discernimiento. Junto a términos como moción, afección, consolación, desolación, configura el lenguaje típico de lo que Ignacio denomina propiamente "discreción de Espíritu" [*Ej* 176.328]. No es de extrañar que esta expresión -con la constelación de otras palabras que la suelen acompañar- aparezca sobre todo en los *Ejercicios*, que son de hecho una escuela de discernimiento.

1. *El contexto de la expresión en los Ejercicios.* La expresión propiamente dicha apenas aparece seis veces en los *Ejercicios* [*Ej* 32.315.318.333.335.336]. A las que hay que añadir tres en el *Diario espiritual* [*De* 57.148.234] y dos en los *Directorios*.

Pero en el lenguaje ignaciano está asociada con frecuencia a la palabra "enemigo" o "enemigo de la naturaleza humana" (34 veces). Así queda más claro su sentido: el "mal espíritu" es un enemigo de la persona o de la naturaleza humana. Cuando se organiza para la lucha, ese enemigo es denominado el "caudillo" de los enemigos [Ej 138.139.140. 327] que es "Lucifer" [Ej 136.137.138], el "adversario" [Ej 141]. Una única vez es designado ese espíritu con el nombre de "demonio" [Ej 141].

El contexto vital de la expresión es claro: el "Discernimiento de Espíritus" y la "Elección". No sólo en los Ejercicios, también en la vida. Esta experiencia nos hace remontar a los tiempos de la conversión de Ignacio, cuando empezó a admirarse de la diversidad de estados psicológicos y espirituales que le habitaban. La *búsqueda* de Dios despertaba en él algo que le "agitaba" [Au 8]. Es la experiencia de las "mociones" o de la "diversidad de espíritus".

Por eso, en los Ejercicios, la referencia al "mal espíritu" -con los nombres que ayudan a identificarlo- aparece sobre todo en lo que Ignacio denomina "Reglas para en alguna manera sentir y conocer las varias mociones", más propias para la Primera Semana [Ej 313-327], y las "Reglas para el mismo efecto con mayor discreción de espíritus", más indicadas para la Segunda Semana [Ej 328-336]. La meditación de Dos Banderas -el otro contexto de la expresión en los *Ejercicios*- es la dramatización personal y socio-histórica de esa experiencia de lucha. Las pocas veces que recurre esa locución fuera de los *Ejercicios* no hacen más que confirmar este contexto de discernimiento.

El discernimiento presupone, pues, una concepción agónica de la

vida espiritual, o sea la percepción de que la *verdad* de nuestra vida se nos puede escapar, que podemos perderla, o mejor que nos la pueden robar *desde fuera*. No somos la fuente única de lo que nos pasa ni de lo que vivimos. Ignacio expresa eso desde fuera con la palabra "espíritus" en plural, que puede designar lo mismo el "bueno" que el "mal espíritu". Lo dice con claridad en otro contexto: "presupongo ser tres pensamientos en mí, es a saber, uno propio mío, el cual sale de mi mera libertad y querer, y otros dos, que vienen de fuera: el uno que viene del buen espíritu, y el otro del malo" [Ej 32].

Esta manera de personificar los mecanismos psicológicos puede resultar extraña a nuestra sensibilidad moderna, pero no se puede negar que señala una constante de la experiencia humana: la libertad no coincide sin más con la verdad de lo que el ser humano es. Por ser limitada es condicionada de muchas formas y está constantemente sometida a sollicitaciones de fuera que la pueden llevar a *engaño*. Por eso no es la única explicación de lo que le pasa a la persona, de los *movimientos* a los que está sometida en sus opciones.

No es necesario personificar esas sollicitaciones. Es suficiente darse cuenta que ellas cualifican -para bien o para mal- las opciones de la persona; no anulan la libertad pero la inclinan en direcciones que no siempre la permiten realizar su verdad profunda. La acción de los espíritus no se sitúa en el plano metafísico de la libertad (que no es puro reflejo de lo que viene de fuera), ni en el de la responsabilidad moral de la persona (cuyos deseos y pasiones no la definen pero tampoco le resultan extraños), sino en el del aprendizaje sapiencial que hace

descubrir el exceso del ser humano y así lo protege del solipsismo que tiende a encerrarlo en sí mismo o de la tentación irresponsable de explicarse sólo por aquello que lo condiciona "de fuera". Ésa es la lucha y el *combate espiritual* del ser humano. Y lo que está en juego en el discernimiento. Porque, a los ojos de la fe, lo que se manifiesta en esa división interior son dos concepciones de vida: una cerrada en sí misma (a la que seduce el "enemigo de la naturaleza humana") y la otra que se desvela en Cristo.

2. *Elementos de comprensión en las Reglas para discernir.* Desde este presupuesto, que es el del mismo Ignacio, podemos acercarnos a las llamadas "Reglas de Discernimiento". No se trata de estudiarlas en su conjunto, sino de recoger la enseñanza que nos ofrecen sobre "el mal espíritu". La primera observación es que se aprende a distinguir los espíritus por contraste: son antagónicos e irreductibles, proceden, como dice Ignacio, "contrario modo" [Ej 314.315.335]. Pero ese modo de proceder no es inherente al espíritu en sí, sino que depende de la situación de la persona: si está avanzando o retrocediendo en la vida espiritual. Los espíritus, por decirlo así, se adaptan y actúan según la disposición de la persona [Ej 335]. En una situación de crecimiento -"de bien en mejor subiendo", dice Ignacio- el "buen espíritu" anima a crecer, dando fuerzas, consolando, quitando impedimentos "para que en el buen obrar proceda adelante" [Ej 315], mientras que el "malo" frena y paraliza, pues "propio es del mal espíritu morder, tristar y poner impedimentos inquietando con falsas razones para que no pase adelante" [Ibid.]. Al contrario, cuando la persona está paralizada, estancada en el mal,

el m. se siente en casa, "como en propia casa a puerta abierta" [Ej 335], no tiene más que alimentar tal situación, manteniendo a la persona en un mundo imaginario ("haciendo imaginar..." [Ej 314]) que la aleja cada vez más de su verdad real y profunda. En esa situación el que inquieta es el "buen espíritu", empujando hasta el fondo de lo que se es, "punzándoles y remordiéndoles las conciencias por la sínéresis de la razón" [Ibid.]. El lenguaje de los "espíritus" se aprende por los efectos que sus acciones producen en la persona.

La variedad de las mociones tiene, pues, su origen en la diferencia de situaciones por las que pasa la persona. El mismo espíritu puede dar alegría o tristeza, inquietar o inducir a engaño según la situación. Por eso, tener conciencia de la propia situación es la primera condición para distinguir qué espíritu mueve. Cuando la persona se siente impelida a avanzar sin que ningún obstáculo la pueda detener, es señal de estar siendo conducida por el buen espíritu: es el estado de *consolación* [Ej 316]; cuando se siente arrastrada hacia abajo, sin paz y sin esperanza -estado de *desolación* [Ej 317]- es señal del "mal espíritu". En este caso hay que estar atento no sólo a la desolación, sino a los pensamientos que en ella misma se originan. Y la regla de oro es: "en tiempo de desolación nunca hacer mudanza" [Ej 318], porque el "enemigo" no es buen consejero y nos puede desencaminar en nuestras decisiones. La desolación, sin embargo, puede ser también una prueba de Dios [Ej 320] para que aprendamos a "resistir al enemigo".

Estos consejos no se aplican sólo en situaciones de contraste o antagónicas; son válidos también dentro de una situación de Segunda

Semana, esto es, cuando la persona quiere avanzar honestamente en el seguimiento de Jesús. El discernimiento en ese caso es más delicado porque la acción de los espíritus se hace más sutil: el m., el "enemigo de natura humana" se puede introducir de manera velada "bajo especie de bien" [Ej 10]. El criterio entonces no puede ser sólo la bondad objetiva de lo que consuela (intenciones, propósitos, etc.); es necesario estar atentos al desarrollo del proceso, por dónde nos lleva y qué resultados produce. Todo lo que hace retroceder en los buenos propósitos es señal de m. [Ej 333]. Incluso cuando se trata de una acción de Dios como la "consolación sin causa" [Ej 330], es indispensable distinguir con mucho tacto el tiempo de la consolación y las consecuencias que de ella se sacan. La responsabilidad de ese paso es sólo del hombre. Y ahí es donde se puede insinuar de manera sutil el m. [Ej 336].

Este clima de lucha en el que sitúan las Reglas (lucha que llega desde fuera pero atraviesa por dentro) se hace más patente en la imagen del "enemigo" utilizada en este contexto. El enemigo agita, perturba, tienta [Ej 320]; alimenta en la persona un mundo imaginario [Ej 314] que la distrae de su verdad; seduce y engaña [Ej 326]; ataca a la persona en los puntos en los que se revela más expuesta y desprotegida [Ej 327]. La resistencia no puede consistir en la fuga sino en "ponerle rostro" haciendo lo contrario de lo que él propone [Ej 325]. Discernimiento delicado que en general exige la ayuda cercana de quien aprendió a desenmascarar esos juegos por propia experiencia [Ej 8-10]. Objetivar esa lucha delante del ejercitante es lo que pretende el ejercicio ignaciano de Dos Banderas.

3. *La dramatización de la lucha.* La meditación de Dos Banderas [Ej 136-148] transpone al ámbito de la historia humana lo que las reglas expresaban en términos de lucha interior. El clima de discernimiento continúa, pero el combate no es sólo interior, se traba ante los ojos de la persona, se dramatiza: se trata de un combate organizado en el que hay dos campos opuestos, con sus respectivos capitanes, ejércitos y estrategias. El m. recibe nombre propio: es el "caudillo de los enemigos", "Lucifer" [Ej 138]. Es como una radiografía ideal del mal "organizado", con su ideología [Ej 142], sus tácticas: "echar redes y cadenas" [Ibid.], y sus misioneros movilizadas en una fantástica operación de colonialismo universal [Ej 141].

El imaginario que alimenta esta meditación nos puede desconcertar. Pero no hay que engañarse, el lenguaje ignaciano transporta al mundo de los arquetipos con los que el ser humano se refiere a experiencias indecibles. La presencia del mal en la historia es una de esas experiencias, tan inexplicable como impiadosa en su cruda realidad. No sólo el mal físico o moral sino el mal que va tomando cuerpo en la historia por obra y gracia de la libertad humana, dejando sus marcas en las estructuras e instituciones -sociales, políticas, económicas e incluso religiosas- que configuran la vida humana.

Lo que Ignacio propone es una lectura teológica de esa historia concreta. El bien y el mal no llegan en estado químicamente puro sino mezclados. Y, con frecuencia, enmascarados. El maniqueísmo no pasa de un espejismo: la frontera entre el bien y el mal divide el corazón de cada persona. En la historia se da una especie de inmanencia

mutua entre los dos campos que nos impide delimitar sus fronteras. Es lo que hace que toda realidad humana sea ambigua; ambigüedad que puede inducir a engaño. El mal se presenta muchas veces bajo capa de bien, operando una inversión de la realidad que puede llevar a tomar por "Vida verdadera" [Ej 139] lo que no pasa de sus falsas representaciones. La experiencia de división y ruptura en el interior de cada persona es un claro reflejo de la lógica del mal que se manifiesta en el combate exterior.

Por eso es tan delicado el discernimiento. ¿Cómo hacer una opción libre sin ser liberados antes de todo lo que condiciona? La situación de la libertad tampoco es químicamente pura. La realidad en la que vivimos afecta y condiciona. El ambiente que se respira, la mentalidad, los valores y las ideologías de la sociedad configuran por dentro.

El objetivo de esta meditación ignaciana es permitir que el que se ejercita tome conciencia de sus condicionamientos. No sólo de los personales, sino de los que vienen de fuera, de los estructurales. Por eso tiene que pedir lucidez para desenmascararlos y poder reconocer por dónde pasa para él la "vida verdadera" [Ej 139]. El problema no está en escoger, en abstracto, entre el bien y el mal. No sólo porque no están en pie de igualdad, sino porque nos llegan mezclados. Sólo podemos discernir la "vida verdadera" entre la opacidad y las ambigüedades de sus desfiguraciones en la historia. La estrategia del mal consiste precisamente en mantener esa ambigüedad que contamina todas las dimensiones de la vida "no dejando provincias, lugares, estados ni personas algunas en particular" [E/141].

A la luz de esa experiencia tan humana tal vez resulte menos mitológico el lenguaje ignaciano. No es Ignacio el que personaliza el mal; lo encuentra personalizado en la historia. La Escritura lo llama "misterio de la iniquidad" (2Te 2, 7), que no tiene ley y se impone sin piedad. El poder destructor de esa fuerza misteriosa no se explica sin una voluntad, consciente y libre. Pero tal vez es necesario bajar al profundo abismo de lo humano originario para entender el nombre que Ignacio da a ese Mal personal: "mortal enemigo de la naturaleza humana" [Ej 136 y passim]. Porque mata literalmente, es homicida (Jn 8,44). Esa dramática situación en la que se encuentra la libertad es la causa de su desconcierto y confusión interior. Ignacio recoge muy bien ese clima con la imagen de los engaños, de la "cátedra de fuego y humo" [Ej 140] con los que el enemigo nos confunde, "echando redes y cadenas" [Ej 142]. El simbolismo del lenguaje no hace más que subrayar la seriedad de la situación ante la que se encuentra el ejercitante al llegar a la elección: dilacerado entre la "vida verdadera" de Cristo [Ej 144-146] y su inversión imaginaria y mortal [Ej 140-142.]. Para desenmascarar esa situación es necesario romper la "lógica del mal".

Al aproximar los dos contextos en los que aparece en los Ejercicios la expresión "mal espíritu" (con los nombres que la cualifican) -el de las Reglas de Discernimiento y el de la meditación de Dos Banderas- no queda duda que el m. toma cuerpo en la historia. Y lo que en las Reglas podía parecer un puro combate interior se revela a la luz de la meditación de Dos Banderas como el drama de la historia humana a vueltas con el mal. La riqueza de esta meditación es

hacernos descubrir que el discernimiento tiene también su dimensión socio-histórica ineludible. Es imposible hacer una buena y sana elección sin tener conciencia de cómo somos condicionados por ella. La peor jugada del m.es tal vez hacernos creer que se trata sólo de una ilusión.

Carlos PALACIO, SJ

/ Afección desordenada, Agitación, Ángel, Desolación, Discernimiento, Dos Banderas, Engaño, Escrúpulo, Tentación, Turbación.

Bibl.: ARZUBIALDE, S., *Ejercicios*; BAKKER, L., *Libertad y experiencia. Historia de la redacción de las Reglas de discreción de espíritus en Ignacio de Loyola*, M-ST, Bilbao-Santander 1995; CABARRÚS, C. R., "Buen Espíritu' y 'Mal Espíritu' en situaciones específicas de la Iglesia hoy", en *Ejercicios espirituales y mundo de hoy* (GARCÍA-LOMAS, J. M. ed.), M-ST, Bilbao-Santander 1992, 207-242; FIORITO, M. A., *Discernimiento y lucha espiritual*, Buenos Aires 1985; FONT, J., "Discernimiento de espíritus. Ensayo de interpretación psicológica", *Man* 59 (1987) 127-147; GIULIANI, M., "Les motions de l'Esprit", *Christus* 1 (1954) 62-76; GUERRERO, J. A., "La práctica del discernimiento espiritual en la carta de Ignacio de Loyola a Teresa de Rejadell (18.VI.1536)", *Man* 73 (2001) 187-210; IPARRAGUIRRE, I., *Vocabulario de Ejercicios espirituales. Ensayo de hermenéutica ignaciana*, CIS, Roma 1978, 102-112; LAPLACE, J., "L'expérience de discernement dans les exercices", *Christus* 1 (1954) 28-49; RAHNER, H., *Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1964.

MANDAMIENTOS

1. *Lo ignaciano.* El término "mandamiento" aparece en los escritos de S. Ignacio como equivalente a "orden" o "mandato" [*Ej* 280.306; *Co* 547.611; *Au* 23], pero casi siempre -salvo en las Cartas- referido a los "diez mandamientos" [*Ej* 18.42.71.135.165.238.240-244.246.365; *Au* 68; *Epp* I, 72.105.162]. "Precepto",

que también significa "disposición" o "mandato", alude a alguna orden o ley eclesialística [*Ej* 18.42.229.361; *Co* 404.405.772; *CG* 31, d49] o divina [*Ej* 278; *Epp* I, 266]. Cuando se habla de "preceptos de Dios" se está haciendo referencia a los diez m. (DI, 14; D18, 23.26; D22-23, 131). Este término se encuentra emparejado con "consejo", entendido éste, no tanto como "admonición, advertencia, indicación o recomendación" cuanto como "consejo evangélico o de Cristo" [*Co* 50.54.61.254; DI, 17], camino para la perfección (cf. D20, 74). Pero no todos los que comentan los *Ejercicios* -como el P. Gil González- aprueban esta terminología que asocia el camino corriente o normal -la "vía común" (D20, 76)- a los preceptos, y la perfección a los consejos, "pues toda la perfección de la vida cristiana consiste en la observancia de los preceptos" (D31,15). Acerca de este tema se escribe sólo en los *Ejercicios* y los *Directorios*.

Los *Directorios*, para ayudar en las elecciones, comentan y explanan el "Preámbulo para considerar estados", que comienza: "Ya considerado el ejemplo que nuestro Señor nos ha dado para el primer estado, que es en custodia de los mandamientos, siendo él en obediencia a sus padres, y asimismo para el segundo, que es de perfección evangélica, cuando quedó en el templo, dejando a su padre adoptivo y a su madre natural, por vacar en puro servicio de su Padre eternal" [*Ej* 135]. Nótese que Ignacio no se vale aquí de la palabra "consejo", sino que prefiere "perfección evangélica" como concepto equivalente (cf. también [*Ej* 15.357]). En este número se plantea la alternativa entre ambas formas de vida, ofreciéndose al ejercitante la libertad real de elegir entre una y otra.

Al mismo tiempo, ahí y en otros lugares de los *Ejercicios* se alude a la perfección, no ya como vida religiosa, sino "en cualquier estado o vida que Dios nuestro Señor nos diere para elegir" [*Ej* 135; cf. *Ej* 173.185. 339].

En cambio, "preceptos-consejos" sí se encuentran en los Directorios ignacianos (DI, 7-9.21.22; D2, 4) y en otros, como el de Cámara (D6,12), Miró (D15,16; D22-23, 81), Polanco (D20, 76), Gil González Dávila (D31,112), Cordeses (D32,115) o el Oficial (D33.34.43, 179). Ellos han de ofrecerse alternativamente al ejercitante: "Se podría usar de presentar un día a Dios nuestro Señor una parte, otro día otra, como sería un día los consejos y otro los preceptos, y observar a dónde le da más señal Dios nuestro Señor de su divina voluntad, como quien presenta diversos manjares a un príncipe y observa cuál de ellos le agrada" (DI, 21; cf. D22-23, 89; D31,112; D32,130).

Resulta significativa la siguiente orientación del propio Ignacio, que asumirán después otros autores de Directorios al emprender la elección: "Para estar más dispuesto a mayor gloria divina y a su mayor perfección, le disponga a desear más los consejos que los preceptos, si Dios fuese más de ello servido. Le disponga y haga capaz, que son menester mayores señales de Dios para los preceptos que para los consejos, pues Cristo nuestro Señor aconseja a los consejos y pone dificultad en el poseer haciendas, lo que se puede en los preceptos" (DI, 8.9). Así Polanco: "pero la disposición debe ser tal, que la voluntad esté resignada en manos del Señor para seguir el camino de los preceptos o el de los consejos, como con cierto equilibrio; o mejor (en cuanto esté de su parte) se incline

por el lado de los consejos, si tal entendiera ser la voluntad de Dios. Porque si se observa que la voluntad tiende más bien hacia los preceptos y rehuye el camino de los consejos, no está bien dispuesto, ni habría que esperar que hiciera buena elección; pues aquel afecto alejado del camino más perfecto e inclinado hacia el más imperfecto, arrastraría al entendimiento a pensar razones de acuerdo con dicho afecto" (D20, 78; cf. D22-23, 72; D31,108; D33.34.43,172). O Cordeses: "Y si eligiese la vida común de los mandamientos, declárele que para determinarse en ésa son menester mayores señales de la voluntad de Dios que para la de los consejos, y haber dicho Él mismo que difícilmente se salvarán los ricos, y porque la vida de los consejos es en sí, sin duda, más perfecta y más segura" (D32, 133). Esto no significa que se fuerce a elegir los consejos, "pues lo que es simplemente mejor, no es lo mejor para cada cual" (D20, 82).

2. *Teología*. La pareja de conceptos "preceptos-consejos" es una distinción presente -y discutida- en la tradición y a lo largo de la historia de la Teología (NT, Santos Padres, Sto. Tomás de Aquino, Lutero, Concilio Vaticano II, teología postconciliar). En la época de S. Ignacio ya está establecida la diferencia entre "lo necesario" y "lo mejor", "lo preceptivo" y "lo opcional", lo "ordinario" y "lo perfecto" en la vida cristiana. A una existencia cristiana que se guía de los m. de la ley de Dios para obtener la salvación, los consejos evangélicos aportan unos medios que facilitan el seguimiento radical de Cristo. Son los dos caminos posibles que se consideran en la vida del cristiano.

2.1 *Sagrada Escritura*. Así como por "preceptos" se entienden cía-

ramente los diez mandamientos que aparecen en el AT, en cambio, la distinción entre ambos conceptos no es nítida en el NT e incluso algunos autores mantienen que "consejos evangélicos" carece de fundamento escriturístico, aunque encuentren alusiones próximas en *ICor* 7, 25. Además de los tres consejos clásicos, el NT reconoce otros más (amar a los enemigos, perdonar siempre, entrar por la puerta estrecha, no juzgar, invitar al banquete a los pobres, etc.)- En todo caso, pensando en la tríada de consejos, en el NT resulta más fácil encontrar fundamentos para la pobreza (cf. *Mt* 19, 16-22) y la castidad (cf. *Mt* 19, 10-12; *Hch* 21, 8-9; *ICor* 7; *ITim* 5, 9) que para la obediencia (cf. *Jn* 5, 36).

2.2 *Santos Padres*. La vida religiosa de alguna manera suplió al martirio en la Iglesia a partir del siglo IV. Orígenes, Juan Crisóstomo (cf. *PG* 47, 372-374; 61, 176) y S. Jerónimo (cf. *PL* 23, 213) ya reflexionan sobre esta cuestión. S. Ambrosio, por ejemplo, interpreta el episodio del joven rico (*Mt* 19, 16-22) distinguiendo -como hizo el estoicismo- entre un deber "perfecto" y un deber "medio". Entiende aquí la "perfección" como hacer más de lo que exige la ley (cf. también *PL* 16, 206.269). S. Agustín y S. Gregorio Magno (cf. *PL* 76, 380; 79, 335) tratarán igualmente acerca de este punto.

2.3 *Tomás de Aquino*. Quien contribuirá con su reflexión a un avance considerable en esta controversia es Sto. Tomás, que se plantea "si la perfección de la vida consiste en la observancia de los mandamientos o de los consejos" (*STh* II-II, q.184, a.3). También aborda esta cuestión en sus opúsculos *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* (1256), *De perfectione vitae spiritualis* (1269)

y *Contra pestiferam doctrinam retrahentium homines a religionis ingressu* (1270). Él sostiene que no hay gran diferencia entre la fidelidad del matrimonio cristiano y la monástica, porque "la perfección consiste esencialmente en los preceptos" (*STh* II-II, q.184, a.3; cf. q.186, a.2), y el mayor precepto es el amor. En consecuencia, la perfección cristiana consiste en el amor, el cual está incluido en el doble precepto de amor a Dios y al prójimo. Todos los cristianos deben tender a la perfección de la caridad. Pero secundariamente la perfección consiste en la observación de los consejos, ya que son los medios más aptos para asegurar una libertad interior con vistas a realizar la perfección de la caridad. Marcan el camino hacia la adhesión a Dios y el amor. Así, quien posee la plenitud de la caridad se siente movido a observar los consejos -que en sí son facultativos- como exigencia de su perfección. Los otros preceptos están ordenados a la caridad, como condición de la perfección a la que ella tiende. Favorecen el ejercicio de la caridad y remueven los obstáculos que le son incompatibles. Los consejos, a su vez, conducen al mismo fin que los preceptos, quitando lo que dificulte su ejercicio. Para Sto. Tomás, sólo en este sentido en que asumirá los consejos, la vida religiosa puede ser considerada un "estado de perfección". La diferencia entre preceptos y consejos no reside -a pesar de lo que se cree- en el factor de la obligatoriedad, sino en la motivación de la obligatoriedad; los actos de los consejos no nacen de la prudencia racional, sino de "la intuición de la gracia" (*STh* I-II, q.108, a.1). Son infundidos como dones por Dios. Esta distinción entre preceptos y consejos quedó consolidada con Sto. Tomás y en lo su-

cesivo condicionó la enseñanza moral, que se orientó a cumplir unos y a seguir otros. Siglos más tarde, Francisco de Sales retomará la cuestión (cf. *Tratado del amor de Dios* VIII, 5-9), ofreciendo una solución semejante a la de Sto. Tomás.

2.4 *Martín Lutero*. En 1521, Lutero escribe contra los "consejos de perfección" en *De votis monasticis Martini Lutheri iudicium* (WA 8, 564-669), manteniendo que todo cristiano debe obedecer todas las exigencias del sermón de la montaña (WA 32,299-301), y preguntándose cómo puede hacer uno por Dios más que aquello a lo que ya está obligado. Critica que un Francisco de Asís haya "secuestrado" el evangelio -propiedad común- en favor de unos privilegiados. Afirma que los consejos son verdaderos m. de Dios y niega la distinción entre preceptos y consejos. Critica la tríada, manifestando que carece de base bíblica y se opone a la *sola fides*. Rechaza los votos, que finalmente transforman un consejo opcional en algo preceptivo contrario a la libertad. Este debate entre quienes defienden y quienes se oponen a la distinción "preceptos-consejos" ha enfrentado a lo largo de la historia, por ejemplo, a franciscanos con valdenses, a Trento con el sínodo de Pistoia, a jesuitas con jansenistas y a Fénelon con Bossuet.

2.5 *Concilio Vaticano II*. Considera que los consejos de castidad, pobreza y obediencia están fundados en las palabras y ejemplos del Señor y han sido recomendados por los Apóstoles y padres, doctores y pastores de la Iglesia. Son un "don divino" que la Iglesia recibió de su Señor" (LG 43; cf. PC 1; C7C 575). Emplea el término "santidad" como signo y testimonio del valor que simboliza la vida religiosa. Una santidad que "de manera singular apa-

rece en la práctica de los comúnmente llamados consejos evangélicos" (LG 39; cf. LG 42), mediante los cuales "se fomenta singularmente la caridad para con Dios y para con el prójimo" (LG 45).

La santidad -la perfección- es la misma para todos (cf. LG 42). Pero cada forma de vida tiene su camino propio. La que se conoce como "vida religiosa" es portadora de un carisma "especial, singular..." (términos que usa LG) cuyos miembros reciben como don que ha de ser puesto al servicio de la Iglesia y el mundo. La relación con otras formas de vida no se plantea como comparación gradual en un plano subjetivo. Pero sí, en un nivel objetivo, como distinción de carismas. En esta diferenciación se emplean conceptos que especifican cada carisma y que recoge especialmente *Lumen Gentium*, como "más estrecho" (LG 13), "más de cerca" (LG 42), "más íntimamente" (LG 44; de lo que se hace eco la CG 31, d13, I de la Compañía), aplicados a la vida religiosa. Ella ocupa en el conjunto de la Iglesia un lugar reconocido que debe estimular a todo el pueblo cristiano a la santidad, como valor simbólico y ejemplar para el seguimiento de Cristo (cf. LG 44).

Al mantener la distinción, se eleva el grado y la calidad del testimonio y compromiso cristiano. Los consejos, sin ser obligatorios para todos, tampoco son indiferentes, sino que facilitan a cualquiera la perfección cristiana. Apuntan a unos valores cristianos aptos para todos y su práctica favorece el desarrollo de la persona humana (cf. LG 44, 46). Por eso, podría hablarse de una cierta ejemplaridad especial de la vida religiosa con respecto a otras formas, esto es, una manera de querer vivir el evangelio que atraiga a todos los cristianos hacia él (cf. PO

5,6). Dos dificultades plantean quienes se oponen a la distinción. Primera, que existe el riesgo de una "doble moral" aplicada a dos clases de cristianos: los de "a pie" y los "selectos". Los preceptos contendrían unos mínimos obligatorios para salvarse, y los consejos serían considerados como algo supererogatorio para unos pocos. Segunda, que se fomenta la separación entre la vocación religiosa y la laical, estimulando poco a los laicos y dificultando la vocación universal a la santidad.

La indicación de dificultades como éstas ha llevado en el postconcilio a algunos autores a reconsiderar la formulación preceptos-consejos. Por un lado (por ejemplo, K. V. Truhlar), insistiendo en la radicalidad de toda vida cristiana y reduciendo los consejos a preceptos. Por otro lado (por ejemplo, B. Háring o S. Lyonnet), valiéndose de las categorías de "vocación", "llamada" o "don", que cada uno recibe del Espíritu, optando por reducir así los preceptos a los consejos, convirtiéndose incluso el m. en llamada y don. Varios teólogos han propuesto términos alternativos a "consejos-preceptos" y "estados de perfección". Autores como J.-M. Tillard, T. Matura y L. Gutiérrez Vega prefieren usar "radicalismo evangélico". La vida consagrada supondría una estabilización e institucionalización de un radicalismo evangélico común a todos. Por otra parte, dado que, de acuerdo con *Lumen Gentium*, todo cristiano recibe una llamada a la perfección y a la santidad y todo bautizado puede alcanzar la perfección en su forma de vida, ponen en duda la vinculación de los consejos con la perfección y la santidad.

Ante estas dificultades, quienes hoy siguen hablando de "consejos evangélicos" (junto con otros

teólogos, los Papas Pablo VI y Juan Pablo II), los entienden teológicamente en dos sentidos principales. En primer lugar, los tres consejos de pobreza, castidad y obediencia manifiestan la entrega total de una única vida a Dios y a su Reino y la disposición de la persona de dar prioridad a Dios en su vida (cf. *LG* 44). Significan tanto un compromiso y exigencia con uno mismo (a pesar de lo que sugiere la palabra "consejo") como con la Iglesia. Son también signos escatológicos de la vida futura del Reino y signos proféticos de un estilo de vida expuesto en medio y en los márgenes del mundo. Por otra parte, la referencia al seguimiento e imitación de Jesucristo en los consejos es esencial y central. Quieren ser expresión y realización de la *seauela Christi* "en su condición terrena de anonadamiento" (*Evangélica Testificatio [ET]* 17; cf. *Redemptionis Donum [RD]* 10). Por eso, no se entienden como meros valores en sí, sino referidos permanentemente a Jesucristo casto, pobre y obediente (cf. *LG* 46; *VC* 22), comprometiéndose "a vivir como Cristo vivió, en sectores que abarcan toda la existencia: posesiones, afectos, autonomía" (*Elementos esenciales de la doctrina de la Iglesia sobre la vida religiosa dirigidos a los institutos dedicados a obras apostólicas [EE]* 15; cf. *ET* 7). Como tales, llevan consigo la renuncia a ciertos valores, igual que ocurre en el evangelio (cf. *Mt* 19, 27; *Le* 5, 11.28; *Flp* 3, 8). Dada la polémica sobre el fundamento escriturístico de los consejos, se prefiere la referencia, más que al puro texto, a la doctrina y al ejemplo de Jesús, quien ciertamente vivió pobre, casto y obediente.

El contenido de la consagración, para los religiosos, está en los consejos evangélicos (cf. *ET* 1). Los votos significan su concreción jurí-

dica y la institucionalización de su práctica. La tríada proviene del siglo XII, si bien hay ciertos antecedentes en S. Agustín, Casiano, S. Benito, S. Juan Clímaco, S. Bernardo o S. Francisco, entre otros. Con la síntesis que aporta Sto. Tomás (*STh* I-II, q.108, a.4; II-II, qq.184-189; *Summa contra gentiles* III, 131), los múltiples consejos evangélicos se redujeron a estos tres votos religiosos. En torno a ellos gira la vida religiosa, dentro de un contexto de seguimiento de Cristo.

Pascual CEBOLLADA, SJ

/ Amor, Elección, Magis, Perfección, Santidad, Seguimiento, Vocación, Votos.

Bibl.: ALONSO, S. M^a/ BANDERA, A./ FERNÁNDEZ, P., "Consejos evangélicos", en *DTVC* (APARICIO RODRÍGUEZ, Á./ CANALS CASAS, J. M^o eds.), Publicaciones Claretianas, Madrid 2000, 396-444; BANDERA, A., *La vida religiosa en el misterio de la Iglesia. Concilio Vaticano II y Santo Tomás de Aquino*, BAC, Madrid 1984; DEMOUSTIER, A., "Pré-ambule pour considérer les états de vie", *CSJg* 14 (1990) 34-37; FIORES, S. DE/ TILLARD J. M. R., "Consejos evangélicos", en *Nuevo Diccionario de Espiritualidad* (FIORES, S. DE/ GOFFL I/ GUERRA, A. eds.), Paulinas, Madrid 1991, 307-327; LUTERO, M^v *Weimarer Ausgabe*, Lutherswerke, Weimar 1883-; MENNESIER, A.-L., "Conseils évangéliques", *DSp* II, 1592-1609.

MANERAS DE HUMILDAD

2. *El texto.* La expresión "Tres maneras de humildad" la encontramos tan sólo en el texto de los *Ejercicios*. [Ej 164]. De hecho no aparece en las *Constituciones*, ni en la *Autobiografía*, ni tampoco en el *Diario espiritual*. En esos otros textos el término "humildad" aparece, como es de suponer, en numerosas ocasiones, en tanto virtud que expresa la disposición de la criatura ante Dios

y ante los demás y, con frecuencia, asociada a la práctica de la obediencia. En los *Ejercicios* el término "humildad" aparece en la meditación de las Banderas [Ej 146] y en la de la Cena [Ej 289].

El texto de las m. probablemente fue redactado por Ignacio en París, entre 1528 y 1535. En el código de Helyar (*MEx* I, 446) aparece después de la meditación de Dos Banderas, Tres Binarios y los Tres Tiempos de Elección. En el texto actual lo encontramos, sin embargo, antes de las meditaciones concernientes a la Elección.

El hecho de que el texto fuera añadido a la primera estructura original ha dado lugar a un debate sobre el lugar y el momento que le corresponde dentro del proceso general de los Ejercicios. Unos autores opinan que la consideración de m. daría lugar a la prolongación en un día más de la Segunda Semana (una especie de "cuarto día bis") que vendría a jugar como un complemento doctrinal del cuarto día (Banderas y Binarios). Para otros, las m. vendrían a ser una especie de telón de fondo, sin un lugar o un tiempo señalado específicamente y que abarcaría todo el tiempo que fuera necesario emplear en efectuar el proceso de Elección. Los términos ignacianos: "considerando a ratos por todo el día" [Ej 164], parecen argumentar en favor de esta idea. Parece claro que no se trata de una meditación específica, sino de una *consideración* cuya importancia queda, sin embargo, resaltada por el hecho de añadir Ignacio un triple coloquio, tal como acaece con todos los grandes ejercicios propuestos.

En cuanto al tema de la humildad, recogido por Ignacio en su proposición, hay que recordar que sigue con ello una amplia tradición

dentro del cristianismo. San Benito refiere de doce grados de humildad (PL 103.837), que también son recogidos por Sto. Tomás (*STh.* II-II, q.161, a6). San Gregorio enumera cuatro grados de soberbia a los que opone cuatro grados de humildad (PL 76,285). San Bernardo, en su tratado *Sobre los doce grados de humildad*, (*Ibid.* 182.943), enumera también doce grados de soberbia. El discípulo de S. Anselmo, autor de *Liber similitudinibus*, cuenta siete grados. San Anselmo, por su parte, no habla de grados, sino que opone a tres "modos" de orgullo, tres formas de humildad (*Epist* 75, PL 159.112).

Los autores medievales, por lo general, reducen también a tres los grados de humildad. En concreto, la *Glossa ordinaria* los refiere, en primer lugar, a la disposición de sometimiento a los superiores, sin preferirse a los iguales; en segundo lugar, a someterse a los iguales y no preferirse a los inferiores y, por último, a la disposición a someterse a los inferiores. A esta graduación de humildad, que ya se hizo clásica, Jerónimo Savonarola añadió una nueva perspectiva que anuncia las tres maneras de Ignacio: el primero sería el de someterse a los preceptos, el segundo el de practicar los consejos y el tercero, el de imitar las humillaciones de Cristo (*Guída spirítuale*).

Tres elementos fundamentales constituyen el texto de Ignacio: La adhesión inquebrantable a la voluntad de Dios ("para que en todo obedezca a la ley de Dios nuestro Señor" [*Ej* 165]), la indiferencia ("que no quiero ni me afecto más a tener riqueza que pobreza, a querer honor que deshonor, a desear vida larga que corta" [*Ej* 166]) y la identificación con Cristo en su abajamiento ("por imitar y parecer más actualmente a Cristo nuestro Señor" [*Ej* 167]).

2. *El contexto.* Para comprender la significación de la propuesta ignaciana se hace imprescindible captar las profundas interrelaciones existentes entre estas m. y el resto del dinamismo interno que se propone al ejercitante.

Las m. han sido situadas por Ignacio en un espacio muy determinado en el mapa global del proceso. Ese lugar, y las concatenaciones que desde él se establecen, expresan el papel específico que se le quiere hacer desempeñar.

Las m. ocupan, en efecto, un espacio realmente estratégico al quedar situadas antes de las meditaciones relativas a la elección ("Antes de entrar en elecciones" [*Ej* 164]). Apuntan, pues, según venimos viendo, a un momento nuclear dentro de la dinámica global de los Ejercicios y, desde ahí, dejan ver esa atención primordial que Ignacio concede siempre a lo previo, a lo que está dado, a la disposición en la que se ha de llevar a cabo el ejercicio de la libertad.

Una vez más, Ignacio deja ver su concepción de que la libertad humana es siempre una "libertad condicionada". Es decir, una libertad que se ejerce desde una situación previa, necesariamente limitada, determinada por una historia particular y desde unos condicionamientos vitales que, una y otra vez, pueden poner en peligro cualquier acto de elección. El problema no es tanto el de *elegir*, sino el de la situación desde la cual se elige. Porque ese *desde dónde* viene siempre dado por un campo de fuerzas en permanente actividad, que van a favorecer u obstaculizar decisivamente la elección que se lleve a cabo.

"Antes de entrar en elecciones", señala Ignacio. Conviene, pues, considerar atentamente don-

de se está, desde que situación interna se va a acometer el momento clave de la elección. Para ello, nada mejor que retomar el tema de la libertad desde la óptica conjunta de todo lo que se ha ido viendo a lo largo de la Primera y de la Segunda Semana. El PF, el Pecado, las Dos Banderas y los Tres Binarios, constituyen temas que, inevitablemente, se retoman y se hacen presentes en la consideración de las Tres Maneras de Humildad.

2.1 Relación al Principio y Fundamento. Más allá de las analogías terminológicas existentes ("alabanza", "servicio", "salvar"), se hace perceptible una relación intrínseca entre las m. y el Principio y Fundamento. Éste sigue siendo también aquí una referencia obligada, como lo es para todo el proceso de Ejercicios. En la Segunda Manera, esta relación es clara: "siendo igual servicio de Dios nuestro Señor y salud de mi ánima" [Ej 166]. Lo mismo que en la Tercera, cuando se afirma "siendo igual alabanza y gloria de su divina Majestad" [Ej 167]. Esa referencia, pues, al servicio, la alabanza y salvación del alma se mantienen como criterio que de ninguna manera se puede soslayar, bajo la pretensión de un malentendido "ir más allá" de lo que ese PF establece. Las m. no constituyen ni ofrecen una superación del ese marco general establecido en el Principio y Fundamento.

Tampoco en las m. se trata de alcanzar o de conquistar la cima de *lo mejor*, prescindiendo de esa ineludible tarea de averiguar lo que de hecho Dios quiere y desea de cada uno en particular. No se trata de alcanzar lo mejor, sino de vislumbrar lo que Dios quiere concreta y específicamente para cada cual. Puede ser el "oprobio" o la "pobreza". Pero puede ser que no. No es cues-

tión, por tanto, de un esfuerzo por conquistar la santidad, sino de situarse en la disposición radical del servicio, la gloria y la alabanza a Dios. Cada cual tendrá que discernir, averiguar su modo concreto de llevar a cabo esa alabanza y, por tanto, de "salvar su ánima" [Ej 23]. Ni siquiera, el seguimiento de Jesús, tal como se describe en la Tercera Manera de Humildad, puede olvidar esa referencia de que sea "para la alabanza y gloria de Dios".

2.2 Relación a las Dos Banderas y Tres Binarios. Dentro de esa referencia general al Principio y Fundamento, el texto de las m. se inscribe dentro de la dinámica particular que se ha hecho presente desde la Segunda Semana, con registros diferentes para las Dos Banderas y los Tres Binarios.

En las Dos Banderas [Ej 136-147], en efecto, se trata de que el ejercitante caiga profundamente en la cuenta de cuáles son las situaciones que, desde los condicionamientos procedentes del exterior ("las redes y cadenas"), pueden poner en peligro su libertad: el dinero, el prestigio social, el poder y el encumbramiento como elementos de la realidad que nos rodean y que, fácilmente, desde su fácil enganche con unas pasiones básicas, acaban conduciendo a la soberbia.

En los Tres Binarios [Ej 149-156], el problema de la libertad es analizado desde una óptica diferente. No es ya tanto cuestión de percatarse de los peligros procedentes del "mundo" en el que nos encontramos inmersos, sino de captar y remover las ataduras que tienen su base en la propia e íntima dinámica personal, en las dificultades internas para la libertad. Si en las Banderas, pues, se analizan los riesgos para la libertad en una dinámica

que se origina desde fuera, en los Tres Binarios se atiende a una dinámica que, desde dentro, opera imposibilitando la libertad respecto a los elementos externos. En definitiva, Banderas y Binarios atienden al serio problema de la conquista de una "libertad de".

Ahora, sin embargo, en la propuesta de las m., Ignacio va más allá. No trata ya de advertir lo que pone en peligro la libertad, sino más bien de dinamizarla procurando un "hacia adelante", un "para" que vigorice y aliente al sujeto y garantice su libertad para la elección. Ese motor y esa fuerza sólo serán alcanzables en la medida en que el sujeto se vea absorbido por una nueva pasión: la del seguimiento de Jesús.

Su objetivo, pues, radica en describir la disposición afectiva ideal con la que se ha de disponer con vistas a la elección. Así aparece de modo expreso en el *Directorio Autógrafo*, en el capítulo 3º, *acerca de las elecciones*: "Primeramente se debe insistir en que entre en las elecciones el que las ha de hacer, con entera resignación de su voluntad; y, si es posible, que llegue al 3º grado de humildad en que esté de su parte más inclinado, si fuese igual servicio de Dios, a lo que es más conforme a los consejos y ejemplo de Cristo nuestro Señor. Quien no está en la indiferencia del segundo grado, no está para ponerse en elecciones, y es mejor entretenerle en otros ejercicios hasta que venga a ella" (DI, 17). Y así lo describió atinadamente también Francisco Suárez en su *Comentario a los Ejercicios*: "entre los preludios o disposiciones para hacer una buena elección, se señalan los tres grados de humildad" (Suárez 2003, 75). No se trata de proponer un determinado grado perfección en la vida espiritual, ni

una propuesta para la mayor virtud o perfección. El objetivo último radicaría en describir la disposición afectiva ideal con vistas a la elección. La Tercera Manera de Humildad representa de este modo el vértice en la disposición afectiva del sujeto de cara a la elección. Expresado en otros términos, se trata de enfrentar y de vencer el apego a sí mismo que impide la apertura a la alteridad y que, desde ahí, da pie a la soberbia.

En efecto, las m. encuentran su justo contrapunto en el tema de la soberbia, como obstáculo básico y fundamental, analizado de forma diferente a lo largo de la Primera y Segunda Semana.

En la Primera Semana la soberbia fue considerada como el primer gran pecado, como el impedimento primordial para la libertad, ilustrado mediante la falta y caída de los ángeles, que "no queriéndose ayudar con su libertad para hacer reverencia y obediencia a su Criador y Señor, viniendo en soberbia, fueron convertidos de gracia en malicia" [Ej 50]. Es el no reconocimiento de la referencia a Dios, la negativa a ese obligado éxodo de uno mismo que figura como condición inexcusable para salvar el ánima.

En la Segunda Semana se volvió al tema capital de la soberbia en la meditación de las Dos Banderas. Allí se puso de relieve la dinámica perversa que de modo subrepticio y progresivo acaba justamente en lo mismo: la soberbia como negación también del Principio y Fundamento. A diferencia de lo que se vio en la Primera Semana, sin embargo, esta vez todo tiene lugar desde una situación diferente. Es, tal como se manifiesta en la sospecha ignaciana a lo largo de la Segunda Semana, bajo "especie de bien". Pues lo que en

sí no tendría por qué constituir algo malo (ni la riqueza ni el honor lo son en sí mismos) puede conducir (como *red* que cae sobre el sujeto sin percatarse siquiera), a la soberbia. Se pone de relieve así una dinámica de vinculaciones, de enganches, que más allá de la problemática moral concerniente a la transgresión de la norma, posee el efecto de venir a poner en peligro igualmente la libertad, la indiferencia. No ya por el camino abierto de la transgresión como se advierte en la Primera Semana, sino por el más sutil de la "especie de bien" sobre el que recae la sospecha de la Segunda. Por ambas sendas se arriba a un mismo lugar: la soberbia como negación de la alteridad que nos trasciende.

La referencia a la problemática de la soberbia en el marco de la Primera Semana se hace clara en la Primera Manera de Humildad: "para que en todo obedezca (al contrario de los ángeles del "primer pecado") a la ley de Dios nuestro Señor" [Ej 165]. Mientras que en la Tercera Manera de Humildad la referencia es clara a la problemática considerada en la meditación de las Banderas (pobreza, oprobios, etc.).

3. *Análisis del texto.* Ignacio pretende que el ejercitante sensibilice su mundo afectivo en una onda muy particular: la del seguimiento de Jesús: "para hombre afectarse a la vera doctrina de Cristo nuestro Señor, aprovecha mucho considerar y advertir en las siguientes Tres Maneras de Humildad" [Ej 164].

Esa *vera doctrina* no se refiere, evidentemente, a una serie de contenidos ideológicos, ni el "afectarse" a ella tiene que ver con una propuesta de ortodoxia respecto a las verdades de fe. Se trata de una experiencia, de un modo de ver la vida. Eso es lo que hay que ganar. Un

modo de ver la vida que, fácilmente se pervierte, tal como se ha considerado previamente en la meditación de las Banderas. Un modo de ver la vida en el que el sujeto es llamado a descentrarse de sí mismo para entrar en una dinámica de servicio y entrega.

3.1 *Primera Manera: Reconocimiento y coherencia con nuestra realidad creatural.* La Primera Manera de Humildad ("que en todo obedezca a la ley de Dios nuestro Señor") es necesaria para que la persona se salve. Viene a ser así el contrapunto exacto de la soberbia de los ángeles, cuya negación de la reverencia y obediencia desembocó en la soberbia y en su perdición: "no se queriendo ayudar con su libertad para hacer reverencia y obediencia a su Criador y Señor, viniendo en soberbia..." [É; 50]. Es, pues, una llamada al reconocimiento de nuestra entidad creatural, de modo que todo lo que venga a poner en peligro esta aceptación ("aunque me hiciesen señor de todas las cosas criadas, ni por la propia vida temporal") vendría a suponer, aunque pareciese lo contrario, una pérdida radical de uno mismo. Se pone, pues, de manifiesto una actitud moral (obediencia a la Ley de Dios nuestro Señor) que, más allá del legalismo, pone de manifiesto una visión de la vida. Se trata de plantearse radicalmente que, o bien yo concibo mi vida como una realización en la que me sitúo a mí mismo como único fin, o bien la concibo como una realización en función de lo que soy, criatura, transcendido por otra realidad de la que formo parte.

De alguna manera, esta Primera Manera de Humildad remite a algo que debería estar ya ganado al final de la Primera Semana. Pero en la difícil dinámica de la libertad, nada está asegurado de modo defi-

nitivo. Nos recuerda así Ignacio que la problemática concerniente a la Primera Semana nunca está plenamente resuelta: el pecado, la pérdida de la indiferencia y la libertad constituyen una dimensión de la vida que nos acompañan hasta el fin. Porque nunca nos encontraremos en una situación en la que *todo* en nosotros "obedezca a la ley de Dios nuestro Señor". Estamos siempre por ello, en dinámica de Primera Semana. Determinadas zonas nuestras, dependiendo de nuestra historia y configuración personal particular, permanecen siempre reacias y en firme resistencia a la indiferencia ("en cuanto en mí sea posible", afirma modestamente el texto). Conviene, pues, que el ejercitante, a la hora de comprometerse en la elección, lo tenga en cuenta.

3.2 *Segunda Manera: el pecado venial como pérdida de la indiferencia.* La yuxtaposición de la indiferencia con la problemática del pecado venial que se hace en esta Segunda manera de humildad puede resultar, a primera vista, como un tanto extraña y carente de sentido: "si yo me hallo en tal punto que no quiero ni me afecto más a tener riqueza que pobreza, a querer honor que deshonor, a desear vida larga que corta, siendo igual servicio de Dios nuestro Señor y salud de mi ánima; y con esto, que por todo lo criado, ni porque la vida me quitasen, no sea en deliberar de hacer un pecado venial" [*Ej* 166]. Desde la indiferencia, pues, se propone la disposición a "no hacer un pecado venial", estableciéndose una relación que puede resultar un tanto artificiosa.

Sin embargo, esta vinculación íntima que establece Ignacio entre indiferencia y pecado venial viene a significar una sorprendente profundización en la problemática que se encierra en ese tipo de pecado. Más

allá de una consideración meramente legalista, más allá de la problemática de la gravedad o parvedad de materia, Ignacio nos hace comprender que lo que realmente se encuentra en peligro en la dinámica del pecado, por más leve que éste sea y, a veces, tanto más, por ser leve. Se trata de la pérdida de la libertad. La opción por un pecado venial es la opción por un deseo que va condicionando negativamente la libertad, ya sea de forma positiva ("por todo lo criado") o en forma negativa ("ni porque la vida me quitasen"). No se trata, por tanto, de enfocar esta Segunda Manera de Humildad desde una perspectiva de la gravedad o levedad de los contenidos morales, sino desde la advertencia de la dinámica que en ellos se crea. Sin venir a caer en ningún pecado mortal, se puede vivir muy lejos de la indiferencia y, por tanto, en una imposibilidad para llevar a cabo una sana elección.

De otra parte, el texto también nos hace caer en la cuenta de que la indiferencia no es una meta en sí misma: "siendo igual servicio de Dios nuestro Señor y salud de mi ánima...". Ella supone tan solo un medio para llevar a cabo una opción. Se trata de conquistar un estado previo que posibilite la opción. Desde el momento en el que ésta se efectúa, la indiferencia está llamada a superarse. Desde el instante en el que el sujeto determine que lo que Dios quiere de él es pobreza o es riqueza, es honor o es deshonor, etc., no cabe ya indiferencia alguna. Cabe tan sólo la opción decidida, apasionada, por lo que Dios quiere de él. La indiferencia, pues, alude al necesario desenganche de todo lo que pueda venir a obstaculizar la opción. Una vez realizada ésta, la indiferencia deja, por el momento, de tener sentido. De ese modo, la

problemática de la indiferencia de esta Segunda Manera de Humildad se constituye como en un puente entre la sumisión a Dios bajo la ley y la adhesión a Cristo.

3.3 Tercera Manera: la identificación con Cristo. La Tercera Manera de Humildad, culmen del proceso establecido, nos enfrenta a una problemática de complejas implicaciones psicológicas y teológicas. La propuesta que en ella se nos hace puede ser entrevista como el vértice de una experiencia espiritual profunda o como la invitación a una dinámica de tintes abiertamente masoquistas.

En esta Tercera Manera de Humildad se establece una dinámica diferente respecto a las dos maneras anteriores. Desde una problemática que se había articulado en torno a la moral, se pasa ahora a otra diferente que se sitúa en el plano de la adhesión afectiva y, por tanto, dentro del ámbito de lo que podemos considerar como experiencia mística.

No es ya sólo cuestión de honestidad, rectitud y consecuencia con lo que somos en el orden de la creación; se trata (incluyendo, desde luego, como cuidadosamente indica Ignacio, la Primera y Segunda Maneras de Humildad) de entrar en una dinámica donde lo que mueve y arrastra es el deseo de identificarse con Jesús. No estamos ya, pues, en régimen de obediencia, sino en régimen de identificación. Se trata, por consiguiente, de la culminación de un proceso en el que se trata de coincidir con la identificación con Jesús, en quien se da la plenitud de descentramiento y liberación.

En cualquier caso, lo verdaderamente importante es resaltar que en esta Tercera Manera de Humil-

dad no se trata de llevar a cabo una elección en la que, haciéndonos una suprema violencia, nos viéramos compelidos a elegir lo peor: oprobios, ser estimado por vano y loco, etc. Como tan atinadamente señaló también a este respecto Francisco Suárez, elegir lo peor vendría a constituir algo enfermizo y hasta pecaminoso: "Pues, según la recta razón, no puede elegirse por sí mismo lo que, visto desde otro punto de vista, resulta nocivo a la naturaleza, a no ser que se vea en esa elección un provecho espiritual o un deseo de agradar a Dios" (Suárez 2003, 79).

Muy al contrario habría que afirmar que en esta Tercera Manera de Humildad uno se dispone para poder elegir lo mejor. Es decir, la plenitud que se pone de manifiesto en el Señor Jesús: la de la entrega total, la del amor que se ofrece y que acepta la posibilidad de llegar a ser rechazado. Expresado en otros términos, no se elige la cruz; sino al Señor Jesús que, en su camino de liberación de la humanidad, se vio conducido a la cruz, los oprobios y el fracaso de su proyecto más íntimo y radical.

Determinadas lecturas de la Tercera Manera de Humildad tuvieron un enorme peligro: el de venir a caer en una especie de exaltación del sufrimiento, como si éste en sí mismo constituyese una vía privilegiada de acercamiento a Dios.

El dolor y el sufrimiento, los "oprobios", el "ser estimado por vano y loco" no pueden tener otro sentido en la propuesta al ejercitante que el que adquieren -como en el caso de Jesús- al ser asumidos como parte y consecuencia de una fidelidad radical y desde ahí - como una manifestación de lo que Dios es con

los seres humanos: como amor que se expone y no como poder que se impone. Sólo así se podrá sortear la trampa del masoquismo que tantas veces merodeó en las propuestas de la humildad y sólo así comprendemos que, en realidad, en ella se nos invita a disponernos para lo que constituye la mayor liberación: el éxodo de nuestro narcisismo que posibilita la libertad para el Reino.

La Tercera Manera de Humildad expresa la necesaria disposición para poder optar por el Dios de Jesús, es decir, por el Dios amor que se expone y se abaja hasta el final. Porque en ese abajamiento, al estar impulsado por el amor y sólo por eso, se encuentra la plenitud de la vida. Ese es el lugar privilegiado donde Dios que se revela y manifiesta en radicalidad: no en la ostentación de poder, sino en la ofrenda de sí mismo. No se trata -hay que insistir- de glorificar el dolor y el sufrimiento, la pobreza y la humillación. Se trata de estar convencido de que si existe alguna fuerza eficaz en el mundo para transformarlo en algo mejor, en esa utopía del Reino de Dios que perseguimos, esa única fuerza es la del amor, la de la entrega, que es capaz de llegar hasta el final y no la fuerza del narcisismo, la soberbia o la violencia.

Carlos DOMÍNGUEZ MORANO, SJ

Z¹ Amor, Consideración, Cruz, Elección, Humildad, Locos por Cristo, Pobreza, Seguimiento, Soberbia, Tres Binarios.

Bibl.: ARZUBIALDE, S., *Ejercicios*, 353-371; AYERRA, J. / KENNEDY, E., "Banderas, binarios y tres maneras de humildad", en C. ESPINOSA (ed.), *Los Ejercicios de San Ignacio a la luz del Vaticano II*, BAC, Madrid 1968, 276-295; CASTILLO, J. M^a, "La afectividad en los Ejercicios según la teología de Francisco Suárez", *ATG* 28 (1965) 106-109; DOMÍNGUEZ, C., "Las tres maneras de humildad. Una relectura desde la teología y el psicoa-

nálisis", *Man* 68 (1996) 287-303; ID., *Psicodinámica de los Ejercicios Ignacianos*, M-ST, Bilbao-Santander 2003, 183-199; FESSARD, G., *La Dialectique des Exercices de Saint Ignace de Loyola*, Aubier, París 1956; LOP, M., *Los Directorios de Ejercicios*, M-ST, Bilbao-Santander 2000; MELLONI, J., *La mistagogía de los Ejercicios*, M-ST, Bilbao-Santander 2001, 188-197; POTTIER, B., "L'Electio", en *Les Exercices Spirituels d'Ignace de Loyola. Un commentaire littéral et théologique*, Institut d'Etudes Théologiques, Bruxelles 1990, 283-320; ROYÓN E., "Las tres maneras de humildad en la dinámica del seguimiento de Jesús", *Man* 58 (1986) 69-76; SUÁREZ, F., *Los Ejercicios Espirituales de San Ignacio. Una defensa*, (GIMÉNEZ, J. ed.), M-ST, Bilbao-Santander 2003; WEBER, Q. Jv "O Terceiro Modo de Humildade e a Eucaristia", *Itaici* 15 (2005)55-61.

MANRESA

San Ignacio se refirió repetidamente a Manresa como a su "Iglesia primitiva" (*FN* I, 59.138-140; *FN* II, 40.344). Manresa también es conocida como la cuna de los *Ejercicios Espirituales*. En ella pasó Ignacio casi once meses, recién salido de Loyola hacia Barcelona, camino de Tierra Santa: desde el 25 de marzo de 1522 hasta mediados de febrero del año siguiente. Geográficamente, está ubicada en el centro de Cataluña, 30 km. al norte de Montserrat. Su nombre procede del latín *Minorisa*, que a su vez proviene de *Manu-rasa*, como indeleble recuerdo de haber sido arrasada por los romanos en el siglo II a.C. En tiempos de S. Ignacio contaba con una población de unos 2.000-4.000 habitantes (según las diversas versiones de las fuentes), mientras que actualmente llegan a más 70.000. Fue sede episcopal en tiempos remotos (desde el año 151 hasta el 715), pero tras las incursiones árabes, fue anexionada en el 888 a la diócesis de Vic, población sitúa-

da 50 km. hacia el norte, más al resguardo de las invasiones. Desde entonces ha pretendido, sin éxito, recuperar la sede episcopal. Con esta intención fue construida su gran iglesia gótica, que conserva el nombre de Seu ("Sede"), aunque propiamente sólo es colegiata de canónigos. A ella pertenecía uno de los confesores que menciona Ignacio en la *Autobiografía*, "un doctor de la Seo, hombre muy espiritual que allí predicaba" [Au 22].

* 1. *Datos sobre la estancia de San Ignacio en Manresa.* En la *Autobiografía* se lee que partió de Montserrat para no ser conocido y que se fue, no por "el camino derecho de Barcelona, donde hallaría muchos que le conociesen y le honrasen, mas desvióse a un pueblo, que se dice Manresa, donde determinaba estar en un hospital algunos días, y también notar algunas cosas en su libro" [Au 18]. Se ha discutido las posibles razones de esta larga detención respecto del proyecto inicial de "estar algunos días". Lo que es claro es el dato de que no se dirigió enseguida a Barcelona donde debía embarcarse, porque quiso eludir a las personas que acompañaban el cortejo del nuevo Papa Adriano VI. Ello comportaba el retraso de todo un año en su peregrinaje a Jerusalén, ya que los permisos para ir a Tierra Santa sólo se daban en Roma el lunes de Pascua, que aquel año (1522) recaía el 20 de abril. Lo que es menos claro es el motivo de elegir Manresa para pasar este tiempo de espera. La coherencia de los hechos hace suponer ; que fue por tratarse de una población cercana a Montserrat, con cuyo monasterio había quedado vinculado. Aunque no vuelva a mencionarse más en el relato autobiográfico, este contacto persistió a través \ de la escuela espiritual del Abad

García de Cisneros. En Manresa Ignacio conoció por primera vez el *Gersoncillo* (*Memorial* 97, FNI, 584), *La Imitación de Cristo* de Tomás de Kempis (1471), que en aquel tiempo se atribuía a Juan Gersón (1363-1429), el cual, junto con las obras de Cisneros, constituyeron la materia prima de lo que serían los *Ejercicios*. Durante estos once meses, Ignacio pasó por diversos estados espirituales y por diversos regímenes de vida. A grandes trazos, se pueden distinguir tres grandes períodos: una primera fase eufórica eremítico-penitente, en la que peregrino se dejó crecer los cabellos y uñas, no comía carne ni bebía vino y se dedicaba a hacer siete horas de oración diarias [Au 19]. Empezaron a llamarle *l'home del sac* ("el hombre del saco") por el burdo vestido que llevaba. En una segunda fase, que se podría calificar de "Noche Oscura", fue atormentado por una obsesión de escrúpulos, hasta el extremo de llegar a tener tentaciones de suicidio: "Le venían muchas veces tentaciones de echarse de un agujero grande que aquella su cámara tenía y estaba junto al lugar donde hacía oración" [Au 24]. Y un tercer período de iluminación o de "invasión mística". El relato autobiográfico señala cinco gracias particulares: una comprensión interior de la Trinidad [Au 28] y del acto de la Creación [Au 29]; la percepción espiritual de la presencia de Jesucristo en la Eucaristía [*Ibid.*]; la visión interior de la humanidad de Cristo; y, finalmente, la iluminación del Cardener [Au 30]. Tras ello, Ignacio disminuyó sus penitencias y aumentó su trato con la población. Así lo dijo él mismo: "Después que empezó a ser consolado de Dios y vio el fruto que hacía en las almas tratándolas, dejó aquellos extremos que de antes tenía; ya se cortaba las

ñas y cabellos" [Au 29]. En este sentido, se puede hablar de Manresa como el lugar de la "segunda conversión". Si en Loyola pasó de caballero conquistador a imitador de santos, en Manresa pasó de converso conquistador a ser humano conquistado.

2. *Lugares que frecuentó.* Parece ser que el peregrino alternó su estancia entre en el hospital de Sta. Lucía, el convento de dominicos y una cueva cercana al río Cardoner. El hospital de Sta. Lucía era un albergue para pobres y peregrinos, situado fuera de las murallas de la ciudad. En aquel momento, el responsable del albergue era un monje cisterciense que vivía en el priorato de S. Pablo, dependiente del monasterio cisterciense de Poblet desde 1472, a 2 km. de la ciudad, en una zona de cuevas que habían frecuentado ermitaños. Fue precisamente encaminándose hacia este lugar cuando tuvo la iluminación del Cardoner: "una vez iba por su devoción a una iglesia que estaba poco más de una milla de Manresa, que creo yo se llama San Pablo" [Au 30]. Una importante relación debió de establecerse entre ambos porque cuando S. Ignacio regresa de Jerusalén un año después sin saber a dónde dirigirse, su primer pensamiento es ponerse de nuevo bajo la escuela espiritual de este monje, pero encontró que había muerto [Au 54]. Este aspecto de la dirección y amistad espiritual en Manresa es digno de considerarse. Ignacio dice que en aquel tiempo tenía deseos de tratar con gente con las que hablar de cosas espirituales [Au 21]. Para ello se relacionó con diversas personas, en particular con confesores, tanto de la Seo como del convento de los dominicos [Au 23.29]. Con todo, hace una observación severa un poco más ade-

lante: "Ni en Barcelona ni en Manresa, por todo el tiempo que allí estuvo, pudo hallar personas que tanto le ayudasen como él deseaba; solamente aquella mujer que le dijera que rogaba a Dios le apareciese Jesucristo: ésta sola le parecía que entraba más en cosas espirituales" [Au 37]. Esto tiene mucho interés, ya que podemos entender que los *Ejercicios* brotaron como el deseo de poder ayudar a los demás, ya que él había sufrido el no poder ser acompañado "tanto como él deseaba". En cuanto a otros contactos que tuvo con la población de Manresa, Ignacio hizo numerosas amistades. Algunas de ellas las conservó toda la vida, como Inés Pascual y la familia Amigant. Diversas casas conservan todavía hoy recuerdos dejados por el peregrino, como una escudilla en la Casa Tort, o un cínfulo que se perdió durante la Guerra Civil Española (1936-1939) en Las Marcetes, cerca del Santuario de Viladordis, una capilla románica todavía hoy existente donde se sabe que acudía con frecuencia a orar. Respecto a la cueva a las orillas del Cardoner, no se dice nada de ella ni en el texto autobiográfico ni en los relatos de Laínez, Polanco y Nadal, pero pertenece a la tradición de la ciudad. La referencia escrita más antigua data de 1556, en una carta de Juan Albert Widmanstadt, canciller de Viena, sobre los orígenes de la Compañía (FNI, 780-805). Aparece también mencionada en los procesos de beatificación (1595-1599) y canonización (1606) realizados en la ciudad.

3. *Desarrollo posterior de los lugares ignacianos.* En los procesos de beatificación (1599), Bernardo Roviralta, testigo ocular que contaba casi con cien años de edad, aseguró que Ignacio se había recogido en una cueva situada en unos terrenos

de su propiedad. En 1602, su sobrino, Mauricio de Cardona, los cedió a la Marquesa de Aytona, la cual los cedió a su vez el año siguiente a la Compañía de Jesús. En los procesos de canonización de 1606 se testimonia que la Cueva era desde hacía tiempo un lugar de devoción popular y de peregrinación. En 1660 se iniciaron las obras importantes de la cueva, del vestíbulo y del templo, y con ellas comenzaron también las disputas y polémicas con el convento capuchino que quedaba detrás, asentado en 1582. Las disputas en torno a quién poseía la auténtica cueva no concluyeron hasta 1732 con un acta notarial que confirmaba la autenticidad del actual asentamiento, así como en 1734 se estableció un pacto de concordia entre las dos órdenes. El hospital de Sta. Lucía pasó a ser propiedad de la CJ a partir de 1602, donde actualmente se halla la Iglesia del Rapto. En ella la tradición popular venera la imagen yacente de S. Ignacio en recuerdo de un rapto de ocho días, episodio que no aparece en la *Autobiografía*, aunque sí que se hace alusión a una grave enfermedad que el peregrino allí padeció [Au 32]. Al partir de 1602 se consolidó una presencia estable de la Compañía en Manresa, y con el tiempo se crearon tres comunidades: una en la Cueva, al cuidado del Santuario y de una pequeña casa de Ejercicios; otra en la Capilla del Rapto, dedicada al Apostolado y las Congregaciones Marianas; y otra en el colegio de S. Ignacio, el cual perduró hasta 1892, año en que se trasladó a Barcelona, mientras que el edificio pasó a manos de los Hermanos de la Salle. La iglesia ardió durante la citada Guerra Civil. Actualmente, el edificio del antiguo colegio pertenece a la municipalidad y está habilitado como Museo Comarcal. El actual com-

plejo arquitectónico de la Cueva es resultado de grandes reformas y construcciones que se hicieron a finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX. El vestíbulo de la Cueva fue diseñado por el Hermano Jesuita Martín Coronas (1865-1928), mientras que la actual Casa de Ejercicios (construida en 1896), de estilo neoclásico, es del arquitecto Joan Martorell. Inicialmente fue concebida como casa de Tercera Probación, pero dejó de serlo pocos años después de la guerra. Desde entonces (1942) se utiliza sólo como centro de espiritualidad, con excepción de los años 1986 y 1987 en que se formaron dos tandas de "tercerones".

Javier MELLONI, SJ

Z¹ *Barcelona, Cardoner, Conversión, Ejercicios (génesis), Ignacio, Montserrat, Peregrino.*

Bibl.: BASSEGODA, B., *La Cova de Sant Ignasi*, Angle, Manresa 1994; BENÍTEZ, J. M^a, "Manresa en la vida de Sant Ignasi i Sant Ignasi en la historia de Manresa", en *Jesuitas i Catalunya: Fets i figures*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1996, 11-32; CALVERAS, J., *San Ignacio en Montserrat y Manresa a través de los procesos de canonización*, Balmes, Barcelona 1956; MARCH, J. M^a, "Quién y de dónde era el monje manresano, amigo de San Ignacio de Loyola", *EEc* 4 (1925) 185-193; NONELL, J., *La cueva de San Ignacio en Manresa*, Manresa 1918.

MARGINACIÓN: / *Exclusión*

MARÍA

María de Nazaret, la Madre de Jesús, es una presencia extremadamente importante en toda la vida y la obra de S. Ignacio. Desde el principio de su conversión, el santo vio e interpretó a la Virgen María como alguien cuya presencia podía servir de mediación e interce-

sión ante el Hijo, que a su vez llevaría a la presencia del Padre los grandes deseos y decisiones del peregrino convertido en apóstol.

Aquí serán examinados algunos textos de Ignacio en donde la persona de M. es significativa, sobre todo la *Autobiografía* (por él dictada al R Luis González de Cámara), los *Ejercicios Espirituales* en los cuales seguramente deja su más precioso legado sobre la relación con M., así como algunos pasajes del *Diario espiritual* -dado que ahí está el corazón de la experiencia y doctrina de íñigo sobre la Madre del Señor.

1. *La Autobiografía*. Nuestra Señora -como la llama desde el principio respetuosamente Ignacio- acompaña al peregrino desde los comienzos de su conversión y es presencia más que significativa (cf. [Au 15]) aun en sus primeras y particulares acciones apostólicas, como la persecución del moro que había osado dudar de la virginidad de nuestra Señora [*Ibid.*].

Así también ya desde la *Autobiografía* aparece la Virgen M. como mediación importante de las gracias que recibe Ignacio, como en esa ocasión en que tiene una visión (o "visitación" según sus mismas palabras) 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 habérsele quitado del ánima todas las especies que antes tenía en ella pintadas" [Au 10]. La delicadeza de la relación de amor y reverencia del peregrino para con la Virgen manifiesta, por lo tanto, que ésta le hizo una gracia especial: nunca más cayó en las tentaciones contra la castidad. De ahí la con-

fianza filial que se nota en toda la vida de Ignacio con relación a la Madre y Señora nuestra, y que se tornan uno de los rasgos más fieles de su espiritualidad.

En fin, María aparece como mediadora en la célebre visión de La Storta, donde poco antes Ignacio oraba con insistencia "a la Virgen que le quisiese poner con su Hijo" [Au 96].

2. *Los Ejercicios Espirituales*. Es seguramente en los *Ejercicios Espirituales* donde se encuentra para Ignacio la clave más profunda de la significación teológica de M., "Madre y Señora nuestra", como la va a llamar constantemente.

En la Primera Semana de los *Ejercicios*, casi no se menciona a M., a no ser cuando Ignacio, didácticamente, en el primer preámbulo del primer ejercicio, explica lo que entiende por "contemplar" en esa circunstancia (cf. [Ej 47]). Ahí nuestra Señora es mencionada como ejemplo para que el ejercitante entienda lo que significa el "lugar corpóreo" que es llamado a contemplar en esa ocasión. Es mencionada, además, al lado del Hijo, para ejemplificar que el "lugar corpóreo" a que se refiere Ignacio tiene que ser un lugar donde los cuerpos de los personajes santos (como Jesús y M.) puedan ser vistos con la vista de la imaginación.

María es mencionada igualmente ya bien avanzada la Primera Semana, cuando el ejercitante es invitado a hacer un triple coloquio para profundizar en su alma el arrepentimiento de sus pecados (cf. [Ej 63]). Ahí, siguiendo una metodología que después permanecerá a lo largo de todos los *Ejercicios*, Ignacio recomienda que el primer coloquio sea a nuestra Señora, a fin de que alcance gracia del Hijo para el conocimiento y aborrecimiento de los pe-

cados, del desorden de las operaciones y del mundo. Después se hará otro coloquio al Hijo y otro al Padre, a fin de pedir lo mismo. La oración del Ave María será recomendada para terminar ese primer coloquio. Y así muchas veces, Ignacio, a lo largo de todos los *Ejercicios*, recomendará esa sencilla oración que pondrá al ejercitante muy cerca de la Madre para que lo introduzca al Hijo.

María, la Madre de Jesús, es la mujer que predomina en el lugar de mayor importancia no solamente en los misterios de Segunda Semana [Ej 261-312] sino en todos los *Ejercicios*. Y no aparece sencillamente como un personaje más en los misterios, invitando a la contemplación el ejercitante (cf. Arzubialde 1991, 537), sino que es un personaje central en toda la lógica con que Ignacio desarrolla el proceso de la Segunda Semana y la trayectoria del ejercitante hacia la elección y su confirmación.

En el misterio de la Anunciación de nuestra Señora [Ej 262], que el ejercitante no seguirá exactamente conforme a este párrafo (sino según [Ej 101-109]), Ignacio escribe "Primero día y primera contemplación" como título de esa majestuosa oración que abre la vida de Jesús como horizonte epigenético en el cual el ejercitante podrá mirar el destino y la configuración de su misma vida (sobre el "horizonte epigenético", cf. Vázquez Moro 2000).

La mujer M. aparece ya en el primer párrafo como protagonista de los tiempos, en quien se van a cumplir las maravillas de Dios anunciadas por el ángel Gabriel y decididas en el "solio real o trono" de la Santísima Trinidad que mira amorosamente la "planicie o redondez de la tierra" [Ej 102]. Prototipo de la humanidad, la mujer

M. es, ahí, la mujer de la promesa, la figura que aplastará la cabeza de la serpiente y rescatará la raza humana perdida por el pecado (cf. Arzubialde 1991, 671; especialmente la n. 10, donde cita Calveras [1962, 36-37]).

Ignacio sitúa la escena de la Anunciación a M [Ej 101-109] como uno de los elementos del tríptico en el cual describe la inauguración del proceso de redención del género humano, mientras que en [Ej 262] se detiene en los detalles de la conversación entre M. y el ángel. Y lo que es propuesto en el umbral de la Segunda Semana con palabras de Ignacio [Ej 106-108], en los puntos del misterio es puesto en boca de los dos protagonistas de la escena: nuestra Señora y el ángel, según el evangelio de Lucas (1, 38).

El tercer punto del misterio resalta las palabras de respuesta de nuestra Señora al anuncio del ángel: "He aquí la sierva del Señor; cúmplase en mí según tu palabra" (cf. el p roto-evangelio: Gn 3, 15). Ahí Ignacio pone a M. como ejemplo al ejercitante (probablemente calcado en su misma experiencia), el cual ha suplicado en la meditación del Reino "no ser sordo a su llamamiento, mas presto y diligente para cumplir su santísima voluntad" [Ej 91]. La actitud de M. es prototípica de la escucha obediente y la entrega sin reservas a la voluntad de Dios. El ejercitante que ha hecho su oblación, encuentra en la respuesta pacífica y sumisa de la sierva del Señor la fuerza para persistir en el ofrecimiento hecho y entrar con esa actitud en la contemplación de los misterios de la vida de Cristo nuestro Señor.

El coloquio que propone Ignacio al final de la contemplación de la Encarnación, que puede ser "con la Madre y Señora nuestra" [Ej 109]

es una de las fuentes de donde podrá venir la ayuda maternal necesaria para entrar en el camino del Hijo "ansí nuevamente encarnado" [*Ibid.*], acompañado de su Madre.

En los misterios llamados "de la Infancia" [*Ej* 263-272], la presencia de M. es una constante, sea sirviendo a la prima Isabel y cantando el cántico que engrandece a Dios [*Ej* 263], sea "caminando y trabajando, para que el Señor sea nacido en suma pobreza" cuando en estado avanzado de embarazo va de Galilea hacia Belén, dando ahí a luz a su hijo primogénito [*Ej* 110-117.264], sea recibiendo la visita de pastores y reyes magos que confiesan la divinidad del Niño, adorándolo [*Ej* 265.267].

En el misterio de la Circuncisión [*Ej* 266], M. es mencionada expresamente por Ignacio, de una forma diversa de la que se encuentra en el Evangelio: en el tercer punto, Ignacio dice: "Tornan el Niño a su Madre, la cual tenía compasión de la sangre que de su Hijo salía". Ya asociada por Ignacio desde el principio de la vida de Jesús a su Pasión, M. va a ser propuesta desde ese punto de los *Ejercicios* como modelo de compasión, actitud requerida al mismo ejercitante en muchos puntos de la Segunda Semana, cuando se tratará de desear, querer, pedir y suplicar la participación en la humillación y los oprobios de Jesucristo; y también en la Tercera Semana, cuando la oración se volverá toda ella una experiencia de compasión con el que sufre y muere en la cruz.

En los siguientes misterios de la Infancia, la presencia de M. es siempre asociada a la del Niño: "el Niño y su Madre" [*Ej* 269.270] o juntamente con José: "sus padres" [*Ej* 271.272]. Pero su presencia sigue

siendo de mediación y vía de acceso a ese Hijo que el ejercitante pide "conocer internamente para más amar y seguir" [*Ej* 104].

En el Preámbulo para considerar estados, cuando Ignacio describe la elección del mismo Jesús, M. es mencionada: "y asimismo para el segundo, que es de perfección evangélica, cuando quedó en el templo, dejando a su padre adoptivo y a su madre natural, por vacar en puro servicio de su Padre eternal" [*Ej* 135]. Es a esta madre a la que el ejercitante será invitado a invocar filialmente y lleno de confianza cuando se trate del grave pedido del coloquio de las Dos Banderas: "Un coloquio a nuestra Señora porque me alcance gracia de su Hijo y Señor, para que yo sea recibido debajo de su bandera, y primero en suma pobreza espiritual [...] segundo, en pasar oprobios y injurias, por más en ellas le imitar [...] y con esto una Ave María" [*Ej* 147].

El coloquio a M. introduce y facilita los sucesivos coloquios al Hijo y al Padre. Los mismos coloquios, en el mismo orden, los hará el ejercitante al final de la meditación de los Tres Binarios de hombres para llegar a extinguir los afectos que le impiden la libertad que le conducirá hacia la elección que Dios le tiene preparada [*Ej* 156]. Y lo mismo en la consideración de las Tres maneras de humildad, en donde debe buscar "afectarse a la vera doctrina de Cristo nuestro Señor" [*Ej* 164] queriendo y eligiendo la pobreza y los oprobios y desprecios para parecerse más a Cristo, y más imitarle y servirle [*Ej* 168].

En el umbral de la vida pública, cuando cambian los misterios de la Segunda Semana de los *Ejercicios*, la presencia de M. se intensifica, e Ignacio incluye el coloquio a la

"Madre y Señora nuestra" como constante posibilidad en los diversos misterios.

Los misterios de la vida pública se abren igualmente con la presencia de María. No es sin "despedirse de su bendita Madre" [Ej 273] que Jesús va hacia el Jordán, al encuentro de Juan Bautista para ahí ser bautizado y confirmado por el Padre en su misión y dar inicio a su vida pública [Ibid.], en la cual M. será una presencia discreta y subyacente pero siempre activa.

Aparecerá otra vez en el misterio que habla del primer milagro hecho en las bodas de Cana de Galilea ("La Madre declara al Hijo la falta del vino, diciendo: no tienen vino" [Ej 276]), como presencia solícita, mediadora de la posibilidad de que no falte el vino para la fiesta de inauguración de los tiempos mesiánicos. Intuyendo la llegada de la "hora" de su Hijo, va a decir la palabra que posibilita la señal hecha por Jesús: "Haced cualquiera cosa que os dijere" [Ibid.].

La petición por la necesidad del pueblo, en primer lugar, y enseguida de confianza en el poder y en la voluntad salvífica de Dios hacia este mismo pueblo por medio de Jesús, es lo que marca la actitud de María. Esa actitud será prototípica para el ejercitante cuando se trate de vivir la misión en su cotidiano, de transmitir a otros su experiencia de fe en Jesucristo, y de luchar por el advenimiento del Reino de Dios.

En el corazón de la Tercera Semana, cuando el ejercitante contempla la muerte y sepultura de Jesús, ahí se encuentra de nuevo la Madre, recibiendo ahora, en su maternidad universal, al nuevo Hijo ; simbolizado en la persona del discípulo amado, que en sí contiene toda la humanidad por la cual Jesús

da la vida [Ej 297]. Lo mismo pasa cuando el ejercitante es llamado a contemplar los misterios hechos desde la cruz hasta el sepulcro. Todo esto lo hará en presencia de su Madre dolorosa [Ej 298].

Al abrirse la Cuarta Semana, Ignacio no muestra más a M. dolorosa, sino gozosa y consolada. El Crucificado ya no está muerto. Resucitó y vive para siempre. Y la mujer y madre M. es la primera en tomar conocimiento de esa Buena Noticia. San Ignacio, con una soberana libertad, afirma: "Apareció a la Virgen María" [Ej 299]. Ignacio toma ese misterio de la *Vita Christi* de Ludolfo de Sajonia (L.IV, c.70, fol.178v a 179r, col.I), pero le da su forma definitiva en cuanto contemplación a ser hecha por el ejercitante (cf. el bello comentario que hace Arzubalde [1991,470] sobre la inteligencia espiritual, don seguro del Espíritu para el ejercitante que lo pide y que tiene que ser recibido necesariamente en la comunión con la Iglesia, "vera esposa" de Cristo, regida y gobernada por el Espíritu [Ej 353.365] de Dios). Las posibles dudas racionalistas que puedan asaltar a la mente del ejercitante, Ignacio las exorciza sencillamente con una convocación a su inteligencia espiritual. No es posible que la inteligencia humana iluminada por la fe no llegue necesariamente a esa conclusión: si ojos humanos vieron el Resucitado, ¿qué decir de la Madre? Evidentemente ha sido el primer testigo de la Resurrección, aunque esto no se encuentre mencionado en el texto evangélico.

Iluminada por la presencia del Hijo vivo a su lado, M. podrá ahora acompañar al ejercitante al lado de la comunidad de los discípulos que van creciendo paulatinamente en su fe. La Escritura la mencionará al comienzo de los Hechos de los Apóstoles.

toles (*Hch* 1, 14) como aquella que reza y está presente en la comunidad naciente. El ejercitante podrá contar con su apoyo de Madre gloriosa y llena de alegría cuando empiece, después de los Ejercicios, su camino de apóstol y sus andanzas por el Reino de Dios. A su lado y por delante, estará siempre esa mujer, Madre y Señora nuestra.

Siendo además figura de la Iglesia, M. será para aquel o aquella que está por terminar el itinerario de los *Ejercicios* la vía de acceso privilegiado al "sentir en la Iglesia militante" [*Ej* 352-370]. Modelo ejemplar de la fe de la Iglesia obediente a Dios, la mujer M. de Nazaret, Madre y Señora nuestra, va a enseñar a sentir como se debe a todo aquel que quiere trabajar por el Reino de Dios adentro de una Iglesia al mismo tiempo santa y pecadora. Ella ayudará en el discernimiento de por dónde pasa y por dónde sopla el Espíritu de su Hijo Resucitado, porque lo recibió ella misma, juntamente con el don de la alegría y la paz que no terminan. Para Ignacio, M. es, aunque no use estas palabras, una "viva en Dios", capaz de transmitir a los que de ella se acerquen el misterio del tránsito de su Hijo muerto y resucitado del sepulcro a la "lugar o casa de nuestra Señora" [*Ej* 220] (sobre el concepto de "vivos en la historia" y "vivos en Dios" cf. Gebara/ Bingermer 1990).

3. *El Diario espiritual*. La doctrina ignaciana sobre M., Madre y Señora nuestra, que Ignacio elabora desde su experiencia más lejana y a la cual da cuerpo en los *Ejercicios*, aparece vivida por el mismo Ignacio en el *Diario espiritual*. Notas espirituales provenientes de su oración, el *Diario espiritual* no deja de ser un documento de extremo valor para comprender el pensamiento ignaciano. Sobre todo si se conside-

ra que allí está registrada, sin pudor de las miradas externas, el alma del santo que se explaya delante de su Creador y Señor.

En ese librito, digno de los grandes tratados de mística de la historia de la humanidad, M. aparece repetidas veces, y casi siempre en el papel de intercesora, como en la *Autobiografía* y en los *Ejercicios Espirituales*.

Ignacio vive un momento clave en su vida y en la de la CJ cuando escribe las notas del *Diario*. Está por decidir cómo será la pobreza de las casas de la Compañía. Y para eso busca arduamente en la oración la voluntad de Dios. Para eso es continuamente ayudado por esa Madre que nunca le ha fallado y que, al lado de su Hijo, intercede para que su iluminación suceda.

Y el santo unas veces la siente propicia para interpelar, así como el Hijo [*De* 4.8.23.24] y otras la ve al lado del Padre, lo que le causa mucha consolación [*De* 8]. Es esa Madre cariñosa y propicia que también le ayuda a examinarse y ver si va correctamente en el discernimiento de sus mociones [*De* 35].

En la espiritualidad de Ignacio -y, en consecuencia, en la espiritualidad ignaciana-, que es innegablemente cristocéntrica y trinitaria, la marca mañana será también y siempre una constante. Así como lo fue para Ignacio, nuestra Señora será para todo cristiano que sigue el camino de Ignacio una testigo fiel, una amorosa intercesora, una Mujer que conduce al Hijo, que a su vez abre camino hacia el Padre.

M^a Clara LUCCHETTI BINGEMER

/* Apariciones, Coloquio, Devoción, Encarnación, Espíritu Santo, Mediación, Montserrat, Storta.

Bibl.: ARZUBIALDE, S. *Ejercicios*; ID., "Una lectura teológica de la aparición del Resucitado a nuestra Señora sobre dos traducciones castellanas del siglo XVI", *Man* 64 (1992) 71-86; CALVERAS, J., "Estudios sobre la redacción", *AHSI31* (1962) 3-99; ERRÁZURIZ, J., "¿Qué hace María en los Ejercicios Espirituales de San Ignacio? Su presencia y sentido de esa presencia", *Man* 66 (1994) 365-394; GEBARA, I./ LUCCHETTI BINGEMER, M^a C., *María: mujer profética*, Paulinas, Madrid 1990; KOLVENBACH, P.-H., "Misión de María en los Ejercicios Espirituales", *Man* 58 (1986) 291-298; LA FONTAINE, R., "Nuestra Señora en los Ejercicios Espirituales", *Man* 56 (1984) 205-217; LUCAS, TH. M., "Virtual Vessels, Mystical Signs. Contemplating Mary's Images in the Jesuit Tradition", *SSJ* 35/5 (2003); VÁZQUEZ MORO, U., "A orientado espiritual e seu processo", en *A Orientação Espiritual Mistagogia e Teografia*, Loyola, Sao Paulo 2000.

MEDIADOR

En los escritos de S. Ignacio la palabra "mediador" no aparece en singular, pero sí 12 veces plural y solamente en el *Diario espiritual* [6.12.25.26.28.32.35.39.145.152]. Se pueden identificar dos contextos en los cuales se menciona la palabra: el primero corresponde a un período de 10 días que va del 7 al 17 de febrero de 1544, con 10 menciones [6.12.25.26.28.32.35.39], mientras el segundo corresponde al miércoles 12 de marzo, con dos menciones [145.152].

Siendo el *Diario* una obra poco frecuentada del santo, se presentarán en primer lugar los textos en los que aparece la palabra en cuestión y en segundo lugar algunos sinónimos para iluminar el sentido de la acción de los mediadores, para luego identificar y especificar el contenido y finalidad de la acción mediadora en el contexto del *Diario*.

I. Los textos. Jueves 7/ 2 [6]: "Al tiempo de la misa un parecerme ac-

ceso notable, y con mucha devoción y moción interior para rogar al Padre, pareciéndome haber interpelado los dos 'mediadores' y con alguna señal de verlos".

Domingo 10/ 2 [12]: "Andando por las elecciones, y haciendo la oblación de no tener nada con mucha devoción y no sin lágrimas, y así antes en la oración sólita, antes de la misa, en ella, y después della, con asaz devoción y lágrimas, y siempre con no tener nada, quietándome en la oblación hecha, habiendo sentido mucha claridad discurriendo, y después cerca los 'mediadores' ciertos sentidos <inteligencias> y no sin vista" (los signos "<>" incluyen en el texto palabras o frases tachadas por S. Ignacio).

Miércoles 13/2 [25]: "Después antes de la misa, en ella, y después della, muy crecida devoción, y mucho abundantes lágrimas, viendo y sintiendo los 'mediadores'⁷, con grande seguridad de alcanzar lo pedido".

Jueves 14/2 [26]: "En la oración acostumbrada, no viendo así a los 'mediadores', con mucha devoción y elevación de mente, y notablemente en tranquilidad".

Viernes 15/ 2 [28]: "A la primera oración, al nombrar del Padre eterno, etc., venía una sensible dulzura interior, continuando, y no sin moción de lágrimas, más adelante con asaz devoción, y hacia al fin con harta mayor, sin descubrirse 'mediadores' ni personas algunas".

Sábado 16/ 2: "En la oración sólita, sin sentir los 'mediadores', sin frialdad ni tibieza, con asaz devoción, <y a ratos vagando la mente no en cosas malas, y hacia la fin con mucha grande serenidad y con una cierta dulzura, levantando y vestido, sin cosa notable a una parte ni a otra>, queriendo prepararme

para la misa dubitando a quién me encomendar primero y cómo; me puse de rodillas con este dubio, mirando por dónde comenzar, me parecía que más se me descubría del Padre y me atraía a sus misericordias, sintiendo en mí más propicio y más aparejado para impetrar lo que deseaba (no me pudiendo adaptar a los 'mediadores'), y este sentir o ver creciendo, con mucha abundancia de lágrimas por el rostro, con una grandísima fiducia en el Padre, como quitándose el destierro pasado." [32]; "...tándem determiné de ir por lo sólito, más yendo dubio por dónde comenzaría a encomendarme, sintiendo en mí cierta vergüenza o no sé qué de la Madre, tándem, primero examinando mi conciencia de todo el día y pidiendo perdón, etc., sentía al Padre mucho propicio, determiné de ir por lo sólito, mas yendo dubio no me adaptando a los 'mediadores', y con algunas lágrimas" [35].

Domingo 17/ 2 [39]: "En la oración sólita, sin sentir 'mediadores' ni otras personas algunas terminando, sentía asaz sabor y calor, de la media adelante, habiendo en mucha abundancia lágrimas llenas de calor y sabor interior, sin inteligencias alguna..."

Miércoles 12/ 3: "Acabada la misa, y después en cámara, sin poder tener gusto alguno de los 'mediadores' ni de las personas divinas, mas tanto remoto y tanto separado como si nunca hubiese sentido cosa suya, o nunca hubiese de sentir adelante, antes viniéndome pensamientos cuándo contra Jesús, cuándo contro otro..." [145]; "De ahí a cuarto de hora, un despertarme con conocimiento o claridad, cómo el tiempo que el tentador me traía pensamientos contra las personas divinas y 'mediadores' me ponía o quería poner dubitación

en la cosa, y por el contrario cuando sentía visitaciones y visiones de las personas divinas y 'mediadores', toda firmeza y confirmación de la cosa, y este sentir con un gusto espiritual, y como viniendo agua a los ojos con mucha seguridad de ánima" [152].

2. *Sinónimos*. El m. "media" y corresponde a la acción de "mediar", cuyo resultado es la "mediación", pero como estas voces no aparecen en el léxico ignaciano hemos de recurrir a sinónimos. En primer lugar, la voz "medio" la utiliza el santo en varios modos, 16 veces en el *Diario*. Uno de ellos es como sinónimo de mediación e intercesión: "...queriendo esto presentar al Padre por 'medio' y ruegos de la Madre y del Hijo..." [8]; y el otro en lugar de *mediador*: "Y entrando en la capilla, en oración, un sentir, o más propiamente ver, fuera de las fuerzas naturales, a la santísima Trinidad y a Jesús, asimismo representándome o poniéndome, o siendo 'medio' junto la santísima Trinidad..." [83].

Intercesor se puede considerar sinónimo de *mediador* (*intermediarios* no aparece en la *Concordancia*), pues se refiere a las mismas personas que ejercen idénticas acciones y, además, es utilizado por S. Ignacio también sólo en el *Diario espiritual*: "Tomar por 'intercesores' a la Madre y al Hijo, porque me fuese restituido a la primera gracia" [23]; "Sintiendo ser la Madre y el Hijo 'intercesores', sentía una íntegra seguridad que el Padre eterno me restituiría a lo pasado" [24]; "De ahí a un rato, pensando por dónde comenzaría acordándome que a todos santos, encomendándome para que rogasen a nuestra Señora y a su Hijo para que ellos me fuesen 'intercesores' con la Sanctísima Trinidad" [46]; "rogando y poniendo por 'in-

tercesores' a los ángeles, santos padres, apóstoles y discípulos, y a todos los santos" [46]. El verbo "interceder" se utilizar una vez: "los santos cómo han sido en 'interceder' y rogar mi, y los cielos, sol, luna, estrella y elementos, frutos, aves, peces y animales" [Ej 60]; y en italiano *intercederé* es utilizado también una vez ["et vedendo alie volte Dio Padre, alie volte tutte le tre persone della Trinitá, alie volte la Madonna che 'intercedeva', alie volte che confirmava" *Au:* 100].

Sinónimo de "interceder" es "rogar", pues son los mediadores e intercesores los que ruegan, aunque no solamente ellos. En efecto, el verbo es ampliamente utilizado por S. Ignacio en los *Ejercicios* (4 veces), las *Constituciones* (8 veces), la *Autobiografía* (5 veces) y el *Diario* (9 veces). Los ángeles y los santos ruegan por el ejercitante [Ej 60], Jesús mismo rogó por los que le crucificaban [Ej 297]. Los jesuitas deben rogar a Dios por los benefactores vivos o muertos [Co 640] y deben rogar algunas veces al año al superior que les mande penitencia [Co 291]. En la *Autobiografía* una mujer ruega a Dios para que Jesucristo se apareciese a Ignacio [Au 37], pero en el *Diario* la misma Virgen ruega por Ignacio [29]. También en el *Diario* S. Ignacio ruega a Dios [14] y a Jesús [74]; y advierte (espiritualmente) que a Dios Padre le gustaría ser rogado por María [30]. Se encomienda también "rogando⁷ y poniendo por intercesores a los ángeles, santos Padres, apóstoles y discípulos, y a todos los santos, etc. para nuestra Señora y su Hijo, y a ellos de nuevo rogando y suplicando con largos razonamientos <me pusiesen> para que la mi confirmación ultimada y dar gracias, subiesen adelante del trono de la santísima Trinidad" [46].

A la acción de los mediadores, además de las ya consideradas de interceder y rogar, se pueden añadir suplicar, pedir y ayudar. El verbo "suplicar", de las siete veces que aparece en los escritos ignacianos (siempre excluyendo las cartas) aparece una vez en los *Ejercicios* (el ejercitante suplica al Señor que le elija en pobreza efectiva [Ej 157]); otra en las *Constituciones* (como suplica al Sumo Pontífice [Co 176]); cinco veces en el *Diario* (cuatro veces como suplica dirigida a Jesús [73.74.78.80]; y una vez dirigida a Jesús y a María [46]). El verbo "pedir" aparece cinco veces en el *Diario*: Ignacio pide perdón [35], gracia [36], fuerzas [42], contentamiento [383], pero también "no pide" ni siente necesidad de confirmación [78]. El verbo "ayudar" aparece en el *Diario* ocho veces, pero sólo interesan dos menciones: la primera en relación a María y a Jesús ["haciendo oración a ella, porque me ayudase con su Hijo y Padre, y después orando al Hijo me ayudase con el Padre en compañía de la Madre..." 8]; y la segunda agradece "primero a las personas divinas, después a nuestra Señora y a su Hijo, después por los ángeles, santos Padres, apóstoles, discípulos, a todos santos y santas y a todas personas que para esto me habían ayudado" [47].

3. *¿Quiénes son los mediadores, qué hacen y con qué finalidad?* Los mediadores son Jesús y María (cf. Iparraguirre 1991, 360, n. 9), pero cuando menciona los intercesores, el elenco es más amplio: "ángeles, santos Padres, apóstoles y discípulos, y a todos los santos, etc." [De 46]. El oficio del intercesor es caracterizado por "rogar", "suplicar" y "pedir ayudar" a las "personas divinas", como se ha visto. Sin embargo, Ignacio llama también a los m. "intercesores". No hay distin-

ción de función entre los m. y los intercesores, pero sí una gradación: los intercesores se dirigen a los m. y éstos a las "personas divinas" (por ejemplo, en la *Autobiografía* María no sólo intercede, también confirma [100]). Cuando, S. Ignacio ruega, suplica y pide ayuda comienza a hacerlo "desde abajo" [De 46], pero cuando agradece por la ayuda recibida, comienza "desde arriba", desde las personas divinas hasta todos los santos [De 47].

Una nota curiosa es que en los *Ejercicios*, en el segundo ejercicio de la meditación de los pecados, los ángeles ruegan por el ejercitante y los santos intercedan y ruegan por él, pero también "los cielos, sol, luna, estrellas y elementos, frutos, aves, peces y animales" [De 60]. Da la idea de que toda la creación intercede por el ejercitante, todo lo que es "radicalmente" bueno.

En cuanto a la finalidad del recurso a los m. e intercesores, el *Diario* da testimonio del modo en que Ignacio discernía la redacción de las *Constituciones* en el punto concreto de la pobreza de las casas profesas: "Ignacio busca en Dios la legislación de la pobreza" (Thió 1990, 25; cf. Iparraguirre, 348). Por esta razón "la" mediación está en función de este proceso "en el que se repiten *las fases* de una elección: planteamiento, consideración de los motivos por el tercer tiempo, análisis de las mociones por el segundo tiempo, oblación, acción de gracias" (Iparraguirre, 351).

No es objeto de este artículo detallar el modo en que Ignacio discernie. Se trata simplemente de resaltar el papel desempeñado por los "mediadores" cuando son mencionados en ese proceso, que se caracteriza por una participación en dos momentos, como ya se ha di-

cho: el primero abarca del 7 al 17 de febrero, y el segundo sólo el día 12 de marzo.

Es interesante notar, para una mejor comprensión de la acción de los mediadores, que en el período de diez días se pueden distinguir dos mociones interiores respecto de la relación de S. Ignacio con los *mediadores*: con sentimiento de "presencia" de ellos (jueves 7, domingo 10, miércoles 13, jueves 14), o más bien con sentimiento de "ausencia" de ellos (viernes 15, sábado 16, domingo 17). El miércoles 12 de marzo hay una alternancia de sentimiento de ausencia y de presencia.

La presencia y la ausencia de los m.s durante el primer momento sirve a Ignacio para discernir la decisión que debe tomar, siguiendo el segundo Tiempo para hacer una sana y buena elección [Ej 176], mientras que en el segundo momento no, porque se encuentra en un contexto en el que busca confirmación de la decisión ya tomada.

Una pregunta ayudará todavía a precisar más el papel de los mediadores: ¿por qué no son mencionados entre el 18 de febrero y el 11 de marzo, es decir, durante las tres semanas que separan el primer momento del segundo? En realidad, Ignacio los menciona al día siguiente 18 de febrero [De 46] no como "mediadores" sino como "intercesores" y les agradece la ayuda recibida [De 47]. Ruega y suplica a Jesús el domingo 24 [De 73-74], el lunes 25 [De 78] y también el martes 26 de febrero [De 80]. El hecho está en que el mismo día martes 26 no pide ni siente necesidad alguna de confirmación de su discernimiento [De 78], y en esta actitud interior se puede suponer que se encuentra la razón por

la cual no se referirá más a los m. o intercesores, sin rogarles, ni suplicarles ni pedirles ayuda. El miércoles 27 de febrero menciona a Jesús como medio, es decir, como m. trinitario [De 83], pero es un "verlo" sin dirigirle ninguna petición, ruego o suplica. A este respecto, Thió (cf. 106) reporta un análisis de Haas en el cual consta que Ignacio, hasta el 22 de febrero [De 65], se refiere a Jesús como Hijo (de María), pero a partir de esta fecha lo nombra simplemente como Jesús. Ahora bien, el proceso de discernimiento en el que intervienen los mediadores llega hasta el día 17 (de febrero [De 39]) y durante él Ignacio se dirige siempre al Hijo, mientras que el día 12 de marzo [De 144-153] Ignacio busca la confirmación y se dirige a Jesús. Se podría interpretar que S. Ignacio buscaba confirmación de su discernimiento en Jesús "siendo medio junto la santísima Trinidad..." [De 83], mientras para discernir busca al "Hijo de María". Queda así claro como en función de la doble condición del Verbo encarnado puede el Hijo de María ser m. para conocer la voluntad divina, y al mismo tiempo, en cuanto Jesús, Verbo divino, confirmarla, pues en este caso "resplandece su divinidad, enviado por el Padre y señor de Ignacio en la construcción del Reino" (*Ibid.*).

4. *Conclusión.* La necesidad de los m. e intercesores aparece prácticamente como imprescindible para la realización del discernimiento (y para la oración, si se piensa en la función de los coloquios en los *Ejercicios*, por ejemplo). Pero como consta ampliamente en la vida y obras de S. Ignacio, esta dinámica de la mediación no significa en absoluto un obstáculo para un recurso inmediato a las personas divinas. Sin

embargo, la razón de esta necesidad es profundamente teológica.

Los dos m. que interceden ante las personas divinas pertenecen simultáneamente a la condición divina y humana, aunque en modo distinto: Jesús es "naturalmente" Dios, por ser el Verbo divino, mientras que María es "divina" por "adopción", al ser su madre inmaculada. En todo caso, por este "poder divino" ellos pueden ejercer el oficio de interceder a favor de aquellos que pertenecen todavía solamente al ambiente humano aunque aspirantes del medio divino. Por esta razón de fondo S. Ignacio no los confunde con los intercesores, que bien pudiendo ser ángeles, no comportan la naturaleza divina como es el caso, aunque diferenciado, de María y Jesús. Por esta diferencia insalvable entre ellos Ignacio recurre primero a santos y ángeles y de éstos pasa a los mediadores, quienes intercedan ante las personas divinas.

Rossano ZAS FRIZ, SJ

/ Consolación, Jesucristo, Diario Espiritual, Discernimiento, María, Mística ignaciana, Oración.

Bibl.: IGNACIO DE LOYOLA, *Diario espiritual*, (ABAD, C. ed.), Universidad Pontificia, Comillas 1956; IPARRAGUIRRE, L., "Introducción al Diario Espiritual", en *Obras de San Ignacio de Loyola*, BAC, Madrid 1991, 341-358; THIÓ DE POL, S. (ed.), *La intimidad del peregrino. Diario espiritual de San Ignacio de Loyola*, M-ST, Bilbao-Santander 1990.

MEDITACIÓN

La primera y segunda anotaciones de los *Ejercicios* mencionan la "meditación" [Ej 1-2] y, precisamente, el primer ejercicio es "meditación con las tres potencias" [Ej 45]. El primer punto de este ejerci-

ció parece sugerir, ante todo, que la memoria, el entendimiento y la voluntad deben aplicarse secuencialmente. Pero el texto claramente describe las tres facultades como operando simultáneamente: es toda la persona la que medita el pecado de los ángeles, "queriendo todo esto memorar y entender" [Ej 50], con el fin de recordar y entender en orden a tener una experiencia: para "más me avergonzar y confundir". El texto describe en tres párrafos la meditación como una experiencia. En ellos se trata, sucesivamente, de: 1) la meditación como una experiencia; 2) de los elementos cognoscitivos que constituyen esta experiencia; y 3) de los materiales retóricos históricamente pensados para disponer al ejercitante a la suave persuasión del Espíritu Santo.

1. La meditación como experiencia.

La experiencia humana, a diferencia de la experiencia de Dios, se compone de partes; es construida, derivada, intencional y dialógica. Vayamos por orden. Toda experiencia se construye ante todo en un lugar y tiempo limitado, y a partir de ideas concretas, sentimientos, decisiones, todas ellas formando una unidad compleja. Esa complejidad proviene no sólo de la multiplicidad de elementos, sino también del hecho de que la experiencia de cada persona deriva inevitablemente de experiencias de otros: del lenguaje y creencias de los padres, por ejemplo, y de la cultura y economía del país. Una vez más, lejos de quedarse en un constructo interno, toda experiencia humana tiende hacia (o se aleja de) otras, y se relaciona con el mundo que la rodea. La experiencia versa siempre acerca, en, desde, a, contra, otras personas o cosas. Finalmente, ella se mueve dialógicamente entre el pasado y el futuro, entre uno mismo y los demás, entre el pensamien-

to y la acción, e incluso se desplaza en cuanto se concretiza. Ninguna experiencia puede adecuadamente explicarse en simples términos de memoria, pensamiento y voluntad, ni tampoco puede hacerlo la m. ignaciana. Pero puede muy bien entenderse como construida, derivada, intencional y dialógica.

El análisis de una hora de m. ignaciana ilustra cuanto se ha dicho. Tomada como una experiencia humana limitada que abre al Espíritu infinito, la m. ignaciana se construye con vistas a una hora definida y entregada [Ej 13] a ideas e imágenes preparadas de antemano, recordando y pensando en ciertos temas, los cuales se ofrecen en un orden amplio: el de las cuatro Semanas y de los tiempos de elección, establecidos por las experiencias personales y apostólicas del Maestro Ignacio [Ej 2.4.11.etc]. Por tanto, la m. ignaciana se deriva, ante todo, de las experiencias registradas en el texto. Pero, de alguna manera, cada hora de oración durante los Ejercicios procede también de la experiencia del que da los Ejercicios. La experiencia se relaciona con las experiencias de otros en su dinamismo externo (incluso un retiro silencioso exige por lo menos la relación del apartarse [Ej 20]) y en su dinamismo interno. Este dinamismo, muy diferente de una oración apofática que trasciende imagen y concepto, constantemente invita al que ora a establecer relaciones reales.

De acuerdo con esto, en la primera hora de m. de la Primera Semana, el ejercitante siente alguna relación con los ángeles caídos, con los primeros padres y con un individuo que ha sido condenado [Ej 50-52]. Al final se relaciona con Jesucristo en la cruz, de un modo específicamente ignaciano: hablando con Él "como un amigo habla a

otro, o un siervo a su señor" [Ej 54]. De esta manera, la m. en los Ejercicios se lleva a cabo en diálogo con las experiencias del Maestro Ignacio y las de otros muchos. Es dialógica en varios sentidos existenciales, moviendo a una persona entre su propio pasado y futuro, entre hábitos y actitudes establecidas y el proyecto de nuevas actitudes y hábitos. Se pueden mencionar otros tipos de diálogo que emergen de las estructuras ideológicas de las Dos Banderas [Ej 91-99] y del Reino [Ej 136-148]. En suma, una hora de m. ignaciana es una experiencia construida, derivada, relacionada y dialógica, que invita al ejercitante a modos específicos de orar y de vivir.

2. *Elementos cognoscitivos en la experiencia.* En la m., como en cualquier otra experiencia humana, las tres potencias representan una conciencia unificada de lo concreto, del contexto limitado, de la perspectiva, de la percepción, del valor, del deseo, de la decisión y del hábito. De este modo, en la segunda m. [Ej 55-58], la persona decide recordar los lugares y tiempos en los que habitualmente valoró más a alguna criatura que a Dios. Su nueva perspectiva del valor del pecado y su nueva percepción de cómo ha pecado, suscitan nuevos deseos de servir a Cristo y estructura así nuevas decisiones. Durante la experiencia de la m. ignaciana, en suma, toda la conciencia concreta -del contexto, de la perspectiva, de la percepción, del valor, del deseo, de la decisión y del hábito- irrumpe en todas las otras y las moldea, como podría ilustrar una breve explicación de cada una de ellas.

¿Existe un contexto específico para la m. ignaciana? El contexto normativo de la m. zen es una austera sala; el de la oración contem-

plativa, un lugar estable y silencioso; el de la m. ignaciana puede fijarse físicamente o no en una casa de ejercicios, una habitación apartada o una silla especial [Ej 18-20]. Pero como norma, el contexto de la m. ignaciana se establece por medio de una acción al inicio del primer ejercicio y al comienzo de cada una de las horas sucesivas. Es un acto que llama a la memoria, al entendimiento y a la voluntad: "la oración preparatoria", que representa la decisión habitual de vivir el Principio y Fundamento. Precisamente porque establece el contexto normativo de la experiencia, esta oración nunca debe omitirse [Ej 49]. La razón es que ella coloca a cada uno en el puesto divinamente elegido en la historia viva de la redención de la humanidad en Cristo. Dentro de este contexto de redención, la persona se abre, en "espirituales operaciones" a lo largo de las cuatro Semanas [Ej 1], a nuevas gracias que renuevan perspectivas, percepciones, valores, deseos, y decisiones.

Durante esta hora de oración en la primera m., el ejercitante es liberado por la gracia para adoptar deliberadamente un punto de vista redimido sobre la condición humana: "ver con la vista imaginativa y considerar mi ánima ser encarcelada en este cuerpo corruptible" [Ej 47]. Aunque estas imágenes hoy día se pueden aplicar sólo raramente (por miedo al dualismo), este "ver con la vista imaginativa" no puede omitirse, porque invita a un cambio crucial: desde la perspectiva pecadora según la cual la humanidad puede progresivamente salvarse a sí misma, a la perspectiva divina que sostiene que la humanidad no es como Dios quisiera y que ella no está sujeta a un progresivo mejoramiento. La violencia del pecado, la

insolvencia y la muerte, marcan cada día de toda persona. Desde esta perspectiva nuevamente elegida, el ejercitante percibe "cuánta corrupción vino en el genero humano" por acciones como aquella mediante la cual los ángeles "fueron convertidos de gracia en malicia" [Ej 50]. Continuamente el ejercitante siente el poder de los valores que destruyeron a los ángeles, a los primeros padres y a un hombre particular "trayendo a la memoria la gravedad y malicia del pecado" [Ej 52]. Percibido y valorado en este contexto, siente cuánto ha jugado habitualmente con este terrible poder y cómo, gracias al cuidado personal de Dios, no ha sido destruido por el pecado, como debería haberlo sido y como otros han sido. De este modo llega a experimentar en alguna medida lo que ha deseado y pedido desde el comienzo de la hora: "vergüenza y confusión de mí mismo" [E/48].

Esta experiencia de la m., tal y como está estructurada en los *Ejercicios*, lleva al orante a la cruz. Aquí siente la íntima confabulación de la humanidad con el mal mientras es invitado a hacer suya la perspectiva del pecado y la evaluación de la responsabilidad humana que son propias de Jesús. Su auto-cuestionamiento y su deseo persistente de que la gracia actúe eficazmente, "lo que él ha hecho por Cristo", determinan el inicio de un nuevo modo habitual de actuar. Es la acción, quizás sólo incoada, pero no meramente convicción o sentimiento, lo que completa la experiencia de la m. ignaciana. Realizada con un corazón abierto [Ej 5], la acción se transforma en hábito establecido.

3. *La retórica en el método ignaciano de meditar.* El primer documento jesuíta en usar el término "meditatio" es la "Prima Delibera-

tio" (la deliberación de los Primeros Padres, Roma abril-junio de 1539), en la que se distingue constantemente entre "cogitando, meditando, orando" (L2, 1; 7, 1; 7, 7). Documentos posteriores, durante las cinco décadas siguientes, empezaron a usar "meditatio" como término genérico para referirse a la oración mental. El *Directorio Oficial* (1599) se refirió de inicio a fin a "de tempore meditandi" (D33.34.43, 28); "de exigenda ratione meditationis" (D33.34.43, 55); y llama 'meditación' a la oración de las Segunda, Tercera y Cuarta Semanas. Entre la publicación del *Directorio Oficial* y la supresión de la CJ, la m. fue tema de más de trescientos comentarios, tal como el muchas veces reimpresso y traducido *Instructio de meditare* (1600) de Bartolomé Ricci. Estos libros no son ni fríos análisis ni explicaciones místicas, sino conferencias dadas en retiros de ocho o treinta días. Siguen, más o menos, el texto de los *Ejercicios* y, aunque están recargados con los "aliquos conceptus" del *Directorio*, son cálidos de estilo y abiertamente enderezados a "persuadir". Merece la pena anotar que este estilo de m. nunca se ha perdido. Aparece con toda nitidez en vidas de Jesús, como la de A. Goodier (1930), J. Lebreton (1943), y E Prat (1953), e incluso en *Como pan que se parte* (Santander 1998) de van Breemen, libros destinados no a instruir simplemente sino a "persuadir".

Tras la Restauración de la CJ, la m. ignaciana (o en todo caso, su análisis) cayó bajo la influencia del racionalismo europeo. Un estilo vigoroso de m. lo estableció el P. General Jan Roothaan en 1847 con el apéndice *De Ratione Meditandi* incluido en la edición oficial de los *Ejercicios*. Este estilo se mantuvo durante más de un siglo y lo repro-

dujo casi sin alteración alguna la clásica obra de A. Tanquerey, *Theologia Ascética et Mystica*. La típica entrada en las enciclopedias hasta mediados del siglo XX dividía la oración en contemplativa, afectiva, y discursiva. La m. se incluía en la última categoría, particularmente la m. ignaciana, considerada como un asunto de razonamiento, análisis de conceptos y comparaciones que conducirían a afectos y propósitos y a la comunión con Dios y con los santos.

A pesar del molde racionalista de estos escritos, es probablemente correcto afirmar que la "experiencia" de la m. ignaciana durante el siglo pasado ha sido cercana a la que se describe en los primeros párrafos del texto. Sin embargo, los comentarios constantemente advertían que la m. podría convertirse en "mera especulación o simple estudio", una señal que sugiere que el intelecto está dominando la oración. Incluso con la recuperación de los Ejercicios personalizados, perduraba la opinión, ampliamente aceptada, de que "la materia de la meditación son hechos o verdades" (Peeters 1944, 38). De aquí la opinión, también ampliamente aceptada, de que "sólo hay cinco meditaciones", y que la m. está restringida a la Primera Semana. Estas opiniones necesitan suavizarse.

A finales del siglo XX, el método de Roothaan comenzó a dar la impresión de ser una investigación o una indagación que produce una respuesta afectiva. Muchos autores comenzaron a acentuar el lado místico de la espiritualidad ignaciana, incluso al tratar de la m. ignaciana. Desgraciadamente, junto con esto se dio una pérdida de confianza en la aplicación del método del Maestro Ignacio, aun cuando la actual experiencia muestra que la aplica-

ción de los Preámbulos y las Adiciones contribuyen a la realización de la experiencia ignaciana. Incluso se ha levantado la sospecha de que el método en sí coarta la libertad humana e impide el movimiento del Espíritu.

En tiempos de Ignacio, el método se consideraba creativo y necesario, y se trabajaba en él con esmero. La "Scala meditationis" del *Rosetum exercitiorum spiritualium et sacrarum meditationum* (1494), de J. Mombaer (t1501) por ejemplo, asigna cinco pasos a la memoria, tres al entendimiento y ocho a la voluntad. Tomás de Kempis (t1471) ofrecía un método para meditar la pasión en siete puntos: "quis est qui patitur" (quién padece), "a quibus" (quién le hace padecer), "quanta" (cuánto padece), "pro quibus" (por quién padece), "quam longo tempore" (por cuánto tiempo), "in quibus locis" (en qué lugar), "in quibus membris" (en qué miembros). Estos siete puntos y otros como ellos, proceden de los "loci communi" de Quintiliano, desarrollados por Sto. Tomás. Ciertamente conocedor de ellos, el Maestro Ignacio los simplificó considerablemente, inspirándose en un recurso que se desarrollaba entonces en las universidades: la retórica. Mientras la aplicación de los "lugares comunes" conduce principalmente a una exposición clara y a una sana conclusión, la retórica lleva principalmente a la persuasión y a la decisión. Éste es un punto crucial. Los recursos retóricos abren la experiencia cognoscitiva al mundo de lo simbólico que media entre el pensamiento lineal-racional y la intuición creativa (Kolvenbach 1987, 13). Recientemente, algunos estudiosos han subrayado "la importancia de las imágenes en la contemplación ignaciana" (Melloni 2001,165). En efecto, la m. de S. Ignacio ofrece

también imágenes y metáforas indispensables al cambio: un hombre condenado [Ej 48], un rey noble [Ej 92], el malherido cuerpo de Jesús en su cruz [Ej 208]. Estas imágenes funcionan de modo diferente a las que se convocan en la contemplación, donde predominaban el mirar y la presencia.

¿Qué función ejercen las imágenes ofrecidas por el texto en la m. ignaciana? Las imágenes sirven de apoyo a los recursos retóricos: ejemplo, analogía, metáfora, consecuencia, "a pari", "a fortiori", "ex contrario", protesta, afirmación en forma de pregunta, y así sucesivamente. Cada uno de estos recursos retóricos aparece en los *Ejercicios*. Al estructurar deliberadamente la m. con la ayuda de esos recursos, se posibilita el "abrirse desde la potencia obediencial de la fe [...] pensar y penetrar con profundidad en la Verdad, vista desde todos sus ángulos posibles, para luego abrazarla con el corazón, adherirse a ella e introducirla en el propio ser con total entrega y profundidad" (Arzubialde 1991, 130). Claramente "abrirse, penetrar, abrazar, adherirse" están más allá de la esfera del pensamiento lineal. La memoria y la mente aplicadas por medio del razonamiento inductivo o deductivo, como nos aseguran los entendidos, se dirigen a la conclusión o a la certeza. Pero aplicadas con el uso de los recursos retóricos, apuntan a persuadir y a convencer. Por tanto, en los *Ejercicios* este modo de aplicar la memoria, el entendimiento (incluida la imaginación), y la voluntad, hacen al hombre desear que el Espíritu lo persuada suavemente para cambiar sus convicciones y decidirse a actuar. Una breve mirada a la primera m. nos sirve como ejemplo.

La oración inicial de la primera m. comienza con una comparación:

"viendo cuántos han sido dañados por un solo pecado mortal, y cuántas veces yo merecía ser condenado para siempre por mis tantos pecados" [Ej 48]. El primer preámbulo, como ya se ha mencionado, invita al ejercitante a abrirse a la fuerza de una analogía: mi alma es como un prisionero en una sucia prisión [Ej 47]. La m. consigue persuadir también alegando consecuencias: si el pecado de Adán fue causa de tanto, ¿qué no habrá causado el mío? Y el coloquio invita a calcular las consecuencias del propio egoísmo, ante el auto-sacrificio de Cristo [Ej 53]. Si un hombre fue al infierno por un pecado capital, *a fortiori* yo debería estar allí, que he pecado muchas más veces. El coloquio afirma por medio de una pregunta: ¿qué he hecho por Cristo? -queriendo decir: "comparado con Él, poco o nada" (cf. [Ej 53]). El pecador se compara con otros: "mirar quién soy yo disminuyéndome por ejemplos" [Ej 58]. Se le invita a que firmemente se acuse a sí mismo, en el quinto punto: "Exclamación admirativa con crecido afecto" [Ej 60]. Estas aplicaciones retóricas culminan en el último punto de la segunda meditación, en lo que parece casi un incontenible *excursus* retórico: cómo la creación debería haber destruido al pecador [*Ibid.*]. El texto continúa sugiriendo formas retóricas a través de las cuatro Semanas y puede ser útil notar que el meditar no se limita tan nítidamente a la oración de la Primera Semana.

También el término m. aparece durante las Semanas posteriores, en algunos textos sorprendentes, particularmente en la aplicación de los cinco sentidos: "Ver las personas con la vista imaginativa, meditando y contemplando en particular sus circunstancias" [Ej 122]. Los ejercicios de las Dos Banderas [Ej 136] y los

Tres Binarios [Ej 149] llevan el simple título de meditación. Puede ser que el Maestro Ignacio haya comenzado a usar m. como término genérico para indicar la oración, pero parece más probable que él lo usara porque estos ejercicios invitan al ejercitante a aplicar a la oración la memoria, el entendimiento y la voluntad por medio de los elementos de la retórica. La constante conexión que hace el texto de "m. y contemplación" sugiere que las dos actividades se complementan y fusionan. Esto nos sorprende mucho más en la introducción a los misterios de la vida de Cristo nuestro Señor, en los que "por la mayor parte hallarán tres puntos para meditar y contemplar en ellos con mayor facilidad" [Ej 261]. Esta integración expresa la presente experiencia de muchos, si es que no de todos los ejercitantes. Como nota A. Brou, la oración de las otras Semanas "será racional o afectiva según los casos y, más estrictamente, contemplativa e incluso mística si Dios lo quiere" (Brou, 159).

De cualquier manera que se entienda la m. ignaciana, ésta se experimenta solamente en su contexto: Dios, que es el primero, trabaja directamente con cada ejercitante incluso cuando éste aplica la memoria, el entendimiento y la voluntad. Dios puede transformar una m. natural en una experiencia sobrenatural de Jesucristo como Señor.

Joseph A. TETLOW, SJ

Z¹ Consideración, Contemplación, Directorios, Entendimiento, Meditación profunda y autocoñocimiento, Memoria, Modos de orar, Oración, Primera semana, Razón, Voluntad.

Bibl.: ARZUBIALDE, S, *Ejercicios*; BROU, A., *Saint Ignace Maître d'Oraison*, Spes, Paris 1925; CUSSON, G., *Experiencia personal del misterio de salvación*, Apostolado de la Prensa-Hechos y Dichos, Madrid-Zaragoza

1973; ID., "Méditation", *DSp* X, 906-935; GARCÍA-LOMAS, J. M., "La oración de 'meditación' en los Ejercicios: su sentido y su dinámica interna", *Man* 65 (1993) 5-17; GRANERO, J. M^a, "La meditación ignaciana", *Man* 41 (1969) 255-264; IPARRAGUIRRE, L., *Vocabulario de Ejercicios Espirituales. Ensayo de hermenéutica ignaciana*, CIS, Roma 1978, 147; MELLONI, J., *La Mistagogía de los Ejercicios*, M-ST, Bilbao-Santander 2001; KOLVENBACH, P. H., "Imágenes e imaginación en los Ejercicios Espirituales", *CIS* 18 (1987) 13-32 (también en *Decir al 'Indecible'... Estudios sobre los Ejercicios Espirituales de San Ignacio* [IGLESIAS, I. ed.] M-ST, Bilbao-Santander 1999); PEETERS, L., *Hacia la unión con Dios*, Mensajero, Bilbao 1944; ROOTHAAN, J., *De Ratione Meditationis. Método para la meditación*, Bilbao, 1915; TANQUERAY, A., *Compendio de Teología Ascética y Mística*, DDB, París 1930.

MEDITACIÓN PROFUNDA:

Z¹ Psicología y ejercicios.

MEMORIA

La presente exposición se ciñe al papel de la m. en el proceso de los Ejercicios. En principio, en cada una de las oraciones que se proponen actúan las potencias: "Como en todos los ejercicios siguientes usamos de los del entendimiento discurrendo y de la voluntad afectando [...]" [Ej 3]. En esta primera presentación no se hace mención de la memoria. No es necesario, porque la m. precede siempre y lo invade todo. Va mucho más allá de lo que podría pensarse si nos fijamos sólo en expresiones como "traer la memoria" [Ej 50] o semejantes. Ignacio quiere llevar a quien hace los Ejercicios a un cambio de afectividad para poner orden en su vida "sin determinarse por afección alguna que desordenada sea" [Ej 21]. No se trata de suprimir los afectos, sino de cambiar los que son desordenados y

aviesos, por otros afectos nuevos centrados en el amor a Cristo nuestro Señor. Pretendemos aquí examinar lo que aporta la m. en este proceso del cambio de afectos, o dicho de otra manera, la relación de la potencia "memoria" con las otras potencias -entendimiento y voluntad- en el proceso de los Ejercicios y fijarnos en la relación entre m. y consolación. Va a ser la consolación divina, pedida constantemente, la que va a contribuir al cambio de la afectividad en el ejercitante y a que las potencias trabajen "consolidadas".

Como las potencias van a ser empleadas en todos los ejercicios, es menester que estén en condiciones de hacer bien su oficio. La m., "tesoro de los pensamientos" para los estoicos, es elocuentemente alabada por S. Agustín (*Confesiones* I, X c.VIII, 12 y 15). La m. está cargada de recuerdos penosos que afloran a la conciencia y la torturan o inquietan, o por el contrario, de pensamientos e imágenes que la hacen navegar en un mundo fantástico e ilusorio. El entendimiento, entonces, urde juicios tercos y estrechos que no van más allá de lo inmediato y palpable o se debate en elucubraciones abstractas y vacías de serios contenidos. La voluntad se agarra a lo placentero y fácil y queda descolocada ante las dificultades que la paralizan y la hacen incapaz de tomar decisiones alentadoras y llenas de esperanza. Por eso Ignacio pone al ejercitante en condiciones de ejercitar sus potencias armónica y libremente. Así se expone en la vigésima anotación [*Ej* 20]: se apartará "de amigos y conocidos", de sus habituales ocupaciones y "de toda solicitud terrena". Esto hará que la m. abandone sus habituales recuerdos e imaginaciones y el entendimiento no estará "partido en muchas cosas; mas poniendo el cuidado en una so-

la [...] en servir a su Criador y aprovechar a su propia ánima"; la voluntad buscará con diligencia "lo que tanto desea". Es decir, que el que entra en Ejercicios "usará de sus potencias naturales más libremente". La libertad y colaboración sosegada y armónica de las potencias harán que el alma se acerque, llegue y se una a su Criador y Señor "y cuanto más se allega, más se dispone para recibir gracias y dones de la su divina bondad" [*E*; 20].

Así dispuestas las potencias, Ignacio las abrirá a campos nuevos. Comienza por traer a la m. del que se ejercita que Dios es su Criador y Señor [*Ej* 23]. "Siempre tengamos memoria que tenemos de Dios el ser" (*Vida* X, 5), dirá Sta. Teresa. Es el PF de todo lo que meditará o contemplará después. Ha sido creado por Dios para alabarle, reverenciarle y servirle y así se salvará. Dios ha puesto en sus manos todas las cosas, de las que habrá de usar o privarse, tanto cuanto le ayuden para alcanzar el fin. Deberá al principio ponerlas a distancia, tratar de hacerse indiferente a todas ellas para poder, en cada momento, elegir bien. Ya desde ahora le descubre el sumo ideal: solamente deseando lo que *más* nos conviene para el divino servicio [*Ej* 23]. Antes de "platicarle" el Principio y Fundamento, se le dice al dador de Ejercicios que ha de explicarle las 20 anotaciones [*Ej* 1-20] o las que juzgue más a propósito según sean las necesidades del ejercitante.

Éste verá, nada más comenzar, que es más importante "sentir y gustar las cosas que saberlas", o tener de ellas un conocimiento superficial que en nada le compromete [*Ej* 2]; descubrirá pronto que, atrapado por las cosas a las que se siente inclinado de manera desordenada, no dispondrá de su vida según la voluntad de su Criador y Señor

[Ej 1]. La actitud de quien se ejercita ha de ser de generosidad con su Criador y Señor "para que El disponga de su persona y de todo lo que tiene conforme a su santísima voluntad" [Ej 5]. La liberalidad que aquí se pide supone, según Nadal, dejar en las manos de Dios liberal y resignadamente las "potencias y operaciones" (MNad IV, 672-673). Cordeses dirá: "En el primer día le ha de platicar el último fin de la vida humana para que considere por algunos ratos [...]. El primer punto es: El hombre ha sido creado para conocer amar y servir a Dios, y con esto venir a poseerlo y a gozar del mismo" [D32, 19]. El texto de Hel-yar, el más antiguo de los que conocemos (1535), comienza con unas "Normas útiles" para el ejercitante. La primera es una versión de la anotación quinta [Ej 5]: el ejercitante ha de entrar "con grande y liberal ánimo, de manera que tanto nuestro interior como nuestro exterior memoria, entendimiento, voluntad y afecto, toda el alma y cuerpo y sus miembros y otros dones, los dejemos en sus manos para que él disponga de mí y de todo lo mío según su beneplácita voluntad, sin mi propio querer o no querer" (MEx I, 429).

En la meditación con las tres potencias [Ej 45] aparece por primera vez la palabra "memoria". El entendimiento y voluntad se ejercitarán sobre tres pecados que le presenta la memoria: "El primer punto será 'traer la memoria' sobre el primer pecado, que fue de los ángeles" [Ej 50]; "el segundo [...] será traer las 'tres potencias' sobre el pecado de Adán y Eva" [Ej 51]; "el tercero asimismo hacer otro tanto sobre el tercer pecado particular" [Ej 52]. La presentación se detiene, sobre todo, en la descripción de lo que ha de traerse a la memoria: "Digo traer en

memoria del pecado de los ángeles; cómo siendo criados en gracia, no se queriendo ayudar con su libertad para hacer reverencia y obediencia a su Criador y Señor, viniendo en superbia, fueron convertidos de gracia en malicia y lanzados del cielo al infierno" [Ej 50]; "Digo traer a la memoria el segundo pecado de nuestros padres, cómo después que Adán fue criado en el campo damasceno y Eva ser criada de su costilla" [Ej 51]; "Digo hacer otro tanto sobre el tercero particular, trayendo a la memoria la gravedad y malicia del pecado contra su Criador y Señor" [Ej 52]. Ignacio tiene empeño en anotar que son "criaturas de Dios" quienes han pecado contra su "Criador y Señor", La función del entendimiento y de la voluntad las insinúa solamente: "Y así consequenter discurriendo más en particular con el entendimiento, y consequenter moviendo más los afectos con la voluntad" [Ej 50]; "y consequenter discurrir con el entendimiento más particularmente, usando la voluntad como está dicho" [Ej 51]. Los afectos de la voluntad son aquí de "vergüenza y confusión". Para más afectarse se propone al ejercitante un coloquio, en el que también están presentes las potencias: "Imaginando a Cristo nuestro Señor delante puesto en cruz hacer un coloquio; cómo de Criador es venido a nacerse hombre, y de vida eterna a muerte temporal y así a morir por mis pecados" [Ej 53]. La m. hace su trabajo para que ahonde el entendimiento en los contrastes: el *Criador* se hace *criatura*, de vida eterna a muerte temporal y muere por mis pecados. Todo para que la voluntad se afecte y ame al experimentar la vergüenza y confusión de un pecador que se sabe salvado por Cristo que muere en la cruz. Y para afectarse más, le recuerda que "el

coloquio se hace hablando [...] así como un amigo habla a otro" [Ej 54]. Dos movimientos hay en el coloquio: en el primero, el ejercitante sale fuera de sí mismo: "imaginando a Cristo nuestro Señor delante y puesto en cruz"; en el segundo, "otro tanto mirando a mí mismo", mete dentro de sí a Cristo en la cruz visto con la imaginación. Como la Virgen, que había visto y vivido, y "lo guardaba en su corazón" (Le 2, 51). El ejercitante queda interpelado interiormente para seguir afectándose más todavía ante lo que "he hecho por Cristo", lo cual será una llamada más a la vergüenza y confusión; "qué hago por Cristo" es una invitación a reavivar el "grande ánimo y liberalidad" y "la resignación en las manos de Dios" con que la ahora está; y lo que "debo hacer por Cristo", no "lo que haré", es la apertura a Cristo desde la modestia y abandono de mis seguridades personales.

Se pide en el segundo ejercicio de la Primera Semana "dolor intenso y con lágrimas" [Ej 55]. Son lágrimas de consolación para que las potencias, consoladas, no se cansen de ahondar en el pecado personal, a lo que no somos fácilmente inclinados. Tales lágrimas son un don del Señor, lo mismo el "dolor intenso" que se pide. El ejercitante pondrá lo que esté de su parte, ejercitando previamente la memoria y el entendimiento. "Traer a la memoria todos los pecados de la vida" [Ej 56]. La m. acota espacios de tiempo y de lugar, la casa y la habitación en que se ha vivido. Recordará las conversaciones habidas y cómo ha desempeñado el propio oficio. Con el *entendimiento*, y puestos delante los pecados, no contabilizados ni en detalle, la fealdad y malicia que cada pecado mortal mirando cometido tiene en sí" [Ej 57]. Le va a ayudar mirar a sí mismo "disminuyéndome por ejemplos".

En una secuencia de comparaciones, la m. y el entendimiento hacen que el orante llegue a palpar la ruindad e insignificancia de su yo pecador: "Pues yo solo [ante Dios], ¿qué puedo ser?" [Ej 58]. Sta. Teresa dice: "Y a mi parecer jamás nos acabamos de conocer si no procuramos conocer a Dios; mirando su grandeza, acudamos a nuestra bajeza, y mirando su limpieza veremos nuestra suciedad" (*Moradas* I, 2, 9). Identificado con su pecado, el ejercitante mira ahora su propia fealdad: "Mirar mi corrupción y fealdad corpórea [...] Mirarme como una llaga y postema de donde han salido tantos pecados y tantas maldades y ponzoña tan turpísima" [Ej 58]. A esto no se llega ni con el discurso ni con la m. imaginativa. Ignacio ha llegado a verse así y también otros místicos que usarán parecidos símbolos: cieno, cloaca hedionda..., al sentirse ruines y pecadores, aun con faltas pequeñas, ante la infinita bondad de Dios que les abruma con su presencia y cercanía amorosas. El ejercitante, sintiéndose ruin, pequeño, se vuelve hacia Dios para "considerar quién es Dios contra quien he pecado según sus atributos comparándolos a los contrarios en mí" [Ej 59]. Se llega a una explosión de admiración "con crecido afecto, discurriendo por todas las criaturas" [Ej 60]. A todas las traemos amorosamente a la m., las criaturas del cielo y las de la tierra: ángeles, santos, sol, luna, estrellas, elementos, frutos, aves, animales. Todas nos han soportado. Además los ángeles y los santos han rogado a Dios por nosotros. Es un intento de reconciliación con toda la creación. El pecado ha supuesto la ruptura con Dios, conmigo mismo y con la creación entera.

De la consolación se le habla al ejercitante desde el principio [Ej 8].

"Llamo consolación cuando en el ánimo se causa alguna moción interior, con la cual viene la ánima a inflamarse en amor de su Criador y Señor" [Ej 316]. Estas mociones interiores que inflaman en el amor al Señor son un don. Han de ser diligentemente deseadas, buscadas y pedidas. Y, desde luego, se han de guardar en la memoria. En el examen que ha de hacer el ejercitante después de concluido el ejercicio, ha de preguntarse "cómo me ha ido" [Ej 77]. No se trata sólo ver si se ha puesto en la presencia de Dios, o cómo ha hecho la oración preparatoria, los preámbulos, etc.; el "cómo me ha ido" abarca mucho más. Ver cómo se me ha concedido lo que busco en los Ejercicios implica afectarse más al Señor para irse desafectando de los afectos no ordenados, y más si el ejercitante percibe que se le concede la gracia que pide en cada ejercicio. Porque esto no es obra solamente de sus potencias naturales, aunque las emplee más libremente por estar en soledad [Ej 20]. Son necesarias además las "gracias y dones de su divina y suma bondad" [Ej 20]. El ejercitante examina si Dios se ha hecho presente en sus dones y consolaciones, si ha sentido el paso de Dios por él. Han de recordarse también las posibles trabas e impedimentos que el enemigo pone. Todo esto lo ha de recordar, "traer a la memoria", para informar, a su tiempo, al dador de Ejercicios. Le será necesario tenerlo en cuenta también en las frecuentes repeticiones que se le manda hacer; por lo que debe guardar en la m. estas experiencias para dar cuenta de ellas en el momento debido.

En las contemplaciones de los misterios de la vida de Cristo, la manera de proceder viene dada en los preámbulos: "Traer la historia de la cosa que tengo que contem-

plar" [Ej 102]. La historia se debe "narrar fielmente", de manera que el que se ejercita tome "el verdadero sentido de la historia" [Ej 2]. Sería un error cargar la m. del ejercitante de abundancia exuberante de imágenes. Es la m. del que se ejercita la que deberá aportar imágenes personales. El entendimiento discurre sobre lo que se le ofrece, la historia y los puntos, y en sus racionios podrá encontrar algo nuevo por sí mismo, o "por el entendimiento elucidado por la virtud divina", y así venga a comprender y sentir mejor la historia. Todo culminará en la voluntad, para lograr afectarse. Ignacio da la razón: "Es de más gusto y fruto espiritual que si el que da los ejercicios hubiese mucho declarado y ampliado el sentido de la historia, porque no el mucho saber harta y satisface al ánimo, mas el sentir y gustar de las cosas internamente" [Ej 2]. Más allá de esta conocida advertencia, podemos descubrir un mensaje de más largo alcance: ayudar a que el entendimiento sea "ilucidado por la virtud divina". Más aún: lograr que las potencias naturales puedan actuar libremente "para buscar con diligencia lo que tanto desea [...] para acercarse a su Criador y Señor; y cuanto más así se allega, más se dispone para recibir gracias y dones de la su divina y suma bondad" [Ej 20]. Se trata de las gracias y dones de la consolación. Cargada en demasía la m. de imágenes, no ciñéndose escuetamente al fundamento de la historia, y con los puntos saturados de los personales saberes de quien da los ejercicios, se puede desviar al que los hace por caminos de sequedad que, cuanto menos, retrasen la pronta cercanía al Señor y el don de las gracias que busca e insistentemente pide.

Al final del recorrido de los Ejercicios, en el primer punto de la llamada Contemplación para Alcanzar Amor, se dice: "traer a la memoria los beneficios recibidos de creación, redención y dones particulares" [Ej 234]. Todo el recorrido ha sido un camino hacia el amor. La m. que ahora vuelve sobre los beneficios recibidos es una m. cargada de afecto, digamos, enamorada, que no deja mucho espacio a estas alturas para mucho discurso, sino para que directamente la voluntad se afecte plenamente. La observación que hace Ignacio en la nota es significativa: "El amor es comunicación del amante al amado, es a saber en dar y comunicar el amante al amado lo que tiene, o de lo que tiene o puede, y así, por el contrario el amado al amante" [Ej 231]. El ejercitante trae a la m. los beneficios que ha recibido [Ej 234] de quien le ama, dones que ha revivido a lo largo del proceso de Ejercicios. Los ha recibido para que amante y amado entren en una relación de intimidad. El que le ama ha muerto para que él viva y camine como pecador avergonzado, pero salvado. Trae gozosamente a la m. los dones, no sólo los generales, sino aquellos especialmente suyos. Por donde quiera que mire, todo él se ve como un puro don del Señor. Si el amor es comunicación del amante al amado, ¿qué debo yo dar? Todo. Ignacio, que primero ha dicho que "el amor hay que ponerlo más en las obras que en las palabras" [Ej 231], sugiere ahora las palabras en las que va desgranando lo que el darse del todo lleva consigo: "Toda mi libertad, toda mi memoria, todo mi entendimiento y toda mi voluntad...". Tras este recorrido de la m. que propone S. Ignacio en los *Ejercicios* se puede formular que la m. del origen se convierte en la

m. del final: el retorno de la criatura a su Creador a través del don de sí mismo.

Antonio ALBURQUERQUE, SJ

Z' Entendimiento, Gustar, Imagen, Meditación, Potencias, Preámbulo, Sentir, Voluntad.

Bibl.: ALBURQUERQUE, A., "Traer la memoria" [50], "Traer en memoria" [50]", *Man* 74 (2002) 137-152; CALVERAS, J., "Meditación sobre las tres potencias", *Man* 8 (1932) 193-209; CLASSEN, L., "Exercise with The Powers of the Soul in the Exercises as a Whole", en *Ignatius of hoyóla. His personality and Spiritual Heritage 1556-1956* (WULF, F. ed.), IIS, St. Louis 1977; GARCÍA HIRSCHFELD, C., "Espiritualidad de la 'pausa': La repetición en el texto de los *Ejercicios*: 'notando y haciendo pausa' [62]", *Man* 74 (2002) 153-166; KOLVENBACH, P.-H., "Imágenes e imaginación en los *Ejercicios*", en *Decir al... "Indecible"* (IGLESIAS, I. ed.), M-ST, Bilbao-Santander 1999, 311-322; RAMBLA, J. M^a, "La memoria en el proceso humano-espiritual de Ignacio", *Man* 74 (2002) 125-135; SOLIGNAC, A. / BORD, A., "Mémoire", *DSp* X, 991-1007; ZAS FRIZ, R., "La nostalgia de Dios en un mundo sin memoria", *Man* 74 (2002) 109-124.

MINISTERIO ORDENADO:

/ *Sacerdocio.*

MINISTERIOS

2. *Eos ministerios en la Iglesia.* Mientras otras espiritualidades se definen por una devoción central, la espiritualidad ignaciana se define en gran medida por una larga lista de m. y, en general, por su ministerio a las almas. El ConcVat II ha comprendido todos los m. eclesiales como participando del único Ministerio de la Salvación, aquél de Cristo (*Christus Dominus*, 23). En particular, el Concilio sólo pensaba en los m. ordenados o m. sagrados (*LG* 28; *Christus Dominus*, 28). Este artí-

culo presupone, sin embargo, que Ignacio y sus compañeros usaron el concepto de m. en modo menos restringido. Por otra parte lamenta que investigadores contemporáneos se estén interesando más por qué m. Ignacio y los primeros jesuitas realizaron, que por las motivaciones que les llevaron a los mismos.

La palabra "ministerio" se recupera en nuestros días de un proceso secular de esclerotización. Todavía, la acepción eclesial de m. que aquí tratamos constituye un cultismo. El *DRAE* ni siquiera la recoge entre las ocho acepciones que ofrece. Antes de que el Diccionario especializase m. en relación con la administración estatal, "ministerio" significaba "servicio". Todo servicio puede ser explicado en su origen como una respuesta a la necesidad sentida por otros. Etimológicamente, designaba en general la acción del servicio religioso o el servir a una persona, por ejemplo a la mesa, o el cuidado, poco reconocido y muy sacrificado, por ejemplo, que asumían las mujeres que cuidaban de los niños. En cualquiera de estos casos, quien sirve administra un bien a quien está necesitado de él.

El m. es un servicio que ha experimentado un proceso de institucionalización y ha sido confiado a una persona. Todos los m. cristianos se caracterizan porque cooperan a la venida del Reino de Dios. En primer lugar, por tanto, son m. salvíficos aquellos tomados por Jesús, como predicar, sanar, enseñar, profetizar y reconciliar. Decimos que la *diaconía* de Jesús guarda una estrecha relación con su anuncio (*kerigma*) y con su comunión (*koinonía*). En la medida que la comunidad de los apóstoles participó del mismo Espíritu de Jesús y lo proclamó salvador, los apóstoles dieron continuidad a estos minis-

terios. Guiados por el Espíritu, por cierto, los apóstoles no se limitaron a repetir lo que Jesús había hecho. No son los apóstoles separadamente, sin embargo, sino la comunidad eclesial que nace con el grupo de los apóstoles, quien se constituye en el sacramento del m. de Cristo. Los m. responden a las necesidades internas de la Iglesia, pero no sólo a sus necesidades. Mediante sus m., la Iglesia sirve a las necesidades de la humanidad en su itinerario hacia el Reino de Dios (*GS 11*).

La Iglesia consagra algunos m. (ordenados) para asegurar los servicios sacramentales. El ministro es aquel a quien los representantes de la autoridad eclesial confían la administración de un bien. Ejerce como auxiliar, por tanto, de quien le confía el ministerio. En un primer sentido, ministro es la persona capaz de comprender cuál es el m. que se necesita y capaz de ofrecerlo. En un sentido diferido, ministro es la persona que simplemente sirve u ostenta el m. (oficio).

J. Mattam esboza la matriz teórica que justificó los m. de la Iglesia en el pasado. Mattam distingue tres componentes de esta matriz: a) una visión dualista, b) una comprensión del ágape limitada, c) algunos otros presupuestos teológicos. La visión dualista habría contribuido a generar una matriz donde m. tradicionales como el bautismo fueron ejercidos por rescatar de la condenación a las almas; o, también, los m. que cuidaban del espíritu fueron preferidos a las obras de caridad, que cuidaban del cuerpo; consecuentemente, los ministros espirituales habrían prevalecido sobre los ministros temporales. En fin, los m. testimoniarían la preferencia por lo "espiritual" frente a lo "mundano".

Segundo, los m. eclesiales en el pasado habrían comprendido el ágape como caridad asistencial, la práctica de la limosna y la acción del buen samaritano. La perspectiva contemporánea, en cambio, sin negar tal comprensión de ágape, la expande. La expande porque considera el alma no en oposición al cuerpo sino incorporada y porque descubre la identidad individual en el nudo de relaciones de una red social: la persona. Tercero, la teología tradicional tendió a ver en Jesús la figura llena de Majestad. Esta figura de Jesús habría estado más cerca de la figura papal en el siglo XVI, inaccesible, poderosa, sublime, que de los hombres y mujeres a quienes ha servido Teresa de Calcuta. En consecuencia, la mayor gloria de ese Dios buscó la imitación de lo sublime, más que la *kénosis*, y la mística más que el servicio. Cada sacramento, en fin, habría sido vivido, *ex opere operato*, aisladamente de los otros sacramentos y de la vida ordinaria de los que atendían a las "celebraciones" sacramentales.

2. *Los ministerios en la primera Compañía de Jesús.* ¿Qué justifica una voz sobre los m. en un diccionario de espiritualidad? En palabras de P. Arrupe "la actividad apostólica es la forma visible del invisible carisma espiritual" (Arrupe, 181). J. O'Malley es el autor que más ha contribuido a la comprensión de los m. de la CJ últimamente. O'Malley advierte contra un cierto discurso tradicional que insistió en repetir lo que Ignacio y los primeros jesuitas "escribieron" (espiritualidad de las ideas) olvidando investigar cómo lo vivieron en relación con su contexto (espiritualidad de hechos). Su investigación histórica, *Los primeros Jesuitas*, por el contrario, familiariza al lector

con el modo como los primeros jesuitas vivieron en su contexto, qué hicieron, a qué y a quiénes entregaron su tiempo y dedicación y por qué. Mediante el estudio de los m., la espiritualidad ignaciana alcanza un registro específico en la historia de la espiritualidad, mucho más complejo pero mucho más vibrante. Así, una conclusión de la investigación diacrónica, algo que no permiten los textos fundacionales, es la evidencia de que hubo un cambio (O'Malley 2004, 42). Desde esta evidencia, podemos afirmar que la matriz que Mattam esboza no hace justicia a los orígenes de la espiritualidad ignaciana. Ignacio y los primeros jesuitas, pusieron la experiencia afectiva-espiritual en un lugar más prominente que el pensamiento teológico. Por medio de los m. inculcaron la *christianitas* y la *pietas* (O'Malley 1995,443), que además de la dimensión cultural-cívica, incluyen la dimensión afectiva. En particular, la *Fórmula del Instituto* se refiere a la consolación espiritual de aquellos a quienes buscaban servir, y el epistolario se refiere a la "consolación de las ánimas" (cf. O'Malley 1995, 36-37). J. Nadal formuló en tres palabras la integración deseable de lo espiritual, afectivo y ministerial: *spiritu, corde, practice* (MNad V, 727).

Aquella actitud ministerial de los primeros jesuitas resuena en un hermoso párrafo del Concilio: "El mismo [Cristo] conforta constantemente su cuerpo, que es la Iglesia, con los dones de los ministerios, por los cuales, con la virtud derivada de Él, nos prestamos mutuamente los servicios para la salvación, de modo que, viviendo la verdad en caridad, crezcamos por todos los medio en Él, que es nuestra Cabeza (cf. *Ef* 4, 11-16)" (LG 7).

La espiritualidad ignaciana nació y creció mediante el fomento de la actividad ministerial, a la vez espiritual y cívica. "Cívica" modifica aquí a "espiritual" del siguiente modo: los m. ignacianos no se recluyen, ni en el ámbito de la espiritualidad intimista, ni en el ámbito intraeclesial exclusivamente. Una vez afirmado esto, conviene enumerar cinco sentidos en que m. es un término apto para un diccionario de espiritualidad ignaciana. Primero, porque al nivel más elemental, algunos m. ignacianos son inmediatamente sacerdotales. Segundo, porque el conjunto de m. ejercidos por la persona o el grupo ignacianos, de hecho, constituyen una descripción extensiva de su espiritualidad. Tercero, por el motivo espiritual porque los m. se toman. Cuarto, porque son ejercidos para otros por comisión de un tercero, en quien reconocen la autoridad espiritual. Quinto, porque para continuar desempeñando una selección de m. determinados en modo sostenible hoy se precisa una espiritualidad adaptada a este fin, que incluya el discernimiento de los ministerios.

2.1 Ministerios sacerdotales. La *Fórmula del Instituto (FI)* parece establecer una jerarquía entre los m. de la Compañía de Jesús. Enumera primero aquellos espirituales. Es cierto que los m. de Ignacio fueron primeramente laicales (ministerios de la palabra, dar los Ejercicios, conversaciones espirituales, enseñanza del catecismo, obras de caridad; cf. F39 1539). Más tarde, sin embargo, Ignacio pidió la ordenación sacerdotal con sus compañeros. Su nuevo estado debe cualificar nuestra comprensión de predicaciones públicas y de m. de la palabra. Ya la segunda redacción de la *Fórmula del Instituto* (1540), en efecto, incluye la "conso-

lación espiritual de los fieles" por medio del m. de la confesión. Finalmente, la dimensión sacerdotal de los m. viene aún más reforzada por el texto definitivo [FI 1] que dice "administrándoles [a los fieles] los demás sacramentos".

La distinción de dos órdenes de servicio reaparece en las *Constituciones*. Por ejemplo, el texto prescribe que los admitidos a formación en la CJ deben ser instruidos en "decir la Misa", "predicar y leer", "administrar los sacramentos de la Confesión y Comunión" [Co 401.402.406]. Las *Constituciones* llaman "ministerios", ante todo, a los sacramentos (cf. [Co 110.406.567.642.643]). Este uso refleja el que hacen otros documentos contemporáneos como los decretos y cánones del Concilio de Trento. En un segundo momento, las *Constituciones* descienden a considerar los Ejercicios, la enseñanza de la doctrina, ayudar a bien morir y otros medios de servir a las almas.

La mayoría de quienes componen la familia ignaciana no participa en los m. explícitamente sacerdotales de la *Fórmula* y las *Constituciones*, sin embargo. Sabemos que Ignacio bautizó un niño en una ocasión, y que escuchaba las confesiones de los miembros de dos casas nobles en Roma (la de Madama Margarita y la de Juan de Vega). Conocemos la orientación hacia la eucaristía que caracterizó su vida espiritual, como recoge el *Diario espiritual*; una celebración sin congregación de fieles, por otra parte. No obstante todo lo anterior, la verdad es que los biógrafos de Ignacio nos han dado mucha más información sobre los m. no explícitamente sacerdotales. García-Villoslada, por poner un ejemplo nada sospechoso, dedica un capítulo entero a los m. que Ig-

nació desempeñaba en Roma (García-Villoslada 1986, 515-544), mientras que comenta su sacerdocio en unas pocas páginas y añade: "Si hasta ahora [los primeros jesuitas] habían siempre enseñado la doctrina cristiana y predicado el Evangelio en todas partes por donde pasaban, ahora -ya sacerdotes- redoblaron su actividad apostólica y reavivaron el fervor de su celo sin aflojar en su diaria asistencia a los enfermos de los dos hospitales [...] Ignacio, desde su retiro del Priorato de la Trinidad, dejaría muchos días sus libros para cooperar animosamente con sus hijos espirituales en las obras de caridad" (*Id.*, 427).

Los próximos apartados evidencian que el concepto "ministerio", lejos de reducirse a los m. sacerdotales, experimentó una expansión aún en tiempos de Ignacio y los primeros jesuitas. Sigue después una doble caracterización de cómo éstos los ejercieron y una reflexión acerca de qué les movió a entregar sus vidas a la práctica de los ministerios. Remitimos a la obra de J. O'Malley para el estudio detallado y ejemplificado de estos temas.

2.2 *Qué ministerios: Ignacio y los primeros compañeros.* Después de los m. sacramentales, las *Constituciones* piensan en los m. de la palabra [*Co* 109.398]. Luego, se refieren a "otros ministerios". Esta jerarquía ya aparece en la *Fórmula del Instituto*.

La *Fórmula* determina los m. propios de la Compañía. La evolución del texto latino a través de sus tres redacciones parece dar a entender que, junto con el m. de la palabra de Dios, las lecciones y predicaciones públicas son también m. de la palabra. Entre los sacramentos y los m. de la palabra, la *FI* habla de los Ejercicios y de la enseñanza de

la doctrina cristiana. Es menos evidente que la *FI* los considere como ministerios. Finalmente, la *Fórmula* (1550) añadió una serie de obras de caridad como otros medios por los que la Compañía alcanza su objetivo de "la defensa y propagación de la fe y provecho de las almas en la vida y doctrina cristianas". Estas obras de caridad distan aún más de pertenecer a la primera definición de ministerio.

Escritas más tarde, las *Constituciones* continúan expandiendo aquella lista inicial de m. El texto llama "ministerios" a las actividades de quienes no están ordenados. Claramente, es el caso de los hermanos o coadjutores temporales [*Co* 187]; de un modo más discutible, también es el caso de los que se preparan mediante los estudios (cf. [*Co* 123.387]). Ambas ocasiones parecen contraponer la tarea del estudio a otros "ministerios". Podemos afirmar que las *Constituciones* no usan el término en el sentido restringido de la *FL*. Hablan de "servicios" u "oficios" bajos y humildes con significado muy parecido [*Co* 114.118. 123]. Además, el Directorio del P. Vitoria (ca. 1555), llama ministerio al dar los Ejercicios.

El *Epistolario* y el *Chronicon* (1573-1574) expanden aún más el concepto. El *Chronicon* se refiere a los m. "propios" de la CJ enumerando tanto los m. de la palabra, como la administración de los sacramentos, como la enseñanza de la doctrina, dar los Ejercicios o las "obras de piedad" (*Chron* I, 109-110). El epistolario es menos consistente en el uso y así se refiere también a m. "corporales", "menores" o, en general, "de las almas" [*Epp* I, 708.623.578, por ejemplo]. Los comentarios sobre las *Constituciones* de Nadal reflejan esta com-

prensión amplia de los m. de la palabra de Dios. Para Nadal, incluso las "conversaciones espirituales" constituían uno de estos otros m. (1573-1576; *MNad* V, 833). A mediados del siglo siguiente, el libro *Imago primi saeculi Societatis Iesu* (1640) celebraba los cien primeros años de la CJ. En su Libro VI, los autores comparaban los doce m. más importantes de la CJ en la provincia flamenco-belga con los trabajos de Hércules. Los m. de aquella lista eran: catequesis, escuelas, congregaciones marianas, predicaciones, las misiones populares y de ultramar, los sacramentos, m. a presos y enfermos, pacificar desavenidos, Ejercicios Espirituales, pías instituciones, conversaciones espirituales y la tarea de componer libros (J. Bolland SJ et alia, 769-796).

Recientemente, las Normas Complementarias añaden el "diálogo interreligioso", el "ecumenismo", el "apostolado intelectual" y las "obras y casas interprovinciales en Roma" en el capítulo sobre los ministerios (NC 263-304).

El *DHCf* ha optado por la lista larga de ministerios. Así, dedica entradas individuales a la mayoría de las categorías del *Imago* y añade "otras misiones encomendadas por el Papa", la "misión castrense y naval" y el "apostolado social". También destaca cuatro m. especiales (con las prostitutas, minusválidos, emigrantes, y como sacerdotes obreros). Entre los m. no debemos olvidar los ministerios *ad intra*, a favor del cuerpo de la CJ, de la congregación religiosa ignaciana de que se trate o de las CVX. Las *Constituciones* parecen considerar al menos aquel m. del P. General y del Secretario [*Co* 795.495]. Podemos pensar también en el m. de los formadores (Maestro de Novicios [*Co* 256]). Hoy, deberíamos

añadir además el m. de la oración. "Ora por la Iglesia y por la Compañía" es la fórmula con que los catálogos de la CJ vienen a describir los últimos m. de jesuitas activísimos en años todavía recientes. También es el m. del Apostolado de la Oración.

Todavía, la *FI* guarda un silencio ensordecedor respecto de un ministerio. Se trata de aquel que probablemente ha ocupado a más jesuitas en la historia: la educación. Se explica si tenemos en cuenta que la apertura del Collegio Romano (1551) y la implicación a gran escala en la enseñanza sucedieron incluso después que el borrador de las *Constituciones* estuviera bien avanzado. Contra los planes iniciales del grupo, Ignacio había autorizado el establecimiento de unos 35 colegios antes de morir.

En resumen, la lista de m. de la *FI*, también conocidos como los *consueta ministeria*, se expandió para incluir nuevos modos de servicio. Mientras que la *FI* todavía recoge la experiencia de m. que los primeros compañeros tuvieron inmediatamente después de su ordenación, la formulación que hace Nadal de los "ministerios de la palabra" refleja la itinerancia propia del periodo siguiente. Para Nadal, nada quedaba excluido como posible ministerio. Añadía dos precisiones nada más: que "todos los ministerios aparezcan como espirituales, y que tengamos claro que el que nos es propio es el más perfecto, a saber, los puramente espirituales". La necesidad apostólica, sin embargo, podía aconsejar el recurso a otros, "después de pensarlo mucho, con gran esperanza, con gran fruto, y con permiso de los Superiores; y, finalmente, cuando no es factible servir en lo puramente espiritual" (*MNad* V, 141).

La respuesta a cómo tan diversos m. se integran en un sólo carisma nos lleva a reflexionar sobre el porqué. En el porqué descubrimos el vínculo de unión entre m. aparentemente tan inconexos. En todo caso, estas listas de m. evidencian la distinción creciente con los m. del clero religioso y diocesano. Si los *consuetas ministeria* de la CJ sólo suponen la culminación de los m. apostólicos que ya los clérigos regulares habían comenzado a ejercer (Lewis, 290) y de las obras de misericordia realizadas por las confraternidades (O'Malley 1995, 112-118), con el tiempo la diversificación no hizo sino crecer y la diferencia con otro tipo de clero se hizo más notoria (O'Malley 1988, 255-257). Este es un aspecto sobre el que no se ha reflexionado suficientemente (Zas Friz, 356-360). Una feliz formulación de esta realidad distingue entre m. rutinarios (sacramentales, parroquiales, etc.) y m. discursivos (de la palabra, apostólicos e itinerantes) (O'Malley 1995, 443).

2.3 *Por qué se empeñaron en los ministerios.* O'Malley afirma que durante los últimos diez años se ha disparado el número de estudios sobre la Compañía. Jóvenes historiadores especialmente encuentran fuentes accesibles para su investigación en *Monumenta* y los archivos de la Compañía. Acuden a ellos buscando saber *qué* hicieron los jesuitas. La metodología o el tipo de evidencia histórica, sin embargo, no parece capacitada para investigar la razón *por qué* los jesuitas se empeñaron en los ministerios.

Las palabras de la *FI* "el provecho de las ánimas" pueden servir en un primer nivel de aproximación. Los primeros jesuitas entregaron su tiempo y dedicación a los m.

por aprovechar a sus contemporáneos. Quisieron ayudar a "turcos", "infieles", "indios", etc., fuera de la *christianitas* y a "fieles", "herejes" y "cismáticos" dentro de ella. Ayuda, provecho, consolación de las ánimas son expresiones que se repiten constantemente en los textos ignacianos.

En un segundo nivel y en contexto de otras formas de vida religiosa institucional, Nadal explicaba los m. a partir del amor *ágape*: "La perfección de nuestro estado no la ponemos en la contemplación o la oración como si fuesen los únicos medios con que ayudar a los prójimos, quedándonos sentados en nuestros aposentos, aunque en esto consista la perfección de las órdenes monacales. A nosotros nos espolea la caridad" (*MNad V*, 140). Y, en otra ocasión, "Nuestro fin no es la pobreza, la castidad o la obediencia, sino la caridad y su perfección o, de otro modo, la mayor gloria de Dios y el amor del prójimo. La pobreza, etc., no son más que medios" (*MNadV*, 791).

En un nivel más teológico, los jesuitas se consagraron a los m. por simpatía con el Reino. Los m. ignacianos son "ministerio de la salvación" también en sentido pasivo. Antes que ser acción, son fruto, por más que esto se suela olvidar; son el fruto de la experiencia pasiva de haber sido amados por Dios. En eso consiste la redención para Ignacio. La "ayuda de las ánimas", más que la filantropía propia de una ONG, exterioriza la respuesta agradecida (la experiencia de haber sido redimidos y consolados, a su vez) y el deseo de transmitir esta experiencia (la solidaridad en el Reino de Dios). Tal respuesta agradecida nació, por supuesto, dentro de un paradigma de pensamiento y acción. De ella

forman parte una percepción del dogma de la Encarnación que los Ejercicios favorecen, y el seguimiento de Jesús, como camino hacia el misterio (discernimiento). También forma parte de ese paradigma la fe en la Providencia divina, como garantía para la acción humana, y el modelo apostólico paulino como paradigma para la acción.

P. Arrupe ha reformulado la razón que movió a Ignacio y debe mover el jesuita a los ministerios: "El amor de Ignacio parte del deseo de que todos los hombres conozcan el infinito amor de Dios y le correspondan" (Arrupe 1981, 446). La preparación para los m. comienza con la experiencia del amor de Dios de quien ha hecho los Ejercicios. Ignacio ilustra aquel proceso espiritual ignaciano que comienza con la memoria del pasado y termina en la práctica de los ministerios. El proceso avanza a través de tres etapas: 1) hacer penitencia, 2) hacer oración, 3) servir (cf. *MNad* V, 245.287). Nótese la similitud con las tres *viae* y que el servicio ocupa el lugar de la vía unitiva.

2.4 *Cómo los llevaron a cabo.* La *Fórmula* apunta dos características en el modo de ejercer los m.: la gratuidad y disponibilidad. Para justificarlas, no se remite a una ideología tanto como a un argumento de experiencia: "porque hemos experimentado que aquella vida es más feliz, más pura y más apta para la edificación del prójimo, que más se aparta de todo contagio de avaricia y se asemeja más a la pobreza evangélica" [*FI* 5]. Los primeros compañeros habían experimentado en Sta. María de la Strada que los m. ofrecidos gratuitamente atraían a los fieles [*Epp* I, 375]. Habían experimentado la verdad que se encierra en el evangelio: servir, gratuitamente, por amor.

¿Qué les compensaba por este servicio, entonces? Las *Constituciones* rechazan todo tipo de "estipendio", "limosna" [*Co* 4] o "premio" [*Co* 398] a cambio de los ministerios. Pretenden evitar así todo mercantilismo ("avaricia" [*Co* 567]), diríamos hoy. Como en la carta a los estudiantes de Coimbra se aclara, la espiritualidad ignaciana no acepta como sueldo ninguno temporal pues reconoce que "sueldo suyo [de Dios] es todo". Se refiere a los dones que capacitan al ministro, tanto a los naturales internos como a los externos, a los espirituales como a los intelectuales; especialmente a la gracia actual y la gloria prometida. Sueldo es todo el universo, afirma la carta, y lo que hay en él, pues Dios "ha puesto en nuestro ministerio cuanto debajo del cielo se contiene [...] Y si por si estos sueldos no bastasen, sueldo se hizo a sí mismo, dándonos por hermano [...], por precio de nuestra salud [...] por mantenimiento y compañía de nuestra peregrinación" [*Epp* I, 502].

La segunda característica es la disponibilidad. La *FI* lo expresa así "estar preparados día y noche para pagar esta deuda tan grande". Ignacio parte hacia Jerusalén como peregrino y, nos atreveríamos a decir, más como mendicante que como jesuita. Al terminar sus estudios, cuando habiendo intentado regresar a Jerusalén no lo consiga, aceptará la elección de sus compañeros como primer superior y decidirá permanecer en Roma, en cambio. Le guiarán motivos apostólicos (*FNII*, 310). Al tomar sus primeras misiones del Papa, los primeros jesuitas creyeron estar reviviendo la esencia de lo que el NT muestra respecto a los discípulos de Jesús. Habían contemplado en los ejercicios de la Segunda Semana cómo

los discípulos fueron a) enviados, b) a predicar el evangelio (ministerios de la palabra), c) sanar enfermos (del pecado, es decir, confesar, y de los males físicos), d) totalmente gratis (cf. *Mt* 10; *Le* 9).

Los m. de la Compañía vinculan estrechamente la disponibilidad del individuo con las necesidades del cuerpo: "Como la Compañía [...] tiene por fin procurar la salvación y perfección de las almas, no le es novedoso ni impropio entregarse con prontitud a tomar este servicio en bien de la Iglesia; pero tomamos este servicio religiosamente, sin honor ni jurisdicción, sin estipendio [...] Y ante todo asumimos el cuidado de aquellos de cuya salvación o nadie se ocupa o lo hace con descuido. De esto deducimos a dónde se orienta el cuarto voto referente a las misiones. Este servicio universal pertenece al Sumo Pontífice, sobre quien recae el cuidado de la universal grey de Jesucristo" (J. Nadal, *Orationis observationes*, IHSI, Roma 1964, p. 113). Las palabras de Nadal nos introducen a la siguiente característica de los m. ignacianos. Al vincular la disponibilidad individual con las necesidades de la Iglesia, los primeros jesuitas escogieron una mediación concreta: quien ya en el siglo XVI era percibido como cabeza visible de la Iglesia Católica. No se quedaron cortos.

2.5 Ministerios por envío. La tercera característica de los m. ignacianos es la comisión apostólica. El m. no se deduce automáticamente ni de la necesidad, ni de las cualidades del ministro, ni del tipo de formación recibida, sino del envío.

Para Ignacio, el ministro es responsable por aquello que administra pero no posee. El término "ministerio" aparece en los *Ejercicios*

Espirituales con una sola acepción. En las últimas etapas del proceso de la elaboración, Ignacio añadió al texto las "Reglas para el ministerio de distribuir limosnas". Las Reglas aparecen concebidas para eclesiásticos especialmente con beneficio y oficio de distribuir los bienes de la Iglesia para los pobres. No obstante, la última regla prevé en sus líneas finales una aplicación más generalizada a "todos modos de vivir". Las Reglas declaran algunos criterios para mejorar el modo en que el ejercitante administra los bienes. Curiosamente, remiten a la búsqueda de la mayor gloria de Dios y la perfección del alma propia pero omiten la caridad entre los motivos para cambiar el modo de administrar; no consideran la necesidad que los pobres o quienes hayan de beneficiarse de tal administración tienen. Es decir, motivan al ejercitante a un más correcto m., diríamos, por vía negativa: haciéndole reflexionar sobre qué desearía haber hecho ante la proximidad de la muerte o en el día del juicio (final); lo mueven a analizar el desorden de sus inclinaciones, a dudar de si retiene demasiados bienes para sí; le recuerdan la doctrina de S. Agustín; pero no buscan conmoerlo descubriéndole el daño causado o la injusticia. Al contrario de nuestra sensibilidad, la regla pone el acento en la responsabilidad. Para Ignacio, el ministro debe una respuesta; los malos administradores también. Deben responder ante quien es origen de los bienes que administran: Dios.

En general, el modo como las *Constituciones* se refieren al ministro confirman lo visto para los *Ejercicios*. Las *Constituciones* hacen responsable al ministro. Lo sitúan entre dos partes, pero mientras que prevén que dé cuentas a su supe-

rior [Co 741], en ningún caso reflexionan sobre la responsabilidad del ministro ante los ministrados. Ilustra esta afirmación el hecho de que los diversos ministros que aparecen en el texto lo sean bien del Papa [Co 606], bien del P. General [Co 741. 752.786.798] o bien del Superior [Co 820]. Todo ministro auxilia y descansa a su superior administrando lo que recibe de él [Co 799.806]. Últimamente, el ministro es una persona llamada por Dios.

¿Qué bien se propicia mediante el m.? El don del Espíritu. Los primeros jesuitas concibieron su m. en analogía al de los ángeles: "todos los espíritus son administradores para quienes han heredado la salvación" (Heb 1, 14; cf. [Co 547]). Cómo los ángeles, los ministros deben convertirse en ocasión de encuentro; han conocido un Espíritu que deben dejar fluir. En categorías contemporáneas, la Congregación General afirma que la pedagogía ignaciana trata de "remover los obstáculos entre Dios y el hombre", dejando que el Espíritu lleve a cabo el encuentro (CG 32, d4, 57).

Por esta razón la misión apostólica es la "clave del carisma ignaciano". La misión cualifica todas las actividades ministeriales. Los primeros jesuitas buscaron a quien pudiera conferirles ésta porque estuviese investido de la autoridad espiritual necesaria a sus ojos. De aquí nace la vinculación especial con el Papa. La *Fórmula* explica cómo la tercera razón para comprometerse con voto de obediencia al Papa era "por una más cierta dirección del Espíritu Santo" [F12]. Dentro de un sistema providencialista, Dios no puede negar su asistencia y la misión se convierte en "la mejor garantía" (Arrupe 1981,112). Quien entrega la misión garantiza con su mediación la ayuda de Dios para el

mejor desempeño de la propia actividad (motivo de seguridad y confianza) y el éxito apostólico ("La misión..." 124).

2.6 Ministerios sostenibles. La CJ contemporánea se ha hecho más sensible al problema de la diversidad de ministerios. Por un lado ha intentado superar una cierta miopía decimonónica integrándolos en el esfuerzo de un mismo cuerpo. La diversidad de ministerios debiera ser fruto de la Comunidad apostólica (Arrupe 1981, 114). Por otro, ha buscado la sostenibilidad de los m. más importantes mediante la flexibilidad. Mientras que la vida monástica pareció quedar determinada de una vez para siempre en sus orígenes, Arrupe recordaba, "la vida del apóstol pide un reajuste continuo" (Arrupe 1981, 663). La actitud constante del discernimiento es intrínseca a los m. ignacianos. Incluye dos aspectos importantes: la adecuación a los medios humanos necesarios y la adaptación constante a los tiempos.

La instrucción que Ignacio entregó a los compañeros enviados a Trento ya reflejaba cierta preocupación por la selección de m. [Epp I, 386-389]. Ignacio decía a sus compañeros que se ocupasen en los *consuetas ministeria* como medio de dar a conocer la CJ, como medio para edificar a los asistentes, pero también, y esto es más relevante, como medio para defender su propia vocación.

Para asistir al General en este discernimiento, las *Constituciones* incluyen una lista de criterios para la selección de las misiones [Co 619-632]. Estos criterios se orientan a socorrer allí donde la "necesidad sea mayor", "donde es verosímil que más se fructificará", donde la CJ tiene "más deuda [de grati-

tud]", en fin, donde se espera el bien más universal. Comenzando por la CG 31, estos criterios para el envío han sido aplicados recientemente para la selección de ministerios. Ya en torno a la II Guerra Mundial, un número creciente de obispos y hasta el Papa pidieron a los PP. Generales una reconsideración de sus m. (W. Ledochowski, "De ministeriorum operumque delectu" *ARSI* 7 [1933] 455-493; y J. B. Janssens, "De ministeriis nostris" *ARSI* 11 [1947] 299-336). Fue durante el post-concilio, sin embargo, cuando una congregación, la CG 31 (1965), buscó criterios contemporáneos más conducentes a la "selección de ministerios". La Congregación constataba que, a pesar del trabajo, se rendían pocos frutos y destacaba entre los motivos que le llevaban a afirmarlo una adaptación a las condiciones cambiantes de los tiempos "menor de la que fuera menester" (CG 31, d21, 1). El mundo, pero también la Iglesia y la CJ, parecían más sometidos al cambio que nunca. Los m. debían responder a tal cambio con un reajuste continuo. En parte tratando de satisfacer a tan "urgente necesidad", P. Arrupe impulsó un informe sobre el estado actual de los m. de la CJ. Apoyándose en los resultados de dicho informe, el General concluyó cuatro grandes prioridades ministeriales. Insistía en que debieran ser fundamentadas en la caridad de Cristo. Estos cuatro grandes prioridades ministeriales eran: Primero, la reflexión teológica, que incluía actividades tan diversas como la edición de libros, la publicación de artículos en revistas especializadas, los congresos científicos o las cátedras universitarias. Segundo, el apostolado social, para el que pedía tanto "la esmerada preparación científica"

como una "gran abnegación". Seguían finalmente, los m. de la educación y de los Medios de comunicación de masas (Arrupe 1981, 181-187). Arrupe proveyó de respectivos Secretariados en la Curia Romana para estos tres últimos. Poco después, la CG 32 todavía insistía en esta selección. Ahora ofrecía un criterio integrador "el servicio de la fe y de la justicia" (CG 32, d4, 75). Finalmente, la última Congregación General se ha hecho eco de este criterio integrador hablando en términos de una sola misión en muchos m. (CG 34, d2, 2.14). Concentrándose en la dimensión de envío y dejando a un lado la dimensión oficio, en realidad, la CG 34 suponía una reducción respecto a la comprensión que el Concilio II daba del término. La CG 34 también distinguía entre el "sacerdocio ministerial" que la Compañía vive a través de tan diversos m. y los m. específicamente sacerdotales en el decreto 6.

3. *Conclusión.* Los m. sacramentales ignacianos ordenan todos los otros m. a la Eucaristía y, escatológicamente, al Reino (*PO* 5). Si los ministerios ignacianos especifican la espiritualidad ignaciana en el contexto de las espiritualidades actuales, no obstante, la espiritualidad ignaciana no excluye los m. "temporales" *a priori*. Es más, sirviendo en ellos, aprende a servir mejor en los m. espirituales. Desea tomar estos y también aquellos m., por comisión del Vicario de Cristo. Le mueve a hacerlo la caridad de Cristo bajo dos formas: la mayor gloria de Dios y la ayuda de las ánimas. Consiguientemente, concibe un tipo de formación espiritual que contribuya a mantener lo que ha sido definido como una "espiritualidad de servicio". Así D. Brackley afirma: "Estos tiempos turbu-

lentos ponen de manifiesto nuestra necesidad de una disciplina del espíritu. Para responder a nuestro mundo debemos ser libres para amar" (Brackley 2004/1, cf. 3). La espiritualidad ignaciana sería una espiritualidad no sólo de servicio ministerial sino para el servicio ministerial: una espiritualidad capaz de hacer sostenible tal servicio a los demás.

José Carlos COUPEAU, SJ

/ *Acompañamiento, Cárceles, Confesión, Consolar, Conversación, Ejercicios Espirituales, Enseñar a los niños, Hospitales, Misión, Operario, Pacificar, Reconciliación, Sacerdocio, Sacramentos, Servicio, Socorro, Viña.*

Bibl.: ARRUIPE, P "Prioridades apostólicas (5.X.1970)" en *La identidad*, 181-187; ID., "La misión apostólica, clave del carisma ignaciano (7.IX.1974)" en ID., 105-124; ID., "El modo nuestro de proceder", *ARSI* 17 (1979) 653-90; ID., "Arraigados y cimentados en la Caridad" en *ARSI* 18 (1981) 431-471; BRACKLEY, D., *The Call to Discernment in Troubled Times: New Perspectives on the Transformative Wisdom of Ignatius of Loyola*, Crossroad, New York 2004; GARCÍA-VILLOSLADA, R., *Ignacio de hoyóla. Nueva biografía*, BAC, Madrid 1986; LEWIS, M. A. "Recovering the Apostolic Way of Life: The New Clerks Regular of the Sixteenth Century, en *Early Modern Catholicism*, edited by Kathleen M. Comerford and Humar M. Pabel", University of Toronto Press, Toronto 2001, 280-96; MATTAM, J., *Creative Ministries*, St. Paul's, Bantura (Mumbai) 2004, 9-19; O'MALLEY, J. W., "Priesthood, Ministry, and Religious Life: Some Historical and Historiographical Considerations", *Theological Studies* 49 (1988) 223-57; ID., *Los primeros Jesuítas*, M-ST Bilbao-Santander, 1995; ID. "Reflexiones sobre la espiritualidad jesuítica", *Revista de espiritualidad ignaciana* 105 (2004) 39-46; ZAS FRIZ, R., "El presbítero religioso: el caso dei gesuítii", *RdTA* 5 (2004) 326-60.

MINISTERIOS DE LA PALABRA

Desde los mismos orígenes de la LCJ, los m. han gozado de un lu-

gar privilegiado en el modo en que sus miembros han realizado su objetivo fundamental, el de "ayudar a las almas". Cuando los diez compañeros de la Universidad de París se reunieron en Roma, en 1539, para redactar los "Cinco Capítulos" (*Quinqué Capitula*), que describían la orden religiosa que pretendían fundar, especificaron que sus fines pastorales serían alcanzados mediante "públicas predicaciones, lecciones y cualquier otro ministerio de la palabra, de los ejercicios espirituales, de la doctrina cristiana a los niños y gente ruda, y del consuelo espiritual de los fieles" (FI) así como mediante las obras de misericordia". Exceptuando las "obras de caridad", los otros medios requieren el uso de la palabra ("educación en la religión" significa enseñar el catecismo). Esas formas de ministerios reflejan las que S. Ignacio usaba para ayudar a las ánimas, casi desde los principios de su conversión religiosa -como aparece claro en su *Autobiografía* [Au 11.21.57.64-66]- y recuerda también las que usaron más tarde él y sus compañeros en sus ministerios en Italia, hasta la fundación de la Compañía [Au 95.98].

Pocos años o décadas después de la fundación, la lista de m. se había ampliado para incluir la conversión espiritual (informal o de una forma reglada), lecciones sagradas (cursos de educación para adultos, normalmente sobre algún libro de la Biblia, las virtudes, o temas similares), la publicación de libros (en especial sobre temas espirituales), y las llamadas misiones populares (estrategias cuidadosamente planificadas de predicación, catequesis, confesión, y otras actividades, dirigidas a una población concreta, con una duración de días o semanas en cada ocasión). En circunstancias especiales la predicación y las leccio-

nes sagradas, según las *Constituciones* [Co 623], eran consideradas por encima del oír confesiones o dar Ejercicios a una persona. Es ciertamente notable la atención que las *Constituciones* de la CJ dan a las maneras de hablar en público y de comunicarse, en contraste con el énfasis que documentos similares de órdenes más antiguas ponen en el silencio. Si se exceptúan dos párrafos, que se refieren a los novicios [Co 249-250], las *Constituciones* no mencionan el silencio.

La prioridad en ejercer el m., predicando y con otras formas de comunicación oral, continuará siendo un distintivo característico del carisma jesuítico, incluso cuando la dotación de personal a los colegios y su dirección llegaron a ser el ministerio más importante de la orden. La enseñanza misma consiste, en su mayor parte, en la exposición y el diálogo, y podría decirse que entra dentro del m.; pero de una forma más concreta eran las escuelas, con sus iglesias propias, el lugar natural donde los jesuitas predicaban, impartían la catequesis y dirigían los Ejercicios. Los colegios eran también los centros de donde irradiaban las misiones populares hacia las poblaciones cercanas, especialmente durante las vacaciones escolares, cuando los maestros estaban libres de clases y podían dedicarse a este ministerio.

El inmediato deseo de S. Ignacio y de los primeros jesuitas de dar prioridad a la predicación, estaba en consonancia con la tradición establecida por las órdenes mendicantes, como dominicos y franciscanos, que en el siglo XIII fueron los autores de una revitalización de esos m., que, después del colapso de las Instituciones Romanas, en la temprana Edad Media, se había eclipsado casi totalmente. Después

de todo, los dominicos eran la Orden de Predicadores. De una forma general, y quizás sin reflexionar sobre ello, los primeros jesuitas siguieron ese modelo, aunque pronto comenzaron a ampliarlo y dotarlo de ciertas características propias.

De acuerdo con su carisma, los mendicantes realizaron misiones en África y Asia, incluso antes de los grandes descubrimientos allende los mares, de finales del siglo XV. En sintonía con el mandato divino de predicar a todas las naciones, consideraban que la predicación y la evangelización eran dos caras de la misma moneda. Los jesuitas en este punto se diferenciaban de ellos principalmente en un objetivo misionero más claro y articulado, expresado de forma explícita en el "Cuarto Voto", que en realidad es un voto para ir en misión a cualquier parte del mundo. Esta formulación tan clara añadía más fuerza al impulso de proclamar la verdad a todas las criaturas. En este objetivo se centraban el ministerio, la misión y la espiritualidad, de tal forma que apenas se podían distinguir entre sí.

Desde los orígenes los jesuitas se distinguieron de las órdenes más antiguas en que para ellos los *Ejercicios* eran a la vez un libro y una experiencia. Aunque el alejamiento de las ocupaciones de este mundo para períodos de reflexión y oración es incluso anterior al mismo cristianismo, sólo cuando Ignacio escribió los *Ejercicios* se presentó un programa completo del curso que debía seguirse en esos retiros: de fines claros aunque globales, con una gran confianza en la conversación (con Dios y con el guía espiritual) para conseguir esos fines, era, al mismo tiempo, concreto y flexible en relación con los medios que debían emplearse para alcanzarlos.

Los *Ejercicios* pueden describirse y definirse de diversas maneras, pero en términos generales suponen una llamada a la vida interior y pretenden purificar las motivaciones en la búsqueda de una espiritualidad más profunda.

La experiencia principal de todo novicio al entrar en la CJ era hacer el Mes completo de Ejercicios durante treinta días, y esta experiencia la repetirá el jesuita sacerdote más tarde en su vida, pocos años después de su ordenación. Los novicios de las órdenes antiguas eran instruidos en el rezo del oficio divino, en el seguimiento de las costumbres y prácticas tradicionales de la orden, pero no pasaban por una experiencia semejante a los Ejercicios, aunque el maestro de novicios podía guiarlos a través de profundas experiencias religiosas. En todo caso se puede decir que, en razón a esa experiencia de conversión espiritual que todo jesuita, de una manera o de otra vivió durante los Ejercicios, estará influido en su m. por el deseo de atraer a la gente a una vida interior más intensa y no se contentará simplemente con un cambio exterior de conducta.

Además, es importante caer en la cuenta de que los Ejercicios no son simplemente otra forma de devoción, aunque única en muchos aspectos, sino que S. Ignacio, y con él sus primitivos compañeros, al guiar a una persona a través de los Ejercicios, introdujeron en la Iglesia una nueva forma de m., la de "los Ejercicios". Las Semanas Segunda, Tercera y Cuarta de los mismos, están basadas, directa o indirectamente, en la Palabra, tal como se encuentra en el *NT*, y están pensadas para poner a la persona en contacto directo con la Palabra, que es el mismo Cristo. Los jesuitas, a veces, dieron también a

la Palabra un sentido más amplio, comprendiendo la comunicación de parte del Señor, aquella que tiene lugar en el corazón del ejercitante, cuando reflexiona sobre los misterios de la vida de Cristo o sobre el misterio de su propia vida. Hacia finales del siglo XVI los Ejercicios personalizados fueron siendo cada vez menos usados, porque con mayor frecuencia se predicaban a grupos, a veces numerosos. Esta práctica de "predicar" los Ejercicios influyó sin duda en una mayor orientación espiritual de la predicación que los jesuitas realizaban en otras circunstancias.

Los jesuitas comenzaron pronto a escribir notas (*memoranda*), y más tarde tratados completos sobre el m., que era ya un ministerio ordinario antes que ellos aparecieran en escena. Como sus antecesores, los tratados de los jesuitas con frecuencia se inclinaban a una interpretación moralizante de lo que se esperaba que el ministerio debía realizar. Francisco Suárez, por ejemplo, describe la predicación como un ministerio no orientado a ningún fin místico, sino únicamente a la utilidad moral y espiritual de los fieles (*De Religione* II, iv, 670v). Probablemente la razón de este enfoque se debe a que los jesuitas predicaban en las calles (por tanto, fuera de un recinto sagrado), y también porque tenían permiso para predicar, antes de haber recibido la ordenación, e incluso durante la Misa.

No obstante lo dicho, para los jesuitas era claro que la predicación buscaba tocar el corazón y ser instrumento para un cambio cualitativo de los oyentes. En esto eran influidos por los tratados de retórica de autores clásicos como Cicerón y Quintiliano, que les brindaban la teoría y la técnica necesarias para alcanzar precisamente ese fin. Gre-

gorio Martín, inglés católico que vivió en Roma durante los años 1570-1578, observó que los sermones de los jesuitas se orientaban no sólo a fustigar los vicios y animar a la virtud, sino también a fomentar la esperanza en la misericordia y el amor de los dones de Dios. Las *Constituciones* exhortaban a los jesuitas a evitar el estilo abstracto y especulativo, que con frecuencia caracterizaba los sermones de los predicadores formados en la tradición escolástica [Co 402]. Los sermones, como los otros m. jesuitas, debían ayudar a los oyentes a experimentar el bienestar y consolación de la presencia de Dios en sus vidas.

En ese aspecto las *Constituciones* recuerdan a los jesuitas que para dar eficacia a sus ministerios dependen de los "medios que unen el instrumento con Dios y le disponen para que se rija bien de su divina mano [...] como son los medios de bondad y virtud, y especialmente la caridad.. y la familiaridad con Dios [...] y el celo sincero de las ánimas" [Co 813]. Se debe dar más importancia a éstos que a los dones y medios naturales [Co 814].

Nadal explica de forma elocuente las implicaciones de este principio cuando, en referencia a la predicación, dice que "el poder del Espíritu significa hablar con el corazón y hablar con la gracia eficaz de la palabra sagrada" (Nadal, *Orationis Observationes*, 568); y en otro lugar, "que Cristo hable en vosotros, que su palabra sea eficaz en vosotros y por vosotros, porque, Cristo, al ser infinito, contiene en sí toda la Divina Majestad, su dulzura, su poder y su consolación" (*MNad* V, 826). Es Cristo, como Palabra de Dios, quien nos da la eficacia, y hace que nuestra predicación esté impregnada de amor y divino poder (*Ibid.*, 832).

Los jesuitas, como muchos de sus contemporáneos a finales del siglo XVI y en el siglo XVII, idearon diversas ocasiones para predicar, y pronto quedaron incorporadas al acervo de la experiencia católica. En los años de la fundación organizaron con entusiasmo la nueva práctica italiana de las "Cuarenta Horas", que, junto con la adoración del Santísimo Sacramento expuesto, suponía abundante predicación durante tres días. Los sermones sabatinos (e incluso otros días durante la semana) de mayo, en honor de la Virgen María, se hicieron populares y deben su origen en gran parte a las Congregaciones Marianas, patrocinadas por los jesuitas. La práctica española de novenas, con oraciones y sermones especiales antes de la fiesta de Navidad, se extendió a Italia y de allí a otras partes del mundo, a la que se fueron añadiendo más fiestas, como ocasión para otras tantas novenas, en las que el centro era uno o varios sermones. La novena de mayor éxito, iniciada a mediados del siglo XVII, fue la "Novena de la Gracia", en honor de S. Francisco Javier, que culminaba el 12 de marzo, aniversario de su canonización. A comienzos del siglo XVIII la práctica de predicar durante el Viernes Santo "las Siete Palabras", iniciada por el jesuita peruano Alonso Messía, se hizo muy popular. La costumbre de predicar todos o al menos varios días de la semana, durante el Adviento y especialmente en Cuaresma, que ya se había adoptado a finales de la Edad Media en algunos lugares, se hizo más común y en las iglesias jesuíticas era prácticamente obligatoria.

La predicación continuó siendo la manera más aparente de los m. de los jesuitas, pero las "lecciones sacras" llegaron a ser casi tan importantes hasta el siglo XX, aunque en la

actualidad han desaparecido casi por completo. Esa serie de lecciones sobre un tema sagrado, normalmente un libro de la Biblia, había sido inaugurada por los mendicantes, y se estaba extendiendo en el tiempo de la fundación de la CJ. Aunque se puedan parecer a los sermones, difieren de ellos en varias particularidades. En primer lugar, eran una serie de charlas, una o dos veces por semana, durante un tiempo determinado, que podía extenderse a uno o más meses. Se tenían al comienzo o final de la tarde, y el jesuita no subía al pulpito sino que se sentaba en la iglesia. Estaba rodeado de bancos donde los oyentes podían sentarse e incluso tomar notas. El objetivo era más didáctico que devocional. A pesar de ello las lecciones no querían ser académicas, en el sentido de prescindir de la vida de fe y devoción. Debían incluir, como indicaba Juan Alfonso de Polanco, la exhortación a "todo lo que es bueno" (*PoCo* II, 804).

John W. O'MALLEY, SJ

/ *Ayuda a las almas, Colegios, Confesión, Conversación, Ejercicios, Escucha, Ministreios, Misión, Sacerdocio.*

Bibl.: O'MALLEY J. W., *Los primeros jesuitas*, M-ST, Bilbao-Santander 1993; ID., "Predicación", *DHCJ* IV, 3216-3223; SUÁREZ, R., *Opera de Religione*, p. II., Lyon 1625.

MIRAR

Este verbo es, junto con *considerar*, uno de los verbos más presentes en los *Ejercicios* y de una alta aparición en los escritos ignacianos (*Concordancia* 787-792). El uso ignaciano de este verbo contiene un espectro semántico muy amplio.

En la espiritualidad ignaciana "crecer en Cristo" tiene mucho que

ver con la transformación de la mirada. La *Autobiografía* nos muestra este proceso interno de Ignacio.

1. *Darse cuenta*. En los comienzos de su conversión el soldado de Loyola no sabe m.: parece que no "ve" las consecuencias trágicas de la defensa de la fortaleza "contra el parecer de todos" [*Au* 1] y ya metido en su propio proceso interno "no miraba cuan imposible era poder alcanzar" [*Au* 6] el tipo de relación con la dama de sus fantasías y pensamientos. "Mirar" (y en este caso "no mirar") significa ahora "caer / no caer en la cuenta" de la situación en la que se vive. Ignacio "no miraba en ello" [*Au* 8], en la diferencia tan grande de los pensamientos que le ocupan y en sus contrarias trayectorias y opuestas repercusiones afectivas, como tampoco es capaz de m. "ninguna cosa interior" y en consecuencia no puede saber nada acerca de las virtudes "qué cosa era humildad, ni caridad ni paciencia..." [*Au* 14]. El autor del relato autobiográfico maneja con sabiduría este verbo para ir avanzando en el proceso teológico espiritual de Ignacio: así del "no miraba en ello ni se paraba a ponderar esta diferencia [de pensamientos], hasta en tanto que una vez se le abrieron un poco los ojos" [*Au* 8], esto es, comenzó a ver, a mirar, de manera nueva, condición de posibilidad para el despliegue de todo el proceso espiritual.

2. *"Revisar", "comprobar" o "evaluar"*. Éste fue el ejercicio espiritual que le propuso el confesor a Ignacio en Manresa, cuando estaba pensando si romper su abstinencia acerca del comer carne: "que mirase por ventura si aquello era tentación" [*Au* 27]; la respuesta de Ignacio fue "examinándolo bien, nunca pudo dudar de ello" [*Ibid.*]. Así, ya en los ejercicios, hay que m. el resultado de

los exámenes para ver si ha habido enmienda [Ej 28.29.30], o "miraré también cómo me ha ido en la contemplación o meditación" por espacio de un cuarto de hora [Ej 77] así como su causa, para en su caso arrepentirme y enmendarme [Ej 77]. Durante la elección hay que "mirar los cómodos" [Ej 181] y hacia dónde la "razón se inclina" [Ej182].

3. "*Observar*", cercano a "*considerar*" o "*ponderar*". Covarrubias en su *TLC* es claro: "este mirar se hace con los ojos, poniéndolos en el objeto o cosa que miramos y juntamente la consideración y advertencia del ánimo, porque si éste no concurre no se consigue el efecto de mirar. Esta es la razón por la que muchas veces se toma mirar por advertir y considerar" (806); así también en *DiccAut.*: "Fijar la vista en el objeto aplicando juntamente la consideración y advertencia del ánimo" y más adelante: "Metaphóricamente significa considerar, advertir y premeditar con mucho estudio y cuidado alguna cosa" (acp. 7). Tengo que *mirarme* a mí mismo "disminuyéndome por ejemplos" [Ej 58] y para descubrir "mi corrupción y fealdad corpórea" o para mirarme como "llaga y postema" [Ej 58] y muy cercano también "mirar [sopesar, valorar] qué cosas es todo lo criado" [Ej 58]. Se m. también de forma considerada y contemplativa los "pecados de la vida" [Ej 56] así como su "fealdad y malicia" [Ej 57]. Esta acepción de "observar" y "considerar" es frecuente en el *Diario espiritual* [De 15.22.34.36. etc.]

4. "*Concentrar la atención en un punto*" (como el "punto de mira") que se convierte en criterio de interpretación o pauta normativa para posteriores decisiones o actuaciones. En este sentido las *Constituciones* invitan a mirar a m. "el fin de nuestro instituto" [Co 152], vinculado al "ma-

yor servicio divino" [Co 8.193.331] o al "mayor bien común" [Co 425] o "bien universal y mayor" [Co 766], "la mayor edificación y servicio" [Co 458] o el "divino honor y bien universal mayor" [Co 623]; otras veces hay que mirar a fines "secundarios" como el "fin de los colegios" [Co 420] o "lo que se pretende con los estudios" [Co 400], actualizando así la expresión de la *FI*: "procure tener ante los ojos, mientras viva, primero a Dios". De la integración y purificación de esta mirada se seguirá todo un proceso de actuación. Los Superiores y Rectores son impulsados a "trabajar" y favorecer este tipo de mirada, que atañe a su capacidad de discreción. Aparecen juntos estos términos en [Co 224] donde "la discreción del que despidе, mirando lo que pide la equidad y edificación" [cf. Co 236.376.460.466.579.652].

5. "*Cuidar*" ya sea de "los particulares" (labor del síndico [Co 271]); o de las "cosas universales de la Compañía" [Co 803] o de las personas, como "el Ministro y Superintendente [que] podrían tener el cargo de mirar por el Rector y por los Novicios, etc." [Co 432].

6. "*Escrutar*" o "*indagar*" y, *por tanto, está próximo a "discernir"*. Ignacio se sensibilizó pronto con esta acepción del mirar: habiendo sido engañado varias veces por el mal espíritu, ya en Manresa, ante la tentación de dejar la vida comenzada, "empezó a mirar por los medios con que aquel espíritu era venido" [Au 25] y a poner en práctica su incipiente discernimiento. Este m. es el que se propone a la hora de "mirar y discernir" el tiempo de una consolación sin causa del siguiente [Ej 336], donde puede el sujeto espiritual sentir y ser invitado a llevar adelante propósitos que "no son dados inmediatamente de Dios nuestro Señor" [Ej 336]. Esta "cuidada y detenida observación" es lo que hace el "capitán

o caudillo del campo, asentando su real y mirando las fuerzas o disposición de un castillo' el que hemos de aplicar al "enemigo de natura humana" quien "mira en torno a nuestras virtudes teologales, cardinales y morales, y por donde nos halla más flacos y necesitados para nuestra salud eterna, por allí nos bate y procura tomarnos" [Ej 327]; con esa misma intención "mucho mira si un ánima es gruesa o delgada" [Ej 349].

7. "Imaginar", de manera especial cuando Ignacio propone las técnicas proyectivas "en el ministerio de distribuir limosnas" [Ej 337]: "mirara a un hombre que nunca he visto ni conocido" [Ej 339] o "mirando cómo me hallaré en el día del juicio" [E/341].

8. "Contemplar". Recoge así una de las primeras acepciones castellanas: DCECH (s.v. Mirar): "primero significó en castellano antiguo lo mismo que en latín ['asombrarse, extrañar', 'admirar'], después 'contemplar'. En esa primera acepción aparece en el reproche que los ángeles hacen a los discípulos cuando se quedan "mirando al cielo" después de la resurrección [Ej 312]. Es la mirada que Ignacio comenzó a desarrollar cuando antes de partir de Loyola "la mayor consolación que recibía era mirar el cielo y las estrellas" [Au 11]; en los *Ejercicios*, ejemplo claro de esto puede ser la contemplación del nacimiento: "mirar el lugar o espelunca" [Ej 112] donde hay que "ver a las personas y hacerse esclavito... mirándolos, contemplándolos, sirviéndolos" [Ej 114]; allí se invita al ejercitante a "mirar, contemplar y advertir lo que hablan" [Ej 115] así como "mirar y considerar lo que hacen" [Ej 116], pero también concurre un cierto matiz contemplativo en la Primera Semana en torno a los ejercicios del pecado: mirarme a mí mismo "disminuyéndo-

me por ejemplos" [Ej 58] "mi corrupción y fealdad corpórea" o mirarme como "llaga y postema" [Ej 58]; se m. también los "pecados de la vida" [Ej 56] y su "fealdad y malicia" [Ej 57]. En fin, todo el proceso propuesto en los *Ejercicios* está encaminado a lograr con la gracia de Dios una nueva mirada, la que se propone en la Contemplación para alcanzar Amor: mirar "cómo Dios habita en las criaturas" [Ej 235] o como "todos los bienes descienden de arriba" [Ej 237]. Esta mirada podría ser la más propia de la Divinidad cuando "me mira" [Ej 75], o cuando las tres personas divinas "miraban la planicie o redondez de la tierra" [102], así como "su haz y redondez" [Ej 106]. "Mirar" deviene, en definitiva, experiencia mística en la propuesta final de los *Ejercicios*, en la Contemplación para alcanzar Amor: se mira "cómo Dios habita en las criaturas" [Ej 235] o como "todos los bienes descienden de arriba" [Ej 237]. Tal vez sea ésta la mirada a la que se refiere Ignacio durante 5 días (7 - 11 de marzo de 1544) de su *Diario* durante los cuales mantiene una cierta tensión personal con "mirar arriba", al "cielo" [De 135] como actitud vital que le facilita el encuentro con el Señor.

José GARCÍA DE CASTRO, SJ

Z' Consideración, Discretio, Examen, Meditación.

Bibl.: GARCÍA DE CASTRO VALDÉS, J., "¿Qué hacemos cuando hacemos Ejercicios? La actividad del ejercitante a través de sus verbos", *Man* 74 (2002) 11-40.

MISA

La m. es "un aspecto fundamental tanto de la espiritualidad ig-

naciana como de la espiritualidad de la Compañía" (Costa 1991, 140). Como fundamento de tal afirmación nos remitimos a "las elevadas iluminaciones intelectuales infusas directamente por Dios en el entendimiento" de Ignacio en Manresa (De Guibert 1992,11), en especial la tercera de las cinco enseñanzas: "Vio con los ojos interiores unos como rayos blancos que venían de arriba; y aunque esto, después de tanto tiempo, no lo puede bien explicar, todavía lo que él vio con el entendimiento claramente fue ver cómo estaba en aquel Santísimo Sacramento Jesucristo nuestro Señor" [Au 29]. Sabemos que esta enseñanza ha sido impartida por el mejor de los maestros [Au 27] y que las "cosas" vistas "le dieron tanta confirmación siempre de la fe" que, aunque "no hubiese Escritura" para enseñárselas, "él se determinaría a morir por ellas, solamente por lo que ha visto" [Au 29]. No es una hipérbole, son las convicciones de un hombre maduro ya próximo a la muerte: dictó esta parte de la *Autobiografía* entre el 9 y el 23 de marzo de 1555, un año antes de morir (Prólogo del P. González de Cámara, 2-3).

1. "*Celebré mi primera Misa*". Ignacio nutría una pasión amorosa por la Eucaristía. Basta considerar algunas expresiones del *Diario espiritual*: "y al tener el santísimo Sacramento en las manos, veniéndome un hablar y un mover intenso de dentro, de nunca le dejar por todo el cielo o mundo" [De 69]; durante la acción de gracias del 2 de marzo, "todo en amor de Jesús, hablando y deseando más morir con él que vivir con otro" [De 95]; el día 5 del mismo mes, durante la Misa: "Siguiéndoos, mi Señor, yo no me podré perder" [De 113]. Y particularmente significativa es la anotación del 15 de febrero de 1544: "Al con-

sagrar" la Virgen le mostraba "ser su carne en la de su Hijo" [De 31]. La "visión" también está en sintonía con el magisterio de nuestros días: "Aquel cuerpo y sangre divinos -ha enseñado Juan Pablo II- conserva la matriz originaria dada por María [...].Y si el Cuerpo que nosotros comemos y la Sangre que bebemos son el don inestimable del Señor resucitado a nosotros, caminantes, este don lleva consigo, como pan fragante, el sabor y el perfume de la Virgen Madre" (*Ángelus*, 5-VI-83).

La m. era el gozne sobre el que giraba su vida. Leturia ha escrito: "El sacrificio eucarístico era la fuente diaria de sus planes apostólicos" (Leturia 1957, 272). Y Larrañaga afirma: "La Santa Misa es el sol que aparece cada mañana en el horizonte de su alma, y alrededor de este sol está todo el maravilloso sistema de su vida" (Larrañaga 1947, 639). Sabemos que preparaba la celebración ya desde la tarde anterior: antes de irse a la cama "hacía buscar su misal y, en su cuarto, leía muchas veces la misa y preparaba cada parte" (FN I, 644). Por la mañana, antes de levantarse, rezaba largamente. Una hora antes de la celebración, todavía en su cuarto, hacía una segunda oración sobre las oraciones de la misa. Después iba a la capilla a preparar el altar. La Misa duraba más de una hora. Alargaba la acción de gracias más allá de dos horas y, de vuelta al cuarto, continuaba rezando. Tenía un altísimo sentido del misterio. Se proponía comportarse "o ser como ángel para el oficio de decir misa" [De 141; 176] y, como escribió a los habitantes de Azpeitia, su pueblo natal, empleaba "muchas fuerzas y mucho afecto en mucho honrar y favorecer y servir a su unigénito en esta obra tan grande de el santísimo Sa-

cramento, donde su divina majestad, según divinidad y según humanidad, está tan grande, y tan entero, y tan poderoso, y tan infinito como está en el cielo" [*Epp* I, 161-165]. Puede suscitar admiración saber que, ordenado en Venecia el 24 de junio de 1537, celebró su primera m. el 25 de diciembre de 1538. ¿Cómo explicar esta "conducta singular"? (Leturia 1957, 224). También sus compañeros -teólogos como Laínez y Salmerón- retrasaron la primera m. porque querían celebrarla en Palestina. Pero cuando constataron que no podían ir, subieron al altar entre fines de septiembre y comienzos de octubre.

2. *Mística "esencialmente eucarística"*. Después se pusieron todos en camino hacia Roma. Cuenta Ignacio que "en este viaje fue muy especialmente visitado del Señor" y, refiriéndose a la M., precisaba que estaba "preparándose y rogando a la Virgen que le quisiese poner con su Hijo" [*Au* 96]. Estaba entrando en la "mística sacerdotal de consagración" (Costa 1991, 381). En la capilla de La Storta (noviembre de 1537) tuvo la conocida visión, "como quiera que tenía muchos sentimientos espirituales, y especialmente en la 'Santísima Eucaristía', que tomaba cada día". En la Pascua de 1538 se presentaron al Papa para comunicarle su deseo de ir a Palestina, el cual replicó: "¿Por qué deseáis tanto ir a Jerusalén? Buena y verdadera Jerusalén es Italia..." (*MBob*, 616; Leturia 1957, 228.261). Al mismo tiempo se hizo evidente la imposibilidad de ir a Tierra Santa a causa de la guerra entre Carlos V y los turcos. No cabían dudas: el Señor los quería en Roma. Así que, una vez superadas otras dificultades, Ignacio se dedicó a la elección de un lugar para la celebración de su primera Misa. Enamorado de

Cristo, sentía la exigencia de los enamorados: estar presente, ver, tocar... Y, como se conservaban en Santa María la Mayor las reliquias del pesebre y de parte de la cuna de Belén, ¿qué lugar mejor en esta "Belén de los Papas"? (Leturia 1957, 231). Y "el día de Navidad" -anota con íntima satisfacción el mismo Ignacio [*Epp* I, 147]- "donde está el pesebre donde el niño Jesús fue puesto, dije la mi primera misa". "Y magno cum sensu et illustratione divina", precisan las crónicas (*FN* II, 444).

A lo largo de toda su vida Ignacio siguió teniendo sentimientos espirituales particulares. El *Diario* nos permite penetrar en su alma de sacerdote y entender que la suya era una mística "esencialmente eucarística" (De Guibert 1992, 29). En él cuenta experiencias místicas (visiones, *loquela*, toques...) tenidas antes, durante o después de la M., que le atañían incluso en cuanto fundador. Así, ha tenido, entre otras cosas, la certeza de haber encontrado la voluntad divina sobre la pobreza de las iglesias, un punto importante para la vida de la Orden. Transcribo algunas líneas de su *Diario* del 23 de febrero de 1544: mientras prepara el altar advierte "un moverme a seguirle [a Jesús], pareciéndome internamente, siendo él la cabeza de la Compañía, ser mayor argumento para ir en toda pobreza" [*De* 66]. Preparándose para terminar anota que "de mi parte, haciendo cuanto era en mí" para llevar a "los compañeros" a la misma conclusión. También el 17 de marzo alude a su actividad de fundador: "Aquí comencé de prepararme y mirar primero cerca las misiones" [*De* 161; *Co* VII] y el 11 de mayo: "Este domingo antes de la misa comencé y propuse andar por Constituciones" [*De* 223].

3. *La Eucaristía en los Ejercicios y en las Constituciones.* En los *Ejercicios* Ignacio prevé la M. cotidiana. Exige aislamiento, pero quiere que se tenga la posibilidad de "ir cada día a misa y a vísperas" [Ej 20]. Hago notar que "confesión general y comunión" constituyen el fin de la Primera Semana. Lo deducimos del hecho que esta confesión debe realizarse "mejor inmediatamente después de los ejercicios de la primera semana" [Ej 44] y quien los hace, "estando más bien confesado y dispuesto, se halla más apto y más aparejado a recibir el santísimo sacramento" [*Ibid.*]. También hay que tener en cuenta que la "Cena" es uno de los cinco misterios que el autor desarrolla [Ej 190-199] y sobre los cuales da puntos [Ej 289]. "Instituyó el sacratísimo sacrificio de la Eucaristía, en grandísima señal de su amor" [Ej 289] es, a mi parecer, el ángulo visual desde el cual contemplar el misterio eucarístico y la pasión. Para situarse ahí hay que considerar también lo que Jesús "padece en la humanidad o quiere padecer" [Ej 195] y cómo la divinidad "deja padecer la sacratísima humanidad tan crudelísimamente" [E/196].

La contemplación de Jesús que "dio su santísimo cuerpo y preciosa sangre" [Ej 191] tiene que implicarnos también, sea a nivel afectivo como unitivo: "demandar [...] dolor, sentimiento y confusión" [Ej 193] -un preámbulo que integrar en la petición del [Ej 203]: "Dolor con Cristo doloroso..."- y operativamente: "considerar [...] y qué debo yo hacer y padecer por él" [Ej 197; cf. 53]. Sin olvidar que "por mis pecados va el Señor a la pasión" [Ej 193] y que "todo esto padece por mis pecados" [Ej 197.53], "por mí" [Ej 203]. Estamos en el valor propiciatorio y satisfactorio

del sacrificio eucarístico. Si además se tiene en cuenta que Ignacio llama la atención sobre Cristo que "les hizo [a los discípulos] este discurso" no podemos no orar sobre las cláusulas de la Nueva y eterna alianza tal y como son propuestas por *Jn* 15,15: "Si me amáis cumpliréis mis mandamientos. Yo rezaré al Padre y el os dará otro consolador..." (Schivone 2000, 167-181.201-209). La afirmación según la cual la m. "no solamente ayuda para que no [se] caiga en pecado, mas aun para conservar en aumento de gracia" [Ej 44.18], se aclara en las afirmaciones de una de las cartas: "que ultra las muchas y crecidas gracias que el ánima alcanza en recibir a su Criador y Señor, es una muy principal y especial, que no la deja estar en pecado largo y obstinado; mas tan presto como cae, aun en los que son mucho pequeños [...] la levanta presto con mayores fuerzas, y con mayor propósito y firmeza de más servir a su criador y señor" [Epp I, 339-343]. Síntomas de una mentalidad son también las reglas en las que Ignacio invita a alabar la comunión frecuente [Epp I, 354] y "el oír misa a menudo" [Epp I, 355].

Que en los *Ejercicios* se debe reservar un puesto de absoluta preeminencia a la m. lo afirmó en 1966 el Congreso de Loyola en su 32ª conclusión, sobre la "Relación de la contemplación de los misterios de Cristo con la liturgia, cuyo centro es la Eucaristía". En la liturgia se actualizan los misterios de la vida de Cristo como presente hoy [...]. Por eso, es de gran importancia que se celebre la acción litúrgica cada día en los *Ejercicios* con su homilía correspondiente..." (Espinoso 1968, 271). Añadido también la 72ª conclusión: "Hágase de la misa el centro de la vida espiritual, tanto durante

los Ejercicios como fuera de ellos, de manera que los fieles aprendan a penetrar más profundamente en el misterio de Cristo' (Espinosa 1968, 485).

Las *Constituciones*, fruto de la oración eucarística, las ha redactado Ignacio diciendo "misa cada día" y presentado "el punto que trataba a Dios..." [Au 101; Epp XII, 632-654]. Ellas señalan cuál y cuánta devoción sentía Ignacio por el santo sacrificio. Baste recordar algunos datos significativos: preguntar al candidato "cómo se había cerca el oír misas" [Co 46]; instruir a quien está en formación sobre el modo "de comunicarse, y oír Misa y servirla" [Co 277]; instruir al que se va a ordenar en "decir la Misa, ultra de la inteligencia y devoción interna, con buen modo exterior..." [Co 401]; pronunciar los últimos votos ante la Eucaristía [Co 525-527] y no sobre el Evangelio, como era la costumbre habitual, tal y como habían hecho los primeros compañeros en Montmartre el 15 de agosto de 1534 y en Roma el 22 de abril de 1541 (FI 1,15-22).

4. "Tres mil misas". Ignacio creía totalmente en el valor no sólo latréutico, reverencial y eucarístico, sino también en el impetratorio y propiciatorio de la Misa. Los "Santos Sacrificios" son el "primer medio y más proporcionado" [Co 812] para la conservación y crecimiento de la CJ, los "medios" de los que "hacer mucho caudal" y en los que "confiar mucho en el Señor nuestro, pues es efficacísimo para impetrar gracia de la de su divina Majestad" [Co 790]. Hay que celebrar m. en caso de destinos difíciles o importantes [Co 618], al comenzar una actividad [Co 631], para ayudar al prójimo [Co 640], con ocasión de la Congregación General [Co 692.693.697.711...], para demostrar agrade-

cimiento a fundadores y benefactores [Co 309.310.315.316.640]. Y también hay que celebrarlas, como encontramos en las *Cartas*, por los países de misión [Epp V, 220-222.304-305], para "procurar la estabilidad y el aumento de los bienes" [Epp I, 549], por la salvación del prójimo [Epp IX, 306], en sufragio por los difuntos [Epp III, 15.219; VIII, 183; XII, 290-293]. Cuando se inició la causa para convertir a Borja en cardenal el fundador pidió a los sacerdotes de la casa que celebrarían "por tres días, para que en todo fuese guiado a mayor gloria divina" [Epp IV, 283-285]. Durante otros tres días y para resolver un caso de vocación celebraron siete padres [Epp VII, 106]. También por tres días y para que "se cumpliese, mas que en todo el mayor servicio y alabanza de Dios" celebraron doce padres [Epp I, 354-356].

Pero en los anales de la CJ se recuerda el célebre caso contado por Laínez (FN I, 131). Cuando se presentó al Papa "la petición de la confirmación de la Compañía", algunos (entre los que estaba el Cardenal Guidiccioni) fueron "especialmente contrarios". Después de un año de "gran trabajo y solicitud [...] plugo a Nuestro Señor, movido creo de muchas oraciones que Padre Maestro Ignacio hizo hacer, entre las cuales hizo decir tres mil misas, que las mismas personas principales que eran contrarias dieron la vía para la expedición" de la bula (27 de septiembre de 1541).

5. *Conclusión*. Todavía habría que decir algo sobre la comunión frecuente y cotidiana, pero remito a otros autores (O'Malley 1999, 169). El volumen de De Madrid (*De frequenti usu Sanctissimi Eucharistiae Sacramenti libellus in aedibus Societatis Jesu* [Ñapóles 1555 y Roma 1557,

edición definitiva)], que fue el primer libro publicado por un jesuita después de los *Ejercicios* (Ruiz Jurado 1991,350), y el libro de Bobadilla (*Libellus de laudabili et fructuosa, frequentí et quotidiana Sacrosanctae Eucharistiae communione*; cf. Dudon 1933) son "libros gemelos generados por un mismo Padre, Ignacio de Loyola" (Dudon 1933, 264.260, donde el autor ve en el libro de De Madrid el "testamento eucarístico" de Ignacio). Transcribimos a continuación parte de una carta a Teresa Rejadell; después de haber escrito Ignacio que los cristianos de la primitiva Iglesia comulgaban cada día y que todavía no había ningún documento que "haya prohibido [...] comulgar todos los días", invita a la religiosa a seguir "el propio dictamen de la conciencia" y le explica que todo le está permitido "si juzgáis, apartada de pecados mortales claros [...] que vuestra ánima más se ayuda y más se inflama en el amor de vuestro criador y señor, y con tal intención os comunicáis, hallando por experiencia que este santísimo manjar espiritual os sustenta, quieta y reposa, y conservando os aumenta en su mayor servicio, alabanza y gloria, no dudando, os es lícito, y os será mejor comulgaros cada día" (*Epp I*, 274-276).

Concluyo citando dos documentos. El primero, del P. Kolvenbach (2002, 269), que tiene que ver con la vida personal de Ignacio: "De su conversión en adelante Ignacio fue verdaderamente un hombre de oración. La eucaristía celebrada todos los días con fervor era la fuente de su vida apostólica: este sacramento del más grande amor, como él llamaba a la liturgia divina, inspiraba toda su vida activa, toda su vida misionera". El segundo es de S. Ignacio y tiene que ver con la CJ. Francesco Scipioni quería a toda

costa ser profesor de humanidades y tenía pocos deseos de ser ordenado sacerdote. "Recordad -le escribe Ignacio- que las humanidades en nuestra vocación [...] tienen que ser servidas y no señoras, y los ejercicios espirituales, es decir, las misas, predicaciones, confesiones y similares son más propias de nuestro Instituto, y más dignas e inmediatas para el fin que pretendemos del divino servicio y bien de los prójimos" [*Epp VI*, 414].

Pietro SCHIAVONE, SJ

Z' Devoción, Diario espiritual, Lágrimas, Liturgia, Ministerios, Mística, Oración ignaciana, Sacerdocio, Sacramentos.

Bibl.: ABAD, C. M^a, "La Misa de San Ignacio", *SalTer* 40 (1952) 594-610; IBID. 41 (1953) 544-557; COSTA, M., *Autobiografía*, Comentario di M. COSTA, CVX/ CIS, Roma 1991; COUTINHO, P., "Ignatius and the Eucharist. The most Secure and Direct way to Union with the Very Being and Essence of God" igras 29 (2000) 30-44; DUDON, P., "Le "Libellus" du P. Bobadilla sur la communion fréquente et quotidienne", *AHSI* 2 (1933) 258-279; EMONET, R., "Ignace et l'Eucharistie", *Christus* 43 (1996) 348-357; ESPINOSA, C. (ed.), *Los Ejercicios de San Ignacio a la luz del Vaticano II*, BAC, Madrid 1968; KOLVENBACH, P.-H., "Homilía en la iglesia de San Ignacio de Roma, 31 de julio de 2002", en *Gesuiti in Italia*, (2002); LARRAÑAGA, V., *Obras completas de San Ignacio de Loyola*, BAC, Madrid 1947; LETURIA, P. de, "La primera Misa de San Ignacio de Loyola y sus relaciones con la fundación de la Compañía", *El* 1,223-235; MELLONI, J., "La última Cena [EE190-198]", en *CÁTALA T.* / MELLONI, J. / MOLLA, D., "*Considerar cómo la divinidad se esconde*". *Tercera Semana*, Eides, Barcelona 2001, 12-14; NAVARRO M^a A., "Eucaristía e Ejercicios", *Itaici* 38 (1999) 44-52; O'MALLEY, J. W., "Sagrada comunión y Eucaristía" en *Los primeros jesuitas*, M-ST, Bilbao-Santander 1995, 192-198; Ruiz JURADO, M., "La santa misa diaria y la espiritualidad ignaciana", *Greg* 72 (1991) 349-356; SCHIAVONE, R., *La Santísima Trinidad negli Esercizi Spirituali*, ADP, Roma 2000; SUQUÍA GOICOECHEA, Á., *La santa Misa en la espiritualidad de San Ignacio de Loyola*, Movimiento Sacerdotal de Vitoria, Vitoria 1989.

MISIÓN

Hablar de la *misión* es hablar del "principio y fundamento" de la Compañía de Jesús. Es el mismo Ignacio de Loyola quien lo dice en las primeras *Constituciones de las Misiones*, cuando afirma que las m. del Romano Pontífice son "nuestro principio y principal fundamento" (*MCo* II, 214). Y aunque la m. sea principio y fundamento de la vocación de Ignacio y sus compañeros, sin embargo no puede ser considerada independientemente de la opción prioritaria que ellos habían hecho por el servicio de Jesucristo; el servicio a Aquél que precisamente definió la m. de su vida afirmando que "no he venido a ser servido, sino a servir" (*Mt* 20, 28). Según esto, la espiritualidad ignaciana de la m. se enraizará en el servicio a Aquél que es "el enviado" a salvar el mundo y será así la espiritualidad del servicio en m. universal.

"Misión", en su significado original, significa el acto de enviar a alguien a realizar una tarea: el Padre envía al Hijo para salvar el mundo; el Hijo envía a sus apóstoles, envía a Ignacio y sus compañeros. Pero, en un sentido derivado, m. significa también la tarea misma para la cual uno es enviado: la m. de los apóstoles será "predicar el Evangelio por todo el mundo" e Ignacio y sus compañeros serán enviados por el Papa para misiones concretas.

1. *La experiencia de la misión, el ser enviado, en los Ejercicios Espirituales.* El P. Nadal resume así la vocación de Ignacio: "Aquí en Manresa le comunicó nuestro Señor los ejercicios guiándole de esta manera para que todo se emplease en el servicio suyo y bien de las almas, lo cual le mostró con especial devoción en dos

ejercicios, a saber, del Rey y de las Banderas" (*FNI*, 307). Siguiendo la autoridad innegable de Nadal, hemos de estudiar la experiencia espiritual que encierran estos dos ejercicios, del Rey y de las Banderas, para poder entrar a fondo en el pensamiento y el corazón de Ignacio. A estos dos ejercicios se añadirá el comentario de la contemplación de la Encarnación, complemento esencial para comprenderlos.

"El ejercicio del Rey" [*Ej* 91-99] presenta la llamada que el Señor hace a todo el mundo y "a cada uno en particular", para que trabajen con El en "conquistar todo el mundo". En una transposición literaria del texto de *Jn* 12, 20-26, se mantienen las dos ideas esenciales del Evangelio: la iniciativa del Señor en la llamada y el objetivo de ésta, el seguimiento. A una llamada corresponde una respuesta. Pero, al temperamento generoso de Ignacio, el hombre del "más", no le basta una respuesta cualquiera. La generosidad de Ignacio piensa que los que "más se querrán afectar y señalar en todo servicio de su rey eterno y Señor universal, no solamente ofrecerán sus personas al trabajo, más aún... harán oblaciones de mayor estima y mayor momento", es decir, harán una entrega total, generosa, al "Señor de todas las cosas" [*Ej* 95-98].

Esta llamada de Cristo nuestro Señor, se entiende en profundidad a partir de la contemplación de la Encarnación que Ignacio pone como inicio de todas las contemplaciones sobre la vida de Jesús. Su inspiración bíblica se encuentra en el libro del Éxodo, en las palabras que Yahvé dirige a Moisés para enviarlo a liberar los israelitas de Egipto: "Bien vista tengo la aflicción de mi pueblo en Egipto y he escuchado su clamor [...] He bajado para liberarle [...] Ahora, pues,

ve, yo te envío a Faraón para que saques a mi pueblo" (*Ex* 3, 7-10). Esta m., "yo te envío", que el Señor hace a Moisés, se repetirá en Jesús, cuando, según Pablo: "al llegar la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo, nacido de mujer" (*Ga* 4,4-5). Pero así como la m. de Moisés va dirigida a la salvación de un pueblo, la m. del Hijo de Dios tendrá como objetivo una salvación universal de "todas las gentes".

Ignacio propone el misterio de la Encarnación al que hace los Ejercicios, diciéndole que considere las tres divinas personas cómo miran toda la haz y redondez de la tierra y todas las gentes [...] asimismo lo que dicen, es a saber: hagamos reedención del género humano [...] asimismo lo que hacen [...] obrando la santísima encarnación [*Ej* 106-108]. Al mismo tiempo, le sugiere que pida "conocimiento interno del Señor, que por mí se ha hecho hombre, para que más le ame y le siga" [*Ej* 104], a fin de poder entrar así en la dinámica del seguimiento del Hijo para que se le conceda ser enviado al mundo.

La meditación de Dos Bandejas [*Ej* 136-148] es un ejercicio que va dirigido a la inteligencia del que hace el Mes de Ejercicios, para hacerle comprender cómo en la vida espiritual hay dos caminos contrapuestos que se le ofrecen y sobre los que hay que elegir uno, el de Cristo. Es un ejercicio que se expresa en un lenguaje de "milicia", obvio para Ignacio quien vivió esta elección después de haber estado herido en la guerra. Pero, en su fondo, late el tema de la elección por la vida frente a la muerte, como la propone el Deuteronomio (*Di* 30,11-20).

En esta meditación podemos descubrir dos aspectos muy diferentes entre sí, pero complementa-

rios. El primero, y más fundamental, es el contenido del mensaje de las Dos Bandejas. La primera promueve riqueza, vanidad, soberbia. La de Cristo lleva por la pobreza y el deseo de oprobios, a la humildad. La petición que Ignacio pone como fruto para esta meditación exhorta a pedir "conocimiento de la vida verdadera que muestra el sumo y verdadero capitán y gracia para le imitar" [*Ej* 139].

El segundo aspecto que considerar es el contexto de m. universal que se propone para la presentación de cada una de las Dos Bandejas, ya que, en ambas, se repite que se trata de enviar "por todo el mundo" [*Ej* 141.145]. Concretamente, para la Bandera de Cristo, Ignacio pone un primer preámbulo que es la historia y que "será aquí cómo Cristo llama y quiere a todos debajo de su bandera" [*Ej* 137]. Más adelante, Ignacio, en el segundo punto de la meditación, propone: "considerar cómo el Señor de todo el mundo escoge tantas personas, apóstoles, discípulos, etc., y los envía por todo el mundo, esparciendo su sagrada doctrina por todos estados y condiciones de personas" [*Ej* 145] y "encomendándoles que a todos quieran ayudar" [*Ej* 146].

Es importante ahora considerar estos tres ejercicios interrelacionados entre sí. La experiencia que vivió Ignacio ya en su conversión, en Loyola, comenzó por seguir la llamada de la Vida de Cristo y de los santos. Pero, profundizando después en Manresa, se encuentra que quien le ha llamado es Cristo, la Palabra de Dios hecha carne, el Enviado para realizar el plan de salvación que la Trinidad tiene sobre todo el mundo. Ignacio siente cómo el Señor pide esta universalidad de la m. a todos aquellos a quienes llama a trabajar con él, "encomendán-

doles que a todos quieran ayudar" a vivir el Evangelio con la radicalidad que señala su Bandera [*Ej* 281.285].

Ignacio experimenta también que, para la realización de su nuevo proyecto de vida, necesita la fuerza del Señor. De ahí, los tres coloquios que pone al finalizar la meditación de Dos Banderas, para que, por la intercesión de María y del Hijo, el Padre le conceda "ser admitido debajo de la Bandera" del Hijo. Una petición que, de formas diversas, irá repitiendo a partir de este momento y que un día todavía lejano, "antes de llegar a Roma, en una iglesia" le será concedida definitivamente.

Más aún, Ignacio completa los ejercicios anteriores con otros dos, el de los Binarios y el de las Tres Maneras de Humildad para revisar la decisión de su voluntad, y para ahondar la adhesión afectuosa de su corazón hacia Cristo nuestro Señor "para más le imitar y servir" [*Ej* 168]. Se tratará de un servicio en disponibilidad radical en el seguimiento de Jesús que le llevará, incluso, a querer imitar a quien ha sido tenido por vano y por loco en este mundo. No sin razón dirá de él un monje de Montserrat: "Aquel peregrino era loco por nuestro Señor Jesucristo" (*FMIII*, 205).

2. *La realización de la vocación de servir en misión.* Según la *Autobiografía*, cuando Ignacio sale de Manresa como peregrino hacia Jerusalén: "su firme propósito era quedarse en Jerusalén, visitando siempre aquellos santos lugares; y también tenía propósito, ultra de esta devoción, de ayudar las ánimas" [*Au* 45]. La prohibición de poder quedarse en la Ciudad Santa hizo comenzar a Ignacio una larga peregrinación que, pasando por Barcelona, Alcalá, Salamanca, le lle-

vó a París, donde encontró sus primeros compañeros, a los cuales definirá como "nueve¹ amigos míos en el Señor" [*Epp* I, 118] y con los cuales, llegará definitivamente a Roma, "siempre en estado de predicar en pobreza" [*Epp* I, 93].

En los escritos de aquellos primeros compañeros, "dispuestos a gastar la vida en servicio de las almas" [*Au* 85], cuando se hace referencia al momento fundacional, aparece como primera opción el peregrinar a Jerusalén y quedarse allí predicando a Jesús. Jerusalén atraía peregrinos desde siempre, por sí misma, por ser la ciudad de Cristo, pero, los compañeros, además, la podían ver su fuerza de irradiación universal, donde su vocación misionera podría realizarse en plenitud. La decisión de peregrinar todos a Jerusalén nace, sin duda, del deseo de imitar la primera experiencia que hizo Ignacio y precisamente por eso, ante el temor de que no pudieran pasar a Jerusalén o quedarse allí, deciden la alternativa de ponerse a la disposición del Romano Pontífice para tener el mejor criterio de discernimiento universal (cf. [*Epp* 1,132]).

A punto de concluir la larga peregrinación que le llevó de Manresa a Roma, y antes de entrar en la Ciudad Eterna, en la capilla de La Storta, Ignacio vivirá la experiencia personal que culminará su proceso espiritual: la concesión de una gracia que él definirá en la *Autobiografía* como el "ser puesto con el Hijo". La describe así: "Había determinado, después que fuese sacerdote, estar un año sin decir misa, preparándose y rogando a la Virgen que le quisiese poner con su Hijo. Y estando un día, algunas millas antes de llegar a Roma, en una Iglesia, y haciendo oración, sintió tal mutación en su alma y vio tan claro amen-

te que Dios padre le ponía con Cristo su Hijo, que no tendría ánimo para dudar de esto, sino que Dios Padre le ponía con su Hijo" [*Au* 96].

3. *El sentido teológico de la misión.* La culminación de la experiencia espiritual de Ignacio en La Storta es vista por el santo como una obra de la Trinidad, según él mismo lo explicará en su Diario, años después: "pareciéndome en alguna manera ser obra de la santísima Trinidad el mostrarse o el sentirse de Jesús, viniendo en memoria cuando el Padre me puso con el Hijo" [*De* 66-67]. Esta confesión nos lleva a hablar, en primer lugar, del sentido trinitario de la misión.

Ya en la contemplación de la Encarnación aparecen las "tres divinas personas" que deciden la m. del Hijo como realización de su designio redentor del género humano. El Hijo, el Enviado, es el Rey Eterno que ha hecho la llamada a todos y a cada uno en particular, expresándoles su voluntad de conquistar todo el mundo y así entrar en la gloria del Padre, tal como Pablo describe a los Corintios la dinámica salvadora del resucitado [*ICo* 15, 24]. El sentido trinitario de la m. no aparece solamente en la m. del Hijo, sino que reaparece en la m. de los apóstoles, para la cual el *Diario espiritual* de Ignacio incorpora la mención del Espíritu, al describir las "inteligencias" que él ha tenido sobre dicha m., en las que comprende que "el Padre y el Hijo enviando su Espíritu, todas tres personas confirman la tal misión" [*De* 15].

El sentido cristológico de la m. se basa en el hecho de que es Jesús, el Cristo, el ungido (*Le* 4, 18) y enviado por el Padre en el Espíritu, quien, a su vez envía a sus discípulos a "predicar en pobreza" por todo el mundo. Los *Ejercicios*, al pro-

poner diversos misterios de la vida de Jesús para las contemplaciones de la Segunda Semana, presentan la m. que los apóstoles reciben de Jesús cuando "fueron enviados a predicar" [*Ej* 281]. Pero, los textos donde aparece con mayor claridad quién llama y envía es el mismo Jesucristo, son los ya citados ejercicios del Rey y las Dos Banderas. A la llamada personalizada del Señor deberá corresponder una entrega personal y total del ejercitante con la aceptación de la m. universal.

Esta relación personal con Cristo que nace en los Ejercicios es la que llevará a los compañeros, camino de Roma, a optar por el nombre de Jesús cuando hayan de poner nombre a su grupo, a su "mínima compañía". Sobre este punto, existe un texto explícito del P. Juan de Polanco en su *Sumario Hispánico* (1547-1548): "Visto que no tenían cabeza alguna entre sí ni otro propósito sino a Jesucristo, a quien sólo deseaban servir, les pareció que tomasen nombre del que tenían por cabeza, diciéndose la Compañía de Jesús" (*FNI*, 204). Este párrafo fue escrito unos diez años después de los hechos y se inspira en espiritualidad expresada por el mismo Ignacio cuando escribió su "Deliberación sobre la Pobreza" en 1544.

La primera razón que escribe Ignacio para justificar la pobreza, incluso jurídica, de las casas donde vivan los profesos de la Compañía, nace de la opción fundamental que movió siempre a aquel peregrino de quien se dijo que "era loco por nuestro Señor Jesucristo": la Compañía, escribe Ignacio, "toma mayores fuerzas espirituales y mayor devoción asimilando y viendo al Hijo de la Virgen, nuestro Criador y Señor, tanto pobre y en tantas adversidades".

En la misma línea cristocéntrica aparecen dos razones que relacionan "cabeza, m. y bandera". Dicen así: "12^a. Esta pobreza tomando nuestro común Señor Jesús para sí, mostró la misma a sus apóstoles y discípulos queridos, enviándolos a predicar; 13^a. Ésta eligiendo todos diez primeros compañeros, nemine discrepante, tomamos por cabeza al mismo Jesús, nuestro Criador y Señor, para ir debajo de su bandera para predicar y exhortar, que es nuestra profesión" (*MCo* I, 78-81). En claro paralelismo con la m. de Jesús a sus apóstoles, los diez compañeros toman a Jesús por cabeza, para ir debajo de su bandera, es decir para ser enviados, según Ignacio, a "predicar en pobreza".

El sentido eclesial de la m. aparece en el discernimiento de los primeros compañeros cuando deciden una alternativa subsidiaria a la permanencia en Jerusalén por si no les fuera permitido quedarse allá, como le pasó a Ignacio. La *Autobiografía* describe así la situación en que se encontraban al dejar París: "Ya en este tiempo habían decidido todos lo que tenían que hacer, esto es: ir a Venecia y a Jerusalén, y gastar su vida en provecho de las almas; y si no consiguiesen permiso para quedarse en Jerusalén, volver a Roma y presentarse al Vicario de Cristo, para que les emplease en lo que juzgase ser de más gloria de Dios y utilidad de las almas" [*Au* 85].

Ignacio explicó años más tarde el sentido eclesial de esta decisión, cuando escribió unas primeras "Constituciones sobre las Misiones", en 1544-1545. En el primer capítulo establece el sentido de las misiones del Romano Pontífice, subrayando especialmente la disponibilidad de la CJ para ser esparcida por todo el mundo: "Porque como fuésemos de diversos reinos

y provincias, no sabiendo en qué regiones andar o parar entre fieles o infieles, por no errar *in via domini* [...] hicimos la tal promesa y voto para que Su Santidad hiciera nuestra división o m. a mayor gloria de Dios nuestro Señor conforme a nuestra promesa e intención de discurrir por el mundo" [*MCo* I, 160]. Pedro Fabro precisa aún más en su *Memorial* que la elección del Vicario de Cristo como mediador en el discernimiento de las misiones, era debida al hecho de que el Papa "conoce mejor lo que conviene al universal cristianismo" [*Epp* I, 132]. Así, los compañeros y la CJ toda, en expresión frecuente de Ignacio se convierten en instrumentos en manos del Señor y de la Iglesia [*Co* 813].

4. *Un cuerpo para la misión.* Esta eclesialidad de la m. y su mediación por el Romano Pontífice encuentran su pleno sentido cuando, superando una vocación individualista, se las ve esencialmente enlazadas con la pequeña Compañía. Y esto se realizó cuando los primeros compañeros se ofrecieron al Papa antes, incluso, de haber decidido dar forma jurídica a su "Compañía". Según los datos aportados por una carta de Pedro Fabro, el ofrecimiento de los compañeros al Papa, se realizó en la semana que va del 18 al 23 de noviembre de 1538 [*Epp* I, 132] y, según escribe Nicolás Bobadilla al Duque de Ferrara, "su santidad aceptó con gran afección" (*MBob* 16) y comenzó a enviar algunos compañeros a misiones concretas. La m. de Broét y Coduri a Siena se cita como el hecho que provocó que, en la Cuaresma de 1539, los diez compañeros se reuniesen para deliberar sobre su futuro definitivo.

El Acta de esta "Deliberación" expresa así el sentimiento de aquellos diez compañeros: "cuando ins-

taba ya el tiempo en que era necesario que nos dividiéramos y separásemos, cosa que esperábamos con los máximos deseos [...] decidimos reunimos y tratar entre nosotros de esta nuestra vocación y fórmula de vida" (*MCo* 1,1). La Deliberación se centra en dos preguntas fundamentales: una, si debían unirse en un cuerpo; y, dos, si debían dar obediencia a uno de ellos. Ambas tuvieron respuesta afirmativa.

La primera cuestión que se proponen los compañeros debe tratar sobre la conveniencia de formar o no un cuerpo, "supuesto que hemos dedicado a nosotros mismos y a nuestra vida a Cristo Señor nuestro y a su verdadero y legítimo vicario en la tierra, para que él disponga de nosotros, y nos envíe allá donde él crea que más podemos fructificar" (*Ibid.*, 3). Después de señalar la metodología con que iban a trabajar, el Acta recoge con toda claridad la respuesta definitiva: "Finalmente definimos la parte afirmativa, es a saber, que después que el Señor clementísimo y piadosísimo se ha dignado unirnos y congregarnos uno con otros, provenientes de tan diferentes regiones y costumbres y tan débiles: que no deberíamos romper la unión y congregación de Dios, sino mas bien confirmarla y darle estabilidad, reduciéndonos a un solo cuerpo, y teniendo cuidado y conocimiento los unos de los otros para mayor fruto de las almas, siendo así que la misma fuerza unida tiene más vigor y fortaleza" (*Ibid.*, 3).

A esta Deliberación fundamental siguieron otras Determinaciones en las que los compañeros avanzaron en su compromiso con el Romano Pontífice y decidieron ofrecerlo con un voto especial: "Quienquiera que vaya a ingresar en esta Congregación o Compañía, esté obligado a hacer voto de obediencia expreso al

mismo Sumo Pontífice; y con este voto se ofrezca a ir a cualesquiera provincias o regiones tanto de fieles como de infieles" (*Ibid.*, 10) Este voto quedará recogido en la Fórmula aprobada por Paulo III en la Bula Pontificia que dio origen eclesial a la CJ en 1540. Más adelante, en 1550, Ignacio pidió al Papa Julio III una ratificación y ampliación de algunos puntos de aquella Fórmula para que se pudiera explicitar mejor el sentido de los compromisos tomados diez años antes. Será precisamente el sentido del servicio universal a la Iglesia lo que Ignacio querrá que se exprese mejor en la nueva Bula que repetirá, con lenguaje de Dos Banderas, el "militar para Dios bajo la bandera de la cruz" y fijará su finalidad en "servir solamente al Señor y su Esposa la Iglesia bajo el Romano Pontífice" (F50, *ibid.*, 375). Así la vocación al servicio en m. universal queda integrada plenamente en el servicio a la Iglesia universal, la Esposa de Cristo nuestro Señor.

La m. universal se concretará, en primer lugar, en las misiones del Romano Pontífice para un lugar y para un tiempo de tres meses (*Ibid.*, 161). Sin embargo, a los pocos meses de fundada la CJ, y ya elegido Ignacio como Prepósito General en 1541, fueron tantas las peticiones que le llegaron de diversos obispos, solicitándole que les enviara a alguno de los compañeros para ayudarles en su labor diocesana, que la Compañía solicitó de Paulo III las facultades para que su Prepósito General pudiera también enviar en misión. Estas facultades le fueron concedidas progresivamente; primero, en 1542 (*MScripta* I, 550), para enviar a países cristianos y, más adelante, en 1549, también a países no cristianos (*MCo* I, 358).

5. *Las misiones estructuran las Constituciones de la Compañía.* Una

vez elegido Prepósito General, Ignacio tuvo que responsabilizarse de crear la estructura jurídica de la nueva orden con la redacción de sus *Constituciones*. En ellas encontraremos un modelo paradigmático para entender cómo el "espíritu" el de los Ejercicios, marca y anima la "constitución" de la CJ. El primer ejemplo de esto, nos lo ofrecen las Constituciones generales, cuando hablan sobre las misiones del Prepósito general. La novedad más importante que presentan estas constituciones son los criterios de discernimiento que debe tener el General para las misiones, dada la variedad enorme con que se piden éstas. El discernimiento debe decidir sobre el enviar a una parte o a otra, para un efecto o para otro, tal o tal persona o personas, en este modo o aquel, para más o menos tiempo. Para aplicar sus criterios, las *Constituciones* piden, ante todo, las disposiciones interiores que exigen los ejercicios para una buena elección y acompañan estos criterios con una regla general que se repite en cada apartado y es la de buscar ante todo "el mayor servicio divino y bien universal". Como ejemplo de criterios, se podrían citar el que se debe escoger en la viña tan espaciosa de Cristo nuestro Señor [...] la parte de ella que tiene más necesidad [*Co* 622] o el que se deben anteponer las cosas "más urgentes" a las que "sufren mejor la dilación del remedio" [*Co* 623].

Un segundo ejemplo de cómo el espíritu de la m. anima el trabajo de los compañeros, lo da la aplicación que hizo Ignacio del concepto mismo de m. al envío de un Colegio. Se trata de una m. en que se envía a un grupo de compañeros para que formen una comunidad de trabajo, en nombre de la Compañía, con la novedad de que va a permanecer establemente en un lugar, pa-

ra tener la continuidad que necesita un colegio para consolidar una seria educación. De aquí que el mismo Polanco consagrará la expresión "enviar un colegio" ya que la CJ ve el Colegio, y más adelante las Universidades, como una m. en permanencia. El ejemplo más claro de m. de un colegio lo da la fundación del Colegio de Mesina, que se realizó en 1548. Polanco informa del modo de proceder de Ignacio para realizar esta misión: "Deliberado ya nuestro Padre Maestro Ignacio de enviar diez personas, primeramente llamando toda la casa les propuso su intención y los motivos del divino servicio y bien de aquel reino y universal de la Iglesia" [*Epp* II, 50].

Finalmente, la estructura general de las *Constituciones* muestra claramente como están organizadas en función de las misiones de la Compañía. Las seis primeras partes de las *Constituciones* determinan las condiciones del admitir, del despedir, del formar, del incorporar y del estilo de vida de los jesuitas formados. Las tres últimas determinan las condiciones del gobierno universal de la CJ, todo ello dirigido a alcanzar el fin de la CJ cuyo centro lo constituye la séptima parte dedicada a las misiones del Papa, del P. General y de todo "lo que toca a los ya admitidos en el cuerpo de la Compañía para con los prójimos, repartiéndose en la viña de Cristo nuestro Señor" [*Co* 603]. Se trata, pues, de que la formación de los candidatos, el estilo de vida de los ya formados y todo el gobierno del cuerpo realicen su objetivo prioritario de promover en la CJ el mejor y mayor servicio en m. universal.

6. *La Historia de "la misión" en la Compañía*. Finalmente hay que hacer una alusión, aunque sea mínima, a la manera como los jesuitas han vivido "la misión" a lo lar-

go de los ya más de cuatrocientos cincuenta años de existencia de la CJ. Porque los compañeros fueron enviados en m. desde los mismos comienzos de la CJ, a ejemplo de Simón Rodríguez y, sobre todo, de Francisco Javier. Pero la historia ha destacado algunas experiencias misioneras, pioneras en la inculturación radical, aunque no sin problemas. Son ejemplo: en la India Roberto de Nobili, con su búsqueda de cercanía al hinduismo o los jesuitas que crearon los ritos malabares; en China Matteo Ricci, con la introducción de nuevos ritos chinos. Las Reducciones del Paraguay ofrecen también un modelo de presencia evangélica entre la población indígena latinoamericana, mientras que los Colegios, gracias al proyecto pedagógico desarrollado por la *Ratio Studiorum*, son m. en sitios muy diversos. Y, cuando se trata de responder al reto intelectual surgen, siguiendo el modelo de la Universidad Gregoriana de Roma, nuevas misiones en forma de instituciones universitarias teológicas o civiles. Las últimas CGG de la CJ han recogido y renovado la espiritualidad del servicio en m. universal con sus decretos. La CG 32 (1974-75) ha definido la m. fundamental de la Compañía en el "servicio a la fe y a la justicia" y la CG 34 (1995) ha descrito "el servicio a la misión de Cristo" por su relación más profunda con la justicia, la cultura y el diálogo interreligioso hoy. La misma CG 34, comienza su legislación con un decreto titulado: "Unidos con Cristo en la misión" donde recoge la espiritualidad de la misión. Entre una y otra Congregación, la CG 33 (1983) titula su documento único: "Compañeros de Jesús enviados al mundo de hoy". Con ellas, la CJ contemporánea sigue viviendo las

raíces de su espíritu ignaciano fundacional.

Ignasi SALVAT, SJ

/ Ayudar las almas, Compañía de Jesús, Congregaciones, Cultural inculturación, Diálogo interreligioso, Evangelización, Fe, Fe/Justicia, Fórmula del Instituto, Ministerios, Ministerios de la palabra.*

Bibl.: ALVAREZ BOLADO, A., "Nuevos horizontes para la misión", *Man* 67 (1995) 237-248; AMALADOSS, M., "Sent on misión", en AA.VV., *Constitutions of the Society of Jesús. Incorporation of a Spirit*, Gujarat Sahitya Prakash, Anand, India 1993; ARRUPE, P., "La misión apostólica, clave del carisma Ignaciano", en *La identidad*, 105-124; ID., "Nuestra vocación misionera. Alocución a los superiores mayores de la Asistencia de África", en *Ibid*, 125-136; ID., "Arraigados y cimentados en la caridad" en *La identidad*, 727-764 (*AR XVIII* [1981] 431-471; *Man* 53 [1981] 99-133); BROGGIO, P., *Evangelizzare il mondo: Le missioni della Compagnia di Gesù tra Europa e America; secoli XVI-XVII*, Aracne, Roma 2004; CALVEZ, J. Y., "Nuestra misión ante el Tercer Mundo", *Man* 50 (1978) 19-27; CODINA, V., "Conforme a nuestra profesión de humildad y pobreza", *Man* 66 (1994) 55-66; CUSSON, G., "El camino de la misión: la relación del 'Cuerpo Universal' de la Compañía al 'cuerpo local' de la comunidad jesuita", *CIS* 66 (1991) 63-73; DECLOUX, S., "El servidor de la misión", *Man* 67 (1995) 263-274; IGLESIAS, I., "Ignacio, inspirador de compromisos apostólicos", *Man* 63 (1991) 307-202; MARTINI, C. M^a, "Experiencia fundamental de la que brotan la misión y la vida misma del jesuita", *CIS* 24 (1977) 5-22; O'KEFFE, V., "Misión-disponibilidad, eje de la vida del jesuita", *Man* 62 (1990) 107-117; O'MALLEY, J. W., *Los primeros jesuitas*, M-ST, Bilbao-Santander 1995; OSUNA, J., *Amigos en el Señor*, M-ST, Bilbao-Santander 1998; ROYÓN, E., "La 'misión' en la dinámica de los Ejercicios" en *Ejercicios Espirituales y mundo de hoy* (GARCÍA-LOMAS, J. M. ed.), M-ST, Bilbao-Santander 1992, 279-298; SALVAT, L., "Seguimiento del enviado, experiencia nuclear de Ignacio. La misión", *Man* 63 (1991) 103-123; ID., "Introducción a la Parte VII de las Constituciones" en *Constituciones de la Compañía de Jesús. Introducción y notas para su lectura* (ARZUBIALDE, S./ CORELLA, J./ GARCÍA-LOMAS, J. M. eds.), M-SX Bilbao-Santander 1993, 247-263; ID., *Servir en misión universal*, M-ST, Bilbao-Santander 2002.

MISTAGOGÍA

A pesar de que el término "mistagogía" no aparece en los escritos ignacianos, en los últimos años se ha convertido en una palabra que permite acceder con acentos nuevos -a la vez que muy antiguos-, a la espiritualidad y mística ignacianas. "Mistagogía" (*mystós-agía*) significa literalmente "iniciación en los Misterios". Proviene del mundo helénico, en el que se practicaban cultos iniciáticos en torno a Isis, Mater Magna, Mitra, Dionisio, Orfeo,... divinidades de procedencia egipcia, frigia y persa. En contraposición al carácter oculto y secretista de tales iniciaciones, Pablo dirá que Cristo es el Misterio abierto que ha sido revelado a todos los pueblos (cf. *Rm* 16,25; *E/1*, 9; 3, 3-9; *Col* 1, 26-27; 2, 2; 4, 3; *YTim* 3, 16). El término m. aparece con relativa frecuencia en los escritos de los Padres Griegos, en tanto que el cristianismo es concebido como una m. que introduce en el misterio del Dios trinitario a partir de la encarnación del Hijo.

Las iniciaciones místicas están presentes en muchas otras culturas, donde hay establecidos unos rituales de pasaje, a partir de los cuales la comunidad reconoce un cambio ontológico en los miembros iniciados. Los ritos de pasaje tienen una estructura pautada en tres tiempos: un apartamiento inicial; una muerte-descendimiento a los infiernos en los que se lucha contra las fuerzas del mal, combate que fortalece al iniciado; y una resurrección final, la cual suele quedar simbolizada con un cambio de nombre. Todo camino mistagógico o iniciático participa, de algún modo, de este proceso ternario.

La aplicación de este término al universo ignaciano permite des-

marcarse del aspecto moralista o voluntarista de ciertos enfoques, para acentuar lo que tiene de verdaderamente místico y transformativo: se trata de un camino no sólo de seguimiento de Cristo, sino cristificante, esto es, divinizante, en la medida que Cristo es Dios hecho hombre para que el hombre devenga Dios, según el adagio patristico. Desde esta óptica, pueden considerarse mistagógicos los tres grandes textos ignacianos: la *Autobiografía*, los *Ejercicios Espirituales* y las *Constituciones*.

1. *El carácter mistagógico de la Autobiografía*. Ignacio aparece a lo largo de todo el relato autobiográfico como el *peregrino*. El término no puede ser más evocativo: habla de un desplazamiento continuo hacia las profundidades del Misterio de Dios, de sí mismo y del mundo. El mismo relato dice que "le trataba Dios de la misma manera que trata un maestro de escuela a un niño, enseñándole" [*Au* 27]. Todo el relato es el despliegue de esta conducción, de esta iniciación. El desplazamiento externo que se opera en Ignacio (primero a Jerusalén, pasando por Montserrat y Manresa sin que lo tuviera previsto; el regreso forzado a Barcelona, los tanteos por Alcalá y Salamanca, los años en París; los veranos en los Países Bajos e Inglaterra; la espera en Venecia para finalmente acabar en Roma) deviene metáfora de un proceso interno hacia regiones cada vez más transparentes y más descentradas de sí mismo. El recorrido del *peregrino* llega en las últimas páginas de la *Autobiografía* hasta las cumbres del ideal de la mística ignaciana, la contemplación en la acción: "Me confesó que después que había empezado a servir a nuestro Señor, nunca había tenido consentimiento de pecado mortal, siempre creciendo en devoción, esto es, en facilidad de en-

contrar a Dios, y ahora más que en toda su vida. Y siempre y a cualquier hora que quería encontrar a Dios, lo encontraba" [Au 99]. En este camino hacia la diafanía del mundo que pasa por la cristificación del *peregrino*, Ignacio tiene que atravesar múltiples pruebas: la herida de Pamplona [Au 1-2]; la noche de los escrúpulos en Manresa [Au 22-25]; las tormentas en el mar que le ponen varias veces en peligro de muerte [Au 33.49]; las comparecencias en los tribunales eclesiales que cuestionan su ortodoxia [Au 58-70]; el discernimiento de múltiples caminos que van abriendo el paso hasta llegar a Roma... En todo ello y a través de ello, el peregrino, "solo y a pie" [Au 73], despojándose de diversas máscaras y personajes, descentrándose a sí mismo en el servicio de los pobres y en la ayuda de las ánimas (cf. [Au 45.50.54.63.70.85]), va descubriendo su llamada, su vocación personal por la que, muriendo y resucitando continua y progresivamente, es llamado a entregarse según la especificidad de sus dones y carisma. Las notas que irá tomando de todo ello, los *Ejercicios Espirituales*, constituyen la transposición metodológica de su experiencia mistagógica, pautas que servirán para iniciar a los demás en el mismo camino por el que él fue iniciado.

2. *El carácter mistagógico de los Ejercicios*. En primer lugar, las cuatro Semanas describen un itinerario iniciado en tanto que para recorrerlas se requiere un apartamiento de las circunstancias ordinarias [Ej 20], un descendimiento a los propios infiernos [Ej 65-71] y del mundo asumidos en la pasión de Cristo [Ej 190-217], para emerger transfigurado con una orientación nueva ante la vida por medio del acto de elección [Ej 169-189], y también con una mirada nueva, como es la que

se ejercita en la Contemplación para alcanzar amor [Ej 230-237]. Más allá de esta estructura formal, la novedad del recorrido de los Ejercicios está en haber transformado en cuatro las tres etapas clásicas (vía purificativa, iluminativa y unitiva). Tres se convierten en cuatro porque, en lugar de ofrecer un movimiento progresivo y ascendente de carácter neoplatónico, Ignacio propone un recorrido *kenótico-áscendente* que pasa por el acto de encarnación-elección. La dos primeras Semanas preparan tal acto de entrega radical del ejercitante mediante, primero, el conocimiento interno de la propia opacidad y opacidad del mundo [Ej 63] y, después, por medio del conocimiento interno de Aquél que por mí se ha hecho hombre para que más le ame y le siga [Ej 104]. Estas dos primeras Semanas están relacionadas con las dos primeras vías, tal como explícita la décima anotación [Ej 10]. La vía purgativa y la Primera Semana coinciden en el inicio del proceso en tanto que conducen a la toma de conciencia de la propia deformidad y de lo que supone una vida sin Dios, dejada al arbitrio de las propias pulsiones depredadoras; recibido el don y la liberación del perdón [Ej 44.60-61], la vía iluminativa y la Segunda Semana se identifican en tanto que se adentran en la claridad que se desprende del "conocimiento interno del Señor, que por mí se ha hecho hombre, para que más le ame y le siga" [Ej 104]. De aquí que se pueda hablar también de los Ejercicios como de una *crisagogia* (Rambla 2002, 91), ya que son una iniciación y un adentramiento en la persona de Cristo Jesús. De la contemplación de los misterios de la vida de Cristo se desprende un doble conocimiento: las profundidades insondables del mismo Cris-

to (E/3, 18-19) y el descubrimiento de la propia vocación personal, la cual se revela como el camino único, irrepetible e intransferible por el que cada persona, encontrando su lugar en el mundo, es llamada a vaciarse de sí misma para alcanzar a Dios.

El acto de elección marca el pasaje hacia la Tercera y Cuarta Semanas. El ejercitante, a partir de este punto de máxima entrega y desposesión, prosigue su abajamiento, su *kénosis*, mediante la identificación con Cristo en la cruz. Los dos despojos se hacen uno, y una es también la resurrección del ejercitante con Cristo. Estamos en clima de la vida unitiva según la terminología clásica, pero que Ignacio no menciona, bien por sobriedad, o bien por su comprensión del dinamismo inacabado del proceso, en la medida que la contemplación y la unión ignacianas acontecen en y para un mundo inacabado. Así, la mistagogía de los Ejercicios devuelve al ejercitante al mundo con una mirada y una disposición transfiguradas, capaz de ver a Dios en todas las cosas y todas las cosas como participación e incluso emanación de Dios [Ej 237]. La mistagogía de los Ejercicios permite convertir cada acto en adoración y servicio, en una actitud de atención y discernimiento continuos de la acción de Dios en las personas y en los acontecimientos de modo que la vida entera queda centrada, unificada y atraída por Él.

3. *El carácter mistagógico de las Constituciones.* Si bien los *Ejercicios* proponen un recorrido iniciático individual, las *Constituciones* están dirigidas a un sujeto colectivo. En la *Fórmula del Instituto* se define el proyecto de la Compañía como "un cierto camino (*via quaedam*) hacia Dios" [F50, 1]. Al que quiere ser je-

suíta, se le dice que "procure, mientras viviere, poner delante de sus ojos ante todo a Dios, y luego el modo de ser de este instituto, que es camino para ir a Él" [Co 3]. La entrada en la CJ también participa de una estructura iniciática: apartamiento del mundo (renuncia a la antigua profesión, familiares, amigos [Co 61]), para entrar en un período de pruebas donde habrá que experimentar la pobreza y otras privaciones mediante peregrinaciones [Co 67], sirviendo en hospitales [Co 66] y haciendo el Mes de Ejercicios [Co 65]), para ser recibido finalmente en el Cuerpo como un hombre nuevo, como compañero de Jesús y amigo en el Señor, mediante la profesión de los votos.

Además de ello, reconocemos el carácter mistagógico de las *Constituciones* en su estructura misma, en tanto que están pensadas como un recorrido iniciático que gira en torno a la misión, la cual se trata en la VII Parte [Co 603-654] (Salvat 2002). Las seis primeras partes están concebidas como una preparación y disposición para ella, mientras que las tres últimas están dedicadas a la unión, gobierno y conservación del Cuerpo y de los miembros que han de realizar esta misión. "Como la sexta parte se trata de lo que deben observar los de la Compañía cada uno para consigo, así en esta séptima de lo que para con los próximos, que es el fin más propio de nuestro Instituto" [Co 603]. Lo característico de esta vía iniciática es que se recorre en la exterioridad del envío, con la mirada puesta sobre el mundo y sobre los demás. En ello radica la especificidad de la m. ignaciana: la misión y no explícitamente la contemplación, es la *via quaedam* por la que el jesuíta -y todos aquellos que participan del carisma ignaciano- lie-

gan a la *via mystica* de la transformación en Dios en el acto mismo de participar en la transformación del mundo, prolongando y recreando la imagen del Hijo. La mística del servicio y la escucha continua a la voluntad de Dios suponen un acto permanente de "excentramiento" que posibilita la contemplación de Dios en todas las cosas y de todas en Él [Co 288]. El mundo, "la viña de nuestro Señor" [Co 107.135.137.144, *passim*] deviene el ámbito de la experiencia mística y de la transformación interna, en tanto que conduce a la configuración crística. La imitación y seguimiento de Jesús pobre y humilde marca el modo de esta iniciación, "como sea la vía que lleva los hombres a la vida" [Co 101].

Tal es la m. de Ignacio, el *peregrino*: el arte de dejarse conducir en el fragor de la acción, entendida ésta no como un estorbo o un obstáculo para el encuentro con Dios, sino precisamente como el medio divino por el que acceder a Él en comunión con su energía creadora que hay que aprender a discernir, y que en la CJ por él fundada se trata de hacer corporativamente.

Javier MELLONI, SJ

/* *Autobiografía, Discernimiento, Ejercicios Espirituales, Espiritualidad Ignaciana, Experiencia de Dios, Misión, Mística Ignaciana, Peregrino, Servicio.*

Bibl.: BURKERT, W., *Cultos místicos antiguos*, Trotta, Madrid 2005; CODINA, V., "Estructura iniciática de los Ejercicios", *Man* 46 (1977) 291-307; COUPEAU, C., "La mistagogía de las *Constituciones*", *Man* 76 (2004) 371-389; DALMAIS, I. H., "Divinitation", *DSp* 3 (1957) 1370-1389; EGAN, H. D., *The Spiritual Exercises and the Ignatian Mystical Horizon*, IJS, St Louis 1976; ELIADE, M., *Iniciaciones místicas*, Taurus, Madrid 1975; GARCÍA DE CASTRO, J., "La mística de Ignacio: cultura y costumbre", *Man* 76 (2004) 333-353; MELLONI, J., *La mistagogía de los*

Ejercicios, M-ST, Bilbao-Santander 2001; ID., "Los Ejercicios como la experiencia mística", *Man* 76 (2004) 355-369; RAMBLA, J. M., "Del peregrino a la *mínima* Compañía", *Man* 54 (1982) 5-23; ID., "Nuestra vida escondida con Cristo en Dios", *CiJ*, Barcelona 2002, 91-112; SALVAT, L., *Servir en Misión Universal*, M-ST, Bilbao-Santander 2002; TAGLIAFICO, A., "La mistagogia degli Esercizi Spirituali di Ignacio di Loyola", *Rivista di Vita Spirituale* 57 (2003) 295-314.

MISTERIOS DE LA VIDA DE CRISTO

Los *Ejercicios* no dan a contemplar el relato de la vida de Jesús, sino su vida como "misterio". En tiempos de S. Ignacio un misterio no era una verdad revelada incomprensible u oculta sino, según la tradición medieval, una representación con imágenes que actualizaba la palabra de Dios. Era el modo como la comunidad urbana expresaba su fe y se movilizaba para vivir una escena evangélica. El misterio era la unidad entre lo que Cristo vivió una vez en Palestina y lo que en cada momento vivía el pueblo creyente. En la época de S. Ignacio, la *Devotio Moderna* recalca, además, el tema de la "*imitatio humanitatis Christi*" en una reacción contra el intelectualismo de la escolástica tardía.

La consideración de los m. por parte de S. Ignacio surge inicialmente en Loyola [Au 11] como extractos de la vida de Jesús tomados del *Vita Christi* de Ludolfo de Sajorna. La propuesta de meditar por semanas la vida, pasión, muerte y resurrección de Cristo es fruto de la influencia del *Compendio Breve de Ejercicios Espirituales* (1520?), de García Jiménez de Cisneros. No se debe, por tanto, a la formación teológica de S. Ignacio, sino al influjo de la espiritualidad medieval y de

la *Devotio Moderna*. Sin embargo, él considera los m. desde una perspectiva absolutamente original, determinada por el tratamiento que éstos reciben en los Ejercicios Espirituales.

1. Ejercicios Espirituales. 1.1.

Consideraciones generales. S. Ignacio selecciona en los *Ejercicios* cincuenta y un m. presentes en los Evangelios, aunque no todos son propuestos a la consideración del ejercitante; y en la Segunda Semana, algunos se incluyen a modo de apéndice como recursos para el director. No hay ninguna parábola ni ningún episodio sobre ningún personaje bíblico donde Jesús no sea el centro de la escena. Se proponen cinco relatos de milagro, aunque sólo la resurrección de Lázaro es de obligada contemplación el undécimo día de la Segunda Semana. El esquematismo y la concisión, así como el tratamiento de las citas denotan que S. Ignacio no las tomó de la traducción de la época, sino que fue él mismo quien las tradujo del latín de la Vulgata. Utiliza los textos evangélicos con un estilo concordista, a veces incluye piezas extrañas, en ocasiones sigue esquemas propios de la presentación de los m. en la piedad popular y otras veces incluye su propia lectura personal del misterio. Se nota que para él, como para sus contemporáneos, la Biblia no era tanto un texto como un relato. En las contemplaciones, S. Ignacio apela más bien a ese conocimiento memorizado de la historia bíblica que asocia unos relatos a otros o que incorpora imágenes o personajes que nacen de la consideración personal del misterio concreto. Hay que tener en cuenta que, hasta la generalización de la imprenta, las historias bíblicas se transmitieron oralmente, primero por la predicación y, después, gra-

cias a la memoria popular. A veces incluso estas historias se mezclan con tradiciones profanas legendarias e incluso míticas. Con todo, siempre en los apéndices, advierte que "en todos los misterios siguientes, todas las palabras que están incluidas en paréntesis son del mismo Evangelio, y no las que están de fuera" [*Ej* 261] y ofrece las referencias numéricas que permiten recurrir directamente a los textos bíblicos. Notemos que en el texto autógrafo, en lugar de citar utilizando el sistema de versículos, cita con unas letras (A, B, C.) debido a que los versículos no fueron introducidos en el texto hasta la cuarta edición de R. Etienne en 1551.

Los m. sólo se proponen a partir de la Segunda Semana, por tanto se reservan a la consideración de aquellos de los que se espera una elección o reforma de vida y estado y que han hecho la experiencia de descentramiento propia de la Primera Semana. En los *Ejercicios* siempre se llama "contemplaciones" a los ejercicios sobre los misterios de la vida de Cristo. El hecho de que el n. 18 de los *Ejercicios* prive de la contemplación de los m. a aquellos que no tienen "sujeto" suficiente, muestra que la novedad de S. Ignacio radica en que dichos misterios no son considerados de una forma meramente piadosa, "popular" o edificante, sino que se presentan al ejercitante en el marco del discernimiento sobre la elección.

La orientación para el uso de los m. en los *Ejercicios* está en la anotación segunda: se da a otro "modo", método a aplicar en el ejercicio concreto, y "orden", explicación de los actos de que consta cada ejercicio. Además, se narra fiel y brevemente la "historia", el relato de los hechos, ofreciendo lo esencial de la materia que hay que lie-

var a la oración. El ejercitante toma el fundamento verdadero de la historia, el sentido teológico del texto, y reflexiona por sí mismo dejando que la palabra de Dios ilumine su vida desplegando toda su fuerza. Cuando termina, durante un cuarto de hora, "mira cómo le ha ido la tal contemplación o meditación", porque la contemplación de Jesús no deja indiferente.

Los m. que han de ser contemplados son los seleccionados por S. Ignacio aunque siempre debe tenerse en cuenta que "esto es dar una introducción y modo para después mejor y más cumplidamente contemplar" [Ej 162]. La contemplación de cada misterio se llena de sentido en una estructura en la que la unidad básica es el "día", durante el cual el ejercitante discierne las mociones que en él se producen. La materia que se da, el número de m. que hay que contemplar y las horas que se han de dedicar a la oración varían según la semana y el día de la experiencia. El orden concreto de proponerlos se mantiene muy fijo: la sólita oración preparatoria; preámbulos (primero, "traer la historia de la cosa que tengo que contemplar"; segundo, "composición viendo el lugar"; tercero, "demandar lo que quiero"); puntos (primero, "ver"; segundo, "oír"; tercero, "mirar lo que las personas hacen"); coloquio. Con todo, se tiene siempre presente que "por la mayor parte hallarán tres puntos para meditar y contemplar en ellos con mayor facilidad" [Ej 261].

El orden a seguir en cada jornada es también bastante fijo: contemplación del misterio, dos repeticiones, "notando siempre algunas partes más principales, donde haya sentido la persona algún conocimiento, consolación o desolación" [Ej 118] y aplicación de sentidos. El

ejercitante ha de buscar lo que pide en el tercer preámbulo. En cada punto termina su ejercicio (ver, oír, mirar) reflejando, reflexionando por sí mismo y dejando que la Palabra de Dios se refleje ella misma "para sacar provecho".

1.2. *Segunda Semana.* La petición del segundo preámbulo de la meditación -el Rey Temporal- [Ej 91] marca el objetivo de la semana: "que no sea sordo a su llamamiento más presto y diligente para cumplir su santísima voluntad" [Ej 91]. Se pone al ejercitante frente al Señor-Rey que trabaja para conquistar "todo el mundo y todos los enemigos" y que llama a seguirle en los trabajos imitándole "en pasar todas injurias y todo vituperio y toda pobreza así actual como espiritual" [Ej 98]. Se proponen los m. mirando a ese objetivo: contemplar a un Rey *eternal* que nace en suma pobreza [Ej 116], que *trabaja* por los caminos de Palestina acompañado por hombres de "ruda y baja condición" [Ej 275] para reflejir en la propia vida y prepararse para elegir.

El ejercitante debe dedicar cinco horas a la oración sin excepciones [Ej 129]. Además, muda la sexta adición para que traiga a la memoria, a modo de recordatorio, la vida y los m. "comenzando de su encarnación hasta el lugar o misterio que voy contemplando" [Ej 130]. Durante los tres primeros días, antes de comenzar la materia sobre la elección, se proponen dos m. cada día tomados de los relatos de la infancia de Lucas y Mateo: encarnación-anunciación, nacimiento, presentación en el templo, huida a Egipto, el niño obediente a sus padres y cómo lo hallaron perdido en el Templo. Salvo uno, todos pertenecen al evangelio de Lucas probablemente por la presentación tan viva de los materiales que ayuda al

ejercitante a iniciarse con el método de contemplación y por la carga teológica que subraya la humanidad-divinidad de Jesús. En el apéndice [Ej 261-312] se incluyen, además, visitación, pastores, circuncisión, magos, regreso de Egipto. Los elementos propios incorporados por S. Ignacio al texto bíblico insisten en dos elementos: primero, la dinámica llamamiento-respuesta: las tres personas divinas miraban [...] y viendo [...] se determinan [Ej 102]; el ejercitante "haciéndose un pobrecito y esclavito indigno, mirándolos, contemplándolos, y sirviéndolos en sus necesidades..." [Ej 114]; segundo, los "trabajos" que entretejen esa dinámica: para que el Señor sea nacido "en suma pobreza" [...] los trabajos de hambre, de sed, de calor y frío, de injurias y afrentas, para morir en cruz; y todo esto por mí [Ej 116].

Además S. Ignacio incorpora un orden propio de presentación de los m. distinto del que se encuentra en el Evangelio: antepone la vida oculta a la pérdida en el Templo para disponer al ejercitante a la elección y para poner de manifiesto que la sumisión a Dios es más importante que la obediencia a los padres de la tierra. Una vez hechos los ejercicios de los tres primeros días se entiende que el ejercitante ha centrado su atención en la vida de un Jesús que llama y al que se sigue con trabajos y se le propone que juntamente comience a "investigar y demandar en qué vida o estado" quiere el Señor recibirle [Ej 135].

Entre los días quinto y duodécimo se propone la contemplación de un solo misterio cada día: partida de Nazaret y Bautismo [Ej 273], desierto [Ej 274], llamamiento de los dos primeros discípulos [Ej 275], sermón del monte [Ej 278], Jesús caminando sobre las aguas [Ej

280], Jesús predicando en el Templo [Ej 288], Resurrección de Lázaro [Ej 285] y día de Ramos [Ej 287]. La consideración de un único misterio puede deberse bien a que el ejercitante ha de trabajar la elección a la vez que considera los m. de la vida pública o bien a que se quiere centrar su atención en la contemplación de cada misterio de la vida de Cristo. La distribución que hace S. Ignacio responde, también, en esta segunda parte de la semana, al objetivo de la elección. Todos los encuentros de Jesús y con Jesús están colocados antes de la entrada a Jerusalén, a donde Jesús llega con la elección ya hecha de entregar su vida. Se pretende que también el ejercitante llegue a la Tercera Semana con la elección hecha, aunque parece que el recuerdo de la nota [Ej 199] en la primera contemplación de la Tercera Semana, que remite a los coloquios de Banderas [Ej 147] y a la nota [Ej 157] inserta al final de Binarios, pueden hacer pensar que S. Ignacio entendía que el proceso de la elección no puede forzarse.

Seis de las ocho contemplaciones [Ej 273.274.278.280.287] pertenecen al Evangelio de Mateo, una al de Lucas [Ej 288], una a Juan [Ej 285] y otra armoniza los cuatro evangelios [Ej 275]. En el apéndice final se proponen además el milagro de Cana [Ej 276], la expulsión de los mercaderes del Templo [Ej 277], la tempestad calmada [Ej 279], el envío de los apóstoles a predicar [Ej 281], la conversión de la Magdalena [Ej 282], la multiplicación de los panes [Ej 283] y la transfiguración [E; 284].

Los elementos propios incorporados por S. Ignacio los hallamos en la contemplación del llamamiento de los apóstoles [Ej 275] donde se han de considerar "cómo los apóstoles eran de ruda y baja condición

[...], la dignidad a la cual fueron tan suavemente llamados [...] los dones y gracias por las cuales fueron elevados sobre todos los padres del nuevo y viejo testamento", y en la expulsión de los mercaderes del Templo [Ej 277] donde se distingue entre el trato dado a los cambistas a los que echó "con un azote hecho de cuerdas", y el trato dado a los que vendían palomas a los que "mansamente dijo...".

1.3. Tercera Semana. Para conseguir lo que se pide en el tercer preámbulo del primer ejercicio [Ej 193] "dolor, sentimiento y confusión, porque por mis pecados va el Señor a la pasión", se proponen contemplaciones para siete días en los que se contemplan dos m. cada día aunque existe flexibilidad tanto en la organización de la materia [Ej 209] como en el número de horas dedicadas a la oración, que pueden ser cuatro [Ej 205], siempre en función del ejercitante. Pero no se selecciona m. alguno: hay que contemplar la Pasión toda, ninguna etapa del camino de la cruz ha sido omitida, y en un orden que se marca con exactitud. La distribución de la materia sigue el criterio de los desplazamientos de lugar para centrar la mirada en ese Señor que "va a la Pasión": de Betania a Jerusalén a la última cena[E; 190.289]; desde la Cena hasta el Huerto inclusive [Ej 290]; desde el Huerto hasta casa de Anas inclusive [Ej 291]; desde la casa de Anas hasta la casa de Caifas inclusive [Ej 292]; de la casa de Caifas hasta la de Pilato inclusive [Ej 293]; desde la casa de Pilatos hasta la de Herodes [Ej 294]; desde casa de Herodes hasta la de Pilatos [Ej 295]; desde la casa de Pilato hasta la cruz [Ej 296]; de los m. hechos en la cruz [Ej 297]; desde la cruz hasta el sepulcro [Ej 298]. Hasta la condena [Ej 289-295] predomina la utiliza-

ción de textos de los Sinópticos, fundamentalmente de Lucas para quien "el camino" es una categoría fundamental que favorece la pedagogía de los "desplazamientos", y cuyas descripciones ayudan a contemplar la humanidad de Jesús. Después de la condena [Ej 296-298] se propone fundamentalmente el capítulo 19 de Juan, que subraya la dignidad de Jesús en su Pasión. En dos ocasiones [Ej 289 y 297] la materia se presenta según el esquema propio de la piedad popular de la época que es desde donde se puede explicar, primero, el único elemento propio incorporado por S. Ignacio: que Jesús estuvo "toda aquella noche atado" [Ej 292] y, segundo, que el orden de los misterios hechos en la cruz [Ej 297] se haya cambiado en el *Autógrafo* como para seguir el esquema habitual de la época.

El orden cambia por la adición de tres puntos más en los que se invita sucesivamente a "considerar", ponderar afectivamente: "lo que Cristo nuestro Señor padece en la humanidad, o quiere padecer" [Ej 195], "cómo la divinidad se esconde" [Ej 196], "cómo todo esto padece por mis pecados" [Ej 197]. La contemplación ocupa ahora todo el tiempo del ejercitante, la elección está hecha, no hay nuevas reglas de discernimiento y la actitud del ejercitante es más pasiva que en las dos semanas anteriores, no hay misterios-clave y la composición de los preámbulos invita a una atmósfera de mayor intimidad.

1.4. Cuarta Semana. En el tercer preámbulo se pide "gracia para me alegrar y gozar intensamente de tanta gloria y gozo de Cristo nuestro Señor" [Ej 221]. Hay una flexibilidad muy grande tanto en la materia como en la forma de proponer los Ejercicios. "Modo y orden" se ri-

gen por lo establecido para la Tercera Semana [Ej 226], dos m. por día y, por tanto, siete días, pero se anima al ejercitante a que prepare él mismo los puntos de cada ejercicio antes de hacerlo. El número de horas de oración se reduce a cuatro [Ej 227] y se presentan catorce m. sin que sea posible hacer una selección. La flexibilidad también se nota en la selección de los m.; ocho pertenecen a los evangelios: aparición a las mujeres en Marcos [Ej 300] y Mateo [Ej 301], Pedro en el monumento [Ej 302], Emaús [Ej 303], aparición a los diez en el capítulo 20 de Juan [Ej 304], aparición estando presente Tomás [Ej 305], aparición en Tiberíades [Ej 306] y aparición a los once en el Tabor [Ej 307]; dos, la aparición a nuestra Señora [Ej 299] y a José de Arimatea [Ej 310] son piezas extrañas que también se encuentran en el Cartujano; tres, aparición a quinientos hermanos [Ej 308], a Santiago [Ej 309] y a Pablo y los Padres del limbo [Ej 311], están tomadas de *ICor* 15, y una, la Ascensión [Ej 312], de los Hechos de los Apóstoles. Además se incluyen en los puntos algunos comentarios extraños al texto bíblico, el panal de miel [Ej 306], el monte Tabor [Ej 307] y los padres santos del limbo [Ej 311] que proceden nuevamente del *Cartujano*. No hay elementos propios de S. Ignacio, como si éste entendiera que en este momento de los Ejercicios el ejercitante está entrenado para incorporar su propia lectura del texto bíblico.

2. *Constituciones*. Existe una única referencia cuando se explican las seis experiencias que han de hacer los que entran en la Casa o Colegio y para dejar claro que han de hacer los Ejercicios completos según la anotación 19: "contemplando los pasos y misterios de la vida, muerte, resurrección y

ascensión de Cristo nuestro Señor" [Co 65].

3. *Cartas*. Dos referencias en cartas a S. Francisco de Borja: m. son ocasión excelente para buscar inmediatamente al Señor y sus dones, preferible a las penitencias corporales [Epp II, 235-236]; m., momentos de la vida de Cristo con fuerza histórico-salvífica, [Epp XII, 651].

Junkal GUEVARA, RJM

/**Apariciones, Biblia y Ejercicios, Composición de lugar, Contemplación, Cuarta Semana, Ludolfo de Sajonia, Modos de orar, Segunda Semana, Tercera Semana, Vita Christi,*

Bibl.: ARZUBIALDE, S., *Ejercicios*, 559-583; COWAN, M., "Mysteries in the Life of Christ" *The Way Sup* 52 (1985) 74-80; DEMOUSTIER, A. *Les Exerdcres spirituels de Saint Ignace de hoyóla. Lecture et pratique d'un texte*, Ed. Facultes Jésuites de París, París 2006; FLIPO, C., "Les mystères du Christ dans les Exerdcres de saint Ignace", *Christus* 44 (1997) 209-222; GARCÍA MATEO, Rv "La Vita Christi de Ludolfo de Sajonia y los misterios de Cristo en los Ejercicios Ignacianos", *Greg* 81 (2000) 287-307; GIULIANI, M., "Le chemin vers la contemplation évangélique", *CSig* 85 (1998) 63-71; MELLONI, J., "Las influencias cisnerianas de los Ejercicios" en *Las fuentes de los Ejercicios de San Ignacio* (PLAZAOLA, J. ed.), Mensajero-Universidad de Deusto, Bilbao 1998, 353-377; PIRES, C. W., "O uso da Sagrada Escritura nos exercicios", *Itaici* 32 (1998) 5-27; ROCHA E MELÓ, L., "Los misterios de la vida de Jesús en las escuelas de espiritualidad, antes y durante el siglo XVI", *Communio* 24 (2002) 191-205.

MÍSTICA IGNACIANA

Para precisar el sentido de la "mística ignaciana" hay que distinguir primero entre "espiritualidad" y "mística", aunque en la fase actual de los estudios es problemática una caracterización singular que prescinda de la mutua relación.

Sobre esto trata la cuestión previa introductoria. Luego se considera la mística de S. Ignacio, para seguir con una breve presentación de la tradición mística ignaciana.

1. *La distinción entre "espiritualidad" y "mística"*. La teología espiritual (o "espiritualidad") se define como "una disciplina teológica que, basada en los principios de la revelación, estudia la experiencia espiritual cristiana, describe su desarrollo progresivo y da a conocer sus estructuras y sus leyes" (Bernard 1994, 74). Como es referido en la voz "Espiritualidad ignaciana" de este mismo diccionario, "el progreso de la vida espiritual sigue una cierta lógica que es tarea de la teología espiritual descubrir y estudiar" (Id., 77). Descubrir la lógica de la transformación interior de S. Ignacio constituiría el objeto de una teología espiritual ignaciana.

La teología espiritual ha considerado tradicionalmente después del ConcVat II a la mística como el ápice del desarrollo de la vida de Gracia. Según esta visión, pertenece a la mística propiamente lo que en la terminología tradicional de la espiritualidad se conoce como la contemplación infusa, contemplación adquirida, etc. Hoy en día esta caracterización no responde ya a las exigencias científicas de la teología, por la reconsideración que dentro de ella misma se está promoviendo respecto de la noción de experiencia, en general, y de experiencia mística, en particular. Se habla ya hoy de la experiencia mística como lugar teológico (Strzelczyk 2005).

Asumiendo esta nueva situación, todavía en fase de esclarecimiento, se puede, sin embargo, afirmar que la palabra "mística", proviniendo del griego *mystikós*, hace referencia a todo aquello que

se vincula al *misterio*. Originariamente en estrecha relación con los ritos de las antiguas religiones místicas griegas, "el campo místico implica siempre la existencia de una realidad secreta, escondida al conocimiento ordinario y que, por tanto, se revela a través de una iniciación casi siempre de tipo religioso" (Borriello 2002, 686). En función de esta presentación, se entiende por mística la toma de "conciencia experiencial de la Presencia del misterio de Dios" en la intimidad del creyente, en su situación histórica concreta (cf. *Ibid.*, 468). La Presencia no se revela como un simple "estar-allí-presente", sino como una Presencia que "está-allí-amándome": cuando se automanifesta, se desvela ofreciéndose amorosamente en un amor personal. La experiencia de este amor suscita y desencadena un proceso transformativo interior en la persona obrado por el mismo Amor (el Espíritu Santo), en cuanto sólo el Amor de Dios transforma místicamente. Esta transformación es el objeto de estudio de la teología espiritual (o espiritualidad).

La reflexión sobre la experiencia mística cristiana (o teología mística) se concibe más bien como el estudio centrado, no en el proceso transformativo subjetivo del creyente, sino en la experiencia a partir de la cual inicia la progresiva toma de conciencia del misterio de Dios que el creyente va teniendo, paralelamente a su proceso de transformación interior. La palabra "mística" indica en realidad, por una parte, a Dios mismo en cuanto "Misterio Santo" que se autocomunica al hombre (Rahner 1977, 91.96-98); y por otra, indica el testimonio experiencial que el creyente ha tenido de dicha autocomunicación. La "experiencia mística", en

cuanto encuentro divino-humano, es el objeto del texto místico y de la teología mística. Si es evidente que "mística" y "espiritualidad" no están separadas una de otra, tampoco se debe considerar la distinción como forzada: a la "espiritualidad" corresponde la dimensión *subjetiva* de la experiencia de la revelación divina, en cuanto proceso transformativo personal, mientras que a la "mística" corresponde la dimensión *objetiva*, en cuanto reflexión sobre la experiencia históricamente datada del misterio de Dios (que no tiene nada que ver con los fenómenos extraordinarios, a los que popularmente se asocia dicha experiencia).

2. La mística de Ignacio de hoyóla.

Con estos presupuestos, entendemos por "mística ignaciana" no sólo la reflexión sobre experiencia del misterio de la autocomunicación de Dios a Ignacio, sino también la reflexión a partir de la experiencia que algunos jesuitas han tenido de esa misma autocomunicación, según el modo de proceder propio del carisma ignaciano. Y dado que tal experiencia recíproca de autocomunicación entre Dios y el jesuita se vivencia de modo especial en la experiencia contemplativa afectiva propiamente dicha (sea en la oración explícita o fuera de ella) resulta de sumo interés estudiar la concepción y la práctica en la tradición ignaciana de la contemplación infusa y adquirida, tradicionalmente asociadas por la teología espiritual a la dimensión mística de la vida de relación con Dios. Sin olvidar que un creyente (un jesuita) es místico en la medida en que hace experiencia del Misterio Santo de Dios, si se asume la etimología de la palabra "místico" como aquello que hace referencia al "misterio" y no como sinónimo de una persona extraordi-

naria, rara y excepcional (vinculada a fenómenos extraordinarios).

La vida de Ignacio responde plenamente a la definición de mística que hemos dado. Su conversión no fue sino el comienzo de su "iniciación" en el misterio de Dios que hasta entonces se había mantenido en secreto para él. Dios comienza a hacerle partícipe de los secretos de su vida divina dándole luz sobre las diferentes mociones que se suscitaban en su interior. Este ejercicio de discernimiento propio de las personas "espirituales", en realidad, visto desde el lado de Dios es "comunicación mística" y no sólo porque sea secreta, sino porque es comunicación del "misterio personal" de Dios. Si la capacidad de discernir los espíritus en cuanto mociones interiores hace de Ignacio un "espiritual", la toma de conciencia de la (auto)comunicación del misterio de Dios lo convierte en "místico" (y no el don de lágrimas porque es consecuencia "emotiva" de aquella relación).

Es interesante notar que cuando a Ignacio se le "abren los ojos" acerca de la diferencia cualitativa que dejan en su afectividad unos pensamientos a diferencia de otros [Au 8], el ejercicio de esta capacidad se convierte en la brújula de su navegación interior para orientarse siempre hacia el norte de Dios. El adiestramiento que a lo largo de los años va realizando en este ejercicio lo capacita cada vez más y mejor para seguir la voluntad del Dios a quien quiere servir. Pero paralelamente crece su intimidad "secreta" con el misterio de Dios. Esta intimidad mística afectiva constituye el corazón de la m. y no los imperativos morales con los cuales muchas veces se ha interpretado la experiencia ignaciana del misterio de Dios bajo la sombra de una malen-

tendida m., cuyo signo de autenticidad era, paradójicamente, la extirpación de toda afectividad.

Ignacio es "místico" porque ama a Dios con toda su afectividad ordenada, por eso es incapaz de retener las lágrimas, según consta en el *Diario espiritual*. Y si en algunas ocasiones se muestra frío en el trato, no es por falta de afecto hacia los demás, sino porque su afectividad está ordenada hacia un bien preciso: servir a su Amado. Las relaciones personales se ordenan también a este fin. Una cierta interpretación de Ignacio como "frío" y "distante" afectivamente, en realidad toma como frialdad lo que simplemente es afectividad "ordenada" hacia un fin, desde un principio y fundamento (la conocida frase "amigos en el Señor" [Epp 1,119] lo dice muy bien: amistad en la amistad con el Señor). Resulta una caricatura deformante presentar como signo de autenticidad de un genuino estilo ignaciano a un hombre a quien se le ha extirpado la afectividad, ejecutor frío de órdenes divinas. Tomar la afectividad ordenada e indiferente como frialdad, es una confusión que ha contribuido a la crítica de voluntarismo, moralismo y ascetismo con el que se ha acusado al estilo espiritual de los jesuitas.

Joseph de Guibert caracteriza la mística de Ignacio como trinitaria, eucarística y *angélica* (en el sentido que Ignacio comparte la dimensión apostólica del servicio divino propia de los ángeles). Señala, sin embargo, la ausencia de toda referencia al aspecto nupcial de la unión mística (matrimonio espiritual), así como a la unión transformante (Guibert 1955, 28). Prevalece más bien en Ignacio la actitud humilde y amorosa del servidor, preocupado por discernir hasta los mínimos detalles para ofrecer un servicio perfecto y gene-

roso, sólo por amor de la majestad y santidad infinitas de Dios. En esta actitud servicial es donde Ignacio hace converger todos los dones infusos recibidos, al mismo tiempo que se ejercita siempre en una exigente ascesis. Se puede afirmar sin dudar que la vida de Ignacio es mística en el sentido estricto del término y que ha sido un místico a la altura de S. Francisco de Asís o de S. Juan de la Cruz. Y su experiencia es mística especialmente en razón del don de la contemplación infuso del que fue objeto. Desentrañar esta última afirmación pone en camino para tratar de la oración contemplativa de Ignacio, pero también para considerar la actitud que tuvieron frente a esta oración de tipo eminentemente afectivo las generaciones que le sucedieron.

3. *La oración de contemplación infusa en San Ignacio y el "problema místico" en la primera generación de jesuitas.* Los rasgos fundamentales de la contemplación infusa de S. Ignacio han sido definidos así por J. de Guibert: "experiencia de Dios presente bajo forma de conocimiento general y al mismo tiempo oscuro, enriquecedor y colmante, de amor penetrante y dominante pasivamente del alma en su intimidad profunda; sensación de esta pasividad bajo el dominio omnipresente de Dios; impotencia total para provocar, prolongar o renovar tales experiencias, y también para prever su llegada o ponerles fin; incapacidad de traducir al lenguaje común las sensaciones probadas y sobre todo de dar una idea suficientemente clara a quien de ello todavía no ha probado nada..." (Guibert 1955, 20).

Las consecuencias afectivas que dejaba en Ignacio su intimidad con Dios, como la efusión de lágrimas, las "salidas de sí", o la conmoción física, que le impedía seguir celebran-

do la Misa, son reacciones subjetivas a la presencia objetiva del misterio de Dios y pueden llamarse místicas sólo en sentido lato, porque es la presencia "infusa" del misterio divino quien las suscita. Especial valor testimonial tiene el texto de Ribadeneira en el cual éste relata la confianza que le hace Laínez sobre Ignacio: "Habiendo leído muchas vidas de santos, dijo nuestro Padre al R Maestro Laínez, hablando de sí, que si no había otras cosas mayores que las que allí se leían, que él no trocaría lo que Dios nuestro Señor le había comunicado, ni lo que él había sentido en su ánima con lo que allí había leído de ellos; aunque él no se comparaba con los santos, ni se tenía por santo, sino por pecador y miserable. El P. Laínez me lo ha dicho a mí" (FMII, 339).

Esta dimensión "mística" de la vida del fundador no fue objeto de especial consideración por parte de la primera generación de jesuitas. La *Autobiografía* se sustituyó con la *Vida* de Ribadeneira y el *Diario espiritual* fue archivado y olvidado hasta fines del siglo XIX. La vida espiritual de la primitiva CJ se construyó sobre la idea de fidelidad a los métodos de oración de los *Ejercicios*. Así, conservar y aumentar la unión con Dios según el estilo de la CJ significaba frecuentar los sacramentos, hacer oración mental "ignaciana" (de una hora de duración cotidiana, con dos cuartos de hora de examen a mediodía y por la noche) y abnegarse a sí mismo, especialmente en la obediencia.

Sin embargo, para que la oración sea "ignaciana" y se mantenga fiel al carisma de Ignacio ¿es necesaria hacerla "sólo" con los métodos señalados en los *Ejercicios*? ¿Es la oración contemplativa infusa una oración apropiada para la vida del

jesuíta y para su "estilo" espiritual? Indudablemente que a lo largo de la historia de la CJ son muchos los jesuitas que han practicado esta oración y también la contemplación adquirida y la oración de simplicidad (u oración afectiva), pero también es verdad que la actitud generalizada dentro de la CJ es la de iniciar a los jesuitas en los métodos tradicionales de los *Ejercicios* y dejar luego a cada uno la vía libre por donde le llevará Dios. Esto, que ahora parece una obviedad, fue objeto de una larga maduración, y para algunos jesuitas también dolorosa.

En efecto, ha habido momentos en la vida de la CJ, sobre todo poco después de la muerte de S. Ignacio (y luego de la restauración en 1814), en los que se buscaba asentar un estilo de oración auténticamente "ignaciano", lo cual llevó a una actitud hostil frente a los métodos de oración ajenos a los *Ejercicios*. Se tiene, por ejemplo, el caso del P. Antonio Cordeses (1518-1601), quien recibe oficialmente de parte del general Francisco de Borja (1510-1572, general desde 1565) y de su sucesor, Mercuriano (1514-1580, general desde 1573), sendas cartas (en 1570 y 1574) en las que se le llama la atención por difundir entre jesuitas temas y métodos de oración no contenidos en los *Ejercicios*. Mercuriano le indica que debe ceñirse a los métodos de oración enseñados por Ignacio ya que, para el jesuíta, la oración es un medio, no un fin, y si se insiste demasiado en los favores que Dios pueda dar, así como en la meditación como un simple paso hacia el reposo de la contemplación "se corre el riesgo de inducir las almas a apartarlas de aquello que puede turbar este reposo, o sea las obras de celo, fin peculiar de la Compañía. [...] Por tanto, no se debe enseñar esta oración contempla-

tiva: si Dios quiere elevar a alguno, Él es señor de hacerlo; pero no debemos prevenir su acción; debe limitarse a enseñar las formas de oración contenidas en los Ejercicios" (Guibert 155-156).

Otro caso parecido bajo el gobierno del mismo Mercuriano, es el del P. Baltasar Álvarez (1535-1580), confesor en su juventud de Sta. Teresa de Ávila. Siendo éste rector del noviciado de Villagarcía, recibe a Diego de Avellaneda como visitador oficial enviado desde Roma para tomar contacto con él, en atención a las noticias que habían llegado al P. General sobre el modo de orar de Álvarez. Así, el visitador ordena a Álvarez de abstenerse de los modos de oración extraños a los Ejercicios, orden que es confirmada desde Roma para erradicar ese "modo peregrino de orar". Contrariamente a lo que estos datos podrían indicar, Cordeses es nombrado provincial de la provincia jesuítica de Toledo entre 1573 y 1578, precisamente el periodo durante el cual Baltasar Álvarez es nombrado rector, maestro de novicios e instructor de tercera probación (1576). Álvarez será nombrado después provincial del Perú en 1579, pero no llegará a viajar, y morirá en 1580, apenas nombrado provincial de la provincia de Toledo. Estos nombramientos son significativos porque vienen de la misma mano de donde venían las reprimendas, del P. Mercuriano.

Su sucesor, el P. Acquaviva, suaviza la situación y la estabiliza. En su carta del 8 de mayo de 1590 sostiene el principio, por cuanto respecta al modo y a la materia de la oración para los jesuitas ejercitados en la oración mental, que no se les debe prescribir ni materia ni forma de hacer la oración: es mejor dejar que el Espíritu los guíe la manera de seguir su acción, no prevenirla. Citando a

Acquaviva (Guibert 169): "Prender que para uno de la Compañía no le sea nunca permitido en la oración detenerse simplemente a amar y a comprender a Dios, sino que deba siempre hacer una meditación que tienda directamente a la práctica y que no sea libre de meditar aquello que no lleva a eso, es del todo equivocado [...] No es verdad afirmar: amo a Dios para hacer lo que le es agradable, sino porque yo lo amo es que hago esto".

Si tradicionalmente en la CJ no se han fomentado métodos de oración ajenos a los contenidos en los *Ejercicios*, de Guibert (cf. 385-389) no lo atribuye a una actitud antimística, como podría dar a pensar la insistencia en la "pureza ignaciana" de los métodos de oración, sino a una especial cautela practicada ya por el mismo S. Ignacio y que luego habría de sellar fuertemente el estilo jesuítico respecto de los temas "místicos". En efecto, en los Ejercicios la atención se centra en ordenar el afecto para elegir la voluntad de Dios, pero no se hace mención directa y explícita a los niveles de mayor intimidad afectiva de la unión con Dios. En una institución *espiritual* como la Compañía, en la que la luz de la razón tiene un papel tan importante para conocer la voluntad de Dios (cf. los métodos de elección de los *Ejercicios*), resulta evidente que el tema de la afectividad desvinculada de su tradicional relación "ignaciana" con la razón pueda suscitar inquietud, sobre todo para los que tienen la responsabilidad de los jóvenes jesuitas en formación. Por eso forma parte del estilo tradicional ignaciano la "sobriedad afectiva" en la atención que se da a las cosas espirituales.

Però sería erróneo quedarse a raíz de lo dicho, con la idea que en la CJ no se da espacio a la dimensión

afectiva y propiamente mística del misterio cristiano. Por esta razón es muy importante que quede clara la existencia en la CJ de una tradición de místicos y de estudiosos de la mística de primer orden que han tenido una importancia singular para la vida no sólo de la Compañía sino de la Iglesia universal.

4. La tradición mística ignaciana.

Comenzamos esta breve reseña (cf. Guibert 127-384) mencionando dos de los compañeros de Ignacio, el beato Fabro y S. Francisco Javier como ejemplos de una oración contemplativa infusa; y entre los jesuitas de primera generación hay que recordar a los ya citados S. Francisco de Borja, Antonio Cordeses y Baltasar Álvarez.

En un segundo momento, especialmente durante el generalato de Acquaviva, surge una generación de escritores místicos de primera calidad. En el año 1630, Francisco García del Valle (bajo el nombre de Antonio Martínez de Azagra) había ya publicado *El camino a la unión y comunión con Dios*, en el cual sostenía que los jesuitas tienen su propia doctrina mística, y contrasta de este modo la acusación de antimisticismo que ya por entonces comenzaba a formarse. Con motivo de la conmemoración del primer siglo de vida de la Compañía (1640), Maximilianus van der Sandt, "Sandaeus" (1578-1656), publica *lubilum saeculare*, en el cual se alegra "por los méritos adquiridos por sus compañeros [jesuitas] durante esos cien años en el sector de la teología mística, queriendo así responder a aquellos que juzgaban las gracias de alta contemplación incompatibles con la forma de vida de la nueva Orden" (Guibert 410). Y no es para menos su alegría, pues basta repasar algunos de los principales autores y su producción lite-

aria: Achule Gagltardi (1537-1607) con su *Breve Compendio intorno alia perfezione cristiana dove si vede una pratica mirabile per uniré Vanima con Dio, aggiuntavi Valtre parte con le sue mediatazioni* (1611); de Melchor de Villanueva (1547-1606) se publica postumamente su *Libro de la oración mental* (1608); Francisco Suárez (1548-1617) escribe *De virtute et statu religioni* (I-IV, 1608-1625, el tratado 10 del tomo IV: *De Religione Societatis Jesu*); Luis de la Puente (1554-1624), *Meditaciones de los misterios de nuestra santa fe* (1605, la introducción es un tratado de oración), *Tratado de la perfección en todos los estados de vida del cristiano* (I-IV, 1612-1616), *Guía espiritual* (1614), *Vida del P. Baltasar Álvarez* (1615), *Expositio morali et mystica in Canticum Canticorum* (1622); Diego Álvarez de Paz (1560-1620), *De vita spirituali eiusque perfectione* (1608), *De exterminatione mali et promotione boni* (1613), *De inquisitione pacis* (1617); Antonio le Gaudier (1572-1622) *De natura et statibus perfectionis* (1643).

La segunda mitad del siglo XVII ve en Francia una constelación de figuras y autores místicos como Pierre Cotón (1564-1626), Louis Lallemand (1588-1635), Jean Rigoleuc (1595-1658), Jean Joseph Surin (1600-1665), Vincent Huby (1608-1693) y Pierre Champion (1633-1701), por citar los más conocidos.

En el siglo siguiente se presentan autores como, entre los más destacados, el italiano Gianbattista Scaramelli (1678-1752) con su *Directorio ascético* y su *Directorio místico* (publicados postumamente en 1753 y 1754, respectivamente) y su contemporáneo, el francés Jean-Pierre de Caussade (1675-1751). Manuel Ignacio de la Reguera (1668-1747) escribe su *Praxis theologiae mysticae* (1740, 1745), que a juicio de Guibert es el mejor compen-

dio de teología mística de ese siglo, en un momento en que la aversión hacia la "mística" cobraba cada vez mayor fuerza dentro de la Iglesia y de la Compañía.

Después de la supresión de la CJ en 1773, el tema propiamente místico aparece sólo tímidamente entre los jesuítas hasta el siglo XX. Se podrían considerar dos excepciones: Pierre-Josef Picot de la Clorivière (1735-1820), aunque sus obras han sido publicadas solamente en 1935: *Notes intimes (de 1769 a 1773)* y *Considérations sur la friere et Voraison*; y Jean Nicolás Grou (1731-1803), cuyas obras son publicadas también postumamente, entre las que cabe mencionar *L'école de Jésus-Christ* (1885), *Manuel des ames intérieures* (1909) y *Méditations en forme de retraite sur Vamour de Dieu* (1918). Con Auguste Poulain y su tratado del 1901 sobre *Des grâces d'oraison. Traite de théologie mystique*, se abre la famosa "cuestión mística" y la producción literaria m. retoma la tradición que se había interrumpido. Así Rene de Maumigny (1837-1917) publica poco después su *Pratique de Voraison mentole* (1905) y Jerónimo Seisdedos (1847-1923) los *Principios fundamentales de la mística* (1913-1919), "una de las mejores muestras del renacer de los estudios místicos en España, junto con la obra del dominico Juan Arintero", a decir de M. Ruiz Jurado [DHC] IV, 3551). Ya había publicado para entonces sus *Estudios sobre las obras de Santa Teresa* (1886). Es muy significativo que ya en el año 1920 el P. Marchetti, fundador de la cátedra de teología ascética y mística en la Universidad Gregoriana en 1918, publicase un artículo en el que hace reseña de los últimos veinte años de *estudios ascéticos-místicos* (Marchetti 1920, 461).

Párrafo aparte merecen los PP. J. V. Bainvel (1858-1937), J. de Gui-

bert (1877-1942) y M. de la Taille (1872-1933), que siguen profundizando en estos temas entre las dos guerras mundiales y en el contexto de la famosa "cuestión mística". El P. Bainvel publica en 1922 una larga introducción a la décima edición de la obra del P. Poulain sobre la oración. El P. de Guibert funda en 1920 la *Revue d'ascétique et de mystique* y a partir del año 1922 continúa con la cátedra de ascética y mística de la Universidad Gregoriana. En 1932, gracias también a su esfuerzo, aparece la primera publicación del *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique*. Entre sus obras principales, aparte de la ya mencionada *La Spiritualité de la Compagnie de Jésus* (1953, postuma), hay que mencionar sus *Études de théologie mystique* (1930) y su *Theologia ascética et mystica* (1937). M. de la Taille publicó sobre temas místicos dos artículos en la revista *Recherches de Science Religieuse*: el primero en 1919 sobre *L'oraison contemplative* y otro en 1928 sobre *Théories mystiques*.

Entre el final de la segunda guerra mundial y el inicio del Concilio II es señera la figura de Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955), aunque su obra escrita aparecerá solamente después de su muerte. Únicamente para recordar algunos títulos: *Le milieu divin. Essai de vie intérieure* (1957), *Science et Christ* (1965), *Comment je crois* (1969), *Le coeur de la matière* (1976).

Después del Concilio cobran presencia significativa en el vasto ámbito de la mística diversos autores jesuítas. Michel de Certeau (1925-1986), hace su tesis doctoral sobre el beato Fabro y publica diversos estudios: *La posesión de Loudon* (1970); bajo la voz "Jesuites" del tomo VIII del *Dictionnaire de Spiritualité* (1971): "La reforme de

l'intérieur au temps d'Acquaviva" y 'Te 17^e siècle trancáis"; *La fable mystique, XVI^e e XVII^e siècle* (1982). Gastón Fessard (1987-1978) con su *Dialectique des Exercices Spirituels de S. Ignace de Loyola* (3 vol., 1956-1984). Henri de Lubac (1896-1991) con su estudio sobre *Mystique et Mystère chrétien*, por mencionar uno sólo de su extensa bibliografía y de quien E. Ancilli afirma que "ha sido uno de los principales protagonistas de la espiritualidad contemporánea, sobre todo en su movimiento de retorno a las fuentes, del que ha escrito obras clásicas y fundamentales muy conocidas".

Los hermanos Rahner son también un punto de referencia. Hugo (1900-1968) se interesa especialmente en la figura de S. Ignacio, de la que publica varios libros (*Ignatius von Loyola und das geschichtliche Werden seiner Frömmigkeit*, 1947; *Ignatius von Loyola. Briefwechsel mit Frauen*, 1956; *Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe*, 1964). De Karl (1904-1984) baste decir "que se ve hoy de una manera más clara el enraizamiento ignaciano-místico de la teología de Rahner. El apoyo que le prestan los estudios de su hermano Hugo en los campos patristico, histórico-dogmático e ignaciano juega aquí un importante papel. Pero también hay que contar con su vida de jesuita en cuanto dimensión existencial: su pertenencia a la Compañía de Jesús se expresa no sólo en sus escritos pastorales, sino también, y de forma muy decisiva, en sus obras teológicas. Por eso se muestra problemática la distinción entre el Rahner "científico" y el "piadoso". La abreviatura SJ tras su nombre era para él más que una nota a pie de página de índole biográfica" (Kern/Batlogg *DHCH* IV, 3279-3282).

La memoria de H. U. von Balthasar (1905-1988) no es violentada si se le recuerda en este contexto, a pesar de haber dejado la CJ en el año 1950. La primera parte del libro de J. Serváis sobre la teología de los Ejercicios de von Balthasar es dedicada a "Ignacio en la vida y en la obra de Balthasar". En ella se puede ver cuan intensa y fuerte fue para von Balthasar la vinculación al Fundador y a la Compañía (Serváis 54-67).

La obra del Charles-André Bernard (1923-2001) reviste particular importancia en el campo de la espiritualidad y de la mística por su labor docente y por su producción literaria durante casi 40 años en el Instituto de Espiritualidad de la Pontificia Universidad Gregoriana. Entre sus obras principales figuran: *Teología simbólica* (1984); *Teología afectiva* (1985); *Il Dio dei mistici*: I. *La vie delVinteriorita* (1996), II. *La formazione a Cristo* (2000), III. *Mística e azione* (2004); y su *Teología mística* (2005).

Para completar este panorama habría que investigar todavía, aunque se trata de una tarea que escapa a los límites de este artículo, la aportación para la "conciencia mística" de la CJ de las revistas de espiritualidad y de los centros de enseñanza de la espiritualidad ignaciana, sin olvidar el actual Secretariado para la Espiritualidad Ignaciana.

A este propósito se puede mencionar, como ejemplo de un renovado interés por la m., tres publicaciones recientes. La primera del *Centre Sévres* (París) sobre la *Actualité de la mystique ignatienne*. Citamos brevemente autores y títulos: Philip Endean "'Mystique ignatienne': pour un nouveau regard"; Javier Melloni, "*Exercices spirituels* et spiritualité orientale: convergences et problé-

mes"; Adrien Demoustier, "La contemplation dans le *Exercices* et 'la contemplation'"; Sylvie Robert, "Élection et unión á Dieu selon les *Exercices Spirituels*" Pierre Gervais, "Mystique et regles de discernement des esprits de deuxiéme semaine des *Exercices*". La segunda publicación, también francesa (*Christus* Hors-Série 202, París 2004), titulado *La mystique ignatienne*, donde se presenta una visión panorámica de la m. con una antología de místicos y textos desde S. Ignacio hasta Clorivière. Por último, la revista *Manresa*, de espiritualidad ignaciana, ha dedicado dos números/*dossier* a este tema: "La mística ignaciana (I): tradición de una novedad" (2004/ 4) y "La mística ignaciana (II): novedad de una tradición" (2005/ 5).

5. *Conclusión.* La vida cristiana es experiencia del misterio de Dios que se revela y, si es acogido, es experiencia de una paralela transformación personal. Si esta última se deja al estudio de la teología espiritual, se puede afirmar, en sentido amplio, que "mística" es toda persona que hace experiencia del "Misterio Santo" de Dios, y se puede aplicar el adjetivo aún al creyente que da los primeros pasos ascéticos en el inicio de la vida espiritual. Pero en sentido estricto, "místico" es aquel que, llamado por Dios, se adentra en el reino de la contemplación afectiva e infusa. Investigando la actitud que S. Ignacio y los jesuitas han tenido frente a ella se ha querido demostrar el talante "místico" del carisma ignaciano. Por esta razón, aquello que los jesuitas han podido entender de Dios desde S. Ignacio hasta hoy, mediante la oración de contemplación en sus diferentes formas, se puede llamar "teología mística ignaciana". No se ha pretendido presentar en este tra-

bajo los contenidos de tal teología, sino simplemente constatar su existencia y justificar su sentido.

Rossano ZAS FRIZ, SJ

/* *Contemplativo en la acción, Devoción, Diario espiritual, Encontrar a Dios, Espiritualidad ignaciana, Mediador, Meditación, Mistagogía, Oración, Perfección, Santidad.*

Bibl.: AA. VV. *Actualité de la mystique ignatienne. Cahiers de Spiritualité* 1, Centre Sévres-Facultés Jésuites de Paris, París 2001; AA.VV., "La mystique ignatienne", *Christus* (Hors-Série) 202 (2004); AA.VV. "La mística ignaciana (I): tradición de una novedad", *Man* 76 (2004) 331-406; AA. VV., "La mística ignaciana (II): novedad de una tradición", *Man* 77 (2005) 323-402; ANCILLI, E., "Introduzione" en *Mística e mistero cristiano* (De LUBAC, H. ed.), Jaca Book, Milano 1979; BERTRAND, D., "Mística y política en los jesuitas", *Man* 63 (1991) 377-391; BORRIELLO, L., "Experiencia mística", en *Diccionario de Mística* (BORRIELLO, L./ CARUANA, E./ DEL GENIO, M. / SUFFI, N. eds.), San Pablo, Madrid 2002, 686-704; GARCÍA DE CASTRO VALDÉS, J., *El Dios emergente. Sobre la consolación sin causa*, M-ST, Bilbao-Santander 2001; ID., "La mística de Ignacio: cultura y costumbre", *Man* 76 (2004) 333-353; GARCÍA MATEO, R., "Mística trinitaria de Ignacio de Loyola", *MCom* 57 (1999) 421-468; GRANDMAISON, L. DE, "La vie religieuse au Grand Siécle. La tradition mystique dans la Compagnie de Jésus" *Etudes* 166 (1921) 129-156; GUIBERT, J. DE., *La espiritualidad de la Compañía de Jesús, Bosquejo histórico*, Sal Terrae, Santander 1955; KERN, W./ BATLOGG, A., "Rahner, Karl" en *DHCJ* IV, 3279-3282; MARCHETTI, O., "Gli studi ascetico-mistici nell'ultimo ventenni" *La Scuola Cattolica* 18 (1920) 461-474; MELLONI, J., *La Mistagogía de los Ejercicios*, M-ST, Bilbao-Santander 2001; ID., "El proyecto místico de la Compañía de Jesús", *Man* 77 (2005) 363-375; MOLINA, D., "Dos épocas para una experiencia: la mística ignaciana en el siglo XVI y en el siglo XX", *Man* 77 (2005) 343-361; RAHNER, H., "Die Mystik des hl. Ignatius und der Inhalt der Vision von La Storta" en *ZAM* 10 (1935) 202-220; RAHNER, K., *Curso fundamental de la fe*, Herder, Barcelona 1984; Ruiz JURADO, M.V. "Ignacio de Loyola", en *Diccionario de Mística*, (BORRIELLO, L. / CARUANA, E. / DEL GENIO, M. / SUFFI, N. eds.), San Pablo, Madrid 2002, 880-883; SERVÁIS, J., *Théologie des Exercices*

spirituels. H.U. vori Balthasar interprete saint Ignace, Culture et vérité, Bruxelles 1996; STRZELCZYK, G., *Uesperienza mística come locus theologicus. Status questionis*, Eupress-Facoltà di Teología di Lugano, Lugano 2005; ZAS FRIZ, R., "Uautentica spiritualità ignaziana", *La Civiltà Cattolica* 154/III (2003) 383-391; ID., "Verso una nuova teologia mística?", *RdT* 46 (2005) 587-607; ID., "La tradición mística ignaciana (II). Autores franceses de los siglos XVI al XX", *Man* 77 (2005) 325-342.

MOCIÓN

2. *Introducción*. Uno de los términos más ignacianos es este cultismo "siempre muy raro". DCECH ofrece: "movimiento, siglo XVI. Martín Alonso recoge en la tercera acepción: 'siglo XVI - XX: inspiración interior que Dios ocasiona en el alma en orden a las cosas espirituales'". Sebastián de Covarrubias no lo incluye en su *TLC*. Por su parte *DiccAut.*: "Metaphoricamente significa la alteración del ánimo que se mueve o inclina a alguna especie a que le han persuadido. Dicese frecuentemente de las cosas devotas". Mancho (1992, 692) se refiere a este término como "de gran rentabilidad en registros técnicos, filosóficos o teológicos". El término no es muy común entre los escritores espirituales en lengua castellana. Santa Teresa no lo emplea y S. Juan de la Cruz en seis ocasiones para indicar una manera de intervenir Dios en el alma siendo causa de devoción y oración (Subida 3, 24.4); es m. de amor (CB 17.3), o aludiendo a la "moción en las virtudes y perfecciones [...] renovándolas y moviéndolas..." (CB 17.5) que hace Dios. Para Futrell (1977) se trata de uno de los términos más característicos del vocabulario místico de Ignacio. De los setenta y tres contextos que ofrece la *Concordancia*, 60 pertenecen al *Diario espiritual*, lo cual

refleja el gusto e interés personal que tenía Ignacio por esta palabra.

2. *Origen de las mociones*. El hombre es una estructura fundamentalmente abierta en la que actúan energías externas a él mismo: "presupongo en mí tres pensamientos: uno propio mío, el cual sale de mi mera libertad y querer, y otros dos que vienen de fuera: el uno que viene del buen espíritu y el otro del malo" [Ej 32] y en otro lugar "las varias agitaciones y pensamientos que los varios espíritus le traen" [Ej 17]. Según Arzubialde (1992, 108.594), "Ignacio conoció una pieza tradicional proveniente de Orígenes que analiza el origen de los diversos pensamientos/ mociones atribuyéndolos a cuatro agentes: Dios, los ángeles, los demonios o nosotros mismos (*De Principiis* III, 2, 4; *SCh* 268,168). Juan Casiano retoma este punto en la primera de sus colaciones, pero lo reduce a tres: "son tres los principios de nuestros pensamientos: Dios, el Demonio y nosotros mismos" (1996, 67). La m. consiste principalmente en *pensamientos* (cf. [Au 7.8.10.14.17.20.24.28...; Ej33-36.332-334.347]), si bien, hemos de tener en cuenta que pensamiento en Ignacio es un término con un espectro semántico más amplio que el estrictamente racional que consiste en la elaboración de ideas; incluye la imaginación, la fantasía o los contenidos actualizados de la memoria, como lo muestra la *Autobiografía* donde en ocasiones intercambia los términos [Au 7].

3. *La experiencia de Ignacio*. Durante su tiempo de convalecencia en Loyola a Ignacio "se le abren un poco los ojos" [Au 8] sobre las variedades de su mundo interno y comienza a familiarizarse con el lenguaje de los movimientos internos, mociones, que se sucedían causa-

das por los pensamientos y fantasías de orientación contraria que le venían a la cabeza como resultado de las lecturas piadosas de los libros de las vidas de los santos y del *Vita Christi*, o como resultado de sus pensamientos del mundo. Su primera relación con las m. le llevó a percibir y a "maravillarse" [Au 8], por su diversidad y en segundo lugar, a ser consciente de sus efectos contrarios en el ánimo: "por experiencia que de unos pensamientos quedaba triste y de otros alegre" [Au 8]; después se atrevió a formular una causa "el uno del demonio, el otro de Dios" [Au 8]. Esto no es nuevo, así también Orígenes (Lies, 106) y Evagrio Póntico: "A los primeros pensamientos [de los ángeles] les sigue un estado de paz, mas a los segundos [de los demonios] de confusión" (*Tratado práctico* [80] 1995, 166). A partir de ese momento, Ignacio comienza a interpretar su mundo interno desde esta clave hermenéutica de consolación-desolación, y esta dualidad se convirtió para él en criterio para la búsqueda de la voluntad de Dios. Según nos ofrece el relato autobiográfico: la "mayor consolación que recibía era mirar el cielo y las estrellas..." [Au 11]; pensando en hacer las penitencias que habían hecho los santos "tenía toda su consolación" [Au 14] o anotando su experiencia en un libro "con el que iba muy consolado" [Au 18]. Ignacio siente "grande consolación" cuando oye "la Misa mayor y las Vísperas" [Au 20], cuando piensa en la muerte [Au 33] o cuando desde lejos como un peregrino más, ve la ciudad de Jerusalén [Au 45]. Con el tiempo se vio invitado a profundizar en la cualidad de las mociones y, por tanto, en sus causas: puede experimentarse una consolación aparente no orientada en verdad hacia el Reino y puede dar-

se también una desolación motivada por la pedagogía divina para hacernos crecer en el Espíritu [Ej 320.322]. Así comenzó a conocer la falsedad del origen de la m. que aparecía bajo aparente consolación y que se desvanecía cuando desaparece su causa inmediata, como le acaeció con aquella cosa "muy hermosa" que veía mientras estaba en el hospital en Manresa [Au 19] y cuyo componente engañoso se desvelará después de la ilustración del Cardoner [Au 31]; o la falsa consolación que le anima a apartarse del fin propuesto trayéndole "nuevas inteligencias de cosas espirituales" que le impiden centrarse en el estudio [Au 54-55]. Ignacio va conociendo la verdad de la m. y por tanto su posible referencia causal (Dios/ demonio) por la cualidad del fenómeno (alegría frente a tristeza o deleite [Au 8.19] (entendido éste como "falsa alegría o alegría aparente") o por su consistencia en el tiempo, esto es, por aquello que ocurra en el interior una vez que el pensamiento en tanto que causa ha desaparecido, "cuando después de cansado lo dejaba, hallábase seco y descontento" [Au 8]; o "cuando aquella cosa desaparecía le displacía dello" [Au 19].

Desde el comienzo Ignacio somete las mociones a crítica; al principio, por falta de experiencia y conocimiento, sencillamente se "bloquea" ante la situación, como le ocurrió ante la dificultad vivida después del encuentro con "el moro" que "cansado de examinar lo que sería bueno hacer [...] se determinó de dejar ir a la muía con la rienda suelta..." [Au 16]. Un poco más tarde, "empezó a mirar los medios con que aquel espíritu era venido" [Au 25] o "pensando muchas veces sobre esto [...] vino a conocer que aquello era tentación" [Au55].

Las mociones se dan de manera impersonal, no pretendida, "se causan" [Ej 313]. El relato de la *Autobiografía* en este punto es delicado, cuidando siempre este aspecto pasivo de la persona en relación a la m. que le viene "de fuera": "se le ofrecía" [Au 6]; "le vino al pensamiento" [Au 11], "le vinieron mociones" [Au 15], "veníanle algunas cosas al pensamiento" [Au 17], "le vino un pensamiento" [Au 20] (cf. otros en [Au 21.25.26.27.28.30.32.36.44.47.52]). De modo similar recogen los *Ejercicios* para aludir a los pensamientos que vienen "de fuera" [Ej 17]: "el mal pensamiento que viene de fuera" [Ej 33-36; 332.334.347] así como en *Constituciones* [Co 627]. La responsabilidad del sujeto es permanecer atento para sentir las y conocerlas [Ej 313], por este orden. Hacia el conocimiento, esto es, interpretación y denominación de las mociones que acontecen por el mundo interno orientó Ignacio las dos series de reglas de discreción de espíritus de Primera y Segunda Semana [Ej 313-336]. Este análisis del mundo de los movimientos internos es condición previa y necesaria para una toma de decisión que desee hacer la voluntad de Dios. Conociendo e interpretando el lenguaje de las mociones se puede llegar a conocer la voluntad de Dios; ésta es una de las grandes aportaciones de la experiencia y sistemática ignaciana a la historia de la espiritualidad cristiana.

4. *El proceso de las mociones.* El pensamiento no es neutro. Es una energía orientada hacia un fin. Al abordar el tema de las tentaciones, los padres conocieron y formularon este proceso que se origina en un pensamiento: la sugestión, el coloquio, la lucha, el consenso, la pasión (Spidlík, 2004, 294-295). La energía que despliega el pensamiento queda recogida también en

la descripción del proceso interno de Ignacio. Después de leer, comienza a afectarse [Au 6] y después a implicarse "¿qué sería si yo...?". La implicación trae consigo el sentimiento, "se consokiba [...] quedaba alegre" [Au 8] y éste el despertar del deseo que en Ignacio empieza a ser central a partir de [Au 10]. El deseo se estructura en propósitos [Au 11.17.45.46] y éste, en fin, en determinaciones [Au 16.17.19...]. El interés de Ignacio por analizar el origen y el discurso de los pensamientos, principio, medio y fin (Reglas de discernimiento, especialmente la 5ª y 6ª de la Segunda Semana) se debe a que en ellos se encuentra en potencia la orientación de la libertad, la decisión y una manera concreta de ir historizando el deseo que de ellos brota.

5. *La cualidad de las mociones.* Las mociones pueden ser buenas o malas. Tal bondad o mal se reconoce, en principio, por su cualidad y en segundo lugar por sus causas. Las buenas hay que "recibir las", interiorizarlas y permitir que se desarrollen en el interior para seguir aquello hacia lo que nos orientan, mientras que las malas hay que "lanzarlas", rechazarlas [Ej 313]. Las buenas proceden del buen espíritu, del buen ángel o de Dios [Ej 329-330] y su cualidad, su consistir, dependerá de la orientación fundamental de la persona en su personal seguimiento de Cristo nuestro Señor [Ej 314-315]. Mociones del buen espíritu: si la persona va "de pecado mortal en pecado mortal" [Ej 314] el buen espíritu causa mociones racionales punzando y remordiéndole la conciencia para provocar la conversión. Si la persona va "en el servicio de Dios nuestro Señor de bien en mejor subiendo" [Ej 315], el buen espíritu provoca mociones de tipo afectivo,

"ánimo, fuerzas, inspiraciones, consolaciones, lágrimas y quietud para que en el bien obrar proceda adelante". Por el contrario, el mal espíritu provoca mociones sensuales en las personas que van de pecado mortal en pecado mortal, "placeres aparentes, haciendo imaginar delectaciones y placeres sensuales por más los conservar y aumentar en sus vicios y pecados", mientras que en las personas que van "de bien en mejor subiendo provoca mociones racionales "inquietando con falsas razones" que causen la tristeza de la persona "para que no pase adelante" [Ej 315].

Las mociones, según la facultad en la que se den, pueden ser *racionales* (si vienen al entendimiento a través de pensamientos) o *sensuales* se dan en la voluntad (ámbito afectivo) a través de sentimientos [E/182].

6. *Teología*. En el sistema teológico espiritual de Ignacio las mociones quedan englobadas de forma general en dos grandes grupos: consolación y desolación, que no hay que vincular de manera acrítica con el buen o el mal espíritu. Estas dos mociones-marco han quedado definidas en [Ej 316, *consolación* y Ej 317, *desolación*]. Por lo que respecta a la primera se caracteriza, en primer lugar, por ser una experiencia del amor inmediato de Dios "la ánima viene a inflamarse en amor de su Criador y Señor" [Ej 316] pero también puede consistir en una experiencia afectiva de dolor debido a un reordenamiento interno del yo "agora sea por el dolor de sus pecados", o una identificación con la humanidad sufriente de "Cristo nuestro Señor en la Pasión o de otras cosas derechamente ordenadas en su servicio y alabanza" [Ej 316]. También puede consistir en un tranquilo aumento de fe, esperanza y ca-

ridad [Ibid.]. Esta m. consolación es el eje hermenéutico del sistema ignaciano de discernimiento, que adquiere su realización más nítida e inquestionable en la conocida como Consolación sin causa precedente (CSCP) a la que Ignacio dedica dos reglas de la Segunda Semana [Ej 330.336]. Su contrario, la desolación, toma identidad a partir de ella "llamo consolación todo lo contrario de la tercera regla..." [Ej 317]. Esta desolación puede aparecer en su plano fenoménico de múltiples formas: "oscuridad, turbación, m. a las cosas bajas y terrenas, inquietud de varias agitaciones y tentaciones, moviendo a infidencia, hallándose [la ánima] toda perezosa, tibia y triste", favoreciendo la distancia con respecto a su Creador y Señor, "como separada" de ella. La m. es propia del proceso espiritual y es esperable que se produzca en el tiempo de Ejercicios según aparece en la sexta anotación: "El que da los ejercicios, cuando siente que al que se ejercita no le vienen algunas mociones espirituales en su ánima, así como consolaciones o desolaciones" [Ej 6].

José GARCÍA DE CASTRO, SJ

Z¹ *Agitación, Ángel, Consolación, Consolación sin causa precedente, Desolación, Discernimiento, Espíritu, Mal espíritu, Pensamientos, Tristeza.*

Bibl.: ARZUBIALDE, S., *Ejercicios*, 595-596; CASIANO, J., *Colaciones*, I, Rialp, Madrid 1996. FUTRELL, J. C., "The mystical vocabulary of St. Ignatius in the *Diario*", *Dossier Constituciones A*, Roma 1972; GARCÍA DE CASTRO, J., *El Dios emergente. Sobre la Consolación sin causa precedente*, M-ST, Bilbao-Santander 2001, 111-123; GIULIANI, M., "Les motions de l'Esprit", *Christus* 1 (1954) 62-76; IPARRAGUIRE, L., "Mociones" en *Vocabulario de Ejercicios Espirituales. Ensayo de hermenéutica ignaciana*, CIS, Roma 1978, 105-107, 144.206; LIES, L., "La doctrina de la discreción de espíritus en Ignacio de Loyola y Orígenes de Alejandría", en

Las fuentes de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio (PLAZAOLA, J. ed.) Mensajero, Bilbao 1998, 101-121; MANCHO, M. J. "Cultismos relativos a la elección en los *Ejercicios Espirituales*" en *Actas del Congreso Internacional de Historia de la Lengua Española II*, Pabellón de España, Madrid 1992, 1151-1159; PÓNTICO, E., *Tratado práctico*, Ciudad Nueva, Madrid 1995; SPIDLÍK, T., *Inazio di hoyóla e la spiritualita oriéntale. Guida alia lettura degli Esercizi*, Studium, Roma 1994; ID., *La espiritualidad del oriente Cristiano*, MC, Burgos 2004.

MODALIDADES DE EJERCICIOS:/*Ejercicios Espirituales.

MODO DE PROCEDER

Expresión ignaciana de uso común -diecisiete veces en las *Constituciones* y con muchísima frecuencia en el *Epistolario*-. Destaca su uso en las numerosas *Instrucciones* con las que Ignacio frecuentemente acompaña y orienta a los que envía en misión o con ocasión de actuaciones concretas pastorales, educativas o incluso en asuntos de fuero civil. Resalta el carácter diferenciador (no comparativo) de la expresión, como manifestación de una identidad corporativa (*nuestro*), por su propia esencia diferente: debemos ser preparados, conforme a nuestra profesión y m., para discurrir por unas partes y otras del mundo [Co 92]. En ocasiones lo contrapone a un "su modo de proceder" (el Papa, "aquel reino" -Etiopía-, o modos de proceder personales particulares).

De los contextos en los que la expresión "nuestro modo de proceder" es utilizada, aparece la pluralidad de sentidos y contenidos de la misma, que, (1) a partir de un núcleo globalizante -lo que acabará siendo "nuestro Instituto" como

idea y concepción primigenia y original de la Compañía-, se abre en círculos concéntricos a (2) su configuración en *Constituciones*, *Declaraciones*, *Reglas* y m. (o modo de vivir), se alarga más en concreto (3) a los rasgos espirituales y estilo humano de las personas y, finalmente, (4) a las características de su acción pastoral o de gobierno.

La frecuencia e insistencia en su uso confirma la preocupación de Ignacio porque no se desdibuje, por negligencia humana y falta de cooperación de sus criaturas, lo que a Suma Sapiencia y Bondad de Dios nuestro Criador y Señor se dignó comenzar y ha de conservar y regir y llevar adelante [Co 134]. Por ello tenemos por necesario se escriban *Constituciones*, que ayuden para mejor proceder, conforme a nuestro Instituto en la vía comenzada del divino servicio [Ibid.]. Donde implícitamente se afirma que "Instituto" es un m., un camino, una forma de vida evangélica y de acción apostólica, convenida y compartida por Ignacio y sus compañeros, con el único objetivo irrenunciable de servir a Dios ayudando al ser humano ("divino servicio y ayuda de las ánimas").

"Proceder" (proceso) es término sustantivo en espiritualidad ignaciana vinculado a su visión de la vida cristiana como un "más", una dinámica de crecimiento apasionado en el orden de la vida de un seguidor de Jesucristo ("más le ame y le siga" [Ej 104]).

2. "*Mirando el fin de nuestro Instituto y modo de proceder*" [Co 152]. Históricamente, en el principio fue el m., como forma evangélica de vida y de acción apostólica, que va siendo experimentada, compartida y corregida durante años (1528-1539) por el grupo de "los diez primeros". Ya los

votos de Montmartre (1534) habían sido un primer intento de "concertar" esa forma de vida y de consolidar el grupo. Y en diciembre de 1538, se refiere Ignacio a esta situación en carta a Isabel Roser: "Así ahora, si no somos juntos en el modo de proceder, todos somos juntos en ánimo para concertarnos para más adelante" [Epp 1,143].

Y apenas tenidas las deliberaciones (abril-junio 1539) y presentado al Papa un primer borrador (F39) de lo que se sienten llamados a ser, para su primera aprobación verbal, a pocos días de la misma, escribe a su sobrino Beltrán de Loyola: "ha sido aprobado y confirmado por el Vicario de Cristo nuestro modo de proceder, viviendo con orden y concierto, y con facultad entera de haber constituciones entre nosotros, según que en nuestro modo de vivir juzgáremos ser más conveniente" [Epp 1,149].

El primer intento de formulación escrita de este m., que el texto citado prácticamente identifica con "nuestro modo de vivir", y en el que condensan "lo que" se sienten llamados a vivir, el "cómo" se comprometen a vivirlo y, sobre todo, el "porqué", es el texto de *Quinqué Capitula*, que el mismo m. les llevará a completar, corregir y reformular, para la aprobación pontificia, en la *Formula Instituti de 1540* y en la *Formula Instituti de 1550*. Expresiones como "...teniendo poca noticia de nuestro Instituto y modo de proceder" [Epp VII, 509] o "según el Instituto nuestro y modo de proceder de la Compañía" [Epp XI, 372] son indicadoras de identidad de los dos términos. La conjunción "y", una vez más, es explicativa, "que es". Identidad que explica la preocupación de Ignacio por delimitar este m., su insistencia en remitir a él como a un norte común de todos y su

urgencia -en un punto central de ese m., la obediencia- a vivir "de modo que todos nos animemos a no perder punto de perfección que con su divina gracia podamos alcanzar en el cumplimiento de las Constituciones y modo nuestro de proceder en el Señor nuestro" [Co 547].

El núcleo de este m. es el Evangelio que se proponen vivir. Desde él disciernen y por él renuncian a ofertas, como la del beneficio eclesiástico, que les hace el Dr. Pedro Ortiz: "Sin embargo, como nuestra mínima profesión sea no tener ninguna cosa de renta en común ni en particular, y esto confirmado por diversas bulas de Su Santidad, no osaríamos tornar atrás de un modo de proceder más perfecto en menos; antes deseamos intensamente que Dios nuestro Señor en su mayor servicio y alabanza nos llevase de esta vida, que a los porvenir diésemos tal ejemplo" [Epp 1,355]. Este m. ilumina a Ignacio en su Deliberación sobre la pobreza (1544) y en el discernimiento sobre la misma, que refleja su *Diario espiritual* (1544-1545).

La carga evangélica de este m. es lo que lleva a Ignacio a afirmar su sintonía -casi identificación- en motivaciones, objetivos, estilo de vida..., con S. Juan de Ávila, y a escribir al P. Villanueva: "Una letra, mostrable a Ávila, donde diga que, en tanta uniformidad de voluntades y modo de proceder del Maestro Ávila y nosotros, que no me parece que quede, sino que o nosotros nos juntemos con él, o él con nosotros, para que las obras del divino servicio mejor se perpetúen..." [Epp III, 162].

2. "Constituciones, Declaraciones y orden de vivir se observe en todo según nuestro Instituto" [Co 602]. Esta referencia básica al Evangelio como

forma de vida y a la interior ley de la caridad [Co 134] como verdadera "fuerza de lo alto" para hacerla realidad, abren el m. a la cooperación de sus criaturas, que pide el Señor, el mandato del Papa, el ejemplo de los santos y la razón [Ibid.], hasta concluir la necesidad de *medios* para proceder, en principio *Constituciones*. "Todos se den a guardarlas" [Co 826] en su condición de medios [Co 134.136], indispensables para "...el fin de ellas, que es el mayor servicio divino y bien de los que viven en este Instituto" [Co 746]; y oficio de los Superiores es cuidar de que sean guardadas [Co 424.746.790]. Pero guardadas de manera que, "en lugar del temor de la ofensa suceda el amor y deseo de toda perfección y de que mayor gloria y alabanza de Cristo nuestro Criador y Señor se siga" [Co 602].

Así planteada esta observancia es signo de la voluntad del jesuita de vivir ajustando su voluntad a la del Señor, que es la finalidad última del "conforme a nuestro Instituto y modo de proceder". En esto el jesuita "debe alegremente emplearse", puesto que, haciéndolo, puede tener "por cierto que se conforma en aquello con la divina voluntad, más que en otra cosa de las que él podría hacer siguiendo su propia voluntad y juicio diferente" [Co 547].

Ignacio defiende lo determinado en las *Constituciones* como medio de realización del m., reaccionando, por un lado, ante los intentos de desviación espiritualista, contemplativa, provenientes de Gandía (PP. Andrés de Oviedo y Francisco Onfroy): "Nuestro Padre la tiene por muy repugnante a nuestro modo de proceder" [Epp II, 43]; "Cuanto a las oraciones de 8 horas en Gandía y Valencia [...], parece a nuestro Padre no sean pa-

ra nuestro modo de proceder y de pretender ayudar a otros" (m. que incluye el pretender ayudar a otros [Epp II, 46]); "Cuanto al recogimiento y solicitud que por 7 años desea [el P. Oviedo], por ser la cosa ardua y de peligroso ejemplo para el modo de proceder de la Compañía, parécete al P. Ignacio que requiere más provisión" [Epp II, 56].

Por otro lado, reacciona igualmente ante la propuesta de tareas, como la pedida por el Rey Juan III de Portugal, de nombrar Inquisidor a un jesuita: "En lo que toca al cargo de la Inquisición, ver que S[u] A[lteza] se serviría de ello, cuando no repugnase a nuestro Instituto, mucho nos inclinaría a tomar tal asunto; pero la cosa es de mucha consideración; y así por la dignidad como por la ocupación, y más que todo por el oficio de prender y condenar, temo mucho no se comparezca con nuestro modo de proceder. Así miraremos en ello..." [Epp IX, 163].

O en relación con la celebración de misas, en un caso puntual, escribe al P. Araoz: "Mirando también el Instituto de la Compañía y modo de proceder, no parece que esto de las dos o tres misas le convenga, porque más bien parece que estaría a quien tuviese modo de vivir eremítico, no teniendo otra cosa en que ocuparse, que a quien se debe emplear exteriormente en ayuda de los próximos, como nuestro Instituto pide" [Epp II, 12].

3. "Guarde buen modo de proceder" [Epp XII, 252]. El estilo evangélico de vida del jesuita, por la fuerza de testimonio (edificación) que encierra, es también contenido del m., y motivación y referencia explícita, casi constante: "Guarde buen modo de proceder, procurando te-

ner humildad en comenzar por lo más bajo, y no ingiriéndose a cosas más altas, si no es llamado o verdaderamente solicitado, salvo que otra cosa mostrase convenir la discreción, según tiempo, lugar y personas, la cual discreción no puede compendiarse en regla alguna", escribe en una de sus Instrucciones "a los Padres que se envían a ministerios" [Epp XII, 252-253].

O como planteamiento fundamental de vida: "...mi modo de proceder y de todos los que dejan el mundo por Cristo nuestro Señor, es, cuanto pueden, olvidarse de las cosas de la tierra por más acordarse de las del cielo y tener tanto menos cuenta con cumplimientos humanos, cuanto más entera la deben tener con lo que toca al servicio divino" [Epp IV, 385].

O campo de corrección de vida: "...de aquellas dos personas que muestran propio juicio, conviene ayudarlas con ejemplo, palabras y penitencias; que, aunque sea difícil esta victoria, y casi la última de todas que suelen obtenerse contra el amor propio, con la gracia de Dios que se obtendrá, sobre todo siendo tan necesario y sustancial en nuestro modo de proceder" [Epp IX, 230]. En un conflicto de desobediencia reiterada, tratado con gran paciencia y caridad, acaba Ignacio escribiendo al propio interesado, después de motivarle espiritualmente, con franqueza: "y generalmente vea de reconocerse y enmendarse y no se dejar caer en los inconvenientes antiguos de Roma y Genova; y a no tomar el espíritu y modo de proceder de la Compañía, muy mejor sería estar fuera de ella" [Epp XI, 277].

Podría resumir este inabarcable campo de observaciones puntuales sobre el m. personal la relación supe-

rior-subdito que ardientemente recomienda: "muchos [...] tienen necesidad de consejo en sí y en su modo de proceder, y éstos se ayudarán del parecer del Superior avisándoles de sus cosas continuamente y abriéndoles su ánimo" [Epp I, 538].

4. "En cuanto al modo de proceder de la Compañía en ayudar a las ánimas" [Epp III, 666]. Finalmente, y no menos numeroso que el anterior, es el contenido de minuciosas y detalladas observaciones pastorales, o de procedimientos en la relación con personas para toda clase de asuntos, también de índole civil, económico y jurídico. Contestando a consultas de Francisco de Borja, ya jesuíta en secreto, "entendiendo el concierto y modo de proceder en cosas espirituales y así corporales ordenadas al provecho espiritual, es verdad que a mí me han dado nueva causa de gozarme mucho en el Señor nuestro" [Epp II, 233]. Y después de darle doctrina y consejos prácticos sobre cómo ha de tratar a su cuerpo, concluye: "Cerca el modo de proceder en las cosas más particulares, no me ha parecido en el Señor nuestro hablar en ello; esperando que el mismo Espíritu divino que hasta ahora ha gobernado a V. Señoría, la guiará y le gobernará para adelante, a mayor gloria de la su divina majestad" [Epp II, 237].

En este capítulo son de extraordinaria importancia las numerosas Instrucciones sobre el m. -oficio del Superior que da misión [Co 629]- en las que es fácil encontrar un núcleo común de motivaciones evangélicas y de objetivos de evangelización, reiteración de consejos prácticos, que han de observarse en la acción pastoral y en la relación humana con toda clase de gentes y detalles pormenorizados sobre métodos, organización y programas, junto al principio de una flexible

aplicación discernida. Es paradigmática por la riqueza de su intuición misionera la Instrucción al R Juan Nunes, Patriarca de Etiopía [*Epp* VIII, 680-690].

Muy de la mano de Ignacio es lo relativo al m. en los colegios: "El modo de proceder en tales lugares es éste: pónganse tres o cuatro lectores, al principio de letras de humanidad..." [*Epp* IV, 6.9.11.13]. Hace enviar a Simón Rodríguez el m. de los colegios de Sicilia e Italia y le anima a experimentar: "donde se escribe del modo y utilidades que acá hallamos en los colegios de Sicilia e Italia, para que miréis si en Évora o en Lisboa o en otras partes de ese reino sería bien se introdujese el mismo modo de proceder para ayudar a la juventud y las tierras todas donde los Colegios se fundaran" [*Epp* IV, 11]; "que este modo de proceder como muy útil al bien común, nuestro Padre huelga que se introduzca" [*Epp* IV, 132].

5. *Pedro Arrupe y "El modo nuestro de proceder"*. El 18 de enero de 1979 publica Pedro Arrupe *El modo nuestro de proceder*, el primer capítulo de su trilogía doctrinal sobre la identidad de la CJ en nuestros tiempos. Le seguirá, un año después (8 de febrero de 1980) "Inspiración trinitaria del carisma ignaciano" (*AR* XVIII [1980] 67-114) y finalmente (6 de febrero de 1981) "Arraigados y cimentados en la caridad" (*AR* XVIII [1981] 431-471). Se trata de una reflexión sobre cómo ha evolucionado nuestro m., en comparación con los orígenes de la CJ, cómo debiera haberlo hecho y cómo debería hacerlo en el futuro. Es prácticamente la única bibliografía sobre este tema específico, si se exceptúa la primera divulgación oficial de las *Constituciones*, hecha en vivo a toda la CJ por Jerónimo Nadal, por mandato y bajo la inspiración de S. Ignacio.

Arrupe contempla los tres niveles de contenido: el carismático esencial, el de las actitudes personales que de él derivan y el de "los rasgos exteriores que configuran la imagen externa" (n. 2). El recorrido de esos sentidos, desde esta vertiente personal, que es su ángulo de contemplación del m., le lleva a recoger lo que él llama "aspectos sustanciales" del mismo: disponibilidad y movilidad, libertad para ella, pobreza, concepción unitaria de contemplación y acción, gobierno misionero... En este ángulo de reflexión, que mira a las personas que han de hacer forma de vida este nuestro m. es acierto indudable el re-centrar todo su sentido en la "inspiración claramente cristológica" (n. 22) del mismo, a partir de los Ejercicios.

De ahí deriva "unos cuantos rasgos [...] que hoy necesitan ser especialmente purificados y reactivados" (n. 43), por los que el jesuita, que vive en un mundo pluricultural, pueda ser reconocido "entre los muchos otros modelos que el Espíritu ha suscitado y sigue suscitando en su Iglesia" (Ibid.): amor a Cristo-persona, disponibilidad, sentido de la gratuidad, universalidad, sentido de cuerpo, sensibilidad para lo humano, rigor y calidad, amor a la Iglesia, a toda la Iglesia, sentido de mínima Compañía, sentido de discernimiento, delicadeza en lo concerniente a la castidad.

Ignacio IGLESIAS, SJ

/* *Carisma, Constituciones, Discreta caritas, Discretio, Ejercicios, Fórmula del Instituto, Ignacio, Nadal.*

Bibl.: AIXALÁ, J., "Modo de proceder", en *DHC* III, 2712-2713; ARRUPÉ P., "El modo nuestro de proceder", en *La identidad*, 49-82 (*AR* XVII [1979] 653-690); DÍAZ BAIZÁN, J., "Nuestro modo de proceder: crear cultura

jesuítica hoy", *Man* 76 (2004) 275-288; KNAUER, R., "Unsere Weise voranzugehen nach den Satzungen der Gesellschaft Jesu", *Ignatianisch, Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu* (SIEVERNICH, M./ SWITEK, G. eds.) Herder, Freiburg 1990, 131-148; KUNZ, E., "Bewegt von Gottes Liebe. Theologische Aspekte der ignatianischen Exerzitien und Merkmale jesuitischer Vorgehensweise" en *Ignatianisch*, (cit.) 75-95; NADAL, J., *Selecta Natalis, MNad IV*; ID., *Commentarii de Instituto Societatis Iesu, MNad V*; SERÓN, E., *El modo de proceder de la Compañía de Jesús según Jerónimo Nadal*, PUG, Roma 1970; SWITEK, G., "Die Eigenart der Gesellschaft Jesu im Vergleich zu den anderen Orden in der Sicht des Ignatius und seiner ersten Gefährten", *Ignatianisch*, (cit.), 204-232.

MODO Y ORDEN

San Ignacio usaba la palabra "modo" para indicar una realización distinta que podía tener una variable fundamentalmente en los *Ejercicios* o en las *Constituciones*. Indica también la forma de hacer una cosa, cómo se concibe la realización de alguna actividad o la forma de comportarse una persona. Por lo que se refiere a la palabra "orden", Ignacio la usa para indicar la organización y disposición regular de las cosas. Indica también normalidad, tranquilidad, las diversas categorías de un asunto, su rango, importancia, clase, etc. Se refiere al modo en la primera anotación cuando afirma que "por este nombre, ejercicios espirituales se entiende todo modo de examinar la conciencia, de meditar, de contemplar, de orar vocal y mental..⁷ [Ej 1]. Y más adelante al expresar que "... por la misma manera todo modo de preparar y disponer el ánimo para quitar de sí todas las afecciones desordenadas..." [Ej 1]. Era de suma importancia cómo daba a otros los Ejercicios de manera que se lograra verdaderamente que quien

hacía los Ejercicios viviera una experiencia profunda de búsqueda de la voluntad de Dios.

El m. para dar los Ejercicios es un reflejo de la flexibilidad de Ignacio de Loyola en relación a la realidad circundante y sus necesidades. El método seguido por él en los inicios del ministerio de Ejercicios fue cambiando según fueron modificándose sus objetivos, de acuerdo también a lo que la experiencia le iba aconsejando. Podemos distinguir tres momentos claves en esta transformación: 1) En un primer momento, primó su deseo de que mucha gente se convirtiera, por lo que se dedicó al pueblo sencillo, a las mujeres y estudiantes. 2) Un segundo momento está matizado por la necesidad de encontrar sujetos capaces que desearan compartir su proyecto. Comenzó por ganar a los universitarios de París y después se amplió a otros jóvenes y letrados. 3) El tercero y último de estos estadios fue el que dedicó a la formación de los hombres más capaces para que retransmitieran su experiencia personal que consideraba del todo válida. En esta etapa, que podríamos llamarla de formación, Ignacio fue "director de directores" y coincidió con los últimos años de su vida, durante los cuales Ignacio dio pocos Ejercicios a gente de fuera de la CJ y se dedicó, prioritariamente, a educar y formar a quienes lo habrían de suceder en su tarea de ejercitados Como Prepósito General de la Orden, Ignacio se empleó también en dar a conocer y comunicar la naturaleza de su misión, privilegiando a eclesiásticos y personas influyentes en la corte pontificia de Roma.

Ignacio encontró en los Ejercicios un tesoro de valor incalculable, un medio magnífico para transmitir su experiencia de vida. Eso y nada más era lo que comunicaba a quie-

nes se ponían en sus manos. Contagiaba su entusiasmo por el servicio de Dios como su propio camino de conversión iluminado por la presencia de Dios. Comunicaba sus Ejercicios de una manera tal que parece primero "los haber plantado en su ánimo y de los actos que tenía en ella" (FN I, 659). En eso radicaba su fuerza y su novedad. Cuando Ignacio asume la necesidad de formar a los primeros compañeros como acompañantes en la práctica de los Ejercicios, considerada ésta una de los principales ministerios de la naciente CJ, se dirige a ellos usando la expresión "modo y orden" para perfilar "las disposiciones que se requieren de parte del que se ejercita" (Arzubalde 1991, 37), la función de quien acompaña la experiencia, el contenido de la materia a reflexionar, las actitudes para con quien vive el retiro, etc. Para asegurar la formación impartida a quienes serían los seguidores de Ignacio en la práctica de los Ejercicios, Ignacio redactó las veinte Anotaciones como un pequeño Directorio con el cual se abre el libro de los *Ejercicios*. Nunca usó la palabra "director", sino "el que da los Ejercicios" (D1, 4.5.16.19; D2, 2; D3, 15; D4, 7.8.9.11.14.21.28; D5, 15) y a ellos les da los detalles del "modo" como deben proceder en la práctica con "*qui exercetur*" (D3, 3.6.7.8.15) o "ejercitante", como se le llamará más tarde (D4, 7.8.28.29).

El auge del método ignaciano fue inusitado. De diversos lugares era solicitado y practicado por personas muy variadas. Cada vez era mayor el número de quienes daban este m., e intentaban responder a la demanda creciente de los ejercitantes. Conforme iba siendo más evidente el fruto que se lograba con la práctica ignaciana, un número mayor de jóvenes optaba por ingresar

a la CJ y a otras familias religiosas y, en general, los amigos de los jesuitas aumentaban cada vez más en todos los niveles de la sociedad y de la Iglesia. Se intensificaban las alabanzas, pero también -y tal vez en mayor proporción- se acentuaban los ataques e incomprendimientos de los enemigos tanto de la CJ como de su incipiente obra. De igual forma, aumentaron las deficiencias cuando los ejercitadores, indudablemente con la mejor voluntad, iban creando maneras diferentes de dar los retiros, separándose paulatinamente de los ordenamientos básicos planteados por el método ignaciano. Los jesuitas intentaban adaptar el método al medio en que se desenvolvían sus ejercitantes, y obviamente también, a las necesidades sentidas en los sitios a los que habían sido enviados en misión. Pero, a la par, se fueron haciendo reformas que iban más en la línea de diseñar sus propios métodos personales en respuesta a las inquietudes y gustos de la época y esto llevó a notables irregularidades y graves deficiencias manifestadas, incluso, en desviaciones del método estrictamente ignaciano.

Para afrontar esta problemática surgieron los *Directorios* que intentaban asegurar los frutos del ministerio mediante el método ignaciano ya que, en opinión de Jerónimo Nadal "el modo y orden de los Ejercicios es la purificación, iluminación, unión, y se procede en ellos tal como conviene, a saber, desde lo ínfimo, humildemente y sin curiosidad, con gran fe y esperanza" (D7, 7). Nuevamente Nadal afirma que una de las razones para la eficacia de los Ejercicios es el método (D7, 43), pero reconoce que no son la razón última sino razones "como consecuente" (D7,4).

El Directorio del P. Valentino enfatiza que para exponer los

puntos "no conviene andar vagando en lo incierto por varios conceptos sino que hay que considerar cosas ciertas y ordenadas y no muchas sino pocas y bien penetradas" (D7, 4). Por su parte, el R Polanco aclara que el acompañante "deberá tener bien conocidos el ingenio y los hábitos y propiedades naturales del que se ejercita [...] a los sabios y eruditos hay que proponer los Ejercicios breve y sabiamente; a los más sencillos y poco versados en las cosas espirituales, más extensamente; a unos y otros ordenada y claramente..." (D20, 31). El P. Gagliardi, a su vez, reconoce la necesidad de que el alma sea ayudada por otro para tratar con Dios y para que se encienda en el que da al otro los Ejercicios la industria de ayudar a llevar esta luz es menester "que proponga al otro toda la materia de la oración ordenada y repartida en puntos [...] dispuesta y ordenada por las Cuatro Semanas..." (D46, 81-82). Y, de acuerdo con lo anterior, el P. Ceccotti añade que es oficio del director determinar la materia, distribuida por puntos (D47, 48).

Para el P. Valentino, la eficacia del método tiene que ver también con la exposición de cosas ciertas y ordenadas, pocas y bien penetradas en una sana mezcla de inteligencia y afecto (DI6, 17). Desde su experiencia, el P. Gil González indica que la expresión ha de ser grave, breve y acomodada a la misma materia y todo lo que diga el instructor debe estar encomendado a la oración (D31, 57). La manera más eficaz para dar los puntos es aquella que primero se prueba en el corazón del que da los Ejercicios, de modo que se propongan al ejercitante con piedad y devoción y que se cuide el celo del alma a su cuidado. Los puntos -recomienda el P.

Gagliardi- se han de dar por escrito para que no se olviden (D46, 95). El orden al que se refieren el Directorio del P. Ceccotti es la obligación que asume el instructor de proponer la materia según está escrita en el libro de los *Ejercicios* pues ésta es apta y propósito para todos, además, él determinará si da toda la materia o solamente alguna, siempre atendiendo a las circunstancias del ejercitante (D4, 48).

Cuidar el método ignaciano, según lo expresa el P. Eduardo Pereyra significa que los puntos sean dados con objetividad, esto es, que se refiera la materia con brevedad y siempre los puntos ordenados al fin que se pretende (DIO, 75). En la misma línea, para el P Polanco es importante la consideración del último fin, y por tanto fundamento de la práctica espiritual es que los puntos sean declarados brevemente junto con la necesidad de que el ejercitante revise siempre su comportamiento personal en cuanto al fin y los medios (D20, 45). Ciertamente, el m. requieren que se advierta que Dios es el principal autor de la oración mental, el que ilustra el entendimiento y mueve la voluntad, ayuda a sentir la verdadera compunción de los pecados. El acompañante es un coadjutor de Dios y no deberá alargarse en la propuesta de los puntos a meditar (D32, 31).

En lo que se refiere al "modo" de proponer los puntos de Ejercicios según S. Ignacio, debe ser "sucintamente, no difusamente" (D3, 5). Como algo fundamental, debe exigir cuenta de los puntos y ante todo conviene preguntar sobre lo que se busca en tal ejercicio, sobre las agitaciones y adiciones más que preguntar sobre muchas otras cosas (D3, 5-8). En varios Directorios hay una marcada convergencia por lo que se refiere a la brevedad en la forma de

proponer los puntos al ejercitante como algo típico del m. ignaciano. Citamos ahora al R Vitoria quien afirma que "no ha se detener mucho con él [...] ni amplificar tanto lo que le dice, que ya él no quiera más saber..." (D4, 15). El P. Pereyra en la misma línea sostiene que "el modo de dar el Ejercicio será [...] que con toda brevedad se refiera la historia del Ejercicio y los puntos de él..." (DIO, 75). Esta consideración de los puntos, para el P. Valentino debe ser de cosas "ciertas y ordenadas y no muchas sino pocas y bien penetradas..." (D16,17). Más aún, el P. Hoffer subraya que "a los ingeniosos y a los ejercitados en la historia de la meditación tocando sólo de paso y declarando brevemente sus principales partes para que el ejercitante, meditando por sí mismo, discurra y racione..." (DI 7, 36). La "Breve Instrucción" del P. Everardo Mercuriano, cuarto Prepósito General de la Compañía de Jesús, cuando indica el modo de dar cada Ejercicio, afirma que "hay que pedir al ejercitante cómo se haya comportado en el Ejercicio anterior [...] ayudarle, darle consejo y fuerza, [...] como es debido; explicarle brevemente de palabra la futura meditación o Ejercicio que hay que hacer" (DI8, 82). Y en la sección de "Avisos" añade que "lo concerniente a la historia, debe serles propuesto lo más brevemente posible" (D19, 8).

En el tema de la brevedad en la exposición concuerda el *Directorio* de Polanco (D20, 31), quien insiste en que los puntos deben ser declarados brevemente (D20,45), "tanto como se pueda cómodamente, supuesto que deben ser propuestos uno por uno, de modo que se haga uno antes de ser propuesto el siguiente" (D20, 53). Con los más ejercitados será suficiente indicar los misterios tal como vienen en la forma propuesta en

el propio Ejercicio (D20, 97; D47, 61-62). Para el P. Mirón el tema de la exposición debe ser aprendido de memoria, ya que el que da los Ejercicios no debe llevar el libro y ha de narrar brevemente solamente lo principal añadiendo una breve aclaración según la segunda de las veinte anotaciones (D22-23,12). Las adiciones y las reglas de discreción espíritus deben darse siempre con claridad (D22-23,39). Los misterios de la vida de Cristo han de proponerse más pormenorizadamente especialmente a los más sencillos, con una breve aclaración (D22-23, 65). La explicación ha de ser dada sucintamente tal como las causas, modos, efectos, virtudes que se proponen para imitar (D26,10). El instructor debe mostrar una cara risueña, sin olvidar cierta gravedad paternal y no dejar los puntos por escrito a menos que el ejercitante los quiera anotar él mismo, aunque esto -se sostiene- es rarísimo y no debería ser permitido sin causa de grave importancia. Hay que tener mucho cuidado en que los rudos no se "vean obligados a dañar la cabeza" (D31, 56; D33.34.43, 63; D46, 83; D47, 58-59), por lo que a ellos si "gozan de buena medianía" se les podrá explicar algo más extensamente la materia propuesta (DI7, 37; D22.23, 12) o, en algunos casos, se les hará solamente "una breve declaración" (D22.23, 65; D28, 21; D47, 63) y aun "apuntar algunos conceptos que prosiga" (D32, 32) para no fatigar su memoria y estorbar su devoción (D33.34.43, 64; D46, 87; D47, 64). Incluso, para quienes "les ha tocado un genio muy tardo y rudo [...] hay que proponerles pocas cosas y con una brevísima explicación, en cuanto sea posible por medio de comparaciones y ejemplos de cosas vulgares que se perciben por los sentidos, que sirven para excitar la memoria y promover alguna mo-

ción" (D47,65). Debe meditar lo que ha de decir y evitar una expresión difusa y palabras sin premeditación ni espíritu (D31, 57; D33.34.43, 63; D46, 83) y proceder "con cada uno según sus aptitudes y alcances" (D46, 88-94).

De igual forma, para el R Cordeses, lo más conveniente es platicar por algunos ratos y con puntos que sean breves para que mejor se encomienden a la memoria (D32, 19; D33.34.43, 63; D46, 83), porque el que da los Ejercicios debe ser consciente de que Dios es el principal autor de la oración mental, de modo que el ejercitante guste mejor lo nuevo que se le ofrece (D32, 31; D33.34, 43, 63; D46, 83; D47, 60). Como una recopilación de los puntos enumerados anteriormente, se puede considerar el Directorio del P. Ceccotti (D47, 50-57). Y todo ello para que no se le imponga límite alguno al Espíritu Santo (D14, 9), que es Dios el autor de la oración (D32, 31) y que los puntos "se entiendan más rectamente y se abra el camino a la meditación" (D20, 31), para que trabaje mejor la memoria (D32, 19) sin que deba recargarlos ni alargarlos excesivamente (D33.34.43, 63), "porque no el mucho saber harta y satisface al ánimo; mas el sentir y gustar de las cosas internamente" (D46, 83).

Jaime Emilio GONZÁLEZ MAGAÑA, SJ

Z¹ Anotaciones, Contemplación, Directorios, Ejercicios, Ejercitante, Meditación, Modalidades, Modos de orar.

BibL: ARZUBIALDE, S., *Ejercicios*, 39-45; DÍAZ BAIZÁN, J., "El que da Ejercicios a otro: Experiencia y actitudes según las Anotaciones", *Man* 61 (1989) 310-323; GONZÁLEZ MAGAÑA, J. E., *El taller de Conversión de los Ejercicios. Iñigo López de hoyóla ¿Una Historia de Fracasos?*, UIA-ITESO, México 2002; ID., *El taller de Conversión de los Ejercicios. Una oferta de Ignacio de hoyóla para los jóve-*

nes, UIA-ITESO, México 2002; GRANADO, C., "Modo y orden". Sentido de la 2ª Anotación como clave de interpretación de los Ejercicios Espirituales", *Man* 56 (1984) 33-43; IGLESIAS, I., "Dar a otro modo y orden" [Ex 2]", *Man* 61 (1989) 355-366; LOP, M., "Clases de Ejercicios y de Ejercitantes según los Directorios", *Man* 36 (1964) 55-74; ID., *hos Directorios de Ejercicios 1540-1599*, M-ST, Bilbao-Santander 2000.

MODOS DE ORAR

1. *Tres modos de orar [Ej 238-260].* El lector del libro de los *Ejercicios*, libro no de simple lectura sino de introducción a la oración, se encuentra casi al final con una sorpresa anunciada (cf. [Ej 4]), cuyo extraño epígrafe reza así: "Tres modos de orar, y uno sobre mandamientos" [Ej 238]. Tres, ni más ni menos, cuando previamente se ha hablado de unas veinte formas distintas de oración. Tres, no "los tres", como se dice habitualmente, sino tres indicativamente, no exclusivamente, como si éstos y no otros fuesen dignos de ser reseñados dentro de la lógica del libro. Título rico, no homogéneo, cuyos valores únicamente se perciben si se ha captado el sentido de todo lo dicho anteriormente y si primero se han puesto en práctica las formas de oración propias de estos específicos modos de orar. Sólo la experiencia propia enseña y hace asimilar ciertas lecciones. No son, pues, epílogo ni apéndice ni menos nota final; son tres ramas del mismo árbol, diferentes sí, pero vivificadas por la misma savia, portadoras de idéntica energía, y muy aptas para ser aplicadas a la vida que empieza una vez terminadas las cuatro semanas. La lógica de Loyola no es deductiva, sino inductiva y genética.

Para entender el entronque de "tres modos de orar" con el árbol principal, resulta imprescindible

una observación sobre la palabra "modo". Ya en las notas introductorias con que Ignacio encabeza su texto el vocablo "modo" abarca varios sentidos, [Ej 1], pero con especial relevancia cuando va unido a "orden" [Ej 2], hasta el punto que en la combinación lograda de "modo y orden" se cifra el secreto de dar bien los Ejercicios.

Se requiere asimismo distinguir entre materia, forma u orden, y modo, de cada uno de los ejercicios. La materia es el misterio, verdad u objeto de la meditación o contemplación; la forma, la sucesión reglamentada de las partes que componen un ejercicio completo; y el modo, la manera o procedimiento particular de trabajar con nuestras potencias sobre la materia propuesta (Calveras 1927a, 194-197).

Ramas, huecoramas, que albergan contenidos semejantes y formas diferentes del mismo árbol. ¿En qué coinciden y en qué se diferencian estos ejercicios del amplio centenar que ha hecho el ejercitante antes de tocar la meta final? Las semejanzas y aun coincidencias son relevantes. Desde luego en la adaptabilidad: "según la disposición de las personas, se han de aplicar los tales ejercicios" [Ej 18], característica ésta, propia de la pedagogía ignaciana, singularmente aplicable a todo el pequeño tratado de Tres Modos de Orar. La adaptabilidad incide en la colocación de este documento, precisamente al fin de las cuatro semanas por razones que atañen a la materia y al ejercitante. Porque tres modos equivalen a formas nuevas de oración que, de otro modo o manera, se han hecho ya durante los veintiocho o treinta días precedentes; por consiguiente, la materia es la misma. Y cada ejercitante ahora, al fin de su experiencia, por haber dedicado largas e in-

tensas horas a la oración, conoce su facilidad o dificultad para orar en cada caso y cuenta con la ayuda de quien le ha seguido día a día en las jornadas anteriores: puede permitirse sin riesgo nuevas aplicaciones. Cuando Ignacio los coloca precisamente aquí está mirando al mañana. Él, conocedor del hombre y del cristiano, sabe que en el fluir de la vida ordinaria podrán ser más fácilmente adaptadas a la oración personal que otros tipos de contemplaciones, meditaciones o exámenes.

Ya el título o epígrafe de "tres modos" es iluminador. Tanto en el largo camino de las cuatro semanas como en este tramo final los encabezamientos explicitan enunciativa y clarificadoramente las partes o elementos de que consta cada ejercicio. En las cuatro semanas el título señala la materia, frecuentemente seguida de la enumeración de las partes, [Ej 45.55.62.65.101.190], mientras que en "Tres Modos" el título se reduce a la materia y no se enumeran las partes de cada ejercicio [Ej 238.244.246-247.249.258]. No se enumeran, pero se desarrollan en la descripción del cuerpo del ejercicio. Eso sí, el toque práctico o en orden a la práctica es el mismo en los dos casos. Un método y nada más que un método, no aéreo, sino concreto: sobre algo, una materia, pero al fin solamente método. Método normativo que responde a la naturaleza de todo el texto de los *Ejercicios*: haz esto, no lo discutas, y recogerás los frutos. De ahí que el vocablo "modo" o "modos" se emplee sesenta y dos veces en el breve texto ignaciano. Veamos ya con más detalle las características de cada uno de estos Tres Modos de Orar.

2. *Primer modo*. Al primer m. Ignacio apenas da la categoría de oración [Ej 238]; muestra, eso sí, la totalidad de la antropología viviente

ignaciana. Los diez mandamientos descubren un horizonte de la realidad mirando a Dios. Horizonte avisado por el hombre con ojo escrutador referido a sí mismo [Ej 241-243]; los cinco sentidos recogen los datos [Ej 247], las tres potencias los elaboran [Ej 246], los pecados mortales hacen hincapié en los hábitos [Ej 244]. De hecho se trata de formas nuevas de examen. A estas alturas quien hace Ejercicios sabe por experiencia de muchas clases de autoevaluaciones practicadas a lo largo de ellos.

3. *Segundo modo*. En cambio, el segundo modo versa sobre algo mucho más ambicioso: la palabra. Es cierto que con una restricción, altamente valorativa, "la palabra de la oración", pero precedida de dos indicaciones iluminadoras: contemplar e individualizar. El segundo modo de orar se desarrolla contemplando la significación de cada palabra de la oración [Ej 249]. Un nuevo tipo de contemplación, referido a las palabras de las oraciones principales pero sin exclusividad alguna: "o de otra oración cualquiera que de esta manera quisiere orar" [Ej 252], se trata de otra muestra del estilo sugerente, extensivo-inclusivo ignaciano. La palabra de estas oraciones abarca misterios ya meditados o contemplados, que se trabajan ahora bajo un ángulo nuevo, directamente oracional ¿Cómo podemos dudar que el Padre Nuestro, el Credo, el Avemaria, el *Anima Christi* y aun la *Salve* abarquen los principales misterios de la fe cristiana, no enunciativamente formulados -encarnación, resurrección perdón de los pecados-sino activa y rememorativamente integrados en fórmulas perennes? ¿No sucede algo así al hombre o mujer cuando oran atentamente, y mucho más cuando han contemplado durante varias semanas los misterios, contenidos en el Credo?

Todo, por supuesto, metodológicamente dispuesto. El procedimiento engloba título general descriptivo, adición, oración preparatoria, no uniforme, sino singular, "conforme a la persona a quien se endereza la oración" [Ej 251], uso reglado de actividades, duración precisa, ritmo, coloquio. Damos la primacía a la palabra; más aún, a la palabra individualizada, a cada palabra: "Si la persona que contempla el *Pater noster* hallare en una palabra o en dos tan buena materia que pensar y gusto y consolación, no se cure pasar adelante" [Ej 254]. Eco fácilmente perceptible y en ocasiones hasta verbalmente coincidente con repeticiones anteriores [Ej 2.13.62.64.76.118.148.157.159.189.204.226]. Nuevo brote del árbol, no injertado, sino nacido del tronco. La savia llega a las ramas más altas.

"Significaciones, comparaciones, gustos y consolaciones pertinentes a la tal palabra" [Ej 252]. Ignacio sabe que la palabra no es neutra, se relaciona vigorosamente con el lector que la lee o escucha. La misma palabra puede resultar diferente para cada lector u oyente. Este la explora, la enriquece, la reconstruye, la hace propia, descubre sus potencialidades. Primero trabaja el entendimiento, significaciones y comparaciones, y enseguida la totalidad del ser humano integrado, gustos y consolaciones.

En nuestro caso las palabras "una o dos" no son simplemente devocionales, sino exponencialmente oracionales. No están tomadas de cualquier libro aprobado por la Iglesia, así sea el Misal de los fieles; se trata de oraciones arquetipo, cristianas por excelencia. El *Pater Noster*, indiscutiblemente oración suprema, la del Señor; el Ave María, en su mayor parte inspirada por el Espíritu

Santo y repetida por millones de orantes a lo largo de los siglos; el Credo, síntesis histórica de los misterios de nuestra fe definitivamente narrados por la misma Iglesia; el *Anima Christi*, expresión finamente personalizada del misterio de la Redención; y, por fin, la Salve, reconocimiento público y solemne del desvalimiento de los seres humanos, resonancia conmemorativa de tantas oraciones del AT, y del NT. Toda ella dirigida a María, la Madre de Dios y del Redentor, invocada como la elegida y declarada bienaventurada por todas las generaciones, (*Le* 1, 68b).

"O de otra oración cualquiera", dicho en clave actual: como si las riquezas de la revelación, archivada por tantas generaciones orantes, navegasen por el ciberespacio y fuesen captadas mediante códigos cifrados, equivalentes a las oraciones de la Iglesia y de los santos. Luego serán interpretadas y apropiadas por el orante concreto que hace Ejercicios y las "bajará" a su situación concreta en la vida diaria. El calor y la luz de esa revelación cifrada llegan hasta a nosotros concentrada en esas fórmulas que el Espíritu Santo inspiró, confirmó e hizo cristalizar en tantos hermanos, antecesores nuestros en la fe a quienes enseñó a orar. Comunión activa, plurisecular, de los santos. Más aún; por ser la palabra inspirada lo que es, Palabra de Dios, el método se puede extender fructuosamente a cualquier otra de la Sagrada Escritura, eso sí teniendo en cuenta la preparación previa, similar a la que exige Ignacio antes de incluir el segundo modo en su libro. De otra forma no producirá los frutos buscados y generará tedio en vez de facilidad para la oración y meditación. ¿Puede ampliarse también el segundo m. a otro texto cualquiera con tal de que reúna en sí mismo y por par-

te del orante las condiciones requeridas? Algunos Directorios como el de Miró no dudan en responder afirmativamente (D22.23, 146.148). Pues la experiencia de ayer y de hoy nos enseña que no debe buscarse el sentido espiritual detrás de la letra, sino dentro, esto es en la palabra, *latens in littera spiritualis medulla* (cf. Tejerina 1997, 61-63).

4. *Tercer Modo*. El primer vocablo, "tercero", no es aquí un simple calificativo ordinal. "Tercero" posee un peso específico propio. Su posterioridad al primero y sobre todo al segundo, quiere significar que sin la disposición interior que habitualmente se adquiere mediante el segundo modo no será posible alcanzar aquella íntima actitud necesaria para rezar vocal y mentalmente al mismo tiempo la oración vocal, que constituye el secreto del tercero. Finalmente añadiremos que el tercer modo será más vocal que mental, pero de ninguna manera inferior a los otros dos según declaran los maestros espirituales, incluida Sta. Teresa, cuando escribe sobre la oración vocal.

"Por compás", vocablo empleado cuatro veces en todo el texto de los *Ejercicios* y las cuatro en la explicación de este Tercer Modo, apunta a la repetición rítmica de cada palabra de la oración, entre inspiración y respiración, "de manera que una sola palabra se diga entre un anhélito y otro". La dimensión vocal de esta oración acentúa precisamente algo de tan fina calidad oracional cristiana como son las personas del orante y de aquel a quien se ora, e invita a asimilar la riqueza de cada palabra con cuatro variables: la significación de la tal palabra, la persona a quien se reza, la bajeza de sí mismo y la diferencia entre tanta alteza y tanta bajeza propia [*Ej* 258]. Obsérvese: de persona a persona,

como en los coloquios [Ej 54], de tanta alteza y tanta bajeza, reproducción más que resonancia del cuarto punto del tercer ejercicio [Ej 59] ¿Es por ese motivo por el que Ignacio coloca ahora en orden invertido el *Anima Christi* y el Credo, dando preferencia a aquélla sobre éste, cual si la oración vocal *Anima Christi* se adaptara mejor a ese modo de rezarla que el Credo, recuento histórico-dogmático de las verdades de nuestra fe [Ej 253.258]?

Digámoslo de otro modo: "por compás", o, lo que es lo mismo, "al ritmo de la respiración, según el intervalo determinado por dos respiraciones seguidas y regulares". Palabras dichas o rezadas con esa singular regularidad, inhalar-exhalar, ascensión y cadencia armónica de la respiración, que genera calma e invita a continuar; modo suave, precedido más que de un acto de voluntad, de un estado anímico; integración del componente corporal y espiritual en creciente armonía, avance en la asimilación, cambio por consiguiente en el ejercitante, apenas percibido por él mismo; transformación del corazón; en una palabra, conversión. Se toca ya el fruto acumulado y duradero de los treinta días de Ejercicios (Jn 15,16b). ¿Debe observarse exactamente el tiempo-intervalo entre inspiración y respiración? En este punto los Directorios son amplios. Si las intermisiones fueran más largas, el orante se encontraría practicando el segundo modo con una forma de plegaria más personalizada.

El tercer modo de orar ignaciano posee afinidad con otras formas cristianas de oración. Recuérdense los nueve modos de oración de Sto. Domingo de Guzmán. Y sobre todo la oración de Jesús, tan en boga en el último tercio del siglo pasado. El peregrino ruso, Strannik, orante y

caminante de profesión, fue capaz de cumplir perfectamente la recomendación paulina: orad sin cesar (Ite 5, 17), repitiendo sin apenas pausa: "Jesús, ten misericordia de mí" (Mt 1, 21; Me 10, 48b). Oración evangélica de inagotable valor teológico por resumir en tres palabras el misterio de Cristo.

El Cardenal Spidlík, gran maestro de la espiritualidad oriental, distingue en la oración de Jesús tres etapas: la vocal, la mental y la del corazón. Las tres son incorporadas por Ignacio en estas formas de oración, que coronan sus *Ejercicios*.

Afinidad asimismo con oraciones no cristianas. Mencionamos solamente el *mantra*, íntimamente conectado con el tercer m. por el uso uniforme del ritmo respiratorio. En un sentido amplio la palabra *mantra* significa algo que nos ayuda a tranquilizarnos, y, por consiguiente, puede ser también profano; así, la soledad sonora. Un buen mantra incluye características similares a las palabras de la oración y es susceptible de adquirir modalidades religiosas: conecta con la vida interior, no es provocado artificialmente, comporta carga emocional, posee semilla latente de futuro, se repite suavemente al ritmo de la respiración y no produce efectos mágicos. Gran parecido, pues, con el tercer modo de orar ignaciano.

Ángel TEJERINA, SJ

Z¹ *Aplicación de sentidos, Anhelitos, Coloquios, Consideración, Contemplación, Examen de conciencia, Mandamientos, Meditación, Modo y orden, Oración.*

Bibl.: ARZUBIALDE, S., *Ejercicios*, 515-533; CALVERAS, J., *Los tres modos de orar en los Ejercicios espirituales de San Ignacio*, Librería Religiosa, Barcelona 1951; ID., "LOS tres modos de orar. En qué consisten", *Man 3* (1927a) 193-209; ID., "LOS tres modos de

orar. Qué concepto tenía de ellos San Ignacio", *Man* 3 (1927b) 310-319; ID., "LOS tres modos de orar. Qué concepto tenía de ellos San Ignacio", *Man* 4 (1928a) 22-33; ID., "LOS tres modos de orar. Utilidades y aplicaciones (cont.)", *Man* 4 (1928b) 133-152; ID., "Los tres modos de orar. Utilidades y aplicaciones (concl.)", *Man* 4 (1928c) 193-209; ID., "LOS tres modos de orar en los Directorios de Ejercicios. Introducción", *Man* 16 (1944a) 158-172; ID., "Los tres modos de orar en los Directorios de Ejercicios. Complemento de los ejercicios", *Man* 16 (1944b) 249-260; ID., "Los tres modos de orar en los Directorios de Ejercicios. Su práctica en los Ejercicios", *Man* 16 (1944c) 333-341; ID., "Los tres modos de orar en los Directorios de Ejercicios", *Man* 17 (1945) 125-144; GARCÍA DE CASTRO VALDÉS, J., "¿Qué hacemos cuando hacemos Ejercicios? La actividad del ejercitante a través de sus verbos", *Man* 74: (2002) 11-40; IVENS, M., *Understanding the Spiritual Exercises*, Gracewing-Inigo Enterprises, Herefordshire-Surrey 1998, 178-190; MASÍA, J., *Respirar y caminar. Ejercicios espirituales en reposo*, DDB, Bilbao 2001; SPIDLÍK, T., *Ignazio di hoyóla e la spiritualita orientale. Guida alia lettura degli 'Esercizi'*, Studium, Roma 1994; ID., *ha espiritualidad del Oriente cristiano*, MC, Burgos 2004; PROGOFF, I., *The practice of Process meditation*, Dialogue House, New York 1984; TEJERINA, A., "Tres modos de orar", *Man* 69 (1997) 51-67.

MOMENTO

Es debido a la conocida expresión "oblaciones de mayor estima y mayor momento" [*Ej* 97] que este término tiene una clara resonancia ignaciana. S. de Covarrubias, en su *TLC* recoge sólo la acepción más popular "momentáneo, lo que dura poco". *DiccAut*, más tarde, retomará la acepción más culta y latinizante: "Se toma también por importancia, entidad o peso: y así se dice 'cosa de poco momento'" (acp. 2), ésta última es la acepción ignaciana.

El término aparece también en [*Ej* 38], cuando al tratar el tema del

juramento, explica Ignacio: "necesidad entiendo [...] cuando es de algún momento [importancia] cerca el provecho del ánima". En *Constituciones* [Co 304.424.506] aparece relacionado con cosas "de momento", esto es, de "importancia". En [Co 520] "se podrían admitir a profesión de tres votos solemnes solamente, pero raras veces y por causas particulares de momento", y en [Co 586] "las ocupaciones que para ayuda de las ánimas se toman, son de mucho momento".

El término es de tardía aparición en castellano: *DCECH* s.v. mover lo documenta en: "Corbacho; A. de Palencia, Nebrija", es decir, se trata de un cultismo que comienza a emplearse en castellano en el siglo XV. Sí tiene esta acepción latina de "importancia" en S. Juan de la Cruz (IS 11,1), donde se refiere a los "apetitos de poco momento"; en 2S 31,1 donde describe a las locuciones sustanciales "de tanto momento y precio, que le son al alma vida y virtud y bien incomparable"; en (CB 32, 2) aparece la misma expresión que en [*Ej* 38]: "y que se tejerían [las guirnaldas] con el cabello de ella, lo cual es obra no de poco momento y estima". Familiarizado Ignacio con el término, lo utiliza también en alguna de sus cartas: "ni en las otras obras de misericordia temporales tanto no se ejerciten al parecer externo, por vacar más a otras espirituales y de mayor momento" [*Epp*. I, 116]; en carta a Francisco de Borja (finales de 1545) "venimos a desatarnos aun con pensamientos de poco momento, no sabiendo conservar tanto bien celestial" [*Epp* I, 340]; y al mismo Francisco, comentando acerca de la apertura de la universidad de Gandía "y si los ejercicios en letras de la Universidad de Valencia fuesen de poco momento"

[*Epp* I, 735]; en fin, se escribe también a Pedro Ribadeneira sobre el "aprender de coro el texto de Aristóteles, y de la curiosidad cerca las cuestiones de poco momento" [*Epp* II, 509].

Otros autores utilizan sólo el término en su acepción de "fracción de tiempo". Sta. Teresa, poco dada al uso de latinismos, lo usa en (*Vida*, 5, 9; 14, 5; 18, 9) etc. Con igual sentido, valor temporal, en Garcilaso de la Vega (*Can.* 5, 2; ele. 2, 68; égl. 2, 278).

José GARCÍA DE CASTRO, SJ

/ Oblación.

MONSERRAT

2. *El lugar.* Montserrat es el nombre de un macizo montañoso situado en el corazón de Cataluña, de unos 11 Km. de longitud y unos 5 Km. de anchura. Su altura se eleva desde los 200 metros al nivel del mar hasta alcanzar 1.224 metros en su cima más alta. Geológicamente, se trata de un conglomerado calcáreo mezclado con antiguos sedimentos fluviales que emergieron debido a movimientos tectónicos. La acción del tiempo ha ido creando caprichosas formas rocosas que dan razón de su nombre: *mont-serrat*, "monte serrado". Sus cuevas fueron habitadas en períodos prehistóricos y en la era cristiana atrajo tempranamente a ermitaños sedientos de silencio y contemplación.

Así, las oquedades se fueron convirtiendo en ermitas hasta que, hacia el 1025, el Abad Oliva constituyó el primer cenobio benedictino en la capilla de Sta. María. Situado a 720 metros sobre el nivel del mar, este monasterio y santuario maria-

no ha sido desde entonces el emplazamiento de la comunidad benedictina casi sin interrupción hasta nuestros días. En la basílica se venera una talla románica de una Virgen Negra, de finales del siglo XII o inicios del siglo XIII, envuelta de leyendas milagrosas. Polo de atracción de peregrinaciones y romerías, el santuario y el monasterio de M. ha convocado desde el medioevo a múltiples generaciones no sólo del pueblo catalán, sino de la península y de otros pueblos mediterráneos.

2.S. *Ignacio en Montserrat.* S. Ignacio, habiendo salido de Loyola y cerca ya de Barcelona, donde debía tomar la embarcación que le tenía que llevar a Roma y de ahí a Tierra Santa, vio su silueta desde lejos y desvió un poco su itinerario para subir a la montaña. Evocando los libros de caballerías, donde los héroes se despedían de sus damas antes de ir a la guerra, también él quiso hacer un acto caballeresco, ofreciendo sus armas de hombre viejo ante el altar de la Virgen Negra antes de vestirse como peregrino [*Au* 17]. Según el relato autobiográfico, su estancia en M. duró tres días (desde el 22 al 25 de marzo de 1522). Durante este tiempo probablemente siguió la costumbre que tenían los peregrinos: recorrer las doce ermitas que había en la montaña, recibiendo las bendiciones de los respectivos ermitaños. Pero no fue esto lo que más le marcó. Lo que se menciona en la *Autobiografía*, es que se preparó durante tres días para hacer una confesión general por escrito de su vida y que comunicó al monje que le confesó (Dom Juan Chanon, del Rosellón francés) su intención de ir a Tierra Santa. El contacto de S. Ignacio con el monasterio tiene más importancia de la que se le suele conceder, haciendo cambiar el giro de los acontec-

mientos: lo que tenía que ser un trato fugaz se transformó en un vínculo que duró once meses. Si no tenemos en cuenta esto, su estancia en M. queda reducida a un episodio anecdótico de devoción mariana, cuando en verdad supuso un acontecimiento determinante en la formación espiritual del incipiente peregrino y en la gestación de los *Ejercicios Espirituales*.

3. *La escuela espiritual de García de Cisneros*. En aquel momento, la comunidad benedictina contaba con más de cincuenta monjes. Hacía pocos años que había muerto el Abad García Jiménez de Cisneros (1455-1510), enviado en 1493 por su pariente el Cardenal Francisco de Cisneros desde S. Benito de Valladolid para reformar Montserrat. Además de organizar la vida del monasterio, de los ermitaños y de los donantes, elaborando unas constituciones para cada grupo, la aportación más importante de Cisneros para la historia de la espiritualidad fueron sus dos obras: *Ejercitatorio de vida espiritual* y el *Directorio de las Horas Canónicas*, ambas publicadas en 1500 en el mismo M. gracias a la imprenta que había hecho instalar el año anterior. Tanto una como la otra no son obras estrictamente originales, sino una atinada recopilación de autores medievales y de la *Devotio Moderna*. Destacan cinco fuentes: S. Buenaventura, Hugo de Balma, Juan Gersón, Gerardo de Zupthen y Juan Mombaer. De los dos primeros, Cisneros tomó el esquema clásico de las tres vías (purgativa, iluminativa y unitiva); de Gersón, muchos de los consejos y de las consideraciones sobre la oración y la vida contemplativa; de Zupthen y Mombaer, la presentación metódica de la vida espiritual, según el estilo de la *Devotio Moderna*. La mayoría de las veces, Cisneros se vale de citas textuales de

estos autores, organizándolas en base a la estructura que da a su obra más completa, el *Ejer citatorio*: la ascensión por las tres vías, que conducen de la meditación hasta la contemplación, pasando por la oración afectiva. Respecto a los autores clásicos, lo original de la propuesta de Cisneros es que el objeto de la contemplación no es la alta especulación, sino la vida de Cristo. Con ello se percibe la influencia del franciscanismo de la época y de la *Devotio Moderna*. Se sabe que el Abad estuvo en contacto con esta última corriente durante una misión en tierras francesas, en 1496, y hasta es posible que pudiera haber conocido personalmente a Juan Mombaer, el cual murió en 1502. Las obras de Zupthen y Mombaer se caracterizan por una sistematización metódica de la vida de oración, particularmente la de Mombaer, cuya obra *Rosetum exercitiorum spiritualium* ("Rosario de ejercicios espirituales") es casi un catálogo enciclopédico de métodos de oración, abrumador por su profusión. El *Directorio de las Horas Canónicas* está tomado literalmente de algunos de sus capítulos.

4. *La recepción de Ignacio*. El *Ejercitatorio* y el *Directorio* fueron determinantes en la vida espiritual del monasterio. En las *Constituciones* para los monjes de M. (VI) se dice que, junto con la *Regla* de S. Benito, los novicios deben aprenderlas de memoria antes de poder leer cualquier otro libro. Ello explicaría la pronta aparición de una versión condensada de ambas obras en un solo formato, el *Compendio breve de ejercicios espirituales*, cuya edición más antigua hasta el momento conocida data de 1555. Es probable que existan ediciones anteriores que se hayan extraviado o bien que corriera en forma de manuscrito en el momento en que S. Ignacio pasó

por Montserrat. En cualquier caso, ya sea directamente con el *Ejercitatorio* y el *Directorio* o a través del *Compendio*, el peregrino entró en contacto con la escuela de García de Cisneros. Un dato indiscutible es que la confesión general que se le propuso hacer a Ignacio es el primer ejercicio que se indica tanto en el *Ejercitatorio* como en el *Compendio* para adentrarse en la primera etapa de la vida espiritual, que es la vía purgativa. Otros indicios que nos parecen confirmar esta interpretación es que en la *Autobiografía* se lee que el peregrino "se determinó estar algunos días, y también notar algunas cosas en su libro, que llevaba él muy guardado, y con que iba muy consolado" [Au 18]. Este libro probablemente sería una selección de las páginas que escribió en Loyola mientras leía la *Vita Christi* de Ludolfo el Cartujano, copiando en rojo las palabras de Jesús y en azul las palabras de la Virgen [Au 11]. Lo que ahora querría anotar serían probablemente las sugerencias que aparecían en el *Compendio* y que le estaban siendo útiles para su oración. En el *Compendio* podía hallar pautas distribuidas en ejercicios meditativos a lo largo de seis semanas: una para cada vía (purgativa, iluminativa y unitiva); otra para la vida de Jesús; otra para su pasión, muerte y resurrección; y una sexta semana en la que se condensaban las pautas anteriores, presentadas en un punto para cada salmo de las siete horas canónicas del día (maitines, laudes, horas tercia, sexta y nona, vísperas y completas). Nuestra hipótesis es que Ignacio se valía de estas pautas para hacer las siete horas que menciona en la *Autobiografía* [Au 23.25.26]. Además de estos puntos para la oración, también debió anotar otras sugerencias que aparecían en el *Compendio*: consejos sobre

la oración, un resumen de los doce grados de humildad de la Regla de S. Benito,... A nuestro entender, todo ello explica por qué lo que debía haber sido una breve estancia en M. y alrededores, se prolongó durante once meses. Pero no se menciona nada de esto en el relato autobiográfico. Lo único que se dice es que Ignacio retrasó su ida a Barcelona para no encontrarse con conocidos que iban en el séquito del nuevo Papa Adriano VI [Au 18.] Este retraso comportaba perder la oportunidad de llegar a Roma el lunes de Pascua (que aquel año recaía en el 20 de abril), la única fecha en que se daban los permisos para embarcarse a Tierra Santa. Es posible que, disponiendo de todo un año, decidió esperar hasta el año siguiente cerca de M., para continuar recibiendo la guía espiritual que había comenzado con Dom Chanon y que se prolongaba gracias al *Compendio* u otro material proporcionado por él. En la *Autobiografía* no se vuelve a mencionar para nada M. ni a Dom Chanon como uno de los confesores al que hubiera frecuentado. Sin embargo, recurriendo a otras fuentes historiográficas tales como los procesos de beatificación (1595) y de canonización (1605), los monjes de M. son unánimes en testificar que el peregrino había subido con frecuencia al monasterio para recibir de Dom Chanon los ejercicios que allí se practicaban. Al publicarse la primera vida de S. Ignacio (por Pedro de Ribadeneira en 1572) y aparecer esta laguna, se alzaron voces benedictinas que reivindicaban la importancia de la influencia del *Ejercitatorio* de Cisneros sobre los Ejercicios, basándose en el año que S. Ignacio estuvo tan cerca de Montserrat. Incluso hablaban de prolongadas estancias en una cueva en la misma montaña. Sea a través

del *Compendio* o por medio de los extractos del *Ejercitatorio* y del *Directorio de las Horas canónicas* que Dom Chanon le transmitiera, lo que es indudable es que Ignacio, gracias a su paso por M., se puso en contacto con lo mejor de la tradición espiritual que le precedía. En definitiva, podemos decir con Pedro de Ribadeneira que "debemos los de la Compañía dar gracias a nuestro Señor, que nuestro Padre Ignacio, echado de las hondas y tormentas del siglo, llegase a tan buen puerto y topase con tan buen confesor, y se aprovechase de tan buen libro" (Carta al P. Francisco Girón [1607], *MRib* II, 504).

Javier MELLONI, SJ

P Camino, Ejercicios (génesis), Ignacio, Manresa, María.

Bibl.: ALBAREDA, A. M^a, *Sant Ignasi a Montserrat*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Montserrat 1990; ID., "Interno alia scuola di orazione metódica stabilita a Montserrat dall' Abate García Jiménez de Cisneros (1493-1510)", *AHSI* 25 (1956) 254-316; BATLLORI, M., "Reseñas de libros", *AHSI* 26 (1957) 298-300; CALVERAS, J., *San Ignacio en Montserrat y Manresa a través de los procesos de canonización*, Balmesiana, Barcelona 1956; JIMÉNEZ DE CISNEROS, G., "Ejercitatorio de vida espiritual", en *Obras Completas I* (Dom C. Baraut, ed.), Abadía de Montserrat 1965; LETURIA, P., "San Ignacio en Monserrat", *Man* 12 (1936) 153-167; ID., "¿Hizo San Ignacio en Montserrat o en Manresa vida solitaria?", *El*, 113-178; MELLONI, J., "Las fuentes cisnerianas de los Ejercicios", en *Eas fuentes de los Ejercicios (Simposio internacional 15-19 de septiembre 1997)*, (PLAZAOLA, J. ed.), Mensajero-Universidad de Deusto, Bilbao 1999, 353-377; ID., *EOS Ejercicios en la tradición de Occidente*, Cij, Barcelona 2000; Ruiz JURADO, M., "¿Influyó en San Ignacio el Ejercitatorio de Cisneros?", *Man* 51 (1979) 65-75; *Breve Compendio de Ejercicios* (MELLONI, J. ed.), BAC, Madrid 2006; SOLIGNAC, A., "Le *Compendio Breve de l'Exercitatorio* de Cisneros et les *Exercices Spirituels*", *AHSI* 63 (1994) 141-154.

MONTMARTRE

En la mañana del 15 de agosto de 1534, partiendo del *Quartier Latin*, siete estudiantes suben el camino que serpentea en medio de las viñas, de los molinos trituradores de yeso y de las canteras de la Colina de Montmartre. Son de procedencias y de edades diversas. Ignacio de Loyola, el vasco, tiene 43 años. Pedro Fabro, el saboyano, y Francisco Javier, el navarro, tienen 28 años. Simón Rodríguez, el portugués, tiene 23 años. Diego Laínez y Alfonso Salmerón, dos amigos de Castilla, tienen respectivamente 22 y 19 años. En cuanto a Nicolás Bobadilla, el tercer castellano, tiene 25 años. Llamam a la puerta de la abadía benedictina situada en la cumbre de la colina, para pedir a Perrete Rouillard, la sacristana, la llave de la capilla Nôtre-Dame, construida en el lugar donde, según la leyenda, S. Dionisio fue decapitado. Ella se encuentra más abajo (11, rue ivonne le Tac). Es aquí, en la cripta de esta capilla, donde, "lejos del jaleo y la aglomeración", pronuncian uno tras otro su voto, en el transcurso de la eucaristía celebrada por Pedro Fabro, que ha sido ordenado el treinta de mayo anterior. A continuación comen en el campo cerca de la fuente donde, se dice, "Dionisio, llevando su cabeza, lavó la sangre que le manaba por el cuerpo". Departen largamente antes de regresar a sus casas, a la caída del sol, "alabando y bendiciendo a Dios". Tales son los hechos según lo que han escrito algunos de los testigos: Fabro (1542), Laínez (1547), Loyola (1553-1555), Rodríguez (1577) y Bobadilla (1589-1590). Pero, al leer atentamente sus textos, nos damos cuenta fácilmente de que el voto de M. es incomprendible si no se recuerda lo que le ha precedido y seguido.

En realidad todo había comenzado durante el invierno precedente que, aquel año, fue muy riguroso. Fabro, recién llegado de Saboya, hizo los Ejercicios en enero. En primavera, Laínez, Salmerón, Bobadilla y Rodríguez, los hicieron a su vez. Retenido en el colegio de Dormans-Beauvais donde era director, Francisco Javier debió, por su parte, esperar al mes de septiembre. Un aspecto es cierto y Rodríguez lo subraya: Ignacio no ha querido que algún acompañamiento preceda a esta experiencia. Quiere, manteniéndose personalmente en segundo plano [Ej 15] y vigilando para establecer una distancia entre los ejercitantes, que cada uno se decidiera personalmente a hacerlos. Pero ¿cuál fue la elección de cada uno? Fabro que, después de más de dos años había elegido seguir a ñingo en una vida pobre, decidió hacerse sacerdote, para estar por completo al servicio del Señor. La elección de Rodríguez fue diferente: decidió ir a Jerusalén y consagrarse al servicio del prójimo. Laínez y Salmerón, aunque a espaldas uno de otro, escogieron renunciar a los seducciones del mundo y partir a Jerusalén. En cuanto a Bobadilla, escogió partir en pobreza como mendicante al Santo Sepulcro. Todos desearon consagrarse enteramente al servicio de Dios y a la ayuda del prójimo, siguiendo pobremente a Cristo en la predicación y los hospitales mientras que algunos planearon también partir a Jerusalén.

Seguir a Cristo pobremente es, sin ninguna duda, el fruto de las contemplaciones de la Segunda Semana. La ofrenda del Reino expresa de entrada el deseo de imitar a Cristo soportando todas las injusticias y todos los desprecios y toda la pobreza, tanto efectiva como espiritual [Ej 98]. Este deseo es reforzado

todo a lo largo de las proposiciones que jalonan el recorrido. Imitar a Cristo, parecerse más, pero sobre todo seguirlo en la pena y en la gloria. Es la petición reiterada durante la semana: conocer íntimamente al Señor, a fin de amarlo mejor y seguirlo [Ej 95.104.109.130...]. Pero partir a Tierra Santa es una determinación tan particular que se puede estar tentado de sospechar una presión de Ignacio. Un poco de perspectiva permite sin embargo descartar la sospecha. En efecto, si, después de 1525, los "innovadores" están bien presentes en París, su movimiento sin embargo no es mucho más que un asunto de intelectuales. En octubre de 1534, es decir, algunos meses después del momento en que nos encontramos, "el asunto de los carteles (*placarás*)" y la brutal represión que siguió hicieron cambiar los espíritus. Mucho más grave es la amenaza del Islam que progresa ahora por el este. Si su contención al oeste -en Hungría y en Austria- ha sido festejada en París en 1527 y en 1530, un aire de cruzada sopla todavía y más especialmente en Sainte-Barbe, el colegio portugués. En tal contexto, la primera parte de la meditación del Reino no puede quedar sin eco. ¿Cómo sorprendernos que a partir de ese momento el deseo de ir a Jerusalén haya sido concebido por los compañeros? Pero, aún más profundamente, las "composiciones de lugar", la presencia activa del misterio contemplado ¿no han hecho madurar progresivamente el proyecto de algunos de encarnar su deseo apostólico en el lugar mismo donde el Hijo de Dios se encarnó?

En las semanas que siguen a los Ejercicios, Ignacio invita a cada uno a profundizar personalmente su elección en la oración y el ayuno, y a darle a conocer el modo de

vivir que considera más apropiado para procurar la gloria de Dios y la salvación de las almas. Cuando esto fue hecho, en el día fijado por él, cerca de la Pascua, Ignacio reunió a todos con Francisco Javier. Fue para cada uno una consolación descubrir que se habían consagrado a Dios en una misma manera de vivir. A partir de entonces serán amigos y comenzarán a discutir un proyecto común que les una, al menos, en lo inmediato. Sin embargo, desde un principio deciden darse tres años para continuar sus estudios de teología y no cambiar nada en su estilo de vida durante ese tiempo. En cuanto al resto, la cuestión les parece "tan grave y tan ardua, de una dificultad tal y de tal peso", que piensan un deber, antes de resolverla, "encomendarla algún tiempo a Dios", con las oraciones, ayunos y penitencias. En julio -y ese año el calor fue muy grande en París- se reúnen para departir con tiempo. Al término de una larga discusión, deciden vivir en pobreza y en castidad, ir en peregrinación a Jerusalén y a su regreso, si es que regresaban, trabajar, de todo corazón y con la ayuda de Dios, en la salvación del prójimo, de los infieles tanto como de los fieles, predicar a todos la palabra de Dios, administrar gratuitamente los sacramentos de la penitencia y la eucaristía con el fin de que no cayera sobre ellos el peso de la crítica protestante.

Pero al leer más de cerca el relato de Rodríguez, constatamos que los compañeros no son unánimes. Algunos, entre los cuales se encuentran Ignacio, Laínez y Javier, se inclinan por permanecer en Tierra Santa, si se pudiera; otros prefieren regresar a Europa para ponerse bajo las órdenes del Pontífice romano; Fabro parece haber sido de éste

grupo, así como Rodríguez. La decisión es pospuesta a la llegada a Jerusalén: si la mayoría decide entonces quedar en Tierra Santa, todos se quedarán, pero si es contraria, todos regresarán. "Decidimos además -continúa Rodríguez- que si el viaje a Jerusalén se revelaba imposible, a pesar de toda diligencia, en el año que seguiría a la llegada a Venecia -lo que se impondría igualmente después de su regreso de Jerusalén- se postrarían a los pies del Santo Padre, le informarían de sus pensamientos, le declararían que habían consagrado su vida a la salvación de los hombres; por fin le suplicarían humildemente que les aconsejara. Si el Soberano Pontífice, inspirado por Dios, aprobaba su designio, le pedirían para lograrlo mejor, permiso para predicar por todo el mundo, escuchar las confesiones y celebrar la Eucaristía. Cuidarían también de informar al Soberano Pontífice que estaban dispuestos a ir, sin tergiversar, a anunciar el Evangelio de Cristo donde él quisiera en el mundo, fuera donde los Turcos o donde otros tiranos preparados contra la religión de Cristo (*MBR* 23-25)".

Es pues en el momento de su perplejidad cuando se presenta al espíritu de los compañeros la figura del Vicario de Cristo. Dos consideraciones nacen entonces, que pueden explicar este recurso. Una, sensata, es de Fabro: "Nosotros nos hemos sometido al juicio y a la voluntad del Soberano Pontífice porque sabíamos que poseía un mayor conocimiento de lo que conviene a toda la cristiandad". La otra se encuentra en las "Reglas para sentir con la Iglesia (versio prima)": "Después de habernos despojado de todo nuestro juicio, debemos tener el espíritu pronto y dispuesto a obedecer en todo a la verdadera esposa

de Jesucristo nuestro Señor: ésta es la santa madre Iglesia jerárquica, que es la Iglesia romana" [Ej 353]. Aquí, la cláusula romana no es primera. En ella, ningún trazo de estrategia, sino más bien una aplicación práctica de las Reglas para la Elección ya redactadas en los *Ejercicios*. El recurso a Roma señala aquí al tercer Tiempo (*versio prima*): "El tercer tiempo es tranquilo, considerando primero para qué es nacido el hombre, es a saber, para alabar a Dios nuestro Señor y salvar su ánima, y esto deseando, elige por medio una vida o estado dentro de los límites de la iglesia, para que sea ayudado en servicio de su Señor y salvación de su ánima" [Ej 177]. En el proyecto de los primeros compañeros, Jerusalén no se opone a Roma, como la Edad Media a los Tiempos Modernos. Cuando ellos escogen Jerusalén, a la manera de Ignacio y "sin dudar", siguen el deseo interior que Dios les inspira, pero cuando se dirigen hacia Roma para ponerse en manos del Papa, entienden "usar libremente [sus] facultades naturales".

Así, por dos vías diferentes, una más experimental y la otra más reflexiva, el mismo Espíritu anima a los compañeros de 1534. La vía experimental -consolaciones experimentadas en la oración y verificadas por el discernimiento de los espíritus- está considerada por Ignacio como la más segura porque procede más inmediatamente de Dios, pero debe ser confirmada por la autoridad de la Iglesia. La vía más reflexiva que hace una llamada a los "poderes naturales", desde un principio orienta a los compañeros hacia la Iglesia romana. Sea cual sea, su "deliberación" acaba en una resolución: juntos partirán a Jerusalén, se quedarán allí o regresarán. Incluso si esta medida es dilatoria, la solución no

es un compromiso. Ella atestigua la extraordinaria consistencia que este grupo de amigos ha tomado en tan poco tiempo. Si no estaba entonces en su intención "crear una congregación", se sienten ya muy unidos: ¿a Ignacio, su "padre"? ¿A un proyecto común? El hecho que decidan comprometerse con un voto muestra que su condición tiene unas raíces mucho más profundas.

La Eucaristía, durante la cual cada uno de los compañeros asume personalmente el voto común antes de comulgar, no significa un predominio de la visión de los unos sobre la de los otros. Al contrario, pronunciando el voto de M., cada uno es conducido a poner en cuestión sus certezas personales y a profundizar en la llamada del Señor que le ha escogido como a los otros seis. Renunciando ya a toda forma de individualismo, los compañeros se sienten solidarios según la forma de Ignacio, con los Ejercicios como lugar de encuentro, con la Eucaristía como la única fuente de "su amistad en el Señor". El día, como es natural, prosiguió en una alegría profunda. Después regresaron cada uno a su casa, no sin antes acordar reunirse de cuando en cuando, unas veces en caso de uno, otras en casa de otro, para tomar juntos una pequeña comida y "reanimar entre piadosos entretenimientos su caridad mutua al calor de una dulce intimidad". Durante los dos años siguientes, en ausencia de Ignacio, volvieron a subir en la misma fecha y al mismo lugar en compañía de Claudio Jayo (1535), Pascasio Broét y Juan Bautista Coduri (1536).

El voto del 15 de agosto de 1534 no es, pues, el acto fundador de la CJ, pero contiene en germen sus determinaciones mayores: liga definitivamente a los hombres que, cinco años más tarde, decidirán

unirse juntos en un solo cuerpo; confirma el proyecto común de predicar en pobreza, a la manera de los Apóstoles, con el fin de seguir mejor a Cristo Señor; los lleva, en fin, al servicio de la Iglesia militante, bajo la autoridad de su Jefe visible, en el mismo movimiento que les ha llevado a ofrecer toda su persona al Señor Jesús.

Philippe LÉCRIVAIN, SJ

/ Amigos en el Señor, Comunidad, Jerusalén, Papa, París, Primeros Compañeros, Votos.*

Bibl.: Fuentes: *Autobiografía; Memoriale Fabri, FNI, 28-49; Epístola Patris Laynez de P. Ignatius, FNI, 70-145; Acta Patris Ignatii, FN I, 354-507; Simonis Rodrigues Commentarium, FN III, 5-135; Nicolás de Bobadilla, Autobiographia, FN III, 322-332. Secundaria:* DHÓTEL, J. C., "Con los peregrinos del 19 de mayo (Celebración del aniversario de los votos de Montmartre)", *CIS* 49 (1985) 97-102; KOLVENBACH, P.-H., "En el 450º Aniversario de los votos de Montmartre", en *Selección*, 33-36; RAVIER, A., *Ignacio de hoyóla Fundador de la Compañía de Jesús*, Espasa, Madrid 1991, 80-82; Ruiz JURADO, M., "¿Qué sucedió en Montmartre el 15 de agosto de 1534?", *CIS* 49 (1985) 15-34; ID., "La espiritualidad de la Compañía y Montmartre", *CIS* 49 (1985) 67-84; SCHURHAMMER, G., *Francisco Javier. Su vida y su tiempo I*, Compañía de Jesús-Gobierno de Navarra-Arzobispado de Pamplona, Pamplona 1992, 276-280.

MORAL

Cinco temas destacan en la contribución de los jesuitas a la teología moral: el primado de la conciencia, la dedicación al servicio de la Iglesia, la unión con Dios a través de la caridad, la consideración de lo concreto, y el cuidado de los marginados.

1. *Primado de la conciencia.* Precisamente porque los Ejercicios Espirituales acentúan la relación única

que se establece entre Dios y los ejercitantes, los moralistas jesuitas sostienen el primado de la conciencia individual. El PF de los *Ejercicios* estimula al ejercitante a una comprensión personalizada de la búsqueda de la voluntad y de la gloria de Dios, y el Examen le presenta el contexto y las sugerencias para poder examinar su conciencia delante de Dios. De igual forma, la primera anotación pide a los ejercitantes que se guíen por su conciencia, y en la anotación decimoquinta se indica al que da los Ejercicios que no interfiera en la relación personal que el ejercitante mantiene con Dios.

Los jesuitas, por tanto, se alinean en la defensa de la conciencia, como se comprueba en una variedad de posiciones y expresiones, entre las cuales quizás la más significativa sea la asunción de la doctrina del dominico Bartolomé de Medina sobre el *probabilismo*. Medina sostenía que si una opinión es claramente defendida por una persona de autoridad, se la puede seguir, aunque las razones dadas por otro autor fuesen mejores y más restrictivas. De hecho, al adoptar el *probabilismo*, los jesuitas defendían la prerrogativa de que cada persona pueda determinar por sí misma la mejor manera de servir a Dios. Mientras que otros defendían un *probabilismo* que se confundía con el *tuciorismo*, es decir, con aquellas teorías morales que restringían la libertad de la conciencia personal para orientarse ante diversas opiniones, los jesuitas lucharon para preservar la interpretación original de Medina.

No es una sorpresa, pues, que en el siglo XX la obra de John Courtney Murray tenga como objetivo defender la conciencia, en el sentido de precisar cómo podemos, por medio de la conciencia, encontrar a Dios y a la Religión. Su obra sobre la *Declaración*

ción de la libertad Religiosa del Concilio Vaticano II es un testimonio a favor de la insistencia de los Ejercicios en ayudar a la persona para que pueda mejor entender con exactitud lo que Dios quiere de cada individuo. Más recientemente, la obra de Josef Fuchs es un testimonio importante del interés de los jesuitas en el tema de la conciencia. En sus primeras obras Fuchs era conocido por su servicio eclesial centrado en definir la estructura de la ley natural, pero sus trabajos en la comisión papal sobre el control de la natalidad le hicieron ver las muchas ocasiones en las cuales la persona es el arbitro mejor y más competente para determinar lo que la m. requiere concretamente en cada caso. De forma semejante siguen esa opinión otros jesuitas, como por ejemplo John Mahoney y Paul Valadier.

2. *Dedicación al servicio de la Iglesia*. Los jesuitas han intentado siempre, no solamente pensar con la Iglesia, como enseñan los Ejercicios, sino también pensar en la Iglesia y en sus órganos institucionales. Es una expresión común de la elección del jesuita de seguir a Cristo. En esta línea, la figura más destacada es Francisco de Toledo (1532-1596), predicador de la corte pontificia, teólogo de la Sagrada Penitenciaría, de la Inquisición Romana y consultor de varias Congregaciones. Durante su vida sirvió a varios Papas y, en 1593, fue nombrado cardenal, el primer jesuita distinguido con ese honor. Su *Summa Casuum Conscientiae sive de Instructione Sacerdotum* (L I-VII), fue uno de los primeros manuales de m., alcanzó setenta y dos ediciones, fue traducido a numerosas lenguas y se siguió editando hasta 1716. En él encontramos una destacada preocupación por la conducta social de los cristianos en el mundo institucional.

Una ojeada al libro quinto, donde se trata del cuarto al décimo mandamiento, muestra claramente cuan interesado estaba Toledo en lo social. Al contar los folios dedicados a cada mandamiento, el séptimo (no robar) fue con mucho el más tratado. Mientras que se dedican dieciocho al cuarto mandamiento, diecinueve al quinto, y sólo doce al sexto, son ochenta y ocho los dedicados al séptimo mandamiento. En él se trata de la usura y de temas relacionados con ella. De manera parecida, el octavo mandamiento ocupa treinta y un folios, y el décimo sorprende con treinta y cinco folios. Su evidente desinterés por los temas sexuales se vuelve a poner de manifiesto al afirmar en el noveno mandamiento que ya se han tratado al escribir sobre el sexto.

El cuarto mandamiento no es sólo honrar padre y madre, sino que se extiende a los cónyuges, a los obispos, e incluso a los sacerdotes. El mandamiento no se refiere sólo a la obediencia de un hijo a sus padres, sino más bien a la honra de los hijos respecto a sus padres, de los esposos entre sí, de los seglares respecto a sus pastores y obispos. El cuarto mandamiento no se refiere primariamente a una disposición de una persona, sino a la disposición social de respeto hacia la autoridad familiar y eclesial.

De manera parecida podemos ver que el séptimo mandamiento se refiere, no tanto a actos personales o privados de robo, mentira o concupiscencia, cuanto a las estructuras de las relaciones en las sociedades civiles y eclesiásticas. En particular considera la importancia de las transacciones financieras y testimoniales en esas sociedades. Así, examina las estructuras fundamentales de las instituciones financieras, dedicando once capítulos a la restitución, es decir, a la repara-

ción social de un acto de robo. Después trata de la usura y detalla cinco condiciones, sin las cuales una acción no puede considerarse usura. Después de cuatro capítulos sobre la usura, trata de la mutua compensación por préstamos en tres capítulos, de la restitución por ganancias provenientes de la usura en otros tres capítulos, y de la nueva forma de las casas de empeños, convertidas en bancos comerciales, patrocinados por los Franciscanos ("*de monte Pietatis*"), a los que dedica cuatro capítulos. La sección más extensa, con ocho capítulos, la dedica a las anualidades y concluye con otros cinco capítulos dedicados a las agencias de crédito.

El octavo mandamiento se dedica básicamente a las obligaciones en los tribunales. Un capítulo se dedica a cada una de las diferentes clases de actores en los tribunales: el acusado, el estado, los testigos, abogados, notarios y procuradores. El último capítulo se dedica a lo que constituye detracción. El décimo mandamiento trata de las responsabilidades financieras de los eclesiásticos. Después de dedicar tres capítulos a los estipendios, se ocupa en otros seis a los beneficios. Concluye el quinto libro con dos capítulos sobre pensiones, y diez sobre la simonía.

En la *Summa* de Toledo no se encuentra ninguno de los tratados antropológicos aparecidos posteriormente en los manuales de m., en los que se presentaban penitentes cristianos obsesionados con la ley y preocupados por sus caídas morales, en especial de naturaleza sexual. En ellos discurre una ansiedad narcisista y paralizante, dedicando la mayoría de sus páginas a examinar conciencias dudosas, escrupulosas y nebulosas, preocupándose más por las actividades

privadas que por las necesidades de sus prójimos. Por el contrario, en la obra de Toledo encontramos una conciencia socialmente robusta, un clero interesado por conocer las circunstancias importantes de la actividad humana, y una Iglesia mucho más preocupada por conocer la legitimidad de las prácticas sociales, que se estilan en las instituciones civiles y eclesiásticas.

¿A qué de debe esto? En el último tercio del siglo XV los cristianos cuidan de sus prójimos con obras de misericordia, corporales y espirituales, por medio de confraternidades y otras asociaciones religiosas. El cristiano es alabado no por su santidad o devoción personal, sino por su servicio a los prójimos necesitados. Desde esta particular auto-comprensión Toledo dibuja una comprensión social del cristiano en diversos contextos institucionales. Su obra refleja un significativo cambio antropológico: de los cristianos como individuos modestos y vigilantes que se encuentran en el mundo como en un lugar de tentaciones, a unos cristianos sociales que se desenvuelven de forma natural en una variedad de instituciones civiles y eclesiásticas. Su conciencia social e institucional lleva a buscar orden y directrices para orientarse en las instituciones de este mundo.

De manera inevitable, como lo manifiesta de forma clara John T. Noonan Jr. en su magistral obra, *The Scholastic Analysis of Usury*, Toledo guió a otros jesuitas en el movimiento para la aceptación del triple contrato, que a su vez marcará un cambio paradigmático en la doctrina de la Iglesia respecto de los préstamos de dinero. Más tarde, y de forma semejante, Oswald von Nell-Breuning (justicia y trabajo), y Arthur Vermeersch (tolerancia), y

más recientemente David Hollenbach (capitalismo y el bien común), y John Langan (pena capital), han ayudado a obispos, Conferencias Episcopales y Papas a entender y definir sus relaciones con sus propias instituciones y con las civiles.

3. *Unión con Dios a través de la caridad.* Durante los Ejercicios se nos invita constantemente al seguimiento de Cristo que lleva a la unión con El. Por el aprecio a Sto. Tomás de Aquino, los jesuitas dan fuerza a esa unión al llamarla virtud de la caridad. Probablemente la obra más importante de teología m. en el siglo XX es el *Primado de la Caridad* de Gérard Gillemán, una ética basada espiritualmente en la caridad. Por esta virtud no solamente estamos unidos a Dios, sino que en correspondencia con esa unión estamos llamados a amar a Dios, a nosotros mismos y al prójimo. El trabajo de Gillemán, al redescubrir en los escritos de Sto. Tomás de Aquino la afinidad natural y necesaria de la teología m. con la espiritualidad, ofrece un conocimiento más profundo y dinámico de la verdad m. que orienta al sujeto al obrar. Para integrar la teología m. con la espiritualidad, Gillemán se mueve desde la caridad como expresión formal de una virtud hacia su manifestación concreta en una vida virtuosa. Al restablecer la prioridad de la caridad, por la cual las personas morales descubren en su interior su identidad primaria de hijos de Dios, Gillemán desarrolla una antropología que, saliendo de las profundidades de la personalidad humana, se expresa en disposiciones y acciones virtuosas. Como escribe Gillemán, reflejando claramente la experiencia de los Ejercicios: "el objetivo de la moralidad y de la ascética cristiana íntimamente ligada a ella es facilitar la

motivación y el ejercicio de la caridad en nosotros de una manera cada vez más explícita" (Gillemán 1954, 82). Gillemán se inspira en las obras de otros dos jesuitas, Émile Mersch y René Carpentier. Gillemán estudió la obra de Mersch, que identifica al cristiano con un conocimiento personal y filial de Cristo. Igualmente estudió los trabajos de René Carpentier para comprender la necesidad de establecer un lazo de unión entre espiritualidad y moralidad. Más tarde Norbert Rigali también seguiría la línea de Carpentier, y Edward Vacek desarrollaría la primacía del amor en la Teología Moral.

4. *Consideración de lo concreto.* A través de los Ejercicios tenemos de forma manifiesta un estrecho contacto con la encarnación, en especial durante la Segunda Semana, y, al final de la Cuarta Semana, una afirmación clara de que Dios trabaja en el mundo. Como lo expresó el poeta jesuita inglés Gerard Manley Hopkins, "El mundo está inundado de la majestad de Dios". No es extraño que esta idea lleve a la consideración de lo concreto, especialmente evidente en la casuística que manifiesta la contribución real de los jesuitas a la teología m., desde Tomás Sánchez, Hermán Busenbaum y Juan Azor, hasta Thomas Slater, Henry Davis, Richard McCormick, John Ford y Gerald Kelly. Como nos han demostrado Stephen Toulmin y Albert Jonsen, esa casuística no consiste tanto en una serie de principios aplicados por deducción a casos concretos, cuanto en una comparación, a través del análisis, de un caso con otro caso. En lugar de acudir a lo abstracto, el teólogo analiza el caso particular comparándolo con otros casos concretos. Por decirlo de otra manera, puesto que Dios está tan presente

en el mundo, el jesuita moralista siempre analiza lo concreto en su propio contexto. Y el campo de lo concreto es realmente amplio. El jesuita moralista considera lo concreto en bioética, ética política, ética social, ética económica y también, ahora, la ética ambiental.

5. *Cuidado de los marginados*. Todas las órdenes religiosas incorporan como distintivo la hospitalidad, en la mayoría de los casos siguiendo la forma benedictina de acoger al forastero en la comunidad. Así no nos sorprende que en el di de la CG 34, "Unidos con Cristo en la Misión"⁷⁷, se halle escrito: "En la actualización de nuestro Derecho late un profundo respeto por la persona, un esfuerzo por lograr que el Derecho contribuya a la experiencia viva del jesuita, y a la unión de nuestras comunidades en su testimonio evangélico y en su trabajo" (CG 34, di, 11). Aunque el término rara vez se cita, la CG 34 realmente se refiere a la virtud cristiana de la hospitalidad. A causa de la inclinación tan fuerte hacia la misión y la movilidad, la hospitalidad jesuita es diferente de la acogida en la comunidad benedictina; se parece más a la ayuda del buen samaritano caminante que encuentra a los necesitados en los márgenes de la vida social. Parece evidente que los teólogos moralistas no siguieron los pasos de los que, como S. Pedro Claver, se dedicaron a los esclavos. De hecho, en el tema de la esclavitud los jesuitas eran claramente ambiguos, especialmente cuando escribían tratados de moral. Sin embargo, cuando se trataba de otras personas marginadas, los teólogos moralistas jesuitas tomaban parte en los debates. John O'Malley deja bien claro en su obra *Los Primeros Jesuitas*, que éstos teólogos trabajaban a favor de los pre-

sos, especialmente por deudas. Más adelante, en los juicios por brujería, que se llevaron por delante más de 60.000 vidas de mujeres, jesuitas como Friedrich Spee escribieron vigorosamente para defender a quienes no tenían defensores. De forma más reciente, el trabajo del *Servicio Jesuita para Refugiados* (JRS) se ha relacionado con los escritos sobre ética de jesuitas como John Fuller.

James F. KEENAN, SJ

P Amor, Compasión, Confesión, Gracia, Libertad, Ministerios, Obras, Pecado, Virtudes.

Bibl.: GILLEMANN, G., *Le primat de la charité en théologie morale*, DDB, Brussels 1954; JONSEN, A. / TOULMIN, S., *The Abuse of Casuistry*, University of California Press, Berkeley 1988; MAHONEY, J., *The Making of Moral Theology*, Clarendon Press, Oxford 1987; NOONAN, John T., *The Scholastic Analysis of Usury*, Harvard University Press, Cambridge 1957; O' MALLEY, J., *LOS Primeros Jesuitas*, M-ST, Bilbao-Santander 1996; SCHMITZ, PH., "Probabilismus - das jesuitischste der Moralsysteme" en *Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu* (SIEVERNICK, M./ SWITEK, G. eds.), Herder, Freiburg 1990, 354-368; ID., "Kasuistik: Ein wiederentdecktes Kapitel der Jesuitenmoral," *Théologie und Philosophie* 67 (1992) 29-59; TOLEDO, F. DE, *Summa Casuum Conscientiae sive de Instructione Sacerdotum, Libri Septem*, Apud Nicolaum Kalt, Constantiae 1600; VALADIER, R, *Eloge de la conscience*, Seuil, París 1994.

MORTIFICACIÓN

2. *Concepto e historia*. El concepto aparece en tres expresiones importantes en los escritos paulinos: "Llevamos siempre en nuestros cuerpos por todas partes el morir (*mortificationem*) de Jesús, a fin de que también la vida de Jesús se manifieste en nuestro cuerpo" (2Cor 4, 10). "Por tanto, mortificad (*mortifica-*

te) vuestros miembros terrenos: fornicación, impureza, pasiones, malos deseos y la codicia, que es una idolatría" (*Col 3, 5*). "Pues, si vivís según la carne, moriréis. Pero si con el espíritu hacéis morir (*mortificaveritis*) las obras del cuerpo, viviréis" (*Rm 8, 13*). "Mortificarlo/ mortificare" -en los evangelios no aparece la palabra- es pues la traducción de la *Vulgata* de dos palabras paulinas con significado parecido.

El texto de la segunda carta a los Corintios remite a la cercanía de Cristo: mediante su sufrimiento y su muerte corporales, Cristo borró el pecado de la Humanidad; quien le sigue contribuirá mediante el sufrimiento corporal a borrar su pecado. En su m. reproduce el padecimiento de Cristo y lo completa en favor del cuerpo de Cristo, la Iglesia (cf. *Col 1, 24*). Pablo piensa así en las tribulaciones del apostolado: el trabajo de viajar, las privaciones del servicio, la persecución (cf. *2Cor 4, 8*), las enemistades, los peligros. "Mortificación" significa aquí -con la mirada en la Pasión de Cristo- algo más bien pasivo: un sufrimiento que se añade desde fuera al que sigue a Cristo, que el seguidor experimenta y padece. Al contrario, "penitencia" significaría algo más bien activo: se querría pagar una deuda de amor desde el deseo de reparar el error y "expiar" el pecado. En la carta a los romanos, "obras del cuerpo" significa las obras *pecaminosas* del cuerpo, es decir, lo que Pablo en otro momento llama "obras de la carne": el deseo egoísta que lleva a la muerte. "Matarlo" preserva y renueva la vida creada por Dios.

En el lenguaje bíblico y también en la carta a los Colosenses, m. no significa que uno se prive de cosas buenas, que uno se haga daño de alguna manera, o que oprima o

torture su cuerpo creado. Más bien significa dejar morir algo en nosotros: las tendencias pecaminosas, el apetito (concupiscencia) de la carne que lleva al ser humano a la muerte. "Carne" es para Pablo todo lo pecaminoso, lo corporal y lo espiritual. Ignacio designaría esas tendencias como "afecciones desordenadas": éstas deben morir para que, indiferentes, es decir, con libertad interior, se reconozca y se cumpla la voluntad de Dios. En su teología del bautismo (*Rm 6, 1-14*) Pablo habla de "morir con Cristo" -"somos bautizados en la muerte de Cristo"- . Este primer morir debe ser continuado y actualizado toda la vida ("ascéticamente"), practicando la mortificación. Según Juan, sólo el grano de trigo que cae en tierra y muere da mucho fruto (*Jn 12, 24*); esta frase se refiere tanto al padecimiento de Cristo como al camino del que le sigue. Con la alusión al fruto, se subraya la relación apostólica de este morir: no tiene ninguna finalidad en sí mismo, sino que es entrega a otros. Es instrumento al servicio del reino de Dios.

La tradición cristiana posterior hace suyas -dicho de manera muy general- estas expresiones bíblicas. Sin embargo, pronto restringe el concepto de m. a renunciaciones y penitencias internas y externas ejercidas activamente que han de purificar y ordenar los impulsos pecaminosos (concupiscencia). Se subraya la parte ascética y activa y el mal que hay que combatir se ve demasiado en el propio pecado y en la participación corporal-sensual de la persona; el concepto se entiende casi como sinónimo de "abnegación" y "penitencia". Apenas se aprecia ya la relación cristológica. La m. se convierte en una conducta ante todo moral con el objetivo de la santificación y la perfección individuales. La m. se une

con la enseñanza de las virtudes "naturales" que se deben y pueden desear y alcanzar activamente. Lo "sobrenatural", la gracia, se encuentra notablemente ausente de este contexto. Esta enseñanza se critica ya antes del ConcVat II, y todavía más después. Por ello, la m. se valora negativamente y se rechaza. La palabra desaparece en gran parte del lenguaje religioso y apenas hay publicaciones sobre el tema desde entonces.

2. *Ignacio de hoyóla*. Es interesante notar que el término "mortificación" no aparece en uno de los primeros léxicos castellanos que conservamos, el *TLC* de Sebastián de Covarrubias (1611). El *DiccAut* (1732) define la m. como "virtud que enseña a refrenar los apetitos y pasiones, por medio del castigo y aspereza, con que se trata el cuerpo exteriormente, o con que interiormente se reprime la voluntad" (*DiccAut* II, s.v. "mortificación"). En el libro de los *Ejercicios*, no encontramos "mortificación/ mortificar", pero sí en la bula de Paulo III: la promesa de obedecer al Papa en especial sirve a la "perfectam uniuscuiusque mortificationem" (*MCo* I, 27) -expresión que todavía no se encontraba en los *Quinqué capitulae* de los primeros compañeros- ¿Esta comprensión ascética de la obediencia al Papa fue añadida aquí por "extraños"? ¿Fue la Santa Sede? No hay información histórica sobre la cuestión. Pero hay que reconocer el hecho de que esta interpretación esté arraigada en el texto fundacional de la orden: obedecer al Papa siempre, sin pretextos, sirve a los jesuitas *también* para la m., para profundizar en la humildad y para luchar contra afectos desordenados. Expresiones parecidas se encuentran en las *Series Dubiorum* (*MCo* I, 301.323).

En las *Constituciones* se habla repetidas veces de la m.: en el Examen general [*Co* 103] se dice que el candidato ha de ver "su mayor y más intenso oficio" en "buscar en el Señor nuestro su mayor abnegación y continua mortificación en todas las cosas posibles". Aquí se subraya la necesidad de la m., por cierto, sin reglas exactas sobre el modo en que ha de realizarse. Para los novicios dice Ignacio que han de referir sus tentaciones, pero también sus penitencias y mortificaciones, a los superiores y confesores [*Co* 263]. La transparencia para con las personas que representan la autoridad no sólo ayuda a combatir las tentaciones del enemigo (cf. [*Ej* 326]), sino también a encontrar la justa medida para este combate. Aquí queda claro que Ignacio deja al individuo el establecimiento de la medida de la m., pero pone la obediencia como correctivo para la imprudencia. Quien no sabe "sentir" la justa medida por sí mismo no ha de encastillarse en su arrogancia, sino dejarse guiar humildemente por los superiores. En [*Co* 297] Ignacio menciona las ropas pobres como medio de m. para combatir el orgullo. Esta expresión muestra que Ignacio piensa primero en pecados "espirituales" y no tanto en comportamientos corporales erróneos.

A los escolares, Ignacio les dice que "las mortificaciones y oraciones y meditaciones largas no tendrán por el tal tiempo mucho lugar" [*Co* 340]. En [*Co* 362] designa las "mortificaciones demasiadas o sin orden debida" como "impedimentos que distraen del estudio". Además, limita esta expresión en [*Co* 363]: cuando la m. es necesaria individualmente, el responsable ha de aprobarla a "discreción". Ignacio se vuelve aquí contra las exageraciones como las que surgieron sobre

todo en España y Portugal. La m. ha de ser ordenada y ayudar; no debe distraer del estudio y sólo se ha de emplear según necesidad, con discernimiento y con permiso de los superiores. La m. es así un medio ascético, no una meta. En una Orden apostólica como la CJ, la m. está subordinada a las tareas apostólicas y a la realización de su misión; es así como hay que entender el estudio de los escolares, preparación y, ya de hecho apostolado en sí mismo. Ignacio enseña algo nuevo contra la tradición de su época y contra las tendencias a la exageración en la propia comunidad.

Existen algunas afirmaciones sobre los jesuitas que están en el servicio apostólico y tienen responsabilidad: el rector de un colegio ha de ser "ejemplo y edificación y mortificación de todas inclinaciones siniestras" [Co 423]. Para salvaguardar la unidad de la orden "ayudará no se admitir mucha turba de personas a profesión [...] Porque la grande multitud de personas no bien mortificadas en sus vicios, como no sufre orden, así tampoco unión" [Co 657]. Quien no mortifica sus vicios no puede salvaguardar ningún orden y ninguna unidad, sino que divide a la comunidad, trae desorden y con ello impide que sirva a su objetivo apostólico. Esta clara condición previa se aplica al superior general de la CJ: "Debe también ser libre de todas pasiones, teniéndolas domadas y mortificadas, porque interiormente no le perturben el juicio de la razón" [Co 726]. Mortificarse no es necesario por razones morales -para estar limpio de pecado y justificado ante Dios- sino por motivos apostólicos: cuando el criterio de la razón está alterado, el general no puede guiar bien a la Orden.

Se citan tres pasajes de las cartas de Ignacio que confirman y am-

plían esta visión. Escribe a Isabel Roser: "Y si esta paciencia no hallamos, más razón tenemos de quejarnos de nuestra misma sensualidad y carne, y en no estar nosotros tan amortiguados ni tan muertos en las cosas mundanas como deberíamos, que no de los que nos afrentan" [Epp I, 86-87]; no estar mortificado es "peor" que las persecuciones externas. En la famosa carta sobre la perfección a los escolares de Coimbra declara: "Y si tenéis mucho deseo de mortificación, empleadle más en quebrar vuestras voluntades y sojuzgar vuestros juicios debajo el yugo de la obediencia, que en debilitar los cuerpos y afligirlos sin moderación debida, especialmente ahora en tiempo de estudio" [Epp I, 507]. Polanco escribe por encargo a Urbano Fernández: "Quanto a las mortificaciones, miro que más quiere y estima las de la honra y estima de sí mismo, que las que afligen la carne, como son ayunos y disciplinas y cilicios" [Epp III, 501]. La m. "espiritual" es más importante que la corporal.

De la época en el norte de Italia, Laínez relata: "Y en estos lugares, [...] comenzamos a ejercitarnos en predicar con poco o ningún estudio y en las plazas, más por mortificación propia, que por otra cosa; aunque siempre se hacía algún fruto" (FN 1,118.120). Aquí los compañeros eligen un apostolado con la meta de la mortificación. Sin embargo, ya al principio trae "algún fruto". El fruto se convierte más tarde en el objetivo supremo o exclusivo de todos los servicios apostólicos.

3. *Teología.* La m. ha de combatir el apetito egoísta (concupiscencia) o las "afecciones desordenadas". Con ello no ha de "morir" el cuerpo o el alma del ser humano, es decir, no el bien creado, sino lo que

en el ser humano fue cambiado en mal. La lucha es, por un lado, activa: emplea medios ascéticos, ejercicios de humildad y disciplina, ejercicios espirituales y corporales; por otro, es pasiva: el ayuno y el silencio no quieren mortificar el cuerpo o el alma, sino que intentan crear un vacío interior para que la gracia pueda actuar, pues sólo ella puede limpiar al ser humano en su raíz desordenada. Se trata más de *dejar* morir el mal que de matarlo. La m. no es una condición previa para la acción de la gracia ni un mérito propio, sino un obrar de y en la gracia de Dios recibida y eficaz. La m. activa es contribución a la gracia; prepara el suelo para que la gracia pueda actuar y trabajar más profundamente. La oración por la recta m. tiene pleno sentido, pues abre al orante a la voluntad de Dios y a la acción de Dios.

Los "objetos" de la m. son el desorden espiritual y el corporal, es decir, lo que Pablo denomina "carne" e Ignacio "afección desordenada". Como el desorden espiritual es el más sutil y además ocasiona y fomenta el desorden corporal, según Ignacio, la m. ha de combatir primero y sobre todo el desorden espiritual, es decir, la altanería, el orgullo, etc. La m. debe emplearse con discreción y favorecer ésta al mismo tiempo. Si todavía falta el don de la "discreción" se ha de sustituir por la obediencia. La m. sirve, en última instancia, para dejar que el espíritu de Dios actúe más.

La m. tiene en el contexto ignaciano una meta apostólica: quien está determinado por lo desordenado actúa egoístamente; quien se ha liberado o se hizo liberar de lo desordenado actúa desinteresadamente: sirve a *los demás*. La m. ayuda a la discreción apostólica: limpia el juicio de la razón para que pueda elegir y

orientarse rectamente hacia su objetivo final.

La m. recibe su sentido y su orientación sólo en relación con la muerte y la resurrección de Cristo: es la asimilación y consumación de la muerte de Cristo, que a través de su muerte ha vencido al pecado. Es la continuación y profundización de la gracia del bautismo para el que está todavía bajo el dominio de la concupiscencia. Aquí se hace visible de nuevo un objetivo más profundo de la m.: por medio de la muerte del mal vivirá el *bien*, a través de la cruz el camino conduce a la resurrección. En la eternidad ya no habrá m. alguna. En la vida terrenal acerca a Dios, que es el Dios de la vida.

Stefan KIECHLE, SJ

Z' Abnegación, Afección desordenada, Amor, Ayuno, Cruz, Magis, Penitencia, Perfección, Oración, Vencerse a sí mismo, Virtudes.

Bibl.: HAUSHERR, L., "Abnégation, renoncement, mortification", *Christus* 6 (1959) 182-195; KIECHLE, S., *Kreuzesnachfolge. Eine theologisch-anthropologische Studie zur ignatianischen Spiritualität*, Echter Würzburg 1996; MOREL, CH., "Mortification", *DSp* X, 1791-1799; RAITZ VON FRENTZ, E., "Abtötung", *LThK* I, 1957, 95ss; WULF, R., "Selbstverleugnung und Abtötung als Übung der Nachfolge Christi und als Kennzeichen des neuen Lebens in Christus", *Zeitschrift für Ascese und Mystik* 25 (1952) 4-42.

MUDANZA

Vivir es un continuo proceso de mudanza. En un mundo cambiante, "no nos bañamos dos veces en el mismo río", así como "solamente una vez", podemos contemplar, de la misma forma, el rostro amado. Muy sensible a la mutabilidad de todo lo humano, la espiritualidad ignaciana conoce, sin em-

bargo, la necesidad de buscar y encontrar valores "inmutables". El sujeto ignaciano es perseverante, en los fines, y flexible, en los medios. La CJ se caracteriza por una gran movilidad apostólica. Sus miembros deben estar preparados para ir adonde Cristo, a través del Romano Pontífice o del superior de la Compañía, los envíe.

Objetivo principal de los *Ejercicios Espirituales* es ordenar la vida, a través de un proceso de transformación psicológico-espiritual. El Examen general desemboca en el propósito de enmendarse, con la gracia de Dios [Ej 43]. El ejercitante, para entrar en el clima propio de los Ejercicios, debe "mudar" de casa [Ej 20]. En los Ejercicios, hay cosas que no se deben "mudar", como la oración preparatoria [Ej 49.105], y otras que se deben "mudar", como los preámbulos [Ej 49.105] y las adiciones [Ej 130.206.229].

Ignacio distingue entre "elección inmutable", como el sacerdocio o el matrimonio [Ej 171], y "elección mutable", como adquirir o no bienes temporales [Ej 171]. En el primer caso, "no hay más que elegir", pero quien haya hecho una elección desordenada deberá mejorar su vida en el estado que eligió [Ej 172]. En el caso de la elección mutable, si fue ordenada, no hay que mudarla, sino perfeccionarla siempre más [Ej 173]; si no fue ordenada, hay que corregirla, haciendo "sana y buena elección" [Ej 174.178]. Para "enmendar y reformar la propia vida y estado" mucho aprovecha "salir del propio amor, querer e interés" [Ej 189], regla de oro de la vida espiritual.

Cuando el ejercitante no consigue lo que desea, se recomienda "hacer mudanza" en el comer, en el dormir y en el modo de penitencia,

porque "muchas veces, en las tales mudanzas, [Dios] da a sentir a cada uno lo que le conviene" [Ej 89]. Esta nota es típica de la pedagogía espiritual ignaciana. Ignacio no determina la penitencia que el ejercitante debe hacer, "porque a algunos conviene hacer más y a otros menos" [Ej 89]. Es Dios nuestro Señor quien dará a sentir lo que es mejor, "haciendo [el ejercitante] dos o tres días penitencia, y otros dos o tres no" [E;89].

"En tiempo de desolación, nunca [se debe] hacer mudanza" [Ej 318], sino permanecer firme en la determinación en que estábamos, el día anterior, porque en la desolación espiritual nos guía y aconseja el mal espíritu [Ej 318]. Sin mudar los primeros propósitos, "mucho aprovecha el mudarse contra la misma desolación", insistiendo más en la oración, en la meditación, en el examen de conciencia y en algún modo de penitencia [Ej 319]. La sicología y la experiencia cotidiana confirman la sabiduría de estas reglas de discernimiento.

Las *Constituciones* de la CJ tratan de "cosas inmutables y que universalmente deben observarse" [Co 136]. Hoy son editadas junto con las *Normas Complementarias*, aprobadas por la Congregación General 34^a (1995). Las propias *Constituciones* dejan muchas cosas a la discreción de los Superiores, que deben tener en cuenta "las circunstancias de lugares, tiempos y personas" [Co 382]. El cargo de General es vitalicio o inmutable [Co 719.721]; pero él puede mudar a sus subordinados, como juzgue más conveniente en el Señor, para el bien particular de los subditos y el bien universal de la Compañía [Co 739]. Semejante libertad y discreción debe tener el Rector al escoger a sus colaboradores, aunque en trabajos que exigen

experiencia se recomienda no cambiarlos fácilmente [Co 429]. En materia de pobreza, los profesos de cuatro votos prometen no alterar lo que las *Constituciones* determinan, si no fuese para estrecharla más [Co 554]. En la Deliberación sobre la pobreza, Ignacio afirma que "propio es de Dios nuestro Señor ser inmutable, y del enemigo mutable y variable" (L2, 3,18).

En los comienzos de la CJ, sus miembros eran muy solicitados. Los que los solicitaban miraban sólo a sus intereses particulares e inmediatos. Ignacio quiere que se busque el "mayor servicio divino y bien universal" [Co 618]. Por eso, los Superiores de la CJ deben mirar mucho a donde envían a sus subditos, de que manera los envían y por cuanto tiempo. Cuando haya que "hacer mudanza" en el destino del enviado, el Superior debe hacerlo de manera que no desedifique a nadie, sino que se vea que "en todo se busca el honor y gloria divinos y bien universal" [Co 626].

La vasta correspondencia ignaciana se ocupa, continuamente, de la m. de personas" y de misiones. A la hora de destinar a sus subditos, Ignacio da muestras de prudencia y flexibilidad. Estando Claudio Jayo en Alemania, Ignacio le escribe que desearía que viniese a Roma, pero como el cardenal de Augsburgo desea llevarlo consigo al Concilio de Trento, "en ninguna manera es para hacer mudanza, hasta ver en qué las cosas paran" [Epp I, 345]. Otro ejemplo: El infante Luis de Portugal había pedido a Ignacio que el Padre Maestro Juan enseñase Teología a su hijo Antonio. Ignacio "mudó" de planes, en atención a lo mucho que la CJ debía a la corona de Portugal [Epp III, 674-676].

En la *Autobiografía*, se cuenta que, una noche, estando despierto, Ignacio vio claramente una imagen de nuestra Señora con el Niño Jesús. Esta visión le dio mucha consolación y tanto asco de su vida pasada, que nunca más consintió en tentaciones carnales. Su hermano y los demás de casa percibieron, por lo exterior, la mudanza interior de Ignacio [Au 10]. En Montserrat, "el peregrino" mostró su deseo de mudanza de vida, cambiando sus ropas con un pobre [Au 18]. Durante su permanencia en Manresa, Ignacio no pensaba mudar su propósito de abstenerse de carne. Pero, un día al levantarse, le vino la firme voluntad de comer carne. El confesor le dijo que mirase si aquello no era tentación, pero él lo examinó bien y "nunca pudo dudar de ello" [Au 27].

Conclusión. En un mundo donde todo parece descartable, Ignacio de Loyola y sus seguidores experimentan que el amor de Dios es *inmutable* y el llamamiento que Él hace, en Cristo, es irrevocable (cf. Ro 11, 29; [Ej 91-98]). Todo pasa, pero Dios es absoluto y "con el Absoluto no se regatea". Como Cristo, siempre disponible a la voluntad del Padre, el sujeto ignaciano es, en todo tiempo, un apóstol, un enviado, un hombre o una mujer comprometidos, "a brazos con una misión".

La misión exige adaptación a los diversos tiempos, lugares y contextos sociales. Determinar que cambios son necesarios y que cambios son inaceptables, por incompatibles con la fe y con el carisma de la CJ, debe ser objeto de discernimiento espiritual. Ejemplo reciente de m. o cambio de mentalidad en la espiritualidad ignaciana es la apertura a una más amplia colaboración de la CJ con los laicos y las laicas (CG 34^a, dd13 y 14).

Deseando cambiar el mundo de pecado en el que vive, el sujeto ignaciano tiene siempre "delante de sus ojos ante todo a Dios" (*FI*, 1), y, después, la novedad de la vida, contemplada con los ojos de Dios. Los signos de los tiempos exigen cambios profundos en nuestra manera de vivir y de trabajar. Diversos compañeros han entregado su vida, por causa de la justicia, especialmente en el Tercer Mundo. Otros trabajan en ONGs, vinculados a organismos internacionales, o en el Servicio Jesuita a los Refugiados (JRS). Nuestras obras quieren ejercer un impacto transformador en la realidad actual y nuestros alumnos y colaboradores deberían ser artífices y constructores del mundo nuevo que soñamos.

Luis GONZÁLEZ-QUEVEDO, SJ

Z' Discernimiento, Elección.

Bibl.: CABARRUS, C. R., "¿Por qué no nos cambian los Ejercicios Espirituales?", en *Psicología I*, 277-284; GONZÁLEZ-QUEVEDO, L., "Tasemos para a outra margem". Entrar em clima de Exercícios", *Itaici* 31 (1998) 5-15; ID., "OS Exercícios Espirituais no Brasil", *Perspectiva Teológica* 35 (2003) 239-252; GRONDIN, Ch., "L'identité ignacienne en mutation. Réflexions a la suite d'une rencontre internationale sur le partenariat ignacien", *CSig* 104 (2002) 107-119; LEFRANK, A., "Exerzitionen als Umwandlungsprozess", *GuL* 72 (1998) 261-275; ROYÓN LARA, E., "Ignacio, un hombre de elección", *Man* 63 (1991) 67-78

MUERTE

Ignacio no pide al ejercitante que contemple su propia m., y mientras la devoción de la "Buena Muerte" llegó a ser muy popular en los colegios y parroquias de la CJ, la m. y el morir no juegan papel explícito alguno en la espiri-

tualidad ignaciana. Sin embargo, el pastoralista americano J. W. Fowler, basándose en la obra del antropólogo cultural y psicólogo social E. Becker, ofrece una manera muy práctica de ver cómo de hecho la espiritualidad ignaciana se ocupa profundamente del significado humano de la m. y del morir. En el libro más famoso de Becker, *El eclipse de la muerte* (*The Denial of Death*) se arguye (en contraste con la psicodinámica clásica y otras teorías de motivación) que la fuerza básica que motiva en la vida es la conciencia de que un día moriremos. Por lo que sabemos, somos los únicos seres del mundo que tienen este conocimiento, y en nuestros intentos por evadir o mitigar sus consecuencias, propone Becker, emprendemos proyectos "destinados al esfuerzo de negar a la muerte su victoria, [...] proyectos de autovindicación, proyectos de autojustificación". Estos proyectos, dice Fowler, son ejemplos clásicos de "henoteísmo".

Fowler define el henoteísmo como "un modelo de fe e identidad en el que uno invierte a fondo en un centro trascendente de valor y poder, encontrando en él una unidad focal de personalidad y de perspectiva, pero este centro es impropio, falso, nada que ver con el sentido último. El dios henoteísta es en último término un ídolo. Representa la elevación de un bien limitado y finito a la categoría de un valor y poder central y decisivo de la vida. Significa la atribución de un sentido último a algo que carece de valor último".

El henoteísmo de estos proyectos destinados al esfuerzo de negar a la m. su victoria por medio de la autovindicación y la autojustificación "termina finalmente en que rendimos culto ante un altar en el

que se sienta la imagen sonriente de nuestro propio ego. Sus centros de valor y poder son sucursales y garantes del yo, que es su centro. Éxito, poder, prestigio, riqueza, fama, etc. no son fines en sí mismos. Más bien sirven como garantes del valor e importancia del yo" (Eowler 1981, 20-21). En este contexto, los *Ejercicios* se pueden entender como enfrentados directamente con lo que Becker llama las "mentiras vitales" que nos decimos a nosotros mismos.

Fortalecidos por una renovada conciencia de nuestro lugar en el amor de Dios que nos alcanza en el Principio y Fundamento, la Primera Semana nos pone frente a frente con nuestra propia mortalidad en los ejercicios sobre el pecado [*Ej* 23 *passim*]. Así como algo de la eficacia psicológica que producen los ritos funerarios de la Iglesia viene de la repetición del nombre de "Juan, que ha muerto", así también la Primera Semana nos lleva una y otra vez a nuestra propia m., haciendo que miremos más allá de la misma al encuentro con el amor de Dios del que hablamos en términos del "juicio".

En las Dos Banderas vemos al "enemigo" proponiendo precisamente los proyectos que según Becker niegan la m. y según Fowler son religiones sustitutivas que entronizan nuestro propio ego en el centro de nuestra vida. "Éxito, poder, prestigio, riqueza, fama, etc." se proponen como los garantes de mi valor e importancia: "el primer escalón sea de riquezas, el segundo de honor, el tercero de soberbia" [*Ej* 142]. Jesús invita a sus seguidores a librarse de esta trampa. Pobreza contra riqueza, menosprecio contra el honor mundano, humildad contra la soberbia; estas opciones anulan la negación de la m. poniendo

enteramente nuestra dependencia en el Dios de la Resurrección.

Brendan CALLAGHAN, SJ

/* *Escatología, Mortificación, Pecado, Primera Semana, Salvación, Vencerse a sí mismo.*

Bibl.: ARIES, PH., *Western Attitudes towards Death from the Middle Ages to the Present*, John Hopkins University, Baltimore and London 1994; ARRUFÉ, P., "Epístola occasione violentae occisionis quinque Iesuitarum" *AR* 17 (1977) 21-23; BECKER, E., *El eclipse de la muerte*, ICE, México 1977; EOWLER, J. W., *Stages of Faith*, Harper, San Francisco 1981.

MUJER

No obstante, aún nos queda el legado de una discriminación sistemática contra la mujer. Está enquistado en las estructuras económicas, sociales, políticas, religiosas y hasta lingüísticas de nuestras sociedades. Con frecuencia, es parte de un prejuicio y estereotipo cultural aún más profundo" (CG 34, d14, 3).

Como mínimo, un estudio serio del tema de la m. y de la espiritualidad ignaciana parece exigir dos aspectos para la investigación y la reflexión: 1) la formación de m. por medio de los Ejercicios Espirituales, con el estilo de vida discerniente, configurado por una íntima relación personal con Dios, que es de esperar surja en el ejercitante que ora durante el proceso; y 2) la formación de m. en comunidades religiosas, cuyas fundadoras eran ignacianas en sus perspectivas y en la práctica espiritual, y que pueden haber adaptado algunos aspectos de las *Constituciones* jesuítas como principio organizativo propio.

Aunque ni Ignacio ni los "Primeros Padres" desarrollaron propiamente una segunda o tercera

Orden femeninas (ni permitieron, después de las excepciones de Juana de España e Isabel Roser, que entraran m. en la Compañía), hay, sin embargo, comunidades independientes de m., cuyas estructuras y estilo de formación y vida estuvieron muy influenciadas por las *Constituciones* de la Compañía. Dado que se admite plenamente que la espiritualidad ignaciana va más allá de la práctica de los Ejercicios Espirituales, esta ulterior dimensión de la experiencia femenina de la espiritualidad merece un estudio serio, especialmente por aquellas m. que forman parte de comunidades cuyas reglas se inspiran en esta tradición. Considerando el hecho que los dos aspectos merecen una atención especial, el presente estudio se centra sólo brevemente en la primera sección, que va servir como punto de referencia para la reflexión sobre la experiencia femenina de la espiritualidad ignaciana.

Estudiar la experiencia femenina y la espiritualidad ignaciana es ciertamente problemático, al menos por dos razones: por un lado, no existe un modelo "standard único y bueno para todos" de espiritualidad ignaciana, que se ajuste a las m., como tampoco lo hay para los hombres; y, por otro lado, la experiencia espiritual de las m. en varias partes del mundo se diferencia dramáticamente según la cultura, economía, educación, grado de autonomía personal, y un sinnúmero de otros rasgos de vida, que varían de un lugar a otro dentro de la misma nación, mucho menos entre ellas. Un creciente cuerpo de estudiosas feministas ofrece una serie de perspectivas por medio de las cuales estudiar tanto el texto de los *Ejercicios* como su práctica. Más aún, m. moldeadas por la espiritualidad ignaciana y que transmi-

ten esta formación a otros, están comenzando a reflexionar sobre su experiencia y a estudiarla en un pequeño pero creciente cuerpo de literatura escrita, al menos en los países de habla inglesa (por ejemplo, Catherine Dyckman, Mary Garvín y Elizabeth Liebert 2001), sin por esto olvidar lo que se produce en otras lenguas.

Para saber cuál es la situación de las m. respecto de la espiritualidad ignaciana ayudará mirar brevemente, primero, algunos datos históricos y, luego, dirigir nuestra atención a la situación actual.

1. Papel de las mujeres en los orígenes de la Espiritualidad Ignaciana. Una cuidadosa investigación en los estudios feministas ha desempolvado una sólida evidencia de que las contribuciones de las m. en el desarrollo humano han sido ignoradas, disminuidas o negadas, por los guardianes de los registros de la historia, también en el campo de la espiritualidad. Al escribir sobre la historia de la espiritualidad en general, Dyckman, Garvín y Liebert afirman que "El envés de la historia de la espiritualidad, la teoría y la práctica, revela que personas en el margen de la sociedad son con frecuencia ignoradas o trivializadas. Los hombres hablan en lugar de las mujeres y sobre ellas. Los biógrafos o cronistas varones interpretan a las m. según los puntos de vista y normas masculinos. Cuando las mujeres se hacen presentes en la historia de la espiritualidad, es normalmente a través del punto de vista de un escritor masculino" (*Id.*, 18).

Una de las maneras más características de disminuir la importancia de la participación de las m. es la de ignorar las personas involucradas, no sea que se las recuerde e imite. Por desgracia, aunque cono-

ce mos a través de insinuaciones y referencias que hubo un número de m. que, económica, espiritual, emotiva y aun físicamente apoyaron a Ignacio después de su conversión y durante toda su vida apostólica, conocemos, sin embargo, notablemente poco sobre quiénes fueron o qué influjo tuvieron en sus propias comunidades, o a quienes condujeron a la santidad con los instrumentos que habían adquirido en su relación con Ignacio, e incluso qué influjo real ejercieron en su formación psicológica y espiritual. A muchas de estas m. se alude en la *Autobiografía* (cf. [Au 21.37.54.59.61]), o se las describe brevemente en el proceso de canonización, pero poco se hizo por consignar sus contribuciones de manera detallada. Una m. anónima de este tipo fue, según Ignacio, la única persona con quien en Barcelona o Manresa profundizó en asuntos espirituales, y fue capaz de ofrecerle sabiduría en esta etapa de su peregrinación, cuando estaba formulando los *Ejercicios Espirituales* [Au 21]. En qué consistió su más extensa contribución a ayudarlo a comprender su experiencia, no lo sabemos.

Por las pocas informaciones que disponemos, sabemos que entre las primeras personas con las que Ignacio compartió los Ejercicios había mujeres. Bastante antes de su llegada a París y de encontrar a sus primeros compañeros, ya había "ensayado" parte o la totalidad del proceso de los Ejercicios con m. que generalmente se omite mencionar. Según cabe presumir, recibió "sugerencias" de aquellas m., que le ayudaron a formular las anotaciones y directrices. No es ninguna exageración considerar que parte de la profundidad de la sabiduría psicológica que muestran las directrices de Ignacio puede haber sido

espigada de estas relaciones que fueron suficientemente importantes como para referirlas en los recuerdos que compartió con Cámara (cf. *Memorial*).

Aunque la exacta contribución femenina a la primera formulación de los *Ejercicios* puede permanecer envuelta en la historia anónima, no acreditada y no hablada, o espere una investigación más exhaustiva, se puede acudir, para sacar algunas conclusiones, a la praxis formativa de m., y por m., en la espiritualidad ignaciana.

2. *Las mujeres y la renovación de la espiritualidad ignaciana.* Quizás no sea por casualidad o accidente, que la gran renovación de la Espiritualidad Ignaciana puesta en marcha por el Conc Vat II, coincidiera históricamente con un número de amplios movimientos de liberación y búsqueda de paz. Uno de los cuales fue un renovado movimiento feminista. El feminismo en Estados Unidos y en algunas partes de Europa había conocido ya varias formulaciones en generaciones anteriores, pero recibió nuevo ímpetu con la liberación general y la conciencia pacifista que surgió como reacción un tanto retardada a las catastróficas crisis sociales de mediados del siglo XX. Los primeros movimientos feministas fueron en gran parte políticos y económicos en su enfoque y efectos, pero el movimiento en los años sesenta tuvo mucho más de movimiento intelectual e ideológico, un movimiento que desafió los métodos de aprendizaje científico, la formulación histórica y filosófica, las estructuras lingüísticas y simbólicas y otros campos fundamentales sobre los cuales la humanidad conducía su existencia cotidiana. Lo mismo que en el caso de otros movimientos de liberación, también el feminismo trata fundamentalmente

sobre la plena dignidad de las personas, pero su amplio espectro recae sobre el modo en el cual el género ha determinado las estructuras de poder de las religiones, gobiernos, economías y sociedades durante prácticamente toda la historia escrita (Johnson 1992, 24-26; esta autora refiere que los datos estadísticos de las Naciones Unidas muestran que, en la práctica, en ninguna nación del mundo existe igualdad de derechos entre hombres y m. y que, de hecho, las m. sufren opresión y violencia en todo el mundo, minuto a minuto, por parte de los hombres). La teología feminista cristiana analiza y critica las estructuras y la expresión de la fe cristiana: 'Tara la mayor parte de la historia [cristiana] las m. han estado siempre subordinadas en la teoría teológica y en la práctica eclesial [...] definidas como mental, moral y físicamente inferiores a los hombres, creadas sólo parcialmente a imagen de Dios, incluso un símbolo degradante del maF⁷ (*Ibid.*).

Los *Ejercicios Espirituales* se estructuraron como un instrumento para conseguir la libertad, concretamente, la libertad espiritual de las personas, lo que hace posible para ellas comprometerse totalmente, con el único deseo de Dios en sus vidas [*Ej* 1]. Sin embargo, en la práctica, una liberación espiritual de este tipo se realiza plenamente dentro del contexto más amplio de una plena liberación humana. La renovación de las prácticas de la espiritualidad ignaciana, inicialmente lideradas por investigadores jesuitas, coincidió hábilmente con los emergentes movimientos de liberación, incluyendo el feminismo que iba cobrando fuerza en todo el mundo. No es casualidad que el potencial liberador encerrado en la espiritualidad ignaciana ejerciera

atracción en las m. que hoy buscan liberarse de las muchas formas de opresión que amenazan su existencia y su desarrollo como seres humanos plenos.

Aunque es difícil ofrecer una aproximación estadística exacta, sin embargo, índices indirectos señalan que en los Estados Unidos las m. hacen cada año, en parte o totalmente los Ejercicios Espirituales, en diferentes maneras y en un número mayor que el de los hombres. La inscripción de m. en programas académicos que enseñan un método para dirigir los Ejercicios, o que ofrecen entrenamiento en dirección espiritual basado en *insights* ignacianos, sobrepasa la asistencia de hombres en casi todos los programas en que ambos son aceptados, y esto ha ocurrido al menos durante los últimos diez años. La participación en asociaciones laicas basadas en la espiritualidad ignaciana, como las comunidades de vida cristiana (CVX) y los asociados ignacianos, generalmente incluyen muchas más m. que hombres entre sus afiliados. Algunos de estos grupos de m. son religiosas con votos, pero hay un grupo de m. seculares que crece rápidamente, que se forman en los *Ejercicios Espirituales* y que después ejercen ministerios a tiempo completo o parcial, en educación, trabajo social, liderazgo eclesial y en la formación espiritual de otros. (Murnion/ De Lambo 1999).

Muchas, quizás la gran mayoría de estas m., son graduadas universitarias y tienen ahora, o han tenido en alguna ocasión, puestos remunerados en una amplia gama de cargos; económicamente forman parte de la clase media. Un número creciente de m. de color, afro-americanas, latinas, asiático-americanas (especialmente vietnamitas) y americanas nativas participan también en varios programas de formación y son miembros

de grupos que se enraizan en principios ignacianos. Esfuerzos más recientes por parte de las casas de Ejercicios, centros pastorales, parroquias y programas educativos, ofrecen retiros virtuales y programas populares de formación espiritual a los menos favorecidos económicamente. Todos estos esfuerzos están produciendo un nuevo tipo de "mujer ignaciana", un tipo de m. que participa mucho más activamente en su propia formación y que colabora en la dirección de otros -tanto hombres como m.- en un número significativo. Obviamente, las m. interpretan ahora los Ejercicios desde horizontes o perspectivas diferentes, en las que se encuentran, más bien que dejar a los hombres que definan cómo "deberían" ellas experimentarlos.

¿Qué impacto está teniendo este creciente conjunto de experiencias en el modo como se entiende y se practica hoy día la espiritualidad ignaciana? Se necesita mucha más investigación antes de responder plenamente a esa cuestión. Sin embargo, podemos señalar tres áreas en las que la experiencia y participación de la m. está ejerciendo claramente un impacto en la espiritualidad ignaciana, configurando el modo en que se experimentan los Ejercicios y la manera con la cual se forman los ejercitantes en las prácticas subsiguientes, en vistas a un crecimiento en libertad interior y discernimiento, que son características de la Quinta Semana de la espiritualidad ignaciana como modelo vitalicio para vivir el Evangelio.

A) Mujeres guías y mujeres predicadoras formadas en espiritualidad Ignaciana poseen diferentes maneras de experimentar a Dios, diferentes exigencias culturales y una humanidad propia, diversa a la que poseen los hombres. La mayoría de las casas de Ejercicios je-

suíticas y de los programas de formación espiritual] tienen hoy m. que colaboran en los equipos de formación. Muchas religiosas y laicas también han decidido en años recientes realizar este ministerio en otros campos, ya sea a tiempo completo o a tiempo parcial. Debido a particulares circunstancias en el mundo, las m. con frecuencia tienen conceptos muy diferentes de Dios, de la compasión, del servicio, del acompañamiento, de la misión, y de la justicia. Las m. aportan categorías diferentes para experimentar y reflexionar sobre las relaciones fundamentales de la creación. Ellas tienen diferentes modos de acercarse a la santidad, a la misericordia de Dios y a las relaciones de poder y carencia de poder. El cuerpo mismo de la mujer funciona de modo algo diferente al del hombre, y ellas han aceptado la "aculturación" de modo diferente, lo que da a las m. perspectivas complementarias desde las cuales ofrecer nuevas y ricas intuiciones de las relaciones fundamentales entre Dios, uno mismo y la humanidad. Con demasiada frecuencia las m. han sufrido opresión cultural, cuando no física, y pueden aportar un conjunto de diferentes intuiciones a los conceptos de perdón y de la índole del reino de Dios. Las m., en cuanto guías y predicadoras, no sólo ofrecen a otras m. confianza para comprender e interpretar sus propias experiencias reales, sino que ofrecen también a los hombres con quienes trabajan, o a los que sirven, unas categorías diferentes para interpretar las experiencias masculinas.

B) Nuevas traducciones de los Ejercicios y Directorios de los Ejercicios realizadas por mujeres o con la colaboración de mujeres. Lenguaje para la humanidad, e imágenes de Dios que son exclusivamente masculinas, imágenes negativas de m. e imágenes del juicio de Dios, del

cielo, del infierno, etc. teológicamente anticuadas, han dado la ocasión para que muchos especialistas en los *Ejercicios* interpreten y traduzcan el texto en un lenguaje más actual y con una teología que esté de acuerdo con el tono general de la mente de Ignacio. Entre los expertos se cuentan ahora m. que han traducido el texto a un lenguaje y a unas imágenes más inclusivas. Algunas m. también han comenzado a publicar directorios para dirigir Ejercicios, recomendando modos de abordar los procesos más apropiados a una época que se esfuerza por dar a las m. un lugar más igualitario en el orden humano. Estos directorios modernos aprovechan cuidadosamente el trabajo de teólogos y estudiosos de la Escritura, así como también los estudios sobre S. Ignacio, para elaborar un lenguaje y unas imágenes apropiadas que ayuden a la oración y a la reflexión. Estos recursos se usan corrientemente de modo amplio en parroquias, casas de retiros, pequeñas comunidades de fe y en programas de formación para la dirección espiritual, de manera que su influjo en los países de habla inglesa es muy importante para la comprensión y la práctica de la espiritualidad ignaciana.

O *Uso extenso y creativo de la Anotación decimonona de los Ejercicios Espirituales*, es la tercera modalidad en la que las m. están ejerciendo un impacto importante en la experiencia e interpretación de la espiritualidad ignaciana. Comunidades religiosas de m., comunidades de vida cristiana (CVX), las oficinas y centros diocesanos de espiritualidad, están realizando distintas formas de retiros según la Anotación decimonona a fin de llevar la espiritualidad ignaciana a un número mayor de fieles. La recuperación de este

formato en Europa, incluso antes del Concilio, se extendió rápidamente a Estados Unidos y es el modo preferido que tienen los laicos para emprender el proceso completo de los Ejercicios, pudiendo integrar así la continuidad del proceso y la vida de discernimiento que surge en ellos desde su trabajo y vida familiares.

Las tres descripciones del papel de la m. en la comprensión actual de la espiritualidad ignaciana no son más que la "punta del iceberg". Se requiere mucho más estudio para apreciar plenamente el rol histórico de las m. en relación a la interpretación de la experiencia de Ignacio, al papel de las comunidades religiosas influidas por Ignacio y al desempeño actual, dramáticamente en aumento, de las m. en la determinación de la comprensión y práctica de la espiritualidad ignaciana.

Eileen BURKE-SULLIVAN

/* *Institutos femeninos de espiritualidad ignaciana, Ministerios.*

Bibl.: AGGELER, M. "Women and the Second week", *The Way Sup* 74 (1992) 31-39; BERGAN, J. / SCHWAN, M., *Take and Receive: A five volume directory of the Spiritual Exercises entitled variously Love, Forgiveness, Surrender, Freedom and Birth*, St. Mary's Press, Vinona 1985; CG 34 (dl4) "La Compañía y la situación de la mujer en la iglesia y la sociedad"; COWAN, M./ FUTRELL, J. C., *Companions in Grace: A Handbook for Directors of the Spiritual Exercises of St. Ignatius hoyóla*, Sheed and Ward, Kansas City 1993; DYCKMAN, K./ GARVÍN, M./ LIEBERT, E., *The Spiritual Exercises Reclaimed: Uncovering Liberating Possibilities for Women*, Paulist, New York 2001; FULLAM, L., "Juana, S. J.: the Past and Future? Status of Women in the Society of Jesús", *SSJ* 31, St. Louis 1999; GARCÍA MATEO, R., "La mujer en la vida de San Ignacio" *Man* 66 (1994) 339-353; HEBBLETHWAITE, M., *Finding God In All Things*, Harper, San Francisco 1998; JOHNSON, E., *She Who Is: The Mystery of God in Feminist*

Theological Discourse, Crossroad, New York 1992; LIEBERT, E., *The Spiritual Exercises Reclaimed: Uncovering Liberating Possibilities for Women*, Paulist, New York 2001; LUCCHETTI, M^a C., "La mujer en los Ejercicios: 'enemiga', 'discípula', 'Madre y Señora Nuestra'", *Man* 66 (1994) 397-416; MARTÍNEZ DE LA ESCALERA, J., "Mujeres jesuíticas y mujeres jesuitas" en *A Companhia de Jesús na Península Ibérica nos secs. XV e XVI*, Centro Inter-Universitário de Historia da Espiritualidade, Porto 2004, 369-383; MURNION, P/ DE LAMBO, D., *Parroquias y ministerios parroquiales*, National Pastoral Life Center, New York 1999; O'MALLEY, J. W., *LOS primeros Jesuitas*, M-ST, Bilbao-Santander 1995; ORCHARD, M., *Till God Will: Mary Ward through Her Writings*, Longman and Todd, London 1985; RAHNER, H., *Ignatius' Letters to Women*, Herder, New York 1960; REITES, W. J., "Ignatius and Ministry with Women", *The Way Sup* 74 (1992) 7-19; ROCCASALVO, J., "Ignatian Women: Past and Future", *RR* 62 (2003) 38-62; ROSENBLATT, M. E., "Women in the Passion and Resurrection Narratives", *The Way Sup* 74 (1992) 40-53; SCOTT, M., "Los Ejercicios Espirituales dados y vividos por una mujer" *Man* 66 (1994) 355-364; SCHNEIDERS, S., *Beyond Patching: Faith and Feminism in the Catholic Church*, Paulist, New York 1991; ID., *The Revelatory Text: Interpreting the New Testament as Sacred Scripture*, Harper, San Francisco 1991; SILF, M., *Inner Compass: An Invitation to Ignatian Spirituality*, Loyola Press, Chicago 1999; THIO, S., "Ignacio, Padre espiritual de mujeres" *Man* 66 (1994) 417-435.

MUNDO

Llamamos "mundo" al ámbito en que acontece la actividad humana física o espiritual, integrado por todo el conjunto de seres "experimentables". Todas las religiones han de habérselas con una idea de m. y sugieren una relación con él. La imagen de Dios tiene cierta correlación con la idea de m. Así el m. puede ser visto positivamente, negativamente o, incluso, puede ser divinizado.

En el NT y en la teología cristiana el m. tiene fundamentalmente

tres sentidos. 1. El m. es bueno en cuanto que es creación de Dios: "y vio Dios que era bueno". El m. no es lo que separa al hombre de Dios, sino lo que media entre Dios y él; es ámbito de la comunión; todo ha sido creado por Dios y sometido al ser humano, haciéndole rey de la creación. 2. El m. es malo en cuanto marcado desde el principio por el pecado, sometido al príncipe de este mundo. La creatura ha querido ser su propio origen, fundarse sobre sí y erigir un m. autosuficiente y cerrado en sí, sustraído a la relación con Dios. 3. La redención convierte el m. en *misión* para el cristiano: este m., criatura de Dios y criatura de la libertad humana, ha sido abrazado por la gracia y el amor de Dios, redimido en Cristo, y está llamado a ser Reino de Dios. Así, a pesar de su enemistad con Dios, la salvación del m. ya está dada escatológicamente en Cristo y marca la misión del cristiano.

La espiritualidad cristiana vive en tensión entre la liberación del m. de pecado, para ser uno mismo salvado de él, y el amor al m., para salvarlo. Cabe una amplia gama de actitudes ascéticas y espirituales. En el siglo III nació un ascetismo, primero eremítico y luego cenobítico, marcado por la huida del m. al desierto. En el nacimiento de este movimiento espiritual confluyen dos hechos: por una parte, la influencia neoplatónica, que llega a través de Orígenes y de los PP. Capadocios, que invita al desprecio del m.; y, por otra, la necesidad que algunos cristianos experimentaron de retirarse al desierto para afirmar la dimensión escatológica del Reino de Dios, una vez que, al acabar el período de persecuciones, la comunidad cristiana se iba acomodando y recibiendo honores en el mundo. Otra espiritualidad más positiva,

que no se opone a la anterior, pues también rompe con el m., lo ve principalmente como criatura y manifestación de Dios; el objetivo en ella es alcanzar un alma limpia, sencilla y pura capaz de encontrar la huella de Dios en el m. y capaz de contemplarlo como Dios lo hizo y lo quiso. Una tercera espiritualidad, en continuidad con las dos anteriores, capta la importancia de la actividad humana unida a la divina para la renovación de las cosas mundanas y para que manifiesten mejor la gloria de Dios. En ésta podemos situar a Ignacio de Loyola.

La espiritualidad ignaciana también conserva los tres sentidos de la teología y la espiritualidad cristianas. El propio itinerario espiritual de S. Ignacio no es ajeno a su concepción del m.: Ignacio de Loyola fue en su juventud un hombre de m.; después de su conversión a Dios, dejó el m. y las cosas mundanas para seguir a Cristo, tuvo un Dios sin m.; en una tercera etapa, a partir de Manresa, es enviado por Dios al m. y pasa a encontrar a Dios en el mundo.

1. *El mundo como orden en oposición a Dios.* En la experiencia de S. Ignacio encontramos en primer lugar la visión del m. como un orden, un conjunto de criterios y comportamientos, opuestos a los de Cristo. Narra Ignacio en su *Autobiografía* cómo en Loyola se sucedían en su mente imágenes y deseos de "hazañas mundanas que deseaba hacer" frente a "otras de Dios" [Au 7]; o cómo había sido dado a "las vanidades del m." [Au 1] y se determinó a dejarlo para seguir a Cristo. En los Ejercicios también encontramos este sentido cuando el ejercitante pide "conocimiento del mundo, para que aborreciendo aparte de mí las cosas mundanas y vanas" [Ej 63] o cuando es invitado a actuar

"contra su propio amor carnal y mundano" [Ej 97]. Para poder seguir a Cristo en la CJ es necesaria una ruptura radical con el m.; hay que estar determinado de "dejar el século" [Co 50], hay que "aborrecer en todo y no parte todo cuanto el mundo ama y abraza, y admitir y desear con todas las fuerzas posibles cuanto Cristo nuestro Señor ha amado y abrazado" [Co 101], vivir "como quien es muerto al mundo y al amor propio y vive a Cristo nuestro Señor solamente" [Co 61]. Si el m. es lo que media entre Dios y el hombre, en un primer momento hay que negar el m. y el yo para poder afirmar a Dios como absoluto y vivir para Él. El elemento de huida del m. estará presente tanto en la vida de Ignacio como en la del jesuita. Pero en el itinerario Ignacio descubrirá que el m. no es malo, es criatura de Dios.

2. *El m. como creación de Dios, bajo su señorío.* El cristiano no vive en un m. neutro, sino en un m. dado por Dios con un fin: la vida del hombre; en favor del cual milita el mismo Dios, que ha "criado todas las cosas de esta vida presente para las necesidades humanas, servicio y conservación de los hombres..." [Epp I, 116]. Entre las lecciones que Ignacio sintió haber recibido de Dios como de un maestro de escuela [Au 27], refiere su experiencia particular de cómo Dios había creado el m. [Au 29] y lo que sucedió en su alma junto al río Cardoner: "estando allí sentado, se le empezaron a abrir los ojos del entendimiento; y no que viese alguna visión, sino entendiendo y conociendo muchas cosas, tanto de cosas espirituales como de cosas de la fe y letras; y esto con una ilustración tan grande, que le parecían todas las cosas nuevas" [Au 30]. Estas experiencias le llevaron a una visión del m., de "to-

das las cosas", como colaboradoras para la vida y para la salvación del hombre: "las otras cosas sobre la haz de la tierra son creadas para el hombre y para que le ayuden en la prosecución del fin para que es criado" [Ej 23]. La relación del hombre con las cosas, con el m., se puede desordenar, pero éstas han sido creadas con un orden: "Dios nuestro Señor tiene puesto orden, peso y medida en todas las cosas" [Epp I, 98]. El hombre habrá de ordenarse en dicha relación por el "tanto cuanto", por la indiferencia y por el *magis*.

3. *El mundo como ámbito de la misión y lugar de encuentro con Dios.* El m. del que hay que huir, porque está marcado por el pecado, es también el m. que Dios ama y salva en Cristo, y para el que llama colaboradores en su obra de salvación. Ignacio pensó en el comienzo de su conversión dejar completamente el m. e ingresar en la cartuja de Sevilla, incluso llegó a buscar información de la Regla (cf. [Au 12]). Pero en el tiempo de Manresa sintió la llamada de "ayudar a las almas" [Au 45]. La huida cristiana del m. siempre tiene en vista su salvación. Pero no toda huida del m. implica un posterior regreso material a él para ayudar activamente a las almas. Aquel deseo de ayudar a las almas acabó en la fundación de la CJ, obligada "con voto especial a cumplir todo lo que el actual Romano Pontífice y sus sucesores nos mandaren respecto al provecho de las almas y propagación de la fe, y a ir inmediatamente, sin tergiversaciones ni excusas, a cualquier parte del mundo donde nos quieran enviar" [FI]. El m., "la viña de Cristo", también aparece en las *Constituciones* como el ámbito de la misión del jesuita: esta vocación "es para discurrir y hacer vida en cualquier

parte del m. donde se espera más servicio de Dios y ayuda de las almas" [Co 304], y se realiza acogiendo un envío y "discurriendo por unas partes u otras del m." [Co 92.308.588.603 passim]. Para Nadal el m. es la casa del jesuita: "a la Compañía todo el mundo le ha de ser casa" (MNad V, 364-365), pues "donde hay necesidad o más utilidad de nuestros ministerios ahí es nuestra casa" (Ibid., 469-470).

4. *La espiritualidad ignaciana: una mística misionera y mundana.* En los *Ejercicios* se contempla "cómo las tres personas divinas miraban la planicie o redondez de todo el mundo llena de hombres" marcados por el pecado, y "se determina en la su eternidad que la segunda persona se haga hombre para salvar al género humano" [Ej 102]. Del mismo modo que el ejercitante es invitado a participar en la contemplación amorosa y misionera del m. por parte de Dios, también lo es a "ofrecer toda su persona al trabajo" [Ej 96] y a participar en la misión del Hijo, cuya voluntad "es de conquistar todo el mundo" [Ej 95]. El estar en el m. como enviado es un estar abierto y con referencias espirituales. La misión es concebida como participación del envío de la segunda persona de la Trinidad. Como el Hijo enviado al m. desde el corazón de la Trinidad permanece unido al Padre en el cumplimiento de su misión mundana, así el enviado en misión, que acoge la voluntad de Dios para su vida y sirve al Hijo en su misión, también permanece unido al Padre al realizar su misión en el mundo.

Por otra parte, las cosas y las actividades humanas -el m.- se convierten en lugar de encuentro con Dios y de intercambio amoroso con Él. Todo es don, todo es recibido de Dios y todo puede ser ofrecido a Él [Ej 234], Dios "habita" en todo [Ej

235], "trabaja y labora por mí en todas las cosas criadas" [*Ej* 236], "todos los bienes y dones descienden de arriba". La espiritualidad que de aquí brota es la de "buscar y hallar a Dios en todas las cosas". Las *Constituciones* proponen que los jóvenes que se inician en la CJ "sean exhortados a menudo a buscar en todas cosas a Dios nuestro Señor apartando en cuanto es posible de sí el amor de todas las criaturas, por ponerle en el criador dellas, a Él en todas amando y a todas en Él, conforme a su santísima y divina voluntad" [*Co* 288; cf. *Epp* III, 510].

Esta espiritualidad tiene dos claras pendientes por las que puede deslizarse y pervertirse. Cuando la conciencia de pecado es clara y la de la bondad de la creación es tenue, se forma una conciencia aguda de la maldad del m. que con frecuencia suscita deseos de huir de él para unirse con Dios y puede llevar a algunos a un espiritualismo desencarnado, que busca la propia salvación fuera del m., olvidando la ayuda a la de los demás. Cuando, en cambio, hay una afirmación ingenua de la bondad de la creación y escasa conciencia de pecado, no parece captarse la oposición del orden mundano y el de Cristo. El peligro entonces es un secularismo que se cierra en búsquedas de salvación intramundanas y deja de ser instrumento de la salvación de Dios en el m. El magisterio de S. Ignacio y de los primeros jesuitas tenía más referencias al primer peligro; el de los últimos PP. Generales, Arrupe y Kolvenbach, al segundo. Las CC GG 31-34, han buscado captar los importantes cambios que se han producido en el m. actual y cómo las estructuras de pecado se han ido haciendo más complejas y difusas, al mismo tiempo que han insistido en subrayar la centralidad de

la obra salvadora de Cristo y la necesidad de ejercer la misión reemprendiendo continuamente el camino de la fuente, y ejerciéndola como "servidores de la misión de Cristo".

La "mundanidad" en la espiritualidad ignaciana no es o no debe ser secularización, sino una vuelta al m. después de dejar todo lo mundano y desear compartir en él la cruz de Jesús. Por ello se ha podido hablar de "la mística ignaciana de la alegría del mundo" (cf. Rahner, K. 1961, 313-330). El amor a las criaturas nos puede apartar de Dios; pero también puede ser lugar de encuentro con Dios si antes nos hemos apartado de las criaturas para encontrar a Dios, regresamos a ellas enviados por Dios, y en ese envío encontramos en Dios a la criatura. La primera fase es apartarse de la criatura, la segunda es ser enviado a ella, la tercera fase y más sublime de nuestra relación con Dios es encontrar a Dios en ella y *en* Dios a la criatura misma, esto es, encontrar a la criatura dentro de Él. El proceso es siempre el mismo: "nosotros que hemos partido desde el mundo hacia Dios, volvemos con Él en su salida al mundo; y estamos lo más cerca posible de Él, donde él está lo más lejos posible de sí mismo: en su verdadero amor al mundo (Rahner, K., 1963, 55). Afirmar la creación y afirmar el m. no será a costa de Dios, ni afirmar a Dios será a costa de la creación, Dios se ha hecho hombre, el hombre ya está en Dios por la humanidad de Cristo. El m. y las criaturas serán lugar de encuentro con Dios y unión con él.

Juan Antonio GUERRERO, SJ

BibL: ARRUPE, R, "La misión apostólica, clave del carisma ignaciano", en *La identidad*, 105-124; ID., "Experiencia cristiana y mundo moderno", en *La Iglesia de hoy y del futuro*, Mensajero, Bilbao 1982, 15-20; ID., "Vida religiosa e inserción en el mundo", en ID., 689-708; GARCÍA, J. A., *En el mundo*

desde Dios: vida religiosa y resistencia cultural, Sal Terrae, Santander 1996; RAHNER, K., "La mística ignaciana de la alegría del mundo", en *ET I* (1961), 313-330; ID., "La eterna significación de la humanidad de Jesús para nuestra relación con Dios" en *ET III* (1968), 47-71.

N



NADAL, Jerónimo

Jerónimo Nadal nació en el barrio judío de Palma de Mallorca el 11 de septiembre de 1507. Entre 1526 y 1527 frecuentó la Universidad de Alcalá y durante 1532-1533 estudió en la Universidad de París. Los esfuerzos de Laínez, Fabro, Miona e Ignacio por incluirle en el grupo quedaron frustrados, dada su obsesión por la ortodoxia. En 1536 marchó a Aviñón, donde fue ordenado sacerdote en 1538 y obtuvo el doctorado en Teología. Después regresó a Mallorca, donde permaneció hasta 1545. Allí dio clases de Escritura y vivió un período de graves inquietudes espirituales y psicológicas. Al leer una carta de Francisco Javier decidió presentarse a Ignacio de Loyola. Concluido el Mes de Ejercicios con Ignacio y J. Doménech, entró en la CJ el 29 de noviembre de 1545. En 1548 Ignacio le envió a Messina para fundar el primer colegio, y como rector, organizó los estudios al *modus parisienses*. Este colegio fue la base de la futura *Ratio studiorum*. Nadal estableció allí el primer noviciado como casa separada. En 1552

regresó a Roma para hacer su profesión solemne y ayudar a Ignacio a revisar las *Constituciones*, que después promulgará y explicará en Sicilia, España y Portugal (1552-1554). A su regreso, la casi unanimidad de los jesuitas de Roma le eligió Vicario de Ignacio (1554-1556). El Papa le nombró teólogo de su legado en la Dieta de Augsburgo (1555). Después de la muerte de Ignacio, y ayudado por Polanco, ejerció una función importante en la crisis de la CJ cuando el conflicto con Bobadilla. La primera CG (1558) le nombró Asistente para Alemania, Flandes y Francia. Entre los años 1561 y 1563 fue visitador de España, Portugal, Francia y las provincias del norte. En este mismo periodo participó en el Concilio de Trento como teólogo. Durante el generalato de Francisco de Borja (con quien había tenido diferencias en el pasado) fue su Asistente para España, Visitador de las provincias del norte (1556-1558) y Vicario general (1571-1572). Los últimos años de su vida los vivió en Hall (Tirol), revisando sus manuscritos, trabajando sobre las *Imagines* y *Adnotationes et meditationes* in

Evangelia (1574-1577). Fatigado y enfermo volvió a Roma, donde murió el 3 de abril de 1580 en el noviciado de San Andrés del Quirinal. Sus escritos pueden ordenarse en cuatro categorías:

1. *Autobiográficos*. El *Chronicon Natalis iam inde a principio vocationis suae* (MNad I, 1-26), en el que cuenta su vida antes de entrar en la CJ y los principios en ella; las *Ephemerides* (MNad II, 1-97), un diario de su participación en los acontecimientos de la CJ entre 1546 y 1562; las *Cartas* (MNad I-III), donde narra sus viajes y visitas por numerosas comunidades, por lo que son una fuente importante para la historia de la CJ; y las *Orationis observationes*, que son observaciones sobre sus pensamientos y su oración (P. Hieronymi Nadal *Orationis observationes*, M. Nicolau [ed.], IHSI, Roma 1964).

2. *Escritos dirigidos a jesuitas*. La instrucción "*De oratione*" pronunciada en Messina (1551), en *Commentarii de Instituto S.I.* (MNad V, 26-30), es una instrucción sobre la manera de hacer la oración de petición cotidiana. Las *Exhortationes de 1554 en España* (MNad V, 31-105) que explican "la gracia del estado religioso" y aquella gracia propia de la CJ fundada por Ignacio de Loyola, del cual N. describe la vida. En estos escritos, N. expone la necesidad de escribir las *Constitutiones* y de la autoridad que éstas poseen; explica el Examen, el nombre de la CJ y su finalidad, los medios que adopta, su manera de vivir, los votos y las probaciones de los candidatos. Nadal se detiene particularmente en la oración y el modo de hacerla, con petición, suplicación y acción de gracias. El *Orden de oración* (*Regulae* S.I., 1948, 487-491) es una instrucción sobre la oración de los escolares, la mortificación, la oración y el trabajo, la facilidad de orar

en la CJ. La incompleta *Apologia Exercitiorum* (MNad IV, 820-873; *Chron* III, 525-573) es una defensa de los *Ejercicios* contra la censura de T. de Pedroche (1553). Las *Annotationes in Constitutiones* (1556), en los *Commentarii de Instituto S.I.* (MNad V, 108-130) desarrollan las visiones iniciales sobre la religión, como virtud particular y general, y el estado religioso dependiente de los consejos evangélicos. La gracia del estado religioso es tratada con anterioridad al de la CJ y de su finalidad, ayudar a la Iglesia. Las *In examen annotationes* (1557), en los *Commentarii de Instituto S.I.* (MNad V, 131-205) son un comentario sobre el nombre y la aprobación de la CJ, su objetivo y sus medios, los votos (en particular el de obediencia al Papa), el ejercicio de las virtudes interiores, la vida común, las penitencias corporales, los grados de las personas en la Orden, las casas y la granitud de los ministerios. Este comentario describe la oración trinitaria de Ignacio (*in actione contemplativus*). En *Pláticas de renovación en Roma* (1557) N. explica que la causa y la gracia ejemplar de la CJ están presentes en la vida de Ignacio (Nicolau 1949, 489-496; Dalmases, *EN* II, 1-10). La *Apologia contra censuras facultatis theologicae parisiensis* de 1557 (*FN* II, 38-113) critica a los doctores de París que juzgaban lo que la Sede Apostólica había ya aprobado. Contiene la historia de la vida de Ignacio de Loyola y la de los primeros compañeros hasta la fundación de la CJ. Las *Pláticas espirituales en Coimbra* (1561) dirigidas a los jóvenes jesuitas (Nicolau, 1945) se asemejan a las *Pláticas de Alcalá* (1561; *FN* V, 206-488), pues en ambas se repite el tema de la virtud de la religión y de la necesidad de la aprobación de las Órdenes por la Iglesia; narran la aprobación de la CJ y el desarrollo de la conversión y de la vida de Ignacio; cómo éste fue

un instrumento del que se sirvió Dios para actualizar en la Iglesia la gracia concreta de la vida religiosa propia de la CJ. Esta gracia se encuentra prefigurada en modo ejemplar en la vida de Ignacio y es conocida por las meditaciones ignacianas del Rey Temporal y la de Dos Banderas. En estos escritos, N. razona sobre el objetivo de la CJ y los ministerios y examina las bulas apostólicas, las *Constituciones*, las tradiciones y las costumbres de la CJ. De ahí la insistencia de N. para que Ignacio contase su vida a Cámara. Nadal escribe también sobre los novicios y los votos, especialmente el de obediencia. Otros escritos son las instrucciones sobre los estudios de los escolares y sobre la oración. En *De la oración, especialmente para los de la Compañía* (1562; en *MNad* IV, 576-578, 672-681), N. desarrolla el tema que ya había tratado con anterioridad. Los *Scholia in constitutiones et declarationes S. P. Ignatii* son observaciones sobre las dificultades suyas y de otros durante la promulgación de las *Constituciones* en España durante 1553-1554. La segunda CG (1565) propone dichos *Scholia* como norma directiva. Nadal los corrige incluso después de la tercera CG. Las *Annotationes in diploma confirmationis Julii III* (Ruiz Jurado 1978, 233-236) y el *In diploma confirmationis Julii IIII 1560-1565?* (cf. *Ibid.* 236-237) contienen algunas correcciones a la *Fórmula del Instituto* en función de una nueva bula de la aprobación de la CJ que, sin embargo, no se llegó a dar. El segundo texto tenía que ser el inicio de los *Scholia in Formulam*, pero N. no llegó a terminarlo. Los *Dialogi* (*MNad* V, 524-774) tratan sobre el estado religioso en general (*Dialogus I*) y sobre el Instituto de la Compañía (*Dialogus II*) y están dirigidos contra Martin Kemnitz (1522-1586). El objetivo del primer diálogo es presentar los argu-

mentos teológicos a favor del estado religioso, que era atacado por los luteranos y algunos humanistas, a través de la presentación de las raíces de la vida religiosa en los personajes del AT, y de los consejos evangélicos. El segundo diálogo continúa con los temas de las exhortaciones de Coimbra y de Alcalá. Contiene este segundo diálogo una particular declaración sobre el objetivo de la CJ, el cual está en los ministerios, en la gracia de la vocación, en las *Constituciones*, en las tradiciones y las reglas, en los consejos evangélicos y en las virtudes correspondientes, y en la importancia de los votos, especialmente el de obediencia. Las *Pláticas de Colonia* (1567) (*MNad* V, 775-800) tratan sobre el estado religioso, los orígenes de la CJ y su finalidad. El *Tractatus de professione et choro* (1572) muestra el juicio del Instituto de la CJ sobre la profesión y el coro. Por último, están las *Exhortaciones* 5, 6 y 7. En la *Exhortatio* 5 se expone el objetivo de la CJ que es procurar la salud y la perfección del prójimo y de sí mismo, y escribe también sobre el ministerio de la confesión. En la *Exhortatio* 6 habla de los ministerios de la *Fórmula* y de la manera de ejercitarlos (es característico el ministerio de la Palabra durante la confesión). En cuanto a la *Exhortatio* 7, N. no la terminó (*MNad* V, 801-865).

3. *Escritos sobre los Evangelios*. Su obra postuma consta de dos volúmenes: *Evangelicae historiae imagines ex ordine Evangeliorum quae toto anno in Missae sacrificio recitantur, in ordinem temporis vitae Christi digestae*, de 1593; y *Adnotationes et meditationes in Evangelia quae in sacrosancto Missae sacrificio toto anno leguntur; cum Evangeliorum concordantia historiae integritati sufficienti*, de 1594. La idea de esta obra se remonta a Ignacio, el cual pidió a N. proveer a los estudiantes jesuitas de una guía ilustra-

da para meditar. En 1573 comenzó N. a trabajar en las meditaciones de los Evangelios del año litúrgico y en la producción de las correspondientes imágenes. Con éstas N. se proponía ayudar al orante en la "composición de lugar" según la pedagogía de los *Ejercicios Espirituales*, al asociar escenas con el texto, marcadas con letras y explicadas con notas didascálicas. La obra contiene 153 grabados realizados por artistas como Collaert, los Wierix, o de Mallerii; contiene también dibujos de Bernardino Passeri, de Martin de Vos y de los mismos Wierix. Martino Nutius de Amberes fue el impresor. La obra tuvo otras ediciones (1595, 1607, 1647) e influyó en otros libros del género (N. Misserini, B. Ricci y A. Vivaldi). Las *Imágenes* fueron llevadas por los misioneros jesuitas a Asia y América, donde inspiraron el arte del lugar. Las *Adnotaciones* incluyen una concordancia evangélica y notas exegéticas.

4. *Escritos sobre doctrina espiritual*. La doctrina espiritual de N. revela su formación teológica escolástica (Sto. Tomás, S. Buenaventura) combinada con una formación filológica y humanística. Su enseñanza se funda en la doctrina de las tres vías de los *Ejercicios Espirituales*. Suya es una particular insistencia sobre la "gracia de la vocación", sobre el estado religioso, sobre la vocación a un género de vida particular en el estado de perfección. La gracia "de religión" es característica de cada Instituto y se encuentra en su fundador. El camino espiritual de Ignacio es un modelo de oración y de perfección. La acción apostólica ha de acompañarse con la oración, pero no se trata simplemente de una contemplación que precede a la acción, sino de una contemplación que es concomitante con la acción. El jesuita tiene que ser *in actione contemplati-*

vus, es decir capaz, como Ignacio, de "hallar a Dios en todas las cosas". Sin embargo, es imposible llegar a este ideal sin dedicarse todos los días a la oración, la cual puede ser mística pero necesariamente ha de estar bien preparada. Lo percibido en la oración (*reliquiae cogitationis*) influye en el trabajo del día. De aquí surge el nadaliano círculo de oración y trabajo, y viceversa. El jesuita actúa bajo la acción del Espíritu (*spiritu*) movido por la caridad (*corde*) para la acción apostólica (*practice*). Es necesario actuar "en el Señor", porque el jesuita no actúa por sí mismo, sino en Cristo, con su gracia. La vía mixta de la contemplación y del apostolado es una vía activa superior y consiste en "la capacidad de ayudar al prójimo, de ser activo y contemplativo". El horizonte místico de la oración ignaciana trinitaria no prescinde del camino ascético a través de la abnegación, la humildad y la obediencia.

La espiritualidad de la CJ y las peculiaridades de su Instituto encontraron en N. su primer pensador sistemático. Ignacio decía de él que conocía su propio pensamiento en profundidad, y Polanco afirmaba, que "tiene mucho conocimiento de N. Padre Maestro Ignacio, porque le ha tratado mucho, y parece tiene entendido su espíritu, y penetrado, cuanto otro que yo sepa en la Compañía, el Instituto della". Por estas razones hay que atribuir a N. la máxima importancia en el desarrollo y transformación del carisma ignaciano.

Robert A. MARYKS

/ Carisma, Compañía de Jesús, Contemplativos en la acción, Constituciones, Ignacio, Misión, Modo de proceder, Polanco, Universalidad.

BibL: BANGERT, W., *Jerôme Nadal, S.J. 1507-1580. Tracking the First Generation of jesuits,*

Loyola Universtiy Press, Chicago 1992; CALVERAS, J., "La ilustración del Cardoner y el Instituto de la Compañía de Jesús según Nadal", *AHSI* 25 (1956) 27-54; CODINA, G., "La ordenación y el doctorado en Teología de Jerónimo Nadal en Aviñón (1537-1538)", *AHSI* 36 (1967) 247-251; DALMASES, C. DE, "Las meditaciones del Reino y de dos Banderas y la vocación a la Compañía de Jesús según Nadal", *Man* 20 (1948) 311-320; DE GUIBERT, J., *La spiritualita della Compagnia di Gesù*, Città Nuova, Roma 1992; ENDEAN, PH., "Origins of Apostolic Formation: Jerome Nadal and Novitiate Experiments", *The Way Sup* 39 (1980) 57-82; MARYKS, R., "Abnegación e identidad del jesuita en Jerónimo Nadal (1507-1580)", *Man* 73 (2001) 387-396; NICOLAU, M., *Jerónimo Nadal: obras y doctrinas espirituales*, CSIC, Madrid 1949; O'MALLEY, J., "TO Travel to Any Part of the World: Jerónimo Nadal and the Jesuit Vocation", *SSJ* 16 (1984) 1-20; ID., *Los primeros Jesuitas*, M-ST, Bilbao-Santander 1995; RODRÍGUEZ OSORIO, H., "La oración en las Pláticas espirituales de Jerónimo Nadal en Coimbra (1561)", *Man* 69 (1997) 253-273; Ruiz JURADO, M., "Nadal y Polanco sobre la Fórmula del Instituto de la Compañía de Jesús", *AHSI* 47 (1978) 225-240; ID., "Cronología de la vida del P. Jerónimo Nadal S.J. (1507-1580)", *AHSI* 48 (1979) 248-276; SOMMERVOGEL V, 1517-1520.

NORMAS COMPLEMENTARIAS

La CG 34 de la CJ (1994-95) aprobó un amplio conjunto de normas, extraídas de decretos de precedentes CC GG, especialmente de la 31, 32 y 33 y de la misma 34, ordenadas en paralelo con el esquema de las *Constituciones*, cuyo fin es fomentar y promover la observancia cada día más perfecta e éstas y de todo el Instituto de la CJ. Tanto por su contenido como por su estructura formal y su valor normativo, las NC vienen a ser una lectura oficial global de las *Constituciones* por parte del máximo órgano representativo y legislativo de la CJ. Recogiendo y aprobando de nuevo elementos (decisiones,

pronunciamientos y declaraciones) de CC GG, las NC proponen autoritativamente cómo las *Constituciones* deben ser interpretadas y aplicadas, supliendo vacíos sentidos y, fundamentalmente, declarando el significado operativo de aquéllas, en su conjunto y en puntos particulares en las nuevas circunstancias. Las NC no suplantán las *Constituciones*, sino que tratan de recolocarlas, actualizándolas, en el centro de la vida real de la CJ, de acuerdo con la redefinición progresiva que ésta ha ido haciendo de sí misma, de su naturaleza, carisma y misión, a lo largo del tiempo, y especialmente en la etapa más reciente de su historia. Tampoco comprimen ni coartán su fuerza inspiradora, sino que se inspiran en la CJ y pretenden servirle de cauce en la vida real actual de la *Constituciones*. Por eso, la CG 34 dispuso expresamente que las NC sean publicadas siempre junto con las *Constituciones*; no tienen sentido propio desligadas de ellas. Así las NC presentan la imagen de lo que la CJ es y pretende actualmente, en fidelidad a su carisma y misión original, y de los medios que se propone utilizar para conseguirlo (sentido y espiritualidad renovada de los votos religiosos, nuevos procesos de formación, estilo y expresiones de la vida comunitaria, servicio apostólico en sus diversas concreciones actuales y estructuras, y ejercicio del gobierno en la CJ). En ese sentido, las NC, además de ser, juntamente con las *Constituciones*, el "libro de ruta" de la CJ, son punto de referencia común, obligado y útil, para lograr una unidad sustancial en medio de una gran diversidad de situaciones y culturas en ella.

El decreto introductorio de las NC deroga la anterior "Colección de Decretos de las CC GG", elaborada en 1927 y vigente desde enton-

ees, y todos los demás decretos de CC GG posteriores, que, sin embargo, en cuanto no hayan sido afectados por aquéllas, conservarán en adelante su valor declarativo, directivo e inspirador y servirán de ayuda para comprenderlas mejor e interpretarlas adecuadamente. De este modo las NC, aparte de su significado normativo, han hecho la labor y el servicio de recoger y ordenar sistemáticamente lo que se estimaba que debía ser conservado en vigor de las CC GG precedentes. Las NC tienen valor de decreto de CG; únicamente la CG podrá modificarlas o derogarlas total o parcialmente; pero cada CG podrá hacerlo y podrá elaborar NC nuevas, actualizando así progresivamente la relectura oficial que de sus *Constituciones* vaya haciendo la CJ en el futuro.

Urbano VALERO, SJ

Z¹ Compañía de Jesús, Constituciones, Gobierno, Reglas.

Bibl.: *Constituciones de la Compañía de Jesús y Normas Complementarias*, Curia del Prepósito General, Roma 1995 (ed. española en M-ST, Bilbao-Santander 1996); VALERO, U., "La revisión del derecho propio de la Compañía de Jesús en la Congregación General 34. Crónica del proceso", *AHSI72* (2003) 81-103; ID., "El gobierno de la Compañía de Jesús al comienzo del tercer milenio", *Man 76* (2004) 5-23.

NOVICIADO

I. *El noviciado ignaciano: experiencias y probaciones.* El tiempo de n. es una antigua institución en la vida consagrada, bien establecida en las grandes Órdenes religiosas, de la que Ignacio de Loyola se informa. Pero no utilizará la palabra "noviciado" para designar este tiempo

de iniciación, palabra que nunca aparece en las *Constituciones* (en las que solamente siete veces se usará la de "novicio"); prefiere hablar de "probación" (palabra que aparece noventa y cinco veces en las *Constituciones*), y con ello expresa mejor su enfoque de la etapa inicial en que adquiere relevancia la experiencia y la probación. Ignacio cambia la duración de la etapa, que será de dos años en vez del año habitual de otras Órdenes, más otro año al acabar los estudios; y cambia el modo y lugar de realizarlo, pues el novicio deberá ejercitarse en la práctica de la abnegación y virtud no sólo dentro de la "casa de probación", sino fuera de ella, en la calle pidiendo limosna, en los hospitales de pobres enfermos, o peregrinando a algún santuario.

La primera CJ inicia a sus candidatos mediante "experiencias y probaciones" semejantes a las que pasaron los primeros compañeros, etapa fundacional que queda como referencia un poco ideal para las nuevas incorporaciones [*Co* 53.81.604.605]. Este carácter modélico lo refiere Jerónimo Nadal más explícitamente al itinerario espiritual de Ignacio, que puede resultar "sumamente útil" como "testamento y enseñanza" para los nuevos jesuitas, ya que Ignacio habría recibido una gracia no sólo personal, sino para toda la CJ. Es cierto que podemos identificar etapas muy diferentes, y de progresiva maduración, entre el íñigo eremita de Manresa y el Padre General de la nueva Orden apostólica en su despacho de Roma. En el período intermedio nos encontramos a un penitente y piadoso peregrino; a un estudiante pobre que gasta lo más de su tiempo en el apostolado; a un estudiante "becario" que en París dosifica su actividad pastoral y saca títulos

universitarios; a un predicador y catequista entusiasta por Azpeitia y el Véneto; y al manso miembro de un grupo de sacerdotes que delibera en común decisiones vinculantes para todos. A partir de su conversión en Loyola, Ignacio experimenta una iniciación progresiva en su nueva vida, sintiendo que Dios mismo le llevaba "de la misma manera que trata un maestro de escuela a un niño" [Au 27]. Aunque no fue propiamente religioso hasta veinte años después de su conversión, y ni siquiera entonces realizó ningún noviciado, es cierto que Ignacio vio muy probada y reorientada su primera vocación. Podemos considerar su peculiar noviciado la época que él llamará de su "Iglesia primitiva" en Manresa, junto con los meses siguientes dedicados a su peregrinación a Tierra Santa: época de "grandes deseos", de encuentro fundante con Dios, de purificación de muchas ambivalencias iniciales.

El período de esta probación ignaciana, y su sentido, se articula en la Tercera Parte de las *Constituciones* [Co 243-306], que se completa con las indicaciones dadas para el Examen de los candidatos [Co 1-133] y para "admitir" [Co 138-203] o "despedir" de la nueva Orden [Co 204-240]. Los primeros compañeros se deciden a "admitir mancebos que con sus buenas costumbres e ingenio diesen esperanza de ser juntamente virtuosos y doctos para trabajar en la viña", pues comprueban que "buenos y letrados se hallan pocos [...] y de los pocos los más quieren ya reposar de sus trabajos pasados" [Co 308].

2. *Sentido actual del noviciado ignaciano.* La CJ relee hoy la intuición ignaciana sobre el n. haciendo presente aquel sentido original en sus documentos actuales; según éstos, el n. es a la vez tiempo de proba-

ción y de formación, y tiene los objetivos de discernir la vocación del candidato e iniciarle en el modo de vida de la CJ (NC 44).

2.1. *El discernimiento de la vocación* comienza de hecho antes del n., cuando el candidato expresa su deseo de ser jesuita, y la CJ le ofrece un tiempo de discernimiento y preparación, período en el cual también se examina su vocación (NC 25-26). Con todo, durante el n. se completa el discernimiento, mediante el diálogo sobre aspectos que faltaran en el examen anterior, pero sobre todo considerando los datos de la nueva vida que empieza a vivir. Antes parecían significativos los sentimientos, las mociones de su interior y las inclinaciones derivadas de las vicisitudes de su biografía, de sus experiencias de oración o de servicio a otros, de sus expectativas de futuro. Ahora, en una vida de comunidad y de cierta austeridad, se verifican sus reacciones emotivas y su reflexión personal (sus mociones y sus razones) en el ejercicio mismo de su vocación, en las experiencias de vida consagrada que se le ofrecen, en realidades más objetivas. Se discierne ciertamente la disposición interior y su deseo atraído, pero también la idoneidad o capacidad para "soportar el peso de esta vocación"; y siempre en un clima de diálogo entre las dos partes implicadas, pues tanto la CJ como el candidato deben quedar "contentos" y confirmados en las diferentes experiencias y probaciones (cf. [Co 18.52.55.57.60.63.98.100.102.111.118.130.133...]). A esta probación van encaminadas las seis experiencias principales que señala Ignacio de Loyola para esta etapa: hacer los Ejercicios Espirituales, servir en hospitales, peregrinar, practicar oficios humildes en la casa, enseñar catequesis a niños o

gente sencilla, y trabajar en otros apostolados o ministerios [Co 65-70]; experiencias de probación, pero que son también de iniciación apostólica de quien en el futuro predicará en pobreza.

2.2. *La iniciación a la vida religiosa en la C*] es un segundo objetivo del noviciado. Ante todo, el novicio profundiza en su experiencia de Dios según el "modo y orden" propio de los Ejercicios Espirituales en retiro [Ej 1.20], que incluye largos tiempos de encuentro personal con Dios, discernimiento de lo que sucede entre el Criador y él [Ej 15], y búsqueda de sus señales para el sentido de su futura y próxima vida. Además, el novicio practica una vida sacramental cuidada, con el papel central de la Eucaristía; estudia y comprende mejor el sentido de los votos religiosos que expresan su consagración; y asimila poco a poco el carisma de la C] leyendo y orando los textos fundacionales y los documentos recientes. También trata de practicar el nuevo modo de vida que descubre en su contacto con las obras apostólicas y las comunidades jesuitas, de modo que a lo largo de dos años va conociendo mejor a la C], asimilando su carisma, viviendo y trabajando progresivamente como jesuita. De este modo, y ordinariamente, en estos dos años consigue un conocimiento más realista de la C] y de sí mismo, que le permiten solicitar hacer sus votos. Llegará a este compromiso personal ciertamente con ilusión, pero también con mayor realismo del que tenía al inicio del período; con clara conciencia de sentirse, como cualquier jesuita, "pecador y, sin embargo, llamado a seguir al Señor según esta vocación" (CG 32, d2,1).

La pedagogía ignaciana para la probación e iniciación de los novicios jesuitas no es sólo exterior, sino

sobre todo interior; da más importancia a la transformación interior del sujeto que a los contenidos académicos o a la mera acumulación de experiencias. El maestro de novicios [Co 263] actuará sobre todo desde el interior de la persona, en una relación profunda de transparencia y confianza por parte del novicio; pero también otros jesuitas colaborarán en la formación de los novicios, como ayuda en varios campos y ejemplo personal (cf. [Co 269.271.276.303.305]).

Esta pedagogía favorece, pues, el discernimiento interno de motivaciones, aunque se ayuda de objetivaciones y correcciones externas; incluye ánimo y prueba, estímulo y contraste, aceite y vinagre (según lo indicado por L. González de Cámara [Mem 83.296; FN I, 577-578.700-701]); es decir, es probación para ayudar eficazmente a crecer [Co 285]. Se trata de una pedagogía aparentemente contradictoria que, sin embargo, resulta eficaz para el fin que se pretende; y así, considera desde el principio el fruto que busca, pero sigue a veces un camino paradójico. Por ejemplo, Ignacio busca que el ejercitante pueda "en todo amar y servir a su divina majestad" [Ej 233]; pero al inicio y a mitad de los Ejercicios le invita a un total desprendimiento de las cosas [Ej 23] y de sí mismo [Ej 189]. De un modo semejante, deseando que el jesuita vea a Dios en todas las cosas, se invita al novicio a largos momentos de oración y a recoger las puertas de los sentidos [Co 250]; al que más adelante se le pedirá la libertad y creatividad del apóstol, se le evitará ahora a momentos de obediencia de ejecución y sometimiento a otros [Co 284]; al que tratará con todos y con todas, se le invita al principio a controlar austeramente sus relaciones y vinculaciones afectivas [Co 61]. Pero el

n. es sólo una etapa inicial; y busca consolidar el vigor espiritual que permita un futuro rigor intelectual y apostólico, construir un fundamento consistente de abnegación, humildad y virtud sobre el que proseguir la formación académica y pastoral [Co 289.307].

3. *Un itinerario del novicio.* Los frutos del n. sólo se conseguirán si la propuesta ignaciana es comprendida y recorrida por el novicio mismo como su itinerario personal hacia la identificación con el Cristo pobre y humilde de los *Ejercicios* [Co 101-103]. Es habitual que los primeros momentos (ayer como hoy) tengan mucho de "ruptura" con lo anterior, de cambio radical en la vida del que deja familia, estudios, trabajo, proyectos e independencia y se compromete a un nuevo régimen de vida que incluye muchos elementos de las Adiciones de los *Ejercicios* [Ej 73-90], favorecedoras externas de un proceso interno.

Un segundo momento suele ser de refundación de su "experiencia personal de encuentro con el Dios" que le ha traído al noviciado, principalmente mediante una preparada experiencia de Ejercicios Espirituales. Además de los Ejercicios, el ejercicio de oración personal y de oración litúrgica, de lectura espiritual y exámenes, los días de retiro y todo ejercicio de discernimiento de la vida le enseñarán a buscar y hallar a Dios en todas las cosas, y a ordenar un poco más sus intenciones, acciones y operaciones [Ej 46]. Desde esta experiencia de Dios el novicio mira al mundo con ojos nuevos; así el servicio en hospitales o la peregrinación en desvalimiento se vuelve experiencia social y mística, de servicio al hombre y de encuentro con Dios. El novicio contempla a Dios en el dolor, lo siente en la injusticia, y aprende a dirigirse al

Dios que está también en los límites. Todo esto favorecido por un mayor conocimiento de sí, lo que le proporciona un mayor realismo y humildad y un más purificado servicio y entrega.

Por fin, el tercer momento del proceso será la real "integración" entre la vocación personal, el Instituto de la CJ, el mundo en el que vive y trabaja, y la persona concreta que es, con sus particularidades psicológicas y culturales. Se trata de la incorporación a la CJ concreta [Co 59.98.163.190], pero también de lo que hoy entendemos por integración personal, en cuanto a unificación de todas las fuerzas vitales en un proyecto vital único. En expresión ignaciana sería "tener la intención recta no solamente acerca del estado de su vida, pero aun de todas cosas particulares", procurando "buscar en todas cosas a Dios nuestro Señor" [Co 288]; tal "intención muy recta y pura" le guiará en su futuro servicio apostólico como jesuita [Co 618.813] y garantizará la fidelidad a su identidad y vocación.

El n. ignaciano termina formativamente inconcluso, pues su papel es sólo de comienzo y, en modo alguno, ideal final de jesuita. Por eso la formación no termina con esta etapa, y es tarea del sujeto continuar creciendo delante de Dios y de los hombres e ir "en el servicio de Dios nuestro Señor de bien en mejor subiendo" [Ej 315.331] para gozo propio, servicio de Dios y ayuda de las gentes.

Luis M^a GARCÍA DOMÍNGUEZ, SJ

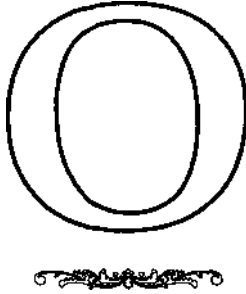
Z¹ Admisión, Candidato, Examen, Formación, Juniorado, Vocación, Votos.

Bibl.: ARRUIPE, P., "La formación en el noviciado (31.XII.73)" en *La identidad*, 610-613; ASCHENBRENNER, G., "Formation to the

Apostolic life: The Novitiate" *The Way Sup* 29/30 (1977) 149-154; ENDEAN, PH., "Origins of Apostolic Formation: Jerome Nadal and Novitiate Experiments" *The Way Sup* 39 (1980) 57-82; KOLVENBACH, P.-H., "Aspectos canónicos del Noviciado", *AR XXII* (1999) 329-338; ID., "La formación espiritual en el Noviciado", *AR XXII* (1999) 315-328; O'MALLEY, J. W., *LOS primeros Jesuitas*, M-ST, Bilbao-Santander 1993, 74-83; PRO-

VINCIA DE ESPAÑA, *Orden Nacional de Formación*, Curia del Provincial de España, Madrid 2001; Ruiz JURADO, M., *Orígenes del Noviciado en la Compañía de Jesús*, IHESI, Roma 1980; ID., "Probación", *DHCJIV*, 3235-3242.

NUESTRA SEÑORA: / *María*



OBEDIENCIA

Introducción. Que la o. sea "la señal distintiva de la Compañía de Jesús", como lo afirmó la CG 31 (1965-1966) sobre "La Vida de Obediencia" (di7, 1), es bien conocido y reconocido por y en la Iglesia. Sin embargo, las razones y la interpretación de un tal rol señero dado por el mismo S. Ignacio a la o. en la vida y misión de la CJ, han sido tan dispares como las inclinaciones y preferencias -no rara vez tendenciosas- de los historiadores y estudiosos, quienes han reconocido tal rol y/o lo han considerado apropiado al entrar en detalles sobre él. Razones como los antecedentes "soldadescos" y la formación "militar" de Ignacio, reflejados, se dice, en sus *Ejercicios Espirituales* y también en el nombre dado a la Orden que fundó -Compañía de Jesús- tienen escaso, de hecho poquísimo, apoyo en fuentes históricas bien fundadas como lo demuestran las investigaciones más recientes (cf. bibliografía).

Sin duda, como se ha ya insinuado, era el mismo Ignacio quien

había resaltado la o. como la señal distintiva de los miembros de la CJ. En su célebre "Carta sobre la Obediencia" de marzo de 1553 a los Padres y Hermanos de Portugal, lo dice claro y directamente: "... aunque en todas virtudes y gracias espirituales os deseo toda perfección, es verdad [...] que en la obediencia más particularmente que en ninguna otra, me da deseo Dios nuestro Señor de veros señalar [...] En otras religiones podemos sufrir que nos hagan ventaja en ayunos, y viglias, y otras asperezas que, según su Instituto, cada una santamente observa; pero en la puridad y perfección de la obediencia [...] mucho deseo, Hermanos carísimos, que se señalen los que en esta Compañía sirven a Dios nuestro Señor, y que en esto se conozcan los hijos verdaderos de ella..." [*Epp* IV, 669].

A causa de esta clásica y larga "Carta sobre la Obediencia", no pocos comentadores de la o. ignaciana suelen presentarla como una especie de concepto monolítico, como si fuese esculpida, en esa carta de 1553, de una vez por todas en forma cuasi congelada. El hecho es

que hubo un desarrollo gradual en la experiencia de Ignacio a través de la cual Dios le conducía, desde su Iglesia primitiva de Manresa, hasta la expresión madura que finalmente dio a la o. en la Parte VI de las *Constituciones* [Co 547-552]. Además, esta expresión suya, como poco después vamos a recalcar, se debe considerar junto con lo que claramente propone en la Parte VII acerca de la "misión". Sobre este asunto, Ignacio no nos deja con duda alguna, precisamente cuando trata expresamente de la o. y de su importancia primordial para el "modo de proceder" propio de la CJ: "La cual [la santa obediencia] todos se dispongan mucho a observar y señalarse en ella [...] De modo que todos nos animemos para no perder punto de perfección que con su divina gracia podamos alcanzar en el ...modo nuestro de proceder en el Señor nuestro; muy especialmente poniendo todas nuestras fuerzas en la virtud de la obediencia, del Sumo Pontífice primero, y después de los Superiores de la Compañía" [Co 547].

1. Desarrollo gradual de la "obediencia" en y por la experiencia de Ignacio bajo la dirección de Dios.

1.1 Ya en 1523, durante su peregrinación a Tierra Santa, Ignacio se enfrentó con la autoridad en la persona del Provincial de los Franciscanos. "Su firme propósito era quedarse en Jerusalén, visitando siempre aquellos lugares santos; y también tenía propósito, ultra esta devoción, de ayudar las ánimas [...] que él tenía este propósito muy firme, y que juzgaba por ninguna cosa dejarlo de poner en obra; [...] que él no dejaría su propósito por ningún temor" [Au 45-46]. Pero cuando "dijo el Provincial que ellos tenían autoridad de la Sede Apostólica para hacer ir de allí, o quedar allí, quien les pareciese

[...], y que en este caso ellos juzgaban que él no debía de quedar, etc.", a pesar de un completamente inesperado giro dado a su vida y sus proyectos, Ignacio manifestó una sola actitud inequívoca: "pues que así juzgaban con la autoridad que tenían, que él les obedecería [...] ya que no era voluntad de nuestro Señor que él quedase en aquellos santos lugares" [Au 46-47].

1.2 Sin embargo, Jerusalén no desapareció del todo del horizonte espiritual y apostólico de Ignacio. Después de otros encuentros con la autoridad -con la Inquisición en Alcalá [Au 58-59. 61-63] y con los jueces diocesanos en Salamanca [Au 67-68.70]: en ambos casos, Ignacio obedeció siempre tras haber representado su posición con extraordinaria libertad interior y claridad. Ignacio y los seis universitarios que en París habían perseverado en su compañía "habían decidido todos lo que tenían que hacer, esto es: ir a Venecia y a Jerusalén, y gastar su vida en provecho de las almas; y si no consiguiesen permiso para quedarse en Jerusalén, volver a Roma y presentarse al Vicario de Cristo, para que les emplease en lo que juzgase ser de más gloria de Dios y utilidad de las almas. Habían propuesto también esperar un año la embarcación en Venecia, y si no hubiese aquel año embarcación para Levante, quedarían libres del voto de Jerusalén y acudirían al Papa, etc." [Au 85]. Esta alusión al voto de Montmartre (del 15 de agosto de 1534), con la así llamada "cláusula Papal", señala otro paso significativo en la formación divina de Ignacio para la o. que luego sería propia de la Compañía.

1.3 De camino a Roma en noviembre de 1537 -para cumplir la "cláusula Papal" del voto de Montmartre, "acabando el año y no encontrándose pasaje de Venecia a Je-

rusalén" [Au 96]-, Ignacio tuvo una sublime experiencia mística, en la cual Dios le reveló dónde precisamente se localizaría "su Jerusalén": en el servicio de Cristo que lleva su cruz en la Iglesia hoy, el "hoy" de cada día de todos los tiempos: "... algunas millas antes de llegar a Roma, en una iglesia, y haciendo oración, sintió tal mutación en su alma y vio tan claramente que Dios Padre le ponía con Cristo, su Hijo, que no tendría ánimo para dudar de esto, sino que Dios Padre le ponía con su Hijo" [Au 96].

Esta experiencia en la pequeña capilla al borde del camino de La Storta, así como la comentaron especialmente dos de los colaboradores más íntimos de Ignacio: Laínez y Nadal, era "un llamamiento" a Ignacio y su grupo de compañeros, que juntos poco después fundarían la CJ, "a ser asociados íntimamente con Jesucristo en su misión y obra de redención que llevó a cabo mediante su obediencia hasta la muerte, muerte de cruz", obra redentora que todavía hoy continúa en la Iglesia y en el mundo. Esto es lo que, en verdad, está densamente resumido en la brevísima frase "puestos con el Hijo".

1.4 Cuando en la primavera de 1539 los compañeros decidieron no sólo unirse como un cuerpo, por dispersos que estuviesen en la misión apostólica, sino también hacer voto de "obedecer a uno entre nosotros" (L2, nn. 3.8) y constituir así, de hecho, una nueva Orden religiosa, una de las primeras conclusiones a la que llegaron como grupo era "de obedecer e ir donde quiera el Sumo Vicario de Cristo nuestro Señor nos enviase [...] siendo la tal promesa nuestro principio y principal fundamento" [MCo II, 214; cf. Co 1,162].

1.5 No es de extrañar, pues, que el pequeño grupo, que había ya decidido denominarse la "Compañía de Jesús", siguiendo el camino que Dios en su infinita sabiduría había paulatinamente trazado para Ignacio y sus compañeros, se presentase a la Sede Apostólica para ser aprobado como una nueva Orden religiosa con su rasgo distintivo ("nuestro principio y principal fundamento") de un voto especial de o. al Papa respecto a las misiones. Este rasgo, por lo tanto, formó el núcleo central] de la Bula de aprobación de la CJ de parte del Papa Pablo III (27 de septiembre de 1540), y más tarde de nuevo de la Bula de su confirmación de parte del Papa Julio III (21 de julio de 1550) o sea, de la original, y luego de la revisada *FI* (cf. MCo I, 27-28. 377-378).

En todos estos pasos significativos, no se puede pasar por alto la mano del Pedagogo Divino que conducía a Ignacio poco a poco, a través de su experiencia existencial, al tipo de o., con sus rasgos peculiares, que habría de caracterizar la vida y misión de la Compañía. De verdad, como Ignacio lo confesaría y casi solemnemente reiteraría: "Le trataba Dios de la misma manera que trata un maestro de escuela a un niño, enseñándole; [...], claramente él juzgaba y siempre ha juzgado que Dios le trataba de esta manera: antes si dudase en esto, pensaría ofender a su Divina Majestad" [Au 27].

2. *Obediencia jesuítica - su contexto auténtico: "La Misión"*. La Parte VII de las *Constituciones* de la CJ, trata específicamente de la "Misión": es la cumbre y cima hacia la cual avanza el desarrollo genético de las *Constituciones*. De hecho, pasando de la Parte I a la Parte VI, se puede evidenciar que la admisión a

la CJ, y toda la formación en ella, están enteramente orientadas a la misión apostólica; así, los miembros formados son enviados en la viña del Señor y en ella esparcidos en misión. Esta Parte VII es, en un sentido muy real, una de las partes más antiguas de las *Constituciones*. Ya muy pronto, durante el período de la redacción de las *Constituciones* (de hecho en 1544-1545), Ignacio puso por escrito sus ideas sobre las "misiones" y la relación de éstas con el cuarto voto -el de la o. al Papa respecto de ellas- en un documento titulado *Constitutiones área Missiones* [MCo I, 159-164]. Este documento entró en -y formó la sustancia de- lo que actualmente conocemos como la Parte VII de las *Constituciones*.

De hecho, esta Parte sobre la "Misión" detalla el primer punto que los compañeros decidieron después de su deliberación de formar una nueva Orden religiosa [cf. *Determinaciones Societatis* (MCo I, 10)]. En las *Declaraciones área Missiones*, que complementan las susodichas *Constituciones área Missiones*, y también en el texto *a* de las *Constituciones*, este punto se formula así: "Como al principio de nuestro ayuntamiento en uno todos hiciésemos voto y promesa a Dios nuestro Señor de obedecer y de ir donde quiera que el sumo vicario de Cristo nuestro Señor nos enviase [...], siendo la tal promesa nuestro principio y principal fundamento..." (MCo I, 162 para *Declaraciones área Missiones*; MCo II, 214 para el texto *a*).

Es importante, por tanto, reconocer claramente y sin ambigüedad el lugar que el cuarto voto de o. al Papa tenía en la intención de Ignacio y sus compañeros. No era una ocurrencia tardía, algo añadido más tarde a los tres votos tradicio-

nales de la vida religiosa: era, y es, "nuestro principio y principal fundamento". Viene en primer lugar: su significado primordial es "carismático", no meramente jurídico e institucional - aunque estas dos dimensiones no se han de divorciar o separar entre sí jamás.

Aquí, en esta relación vital con la "misión", es donde comprendemos en profundidad la auténtica esencia e interpretación de la o. jesuítica como "disponibilidad para la misión apostólica", bien más allá de cualquier orientación puramente ascética que quisiéramos darle, y por muy válida que sea una tal orientación en su contexto propio, como veremos más adelante. No nos sorprende, por lo tanto, que la CG 32 podía definir a un jesuita de modo lapidario así: "Un jesuita es esencialmente un hombre con una misión" (CG32, d2,14). De manera que, es la Parte VII de las *Constituciones* la que, tratando expresamente de la "misión jesuítica", nos ofrece el verdadero contexto vital y la genuina interpretación de la "obediencia jesuítica".

Por eso, no es de extrañar que Ignacio abra la Parte VII de las *Constituciones* hablando, primero, de las misiones dadas por el Papa. Sobre este punto particular, Ignacio no nos deja dudar, precisamente cuando aclara meridianamente, por decirlo así, cuál es el objeto del cuarto voto de o. al Papa: "Y porque primero se trate de la misión de Su Santidad como la mas principal, es de advertir que la intención del voto que la Compañía hizo de le obedecer como a Sumo Vicario de Cristo sin excusación alguna, ha sido para dondequiera que él juzgase ser conveniente para mayor gloria divina y bien de las ánimas enviarlos entre fieles o infieles ..." [Co 603].

Y, como si quisiese excluir cualquier discusión sobre cuál fuera la verdadera intención de los primeros padres -todos, en efecto, "cofundadores" de la CJ- acerca del cuarto voto, Ignacio la clarifica en seguida: "La intención del cuarto voto del Papa no era para lugar particular, sino para ser esparcidos en varias partes del mundo. Porque como fuesen los que primero se juntaron de la Compañía de diversas provincias y reinos, no sabiendo entre qué regiones andar, entre fieles o infieles, por no errar *in via Domini* hicieron la tal promesa o voto, para que Su Santidad hiciese la división de ellos a mayor gloria divina ..." [Co 605].

Algunos estudiosos han sostenido que el objeto del cuarto voto no se limita a las "misiones" que el Papa da o podría dar a los jesuítas. Las razones que aducen se basan en la Bula Papal de la aprobación de la CJ, *Regimini Militantis Ecclesiae*, fechada el 27 de septiembre de 1540, del Papa Pablo III. He aquí el párrafo pertinente: "... hemos juzgado que lo más conveniente con mucho es que cada uno de nosotros estemos ligados, además del vínculo ordinario, con un voto especial por el cual nos obligamos a ejecutar, sin subterfugio ni excusa alguna, inmediatamente, en cuanto de nosotros dependa, todo lo que nos manden los Romanos Pontífices, el actual y sus sucesores, en cuanto se refiere al provecho de las almas y a la propagación de la fe; y [a ir] a cualquiera región a que nos quieran enviar..." [MCo I, 27]. Este texto es exactamente el mismo en la Bula Papal de confirmación de la CJ, *Exposcit Debitum*, fechada el 21 de julio de 1550, del Papa Julio III, con excepción de la primera frase que dice lo siguiente: "...hemos juzgado que lo más conveniente con mu-

cho es que cada uno de nosotros y cuantos en adelante hagan la misma profesión, estemos ligados, además del vínculo ordinario de los tres votos ..." (MCo I, 377).

Aparentemente este texto amplía el objeto del voto más allá del "ir a cualquiera región a que nos quieran enviar, sin subterfugio ni excusa alguna, inmediatamente" a la otra frase, "a ejecutar todo lo que nos manden los Romanos Pontífices, el actual y sus sucesores, en cuanto se refiere al provecho de las almas y a la propagación de la fe". Sin embargo, es el mismo Ignacio quien nos ofrece, en términos diáfanos, la genuina interpretación de estas palabras de las Bulas Papales de aprobación y confirmación. Declarando auténticamente el significado de la fórmula de los votos de los profesos, que en la parte V de las *Constituciones* concluye así: "Prometo además especial obediencia al Sumo Pontífice para cualquier misión a que se me envíe ..." [Co 527], Ignacio es claro y directo: "Toda la intención de este cuarto voto de obedecer al Papa era y es acerca de las misiones; y así se debe entender las Bulas donde se habla de esta obediencia: en todo lo que mandare el Sumo Pontífice y adondequiera que enviare, etc." [Co 529].

Parecería que, en tiempos de Ignacio, algunas personas estaban empeñadas en ampliar el objeto preciso del cuarto voto; por lo cual, con esta susodicha Declaración, Ignacio da la clara impresión de querer prevenir todos tales esfuerzos, citando y clarificando los mismos términos de las ya referidas Bulas Papales.

Ciertamente no está fuera de lugar recordar aquí que todo lo que acabamos de explicitar concierne el preciso "objeto material" del cuarto

voto. Indudablemente, "el espíritu" que inspira este voto y la actitud que implica es la de una aceptación positiva y calurosa, y también reverencial, de la persona y del magisterio del Papa. A esto se orienta precisamente lo que poco antes hemos llamado el gran valor y significado carismático del cuarto voto.

3. *Las Cartas de Ignacio sobre la Obediencia.* Con seguridad se habrá notado que previamente y de forma deliberada se había omitido una consideración explícita de las muchas cartas que Ignacio escribió sobre la obediencia. La razón de ello es poner de relieve dos hechos importantes: primero, que el tipo de educación que Dios había dado a Ignacio pedagógicamente, en y por medio de su experiencia concreta, estaba dirigido a prepararle para "aquella obediencia peculiar" que había de caracterizar la vida y misión de la CJ, que Dios le conducía a fundar con sus compañeros; y segundo, que la generalmente elogiada "Carta sobre la Obediencia" de 1553 es, de hecho la única en su género y aunque sea la más extensa, una entre "una serie entera" de tales cartas, todas ellas ocasionadas por diversas circunstancias experienciales que determinan el tono y el contenido de estas cartas; cartas que luego culminan, se podría decir, en aquella de marzo de 1553 a Portugal, que ha llegado a ser algo así como clásica en el tema.

3.2 Ya en agosto de 1542 Ignacio habló de la "obediencia ciega" en una carta al P Juan B. Viola, quien entonces estudiaba en la Universidad de París, pero había desatendido las directrices dadas por Ignacio cuando -el año anterior- había salido de Roma por sus estudios. Ignacio nos ha dejado así su auténtica interpretación de lo que en las *Constituciones* llamaría también "obe-

diencia ciega" [*Co* 547]: "Una [carta] vuestra recibí, y no la entiendo. Porque en dos partes de vuestra carta, hablando de la obediencia, decís [...] Y por parecerme que la obediencia quiere ser ciega; llamo ciega de dos maneras: la 1^o, del inferior es (donde no es cuestión de pecado) cautivar su entendimiento y hacer lo que le mandan; la 2^o, del inferior es, dado que el superior le mande o le haya mandado alguna cosa, sintiendo razones o inconvenientes cerca la cosa mandada, con humildad al superior representar las razones o inconvenientes que asoman, no induciéndole a una parte ni a otra ..." [*Epp* I, 228].

3.2 El 29 de julio de 1547, Ignacio escribió un tipo original de carta a la comunidad de los jesuitas de Gandía, en España. Dio directrices de cómo los miembros de aquella comunidad deberían proceder para elegir a un rector. Nos conviene recordar que las *Constituciones* todavía no habían sido escritas, y que este sistema de elección de rector por la comunidad nunca más se dio después, en ninguna casa ni colegio de la Compañía. La parte de esta carta que nos interesa es la última y más larga, ya que desarrolla las cualidades de la verdadera o., particularmente las actitudes implicadas en ella; también aquí, es de notar que Ignacio no deja jamás de hacer resaltar lo que caracteriza la o. en la Compañía [*Epp* I, 551-562].

3.3 Es interesante, sin duda, el hecho de que unos cinco años antes de la larga y bien conocida carta de marzo de 1553 enviada a Portugal, lo que era en realidad un borrador de la misma fue enviado -como exhortación a la o. perfecta- a la comunidad de los jesuitas del colegio de Coimbra el 14 de enero de 1548 [*Epp* I, 687-693]. Más aún, el 27 de marzo de 1548, una carta enviada al

R Andrés Oviedo, en Gandía, sobre la necesidad capital de la o., particularmente en la CJ, era prácticamente la primera, y bastante amplia, versión de la más detallada carta de 1553 a Portugal -paralela a ésta, se puede decir, casi párrafo a párrafo- [*Epp* II, 54-65].

3.4 Viniendo finalmente a la recordada "Carta sobre la Obediencia" del 26 de marzo de 1553 a los Padres y Hermanos de Portugal (cf. *Epp* IV, 669-681), no debemos nunca pasar por alto las concretas circunstancias históricas en las cuales fue escrita. Los miembros de la Provincia de Portugal, aficionados a Simón Rodríguez y su modo de gobernar demasiado blando y apacible, rechazaron la o. a cualquier superior que no fuera Rodríguez mismo o alguien nombrado por él. No nos sorprende, por tanto, que esta carta, mientras contiene una enseñanza de envergadura universal, esté peculiarmente marcada por las circunstancias que la provocaron.

4. *La doctrina final y madura de Ignacio sobre la "obediencia jesuítica"* [*Co* 547-552]. Después de haber trazado el desarrollo gradual del concepto ignaciano de la o. en y por medio de la experiencia de Ignacio bajo la acción de Dios, y también tras haber dejado a Ignacio mismo aclarar para nosotros que la o. jesuítica se ha de comprender, en su esencia auténtica, en relación vital con la misión apostólica, podemos ahora explicar detenidamente la enseñanza de Ignacio en las *Constituciones* (P.VI, cf. [*Co* 547-552]) como la final y más completa, aunque sumamente comprimida, expresión doctrinal y legislativa de su concepto de la "o. jesuítica". Nos ayudará, desde luego, analizar sucesivamente los varios aspectos concretos de esta doctrina madura de Ignacio.

4.1 *Extensión y ámbito de la obediencia jesuítica.* Según Ignacio, esta o. se ha de extender no sólo a las cosas de obligación, sino a todas las otras, excepto aquéllas en las cuales se manifiesta pecado: "La cual [la santa o.] todos se dispongan mucho a observar y señalarse en ella, no solamente en las cosas de obligación, pero aun en las otras [...] En manera que en todas cosas a que puede con la caridad extenderse la obediencia, seamos prestos ..." [*Co* 547]. La Declaración aquí aludida aclara "todas cosas a que puede con la caridad extenderse la obediencia" así: "todas aquellas donde no hay manifiesto pecado alguno" [*Co* 549; cf. *Co* 284].

Algunos han comprensiblemente cuestionado este ámbito casi ilimitado de la o.: ¿no se abre el campo así, dicen, a una "arbitrariedad" igualmente ilimitada y caprichosa de parte de los superiores? Seguramente esto podría suceder, si Ignacio no hubiera inculcado en estas mismas *Constituciones* lo que la tradición jesuítica se ha complacido en caracterizar como "gobierno espiritual", una forma de gobierno en que los superiores son animados a practicar diligentemente la "discreta caridad", manifestando un interés cuidadoso por la singular persona de los jesuitas, en sus condiciones y circunstancias personales (para una descripción estimulante del gobierno espiritual en la CJ, cf. CG 31, d17, 4-8). Tal gobierno espiritual se expresa de modo evidente en la *cura personalis*, que es tan característica del gobierno ignaciano: animada ella por la "discreta caridad" [cf. *Co* 209.237.279.582], pone siempre de relieve el mayor bien personal del jesuita, pero integrado con y en el mayor bien de todo el cuerpo de la CJ, para mayor gloria divina. Además, el

testimonio más elocuente de esta *cura personalis* en el gobierno espiritual ignaciano es el lugar central dado por Ignacio a la "cuenta de conciencia" en el modo de proceder y vivir propio de la Compañía [cf. *Co* 91.92.551]. Las NC que la CG 34 dio a la CJ junto con las *Constituciones* anotadas han captado admirablemente el gobierno espiritual jesuítico (cf. NC 349-354, esp. 349.352.354; y también NC 149-155, esp. 150.154.155).

4.2 Actitudes implicadas en la obediencia jesuítica. Es sumamente significativo que Ignacio, cuando se refiere al ejercicio de la autoridad y cuando trata también de la o., lo haga siempre dentro del marco del amor y de la unión. "Amor", hasta "muy de corazón amor", "caridad" y "reverencia como a la persona de Jesucristo" son términos que recurren constantemente en todos los textos ignacianos sobre la o., no sólo en las *Constituciones*, sino también en las cartas e instrucciones. Para citar sólo un texto tal de las *Constituciones*, y luego aludir a otros, tomemos el primer número del primer capítulo de la Parte VI: "... teniendo entre los ojos a Dios nuestro Criador y Señor, por quien se hace la obediencia, y procurando de proceder con espíritu de amor y no turbados de temor [...] En manera que [...], seamos prestos a la voz de ella [la o.] como si de Cristo nuestro Señor saliese, pues en su lugar y por su amor y reverencia la hacemos" [*Co* 547]; en [*Co* 551] habla de "grande reverencia, especialmente en lo interior, para con los superiores suyos, considerando en ellos y reverenciando a Jesucristo" y "muy de corazón los amen [...] así proceden en todo en espíritu de caridad" [cf. *Co* 84-85.284.286] (para las cartas de Ignacio, cf. las cartas sobre la o. ya tratadas en la sección 3).

Dentro de este mismo contexto de las actitudes de "amor" y "reverencia" que deberían animar la "obediencia jesuítica", hemos de inferir el énfasis que Ignacio pone en la o. como vínculo de unión. Tratando de la necesidad absoluta de "unión" en la CJ [*Co* 655], detalla los medios que ayudarán para aquel tipo de "unión de los ánimos" que es característico de un cuerpo apostólico cuyos miembros están esparcidos en misión. Es aquí, pues, donde Ignacio recalca la o. como "vínculo de unión" para la misión apostólica: "Y porque esta unión se hace en gran parte con el 'vínculo de la obediencia', manténgase siempre ésta en su vigor. Y los que se envían fuera para trabajar in agro dominico [...], en cuanto se pueda, sean personas ejercitadas en ella" [*Co* 659]. La mentalidad de Ignacio al respecto se aclara todavía más cuando, en la Parte Décima de las *Constituciones*, explica en detalle lo que ayudará para "la conservación y aumento del cuerpo de la Compañía en su buen ser" (título de esa parte): "Lo que ayuda para la unión de los miembros de esta Compañía [...] mucho también ayudará para conservar el buen ser de ella, como es especialmente el vínculo de las voluntades, que es la caridad y amor de unos con otros [...], y en primer lugar el vínculo de la obediencia" [*Co* 821],

4.3 Modos o grados de la obediencia: El triple modo o grado de la o. que ahora vamos a explicar es, tal vez, el núcleo característico de la doctrina ignaciana sobre la obediencia. No es de extrañar, pues, que la tradición cristiana respecto a la o. remite casi espontáneamente a Ignacio cuando trata de la "o. perfecta". La expresión ignaciana de la "obediencia perfecta" es a la vez directa y enérgica: "En manera que [...], seamos prestos a la voz

de ella [la o.] [...] dejando por acabar cualquiera letra o cosa nuestra comenzada, y poniendo toda la intención y fuerzas en el Señor de todos, en que la santa obediencia, cuanto a la ejecución y cuanto a la voluntad y cuanto al entendimiento, sea siempre en todo perfecta" [Co 547]. E Ignacio sigue declarando su intención sobre esta triple manifestación de la "obediencia perfecta": "La obediencia se hace cuanto a la ejecución, cuando la cosa mandada se cumple; cuanto a la voluntad, cuando el que obedece quiere lo mismo que el que manda; cuanto al entendimiento, cuando siente lo mismo que él, pareciéndole bien lo que se manda. Y es imperfecta la obediencia en la cual, sin la ejecución, no hay esta conformidad de querer y sentir entre el que manda y obedece" [Co 550].

El triple grado de o. se puede comprender sólo desde dentro del ambiente de lo que es el núcleo central de toda la gama de la espiritualidad ignaciana, o sea, "la libertad interior espiritual". Se podría muy bien sostener que la o. exige la ejecución de una orden, y nada más. No es así; Ignacio y sus discípulos, bajo la dirección de Dios, fueron formados, mediante la experiencia de los Ejercicios Espirituales, en una progresiva y siempre más profunda pedagogía de libertad interior, de tal manera que este ideal llegó a ser "el alma" de cada elemento significativo de todo aquel *ethos* que hoy llamamos "la espiritualidad ignaciana". Por lo tanto, si de veras se quiere obedecer, se tendrá que ser interiormente libre para obedecer, hasta el punto de "querer lo mismo que el que manda" y además, "sentir lo mismo que el que manda, pareciéndote bien lo que te es mandado" [cf. Co 550].

Solamente en este contexto profundo de la libertad interior se podrá comprender lo que Ignacio, apropiándose de un término de la tradicional literatura monástica -particularmente de las *Constitutiones monachorum* de S. Basilio (cf. PG XIII, 1409)- llama "obediencia ciega" en el único lugar en que se encuentra en las *Constituciones*: "... haciendo con mucha presteza y gozo espiritual y perseverancia cuanto nos será mandado, persuadiéndonos ser todo justo, y negando con obediencia ciega todo nuestro parecer y juicio contrario en todas cosas que el Superior ordena, donde no se pueda determinar (como es dicho) que haya alguna especie de pecado" [Co 547].

Esta "obediencia ciega", tal como la entiende Ignacio, no sólo no es abdicación del propio juicio, responsabilidad o iniciativa de parte de la persona (cf. sección 3.1 arriba: carta de Ignacio a Juan B. Viola); sino, al contrario, la persona que obedece ha de mantener sus ojos suficientemente abiertos, insiste Ignacio, para ver si hay, acaso, alguna especie de pecado en lo que el superior ha mandado, y también para sopesar las razones que podrían llevarlo -hasta la "obligación", quizás- de representar la cosa, con humildad y sencillamente, al superior para que sea considerada más y tal vez clarificada. Si se trata de "ceguedad", se trata de aquella que cierra los ojos a todo "amor propio, querer e interés" [Ej 189]. En otras palabras, es precisamente la profunda libertad interior espiritual que los *Ejercicios* inculcan. Los "ojos de la fe" son estimulados a permanecer "muy abiertos". Que la intención ignaciana, en estos modos o grados más profundos de la o. de juicio y entendimiento, vaya precisamente en el sentido de esta libertad interior es confirmado además

por las figuras o metáforas ("cuerpo muerto" y "bastón de hombre viejo") que Ignacio adopta de la tradicional literatura monástica para recalcar su propósito [cf. *Co* 547], metáforas que, desde luego, podrían despistar si fueran interpretadas como abdicación de juicio, responsabilidad e iniciativa.

5. *¿Motivaciones u orientaciones "ascéticas" en la obediencia jesuítica?*

Si, en la intención de Ignacio, la o. de los jesuitas es -como hemos puesto en relieve en todo este artículo- esencialmente vinculada a la misión, y por eso debe ser interpretada como "disponibilidad para la misión apostólica", comprendemos nuevamente el lugar vital que ocupa esta disponibilidad o libertad interior en la espiritualidad de la o. jesuítica.

Sobre este horizonte podemos apreciar y valorar justamente el tipo de orientaciones ascéticas dadas a la o. jesuítica en el Examen General [*Co* 64-90], en las partes III y IV de las *Constituciones* [*Co* 284-286, 424.434-435] o también en algunas cartas e instrucciones que Ignacio dirigió en situaciones concretas y circunstancias particulares, como ya hemos visto (cf. sección 3). El aprendizaje gradual y la formación progresiva para una libertad interior siempre más profunda, que tan admirablemente caracterizan la pedagogía de los *Ejercicios*, muestran todas las ayudas ascéticas que se pueden ofrecer en la progresiva formación que señala la incorporación gradual de un jesuita en el cuerpo de la Compañía. Todo esto claramente enderezado, sin embargo, a esa siempre mayor disponibilidad para la misión apostólica que es la esencia de la o. jesuítica.

6. *La auténtica enseñanza ignaciana confirmada y profundizada para*

nuestros días: las cuatro últimas Congregaciones Generales de la Compañía. Es importante notar que todos los aspectos de nuestro desarrollo de la o. ignaciana en este artículo han sido fielmente recogidos y ponderados en las cuatro últimas CC GG (31-34) de la CJ: es decir, al más alto nivel de su representación oficial y de su pleno poder autoritativo y legislativo.

Ya la CG 31 (1965-1966), en el Proemio de su decreto 17 ("la vida de obediencia") declaró que "preocupada [...] de observar los signos de los tiempos, advierte que, con los cambios esenciales de hoy, ha surgido una nueva conciencia de la fraternidad humana y un sentido más vivo de la libertad y responsabilidad personal" (CG 31, di 7, 1); consecuentemente quiso ofrecernos, en este decreto, una reafirmación sólidamente teológica y profundamente espiritual de la auténtica doctrina ignaciana en el contexto de los retos del tercer cuarto del siglo XX, enfrentando también la delicada cuestión contemporánea de la objeción de conciencia de un modo responsable y equilibrado (CG 31, d17, 10). Puso particularmente de relieve, de modo estimulante, todos los elementos integrantes del gobierno espiritual ignaciano, como brevemente ya hemos resumido en el punto 4.1 (CG 31, d17, 4.8).

Pasando luego al último cuarto del siglo XX, la CG 32 (1974-1975), además de recordar a los jesuitas "el rasgo distintivo de nuestra Compañía: ser un grupo de compañeros, que es, al mismo tiempo, 'religioso, apostólico, sacerdotal y ligado al Romano Pontífice por un vínculo especial de amor y servicio'" (d2, Declaración: Jesuitas Hoy, 24, citando la "Alocución a los participantes de la CG 32" del Papa Pablo VI, 3 de diciembre de 1974) y

que "un jesuita es esencialmente un hombre con una misión" (Ibid, 14), trató específicamente en su decreto 11, sobre "La unión de los ánimos", de la Obediencia: Vínculo de Unión (27-33). Aunque expresamente no tuviese la intención de repetir lo que la CG 31 ya había declarado con tanta fuerza y claridad, la CG 32 quiso volver enérgicamente sobre dos elementos esenciales de la enseñanza de la Congregación anterior: a saber, la "cuenta de conciencia" en el contexto del "gobierno espiritual" (30), y una expresa "Declaración" de las directivas de la CG 31 sobre la "objección de conciencia" (55).

La CG 33 (septiembre de 1983), después de haber cumplido su tarea principal de elegir a un nuevo Preósito General (el R Peter-Hans Kolvenbach), se concentró brevemente en el llamado "único documento" ("Compañeros de Jesús enviados al mundo de hoy"). En su primera sección ("Vida en la Iglesia", di, 6-8), aludió claramente a la "vida de obediencia" propia de la CJ: "Deseando proceder de una manera digna de la vocación con que ha sido llamada, una vez más se compromete la Compañía de Jesús a servir a la Iglesia en su doctrina, en su vida y en su culto" (di, 6). Posteriormente, el P. General Kolvenbach, en su Alocución Final a la 67 Congregación de Procuradores, el 8 de septiembre de 1987 (AR 19 [1987] 1079-1089), volvió sobre este tema fundamental de la vida y misión jesuítica con unas reflexiones actualizadas sobre las ignacianas "Reglas para el sentido verdadero que en la Iglesia militante debemos tener" [Ej 352-370].

Más recientemente, en la 69ª y última Congregación de Procuradores, el P. Kolvenbach dedicó su "Alocución Final" (el 23 de septiembre de 2003) una vez más, como dice en su

Introducción, a "reavivar entre nosotros, con fidelidad creativa, lo que Ignacio designó *sentiré cum Ecclesia*". Esta alocución es, a decir verdad, un apasionado llamamiento a los jesuitas a vivir hoy, frente a los desafíos de nuestra época, aquella inspiración fundamental que motivó a la CJ a integrarse más y más plenamente en el misterio de la Iglesia, en el espíritu del cuarto voto de o. que une tan distintivamente a los jesuitas con el Romano Pontífice.

La última CG 34 (1995), reuniéndose al final del siglo XX y en el umbral del tercer milenio, escogió "La misión de los jesuitas hoy" como punto de articulación de todos sus decretos, y aludió en todos ellos, por lo menos implícitamente, a "la vida de obediencia" que caracteriza todo lo que es auténticamente "jesuítico". Pero, siguiendo muy de cerca el ejemplo de la CG 33, esta CG 34 dedicó un decreto entero -dentro del marco global de ser "Unidos con Cristo en la Misión" (di) y "Servidores de la Misión de Cristo" (d2)- al carácter básico y primordial de la "obediencia jesuítica": "El sentido verdadero que debemos tener en el servicio de la Iglesia" (título del decreto 11). El núcleo de sus reflexiones y directivas está concentrado en una lúcida exposición de los "desafíos de los tiempos" (d11, 9-17) y en unas propuestas atinadas para "una respuesta jesuítica", tanto desde una "perspectiva contemporánea" (d11, 18-22) como en sus "modalidades concretas" (23-26).

7. *Conclusión: La "Mística" de la Obediencia Ignaciana.* Si investigásemos la más recóndita profundidad y el significado espiritual de la o. ignaciana -lo que hoy estamos acostumbrados a denominar "la mística"-, llegaríamos al núcleo del asunto en el espíritu que anima dos de las ya citadas reglas ignacianas "para el

sentido verdadero que en la Iglesia militante debemos tener" [Ej 352-370]. *Regla 1*: "Depuesto todo juicio, debemos tener ánimo aparejado y pronto para obedecer en todo a la vera esposa de Cristo nuestro Señor, que es la nuestra santa madre Iglesia jerárquica" [Ej 353]. La profunda motivación para una tal actitud de ánimo se explica en la *Regla 13*: "Debemos siempre tener, para en todo acertar, que lo blanco que yo veo, creer que es negro, si la Iglesia jerárquica así lo determina, creyendo que entre Cristo nuestro Señor, esposo, y la Iglesia su esposa, es el mismo espíritu que nos gobierna y rige para la salud de nuestras ánimas" [Ej 365].

¿Era, quizás, esta eclesiología de los *Ejercicios*, o aún más profundamente esta dialéctica interna del "Espíritu en la Iglesia", nada más que una especie de conclusión teológica a la cual llegó Ignacio, dado que estaba fuertemente condicionado por su contexto cultural vasco y por la apasionada lealtad tradicional de éste a la Iglesia, y particularmente a la Sede de Pedro? (Rahner 1964; Alphonso 1993). ¿O, era más bien, como estamos firmemente convencidos por nuestro estudio de S. Ignacio, un penetrante don ["*insight*"] místico que el Santo recibió de lo Alto? Tal don o intuición se dio intensamente resumido, primero, en aquella sublime iluminación global de Manresa a orillas del río Cardoner [cf. *Au* 30] y luego fue desplegándose lentamente en los detalles concretos a lo largo de su vida de peregrino, para alcanzar su experiencia cumbre en la "visión" de La Storta, camino de Roma [cf. *Au* 96], y en la mística preponderantemente eucarística de su último período romano, de la cual tenemos sólo apuntes fragmentados en su *Diario espiritual*.

En el otoño de 1967 se tuvo un Congreso Internacional en Roma sobre el tema de la "Formación Espiritual de los Jesuitas", en el contexto del movimiento de renovación espiritual fomentado por el Concilio Vaticano II y la CG 31 de la CJ (1965-1966). En la fiesta de Navidad del mismo año, el P. General Pedro Arrupe dirigió una larga Instrucción sobre "La formación espiritual de los nuestros" a todos los Superiores Mayores de la CJ y, en modo particular, a todos los encargados de la formación de jesuitas. En la primera sección de la Instrucción, el P. Arrupe dedicó un número entero (el cuarto) al carácter eclesial de la vocación jesuita. En él, probablemente estaba respondiendo al debate central y más acalorado que se había suscitado en el Congreso (y también el más provechoso): "La persona que está empapada del verdadero espíritu eclesial, mira los aspectos carismático e institucional de la Iglesia juntos, no como realidades dispares o elementos opuestos que de alguna manera se han de reconciliar entre sí, sino como modos complementarios en que el Espíritu de Cristo conduce a la Iglesia, el cuerpo del Verbo Encarnado y sacramento visible de salvación. Por lo cual, el genuino hijo de Ignacio no se contenta con una actitud meramente humana hacia el Vicario de Cristo; más bien, con espíritu de fe más iluminado, cultiva y refuerza su lealtad -a la vez robusta y delicada- hacia la Iglesia y su cabeza visible, como un rasgo esencial de nuestro carisma" (AR XV [1967] 108).

Herbert ALPHONSO, SJ

Z¹ Abnegación, Cuarto voto, Discreta caritas, Disponibilidad, Escucha, Iglesia, La Storta

Mortificación, Papa, Reglas sentir con la Iglesia, Seguimiento, Votos.

Bibl.: ALPHONSO, H., "Spirit in the Church-Mystique of Ignatian Obedience", en *Placed with Christ the Son: Glimpses into the Spirituality of the Jesuit Constitutions*, Gujarat Sahitya Prakash, Anand 1993, 96-111; ARRUIPE, R., "Vivir en obediencia (11X66). Discurso a la Congregación General XX-XI", en *La identidad*, 173-178; BLET, R., "Les fondements de l'obéissance ignatienne", *AHSI* 25 (1956) 514-538; CUSSON, G., "Obediencia y autoridad en el contexto del discernimiento espiritual", *Man* 49 (1977) 5-21; DUMEIGE, G., "La genèse de l'obéissance ignatienne", *Christus* 2 (1955) 314-331; ESPINOSA POLIT, M., *La Obediencia Perfecta: Comentario a la carta de la obediencia de San Ignacio de Loyola*, México 1961; FIORITO, M. A., "St. Ignatius' intuitions on obedience and their written juridical expression", *WL* 95 (1966) 137-143; GANSS, G. E., "Thinking with the Church: the Spirit of St. Ignatius' Rules", *The Way Sup* 20 (1973) 72-82; GARCÍA DOMÍNGUEZ, L. M., "Formar para la obediencia apostólica", *Man* 66 (1994) 35-53; GARCÍA MATEO, R., "El mundo caballeresco en la vida de Ignacio de Loyola", *AHSI* 60 (1991) 13-27; IGLESIAS, L., "Una difícil elección: Obediencia-Libertad en el magisterio de Ignacio de Loyola", *Man* 65 (1993) 381-388; ITURRIOZ, J., "Obediencia debida al Papa en la Compañía de Jesús", *Man* 55 (1983) 65-86; LETURIA, R DE, "Sentido verdadero en la Iglesia militante", *El II*, 149-174; LEWIS, J., *Le gouvernement spirituel selon saint Ignace de Loyola*, DDB, Montréal 1961; O'GORMAN, T., *Jesuit Obedience from Life to Law: The Development of the Ignatian Idea of Obedience in the Jesuit Constitutions, 1539-1556*, Universidad de Manila, Manila 1971; RAHNER, H., "Geist und Kirche", en *Ignatius von Loyola ais Mensch und Theologe*, Herder, Barcelona 1964, 370-386; RUIZ JURADO, M., "Para una pedagogía espiritual de la obediencia", *Man* 39 (1967) 99-112; SCHNEIDER, B., "Nuestro principio y principal fundamento. Zum historischen Verständnis des Papstgehorsamsgeübdes", *AHSI* 35 (1956) 488-513.

OBLACIÓN

La o. presupone toda la reflexión que se haya hecho en torno al te-

ma del "llamamiento". Ése es además su lugar hermenéutico.

La o. no es la respuesta a una leva, al estilo de determinados movimientos espirituales y en presencia de un líder carismático. La o. ocupa un momento y un espacio en la experiencia espiritual de quien se encuentra con la Palabra, o si se quiere, con el llamamiento y coincide con la concentración de mil deseos, a veces más o menos confusos, pero que marchan insistentemente en una determinada dirección. Quizá aparezca entre esos deseos algo en lo que uno nunca había pensado y que llena de perplejidad y de asombro. Uno se va sensibilizando y va oyendo la llamada hacia el servicio a los demás. Puede uno llegar a reconocer en sí numerosos signos de estar en disposición a optar por arriesgar la propia vida en ese servicio. El tema del servicio va a aparecer de una manera u otra; deseos de servir, deseos de ayudar. Todo esto es profundamente ignaciano. Hasta desembocar en la mística del "mayor servicio", que puede verbalizarse tanto en sentido pasivo, "que el Señor se sirva" de uno [E; 5], como en sentido activo: que uno "quiere y desea y es su determinación deliberada, sólo que sea el mayor servicio imitar en pasar toda injuria y todo vituperio" [Ej 98].

El "mayor servicio" no es ni lo más grande, ni lo más difícil, ni lo más cotizado, sino lo que el Señor le ofrece a uno realizar como misión personal; es justamente la oferta que viene del Rey y el espacio que se abre para una respuesta personal. El servicio es la misión, bien sabido que no hay vocación sin misión. Es a uno personalmente a quien se dice y se pide algo: la colaboración en el trabajo y la manera de estar con Él. Algo que respeta

plenamente lo que es uno, aunque a veces esta misión lleve consigo el ser arrollado por las fuerzas hostiles al Reino que buscan derribarlo o ensalzarlo, como dos formas distintas de acabar con la novedad de vida que uno está entreviendo. La misión, o el servicio a la misión, con frecuencia, sitúa en el límite.

Al buscar el mayor servicio desde una experiencia de Dios discernida, se entra respetuosamente en el ritmo del Reino, en el tiempo de Dios, sin atropellar los procesos con su graduación casi imperceptible, o con saltos sorprendentes que sobrepasan cualquier cálculo. Se trata de servir a un Dios siempre mayor; que a veces se revela como el Dios siempre menor, por lo que lo mayor puede ser inmensamente pequeño, discreto y silencioso. Y siempre será fundamental ser persona de grandes deseos. Cuando se desea algo desde el centro de la persona, ese deseo va estructurándola por dentro, aviva la creatividad de su imaginación y saca sus mejores posibilidades. El deseo de Dios y de su Reino, discernido y apasionado al mismo tiempo, va delante orientando todos sus pasos.

Con todo se ha dicho dos cosas importantes: una, que la o. se formula dentro del ritmo de Dios, gradualmente; y más adelante se verá la manera como Ignacio entiende esa graduación y lo que ello implica. Y otra, que la o. se hace al Eterno Señor de todas cosas, que para Ignacio es Jesucristo; es la respuesta a una manera de entender el llamamiento y desde un reiterado deseo de imitar a Jesús pobre y humilde. Ahí, en Jesús, Dios se revela como aquel que está al servicio. Es el Cristo que hoy está en la historia, y en cuyo conocimiento e imitación se busca crecer.

La o. es para Ignacio una "oblación de mayor estima y momento", un juramento solemne de la mayor consideración e importancia. La o. encierra una respuesta de calidad y de un progresivo calado. Algo que acontece, no por influjo de nadie sino por la acción "inmediata de Dios que se comunica, se va comunicando, con su criatura", de acuerdo con la importante anotación 15^a [Ej 15]. El descubrimiento progresivo de esa comunicación de Dios tiene mucho que ver con los deseos fuertemente sentidos y respetuosamente discernidos; tiene mucho que ver con ese ir "contra la propia sensualidad y contra el amor carnal y mundano", pues el amor carnal y mundano es justamente el deseo, el impulso interior, no discernido. Y el propio texto es el que irá marcando la graduación de la respuesta: primero en la disposición espiritual de la persona: "los que tengan juicio y razón" [Ej 96], es decir, los que tuvieren una cabal inteligencia y comprensión de lo que está en juego; después, "los que más se querrán afectar y señalar en todo servicio de su rey" [Ej 97], es decir, los que están experimentando un deseo de ir más adelante y "señalarse en todo servicio de su rey; haciendo contra su propia sensualidad y contra su amor carnal y mundano", porque se están iniciando en un ejercicio de discernimiento espiritual. No es ésta una graduación inventada desde una interpretación generosa, sino la fidelidad al texto, a la experiencia espiritual de Ignacio minuciosamente descrita en el texto. La graduación también abarca el contenido de la respuesta: que va desde ofrecer toda la persona, todo lo que es uno, al trabajo, es decir a participar en la vida y en el misterio del Señor; hasta la formulación expresa de la o., cuyo texto vamos a comentar brevemente.

El "Eterno Señor de todas las cosas" es Cristo, el Rey, con el que se ha entrado en diálogo. Diálogo que retoma el universo simbólico en el que Ignacio ha situado el llamamiento: es la Corte celestial, que pone en movimiento todo un lenguaje de referencias, a las que Ignacio volverá en momentos importantes de los *Ejercicios*, como son la composición de lugar del ejercicio de Binarios [Ej 151] y de la Contemplación para alcanzar Amor [Ej 232]; el importante coloquio del ejercicio de las Banderas [Ej 147]; también la manera como Ignacio entiende la oración, "como un caballero ante su rey" [Ej 74]; o la forma reiterada de decirnos que "arriba" está Dios y que de arriba dimana el amor [Ej 75.184.237.338].

La o. se hace con el "favor y ayuda de Dios": es el don, que precede siempre a la opción. Es el inicio de la urdimbre del discernimiento y del ritmo de Dios, que tantas veces no se respeta. Todo cuanto se ha dicho de los deseos lo concreta Ignacio con una insistencia reiterada, "quiero y deseo y es mi determinación deliberada", Disposición de ánimo que somete al "mayor servicio y alabanza", que aparte la alusión al Principio y Fundamento [Ej 23], vuelve a destacar la importancia que para Ignacio tuvo siempre el tema del servicio.

La mística del mayor servicio, situada en la entraña de la identidad ignaciana, no vacía los grandes deseos en la construcción del Reino de Dios. Todo lo contrario. Lleva a sintonizar con el proyecto de Dios, con su estilo y su hora, sin desviarse por el éxito constatable y reconocido, ni paralizarse por el anonimato y descalificación por donde pasa a veces el plan de Dios. La mística del mayor servi-

cio desemboca en el deseo de "imitar al Señor", en pasar todas injurias y todo vituperio y toda pobreza". No hay otro Jesús al que imitar; a sabiendas de que aquí confluyen los "trabajos" del señor.

El llamamiento de manera insistente era a compartir los trabajos. La conquista de todo el mundo [Ej 95] o de toda la tierra de infieles [Ej 93] no constituye para Ignacio una tarea apostólica, sino una manera de participar en "los trabajos del Señor". Y tales trabajos no se pueden excluir de ninguna respuesta [Ej 96.97]. Pero, a mayor abundamiento, la palabra "trabajo", que aparece en muy diferentes contextos en los *Ejercicios* [Ej 9.51.116.206] y siempre aludiendo a una experiencia ardua, dolorosa y pesada, en el texto de la o. [Ej 98], desemboca en hacer propias las injurias y pobreza de este Jesús, a quien se desea imitar. Y todo esto porque el Reino compromete a la persona a caminar sobre las huellas del Cristo humillado y pobre. Pero ni siquiera se dice en el texto ignaciano de qué forma. Esa precisamente será la tarea del discernimiento que ahora se inicia. Aquí sólo se ha puesto el fundamento. Y desde luego se han manifestado los deseos.

Carlos GARCÍA HIRSCHFELD, SJ

/ Determinación, Magis, Mística ignaciana, Momento, Reino, Segunda Semana, Servicio, Todo.*

Bibl.: ARZUBIALDE, S_v *Ejercicios*, 217-238; BAKKER, L_v *Libertad y experiencia*, M-ST, Bilbao-Santander 1995; CALVERAS, J., "¿Qué ofrece el ejercitante en la oblación del Reino de Cristo?", *Man* 5 (1929) 8-18; VERD, G. M^a, "Eterno Señor de todas las cosas yo hago mi oblación". Un punto de crítica textual en los *Ejercicios* [98]", *Man* 49 (1977) 143-157.

OBRA

1. La palabra o. en singular se encuentra 400 veces en las *Cartas*, y diecinueve veces en los *Ejercicios Espirituales*, el *Diario espiritual*, las *Constituciones* y la *Autobiografía*. La forma o. en plural aparece 372 veces en el *Epistolario* y veinticinco en los otros escritos ignacianos citados.

Se usan el término o. y su plural en tres sentidos: *1.1* En la gran mayoría de los casos significan lo que se realiza en la realidad misma, sea como realidad estable -como una fundación (por ejemplo, de un colegio)- o de manera pasajera, como una limosna; todo eso en oposición a lo que se encuentra solo en la intención, en el pensamiento o en la palabra dicha o escrita o sólo por señales: "con obra más que con palabras", "me consolara de poder más responder por la obra que por carta" [*Epp* VII, 729]. Pero incluso enviar una carta puede hacerse "por obra de misericordia". Y el empeño de S. Ignacio de orar por la CJ y de preparar las *Constituciones* se llama su o. (cf. [*Epp* I, 610]). En todo caso se buscan más los "testimonios de obras (que a palabras N. R. como viejo, no cree mucho)" [*Epp* V, 675]. "El cardenal muestra mucha benevolencia y muy buenas palabras. Obras deseamos" [*Epp* XI, 32]. Hasta la diferencia entre esta vida y la del cielo puede ser expresada por o. en oposición a voluntad: "siendo la unión de la criatura con su criador el mayor bien en esta vida por voluntad, y mucho mayor y afín en la obra por visión y fruición eterna" [*Epp* I, 406].

Sinónimos de o. en el primer sentido pueden ser -según el caso- palabras como "empresa", "ejercicio", "ocupación", "fundación", "beneficio"; por ejemplo: "visitar

hospitales y alguna obra pía, si hay" [*Epp* VIII, 395].

1.2 En pocos casos significa una producción literaria, es decir, un libro; sinónimos suyos pueden ser -según el caso- "libro", "tomo" u "obrecita".

1.3 Muy raramente, y sólo en singular, se usa "obra de" en el sentido de "más o menos" con expresiones de duración de tiempo: "por obra de dos meses", "habrá obra de veinte años".

El equivalente latino *opus* se utiliza en las *Cartas* 95 veces en nominativo singular, la mayoría de los casos con la expresión "*opus est*" en el sentido totalmente distinto de "es necesario", pero también en el primer y en el segundo sentidos ya mencionados.

En los escritos ignacianos el equivalente italiano de o. en los dos primeros sentidos es *opera*.

Opera puede también (raramente) ser la forma de la tercera persona singular del presente de los verbos latino o italiano *operare*, o puede ser el plural de la palabra latina *opus, eris* (n.) o la palabra latina *opera, ae* (f.), o la italiana *opera* en el sentido del trabajo de alguien en favor de una cosa. Se encuentra esta forma 364 veces en las *Cartas*, la gran mayoría de las veces en el primer sentido de o.; se dice, por ejemplo: "La Compagnia nostra non puo abbracciar con Topera tutto il mundo a un tratto, benché col desiderio si stenda a tutte le bande" [*Epp* X, 368]. Otras veces (en italiano o, sobre todo, en latín) en el sentido de "trabajo por" ("*opera et labore*"). El infinitivo (latino o italiano) *operare* se encuentra en las *Cartas* nueve veces.

En los *Ejercicios Espirituales* hay un breve tratado sobre el pensamiento, la palabra y la o. [*Ej* 33-42]

y se insiste en que "el amor se debe poner más en las obras que en las palabras" [*Ej* 230]. Porque valen más, se debe procurar "no menos sino más edificar con las buenas obras que con las palabras los con quien se trata" [*Co* 637].

En su sentido principal (1), o. se usa sobre todo para describir las tareas de la CJ y de sus colegios. Así el sujeto que hace la o. o al cual pertenece la o. es en la mayoría de los casos el hombre, y muy especialmente la Compañía.

Los verbos usados en conexión con o. son, sobre todo: "hacer", "ejercitar", "publicar", "aumentar", "enseñar", "llevar adelante", "alargarse en", "expresar en", "mostrar en", "entender en", "emplearse en", "atender a", "dispensar en", "gastarlo en". En este sentido se usan las expresiones: "poner en obra", "poner por obra sus buenos deseos", "ganar en la obra", "la obra que se pretende", "ser en una obra (participar en ella)", "ser autor de una obra", "una obra comenzada de pequeños principios". Puede una o. ser "propriadamente ordenada a" tal fin. Se habla también de los que "reciben buena obra y doctrina" [*Epp* XII, 552]. La predicación sirve para inculcar "preceptos, virtudes, buenas obras, motivos para amarlas y medios para aquietarlas" [*Co* 404]. Las obras dan testimonio, son vistas por el pueblo.

Veamos algunos adjetivos usados con el sustantivo o. o sus cualificaciones en genitivo: "Tanto más agradable a Dios, cuanto enteramente con ella más se quitan al demonio las armas de ofender a su divina majestad", "alta", "singularmente buena y de grande servicio de Dios", "tantas buenas y santas obras en ayuda de las ánimas", "otras muchas buenas obras espirituales y cor-

porales, que suele ejercitar la Compañía según su instituto", "calientes, claras y justas", "digna del trabajo", "exteriores", "de tanta importancia, que ninguna siento lo sea más, ni tanto, en toda la Compañía para servir al bien universal", "interiores", "la más lúcida y vistosa que hay en estas partes, y que muestra en más maneras el gran servicio que se hace a Dios N. S. y ayuda al bien común de la Iglesia", "porque no podría pensar por ventura cuan mala obra hace a tantas personas el gobernador con esta dilación" [*Epp* VII, 596], "mezcladas, frías y turbadas", "muy meritoria ante la divina y suma majestad", "particulares", "las obras pías de igual importancia y prisa y necesidad, habiendo algunas más seguras para quien las trata y otras más peligrosas", "obras pías más durables y que siempre han de aprovechar, como son algunas fundaciones pías para ayuda de los prójimos; otras menos durables que pocas veces y por poco tiempo ayudan", "ruines", "muy santa y muy conforme al santo celo, que Dios N. S. ha dado a V. M. de ayudar las cosas de la religión católica en sus estados", "sólitas obras de caridad en confesiones, predicaciones y lecciones, y otros ejercicios píos", "espirituales", "tan suya de Dios y para su servicio en aprovechamiento de la república cristiana", "tibias, perezosas", "virtuosas".

Con sustantivos: "de caridad de tanto momento", "sucediendo a gloria de Dios N. S.", "de grande caridad para la reducción de la Alemania a la fe y religión de la Iglesia católica", "de caridad y obediencia", "de cristiandad", "de Cristo nuestro Señor", "de humildad y caridad", "de mucha importancia", "de misericordia corporales, de misericordia espirituales, de otras obras de misericordia cor-

por ales y espirituales", "de más perfección, y por consiguiente más grata y más conforme a los consejos de Cristo N. S.", "de piedad", "de tanto servicio y gloria suya [de Dios]", "de su divino servicio y ayuda de las ánimas", "de su servicio y bien espiritual de ese reino", "del divino servicio y aumento de la religión católica en Etiopía", "del divino servicio y bien universal".

Muchas veces las o. se califican por su objeto: "la altísima obra de reducir a Dios, como a supremo fin, sus criaturas", "la buena obra y fructuosa del predicar", "de [la construcción del edificio de] la iglesia", "de las convertidas", "de los ejercicios", "de santa Marta", "de ayudar niños huérfanos", "esta de solemnizar la fiesta del nombre de Jesús, y de hacer frecuentar los santos sacramentos en su obispado", "de los judíos", "de la redención [de cautivos]", "de particulares", "de la reformatión de los monasterios de Cataluña", "tan grande de el santísimo sacramento".

Especialmente los colegios se llaman o. según sus lugares: "la obra de Alcalá", "de Palermo", "de Praga en Bohemia", "de Roma, de donde el buen odor de tal obra se esparciría por todas partes" [*Epp* XII, 292].

Muy generalmente se llama o. a todo trabajo en favor de la fe: "repartíendose los de la Compañía en la viña de Cristo, para trabajar en la parte y obra de ella que les fuere cometida" [*Co* 603]. Es la CJ la que hace buenas o., y buenas o. son hechas a ella.

Hasta la misma CJ en su totalidad se llama "obra". En primer lugar, para S. Ignacio ella es "obra de Dios": "De mi parte yo he hecho lo que he podido, así para ayudar to-

do el cuerpo de allá [¿ella?], como a cada miembro de él por sí. Dios N. S., que puede, supla lo que nuestras pocas fuerzas faltan; y así espero lo hará, pues la obra toda es suya, y enderezada puramente a su servicio y alabanza" [*Epp* VI, 160]. Al mismo tiempo la puede llamar también "obra del Rey de Portugal": "el amor que V. A. tiene a esta mínima Compañía, como a obra suya" [*Epp* V, 75]. En el mismo sentido uno puede hacerse "muy por entero partícipe de cuanto bien de esa obra sucediere a gloria divina y en ayuda de las ánimas" [*Epp* VI, 712]. El hombre mismo se aficiona a su propia o.: "Que el señor canónigo fundador de ese colegio vaya creciendo en afición para con esa obra que ha comenzado no es de maravillar, pues, ultra de lo que inclina la natura cada autor a sus obras, aumentará la caridad en su ánima el que es infinita y suma caridad" [*Epp* IX, 208]; "parece tendrá V. Sría. la ocasión de amar el bien universal de esta Compañía, que tienen los artífices de amar sus obras" [*Epp* V, 104]. Hay que "dilatarse en la caridad y crecer en las buenas obras de día en día, porque las unas traen consigo la semiente de las otras" [*Epp* VII, 458].

Como a su último autor, toda buena o. es así atribuida a Dios, pero al mismo tiempo se atribuye a hombres: "del señor duque", "del prior", "del señor canónigo del Pozo en su divino servicio"; "De todo sea bendito Dios N. S., cuya es esa obra y todas las demás que algún bien tienen" [*Epp* VII, 331]. Y si alguna o. es de veras buena, Dios la hará hacer: "el colegio de Burgos, porque, siendo obra de tanto servicio divino, por una mano o por otra Dios la hará cuando fuere tiempo" [*Epp* IX, 308]; y "descubrirá Dios N. S. alguna vía, cómo esta obra vaya

adelante" [Epp X, 124]. "... pero Dios nos da *contra spem in spem credere*, y en ver que son obras de tanto servicio suyo, no podemos creer que las quiera desamparar. Y así, faltando el presente socorro, esperaríamos para adelante, que Dios moverá a alguno o algunos que puedan y quieran hacerlo" [Epp IX, 534]. Eso vale si "somos ciertos que es obra de Dios, y para su servicio en aprovechamiento de la república cristiana" [Epp XII, 459]. Pero S. Ignacio pone en guarda ante la vanagloria: "Cuando se escribe lo que hombre trabaja y Dios obra en las ánimas, aunque se diga todo lo que hay, téngase advertencia, como si todos hubiesen de ver estas letras, para que se diga en tal manera, que quien leyere vea que no se busca la propia, sino la divina gloria y edificación de los prójimos, y hacer obediencia en escribir lo que se manda, atribuyendo a Dios enteramente lo que es suyo, que es todo lo bueno, y a sí lo propio, que es todo lo malo, etc. Si hubiese alguna cosa excesivamente loable, que no la quiera decir en boca propia, si hubiese otro amigo que la escribiese, sería bien; y si no, venga en hijuela, o venga en tal manera en la principal, que no haya lugar a sospecha de vanidad, aún en los algo sospechosos" [Epp I, 547].

En cuanto la o. es atribuida a Dios, los hombres cooperan: "enteros instrumentos de la divina gracia y cooperadores en esta altísima obra de reducir a Dios, como a supremo fin, sus criaturas" [Epp I, 507]; la cooperación no se dirige entonces hacia Dios, sino hacia los prójimos. "Porque siempre debemos presumir que el Señor del mundo todo lo que obra en las ánimas racionales es, o por darnos mayor gloria, o porque no seamos tan malos; pues para más no halla en

nosotros subyector. Tándem [finalmente], como nosotros ignoremos los cimientos y las causas de ella, no podemos determinar los efectos. Así a nosotros es siempre mucho bueno, no sólo vivir en amor, mas aún es muy sano en temor; porque sus divinos juicios son en todo inescrutables, *in cuius voluntate non est querenda ratio*" [Epp I, 98-99]. "Y no temáis la empresa grande, mirando vuestras fuerzas pequeñas, pues toda nuestra suficiencia ha de venir del que para esta obra os llama, y os ha de dar lo que para su servicio os es necesario; pues sin vuestra voluntad os pone en este cargo, para el cual no hay hombros que bastasen de humana habilidad o industria, si la divina mano no ayudase a llevar el peso y guiase al que lo lleva" [Epp VII, 313]. "El deseo que tiene el señor don Juan de ver crecer a momentos esa obra (como escribe V. R.) se puede bien creer de la eficacia de su natura en demás juntada con la caridad, que le ha dado tan especial para esa obra el autor de todo bien" [Epp VII, 252]. "Plega a Dios N. S. que acabe en él la obra que ha comenzado de su eterna salvación, y de otros por su medio, y en todos se sirva y glorifique siempre su santo nombre" [Epp IX, 484].

Desde el cielo también los bienaventurados cooperan a las obras por ellos comenzadas: "Los que se ha llevado al cielo su divina bondad este año, desde allá es de creer no menos ayudarán, sino antes más, aquella obra del divino servicio por ellos comenzada" [Epp VIII, 442]. Las obras hasta se pueden "comunicar" a otros, haciéndoles partícipes del mérito: "La comunicación, que V. merced pide, de las gracias y todas buenas obras de la Compañía" [Epp V, 378]. "La comunicación de las buenas obras y mé-

ritos de nuestra mínima Compañía, aunque su mucha caridad las comuniqué de suyo a S. A., todavía con especial y devota aplicación deseamos sean comunicadas a S. A." [Epp VIII, 87]. Por otra parte, nadie puede dispensar a uno de las buenas o. debidas a otros: "sino que los bienes de la iglesia, que no son necesarios para la sustentación de V. merced según la decencia de su estado, son de los pobres y obras pías, y con injusticia grande se les quita, según los doctores santos; y no basta que la Rota dé a V. merced la posesión y los frutos, o las signaturas del papa, para que delante el tribunal de Cristo N. S., que le ha de demandar cuenta estrecha de cuanto ha llevado de la iglesia, dé buena razón de sí" [Epp IX, 309].

De la relación entre fe y o. parece que no se trata expresamente más que confirmando la doctrina católica. De un lado es la inspiración divina la que mueve a buenas o.: "La gracia y amor de Cristo N. S. viva siempre en nuestras ánimas y se sienta en nuestras obras" [Epp VIII, 53]. Del otro son las buenas o. las que disponen "a recibir gracia de Cristo N. S. con que [uno] se salve" [Epp VII, 544]. "Lo que extremamente me pesaría es que le hallase desproveído de la penitencia que de sus pecados debe hacer, y de las buenas y pías obras que para alcanzar la eterna felicidad le son necesarias" [Epp IX, 309]. Igualmente por las o. se adquiere mérito: "estudiar con la intención dicha, y que cuando nunca llegasen a ejercitar lo estudiado, el mismo trabajo de estudiar tomado por caridad y obediencia, como debe tomarse, sea obra muy meritoria ante la divina y suma majestad" [Co 361]. "...de todas las humanas utilidades, la mayor es la que ayuda para el último y felicísimo fin del hombre. Pues

siendo esto, según la doctrina católica, las buenas obras y meritorias de la vida eterna, puédesse ver de cuánta utilidad será participar, antes hacerse propias todas las buenas obras y meritorias que de este colegio salieren a gloria divina y bien de tantas ánimas" [Epp XII, 291]. Pero finalmente Dios es "autor de todas voluntades y obras buenas. Él sea el remunerador con su sólita e infinita liberalidad" [Epp VIII, 285].

Para favorecer el buen proceder de una o., el Superior debe ayudar, siendo bien informado; así, en una carta sobre cómo escribir cartas S. Ignacio indica, entre otras reglas: "La 12ª es, acrecentar la diligencia en la obra de Dios; que, habiendo de dar aviso de lo que se va haciendo de día en día, será este un estímulo más para despertarse y hacer algo que se pueda escribir" [Epp I, 539], "y a esto ayudará el comunicar las cosas acá, y el representarlas al superior, en manera que se pueda ver toda la obra cómo procede, porque así se podrá mejor pensar algo que ayude al que de cerca trabaja; que, por estar muy esparcido y ocupado en los particulares, es de creer que no cae en muchas cosas, que le ayudarían en la obra de Dios" [Epp I, 539]. "Qué siente él de todo el proceso de su obra. Y para esto sentir no livianamente, sería bien que cada día, o a lo menos algunos en la semana, mirase cada uno, como de un lugar alto, toda su obra cómo procede, cómo se gana o pierde tierra, qué medios le sean mejores para el servicio de Dios, y así cuáles se deberían tomar, o continuar, o dejar, o mudar; y de lo que siente sería a mayor gloria divina, haga lo que puede según su comisión, o escriba, confiriéndolo con el Padre prepósito para que le ayude con su parecer" [Epp I, 545]. Para

seguir adelante con buenas o. hace falta la moderación: "Aunque sea muy loable el espíritu y fervor con que se trabaja en esas escuelas por ayudar la obra comenzada del divino servicio en esa ciudad, debéis advertir que para durar a la larga es necesaria la moderación, y el no cargar los lectores más de lo [que] suavemente podrán llevar; y lo mismo digo de los otros operarios y estudiantes" [Epp VII, 331].

Así se planta también cara a los que quieren impedir las buenas o.: "que Dios Nuestro Señor llevará su obra adelante, dando a V. merced ocasión de mérito, no solamente en el hacer, pero aún en el padecer contradicción por las obras de divino servicio" [Epp VI, 670]. "...he visto el mucho trabajo y desabrimiento, hasta la prisión, que cuesta esta obra a V merced" [Epp XII, 121]. "Dios perdone a quien impide esta obra de tanta importancia para el sumo bien de quien la hace y de otros muchos. De mí puedo decir que, cuanto veo más contradicciones en ella, tanto pienso haya de seguir mayor servicio divino" [Epp VII, 579]. Pueden también impedir los propios pecados que uno haga una buena o.: "temo sean sus pecados los que difieren la conclusión, desmereciendo tan buena obra como esta" [Epp VIII, 671]. La falta de discreción, por ejemplo, en los ayunos puede estorbar las buenas o.: "La tercera [vía para reducir a la medida de la discreción] es, de razones, mostrando ser contra la caridad y contra el bien común, que por tanto ayunar estén tan débiles para las buenas obras" [Epp VIII, 684]. A veces unas buenas o. no permiten emplearse en otras: "... así no hay ninguno que sin quiebra de otras obras del servicio divino (porque por ser comenzadas, ya son obligatorias) pueda por este año en-

viarse para esos cargos" [Epp X, 171]. Concluamos con una regla muy ignaciana: "Nunca difiramos las buenas obras por pequeñas que sean, con pensamiento de hacer otras mayores en otro tiempo" [Epp XII, 676].

2. El verbo "obrar" (que aparece diez veces en los *Ejercicios*, el *Diario espiritual*, las *Constituciones* y la *Autobiografía*) se usa en el sentido de realizar o., malas o buenas. El obrar sigue al pensamiento: "...cuando el hombre da consentimiento al mal pensamiento, para obrar luego, así como ha consentido, o para poner en obra si pudiese" [Ej 36]; y la misma realización es más grave que su preparación: "...cuando se pone en acto aquel pecado; y es mayor por tres razones: la primera, por mayor tiempo; la segunda, por mayor intensión; la tercera, por mayor daño de las dos personas" [Ej 37].

El verbo se usa también para designar lo que Dios hace en la historia de la salvación -"obrando la santísima encarnación" [Ej 108]- y en el corazón del hombre: "[el que da los ejercicios] deje inmediate obrar al criador con la criatura, y a la criatura con su criador y Señor" [Ej 15; cf. 16]. Este obrar de Dios está en la raíz de "las obras, que, cuanto mejor se hacen, tanto a mayor honra suya son, como en manifestar lo que él obra por los instrumentos, que su omnipotente mano quiere usar" [Epp I, 540]. Entonces Dios es también "verdadero remunerador de todas buenas voluntades y obras" [Epp II, 327].

Peter KNAUER, SJ

OBSTINACIÓN

El DiccAut define la o.: "pertinacia, porfía, terquedad y perseverancia en el error", "vale también dureza o tenacidad de la cosas con que se resisten a la actividad del agente".

La o., en tanto que cerrazón del ánimo por afirmarse desordenadamente, está en relación directa con la "dureza de juicio" y, por tanto, con la soberbia [*Epp* XII, 643] y es para Ignacio lo contrario a la abnegación, virtud que cualifica al sujeto como alguien abierto, en continua referencia. El término aunque sólo aparece en algunas cartas es de gran importancia para la construcción del sujeto ignaciano. La o. es un acrítico afirmarse, en "la inclinación natural que tienen los hombres a seguir su propio juicio" (a los Padres y Hermanos de Portugal) [*Epp* IV, 677], de ahí que con frecuencia y no siempre de manera lúcida, aparezca ligada a la ambición.

1. *Autobiografía*. El mismo proceso personal de conversión de Ignacio recorre el camino desde la cerrazón u o. de la vanagloria [*Au* 1] hasta una comprensión del "sí mismo" constitutivamente abierto a los espíritus [*Au* 21]. Los comienzos de Ignacio muestran una persona segura de sí misma, más presta a imponer su criterio personal que a dejarse influenciar por el de los demás: "siendo todos de parecer que se diesen, salvas las vidas, por ver claramente que no se podían defender, él dio tantas razones al alcaide, que todavía lo persuadió a defenderse, aunque contra parecer de todos los caballeros" [*Au* 1]. Ignacio insiste en las operaciones en su pierna "porque determinaba seguir el mundo" y "determinó martirizarse por su propio gusto" [*Au* 4]. Más

adelante, "todo lo que deseaba hacer, luego como sanase, era la ida a Jerusalén" [*Au* 9], en la que "todo estaba embebido" [*Au* 12], deseo que habría de orientar su vida hasta la "crisis de Jerusalén". "Al principio del año 1523, se partió para Barcelona para embarcarse [a Roma y de ahí a Jerusalén]. Y aunque se le ofrecían algunas compañías no quiso ir sino solo [...] tenía deseos de embarcarse, no solamente solo, mas sin ninguna provisión" [*Au* 35]. En Roma "todos los que le hablaban, sabiendo que no llevaba dineros para Jerusalén, le empezaron a disuadir la ida, afirmándole con muchas razones, mas él..." [*Au* 40]. En Venecia se embarca contra el parecer del médico quien afirmaba "para allá ser sepultado, bien se podría embarcar" [*Au* 43]. En fin, ya en Tierra Santa, tenía claro que "su firme propósito era quedarse en Jerusalén" [*Au* 45], "muy firme y que juzgaba por ninguna cosa dejarlo de poner en obra" [*Au* 46] hasta que el provincial de los franciscanos "queriéndole mostrar las bulas, por las cuales le podían descomulgar" [*Au* 47], insiste en la partida de Ignacio de Tierra Santa, y por fin, logra doblegar su voluntad. Estando en Alcalá "no quiso nunca tomar advogado ni procurador, aunque muchos se ofrecían [...] mas no aceptó nada" [*Au* 60].

Ahora bien, junto con esta subjetividad tan determinada, el relato ignaciano nos permite entrever la pauta objetiva que complementa, ilumina y, en ocasiones, somete la sola subjetividad de Ignacio. Tal pauta objetiva irá desde la simple mediación de la muía [*Au* 16] que decide qué camino tomar y, por tanto, su modo de proceder con el moro que no aceptaba la virginidad de María después del parto, pasando por el confesor, a quien "solía decir

lo que hacía muy menudamente" [Au 24] y descubre su determinación de ir a Jerusalén [Au 17], a quien le abre minuciosamente su escrupulosa conciencia [Au 22.23], a quien le comunica su exagerada abstinencia [Au 25], a quien le comenta su "visión de la carne" [Au 27], o sus escrúpulos sobre tomar o no tomar el bizcocho para la embarcación [Au 36] y a quien habrá de obedecer en todo. En otras ocasiones, tal pauta objetiva que irá iluminando su conciencia será la ley de Dios, en situaciones límites de desesperación y sin sentido "conociendo que era pecado matarse" [Au 24], o las ya citadas bulas pontificias que autorizaban a los franciscanos de Jerusalén a excomulgar a todos aquellos que no les obedeciesen en Tierra Santa [Au 46]. De la misma manera en cuestión de estudios se vincula con promesa a su maestro [Au 55] y "se hizo examinar de un doctor en teología" [Au 56]. Después de haber pasado sus "procesos" en Alcalá "estuvo un poco dudoso lo que haría" y así "se determinó de ir al arzobispo de Toledo, Fonseca, y poner la cosa en sus manos" [Au 63].

2. *Constituciones.* Para comprender la importancia de la o. es necesario acercarse a su "virtud opuesta", la abnegación. La abnegación es el valor antropológico-teológico que vertebrata las seis primeras partes de las *Constituciones* como medio para ir "evaluando" la cercanía y la identificación del jesuita en formación con Cristo. Así el Examen [Co 81] vincula ya la búsqueda de la pobreza con la "abnegación y el provecho espiritual" e introduce las probaciones orientadas hacia la "humildad y abnegación de sí mismo" [Co 83]. Buscar "en el Señor nuestro su mayor abnegación y continua mortificación en todas las cosas posibles" es el

mejor medio para "admitir y desear con todas las fuerzas posibles cuanto Cristo nuestro Señor ha amado y abrazado [...] y pasar injurias, falsos testimonios, afrentas [...] por desear parecer e imitar en alguna manera a nuestro Criador y Señor Jesucristo" [Co 101]. De manera semejante, en el examen "para Coadjutores solos" expone el "procurar de crecer en la abnegación de sí mismo y en el *studio* [esfuerzo, trabajo] de las verdaderas virtudes" [Co 117]. Ya en la Parte III, se exhorta a "predicar dentro de casa [...], tratando a menudo de lo que toca a la abnegación de sí mismo y a las virtudes" [Co 280], y motivando la obediencia pide "se esfuerzen en lo interior de tener la resignación y abnegación verdadera de sus propias voluntades y juicios, conformando totalmente el querer y sentir suyo con lo que el Superior quiere y siente en todas las cosas" [Co 284]. Así, "el estudio que los que están en probación tendrán en las Casas de la Compañía parece deberá ser de lo que les ayuda para lo dicho de su abnegación y para más crecer en la virtud y devoción" [Co 289]. El criterio de la abnegación toca "los mantenimientos, vestidos, aposentos y otras necesidades corporales" [Co 296], de manera especial en el vestir "para poner a los pies el mundo y sus vanidades" [Co 297]. Sobre la abnegación de sí mismos descansará el edificio de letras y modo de usar dellas para ayudar a más conocer y servir a Dios" [Co 307]. La abnegación vuelve a aparecer en la Parte V, "Del admitir o incorporar a la Compañía", donde se recomienda "insistir en la escuela del afecto, ejercitándose en cosas espirituales y corporales que más humildad y abnegación de todo amor sensual y juicio propio y mayor conocimiento y amor de Dios

nuestro Señor puede causarle" [Co 516]. Los ya admitidos han de sobresalir en la virtud de la obediencia (véase el denso tratado [Co 547]), "negando con obediencia ciega todo nuestro parecer y juicio contrario en todas cosas que el Superior ordena". Así, deben esperar para ser admitidos "los que en la abnegación de sí mismos y virtudes religiosas no tuviesen el testimonio que conviene enteramente [Co 518]. En fin, ya en la Parte X "para que se perpetúe el bien ser de todo este cuerpo" se pone como condición para la profesión que se trate de personas "muy a la larga ejercitadas y conocidas en varias pruebas de virtud y abnegación de sí mismos" [Co 819]. La abnegación, por tanto, del candidato a entrar en la CJ, no sólo ha de ser vivida por el sujeto, sino probada, conocida e informada a quien disponga de la facultad de admitir. Su contrario, como la o. la contumacia o la dureza de juicio serán, pues, los impedimentos para la admisión en el cuerpo de la CJ. Así, es impedimento para entra en la CJ "la falta de juicio o dureza notable en el propio sentir" [Co 184] y una de las "causas por que se han de despedir" el "no poder o no querer quebrar su propio juicio" [Co 216], o "por juzgarse incorregible en algunas pasiones o vicios ofensivos de su divina Majestad" [Co 210]. En el caso de los profesos, siendo la cosa "muy ponderada" por ser el que se despidе "contumaz o incorregible" [Co 208], sobre lo que insiste más tarde "menos deben retenerse personas viciosas o incorregibles" [Co 819]. Este criterio fue temprano en la CJ, pues ya en octubre de 1547, al poco tiempo de llegar Polanco a la Secretaría de Roma, escribe al P. Araoz: "Es mucho el cuidado que tiene N. Padre de no admitir gente, que no es apta para nuestro Institu-

to [...] como es la dureza del propio juicio y voluntad, que en ninguna manera, aunque hubiese gran contrapeso de otras buenas partes, se sufren en esta casa [...] viene a ser buena escuela de obediencia esta casa, y hay mucha ocasión de aprovecharse en la abnegación especialmente del juicio y voluntad propia, que sumamente para personas de nuestro instituto se tiene por importante" [Epp I, 615-616].

La persona *obstinada*, ciegamente limitada, permanece cerrada en sus propios esquemas, convicciones o principios, y resistente a salir de su propio sí mismo, aunque pueda visibilizar numerosas e intensas prácticas religiosas que puedan parecer virtuosas (oraciones, ayunos, austeridades. ...), que no hacen sino reafirmarle engañosamente con pretensiones de legalidad en sus erróneos principios. Ignacio fue desde el principio claro y firme hacia los "duros de juicio", los anclados en su "amor y juicio propios" por estar fundada su actitud en su deseo de permanecer encerrados en su negativa a dialogar con otras subjetividades, incluida la de Dios, en definitiva, a su voluntad deliberada de permanecer en su ceguedad [Au 8]. Ya en [Co 184] considera impedimento para entrar en la CJ la "falta de juicio, o dureza notable en el propio sentir" y más adelante es causa del despedir "no poder o no querer quebrar el propio juicio" [Co 216].

La primera CJ sufrió un caso de marcada y conocida o. con el que Ignacio tuvo que tratar unas veces como Padre, otras como General, otras, en fin, como compañero y amigo en el Señor. Se trató del caso de Simón Rodríguez, uno de los primeros diez compañeros de París. Al P. J. Mirón escribe (26 de julio de 1553) dándole pautas sobre cómo proceder con un sujeto "N" (¿Mtro. Simón?) quien

"por su mucha o. en la desobediencia [...] si no obediere, le despidáis y apartéis de mi parte de todo el cuerpo de la Compañía, y le declaréis por tal, atentas las faltas de su inconstancia en la vocación suya, y desobediencia obstinada" [*Epp*. V, 233]. Sobre el mismo caso vuelve más adelante (24 de julio y 3 de agosto de 1553) justificando el despido de Mtro. Simón por "hombre desobediente, obstinado e incorregible y dañoso para el cuerpo universal de la Compañía" [*Epp*. V, 270]. En 1550 los PR Canisio y Jayo escriben a Ignacio una carta comentando la situación de la fe en Ingolstadt; en sus últimas líneas escriben: "regnat enim hic pro fide perfidia, pro ecclesia sinagoga sathanae, pro obedientia contumacia" [*Epp* XII, 496].

Ignacio intentó combatir la o. con todos los medios a su alcance, "pues ninguna de las otras cualidades le satisfacían si faltaba la virtud y resignación del juicio y voluntad propia" (*Mem* 158), animando la disposición personal hacia la abnegación: "ejercitándose en cosas corporales y espirituales que más humildad y abnegación de todo amor sensual y juicio propio y mayor conocimiento y amor de Dios nuestro Señor pueden causarle" [*Co* 516]. La o. detiene y retiene al sujeto en el ámbito de lo "propio" (amor, juicio, voluntad), como ocurre con "los que todavía guardan sus propias voluntades, y quieren seguir sus propios juicios, tornando a tomar en esto la principal parte de lo que habían ya entregado a Dios N.S." [*Epp* VII, 43-45; X, 222-224; XI, 117-118; de ahí que pueda descubrirse e iluminarse al contrastar al sujeto con virtudes que le dispongan a salir de sí [*Ej* 189.10], como la disponibilidad y la obediencia a los superiores, ambas arraigadas en una previa abnegación. "Él lo entendía (y así lo ejecuta

ba) de aquellos que eran verdaderos hijos suyos y de la Compañía; quiero decir de los perfectos obedientes y enteramente resignados al parecer y voluntad del superior. Porque con los que no tenían esta indiferencia y abnegación propia, no descansaba hasta verlos totalmente muertos a las inclinaciones del propio juicio y voluntad" (*Mem* 115); al P Araoz le escribe: "La dureza del propio juicio y voluntad, de ninguna manera, aunque hubiese gran contrapeso de otras buena partes, se sufren en esta casa" (*Epp* I, 615). Del P. Francisco Marín, cuenta Cámara que era de "cabeza dura [...] mostraba poca sumisión y no deponía el juicio propio en lo que la obediencia ordenaba. [...] Salió [de los ejercicios] con alguna sombra de enmienda, pero una vez vuelto a su ocupación volvió también a su propio juicio y a su propia voluntad; y como perseverase en ella, Nuestro Padre lo expulsó enseñada de la Compañía" (*Mem* 48, nota 95). Y mostrando una vez más dónde situar el acento de la virtud en la CJ, "hablando de un religioso que él conoce, al decir yo que era un hombre de mucha oración, el Padre me corrigió y dijo: 'Es hombre de mucha mortificación'" (*Mem* 148.195). En carta a Francisco de Borja (Julio de 1549), Polanco le instruye sobre qué pueda haber detrás de revelaciones y profecías del P. Onfroy. Remitiéndole en primer lugar a la virtud, experiencia y prudencia de los superiores PP. A. Araoz e Ignacio; y en segundo lugar a la o. de Onfroy, "hombre que se satisface harto de su juicio y está fijo demasíadamente en él", para concluir "hale dolido que le contradijesen a éste su amor propio" [*Epp* XII, 632-654]. Las quejas del P. D. Mirón sobre S. Rodríguez se centran en gran parte en sus "faltas de su inconsistencia en la vocación y desobediencia obstinada" (*MScripta*

1,674). Sobre este caso Ignacio llega a escribir: "Viendo a [...] no solamente incorregible por su mucha o. en la desobediencia, pero dañoso a los otros [...] atentas las faltas de su inconstancia en la vocación suya, y desobediencia obstinada; y que, no solamente juzgo ser incorregible, pero a los demás que tratarse de la Compañía, muy escandaloso" [*Epp* V, 233]. Un poco más adelante, y con el mismo caso, insiste Ignacio: "Mtro. Simón por último término, significando la autoridad que tenéis de despedirle de la Compañía, si no obedece, como a hombre desobediente, obstinado, incorregible, y dañoso al cuerpo universal de la Compañía" [*Epp* V, 270].

Hacia 1550, Polanco compuso una lista de dieciséis cualidades deseables en los candidatos a la Compañía. La tercera era flexibilidad [...] porque los "duros de cabeza" no eran aptos para la vida de jesuita (*PoCo* II, 729-730); (O'Malley 1995,109).

La o. va, pues, ligada a una falsa imagen de un super-yo desmedido, y con él a un marcado amor propio sensible a valorar como secundaria toda propuesta de orientación de vida que pueda proceder "de fuera" de mi yo; el obstinado no puede aprovechar en el seguimiento de nuestro Señor porque antes que salir, permanece arraigado en una dinámica insaciable de *entrar* en su propio amor, querer e interés; la o. centra al sujeto en sí mismo y le paraliza en el Seguimiento de Cristo manteniéndole estáticamente en un culto a sí mismo. Por el contrario, "abnegación y provecho" o "crecimiento" serán dos términos que Ignacio y Polanco pondrán en estrecha vinculación: [*Co* 81.103.289.516].

José GARCÍA DE CASTRO, SJ

Z' Abnegación, Disponibilidad, Libertad, Misión, Obediencia, Virtudes, Voluntad.

Bibl.: GARCÍA DE CASTRO, J., "El lento camino de la lúcida entrega", *Man* 73 (2001) 333-355; HERNÁNDEZ MONTES, B. (ed.), *Memorial de Luis Gongalves da Cámara*, M-ST, Bilbao-Santander 1992, 46-48,115-116,158; IGNACIO DE LOYOLA, "Carta a los Padres y Hermanos de Portugal de marzo de 1553": *Epp* IV, 669-681; O'MALLEY, J., *LOS primeros Jesuitas*, M-ST, Bilbao-Santander 1995; POLANCO, J. A., "Carta a Francisco de Borja de julio de 1549", *Epp* XII, 632-654.

OFRECIMIENTO

Según su sentido espiritual y sin considerar el de los *Ejercicios*, la palabra o. es relativamente rara en el corpus ignaciano, incluso en las *Constituciones*, exceptuando su uso a propósito de los votos o de las promesas que *se ofrecen* [*Co* 283.554.609.817]. Pero la actitud que designa está presente en numerosos textos en los que se trata de amar, de servir, de mostrarse generoso hacia Aquel que ha dado tanto en su liberalidad soberana. "Y así por amor de nuestro Señor, que nos esforcemos en él, pues tanto le debemos; que muy más presto nos hartamos nosotros en recibir sus dones, que él en hacérsenoslos] [*Epp* I, 72]. La vida de Ignacio está marcada de ofrendas: Montserrat, Manresa, Montmartre, Roma, cuando se pone a disposición del Papa. Y también de confirmaciones: La Storta, el *Diario espiritual...*, señales de que Dios acepta esa ofrenda y le da la fuerza para llevarla a cabo. La ofrenda de sí mismo está así siempre comprendida como una acción de gracias de la que, por un conocimiento interior de todo el bien recibido, se vuelve plenamente agradecido [*Ej* 233]. Pero ella obra también sobre dones nuevos, como la mejor disposición

para acogerlos. "Cuanto más uno se ligare con Dios nuestro Señor, y más liberal se mostrare con la su divina Majestad, tanto le hallará más liberal consigo, y él será más dispuesto para recibir in dies mayores gracias y dones espirituales" [Co 282].

Los *Ejercicios* son el diseño de esta ofrenda y la elección es como el paradigma. Una lectura del vocabulario manifiesta los cuatro momentos de una ofrenda de sí mismo a Dios que, al principio, general e indeterminada, va a precisarse en la elección de un estado de vida, para mantenerse seguidamente en el intercambio de dones, en esa comunicación mutua que es propia del amor. A continuación se tratan los dichos cuatro momentos.

1. *Una ofrenda al Creador y Señor*, en el momento en que se inician los Ejercicios: "Que él [el ejercitante] le ofrezca todo su querer y toda su libertad, para que su divina Majestad se sirva de su persona y de todo lo que posee, según su muy santa voluntad" [Ej 5]. El vocabulario es ya el de la ofrenda *Ad Amorem*. Ignacio ha corregido él mismo el autógrafo, reemplazando "dejándole todo su querer" por "ofreciendo todo su querer", y "todo lo que tiene se sirva conforme a su santísima voluntad". Pero entre las dos ofrendas, se emplaza todo el recorrido de los Ejercicios.

2. *La ofrenda del Reino*: "Considerar que todos los que tendrán juicio y razón ofrecerán toda su persona al trabajo. Los que se quieran afectar y señalar, [...] yendo contra su propia sensualidad y contra su amor carnal y mundano, harán oblaciones de mayor estima y mayor momento..." [Ej 96-98]. Esta ofrenda, que viene después de la contemplación de Cristo en la cruz ("Qué debo hacer

por Cristo...") y después de la acción de gracias del último coloquio de la Primera Semana, se expresa como una respuesta a la llamada del Rey, el Cristo resucitado que no ha terminado la obra que le ha confiado su Padre y que busca unos compañeros generosos y disponibles para estar con El tanto en la pena como en la gloria. Las dos maneras de ofrecerse no son una alternativa, pero expresan un progreso en el amor que transforma la generosidad en deseo de conformidad: darse todo entero a la tarea, ofrecerse a la persona queriendo imitarla y seguirla soportando injusticias, desprecios y pobreza [cf. Co 101]. Resaltaremos que este texto de la ofrenda no está propuesto como un coloquio, sino que es el objeto de una consideración: considerar cómo se ofrecen los que quieren amar más. El ejercicio tiene como finalidad hacer crecer en el deseo de tener tales deseos y pedirlos [cf. Co 102]. La consideración de las tres formas de humildad, que precede a la elección, permitirá probar este deseo y pedir ser escogido para la tercera Humildad a fin de imitar y servir más a Nuestro Señor.

3. *La ofrenda de la elección*: "El que lo ha hecho debe ir con diligencia a la oración en presencia de Dios nuestro Señor y ofrecerle esta elección, para que su divina Majestad quiera recibirla y confirmarla" [Ej 183]. La ofrenda no es simple generosidad, ni incluso deseo, sino acogida de la elección de Dios, percibida en la libertad de la indiferencia y la moción divina. Es recibida en tanto que se ofrece en la unión de las voluntades, por un acto de libertad que quiere aquello que Dios quiere. La conquista de su propia libertad, que se expresa en un principio bajo la forma de un combate contra su amor carnal y mundano, se convierte en acogida de otro en

el corazón de su ser: renuncia radical a sí mismo y abandono progresivo a la influencia del Espíritu de Cristo van a la par. La paradoja de la libertad cristiana coincide con la salida de sí según aquello de los *Ejercicios*: "que tanto se aprovechará en todas cosas espirituales, cuanto saliere de su propio amor, querer y interese" [*Ej* 189], y su plena posesión se da con un abandono total, porque es allí donde se realiza la comunión plena.

4. *La ofrenda de la Contemplación para alcanzar Amor*. Más que un último ejercicio, es la manera de orar del que sabe encontrar y amar a Dios en todas las cosas. Su lugar en los *Ejercicios* supone sin embargo el recorrido terminado: la ofrenda de la elección ha sido probada y confirmada en las contemplaciones de la Pasión y de la Resurrección. A partir de ahora, es en todas las cosas creadas, bajo la moción del Espíritu de Pentecostés, donde el discípulo de Cristo va a vivir el amor en las obras. Aquí todavía más, la mirada se abre al don de Dios a través de los acontecimientos interiores y exteriores de la vida y en la creación: "Cuánto desea el Señor dársele en cuanto puede" [*Ej* 234]. La ofrenda, vivida como una respuesta de pleno reconocimiento, no es más solamente un acto que mide el recorrido de los *Ejercicios*, sino la actitud permanente del que no busca más las consolaciones para disfrutar, sino el donante de todo bien, para devolverle toda su libertad y todos sus bienes con el fin de que él disponga.

Pedro Fabro subraya en su *Memorial* que a un cierto punto de nuestro progreso, se nos es dado y pedido tener como primera intención no tanto ser amado por Dios sino amarlo a él mismo y su querer en la creación: "La primera actitud consistía en traer a Dios hacia noso-

tros, la segunda consiste en ir nosotros mismos hacia Dios. En el primer caso buscamos que Dios se acuerde y esté pendiente de nosotros; en el segundo tratamos de acordarnos nosotros de Él y poner empeño en lo que a Él le agrada. Lo primero es el camino para que se perfeccione en nosotros el verdadero temor y reverencia filial. Lo segundo nos conduce a la perfección de la caridad" [*MFab* 595].

"Su amor y su gracia le son suficientes". Como lo escribe Ignacio al P. Contarini que había hecho los *Ejercicios* bajo su dirección: "Si todo es dado por añadidura a los que buscan desde el principio el Reino de Dios y su justicia, ¿podrá faltar alguna cosa a los que desean únicamente la justicia del Reino y el Reino mismo? ¿A los que reciben como bendición no el rocío del cielo y las tierras fértiles sino únicamente el rocío del cielo? ¿Estos, digo yo, que no están divididos, los que fijan sus dos ojos sobre los bienes celestiales? [*Epp* 1,124].

Claude FLIPO, SJ

Z' Coloquios, Magis, Obediencia, Oblación, Tornad Señor y recibid, Vencerse a sí mismo.

Bibl.: AA.VV., "Aimer Dieu en toutes dioses. La contemplation pour parvenir à l'amour", *Christus* 40 (1993); ARRUIPE, R, "La inspiración trinitaria del carisma ignaciano" en *La identidad*, 391-436 (*AR* XVIII [1980] 67-114); FLIPO, C, "S'offrir tout entier", *Christus* 37 (1990) 86-92.

OPCIÓN PREFERENCIAL POR LOS POBRES

1. *El término*. La expresión "opción preferencial por los pobres" es relativamente reciente. Juan XXIII dijo que la Iglesia es de todos, pero "particularmente, la Iglesia de

los pobres". Por su parte, Pablo VI (*Evangélica Testificatio*, 17.18) y Juan Pablo II (*Laborem exercens*, 8; *Dives in Misericordia*, 3) han insistido en esta o., de la que el mismo Juan Pablo II ha llegado a afirmar: "La opción por los pobres es mi preocupación cotidiana". En la teología cristiana, en la espiritualidad y en la pastoral del último tercio del siglo XX, esta expresión se ha hecho familiar y ha sido ampliamente difundida, sobre todo por la teología de la liberación. Esto quiere decir, obviamente, que esta expresión, como tal, no se encuentra ni en los escritos de S. Ignacio, ni en los documentos de los jesuitas anteriores al siglo XX.

2. *La pobreza en Ignacio de hoyó-la. La Autobiografía.* Sin embargo, el hecho de una profunda sintonía con los más pobres de este mundo está presente, de una manera muy singular y por tanto "preferencial", en los orígenes de la espiritualidad ignaciana. La experiencia de Ignacio es elocuente en este sentido. Estando en Montserrat, camino de Manresa, dio sus vestidos "lo más secretamente que pudo" a un pobre y él "se vistió de su deseado vestido" [Au 18]. La conversión de Ignacio no fue solamente una conversión "espiritual", sino que fue, además de eso, la ruptura con una "situación social", con un estatus. Desde el comienzo, Ignacio quiso vivir identificado con los pobres. De manera que, en la experiencia espiritual de Ignacio, el vivir pobre entre los pobres fue algo enteramente fundamental. Así lo cuenta el P. Nadal: cuando estaba en Manresa, Ignacio acudía a un monasterio "y pedía limosna en la portería [de dicho monasterio] con los demás pobres" (FN III, 203-204). Es decir, el noble caballero Ignacio cambió no sólo de espiritualidad,

sino además de condición social. Dejó de ser un notable en la sociedad, empezó a ser un mendigo y a vivir como tal. En este punto, con distintas expresiones y ejemplos, coinciden Lafnez (FN I, 78) y Polanco, por dos veces (FN I, 160; II, 525). Por su parte, Ribadeneira es seguramente más explícito: "Entonces Ignacio llegóse más cerca de los pobres, y comenzó a tratar más amigablemente con ellos, haciendo todo lo contrario de lo que el enemigo le persuadía" (FN I, 159).

Esta forma de vida, la vida de un auténtico pobre, es lo que se percibe en Ignacio a partir de entonces. Así, cuando va de Gaeta a Roma y luego a Venecia, siempre lo hace pidiendo limosna en compañía de otros pobres, teniendo que dormir en establos o a la intemperie. Es más, los cuatro ducados que llevaba de Roma a Venecia... los dio a otros pobres, para mostrar y experimentar su absoluta confianza en Dios (cf. [Au 38-41]). Por lo demás, no se piense que esta fusión de vida con los pobres y mendigos fue solamente cosa del primer fervor de un converso. La *Autobiografía* cuenta que, a la vuelta de Jerusalén, "estando un día en Ferrara en la iglesia principal cumpliendo con sus devociones, un pobre le pidió limosna y él le dio un marquete, que es una moneda de cinco o seis cuatrines. Y después de aquél vino otro, y le dio otra monedilla que tenía, algo mayor. Y al tercero no tenía sino julios, le dio un julio. Y como los pobres veían que daba limosna, no hacían sino venir, y así se acabó todo lo que tenía. Y al fin vinieron muchos pobres juntos a pedir limosna" [Au 49-50]. Ribadeneira confirma esta costumbre (cf. FN IV, 163-165). El vivir pobre no era para Ignacio una práctica ascética, era su costumbre, su nueva

forma de vida. Cosa que continuó después, cuando empezó sus estudios en Barcelona, como cuenta Polanco: "Comenzó el estudio de la gramática siguiendo el mismo tipo de vida que tuvo en Manresa, es decir, comiendo de las limosnas que mendigaba y viviendo en el hospital donde los pobres se recogían" (FNII, 538). Y de su estancia en Alcalá, la *Autobiografía* cuenta que "empezó a mendigar y vivir de limosna" [Au 56]. Un estilo de vida que siguió manteniendo en París (cf. [Au 73-76]). Incluso años más tarde, cuando fue a vivir algún tiempo en su ciudad natal, Azpeitia, no se alojó en la noble mansión de su familia, sino que "se fue al hospital y después, a hora conveniente, fue a buscar limosna en el pueblo" [Au 87]. En este hecho se confirma plenamente la ruptura con el estatus anterior. Ya no es un señor, un caballero, un gentilhombr de la casa y familia de Loyola. Ahora es un pobre, incluso un mendigo, uno de los últimos del pueblo.

Por último, cuando Ignacio regresa a Venecia, para reunirse con sus compañeros, continuó pidiendo limosna y viviendo como un mendigo. Por eso la *Autobiografía* cuenta que, "estando en Bolonia, empezó a pedir limosna, y no encontró ni siquiera un cuatrín" [Au 91]. Por lo demás, esta forma de vivir no fue exclusiva de Ignacio. Era la forma común de él y de sus primeros compañeros. Por eso afirma Ribadeneira que en realidad eran un grupo de "peregrinos y pobretones" (FNII, 354).

3. *Los Ejercicios y las Constituciones*. Al vivir de esta manera, Ignacio no hacía sino ser enteramente consecuente con la experiencia espiritual que había vivido en Manresa. La experiencia quedó plasmada

en el texto de los *Ejercicios*. Desde la contemplación del nacimiento: "haciéndome yo un pobrecito" [Ej 114] hasta la formulación fuerte de la tercera Manera de Humildad: "elijo más pobreza con Cristo pobre que riqueza" [Ej 167]. Por eso, sin duda, las referencias a los pobres, en el libro de los *Ejercicios*, son siempre de una singular delicadeza y expresan una preferencia clara y bien definida por ellos [Ej 189.277.278.344]. Es razonable y lógico afirmar que quien pasa, en serio y con todas sus consecuencias, por la experiencia de los *Ejercicios*, la experiencia del que asume como proyecto de vida "imitar y parecer más actualmente a Cristo nuestro Señor" [Ej 167], si es que se pone a vivir eso de verdad, no sólo cambiará en su "vida interior", sino además en su "vida social". Porque el hecho de ser pobre y vivir como un pobre no es solamente una experiencia "religiosa", sino que es, sobre todo, un "hecho social" que condiciona en todo la vida de una persona.

Es verdad que Ignacio, tanto en los *Ejercicios* como en las *Constituciones*, habla más de pobreza que de pobres. En el libro de los *Ejercicios*, el término "pobre" (con distintas formulaciones) aparece siete veces, mientras que "pobreza" se repite en dieciséis textos. En las *Constituciones*, esta diferencia resulta más acusada: "pobre", nueve veces, en tanto que de "pobreza" se habla en veintitrés ocasiones (*Concordancia* 968-969). Parece, por tanto que, en la mentalidad de Ignacio, estaba más presente la virtud de la pobreza que la condición de los pobres. Por supuesto, Ignacio fue un hombre de una profunda humanidad y, por eso, extremadamente sensible a la dura situación de las gentes peor tratadas por la vida y por la sociedad, cosa que queda patente en los

textos ya citados de la *Autobiografía* y en los testimonios de quienes bien le conocieron. Pero también es cierto que Ignacio fue, como es lógico, un hombre de su tiempo. Y sabemos que, en el siglo XVI, no se había desarrollado la conciencia social que, en la cultura occidental, empieza a cobrar fuerza a partir de la Ilustración.

Esto explica el hecho, no infrecuente, de personas familiarizadas con la espiritualidad de los *Ejercicios* y que, por eso precisamente, son muy sensibles a la austeridad y a las privaciones voluntarias propias de quien ha optado por la virtud de la pobreza, pero que, al mismo tiempo, no son igualmente sensibles a las condiciones sociales, económicas y políticas que tienen como consecuencia que existan tantos millones de pobres y los sufrimientos que eso conlleva en todos los ámbitos de la vida. Como también se explica, por lo anteriormente dicho, el que, en los más de cuatro siglos de historia de la Compañía de Jesús, se haya concedido más importancia a la virtud de la pobreza que al hecho sociológico de los pobres. Es elocuente, en este sentido, que en el *Jesuiten-Lexikon*, de Ludwig Koch (Paderborn 1934), se dedica un buen estudio al término "pobreza" (*Armut*) (col. 95-98), pero no se encuentra la entrada "pobres" (*Armen*). Como también es significativo que, en el reciente *DHCJ* (2001) aparece un buen trabajo de G. Switek sobre la "pobreza" (IV, 3156-3161), en tanto que a los "pobres" no se dedica un estudio específico.

4. *La historia de la Compañía de Jesús*. En la historia de la CJ las CC GG se han ocupado, en determinadas ocasiones, de asuntos relacionados con el voto de pobreza y de problemas jurídicos que se han planteado en la interpretación y aplicación de ese voto (G. Switek,

o.c., 3159-3160). También los superiores generales de la CJ escribieron cartas a todos los jesuitas sobre el voto de pobreza y sus exigencias espirituales y ascéticas. Así lo hicieron los PP. Francisco Piccolomini en 1651 y 1652, Goswino Nickel en 1653, Miguel A. Tamburini en 1709, Luis Martín en 1894, Juan B. Janssens en 1951 y Pedro Arrupe en 1968. Esta preocupación por el voto y la virtud de la pobreza, mayor ciertamente que por el hecho social que ha sido y es la existencia de tantos pobres y las causas que han provocado ese hecho, tiene su explicación en que ni la mentalidad ascética y espiritual del siglo XVI, ni la problemática económica y social de aquel tiempo, coinciden con los problemas y preocupaciones de los siglos XX y XXI en este orden de cosas. De ahí que, al hablar de o. es lógico pensar que, en los orígenes de la espiritualidad ignaciana, se encuentra muy destacado el amor a los pobres y a la pobreza, como corresponde a cualquier seguidor fiel de Jesús de Nazaret. Pero eso es sólo la base o el fundamento, no la realización de la "opción preferencial", tal como se ha entendido y practicado a partir de la segunda mitad del siglo XX.

5. *La opción prefacial por los pobres en las últimas CC GG*. El cambio decisivo, en lo que respecta a la opción por los pobres se produjo (en la experiencia y en los documentos de la CJ) en la CG 32 (1975) donde se dice "la misión de la Compañía de Jesús hoy es el servicio de la fe, del que la promoción de la justicia constituye una exigencia absoluta" (d4, 2). Consecuente con este nuevo planteamiento de la misión de los jesuitas en el mundo, el mismo d4 urge a "la solidaridad con los pobres". Lo que supone una "opción": la promoción de la justicia, que

"debe ser una preocupación de toda nuestra vida y constituir una dimensión de todas nuestras tareas apostólicas" (d4, 47). En la CG 33 (1983), es cuando se habla ya explícitamente de la "opción preferencial por los pobres". Tal opción se describe como "una voluntad de amor preferente a los pobres porque se desea la salvación de toda la familia humana". Y es una opción que, según la tímida formulación de la CG 33, "deberá encontrar alguna expresión concreta, directa o indirecta, en la vida..." (di, 48). Las consecuencias más serias de esta opción por los pobres encontraron su expresión más fuerte en la CG 34 (1995). Esta Congregación entiende la pobreza como una actitud "profética". Porque "en las últimas décadas se ha hecho más agudo el clamor de los pobres". Y porque "la brecha entre ricos y pobres, en vez de aminorar, se ha consolidado". Cosa que esta CG atribuye al "capitalismo desenfrenado" que "genera el crecimiento desproporcionado de algunos sectores económicos y la exclusión y marginación de otros muchos" (d9, 5).

Es evidente que, según esta manera de hablar, la pobreza ya no se entiende, en la espiritualidad ignaciana, como la sola austeridad ascética o solamente como una disposición espiritual de desprendimiento interior. Se trata de una "experiencia de cercanía a la pobreza y marginación", cosa que "debe acompañar a todo jesuita a lo largo de su vida, incluso cuando su ocupación principal no sea el trabajo con los más necesitados" (d9,15). Dicho más claramente, es la puesta en práctica de lo que nos enseña "el testimonio de muchos compañeros que viven con los pobres". Por esos compañeros, "sabemos que, junto al duro aprendizaje de la pobreza, se adquiere también

[...] el valor evangélico de la celebración, de la sencillez y de la hospitalidad que suelen caracterizar la vida de los pobres" (d9,15). El fondo del problema, que se plantea en todo este asunto, quedó exactamente formulado por la misma CG 34: "Para 'sentir' ignacianamente las angustias y aspiraciones de los desposeídos necesitamos, una experiencia personal directa (CG 32, d12, 5). Las experiencias profundas son las que nos cambian. Sólo podremos salir de nuestras formas habituales de vivir y de pensar a través de un acercamiento físico y cordial a las formas de vida y de pensar de los pobres y marginados" (CG 34, d9,14).

Al plantear de esta manera la pobreza y la opción por los pobres, la espiritualidad ignaciana no ha hecho sino sintonizar con una de las aportaciones más ricas y fecundas de la teología del siglo XX. De tal teología quedó constancia en la Asamblea General del Episcopado Latinoamericano, celebrada en 1968 en Medellín (*Los pobres en la Iglesia*, n. 7) y más tarde ratificada en la Asamblea de Puebla (*Visión pastoral de la realidad*, n. 20). Es evidente, pues, que la o. en su sentido estricto y tal como se ha entendido en las últimas décadas del siglo XX, surgió en América Latina, un continente mayoritariamente pobre y cristiano. La Asamblea de Puebla lo dice con toda claridad: "La opción preferencial por los pobres tiene como objetivo el anuncio de Cristo salvador que los iluminará sobre su dignidad, los ayudará en sus esfuerzos de liberación de todas las carencias y los llevará a la comunión con el Padre y los hermanos, mediante la pobreza evangélica" (n. 1153).

6. *Logros y desafíos*. Aquí es determinante comprender que el acento se pone, antes que nada, no en la virtud de la pobreza, sino en las per-

sonas de los pobres. Y la finalidad que se pretende no es, ante todo, que los pobres sean más santos o más perfectos, sino que comprendan su "dignidad", que tengan fuerzas para conseguir su "liberación", todo lo cual les llevará a la "comunidad con el Padre y los hermanos". La o. es opción por la dignidad y la liberación de los millones de seres humanos que en el mundo se debaten entre la vida y la muerte. Porque la Iglesia tiene el convencimiento de que, mediante la toma de conciencia de su dignidad y consiguiendo su propia liberación, así es como los pobres de la tierra llegarán a la comunión con el Padre del cielo y con sus hermanos de este mundo.

Entendida así la o., lo más fundamental que se ha de tener presente es que tal opción se ha integrado en la espiritualidad ignaciana a partir de los documentos de las CC GG 32, 33 y 34 de la Compañía de Jesús. En estos documentos se plantea la misión de la CJ como "el servicio de la fe, del que la promoción de la justicia constituye una exigencia absoluta" (CG 32, d4, 2). Esto quiere decir que la espiritualidad ignaciana no se puede comprender, en este momento, desligada de la promoción de la justicia. Ahora bien, la espiritualidad ignaciana tiene que ser consciente de que la promoción de la justicia, en el mundo globalizado en que vivimos, lleva inevitablemente a asumir decisiones que generan conflictos con los poderes económicos y políticos. Porque se trata de integrar en la propia vida una espiritualidad que se tiene que vivir en situaciones y contextos que crean contradicciones incesantes, ya que el desarrollo económico, es decir, la producción de bienes privados, ha resultado ser más importante y más eficaz que el desarrollo social, esto es, la producción de bienes públicos.

Lo decisivo aquí es comprender que, en todo este asunto, no se trata solamente de un problema económico, social o político, sino que además de eso, lo que está en juego es, ante todo, un problema de espiritualidad.

Pero ocurre que, precisamente en este punto capital, la espiritualidad ignaciana adolece, en la actualidad, de una significativa insuficiencia. La espiritualidad ignaciana tiene su origen en una experiencia vinculada a una misión. Ignacio de Loyola comprendió su espiritualidad cristocéntrica de amor y seguimiento de Jesús [*Ej* 104] a partir de su propia experiencia de la misión a la que Cristo, el "Rey Eternal" le llamaba [*Ej* 91.95]. Por eso, en los orígenes de la espiritualidad ignaciana, la espiritualidad y la misión estaban fundidas en una profunda unidad. Más aún, en la experiencia de Ignacio, la espiritualidad fue primero. Luego, se ejecutó la misión que aquella espiritualidad demandaba. Esta unidad de espiritualidad y misión quedó reflejada con toda exactitud en la *Fórmula del Instituto* de Julio III; la espiritualidad del que quiere "ser soldado para Dios bajo la bandera de la Cruz y servir al solo Señor y a la Iglesia su Esposa bajo el Romano Pontífice...", se traduce en la misión de la Compañía "fundada ante todo para atender principalmente a la defensa y propagación de la fe y al provecho de las almas en la vida y doctrina cristiana" (*FI50*,1).

En el momento actual, a partir de la CG 32 (1975), nos encontramos en una situación en la que se ha re-formulado la misión, pero no se ha actualizado la espiritualidad de acuerdo con las nuevas exigencias de esa misión. La misión ignaciana se presenta hoy orientada a "promover la justicia" a partir de la "opción preferencial por los po-

bres". Pero sabemos que, en la espiritualidad ignaciana tradicional, basada en la espiritualidad de los *Ejercicios Espirituales*, no se hace mención alguna de la "promoción de la justicia" ni de la "opción preferencial por los pobres". Y más concretamente, en el d6 de la citada CG 32 que trata sobre la "Formación de los jesuitas", se indica que en este decreto "poco se dice de la formación espiritual, pues en este punto la Congregación General confirma y urge lo establecido en el d8 de la Congregación General 31" (CG 32, d6, 3). Esto significa, en concreto, que la CG 32 renovó de manera muy sustancial la misión de la Compañía de Jesús. Pero hizo eso de tal manera que dejó intacta la espiritualidad de los jesuitas, ya que se limitó a recordar y urgir lo que estaba establecido antes de que se tomase la opción del servicio de la fe, "del que la promoción de la justicia constituye una exigencia absoluta". Es verdad que, en la espiritualidad ignaciana tradicional, una persona que ordena sus "afecciones desordenadas" [Ej 1] hasta llegar a vivir la tercera Manera de Humildad [Ej 167] está en principio perfectamente capacitada para poner en práctica la generosidad más heroica en la "promoción de la justicia". Pero tan cierto como eso es que la experiencia nos está enseñando que se puede vivir con toda generosidad la tercera Manera de Humildad y la Contemplación para alcanzar Amor [Ej 230.237] sin ver en todo eso la ineludible necesidad de defender la justicia en el mundo de manera que, si eso se lleva a cabo con todas sus consecuencias, se puede entrar en los más serios conflictos con el sistema establecido.

El problema que se oculta en el subsuelo de este estado de cosas es-

ta en que la espiritualidad ignaciana se orientó, en sus orígenes, a una misión que tenía como objeto un proyecto religioso, tal como se expresa en el llamamiento del Rey Temporal [Ej 95] y en la *Fórmula del Instituto* de Julio III (Fí 50). Pero, en la actualidad, nos encontramos que esa misma espiritualidad se orienta a una misión que tiene como objeto un proyecto religioso que implica, "como exigencia absoluta", un proyecto social con sus inevitables exigencias de carácter económico, político y jurídico. Ahora bien, la experiencia de las tres últimas décadas nos viene enseñando que no siempre resulta fácil fundir en un solo proyecto lo religioso y lo social. Sobre todo, si tenemos en cuenta que el proyecto de los *Ejercicios Espirituales*, al presentarse como un proyecto de transformación de la persona, en la ordenación de la sensibilidad [Ej 1] y no como un proyecto de transformación de la sociedad, en la promoción de la justicia y defensa de los derechos de los pobres, entraña el serio peligro de producir una cierta tranquilidad de conciencia, que apacigua el espíritu, produce sosiego y puede generar un tipo de persona que se integra, sin especiales dificultades, en el sistema de sociedad y de vida que se nos ha impuesto.

Por otra parte, si es que efectivamente en la espiritualidad ignaciana es necesario integrar la o. a partir de los documentos emanados de las tres últimas CC GG de la CJ, parece necesario recordar que ha sido precisamente en los últimos treinta años cuando en el mundo se han producido los procesos económicos y políticos que han causado las mayores injusticias que ha conocido la humanidad. La economía y la política están siendo gestionadas en orden a enriquecer cada vez más

a los ricos en detrimento de los pobres. Ahora bien, esto quiere decir que, en este momento, comprometerse seriamente en la o. lleva sin más remedio a asumir decisiones que generan conflictos con los poderes económicos y políticos. Así las cosas, seguramente el problema más complejo que hoy tiene planteado la espiritualidad ignaciana, consiste en que desde ella se pretende cumplir con el compromiso de promover la justicia en defensa de los derechos de los pobres, pero (de hecho y con frecuencia) se pretende hacer eso manteniendo un proyecto de vida y la colaboración con unas instituciones que viven bien integradas en el sistema que produce tantos pobres y las injusticias que se cometen contra ellos.

Es evidente que hay personas que han integrado en sus vidas la espiritualidad ignaciana y que eso precisamente les ha llevado a comprometerse seriamente y hasta con peligro de su propia vida en su "opción preferencial por los pobres". Pero también es cierto que se repite quizá demasiado el caso de quienes son sinceramente fieles a este tipo de espiritualidad, pero de manera que eso no lleva a un compromiso consecuente en la lucha por un mundo más justo y una transformación de las estructuras sociales, económicas y políticas. Seguramente, la problemática que aquí se apunta es una de las tareas más complejas y de más serias consecuencias que hoy tiene que afrontar esta espiritualidad, en un mundo cambiante en el que, no sólo la espiritualidad, sino la religiosidad en general se ve confrontada a problemas de muy honda complejidad.

José M^a CASTILLO, SJ

7¹ *Congregaciones Generales, Exclusión, Fe y justicia, Inserción, Pobreza.*

Bibl.: ALEIXANDRE, D./ COLECTIVO, M. O./ GONZÁLEZ BUELTA, B./ GONZÁLEZ FAUS, J. I./ IGLESIAS, I./ RAMBLA, J. M^a, *Tradición ignaciana y solidaridad con los pobres*, M-ST, Bilbao-Santander 1990; BOFF, L., "Für die Armen - gegen die Armut", en *Aus dem Tal der Trübsal ins Gelobte Land. Der Weg der Kirche mit den Unterdrückten* (AA. VV. ed.), Palmos, Dusseldorf 1985, 114-123; DOCUMENTOS DE PUEBLA, nn. 1134-1165; ELLACURÍA, L., "La Iglesia de los pobres, sacramento histórico de liberación", en *Mysterium Liberationis II* (ELLACURÍA, I./ SOBRINO, J. eds.), Trotta, Madrid 1990, 127-153; GOLDSTEIN, H., *Kleines Lexikon zur Theologie der Befreiung*, Patmos, Dusseldorf 1991, 163-166; GONZÁLEZ FAUS, J. L., *Vicarios de Cristo. Los pobres en la teología y espiritualidad cristianas*, Trotta, Madrid 1991; GUTIÉRREZ, G., *La fuerza histórica de los pobres*. Sigüeme, Salamanca 1982; ID., *Evangelización y opción por los pobres*, Paulinas, Buenos Aires 1987; MOLLÁ, D., "Espiritualidad ignaciana y solidaridad con los excluidos", *Man* 65 (1993) 169-181; SEGUNDO, J. L., "Opción por los pobres, clave hermenéutica para leer el evangelio", *SalTer* 74 (1986) 473-482; SOBRIÑO, J., "Opción por los pobres", en *Conceptos Fundamentales del Cristianismo* (FLORISTÁN, C./TAMAYO, J. J. dirs.), Trotta, Madrid 1993, 880-898.

OPERACIONES

1. *Introducción.* La *Concordancia Ignaciana* no registra ninguna ocurrencia de esta voz en singular y sólo cuatro ocurrencias del término en plural "operaciones": tres veces en los *Ejercicios* y una vez en las *Constituciones*. Aparece, algunas veces más, una sola en singular, en algunas cartas. Por su posición en lugares claves de los *Ejercicios* y las *Constituciones*, su importancia es mayor de lo que sugiere su infrecuencia. H. Watrigant lo consideró un latinismo (1897, 69-77). Los *Prolegomena in Exercitia* (MEx 1,48) y A. Codina (1926, 125) lo clasificaron

entre otras posibles reminiscencias de los estudios filosóficos y teológicos en Alcalá y París. Las acepciones diversas del término en la pluma de Ignacio reflejan oscilaciones parecidas a las que tiene en la academia escolástica y se comprenden mejor en el marco de esa patria semántica que, por eso, conviene evocar aquí. El principal estudio de referencia sigue siendo el del P. José Calveras (1926).

2. *Sentidos genérico y específico según diversos ámbitos de sentido.* La palabra *operatio*, como muchísimas otras en los escritos y enseñanzas de Pedro Lombardo y de otros maestros de la Escuela, sobre todo Santo Tomás, tiene un significado eminentemente análogo. Por lo cual, a fin de entender lo que se quiere decir exactamente con ella en el sitio donde se la usa, es menester situarse en el lugar donde se coloca el autor al usarla y así puede significar muchas cosas sin contradecir los otros sentidos subordinados o superiores. Lo mismo sucede con los términos en los escritos de Ignacio. Son susceptibles, como es el caso del término "operaciones", de diversas acepciones e interpretaciones según el texto y no se ha de asumir que lo usa en todos en sentido unívoco. En las obras del Doctor Angélico, *operaciones* puede tener sentido 1) *genérico* o 2) *específico* en distintos ámbitos. En sentido genérico designa: a) en el ámbito ontológico o metafísico, toda y cualquier operación divina o creatural, cualquier obra, acción, o movimiento; cualquier acto angélico, humano, animal o movimiento físico o cósmico; b) en el ámbito psicológico o antropológico, que es el del obrar humano, abarca todo lo que el hombre hace y padece en sí o afuera, sus actos libres pero también sus primeros impulsos no deliberados;

c) en el ámbito neumático, espiritual o teológico, que es el de las o. divinas y de la gracia, se usa también en sentido genérico refiriéndose a las inspiraciones, mociones, dones y carismas, que obra Dios en el hombre y a la pasividad receptiva de éste, que es considerada por eso en cierto modo activa, y perteneciente a la o. mística en cuanto tiene de dialogal.

También el sentido específico varía según los ámbitos de significación, al servicio de distingos dentro o entre los ámbitos metafísico, psicológico, moral y neumático. En sentido específico a) dentro del ámbito psicológico suele distinguirse las o. (obras físicas o corporales exteriores) de las oraciones (actos espirituales interiores); b) en ámbito moral, o. se dice de ciertas o. no deliberadas de las potencias o facultades del hombre distinguiéndolas de las acciones deliberadas y por eso meritorias o culpables; c) en sentido específico neumático o espiritual, son llamadas o. las infusiones de gracia, dones y carismas, que desde el punto de vista ontológico no son o. sino mociones, divinas, pasivas en quien las recibe, pero no sin receptividad activa del sujeto, pues se trata de un acontecer intersubjetivo.

3. *Sentido genérico de "operaciones" en los escritos de Ignacio.* El P. Calveras define así su sentido genérico: "una serie de actos de nuestras potencias, facultades y fuerzas naturales enlazados espontánea o conscientemente para venir a un efecto o intento determinado" (1926, 121 n.59). "Lo que en general por operaciones entendía [Ignacio] en los *Ejercicios*, [...] coincide con lo dicho en las cartas, a saber: una serie de actos de nuestras potencias y facultades interiores y exteriores [corporales y espirituales], más o menos compleja,

que toma unidad y nombre del intento o efecto central inmediato que se pretende" (1926, 122 n. 60). O bien: "un conjunto de actos simples de nuestras facultades, imperados directa o indirectamente por la voluntad, con el que ponemos en obra un intento sencillo o efecto inmediato, tal como leer, comer, etc. del cual toma la operación unidad y nombre" (1926, 132 n. 68; 1926, 203 n. 71). La caracteriza, pues, a diferencia de la acción o las acciones, su complejidad: "En sentir de San Ignacio una operación es cosa muy compleja que comprende toda una serie de actos nuestros interiores y exteriores, enlazados o natural o artificiosamente como en los ejercicios que él propone; en los cuales a las veces alrededor de un núcleo de actos que forma la operación central y que da el nombre específico al ejercicio [examen, meditación, elección], pone otros actos secundarios propios de otras operaciones complementarias; con lo que el ejercicio resulta un todo más complejo, unificado por un intento espiritual más amplio, a cuya consecución contribuyen las diferentes partes u operaciones que incluye" (1926,122).

En la línea de lo señalado por Calveras hemos de entender por o., expresándolo con las mismas palabras de Ignacio: "el concierto y modo de proceder en las cosas espirituales, y así corporales, ordenadas al propio provecho espiritual" según comenta en carta a F. de Borja (20 de septiembre de 1548) [Epp II, 233]. A regular dichas o., aunque Ignacio no use en ellas ese término, apuntan las diversas reglas y las numerosas cartas de Ignacio que contienen instrucciones. Reglas para ordenarse en el comer [Ej 210-217], en el dar limosna [Ej 337-344], para sentir en la Iglesia [Ej 352-370], Cartas de la Obediencia y de la Perfec-

ción [Epp I, 495-510], Instrucciones a los Superiores, a los que van a Trento [Epp I, 386-389], etc. Pero muy principalmente aquellas o. que se dirigen la elección; las que exige el discernimiento: la atención a las mociones que en el ánimo se causan, la apertura de alma y comunicación de ellas al que da los ejercicios "o a su buen confesor o a otra persona espiritual", la aceptación de las buenas y el rechazo de las malas.

4. *Los textos.* 4.1 *Contextos:* Los textos en que aparecen los vocablos de que tratamos son: *Ejercicios* [1.46.63]; *Constituciones* [723]; *Cartas:* a Teresa Rejadell "operación" (Venecia, 18 de junio de 1536) [Epp I, 99-107]; a S. Francisco de Borja: "operaciones", "operaciones" (Roma, 20 de septiembre de 1548) [Epp II, 233-237]; al P Urbano Fernandes "operaciones" (Roma, 1 de junio de 1551) [Epp III, 498]; al P. Luis Cou-dret "operatione" (it.) (Roma, 11 de julio de 1556) [Epp XII, 106].

4.2 *Sentidos de operaciones en los textos.* 4.2.1 *Anotación primera:* "Por este nombre, ejercicios espirituales se entiende todo modo de examinar la conciencia, de meditar, de contemplar, de orar vocal y mental, y de otras espirituales operaciones", según que adelante se dirá" [Ej 1]. Aquí el sentido de o. es genérico en el orden psicológico pero específico en el orden espiritual. "Ejercicios espirituales" y "espirituales operaciones", son aquí expresiones intercambiables. Los *Ejercicios* modalizan las operaciones: "Los diferentes ejercicios que propone san Ignacio no sin sino diferentes modos de realizar ciertas operaciones espirituales" (Calveras, 1926,122). Ejercicios y o. designan, en sentido genérico, "todo" lo que hará el ejercitante para alcanzar los fines de los Ejercicios, o sea, el conjunto complejo de

actos intencionales y voluntarios, tanto los actos interiores de las potencias del alma en las meditaciones, contemplaciones y coloquios, como los exteriores, corporales, que le aconsejan y prescriben las Adiciones. Pero todo eso se hará para obtener el triple fin de los Ejercicios, que es de orden espiritual. La misma Anotación primera especifica su carácter y finalidad espiritual por contraste con los ejercicios corporales, mediante un triple *para*: "para (a) quitar de sí todas las afecciones desordenadas, y después de quitadas para (b) buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida para (c) la salud del alma" [Ej 1]. Dado que el fin especifica los medios, la expresión de estos tres fines encadenados, especifica la dimensión antropológica genérica de estas o., y expresa la especificidad *espiritual* de todas ellas, aún de las corporales que también prescriben las Adiciones. El título de los *Ejercicios* brinda una ulterior descripción de esta finalidad espiritual: "Ejercicios espirituales para vencer a sí mismo y ordenar su vida sin determinarse por afección alguna que desordenada sea" [Ej 21]. Dado que en la Anotación primera se ha establecido una cierta ecuación entre o. [el qué] y ejercicios [el cómo], el título de los *Ejercicios* podría leerse igualmente: "Operaciones espirituales para vencer a sí mismo, etc." Este texto brinda el nexo lógico que une, en la cabeza de Ignacio, el sentido de "operaciones" y "ejercicios" en la Anotación primera, con el sentido espiritual del término en sus otras recurrencias [Ej 46.63]. Anuncia Ignacio otras o. que "más adelante se dirá". ¿Cuáles ha dejado de enumerar? Las relativas a las elecciones y al discernimiento de los espíritus, sin olvidar el diálogo con el que da los

ejercicios, que es esencial a ambos efectos. Sin ellas no pueden alcanzarse los fines de los ejercicios. La indiscreción sería la ruina de una recta elección, pues es la "máquina más eficaz que tiene el enemigo para quitar la verdadera caridad del corazón" y sin ella "el bien se convierte en mal y la virtud en vicio y síguense muchos inconvenientes contrarios a la intención..." (Carta a los estudiantes de Coimbra, 7 de mayo de 1547) [Epp I, 504].

4.2.2. *Oración preparatoria*: "La oración preparatoria es pedir gracia a Dios nuestro Señor para que todas mis intenciones, acciones y operaciones sean puramente ordenadas en servicio y alabanza de su divina majestad" [Ej 46].

La interpretación del sentido de o. en este texto ofrece sus dificultades, en parte debido a razones de historia textual. Sin embargo llama la atención que la "oración preparatoria" haya sido objeto de pocos estudios a partir del que le dedicó el P. Calveras (1926). Los comentaristas de los *Ejercicios* no se detienen a explicarla o, si lo hacen, repiten más o menos fielmente a Calveras, sin ulteriores investigaciones ni explicaciones. Para interpretar el sentido de o. en este texto es necesario, en primer lugar, tener en cuenta que "el sentido general de la oración preparatoria no es el de una rectificación de la intención al comienzo de cada ejercicio, sino el de una petición del fruto general de los Ejercicios, al cual dicha oración nos prepara" (Calveras, 1926, 206 n. 74). Las operaciones para las que se pide gracia en esta oración son las de todos los Ejercicios y las de toda la vida, actual y futura del ejercitante. En el "micro" de cada ejercicio el ejercitante ensaya las intenciones, acciones y o. que practicará durante todo el día de ejercicios y en el "macro" de su vida.

En segundo lugar, hay que tener en cuenta el engarce del término "operaciones" en esta "oración preparatoria" como tercer miembro de una terna de elementos eslabonados, que tiene toda la apariencia de ser un cuerpo extraño en el vocabulario habitual de Ignacio: intenciones, acciones y operaciones. Es la única vez que aparece esta terna. Sus tres componentes, en plural, aún por separado, casi no aparecen en otros textos. "Acciones" aparece por única vez aquí. "Intenciones" sólo vuelve a usarse en plural sola, y refiriéndose a las perversas de Satanás [Ej 325]. Esta terna es el único lugar de los *Ejercicios* donde las tres palabras aparecen unidas, y en el que S. Ignacio usa, por única vez, la bina de los plurales "intenciones" y "acciones". Todas razones para preguntarse acerca del origen de esta terna. Se ha supuesto que pudiera ser una cita implícita. Probablemente haya que atribuirla a la filosofía o a la teología escolástica "ya que los filósofos hablan de las o. refiriéndose a las facultades, de las acciones cuando se refieren al sujeto y atribuyen las intenciones a la voluntad" ("loquuntur enim philosophi de operationibus facultatum, actiones tribuendas aiunt supposito, intentio ad voluntatem pertinet") (MEx I, *Prolegomena* 48). El certero instinto de Calveras le hace pensar en alguna fórmula de oración litúrgica (1926, 324 n. 85).

En tercer lugar, se ha de tener en cuenta también que la palabra "operaciones" se agregó posteriormente a intenciones y acciones. Aparece en el *Autógrafo*, y en la *Vulgata [operationes]* pero falta en la *Versio Prima*, y en los códices *Fabro* y *Regina*, en los cuales se lee sólo "intenciones y acciones" (MEx 48; Codina 125). Arturo Codina lo consideró: "Indicio bastante claro no

sólo de que tampoco tenía otra cosa el primer texto castellano, sino también de que tal modificación se hizo después de los estudios y es atribuible al estudio de la filosofía escolástica donde aprendería el Santo la distinción entre intenciones, acciones y operaciones, y le parecería más tarde que valía la pena de pedir a Dios gracia para que unas y otras fuesen enderezadas expresamente a su mayor gloria, con el fin de llamar la atención del ejercitante y moverle a tener cuidado, tanto de lo que hace la persona, a quien se atribuyen las acciones, como, y aún más particularmente, del uso de cada una de las facultades, que son la fuente de las operaciones" (o.c).

Calveras considera que en la primera redacción, antes del agregado de "operaciones", el término "acciones" incluía, en su sentido amplio, lo que Ignacio entiende por "operaciones". Ignacio lo agregó después: "o [para] hacer decir a la enumeración más de lo que antes comprendía, o [para] expresar más explícitamente lo mismo". Calveras elige la segunda hipótesis: "con añadir la palabra *operaciones* quiso San Ignacio declarar todo lo que él entendía en las acciones de la primera redacción, llamando la atención sobre las operaciones cuyo desorden se toca en los coloquios de la primera semana que podían no entenderse bien con la palabra acciones" (1926, 325 n. 86). Esta es la misma explicación de la oración preparatoria que Calveras mantendrá en su edición de 1944: "todo mi querer (aspiraciones y determinaciones que constituyen las "intenciones") y todo mi obrar, para con los demás (ocupaciones exteriores o "acciones"), y para conmigo (atenciones espirituales, intelectuales y físicas de mi vida particular u *operaciones*) sea puesto en orden" (p. 72, Ej 46 nota).

Es la que adoptan en su seguimiento por lo general los comentaristas posteriores cuando explican o anotan el pasaje de *Ejercicios* [Ej 46], Arzubialde (1991): "mi intencionalidad (querer) actividad y realizaciones concretas ulteriores" (125 n. 46). Dalmases (1990): "acciones y operaciones' parece ser una endiádis como tantas otras empleados por San Ignacio" (69). Ruiz Jurado (2002): "intenciones, acciones exteriores y operaciones personales" (18).

El P. Calveras funda su interpretación de lo que por o. entendía S. Ignacio, en el cotejo de pasajes de dos cartas de S. Ignacio, arriba citadas, una a Teresa Rejadell y la otra a S. Francisco de Borja. Ambas tratan, manifiestamente, de las "atenciones espirituales, intelectuales y físicas de mi vida particular u operaciones". Esto es algo que Ignacio hace incansablemente, aún cuando no use la palabra "operaciones", en múltiples cartas, pero especialmente en aquellas como la de la Obediencia o de la Perfección, o en las instrucciones a los que envía, y en general en el género tan suyo de las "reglas". Su argumentación no reposa en una presunción no probada, y por lo demás imposible de demostrar, de la univocidad del término, sino en la mostración de la analogía de los contextos en los que el término tiene una común significación. Pero así quedan caracterizados, por la misma analogía, otros múltiples contextos, cuyo carácter común es reconocible, independientemente de la presencia o no, en ellos, del término "operaciones". Sobre este fundamento metódico es posible seguir avanzando en la misma dirección marcada por Calveras.

Avanzando en esa misma dirección y con el mismo método, proponemos que, sin negar lo afirmado

por Calveras, es posible interpretar que "intenciones y acciones" se refiere, después del agregado de o., preferentemente a la dimensión moral, es decir a todo aquello que es intencional y deliberado, mientras que o. corresponde preferentemente a la operación espiritual compleja y dinámica de lo que está en proceso de ser "sentido y conocido", consultado, recibido o rechazado, en vistas a una elección. Calveras piensa que "con añadir la palabra *operaciones* quiso San Ignacio declarar mejor lo que entendía en las *acciones* de la primera redacción [= obras, incluyendo en ellas cuanto pertenece al orden en el ejercicio imperado de nuestras potencias y facultades], llamando la atención sobre las operaciones, cuyo desorden se toca en los coloquios de la primera semana y que podían no entenderse bien en la sola palabra acciones" (1926, 325 n. 86).

Pero con el agregado, el término "acciones" pierde generalidad y se hace más específico, como también cobra especificidad correlativa el término que ingresa para especificar parte del anterior contenido conceptual de "acciones". El motivo de agregar el término "operaciones" en la oración preparatoria sería hacer pedir que la gracia se extienda también a todo ese mundo de o. desordenadas por conocer y enderezar, de mociones no sentidas por sentir y discernir, para aceptar o rechazar. Ignacio parece querer recomendar que se pida gracia en relación a las o. de discernimiento. Las mociones espirituales han de ser objeto privilegiado de la atención y del discernimiento espiritual tanto del ejercitante como del que le da los Ejercicios. En ellas, el ejercitante no es protagonista. No tiene la iniciativa ni de la gracia ni de la tentación. Más que actuante y actor es movido

y responde. Antonio Ruiz de Montoya (t 1662, Lima), un místico jesuita de segunda generación, expresa así esa extraña operatividad pasiva: "Advertirás la diferencia que hay entre hombre espiritual y hombre contemplativo. El fin de aquél es pedir, el de éste es unirse con Dios por medio de la contemplación. El oficio de aquél es *agere* el de éste es *agí*; aquél hace y este padece" (69). San Ignacio dice a Sor Teresa Rejadell en la carta arriba citada: "muchas veces el Señor nuestro mueve y fuerza a nuestra ánima á una operación o a otra abriendo nuestra ánima; es a saber, hablando dentro della sin ruido alguno de voces, alzando toda a su divino amor, y nosotros á su sentido, aunque quisiésemos, no pudiendo resistir". Se trata de una o. propia pero a la que se es movido, y de la que, sigue enseñando más abajo Ignacio, se puede ser apartado o desviado. Esta amplitud interrelacional del actuar dialogal de la gracia y la libertad puede quizás expresarla mejor la complejidad y la apertura semántica que alberga el término "operación" que el más frecuentemente usado en el ámbito moral: "acción".

Las mociones con que comienza el discernimiento dialogal de las complejas o., son preterintencionales y por eso no tienen connotación moral hasta tanto que, con la gracia divina y no sin ella, sean notadas y aceptadas o rechazadas. Son parte de dichas complejas o. o conjunto de inter-acciones, aquellas mociones, consolaciones o desolaciones, agitaciones de diversos espíritus, sobre las que el que da los Ejercicios debe mucho interrogar [*Ej* 6]; a las que el ejercitante debe estar atento, para sentir y conocer, es decir advertirlas y discernirlas, las buenas para aceptarlas y las malas para desecharlas [*Ej* 313.328]. "Mucho

aprovecha, el que da los ejercicios, no queriendo pedir ni saber los propios pensamientos ni pecados del que los recibe [el ámbito de las intenciones y acciones propias del ejercitante], ser informado fielmente de las varias agitaciones y pensamientos que los varios espíritus le traen [las mociones no intencionales, que desencadenan complejas o. espirituales, por la interacción de varias personas o espíritus]; porque, según el mayor provecho [que saca el ejercitante de ese interactuar o operación], le puede dar algunos espirituales ejercicios convenientes y conformes a la necesidad de la tal ánima, así agitada [por lo mocional interpersonal operativo o interactivo]" [*Ej* 17].

En el Examen general plantea Ignacio una distinción semejante o equivalente entre lo intencional y lo no intencional. Es un texto análogo a los demás: "Presupongo ser tres pensamientos en mí, es a saber uno propio mío, el cual sale de mi mera libertad y querer [intención y acción], y otros dos [mociones] que vienen de fuera [de mi libertad]: el uno que viene del buen espíritu y el otro del malo [interacción, operaciones]" [£; 32].

Son meras mociones de la potencia o facultad cognoscitiva, que no tendrán calidad de acción voluntaria personal y por lo tanto o moral, hasta que no sean aceptadas o desechadas consciente y deliberadamente por el sujeto. A ese complejo proceso previo puede aplicarse el término "operación", pues con él lo designa Ignacio en las cartas cotejadas por Calveras.

Parece, pues, más verosímil y congruente con el contexto ver una distinción entre "acciones y operaciones" y no un paralelismo o en-díadis (Dalmases, cf. [*Ej* 46 nota]) y

así lo ve Ruiz Jurado al mantener la diversidad de objetos como fundamento de la distinción entre acciones y operaciones. Si la meta de los ejercicios fuera solamente moral, el discernimiento y redirección de las o., hubieran estado de más. La bondad moral del sujeto se juega a nivel de las acciones [estque *id* tándem unde subjecti bonitas pendet] (MI Ex 48). Pero la lucha espiritual se juega en el nivel de las mociones u operaciones.

Ésta era el género de distinciones que Ignacio quería enseñar con el Examen general para examinarse en orden a la confesión y le trajo problemas en Alcalá. A la distinción entre pecado venial y mortal, le antepone la instrucción entre lo que era y no era pecado, entre "acciones" (operaciones deliberadas o actos propiamente humanos) y "operaciones" (mociones no deliberadas) o movimientos primeros. Era la doctrina común de la Escuela, inspirada en Aristóteles, acerca de la "*motio*" o "*raofus primo vel secundo primi*": "ningún movimiento se considera como perteneciente al orden moral sino por su vinculación con la voluntad, que es el principio de la moralidad, como consta en Metaf. 6. El ámbito moral empieza donde el primer dominio de la voluntad" (In II Sent D 24, Q 3, a.2, c).

No hay por qué suponer que, aún antes de sus estudios universitarios, Ignacio fuera tan ignorante de la doctrina moral común, manejada por sus confesores y expuesta por predicadores o en numerosas obras donde Ignacio pudo leerlas. S. Ignacio reencontró en las Universidades lo que ya antes de tener letras y grados, enseñaba a sus ejercitantes. Autorizado ahora por su acreditación académica y munido de un mayor rigor de términos, propone una terna, que puede so-

nar familiar y autorizada a los oídos del ejercitante de mes, quien había de ser alguien de mucho "sujeto", y las más de las veces letrado o ingenioso [Ej 18-19].

4.2.3 *Coloquio del tercer ejercicios de la Primera Semana*: "El primer coloquio a Nuestra Señora, para que me alcance gracia de su Hijo y Señor para tres cosas [...] la segunda, para que sienta el desorden de mis operaciones para que, aborreciendo me enmiende y me ordene" [Ej 63] (segundo punto del triple coloquio). Aquí el sentido de o. es específico para el orden moral y espiritual y genérico dentro de él: designa todo lo que se hace dentro de ese orden. Se trata de o. cuyo desorden está oculto a la conciencia.

4.2.4 *Gobierno espiritual del Padre General*: "Cuanto a las partes que en el Preposición General se deben desear, la primera es que sea muy unido con Dios nuestro Señor y familiar en la oración y todas sus operaciones, para que tanto mejor de él, como de fuente de todo bien, impetre a todo el cuerpo de la Compañía mucha participación de sus dones y gracias" [Co 723]. Aquí el sentido de o. es el específicamente neumático, se enumeran la oración y las o. no para separarlas, sino precisamente para conjugarlas en la familiaridad con Dios, y la docilidad a las operaciones del Espíritu Santo, que las hace igualmente neumáticas y espirituales. Este ayuntamiento de la oración con las o. sugiere que han de entenderse aquí predominantemente las o. propias del gobierno de la Orden, aunque sería artificial y contrario a la mente de Ignacio, separar su santidad personal, del acierto espiritual de su gobierno. Esta unión de oración y o. refleja dos ideas típicamente ignacianas:

a) la "contemplación en la acción" consistente en la percepción dócil y la contemplación de la acción del Espíritu, y b) el "gobierno espiritual", consecuencia de la anterior, e ideal de Ignacio para el gobierno de la Compañía. "Según San Ignacio, gobernar es dejar que el Espíritu Santo actúe en la comunidad [...] como] agente principal de la historia sobrenatural de los hombres" (Lewis, 35): "Es el mismo Espíritu que nos gobierna y rige para salud de nuestras ánimas [...] Por el mismo Espíritu y Señor nuestro [...] es regida y gobernada nuestra santa madre Iglesia" [Ej 365]. Y esto ha de suceder por el ministerio de los superiores que han de ser "superiores espirituales" [Co 89], para lo cual la oración ha de ser el medio principal "que junta el instrumento con Dios" [Co 813]. El Padre General debe alcanzar en oración la gracia "para que su santísima voluntad sintamos y aquélla enteramente cumplamos" [Epp I, 79-83] pues de él depende que la cumplamos enteramente los miembros de la CJ, como eslabón de una cadena que comienza "en los particulares para con sus inmediatos superiores [...] y en éstos para con el General, y en éste para con quien Dios nuestro Señor le dio como inmediato Superior que es el Vicario de Cristo en la tierra, porque así enteramente se guarde la subordinación y consiguientemente la unión y caridad" (Carta de la Obediencia, 26 de marzo de 1556 [Epp IV, 669]).

5. *Importancia del término.* El exiguo número de veces que aparece "operaciones" en los textos no debe engañar acerca de su importancia relativa. Téngase en cuenta que o. es componente de la "sólita" (11 veces) oración preparatoria (18 veces) por lo cual, esa única

ocurrencia textual comanda unas 150 reiteraciones reales del concepto "operaciones" durante los Ejercicios de mes. Para el ejercitante, sus o. han de ser algo bien reconocible y han de estar siempre en su mira. Toda la Primera Semana queda fuertemente coloreada por el triple coloquio del tercer ejercicio, con la súplica del conocimiento interno y aborrecimiento del desorden de mis operaciones.

Horacio BOJORGE, SJ

Z¹ Acción, Afección desordenada, Afecto, Intención, Moción, Oración Preparatoria, Pensamientos.

Bibl.: ARZUBIALDE, S., *Ejercicios*; CALVERAS, J., "Tecnicismos explanados. I. Quitar de sí todas las afecciones desordenadas; II. Afección Desordenada; C. Afecciones en Particular" *Man* 2 (1926) 119-132; ID., "La Oración preparatoria", *Man* 2 (1926) 201-215; ID., *Man* 2 (1926) 322-332; ID., *Ejercicios Espirituales. Directorio y Documentos de S. Ignacio de Loyola*, Balmes, Barcelona 1944; CODINA, A., *Los orígenes de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola. Estudio histórico*, Balmes, Barcelona 1926; IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios Espirituales* (DALMASES, C. de, ed.), Sal Terrae, Santander 1990; LEWIS, J., *Le gouvernement spirituel selon Saint Ignace de Loyola*, (Studia: Recherches de Philosophie et de Théologie publiées par les Facultés S. J. de Montréal, 12) 1961; Ruiz JURADO, M., *Para encontrar la voluntad de Dios. Guía de Ejercicios Espirituales*, BAC, Madrid 2002; Ruiz DE MONTROYA, A., *Sílex del divino amor* (ROUILLON ARRÓSPIDE, J. L., ed.) Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima 1991; WATRIGANT, H., *La Genèse des Exercices de saint Ignace de Loyola*, Yvert et Tellier, Amiens 1897.

OPERARIO

Para la espiritualidad ignaciana, o. son los trabajadores en la vida. Ya en las *Deliberaciones de 1539* (LI), los o. aparecen asociados con

la viña. Luego, sin embargo, la palabra desaparece. La *Concordancia* refleja una incidencia en la *FI* (1550) y diez en las *Constituciones*, normalmente en asociación con viña. Fuera de estas incidencias, el término no aparece en los escritos ignacianos hasta el epistolario. Aún más relevante es el hecho que, en las *Constituciones*, cinco de las diez incidencias aparecen en [*Co* 622.624] y que otras dos, [*Co* 137.204], tienen carácter de proemio. Es decir, son tardías y secundarias.

Debemos notar que la palabra "viña" entró a formar parte del vocabulario ordinario ignaciano separadamente de la palabra "operario". Sucedió durante la etapa romana, y probablemente por influencia del lenguaje curial. En las bulas, o. no acompañaba a "viña" (véase, por ejemplo, *MCo* 1,167). Los documentos vinculados a la génesis de las *Constituciones* evidencian este divorcio. Por todo ello, el artículo tratará de justificar la reaparición posterior de o. en el epistolario.

El modo de referirse a quien trabaja en la viña es variable. Además de los operarios, las *Deliberaciones* de 1539 (*Ll*) se refieren a "Nuestra congregación" como al sujeto que la cultiva. A la viña van los "obreros y gente que ya está dispuesta a trabajar". Por su parte, las *Constituciones* usan unas veces "operarios" y otras "los de esta Compañía", etc.

El proemio de la Parte IV nos permite comprender el uso de o. que encontraremos luego en el epistolario. Los primeros jesuitas desearon "ayudar a las almas" y hacerlo con calidad. Decidieron que el servicio requerido incluyese no sólo el ministerio mediante el ejemplo de vida sino también mediante la doctrina y las "letras" (formación

teológica y humanista). Hacia 1547 ya comprendieron, no obstante, que "buenos y letrados" hallarían pocos. Pensaron que sería más realista adoptar otra posición: "Nos pareció a todos [...] que tomásemos otra vía; es a saber, de admitir manebos que con sus buenas costumbres e ingenio diesen esperanza de ser juntamente virtuosos y doctos para trabajar en la viña de Cristo Nuestro Señor" [*Co* 308].

El recurso al término "operario" parece así proceder de la confluencia de dos factores. Primero, la gran necesidad que el corazón apostólico de Ignacio descubría en la viña. Segundo, la opción por la calidad, una vez comprobada la precariedad de ministros "buenos y letrados". El epistolario evidencia la necesidad de la viña. Faltaban ministros incluso en la ciudad de Roma, donde el número de compañeros era más elevado [*Epp* I, 641.642]. Consecuencia de la creciente demanda de o., Ignacio empezó disculpándose ante algunos obispos [*Epp* I, 578; II, 233] y terminó representando ante los cardenales y el Papa, que los colegios no se vieses desprovistos de un número mínimo de operarios [*Epp* IV, 370]. "Pocos", "tanto pochi", "perpaucos", "paucitá", son expresiones que se repiten en las cartas. La admisión de coadjutores temporales vino a paliar esta necesidad [*Epp* I, 641]. Mayor aún que en Roma, sin embargo, era la escasez en otras partes; Francisco Javier y otros se lamentan de que no se bautice o no se viva cristianamente en la India por la escasez de operarios [*Epp* I, 668]. Aún por encima de la India, el epistolario se preocupa de la precariedad en Alemania: la "mies" alemana [*Epp* II, 279], la "viña" germánica [*Epp* V, 242]. Para paliar tal necesidad, Ignacio participó en la concepción y aceptó

en nombre de la Compañía la responsabilidad de regir el Colegio Germánico [*Epp* IV, 172], donde para finales de 1553 ya se esperaba alcanzar el número de cien estudiantes con edades comprendidas entre los dieciséis y los veintidós años [*Epp* IV, 351].

De nuevo impulsado por su celo y para paliar la escasez, Ignacio quiso que los jesuitas suscitasen vocaciones y se volvió a los colegios como seminarios de futuros operarios a partir de 1550 [*Epp* III, 57.329.407; IV, 204]. Ignacio reconvinó a Adriano Adrianssens, por ejemplo, a que prefiriese la soledad a las conversaciones con "mancebos que puedan ser operarios".

Por otro lado confluía la opción por la calidad, que podríamos atribuir al *magis* ignaciano. La concepción de o. ignaciano incluía cierta expectativa sobre su "idoneidad" para el ministerio [*Co* 334.338]. Ello nos recuerda que hubo ciertos operarios indignos, contra quienes S. Pablo se volvió (2Cor 11, 13; *Tes* 3, 10; *FU* 3, 2). Las *Constituciones* esperan que los o. sean "doctos" [*Co* 308]. El epistolario formula más cualidades deseables en los operarios: "veros", "virtuosos", "idóneos", "fidelísimos", "irreprensibles", "perfectos". Para alcanzarlas, Ignacio concibió un plan de formación y estudios de teología adecuados. Más aún, el epistolario se muestra constantemente esperanzado de que Dios proveerá con tales operarios.

De esta manera, la admisión de "mancebos" a probación y formación determinó una distinción entre dos ámbitos del cuerpo de la Compañía: ministerio y formación, "fuera" y "dentro" de la casa de común habitación, en la viña y "durante los estudios". A medida que "los

estudios" se convertían en el ámbito donde se desenvolvía la tarea de los escolares de la CJ, la viña se transformaba en el ámbito de aquellos otros: que obran, trabajan, fructifican, se emplean [*Co* 107.149]. Es decir, los operarios.

En un sentido estricto, por tanto, o. habría servido para distinguir los profesos de todos los otros miembros de la Compañía. Nadal lo explicaba así en sus exhortaciones sobre el Instituto. Las mismas *Constituciones*, no obstante, reconocen la existencia de "otros operarios", por más que sean escasos [*Co* 622] o no estén adecuadamente preparados. En este segundo sentido, más laxo, laicos y consagrados no jesuitas también serían reconocidos como operarios. En un sentido intermedio entre los anteriores, o. también serían todos los sacerdotes (tanto coadjutores como profesos) que se dedican a los ministerios de la evangelización bajo la obediencia y mediante los sacramentos, especialmente el bautismo de los infieles y la reconciliación y comunión de los creyentes.

Si la viña es un espacio de evangelización más flexible que la parroquia o la diócesis, el o. es, consecuentemente, un término que se distingue de párroco, vicario, y los otros oficios eclesiásticos.

José Carlos COUPEAU, SJ

/* *Ayuda a las almas, Ministerios, Ministerios de la palabra, Misión, Obras, Servicio, Viña.*

Bibl.: ALDAMA, A., *Repartiéndose en la viña de Cristo. Comentario a la Séptima parte de las Constituciones*, CIS, Roma 1972; ARZUBIALDE, S./ CORELLA, J./ GARCÍA-LOMAS, J. M. (eds.), *Constituciones de la Compañía de Jesús*, M-ST, Bilbao-Santander 1993, 247-263; O'MALLEY, J., *Los primeros Jesuitas*, M-ST, Bilbao-Santander 1995.

ORACIÓN IGNACIANA

Con bastante frecuencia se ha tendido en el pasado a caracterizar la o. como individualista, intelectual, sometida a régimen, y propia para principiantes en la vida espiritual. Hasta 1960 muy pocos conocían la oración mística del mismo Ignacio. Los *Ejercicios Espirituales* anuales eran muy regimentados y se enfocaban hacia la reforma personal de la vida moral. Muchos directores espirituales jesuitas daban la impresión de que la meditación de las tres potencias del alma, de la Primera Semana, era el sello distintivo de la oración ignaciana. En estos últimos años nos hemos hecho más conscientes de las riquezas de la vida de oración de Ignacio y de la originalidad de los *Ejercicios Espirituales*.

Cuando Ignacio se convirtió a un nuevo modo de vida en su lecho de enfermo en Loyola, parece haberse asombrado de que Dios se dignara acercársele. Después de todo, era "un hombre dado a las vanidades del mundo, y principalmente se deleitaba en ejercicios de armas, con un grande y vano deseo de ganar honra" [*Au* 1], no era un candidato muy apto para una visita de Dios. Nos hacemos una idea de su asombro en el quinto punto del segundo ejercicio de la Primera Semana [*Ej* 60]. Como resultado de esta experiencia, él, y los primeros jesuitas, fueron notablemente optimistas respecto al deseo de intimidad que Dios tiene para con todos. Más aún, según O'Malley (1995) parecían haber llegado a la conclusión de que la necesidad más evidente de los hombres de su tiempo era de instruirlos sobre cómo ejercitarse en la oración de intimidad.

Ignacio creyó que los ejercicios de la Primera Semana podían darse

a muchos. Acerca del coloquio que debe concluir toda meditación de esta semana, y en verdad, todo ejercicio, incluido el Examen general, escribía: "El coloquio se hace, propiamente hablando, así como un amigo habla a otro, o un siervo a su señor: cuándo pidiendo alguna gracia, cuándo culpándose por algún mal hecho, cuándo comunicando sus cosas y queriendo consejo en ellas" [*Ej* 54]. Si bien Ignacio sabía que las personas diferían en cuanto a su capacidad para esta conversación íntima, parece haber creído que Dios llamaba a todos a este tipo de intimidad. Todos los métodos y ejercicios propuestos por Ignacio tienen como finalidad fomentar esta conversación familiar: "La enseñanza fundamental de Ignacio era que la persona debía encontrar la manera [de orar] que mejor le encajaba, pero él y los otros primeros jesuitas vieron que los métodos debían llevar a la 'conversación familiar' con Dios. La conversación debía ser íntima, hecha en el 'lenguaje del corazón'" (O'Malley 1995,48).

Además, la o., lejos de pretender imponer unas indicaciones cerradas para todo sujeto orante, las indicaciones de Ignacio en este terreno son notablemente abiertas a las necesidades y modos de cada persona. Cámara escribió en su *Memorial*: "[El Padre] me decía que ningún yerro le parecía poder haber mayor en las cosas espirituales, que querer gobernar a los otros por sí mismo" (*FN I*, 677). Estos tales ni conocían ni entendían los numerosos dones del Espíritu Santo y la variedad de gracias por la que distribuye su amor, dando a cada cual sus propias gracias especiales y particulares. Los *Ejercicios Espirituales* se han de aplicar "según la disposición de las personas" que quieren tomarlos, "es a saber, según que

tienen edad, letras e ingenio" [*Ej* 18,]. El que da los Ejercicios debe tener fe en que Dios es el mismo Misterio, cuyas vías no pueden ser uniformizadas, dado que Él trata individualmente con cada persona y con toda su idiosincrasia. Dar los Ejercicios es un arte, no una ciencia. Los *Ejercicios Espirituales* sí que proponen un método y pueden ciertamente llamarse metódicos, pero el método debe utilizarse con flexibilidad; esta es una de las tensiones que caracterizan la espiritualidad ignaciana.

Aunque muchos han tratado de describir el desarrollo espiritual implícito en el curso completo de los Ejercicios Espirituales en términos de las tradicionales distinciones entre las vías purgativa, iluminativa y unitiva [cf. *Ej* 10], yo propondría que en nuestro tiempo la progresión podría describirse en términos del desarrollo de una relación. Esta noción brota naturalmente de lo que ya hemos señalado como la finalidad de los métodos propuestos por Ignacio y los primeros compañeros, a saber, que deberían llevar a la "conversación familiar" con Dios. Permítaseme explicar cómo se podría entender esta progresión a lo largo de las "cuatro semanas" de los Ejercicios completos.

Los Ejercicios completos, y quizá también una experiencia profunda de sólo la Primera Semana, presuponen una relación de confianza en Dios ya bien establecida. Solamente quien confía en el amor incondicional de Dios puede entrar en la Primera Semana con el deseo sincero de que Dios le revele sus pecados. A la experiencia de este amor incondicional, de ser creado por Dios para la intimidad con Él, yo la he llamado el Principio y Fundamento afectivo para hacer los Ejercicios Espirituales completos

(cf. Barry 2001, 57-69). Sospecho que Ignacio no dejó a Pedro Fabro hacer los Ejercicios durante cuatro años porque Fabro, un terrible caso de escrúpulos, necesitaba tiempo para experimentar a un Creador amante incondicional. Un obstáculo, pues, para poder hacer los Ejercicios completos es la ausencia de este concepto experiencial de Dios, como amor incondicional. Mucha gente necesita un cuidado pastoral especial para llegar a este concepto y a esta confianza. El cristianismo y, en verdad, toda verdadera religión, sólo puede vivirse con autenticidad desde esa postura de confianza en Dios.

Una vez sólidamente asentada esta confianza en Dios, los ejercitantes entran en la Primera Semana pidiendo a Dios que les revele cómo ellos y su mundo han dejado de corresponder a las intenciones de Dios. Reconocen que algo se ha torcido en ellos y en el mundo, y que ahora tienen suficiente confianza en Dios como para pedirle que les revele dónde se han desviado. Sólo Dios puede revelarnos nuestros pecados; el pecado es un punto ciego que nos impide ver la naturaleza real de nuestra pecaminosidad y afecciones pecaminosas. En esta semana los ejercitantes desean asimismo conocer experimentalmente que Dios perdona y que les ama a ellos y al mundo. En el coloquio con Jesús en la cruz [*Ej* 53] se dan profundamente cuenta de esta verdad: "Tanto amó Dios al mundo que entregó a su Hijo único, para que quien crea no perezca sino tenga vida eterna" (*Jn* 3, 16). La experiencia de esta semana acrecienta su confianza y amor de Dios y la esperanza respecto a sí mismos y al mundo. En esta fase, la relación puede compararse a la reconciliación entre dos amigos, uno de los

cuales ha sido gravemente ofendido por el otro.

Después de esta profunda experiencia de reconciliación, los ejercitantes encuentran que su deseo se desplaza. En la Primera Semana han deseado conocer el amor y perdón de Dios. Ahora desean conocer mejor a Dios y a su Hijo Jesús. Este desplazamiento está expresado en el deseo de la Segunda Semana: "conocimiento interno del Señor, que por mí se ha hecho hombre, para que más le ame y le siga" [Ej 104]. El ejercitante quiere que Jesús se le revele y le revele sus sueños y esperanzas. Sólo esta auto-revelación lleva al amor mutuo, que a su vez lleva al mutuo compromiso en una empresa común. Aquí la analogía es la de dos amigos que desean compartir un proyecto común o una pareja que decide contraer matrimonio y crear una familia. Conforme crece su amistad, llegan a compartir los mismos valores y aun a parecerse uno al otro. Un obstáculo a esta intimidad, tanto en las relaciones humanas como en la relación con el Señor, sería la incapacidad de superar el propio interés. Muchos parecen incapaces de preocuparse sostenidamente por los demás, quizá a causa de una niñez traumática. Esta incapacidad se muestra en la constante referencia a sí mismos, aun frente a un sufrimiento agudo o a la gran alegría de otro. Ahí descubrimos un obstáculo más para hacer los Ejercicios completos.

En esta Segunda Semana los ejercitantes crecen en su amor a Jesús y desean tener parte en su proyecto. Hacia el final piden la libertad para dejar que el Padre elija el modo como deben compartir en este proyecto, igual que Jesús dejó al Padre que le guiara. El amor mutuo que crece en esta Segunda Semana lleva inexo-

rablemente al deseo de compartir los sufrimientos de Jesús. También aquí el deseo es que Jesús siga revelándose, aún en su pasión. La analogía humana es el deseo de dos íntimos amigos, de seguir creciendo en la mutua auto-revelación aun cuando uno de ellos afronta un gran sufrimiento y la muerte inminente. Sólo cuando uno ha experimentado con Jesús el sufrimiento de la crucifixión puede experimentar el gozo de la resurrección. En el curso de estas tres semanas el enfoque está en la auto-revelación de Jesús. Pero en este proceso también el ejercitante se revela a Jesús. Se va formando un amor mutuo que promete ser duradero y crecer sin cesar.

Como es bien sabido, ha habido dos interpretaciones divergentes sobre la finalidad de los *Ejercicios Espirituales*. La primera interpretación mantiene que los *Ejercicios* se dirigen a preparar una persona a hacer una sabia elección de su estado de vida para mejor servir a Dios. La segunda cree que los *Ejercicios* se dirigen a ayudar a la persona a la unión con Dios. Se podría leer mi interpretación interpersonal del desarrollo de las cuatro semanas como consistente con esta última interpretación. Sin embargo, yo me incluiría entre los que, como de Guibert (1964) hacen una interpretación sintética que ve estos fines como complementarios más que contradictorios. Pero esta lectura requiere una explicación ulterior.

El rasgo distintivo de la o. conforme se desarrolla a lo largo de los *Ejercicios* es su enfoque sobre la misión, la misión de Jesús y la misión del ejercitante que quiere seguir a Jesús más íntimamente. Junto con otros, entre ellos Melloni (Melloni 1998) creo que, para Ignacio, la unión con Dios quería decir la unión con la acción de Dios en este

mundo. La mística ignaciana puede llamarse mística de colaboración con Dios en la misión de Jesús.

Todos los *ejercicios* propuestos por Ignacio tienen como fin la unión con Dios activo en este mundo. Ignacio define el término "Ejercicios Espirituales" como "todo modo de preparar y disponer el ánimo para quitar de sí todas las afecciones desordenadas y después de quitadas, para buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida para la salud del ánimo" [*Ej* 1]. Para Ignacio la unión con Dios se alcanza uniendo las propias acciones con la acción de Dios en el mundo. Se podría entender el número 21 de los *Ejercicios* en un sentido excesivamente ascético y racional. Pero la dinámica de la marcha espiritual contemplada por Ignacio requiere una lectura más mística. Un poco de reflexión sobre la "elección" de la Segunda Semana podrá ayudarnos.

Con mucha frecuencia se ha puesto el acento en la elección del ejercitante, esto es, en la elección que hace. Una lectura cuidadosa del texto y la atención a la experiencia de los ejercitantes muestra una lectura más compleja y más mística o unitiva de la "elección". En los principales ejercicios de la Segunda Semana advertimos que al ejercitante se le impulsa a pedir ser elegido por Dios. En el ofrecimiento de la meditación del Reino el ejercitante dice: "Yo quiero y deseo [...] imitaros en pasar todas injurias y todo vituperio y toda pobreza, así actual como espiritual, queriéndome vuestra santísima majestad elegir y recibir en tal vida y estado" [*Ej* 98]. De nuevo en el coloquio de la meditación de Dos Banderas, al ejercitante se le exhorta a pedir "que yo sea recibido debajo de su bandera, y primero en suma pobreza espiritual y si

su divina majestad fuere servido y me quisiere elegir y recibir, no menos en la pobreza actual..." [*Ej* 147]. Por último, en la meditación de Tres Binarios advertimos que el tercero quiere que Dios elija, que Dios "le ponga en voluntad" [*Ej* 155]. Así pues, "elegir" quiere decir dejar que Dios me coloque donde me quiere en la acción, que es el mundo. De esta forma estoy unido con Dios. Sólo puedo ser lo bastante libre para darme de esta manera a Dios si me he librado de afecciones desordenadas, afecciones que me impiden ver la creación como un don de Dios, dejar que Dios venga y dejar que Dios elija mi modo de vida. Y, como bien sabía Ignacio, solo Dios puede hacerme radicalmente libre. Yo no puedo alcanzar esta libertad solamente por medio de la ascética.

Según Peter-Hans Kolvenbach Ignacio fue probablemente "el primero en la historia de la espiritualidad cristiana que percibió la Trinidad como Dios en acción - como el Dios que sigue trabajando, llenando siempre el universo y desperdando activamente la vida divina en todas las cosas para la salvación de la humanidad. Si el monje inspirado contempla, el Ignacio inspirado trabaja-adhiriéndose con todo su corazón a los designios de la Trinidad, ofreciéndose a actuar en sinergia con la Trinidad para que su labor sea para la gloria de la Trinidad" (Kolvenbach 2000, 23).

Esta intuición de Ignacio está desarrollada en la CAA en la que los ejercitantes piden experimentar "cómo Dios habita en las criaturas" [*Ej* 235], "cómo Dios trabaja y labora por mí en todas cosas criadas sobre la haz de la tierra" [*Ej* 236], "cómo todos los bienes y dones descienden de arriba" [*Ej* 237]. La unión con Dios quiere decir para

Ignacio unión con Dios, que está siempre activo en este mundo. Quienquiera que esté imbuido de su espiritualidad quiere que sus acciones estén unidas con la acción de la Trinidad, que es entre otras cosas la historia del mundo. ¿Cómo se cumple este deseo? Haciendo todo lo posible para dejar que Dios elija el curso de su vida. La elección de los Ejercicios Espirituales no es ante todo y sobre todo "mi" elección, sino la elección de Dios. Pido a Dios que me elija y me dé la gracia de aceptar la elección de Dios.

Escribe Michael Buckley, comentando la quinta anotación: "No conozco espiritualidad alguna [...] que exhorte a nadie al comienzo de su recorrido a abordar con magnanimidad el infinito misterio de Dios. El efecto de esta liberalidad con Dios es una providencia peculiar, la tercera fase de la anotación: Dios puede aceptar la libertad y los deseos ofrecidos, y esta aceptación significa que puede entrar, disponer, emplear y conformar esa vida como le plazca. Ofrecer a Dios los propios deseos y la propia libertad equivale de alguna forma a ofrecerle 'toda su persona y todo lo que tiene'" (Buckley 1984, 68).

Dicho de otra forma, quiero que Dios conforme mi vida para los fines de Dios. Por consiguiente, rezo como si todo dependiera de mí; esto es, quiero que mis acciones se identifiquen con la acción de Dios porque mi forma de actuar es importante para Dios, para los misteriosos fines de Dios. Una vez que he sido escogido, "elegido", puedo actuar con gran confianza porque todo depende de Dios. Bakker dice algo parecido: "la cuestión es si Dios permitirá al ejercitante, si Dios le elegirá, para asumir la forma pobre y humilde que ha estado con-

templando en la vida terrenal del Rey eternal" (Bakker 1970, 255).

¿Qué entiende Ignacio por la indiferencia que menciona en el Principio y Fundamento [*Ej* 23]? ¿No importa lo que yo haga? ¿O que yo esté sano o no? Dada la mística de servicio de Ignacio, estas respuestas no pueden ser correctas. Lo que yo haga y la suficiente salud que tenga para hacerlo importan, y mucho, porque Dios está activo en este mundo y quiere que yo sintonce con esa acción suya. Para dejar que Dios me modele con la finalidad de realizar su labor, necesito estar libre de toda afección desordenada, de todas las adicciones, de todo aquello que pueda obstaculizar la actividad modeladora de Dios. En otras palabras, antes de conocer la "elección" que Dios ha hecho para mí, quiero estar pronto para abrazar lo que Dios quiera. En este sentido, quiero ser "indiferente". Quiero dejar a Dios con las manos libres para que use mi libertad en armonía con su acción.

Una vez que he discernido la elección que Dios ha hecho para mí y la he aceptado, puedo entregarme generosamente y con todo mi talento a esa actividad, empleando todos los medios para que tenga éxito. Pero si las cosas no marchan como había esperado, confío en encontrar consuelo sabiendo que he hecho todo lo que podía dejando a Dios lo demás. Algunas de las cosas incluidas entre aquellas que se dejan a Dios son la forma en que otros colaborarán conmigo en el proyecto, los acontecimientos sobre los que no tengo control, como los accidentes, mi salud y el tiempo que podré trabajar efectivamente dada mi salud. Esta "indiferencia" ignaciana es fruto de la experiencia, en la fe, del Misterio absoluto que llamamos Dios.

Quizá puedo expresar las mismas ideas en los términos del deseo de la Segunda Semana de los *Ejercicios*. Ahí quiero conocer más íntimamente a Jesús para amarle y seguirle más de cerca. Dicho de otra forma, quiero estar unido con Jesús en su misión para continuar su misión, vivir mi vida confiando totalmente en el Padre, como Él. Lo que importa en último término es que yo esté unido con Él en todo lo que haga. Lo que haga es secundario a esa unión con él en todas las acciones que emprenda.

Algunos ejemplos tomados de la misma vida de Ignacio pueden indicar cómo funciona en concreto esta mística de colaboración. Al tratar del discernimiento ignaciano oímos hablar con frecuencia de "encontrar la voluntad de Dios". Esto suena algo así como descubrir el plan que Dios ha fijado desde la eternidad para cada uno de nosotros. Con todo, la realidad puede ser más complicada de lo que en un principio parece. Por ejemplo, Ignacio parece haber discernido que Dios quería que pasara su vida en Tierra Santa ayudando a las almas. Algunos, como Bakker, ven este discernimiento como hecho en la elección típica del "primer Tiempo", "cuando Dios nuestro Señor así mueve y atrae la voluntad que, sin dubitar ni poder dubitar, la tal ánima devota sigue a lo que le es mostrado" [*Ej* 175]. Los hechos probaron que Ignacio se equivocó en este discernimiento, al menos en lo que se refiere a vivir y morir en Jerusalén. Ignacio concluyó: "no era voluntad de nuestro Señor que él quedase en aquellos santos lugares" [*Au* 47]. Determinar la voluntad de Dios, puede, pues, ser complicado; no es sólo cosa de un discernimiento personal subjetivo.

Ignacio nos da otro ejemplo. En 1552 el Emperador Carlos V presentó al Papa Julio III el nombre de Francisco de Borja, por entonces sacerdote de la CJ, para que se le diera el capelo cardenalicio, y el Papa estaba dispuesto a hacerlo. Ignacio escribió a Borja contándole su propia experiencia y su proceso de discernimiento sobre lo que él (Ignacio) haría en el mismo caso. Después de tres días de agitación emocional y de oración, Ignacio llegó a la conclusión de que debía hacer cuanto estaba en su mano para detener el proceso. Escribió: "Yo me hallé en la sólita oración, y después acá siempre con un juicio tan pleno y con una voluntad tan suave y tan libre para estorbar, lo que en mí fuese delante del Papa y cardenales, que si no lo hiciera, yo tuviera y tengo para mí como cosa cierta, que Dios nuestro Señor no daría buena cuenta de mí, antes enteramente mala. Con todo esto, yo he tenido y tengo que, seyendo la voluntad divina que yo en esto me pusiese, poniéndose otros al contrario, y dándoseos esta dignidad, que no había contradicción alguna, pudiendo ser el mismo espíritu divino moverme a mí a esto por unas razones y a otros al contrario por otras, viniendo a efecto lo que el Emperador señalaba; haga Dios nuestro Señor en todo como sea siempre su mayor alabanza y gloria [*Epp* IV, 283-285].

Encontrar la "voluntad de Dios" en el mundo real no es cosa simplemente del discernimiento personal de uno. Intervienen otros actores y factores. Ignacio pensó que Dios podía inspirar conclusiones diferentes a varias personas sobre un mismo asunto. Yo preferiría decir que Dios actúa con todas las decisiones, aun con las que no están sintonizadas con el plan de Dios. Paul Claudel cita el proverbio por-

tugues, "Dios escribe derecho con líneas torcidas", como el frontispicio de su pieza teatral *El zapato de raso*. Todas nuestras acciones, aun las mejor intencionadas y más aún finamente discernidas, son líneas torcidas, defectuosas y humanas; así y todo, Dios actúa con todas ellas para implantar el Reino de Dios.

Como resultado de estas consideraciones yo prefiero usar el término "la voluntad de Dios" en este sentido: Dios actúa en todo tiempo en este mundo para llevar a cabo la intención o proyecto de Dios, es decir, el Reino de Dios. El hombre está llamado a sintonizar con esta labor de Dios, con el proyecto de Dios. El discernimiento de espíritus gira en torno a esta creencia de que Dios actúa en todo tiempo y que nosotros podemos estar más o menos sintonizados, o nada sintonizados, con la acción divina. Por eso, cuando discernimos, no buscamos el plan eterno de Dios decretado para cada uno desde la eternidad. Más bien tratamos de alinear nuestras acciones futuras, como mejor podemos, con la acción divina que es el mundo. Hacemos todo lo posible para que nuestras acciones sintonicen con la acción de Dios, pero luego tenemos que dejar lo demás a Dios y al juego de las acciones y hechos que no está en nuestro poder controlar.

El último ejemplo de la vida de Ignacio nos viene de su *Diario espiritual*, lo que queda de un fajo, al parecer mucho mayor, de notas que guardaba sobre su oración. En este diario le encontramos repetidamente celebrando la misa votiva de la Santísima Trinidad pidiendo luz sobre cómo escribir una parte concreta de las *Constituciones*, la sección sobre la pobreza de las sacristías. Estas notas indican la profundidad

de su vida mística, pero es evidente que la oración guarda relación con la forma como debería actuar en una sección muy importante de la nueva regla de la joven Orden. Un ejemplo: "Un rato adelante dialogando con el Espíritu Santo para decir su misa, con la misma devoción o lágrimas me parecía verle o sentirle en claridad espesa o en color de flama ígnea modo insólito, con todo esto se me asentaba la elección hecha" [*De* 14]. Evidentemente la unión de Ignacio con Dios es una unión con un Dios que está interesado en lo que hace Ignacio.

La originalidad de Ignacio en la historia de la vida espiritual no reside en la introducción de nuevos métodos de oración, o en el hecho de que los Ejercicios son una vía para la unión con Dios. La originalidad de Ignacio consiste en la forma como adoptó los métodos tradicionales aprendidos en Montserrat y Manresa para llevar a las personas a la unión con Dios en el mundo. La intimidad con Dios que cultivan los "métodos" de Ignacio no es el tipo de mística nupcial desarrollada por otras escuelas, sino una mística de colaboración en la obra que Dios realiza en el mundo.

Wiliam A. BARRY, SJ

Z¹ Aplicación de sentidos, Buscar y encontrar a Dios, Coloquios, Consideración, Contemplación, Contemplativos en la acción, Meditación, Modos de orar, Psicología y Ejercicios (MPA), Repetición.

Bibl.: BAKKER, L., *Libertad y experiencia. Historia de la redacción de las reglas de discernimiento*, M-ST, Bilbao-Santander 1995; BARRIOS, E., "La oración en la Tercera Semana de los Ejercicios", *Man* 46 (1974) 317-332; BARRY, W., *Letting God Come Closer: An Approach to the Ignatian Spiritual Exercises*, Loyola Press, Chicago 2001; ID., *Dejar que el creador se comunique con la criatura: un enfoque de los Ejercicios espirituales de San Ignacio*

de hoyóla, DDB, Bilbao 1999; BORRAS, R, "Dificultades para orar", *EIDES* 26, Barcelona 1999; ID., "Orar con San Ignacio de Loyola", *EIDES* 2, Barcelona 1990; BUCKLEY, M., "Freedom, Election, and Self-Transcendence: Some Reflections upon the Ignatian Development of a Life of Ministry", en *Ignatian Spirituality in a Secular Age*, Waterloo, Ontario 1984; GUIBERT, J. DE, *The Jesuits, Their Spiritual Doctrine and Frac-tice*, Chicago 1964; HARTER, M. (ed.), "Hearts on Fire: Praying with Jesuits", Loyola, Chicago 2005; KOLVENBACH, R.-H., "Ignatius of Loyola: Experience of Christ," en *The Road from La Storta*, California 2000; LAMBERT, W., "Wie in rechter Weise beten?", *Siz* 71 (1998) 244-260; MELLONI, J., *Los Ejercicios en la Tradición de Occidente*, EIDES, Barcelona 1998; O'MALLEY, J. W., *Los primeros Jesuitas*, M-ST, Bilbao-Santander 1995; RAMBLA, J. M^a, "Orar desde la debilidad. El primer modo de orar en los Ejercicios Espirituales", *Man* 65 (1993) 47-59; RENDINA, S., "La preghiera negli Esercizi ignaziani. Metodi di preghiera proposti negli Esercizi", *ApSp* 55 (2002) 7-56; VÉALE, J., "Ignatian Prayer or Jesuit Spirituality", *The Way Sup* 27 (1976) 3-14; ID., "Manifold Gifts", *The Way Sup* 82 (1995) 44-53.

ORACIÓN PREPARATORIA

En la segunda Nota [Ej 49] del texto de los *Ejercicios Espirituales*, dice Ignacio de modo taxativo: "Ante de todas contemplaciones o meditaciones, se deben hacer siempre la oración preparatoria sin mudarse". Estamos ante una prescripción metodológica importante; prescripción que se repetirá hasta treinta y una veces a lo largo del texto.

La o. encierra el núcleo de la experiencia lograda en el Principio y Fundamento. El texto lo analizaremos enseguida, pero queremos adelantar que para Ignacio tiene una singular importancia apelar a esa experiencia inicial, que subyace en las Adiciones segunda a la quinta [Ej 74.-77] y que nos dejan ver algo de lo que para Ignacio es nues-

tra relación a Dios: cómo está Dios en nuestra vida, cómo nos mira, cómo lo buscamos; cómo entramos mediante el ejercicio espiritual en un entramado donde, si no está Dios, toda nuestra tarea resultará inútil. A todo esto Ignacio lo llamará en el Principio y Fundamento "alabar, hacer reverencia y servir" y en la o. "servicio y alabanza", sin renunciar a otra serie de expresiones similares: gloria, honor, acatamiento..., que irán apareciendo en el texto. Tenemos incluso consignados tres momentos en el texto: en el Preámbulo para hacer elección [Ej 169], donde se nos dice que "el ojo de nuestra intención debe ser simple, solamente mirando para lo que soy criado, es a saber, para alabanza de Dios nuestro Señor y salvación de mi ánima" y lo que nos debe mover es "sólo el servicio y alabanza de Dios nuestro Señor y salud de mi ánima", o en la Nota para enmendar y reformar la propia vida y estado [Ej 189] "poniendo su creación, vida y estado para gloria y alabanza de Dios y salvación de su propia ánima"; y en la o. del primer Modo de Orar [Ej 240] cuando se pide conocer en lo que he faltado acerca de los mandamientos para mejor guardarlos y para mayor gloria y alabanza de Dios.

La o. viene a retomar la experiencia del Principio y Fundamento. Ante cada ejercicio nos situamos en el dinamismo del Principio y Fundamento: somos una persona con un "para", aun cuando existe una realidad de "afectos" que nos desordenan y condicionan. A partir de ahí tiene sentido esta oración: "pedir gracia a Dios nuestro Señor, para que todas mis intenciones, acciones y operaciones sean puramente ordenadas en servicio y alabanza de su divina majestad".

Interesa la totalidad ("para que todas"). Esa totalidad es un referente en el vocabulario ignaciano: "todas mis cosas y a mí mismo con ellas; todo mi haber y poseer, todo es vuestro; en todo amar y servir; quitando todo impedimento; todo aumento de fe; tenga en todo quitada...". Que "mis intenciones sean puramente ordenadas..." resume la dinámica de la primera parte del Principio y Fundamento. Lo nuevo que hay aquí es que presenta nuestro yo dentro de un proceso llamado a orientarse precisamente en esa dinámica. Y que va a ir renovándose cada vez que la persona se dispone para acercarse a Dios.

"Mis intenciones" son ese manejo de posibilidades, que constituyen nuestros proyectos. Se trata evidentemente de algo futuro, que aún no dominamos; de ahí que necesitemos tenerlo ordenado. Ignacio hablará de la intención de Cristo y de Lucifer, en las Dos Banderas y dentro del tema de la elección. En el Preámbulo para hacer elección [*Ej* 169], documento que tiene un parecido fuerte con el Principio y Fundamento, dirá que "el ojo de la intención debe ser simple...", ordenado, "para alabanza...".

Mis "acciones" son nuestro mundo presente, lo que estamos llevando a cabo: algo que necesitamos ir poniendo en contacto con la realidad. Lo que se pide es que no haya desnivel entre mis intenciones y la realidad que toco, es decir, que la realidad no se vea desbordada por mis intenciones inconscientes. Esto es importante, dado que no son únicamente las conscientes las que me pueden desbordar.

Y, por último, mis *operaciones*, nuestro mundo interior, donde se fragua nuestra personalidad. Que nuestros recuerdos, nuestros razo-

namientos y decisiones, nuestras fantasías incluso, se orienten hacia ese Principio y Fundamento con el que necesitamos vivir. Y es que en esas operaciones es donde se va estructurando nuestra persona. Hay muchas "intenciones" que no llegan a realizarse.

Esta o. que reiteradamente Ignacio pone en boca del ejercitante pide que no sólo nuestras intenciones, punto de arranque de nuestra responsabilidad moral y nuestras acciones, todo lo que hemos llevado a cabo, sino también nuestras operaciones, todo nuestro mundo interior, esté ordenado, puramente ordenado, hacia ese fin, ese "para" del Principio y Fundamento.

Carlos GARCÍA HIRSCHFELD, SJ

Z¹ Contemplativo en la acción, Intención, Meditación, Preámbulos, Principio y fundamento, Pureza/puridad, Solito(a), Operaciones, Oración, Todo.

Bibl.: LEFRANK, A., "Oración preparatoria e preámbulos", *Itaici* 24 (1996) 43-48; MANRESA, R., *Andando siempre a buscar lo que quiero*, Eides, Barcelona; SAMPAIO A., *Los tiempos de elección en los Directorios de Ejercicios*, M-ST, Bilbao-Santander 2004; THIÓ DE POL, S., *Pedir lo que quiero*, Eides, Barcelona 2003.

ORDEN/DESORDEN

1. El "orden" como horizonte ignaciano. En los textos ignacianos, la palabra "orden" aparece mucho más frecuentemente que la palabra "desorden"; en la *Concordancia Ignaciana* (1996) "desorden" aparece cinco veces y el verbo "desordenar" en veinte ocasiones; pero "ordenar" aparecen seis veces más. Y aunque o. tiene diversas acepciones en S. Ignacio, el d. se ha de entender siempre en relación a esos

significados de o., de modo análogo a como la desolación se ha de entender como "todo el contrario" de la consolación [Ej 317].

El o., en la perspectiva ignaciana, constituye ante todo un horizonte deseable, un ideal al que tender, la referencia a un estado definitivo; porque es expresión del proyecto o plan de Dios, que refleja incluso algo de la vida intratrinitaria [De 33], algo parcialmente participado por el mismo ser humano, en cuanto es capaz de sentir o de obrar ordenadamente. Pero es cierto también que el o. forma parte de la colaboración humana en este plan de Dios, al que se acomoda o tiende ordenándose o poniendo medios ordenados para ello.

Las palabras "orden-ordenar", tienen en los escritos ignacianos varios sentidos como, por ejemplo, las "órdenes sagradas" [Co 45.112.365] o una "Orden religiosa" [Au 45]. Otro significado de la palabra o. en el que aquí tampoco podemos detenernos, es el de "mandato o permiso de los superiores legítimos, expresión de autoridad, así como la delegación del superior legítimo en otro subordinado, mandatos que se deben fiel y literalmente, o bien acomodar oportunamente" (cf. [Ej 244; Co 140.232.241.304.321.342.343.356.418.424.434.526.528.583.584.603.673.675.693.700.796.807]). En todo caso, S. Ignacio someterá a un o. de otro nivel este mismo dar órdenes u ordenar, indicando que "el mandar sea bien mirado y ordenado", reflejando "amor y modestia y caridad", de modo que suscite en quien obedece más amor que temor [Co 667].

Quizá las referencias más numerosas de esta palabra son las que se refieren al o. u "organización externa", indicando simplemente la estructura de un escrito como las

Constituciones [Co 136] o el más amplio "orden y concierto" de las cosas [Ej 214; Co 453.700]; significará también procedimiento que se establece, por ejemplo, en el examen de los candidatos [Co 33.72], para la congregación general [Co 700.713.724], el modo de dar cuenta de conciencia los jesuitas en formación [Co 95]. Se trata de un o. organizativo, como la distribución horaria de los diversos actos de un colegio [Co 295.453.454.455.463], o a los planes y materias del estudio [Co 366.453]. El verbo "ordenar" tiene muy frecuentemente este mismo significado de organización externa (poner horario o distribución), pero también se alude a un sentido más interno, como son las cosas espirituales ordenadas, cosas guiadas y ordenadas, proceder ordenadamente. Esta referencia inicial al o. externo adquiere en los *Ejercicios* un sentido fuerte, el del "modo y orden" de proceder en los diversos ejercicios, no sólo como procedimiento estipulado, sino también en cuanto método externo que obedece a un pensado sentido interno (cf. [Ej 2.18.20.43.119.128.244.246.247.260]); también ese significado se emplea en las *Constituciones* cuando se alude al o. en las propias devociones y mortificaciones [Co 362], o al o. de vivir [Co 602].

Por otra parte, el sustantivo "orden" aparece pocas veces con el significado profundo de plan o proyecto de Dios [Co 136.814], de "ordenación divina" [Ej 234], que sería el marco necesario para entender o discernir adecuadamente los acontecimientos de la vida, y también un criterio para la decisión libre del actuar humano. Pero este sentido subyace en toda la visión ignaciana, pues S. Ignacio entiende que "Dios N. S. tiene puesto orden, peso y medida en todas las cosas", incluso las

más incomprensibles humanamente, como es el sufrimiento de las personas buenas, aunque a veces se escape al inmediato entender humano [Epp I, 93-99]. Conforme a este significado profundo, las diversas formas del verbo "ordenar" aparecen, sobre todo en *Ejercicios*, para evidenciar el d. respecto a ese plan de Dios, como puede ser en las ocupaciones o "negocios no bien ordenados" [Ej 20]; y para indicar el cierto esfuerzo que el ejercitante debe hacer para ordenarse conforme a la razón y al sentido cristiano de las cosas, por ejemplo en la comida u otros apetitos naturales [Ej 210], o que su discurso verbal se encamine a provecho propio o ajeno [Ej 40]. San Ignacio entiende que cada persona puede decidir ordenarse en muchos ámbitos y, últimamente, ordenar su opción de vida [Ej 174], de forma que todas las concreciones, los "medios" que dice Ignacio, vayan ordenadas al fin último de su vida, más bien que manipulando este fin, subordine éste al medio al que está inclinado y afectado [Ej 169]. De modo que "ordenar" acaba siendo tanto una decisión libre humana como, a la vez (en esta forma tan típica de la concepción ignaciana de naturaleza y gracia), un don gratuitamente recibido de Dios, a quien se pide a lo largo de todos los Ejercicios esta gracia [Ej 46.63], pues en definitiva El es quien puede ordenar toda afección desordenada [Ej 16].

De esta manera pueden ser ordenados (o desordenados) los deseos, las intenciones, las operaciones, las afecciones, la elección, los actos de las personas, su vida toda; y por eso la acción de ordenar, ordenarse o ser ordenado se refiere muy frecuentemente al mundo interior de las personas. La misma Trinidad aparece a los ojos de Ignacio orde-

nada en sus relaciones entre las personas divinas [De 33], de modo que el "ordenar" Dios alguna cosa puede significar a la vez para Ignacio que lo manda y que lo configura más conforme a su plan [De 185]. De ahí el deseo ignaciano de ordenarse y acomodarse a ese o. divino, que por un lado es un horizonte o un ideal divino, y a la vez es colaboración humana con aquel proyecto. Pero se trata de un esfuerzo con fruto, pues existen muchas realidades humanas que están ordenadas, al menos en un grado muy significativo, y se muestra en la caridad ordenada (cf. [Co 237.61.116.132], en comportamientos apropiados al llamamiento vocacional [Co 116.117], en instituciones ordenadas para ayudar a las almas, como es la Compañía [Co 156.258]; y, en definitiva, en el fondo del corazón humano, capaz muchas veces de comportamientos, imágenes y sentimientos bien ordenados en servicio y alabanza divina que le pueden producir consolación [Ej 316] en la oración o fuera de ella.

2. *Un desorden connatural y engañoso.* "Desorden-desordenar" aparece dieciséis veces en los *Ejercicios* en doce números [Ej 1.16..21.63.157..169.172.179.210.212.217.342], seis veces en las *Constituciones* [Co 54.62.250.254.671], dos veces en el *Diario espiritual* [De 114.119] y una en las deliberaciones (L2, 1); también aparece en algunas cartas o instrucciones. En cualquiera de los textos esta palabra tiene sus acepciones, generalmente contrapuestas a los significados que hemos visto en "orden-ordenar", y que recogemos a continuación.

En el epistolario S. Ignacio utiliza a veces la expresión "desorden" para aludir a alguna falta de o. en cuanto organización, regla o modo adecuado, sea eclesial o social; y, conforme a esto, habla de

monasterios desordenados [*Epp* I, 383s], de obispados mal regidos y llenos de d. por el mal ejemplo de sus prelados [*Epp* VII, 264], del d. que hubo en una ciudad [*Epp* XI, 6] o, genéricamente, de confusión y d. [*Epp* I, 555; X, 663]; y también piensa en la utilidad o conveniencia de los superiores para quitar la confusión y el d. y bien regir la sociedad [*Epp* XII, 332]. En estos casos se constata directamente la falta objetiva de o. conveniente, aunque se alude indirectamente a alguna responsabilidad por el desorden personal de alguna persona, que está produciendo o permitiendo tales situaciones.

Los principales textos ignacianos parecen, pues, aludir a este d. personal, aunque Ignacio no parece referirse con esta palabra al pecado libre y consciente. Ciertamente, existe un o. cósmico querido por el Creador y, por eso, se pide un correspondiente sometimiento creatural a ese proyecto divino; pero en los textos no se llama d. a la desobediencia libre de los ángeles o de los humanos, ni la palabra "desorden" se aplica al pecado abierto y patente que se medita y revisa en los exámenes y en los dos primeros ejercicios de la Primera Semana [*Ej* 24-61]. Más bien se habla de d. en otro tipo de situaciones, donde la libertad es muy condicionada, por ejemplo en el arrebato de la "ira desordenada" de los padres que faltan al quinto mandamiento por castigo desmedido sobre los hijos; o en la agresión física a dos compañeros de comunidad [*Epp* XI, 179]. En los novicios o estudiantes jesuitas se puede encontrar un d. que merezca corrección o expulsión; se habla a veces de un d. que el destinatario de la carta conocía [*Epp* II, 11; V, 698; VI, 166; X, 56]; se alude al d. como singularidad que afecta al bien

común [*Epp* VIII, 558], o al desordenado deseo de riquezas temporales [*Epp* XII, 672]. Pueden ser situaciones relevantes desde el punto de vista objetivo o comunitario, pero moralmente menos graves por las circunstancias que afectan a su materia, intencionalidad, advertencia o libertad.

Vemos que en el libro de los *Ejercicios* el sustantivo "desorden" no se aplica al pecado, sino a otras dos situaciones: el d. de las operaciones [*Ej* 63] y el d. en el comer [*Ej* 212.217]. El verbo "desordenar" (desordenado/a) tampoco parece que se refiere al pecado, sino a este mismo d. entendido como afección desordenada [*Ej* 157.169. 172.179], al d. en el comer [*Ej* 212. 217] y al eventual d. al ejercitar el ministerio eclesiástico de dar limosna [*Ej* 342]. En este sentido se alude al "desorden" al esbozar el proceso entero de los *Ejercicios* [*Ej* 1.21], y al señalar una de las maneras de lucha contra el afecto desordenado [*Ej* 16]. De modo que en el libro de los *Ejercicios* parece que la palabra d. se vincula principalmente a procesos del sujeto de Segunda Semana, y no de Primera; un d. distinguido del pecado, quizá por tratarse de materia "más sutil y más subida", que precisa más finura de discernimiento, el propio de las reglas de Segunda Semana [*Ej* 9-10.328].

El desorden de las personas se evidencia en diversas manifestaciones externas; pero, sabiendo que lo exterior del hombre refleja su interior [*Co* 62.13a.250349.671; *Au* 10], Ignacio encuentra que la predisposición ante Dios, incluso la ordinaria de un buen creyente, no suele ser plenamente indiferente, ya que éste se implica en "muchos negocios no bien ordenados" [*Ej* 20]. El Principio y Fundamento [*Ej* 23], que parece conceptualmente lógico,

no es nada fácil de realizar en la práctica, aplicando el o. del tanto-cuanto; por el contrario, más bien parece haber una innata predisposición humana a resistirse al proyecto divino de realización humana ("salvar su ánima") mediante el descenramiento en alabanza y servicio. De modo que para S. Ignacio, aun después de la más auténtica conversión en la Primera Semana y del recorrido completo por la Segunda Semana, el ejercitante se mantendrá inclinado a vivir según la ley del "propio amor querer e interés" [*Ej* 189], por lo cual se le invita a reaccionar continuamente a esa tendencia centrípeta tan connatural, a salir de sí. Esta predisposición o inclinación espontánea al egoísmo fue llamada "concupiscencia" por el concilio de Trento, y es un concepto que, aunque literalmente no es utilizado por S. Ignacio en los *Ejercicios*, las *Constituciones*, el *Diario* ni la *Autobiografía*, parece subyacer en el "desorden de las operaciones" [*Ej* 63;cf.46].

Y es que el sujeto humano está predispuesto al egocentrismo antes de llegar a su decisión libre, la cual puede cambiar esa inclinación inicial; y se reconoce a veces desordenado en sus proyectos e intenciones, otras en sus realizaciones y actuaciones externas. Pero también en otro nivel antropológico que ofrece un mayor condicionamiento a su libertad y que por eso resulta una verdadera pre-disposición inadvertida al d. presente: en algunas de sus operaciones mentales y afectivas. Y, conforme a esto, el ser humano percibe y siente, razona y discurre, delibera y proyecta, elige y ejecuta con el sobrepeso o inclinación sesgada de su propio egoísmo. Forman parte de este d. de las operaciones los recuerdos latentes y la memoria afec-

tiva, la historia personal que tanto condiciona, la repetición de automatismos mentales y afectivos que fueron aprendidos y han quedado fijados, casi automáticamente operativos según una dirección habitual y que es desordenada. Es un mundo en buena parte subconsciente, ciertamente configurado desde el interior del sujeto, pero también muy condicionado desde fuera a través de la sutil transmisión social de valores y comportamientos que se ofrecen como verdad, aunque sean inconsistentes y "vanos".

Este d. constitutivo del ser humano y propiamente previo al pecado, no desaparece al pasar de la Primera a las siguientes Semanas de *Ejercicios*, sino que permanece en el "subiecto" de Segunda Semana. Éste es fiel a su intención de seguir al Señor, pero sigue naturalmente habitado por sus apetitos, afectos y pasiones, que pueden influir en sus operaciones de percibir y razonar, de sentir y decidir. Y como persona que progresa en el camino espiritual podrá ser engañado (por el mal espíritu, por el "d. de sus operaciones") en sus decisiones y acciones concretas; pues será tentado bajo especie de bien [*Ej* 10]. El d., pues, se encuentra sobre todo en situaciones de personas que van "intensamente purgando sus pecados y en el servicio de Dios nuestro Señor de bien en mejor subiendo" [*Ej* 315], como son religiosos en formación, religiosas esforzadas [*Epp* I, 732ss], cualquier ejercitante "que en todo lo posible desea aprovechar" [*Ej* 20], el que en Segunda Semana debe elegir o trabajar en un ministerio apostólico al servicio de los demás. Recordemos que la afección desordenada aparece especialmente en la situación de elección, en cuanto afecto que inclina la razón y la deci-

sión en la dirección engañada; este tipo de personas "no van derechos a Dios, mas quieren que Dios venga derecho a sus afecciones desordenadas", según la lúcida y cruda expresión ignaciana [*Ej* 169].

Por eso en Tercera Semana sigue planteado y no resuelto definitivamente el tema del d. en el sentido de que no ha desaparecido, ni puede desaparecer en esta vida, su fuente antropológica: "porque todo esto, o parte de ello, que no viniese, nunca lo alcanzó ni S. Pedro ni S. Pablo" [*Epp* I, 107-109]. En las Reglas para ordenarse en el Comer [*Ej* 210-217] se ofrece una pedagogía para ordenarse, pero también una evidencia previa: el mundo de los apetitos naturales está siempre ahí, y forma parte de lo "no elegible" ni prescindible por parte humana, sino de lo que se debe asumir e integrar; y por lo tanto no se puede ordenar mediante la renuncia, sino mediante la lucha espiritual continua. En la pedagogía de estas reglas ignacianas se plantean cuatro frentes, que pueden entenderse también como fases sucesivas, para la educación de todo apetito: la ascesis o abstinencia equilibrada del tanto cuanto ("lo que hace provecho" [*Ej* 211]), la penitencia esforzada para alcanzar el medio ("cuanto más hombre quitare de lo conveniente" [*Ej* 213]), la mística contemplación e imitación de Cristo ("como que ve a Cristo [...] y procure de imitarle" [*Ej* 214]), y el uso de la razón aplicada a la tendencia ("ser señor de sí" [*Ej* 216]).

De modo que el d. arranca de tendencias instintivas irrenunciables, de pulsiones de origen muy biológico. Pero también toma pie en niveles superiores de experiencia psíquica humana, como es el amor natural, y aun en cuestiones donde tiene lugar la reflexión y la

decisión racional, como son los ámbitos de la propia obligación, misión o devoción. Ejemplos de ello son el afecto espontáneo a la propia familia [*Co* 62]; la confianza en los bienes materiales como seguridad ante el futuro [*Co* 254]; la renuncia desordenada a los propios bienes a favor de parientes [*Co* 54]; los desordenados deseos de aprender en estudiantes religiosos [*Epp* III, 507] que tienen, sin embargo, la obligación de estudiar intensamente; el amor desordenado de los padres hacia sus hijos, hasta dificultarles su vocación [*Epp* VII, 672; XI, 311]. Incluso el que ora devotamente puede tener deseo desordenado de lágrimas o de gracias espirituales [cf. *Epp* II, 236], como sabe demasiado bien S. Ignacio por su muy examinada experiencia [*De* 114.119].

Este recuerdo de los ámbitos de potencial d. nos remite a una antropología ignaciana, que parece ser notablemente crítica y en modo alguno ingenua en la concepción del ser humano; pero que es profunda y cristianamente optimista en el convencimiento de que es posible tender a ese o. que Dios quiere y que plenifica al ser humano. El ejercitante, seguidor de un Cristo que está en camino (cf. [*Ej* 112.116.192.202.301.318]), es concebido siempre en devenir, en proceso de esfuerzo y de don, continuamente invitado a salir de sí [*Ej* 189] en el seguimiento de Cristo, para así ir "de bien en mejor subiendo" [*Ej* 315]. Ignacio sabe que, en muchos sentidos, se puede vivir en abnegación de sí, en recta intención del servicio de Dios, sin afecciones desordenadas, con discreta caridad, con amor ordenado a Dios, a las personas y a las cosas, y en mucha medida, se puede hallar a Dios en todo. La persona que se encuentra en camino y en tensión de creci-

miento, alcanza sus metas y goza de ellas; empezar el camino de "ordenarse" es ya empezar a disfrutar el o. en que el Señor se comunica.

3. *Un camino para ordenar la vida.* El o., que es "ordenamiento" universal y "ordenación divina" [Ej 234], pide en cada hombre y en cada mujer la colaboración que últimamente es la obediencia de la fe, en alabanza, reverencia y servicio [Ej 23]. Pero, como vemos, el d. acecha siempre, y la persona debe colaborar a rectificar las cosas desordenadas, o a enderezar las torcidas. La invitación ignaciana no es a ordenar en cuanto establecer método, estructura, organización o "concierto" externo; la invitación es a la necesaria transformación interior, mediante movimientos contrarios al d., mediante ayudas externas que, últimamente pueden ser sobrepasados por la acción del Espíritu Santo [Co 700], que es capaz de suplir toda instrucción o mandato de los superiores [Epp VII, 314].

Los *Ejercicios* suponen que el ser humano creado a imagen de Dios y llamado a lo más sublime, es al mismo tiempo un ser caído y dividido en sí mismo, inclinado a percibir e imaginar, a sentir y desear, a razonar y pensar, a decidir y actuar de forma desordenada; y que sólo una propuesta que proporcione un cambio verdadero del corazón humano, un cambio afectivo, puede ordenar esa vida; y los mismos *Ejercicios* ofrecen esa pedagogía afectiva, que se ofrecen con la pretensión de ayudar al ejercitante a ordenar su vida [Ej 21]; aunque no mediante una pedagogía intelectualista de indoctrinación teórica, ni proponiendo una ascesis metódica para disciplinar la voluntad. Aunque ofrecen catequesis y presuponan disciplina personal, el camino de ordenar los propios afectos se

busca mediante el intenso contacto afectivo con el Señor que amó primero al ejercitante (cf. *ljn* 4,10).

El "modo y o." de esta experiencia puede ser paradigmático para toda pedagogía espiritual según la mente de Ignacio, dentro y fuera del retiro; recordemos, por lo tanto, alguna de sus propuestas para la ordenación del deseo y de la persona entera. Para empezar este camino bien dispuesto, se requiere en el ejercitante un fuerte deseo inicial, tener "grande ánimo y liberalidad para con su Criador y Señor, ofreciéndole todo su querer y libertad" [Ej 5]. Pero muy pronto el ejercitante verá que su buena disposición primera como criatura religada no es suficiente, sino que se ve confrontada con la evidencia de su propia limitación para la indiferencia existencial, para decidir siempre hacia "lo que más conduzca", y no se sentirá realmente indiferente a salud o enfermedad, a vida larga o corta, a honor o deshonor [Ej 23]. Es decir, incluso el ejercitante más generoso sentirá pronto una fuerte tensión afectiva entre la atracción real hacia un o. y plan divino querido por él y, por otra parte, la fuerza de otros deseos naturales contrarios. Desde el inicio de los *Ejercicios* se topa, pues, con su tensión interior de autotrascendencia en la fidelidad al Dios en quien cree.

Durante la Primera Semana el proceso de ordenarse implica el trabajo previo de "vencer a sí mismo" [Ej 21.87], porque se hace patente que dos fuentes de motivación, dos polaridades interiores, están continuamente en conflicto ante la libertad del ejercitante. Ya desde la composición de lugar de esta semana el ejercitante se reconoce a sí mismo como una realidad dual, dinámicamente bipolar, "binaria" o dividida en sí, en una tensión intrínseca con-

sigo mismo y con el entorno [Ej 47]. En el fondo del ser humano aparecen dos fuentes de deseos, dos orígenes de pulsiones y atracciones, ambas constitutivamente humanas, irrenunciables y genuinamente representativas del corazón humano dividido, del que salen tanto sus desarreglos y pecados como lo mejor de sí, pues en esa intimidad humana Dios se comunica [Ej 15] y quiere habitar [Ej 235], pero también de él salen todas las infidelidades al Creador (cf. *Mt* 15, 18-19; *GS* 10). Por lo cual en la Primera Semana se pone de manifiesto que los deseos del ejercitante no sólo son múltiples, sino dramáticamente contradictorios.

El ejercitante se procura "Ven-
cer a sí mismo" mediante exámenes, ascesis y purificación personal, aunque ese fruto propiamente es un don que se alcanza por la gracia de la reconciliación, vivida afectivamente como "Vergüenza y confusión" de sí mismo [Ej 48]. La revisión de su propia vida [Ej 55-61] también es fruto de la gratitud afectiva, y se hace después de sentir el amor de Dios manifestado en Cristo crucificado [Ej 45-54], desde el cual el ejercitante se mira a sí mismo con realismo pacífico. La Primera Semana proporciona al ejercitante un mayor conocimiento de sí, mostrando algunos condicionamientos que inclinan al ejercitante desde dentro (el desorden de las operaciones) o que le solicitan desde fuera (el vano honor del mundo); el ejercitante no sólo rechaza la evidencia de su pecado, sino que pide aborrecer la raíz personal y social del mismo [Ej 63], pues se reconoce ahora con una libertad muy condicionada en el uso de sus facultades humanas, las mismas que deberían facilitar su encuentro habitual con Dios en todas las cosas,

incluso las más prosaicas o seculares [Epp IV, 127].

En Segunda Semana el ejercitante pasa del "Ven-
cer a sí mismo" a disponer libre y generosamente de esa vida nuevamente entendida como don [Ej 61] ordenándola en el seguimiento de Jesús, cuya vida y persona contempla, conoce, ama y sigue. Se produce una fuerte identificación con este nuevo Señor de su vida en el ejercicio del Rey eterno [Ej 91-100] y en la contemplación de los misterios de la vida de Jesús [Ej 101ss]. De este modo, la antigua afectividad conflictiva, reflejo de la lucha de impulsos interiores, es ordenada progresivamente desde fuera de sí, más por la atracción de la persona de Jesús (el "imitaros" de [Ej 98]) más que por el compromiso con una tarea por muy generosa que sea (el "trabajo" de [Ej 96]).

Aunque es muy frecuente el acercamiento tranquilo del ejercitante a los misterios de la vida de Jesús, en ocasiones se producen previsible agitaciones [Ej 6], pues resulta difícil mantenerse impasible en la contemplación de quien no ha venido a traer paz, sino espada (*Mt* 10, 34); el deseo no se ordena apáticamente; y tampoco se ordena genéricamente, sino en concreto, pues "quien poco determina, poco entiende y menos ayuda" [Epp 1,108]. Ordenar la vida es pasar de la sensibilidad afectiva experimentada en la consolación sensible al amor concreto y ejercitado de la caridad; es optar en lo cotidiano de todas las cosas posibles [Co 288] guiado por un solo polo de atracción hacia el que confluyen los múltiples deseos iniciales del ejercitante.

En todo este recorrido no basta la buena voluntad generosa para ordenar el deseo, sino que se re-

quiere lucidez evangélica y libertad afectiva. Por eso en la meditación de Dos Banderas el ejercitante pide "conocimiento de la vida verdadera" de Jesús junto con el "conocimiento de los engaños" de las falsas apariencias [Ej 136-148]; en los Binarios el ejercitante se mide con los atractivos concretos de su presente que le quitan libertad de elección [Ej 149-157], pues este apego afectivo puede equivocar a la inteligencia más preclara. La situación prototípica en este momento de elección es la afeción desordenada, que es a la vez un apego afectivo y una valoración intelectual respecto a algo bueno que impide otra cosa mejor. Vemos de nuevo que, según Ignacio de Loyola, el mayor impedimento para el seguimiento de Cristo está dentro del propio sujeto, en sus deseos latentes de ser valorado y estimado, aunque ahora sea como santo o como apóstol, y ya no como caballero mundano [Epp 1,103ss; Au 32]. Por eso el buen ejercitante, al final de la Segunda Semana deseará fervientemente salir del "propio amor, querer e interés" [Ej 189] que se manifiesta en sus múltiples deseos, para seguir polarizado por sólo uno, el del seguimiento de un Jesús cada vez más conocido y amado.

Y este seguimiento de Jesús hasta su misterio pascual (muerte y resurrección) consolida el cambio de dirección, la ordenación de los afectos y de la sensibilidad del ejercitante. En Tercera Semana quiere "considerar lo que Cristo nuestro Señor padece en la humanidad o quiere padecer, según el paso que se contempla; y aquí comenzar con mucha fuerza a doler, tristar y llorar" [Ej 195]. Vemos que en todo este proceso de ordenación (incluida la Tercera Semana) no predomina la lucha contra los afectos o deseos

naturales, ni represión de la pulsionalidad natural; sino que se procura la integración de esos deseos, que se ven polarizados por la fuerza mayor de una atracción superior. De modo que en la Cuarta Semana será la alegría de Jesús resucitado la que le llenará de consolación [Ej 221], y se consolidará una relación personal con el Señor que en la fe es real y actual, aunque mantiene sin embargo la tensión escatológica del ejercitante que, ya redimido, se sabe frágil como *homo lapsus* y caído que es.

Los *Ejercicios* terminan con la invitación a reconocer en todo, la acción y presencia del Padre creador, actitud plenamente ordenada que le es posible a quien ha hecho todo el recorrido. Ya nada hay profano para quien ama y se siente amado; en todas las cosas hay una invitación a la comunión con Dios, sea en la actividad como en la misteriosa pasividad, y tanto mediante el uso como por la renuncia de las cosas [Ej 23]. El ejercitante, como Ignacio mismo, podrá vivir en adelante "siempre creciendo en devoción, esto es, en facilidad de encontrar a Dios" [Au 99]. Y así, la CAÁ resulta más bien efecto que pedagogía para ordenar el deseo; pues es la oración del que poniendo el amor más en las obras que en las palabras, y sabiéndose desasido de todo, recibe todas las cosas como don de un Dios "que desea dárseme en cuanto puede" [Ej 234]; y por eso todas las cosas, situaciones biográficas o sociales, relaciones y personas, las entiende, usa y ama en Aquel de quien las recibe, contemplándolas como iconos transparentes de su creador y ya no como ídolos en los que proyectarse y manipular. Y así, "enteramente reconociendo", quiere devolver ya no cosas, sino su persona entera y para

siempre a su Dios: "Tomad, Señor, y recibid toda mi libertad..." [Ej 234].

Luis M^a GARCÍA DOMÍNGUEZ, SJ

Z^l *Afección desordenada, Afecto, Deseo, Discernimiento, Intención, Modo y orden, Operación, Pecado, Primera Semana, Reglas "ordenarse en el comer", Sapiencia, Vencer a sí mismo.*

Bibl.: BOJORGE, H., "'Desorden de mis operaciones' [EE. 63] y 'primer modo de orar' [EE. 238-248]", *Man* 68 (1996) 249-259; CALVERAS, J., *La oración preparatoria en los Ejercicios Espirituales de San Ignacio*, Vizcaína, Bilbao 1926, 20-22; ID., "Tecnicismos explanados", *Man* 2 (1926) 119-132, 201-215, 322-332; ID., "Ordenación

del amor y los demás sentimientos en los Ejercicios", *Man* 32 (1960) 243-262; DOMÍNGUEZ, C, "Ordenación de la afectividad y mecanismos de defensa", en *Psicología* 1,109-140; GARCÍA DOMÍNGUEZ, L. M^a, "Qué son las afecciones desordenadas para Ignacio y cómo leerlas hoy desde la psicología", en *Psicología* I, 94-108; ID., *Las afecciones desordenadas. Influjo del subconsciente en la vida espiritual*, M-ST, Bilbao-Santander 1992; ID., "La ordenación de los deseos en los Ejercicios Espirituales", *Communio* 22 (2000) 358-370; IMODA, E, "Ejercicios espirituales y psicología: la altura, la anchura y la profundidad (Ef 3, 18)", *CIS* 70 (1992) 11-72; IPARRAGUIRRE, L, "Ordenar", en *Vocabulario de Ejercicios Espirituales. Ensayo de hermenéutica ignaciana*, CIS, Roma 1972,157-163.

P



PACIENCIA

Es la categoría que se predica del hombre "paciente". Etimológicamente viene de *patior*: "acto de padecer o sufrir". Aunque ya desde su forma latina antecedente, *patientia*, añade una connotación semántica activa y positiva a la pura pasividad del sufrimiento. El *TLC* de S. de Covarrubias (p. 843), el más cercano a la semántica del siglo de oro, la define como "tolerancia y sufrimiento". Es decir, es un sufrimiento tolerado, aceptado.

En S. Ignacio el uso de este término es cronológicamente progresivo. Con el paso del tiempo se hace cada vez más cualificado y frecuente. Aparece dos veces en los *Ejercicios*, seis veces en las *Constituciones*, y dos en la *Autobiografía*. Mientras que en el *Epistolario* sólo como sustantivo su uso es copioso: ciento veintiséis veces, con una distribución bastante uniforme. Si bien lo encontramos con una insistencia más acusada en la correspondencia de los tres últimos años. No es extraño, ya que la p. es un

manantial de sabiduría y santidad que por lo general se descubre en la fase más madura de la vida.

En la *Autobiografía* encontramos un vestigio de esa transición interior. En la experiencia de Manresa Ignacio madura hacia un proceso más interior y discernido. En la primera etapa "cuando se acordaba de hacer alguna penitencia que hicieron los Santos, proponía de hacer la misma y aún más y en estos pensamientos tenía toda su consolación, no mirando a cosa ninguna interior, ni sabiendo qué cosa era humildad, ni caridad, ni paciencia, ni discreción para reglar ni medir estas virtudes, sino toda su intención era hacer destas obras grandes exteriores, porque así las habían hecho los Santos para gloria de Dios, sin mirar otra ninguna más particular circunstancia" [Au 14].

Nótese que la p. está entre las virtudes descubiertas en su auténtica faz. Esta pequeña lista no es una cita casual. Humildad y caridad son las virtudes "príncipe", porque son la señal de la identificación con

Cristo, el *analogatum princeps* de toda virtud. La humildad es la *conditio sine aua non* de toda virtud, y a la vez la marca de autenticidad de la configuración con Mesías-Siervo. La caridad es la fuente y la plenitud de toda vida en el Espíritu: es la vocación principal del ser-persona por ser el constitutivo esencial de nuestra participación en la vida divina. Pues bien, las dos tienen para Ignacio su pequeño cortejo. La p., más vinculada a la humildad: es como la humildad verificada en los sinsabores cotidianos. Y el discernimiento, más vinculado a la caridad, porque el verdadero amor no es compulsivo ni ciego, sino discernido, ordenado y equilibrado en sus respectivas facetas.

Es verdad que Cámara apunta a la p. de Iñigo en la etapa previa a la primera conversión, cuando se somete sin rechistar a una segunda encarnizada intervención, que se la podía haber evitado, porque era de finalidad más estética que terapéutica [Au 4]. Aunque a la luz de la indicación posterior acerca de la virtud discernida, aquí se trata más bien de un gesto de gallarda impavidez o de resignación ante el dolor.

A la p. aliada de la "humildad" se exhorta en las *Constituciones* en situaciones especialmente desairadas o difíciles. Los dobles terminológicos nunca son casuales en Ignacio; son sinonimias por lo general repetidas una o más veces, que aclaran y amplían los respectivos términos. Es el caso aquí de "humildad y paciencia" (cf. [Co 89; Epp XII, 574]). Lugar privilegiado para ejercitar la p. es la enfermedad [Co 89.272.304] y, en general, las situaciones que conllevan menosprecios [Co 102]. También se le pide al escolar p. ante la posibilidad de ser despedido por parte de la CJ en caso de no poder afrontar las exigen-

cias de la vocación, o por incapacidad frente a los estudios, o por falta de salud [Co 123].

En el *Epistolario* las frecuentes alusiones parenéticas a la p. se producen en cuatro contextos fundamentales: 1) La enfermedad [Epp XI, 351]; 2) Los desprecios institucionales y/o personales [Epp I, 86]; 3) La pobreza o falta de medios [Epp VII, 551; XI, 511]; y finalmente 4) La adaptación a la demora en la consecución de un determinado objetivo [Epp 1,143; IV, 59; VI, 301].

De estos contextos paradigmáticos en el ejercicio de la p. cabe concluir que esta virtud consiste precisamente en asumir positivamente lo que podríamos llamar las "pasividades" mortificantes de nuestra existencia. Es decir, aquellas experiencias o situaciones en las que nos autopercebimos como objeto pasivo de un infortunio. En ellas nos alcanza más la semántica etimológica del padecimiento. Es su vertiente más "pasiva", en cuanto que nos experimentamos como sufridores de algo sobrevenido.

Pues bien, la p. vuelve las tornas de esa suerte, que puede simplemente arrollarnos, convirtiéndola en un acontecimiento de gracia. Es un acto de libertad que convierte en moneda de amor lo que nos mortifica. La exhortación a la p. en Ignacio nada tiene que ver con una sabiduría intramundana que se repliega estratégicamente a lo ineluctable, para sufrir lo menos posible; ni trata de agostar la fuente del deseo, que puede paliar penas, pero extingue también el manantial del gozo. Es un acto de nuestra libertad, que asume esas penalidades y las que sobrevinieren, por el amor de quien se han tomado: por el servicio divino y el bien de los demás.

Para S. Ignacio la p. es el modo de discernir con una fe robusta y una confianza en Dios inquebrantable la palabra de amor divino contenida en las adversidades. Una de las finalidades del discernimiento es deshacer el equívoco de que Dios inhabita sólo nuestras experiencias gratificantes. "Pues no menos en la adversidad que en la prosperidad, y tanto en las aflicciones como en las consolaciones, muestra el eterno amor suyo con que guía sus escogidos a la felicidad perpetua" (a las hermanas Domentech, Roma, 12 de enero de 1554 [Epp VI, 161]).

Por ello "el que está en desolación, trabaje de estar en paciencia, que es contraria a las vejaciones que le vienen y piense que será presto consolado, poniendo las diligencias contra la tal desolación" [Ej 321]. La p. es el modo creyente de estar en los momentos ayunos de la dimensión frutiva de la fe. Es la antítesis de las "vejaciones que le vienen". Esto es, del derrotismo que nos asalta en esos momentos y trata de robarnos la memoria de nuestra identidad y de nuestra vocación, para volcarnos impacientes en pobres satisfacciones tangibles.

Con la Escritura y la Tradición, Ignacio presenta la p. como una virtud fuerte, que engendra hombres y mujeres estrenuos y estables en el servicio divino y de sus hermanos. Hombres y mujeres que, sometidos al vilipendio del mundo, vencen (cf. [Epp VI, 168; VII, 734]) con la caridad paciente del Dios revelado en la pascua de Cristo, que inhabita su debilidad.

La vida en cada encrucijada biográfica nos ofrece renovadas posibilidades de ejercerla, como una vía de santidad permanentemente actualizada. Y en el tramo final, frente

a la enfermedad y la muerte, como apunta Ignacio en las *Constituciones*, seremos despojados de cualquier otra iniciativa virtuosa que no sea la de ofrecer libremente la consunción de nuestras fuerzas. Por eso sea tan "edificante" la p. (cf. [Epp X, 307]), porque construye más con la iniciativa del Señor, que con la nuestra.

Germán ARANA, SJ

Z' Abnegación, Consolación, Humildad, Virtudes.

PACIFICAR

La paz es para nuestra cultura una condición que se sigue tanto de nuestra situación exterior como de nuestro percibir interior. La condición de paz se caracteriza por la inmunidad ante turbaciones y la ausencia de enemigos, sean objetivos y exteriores o subjetivos e interiores. En el ámbito exterior, la paz viene condicionada por la ausencia de guerra entre varias partes y, particularmente, se identifica como *paz* aquel tratado que publica la tranquilidad entre los Estados. En un ámbito más próximo al sujeto, llamamos "paz" al sosiego con los próximos y, en ausencia reciente de tal sosiego, a la reconciliación o vuelta a la amistad con aquellos que existía enemistad. En particular, paz también es la salutación, o incluso el beso en el rostro que significan el deseo de tal sosiego. En el ámbito más íntimo, la *paz* es una virtud que adorna el ánimo; se opone a la turbación y al sometimiento a las pasiones.

1. Fundamento Bíblico. 1.1 Antiguo Testamento. La paz con los enemigos libera las energías del sujeto. Donde reina la paz puede darse la

prosperidad. Quizá por este motivo, la Escritura se refiere a la paz (*shalom*) como a una realidad más profunda que la mera ausencia de turbaciones. La Escritura llena la paz de contenido positivo, identifica el *shalom* con conceptos como la prosperidad, eminentemente, pero también con la salud, la armonía o el bienestar o la seguridad ante la muerte. Por ejemplo, David se muestra interesado ante su general Urías por la paz de Joab, por la paz del Pueblo y por la paz de la guerra (una traducción correcta de *shalom* en estos tres casos sería "salud" personal, "bienestar" colectivo y "prosperidad" de un asunto como la guerra; 2 *Sam* 11, 7). Otro ejemplo, el salmista se refiere repetidamente a la paz como prosperidad (entre otros, *Sal* 122, 7). Pero el salmista se escandaliza ante la constatación de que incluso el hombre impío puede gozar de prosperidad (*Sal* 73, 3). ¿Cómo es posible? Así la Escritura comienza a posponer la verdadera paz, aquella que es cumplida, hasta los tiempos escatológicos finales.

El escándalo que vemos ante la prosperidad del impío es una modulación del grito de los profetas ante la infidelidad del Pueblo todo. Sí, Dios concedía la paz al Pueblo elegido por virtud de su Alianza ("Yo daré paz en la tierra y dormiréis sin que haya quien os espante": *Lev* 26, 6), pero el Pueblo que anhelaba el don de la paz no fue capaz de conservarla. Los jueces habían sido los libertadores del Pueblo durante años, pero solo para una paz efímera. David fue el primero en obtener una paz duradera, la heredó Salomón y durante su reinado se corrompió, si juzgamos por el mensaje de los profetas. Los profetas acusaron al rey y al Pueblo de no mantenerse en el camino del Señor; por la desobediencia,

el Pueblo se volvió a alejar de la paz.

El AT, nunca alcanza la paz cumplida. Surge así el tema de la confianza en Dios. De la paz como situación se pasa a identificar el *shalom* con la seguridad, especialmente, ante la muerte individual. El Pueblo había comprendido así la alianza de Dios con Abraham: "Tú, en tanto, te reunirás en paz con tus padres y serás sepultado en buena vejez" (*Gn* 15, 15). La paz aparece como un don precioso, que el hombre justo es capaz de preservar: "En paz me acostaré y asimismo dormiré, porque sólo tú, Yahweh, me haces vivir confiado" (*Sal* 4, 8; *Job* 22, 21). Muere justamente quien ha buscado y perseguido la paz con sus acciones. Son acciones de justicia aquellas contra los enemigos del Pueblo y, en sentido espiritual, contra el pecado. En conclusión, en el retraso escatológico, la paz se transforma en un don divino, prenda de una realidad escatológica, que se retiene no sólo por la oración confiada, sino por medio de actos de justicia. La paz se identifica con "lo que está bien", con la "suma de los bienes otorgados a la justicia" ("Hijo mío, no te olvides de mi Ley, y que tu corazón guarde mis mandamientos, porque muchos días y años de vida y de paz te aumentarán": *Prov* 3, 2); "Ninguna adversidad le acontecerá al justo, pero los malvados serán colmados de males" (*Prov* 12, 21) (Léon-Dufour, "paz").

1.2 Nuevo Testamento. El NT prolonga esta doble enseñanza. La paz es fruto de la justicia y un bien que incluye toda otra bendición. La carta de Santiago afirma "el fruto de justicia se siembra en paz para aquellos que hacen la paz" (*Sant* 3, 18) y Pablo: "todo gozo y paz en la fe" (*Rm* 15, 33); despidiéndose en otro lugar: "El mismo Señor de paz

os dé siempre paz en toda manera" (2Tes 3, 16). En una sinécdoque característica del gran valor dado a la fe, Pablo se refiere a Dios como "El Dios de paz" en diversos lugares (1Tes 5, 23; 2Cor 13, 11; Rm 16, 20; cf. Hb 13, 20). El reino de Dios, afirma, "no es comida ni bebida, sino justicia, paz y gozo en el Espíritu Santo" (Rm 14, 17). Por eso no es exagerado interpretar que para Pablo la paz es un don de Dios esencial a su Reino. Pablo enumera la paz entre los frutos del Espíritu (Ga 5, 22; Rm 14, 17) y, con Juan y los otros autores del NT, cree que la mediación de Jesucristo ha ganado la paz del creyente para con Dios ("Justificados, pues, por la fe, tenemos paz para con Dios por medio de nuestro Señor Jesucristo", Rm 5, 1; cf. Jn 16, 33). Cristo, llega a decir, *es* nuestra paz; él reconcilió los dos pueblos, él reconcilió a todos los seres. Es notable que, empezando por la salutación, las epístolas paulinas deseen la paz, junto con la gracia, para las primitivas comunidades.

Entre los evangelistas, Lucas y Juan han desarrollado más el tema de la paz. Por ejemplo, el tercer evangelio comienza como un mensaje de paz, de Dios para los hombres ("Gloria a Dios en el cielo y en la tierra paz", Le 2, 14). Jesús se lamenta ante la ceguera de la ciudad de la paz, Jerusalén, ("¡Si también tú conocieras en este día el mensaje de paz!" (Le 19, 38-42); la doble obra lucana, de hecho, es donde el tema de la paz aparece más tratado. Comenzando por el anuncio a los pastores en la natividad, pasando por las despedidas de Simeón, la pecadora arrepentida y a la hemorroísa y llegando hasta el saludo pascual a los discípulos: "¡Paz a vosotros!" (Le 24,36). En el libro de los Hechos, los apóstoles asumen la misión de extender la *paz israelítica*

por el imperio de la *pax romana* (Hch 7, 26; 9, 31; 15,23; 24, 2; cf. Léon-Dufour, "paz").

El cuarto evangelista presenta la paz mucho más tarde en la vida de Jesús, durante la Pasión. La paz es el fruto que Jesús gana con el sacrificio de su vida. Al comenzar la pasión, Jesús afirma "Estas cosas os he hablado para que en mí tengáis paz. En el mundo tendréis aflicción, pero confiad, yo he vencido al mundo" (Jn 16, 33). Así Juan se inserta en la tradición del AT, responde al escándalo de la prosperidad injusta como paz aparente pero inauténtica, que presentaba el salmista, y reitera la relevancia de la confianza en la paz. Juan introduce, no obstante, una escisión entre dos paces. Los seguidores de Jesús no deben aceptar la paz que da este mundo, sino aquella espiritual de Jesús: "La paz os dejo; mi paz os doy" (Jn 14, 27).

2. *Escritos ignacianos. 2.1 Ejercicios Espirituales.* El texto de los *Ejercicios* se hace eco de varios de estos usos. En el uso más objetivo, la paz es una situación posible sin otras connotaciones. El texto se refiere a diversas situaciones en la contemplación de la Encarnación [Ej 106]. Sean blancos o negros, estén llorando o riendo, gocen de buena salud o padezcan enfermedad, estén muriendo o acaben de nacer, para Dios los hombres también se encuentran "en paz o en guerra". Con menos pretensión de objetividad, Ignacio se refiere por primera vez a la muerte como posibilidad cuando propone la comparación entre tres Binarios de hombres. Cada uno de estos tres personajes quiere la salvación y "hallar en paz a Dios nuestro Señor" [Ej 150.153]. Cada uno, sin embargo, se dispone de modo diverso aún ante la posibilidad de conocer la voluntad de Dios

para su vida. Sin duda que también participa de esta tensión y angustia por la salvación la práctica de las indulgencias a que se refiere un tercer fragmento [Ej 42]. Este fragmento se propone ayudar al ejercitante en el examen de su conciencia mediante el análisis de sus pensamientos, de las palabras dichas y de las obras realizadas. El texto afina hasta el punto de considerar pecado los actos o actitudes públicas en contra de ciertos modos de reconciliar penitentes. El fragmento ejemplifica estos modos con las bulas de cruzadas, o las indulgencias tan criticadas en aquel siglo de reformas. El motivo era que estas formas de reconciliación estaban sancionadas oficialmente por los oficiales eclesiásticos (*pazes*).

Otras cuatro referencias a la paz proceden directamente del evangelio (cf. [Ej 201.268.282.304]). Ignacio se sirve de tres pasajes del evangelio de Lucas que hablan de la paz y de uno de Juan. Los pasajes de Lucas son dos despedidas y una salutación; el pasaje de Juan es la salutación pascual. El anciano Simeón (Le 2, 29) consideró llegado el momento de "ir en paz" luego de haber conocido al salvador de Dios y la pecadora arrepentida [Le 7, 50] escuchó en casa de aquel fariseo que Jesús la despedía: "ve en paz". En la noche de la traición, la salutación mediante el beso de la paz (un dato que no incluyen los otros evangelistas) desencadena el horror de la Pasión (Le 22, 47). Por el contrario, "Paz con vosotros" (Jn 20,19) es el saludo que el resucitado dirige a sus apóstoles la noche del día de la resurrección. La paz es un don de Dios para Simeón, para la mujer que lloró sus pecados a los pies de Jesús y, por supuesto, para los discípulos reunidos en el cenáculo con las puertas cerradas.

Con pretensión de objetividad, la quinta Regla para el discernimiento de espíritus refleja un uso más peculiarmente ignaciano que los anteriores. Se trata de la consolación o estado que induce el buen espíritu y que p. el ánima [Ej 316]. Esta consolación interna y recreadora debe ser buscada no en sí misma, sino como índice hacia la voluntad de Dios. Así lo ilustra el texto de las *Deliberaciones* de 1539 para el caso de los primeros compañeros, antes del nacimiento de la CJ (MCo I, 5). Durante el periodo en que los primeros compañeros discernían si comprometerse con voto de obediencia a alguno por ellos elegido, decidieron que cada cual se preparase y, primero que nada, dándose a oraciones, sacrificios y meditaciones, donde se esforzarían por encontrar el Espíritu de paz y gozo que les confirmase. De modo análogo en los *Ejercicios*, la quinta Regla de discernimiento sugiere al ejercitante que busque en el discurso de sus pensamientos. "Si el principio, medio y fin es todo bueno, inclinado a todo bien, señal es de buen ángel", ahora bien, cuando el ejercitante comprende que la curva del discurso de los pensamientos declina en los momentos posteriores respecto de los momentos iniciales, debe inquirir más. En particular, debe evaluar el grado de paz que su ánima goza. Es decir, debe analizar si el discurso de sus pensamientos "enflaquece, o inquieta, o conturba" su alma, quitándole su "paz, tranquilidad y quietud". De ser así, es probable que haya tomado alguna decisión no puramente por amor de Dios [Ej 333]. Enseguida veremos cómo el *Diario espiritual* ilustra esta investigación que no se conforma con la paz aparente. En cualquier caso, la paz aparece en los *Ejercicios*

como un patrimonio del alma que el sujeto espiritual arriesga perder por la acción del tentador. Vocablos afines son "quietud", "sosiego", "concordia"; antónimos de esta paz son la "turbación" y, en general, las "pasiones".

2.2 *Constituciones y Diario espiritual*. Las *Constituciones* son conformes con este uso característico ignaciano. La paz es, primero, una situación personal y, segundo, la situación opuesta a la turbación y a las pasiones. Las constituciones de los párrafos [Co 250.489.591.593] repiten la idea de preservar el don de la paz mediante verbos como "mantenerle)", "guardar", "conservar". En cada párrafo, algún otro sustantivo cualifica que la paz de que el texto habla es semejante a la: a) falta de pretensión o ambición ("humildad de su ánima"); b) armonía con los demás ("caridad con todos" o "benevolencia con todos").

El *Diario espiritual* ilustra mucho mejor esta dimensión personal de la paz, pero descubre su limitación. En los comienzos del diario (semana del 10-17 de febrero de 1544), Ignacio observó en varias ocasiones que un sentimiento de paz y tranquilidad interior le animaba a seguir adelante durante el proceso de su discernimiento. Ignacio, que buscaba la voluntad de Dios sobre el aceptar rentas o no para la iglesia que acababa de ser confiada a la CJ, aceptó este sentimiento como don del buen espíritu. La experiencia de "paz interior y tranquilidad del ánima", de "mucho paz y conocimiento", "mucho tranquilidad y paz" le confirmaba en la decisión de no aceptar rentas. La paz personal funciona en el *Diario* como índice de la asistencia de Dios a su discernimiento. La paz a la que se refieren estas cuatro anotaciones [Au 13.22.34.42], no obs-

tante, está lejos de la más intensa *reconciliación* o estado de comunión con Dios ("Santísima Trinidad") que Ignacio ansia obtener. A pesar de esta paz superficial, precisamente el 13 de febrero, Ignacio descubre que necesita purificar sus deseos de confirmación. Por encima del sentimiento vago de paz, Ignacio se adentra en la reconciliación, una paz personal con Dios, superior.

2.3 *Epistolario*. El epistolario enriquece nuestra comprensión de la paz ignaciana. Primero, la enriquece mediante una lista de sustantivos que suelen acompañarla. "Paz" viene con frecuencia acompañada de "contentamiento" o sus variantes "alegría", "consolación". Por ejemplo: "Plega a la eterna Sapiencia darnos a todos a sentir siempre su santa voluntad y en ella hallar paz y contentamiento y enteramente cumplirla", escribe Ignacio a Isabel Roser años después que éste hubiese liberado a la CJ de la responsabilidad que la unía a Roser y sus compañeras [Epp II, 375]. Otras veces viene acompañada por "tranquilidad", con frecuencia en contextos en que se trata de la obediencia. Por ejemplo, Ignacio instruye a los compañeros en Portugal: "Si se mira la paz y tranquilidad del que obedece, cierto es que no la habrá quien tiene en su alma la causa del desasosiego y turbación, que es el juicio propio contra lo que le obliga la obediencia" [Epp IV, 677; II, 62]. "Quietud", "amor", "unión", "caridad", en fin, continúan ensanchando el significado ignaciano de "paz" hasta hacernos recordar el uso que la Escritura da al *shalom*, el bienestar en sentido amplio. Nadal lo formulaba así hacia 1546: "El bien por el gusto de poseerlo, produce paz" (*Orationis Observaciones* [19]). El epistolario también participa de aquel rasgo marcadamente

paulino que veíamos: las saluciones repiten "Gracia y paz" o refieren a la "Pax Christi" en un uso tradicional no exclusivamente ignaciano.

El deseo de paz que reflejan las saluciones y despedidas del epistolario la reconocen como un valor, típicamente cristiano y apostólico. Por este mismo uso nos vamos introduciendo al valor menos privativo, societario, familiar y social que la paz alcanza en el epistolario. La carta al P. Francisco Villanueva comienza así: "La gracia y paz de Cristo nuestro señor sea siempre y crezca en nuestras ánimas: Aunque la turbación de estos tiempos tan notable y uniuersal no ayude para el intento que la Compañía nuestra tiene de ayudar a los próximos, el cual querría más paz interior y exterior, todavía la divina bondad se sirve de los instrumentos débiles de la Compañía, y se fructifica mucho por medio dellos en muchas partes" [*Epp* IV, 369-370]. A continuación, la carta se alarga en un intento edictivo que enaltece las obras de Dios a través de estos "instrumentos débiles". En efecto, la paz ignaciana no se queda en algo íntimo, sino que es la condición para irradiar apostólicamente una paz exterior. De nuevo es Nadal quien nos ofrece una formulación espléndida: "Al corazón hay que llevarlo enseñado con virtudes de modo que al obrar te encuentres con ellas, las experimentes y las emplees; porque de los hábitos nos valemus cuando los queremos. Esto se hará con más facilidad, si tienes serenidad de espíritu en Cristo y siempre paz en el alma" (*Orat. Observ.* [24]).

La espiritualidad ignaciana establece un paralelismo entre el medio espiritual interno y el organismo societario, familiar y aún social. Como el "buen espíritu", el jesuíta asu-

me el ministerio de "ángel de paz" o de *pacificador* de los desavenidos. Ignacio, por ejemplo, autoriza a Simón Rodríguez para que por motivos de salud regrese a Portugal en 1553, después de haberlo sacado de allí. Le exhorta, sin embargo, a obedecer en aquello que determinaren sus superiores: "espero en la divina bondad que hallaréis paz y contentamiento, si le buscáis de veras, en lo que se determinare" [*Epp* IV, 558]. Con este sentido también, existe un segundo uso que las *Constituciones* hacen de la palabra "paz", un uso menos restringido al ámbito espiritual personal que el que veíamos arriba. Las *Constituciones* se refieren al ministerio de p. a los discordes [*Co* 650]. Una de las misiones del "colateral" ejemplifica este ministerio de "reconciliación" en el ámbito societario [*Co* 661]. Las *Constituciones* prevén la existencia de esta figura extraordinaria, cuya misión general es moderar con reverencia a un superior cuya acción está cuestionada, pero sin estarle sujeto bajo obediencia a él, esperando que así se pueda recuperar la paz perdida en la CJ por causa de su gobierno. Entre las misiones porque el colateral lleva a cabo su tarea, la cuarta es "procurar concertar cuanto fuere posible los subditos entre sí y con su superior, si en algún caso hubiese desto necesidad, andando entre ellos como ángel de paz, y procurando sientan bien y amen como conviene a su superior que tienen en lugar de Cristo" (cf. *MCo* I, 389; cfr. *Epp* IV, 97).

La paz espiritual se difunde en medios progresivamente menos íntimos. Un ejemplo del ministerio pacificador en un ámbito familiar lo tenemos en la misión que Ignacio encomienda a Francisco de Borja de implicarse en la pacificación de su hijo, el duque Carlos, con los enemi-

gos de éste: "considerando al señor duque [Carlos Borja], más como a prójimo que como a hijo *secundum carnem*, no tengáis por ajeno de nuestra profesión procurar de pacificarle con sus contrarios" [*Epp* IV, 383]. Otro ejemplo nos lo dan las líneas siguientes. Pertenecen a un episodio en el enfrentamiento de Jerónimo Curcio con su hijo, Lucio y, consecuentemente, con Ignacio y la Compañía, en cuyo noviciado éste había sido admitido. Las líneas recogen la respuesta de Ignacio a Jerónimo Curcio del 19 de agosto de 1551: "He recibido una [carta] de su Señoría, del día 1 de agosto, respuesta de otra mía, la cual carta muestra que vuestra Señoría no dispone de aquella paz de ánimo que le deseo; y así me parece un deber de la caridad y de la amistad [...] responder y esforzarme en mostrarle que estas nubes no debieran durar tanto, ni tiene vuestra Señoría ocasión en efecto, como muestra, para dolerse tanto e indignarse. Al contrario, habría ocasión para lo contrario, si se dispusiese a conocer el buen estado de su hijo y el amor, no solamente mío pero aún de toda la Compañía hacia su Señoría; por más que su Señoría no parezca creer en él cuando afirma que yo busco desagradarle y hacerle sufrir y doler, siendo así que he buscado todos los modos que mi conciencia me ha permitido de consolar y quietar a su Señoría [...] Pero por terminar, recordaré una cosa a vuestra Señoría: que cuanto más se aproxime a Dios N. S. con la confesión y comunión, y conformándose a su divina voluntad, tanto más fácilmente encontrará paz y quietud en su espíritu y consolación respecto de su hijo [...] Y este último consejo quiero que su Señoría lo tome como signo de que estoy a su servicio y soy su amigo sincero en el S. N. Jesucristo" [*Epp* III, 617-619].

El epistolario nos ofrece más ejemplos de este ministerio de pacificación familiar en los estratos más influyentes de la sociedad de entonces (A. Salmerón reconcilia al obispo de Verona con su hermano; el P. Broét a los Conti enfrentados con Mtro. Angelo, etc.).

El ministerio de "pacificación" en el ámbito social, finalmente, queda ilustrado suficiente por la contribución de Ignacio en la pacificación de la familia Colonna y de la población de Tívoli o por las paces que, en el extremo, los jesuítas de Roma inducían en sus penitentes hasta el momento de la muerte [*Epp* I, 618].

3. *Congregaciones Generales recientes*. Las enseñanzas de las CC GG más recientes han crecido en la sensibilidad social. Muestran una creciente preocupación por la paz donde la justicia tiene gran importancia. La paz no es sólo superación de la guerra, como evidenció la contemporánea llamada "guerra fría", sino la construcción de un mundo más justo y pleno, donde los valores de la Escritura alcancen a todos, también a los no creyentes. La Iglesia del post-Vaticano II procuró no separar la paz escatológica de la paz en el orden actual. Reaccionaba así a las críticas de la religión como "opio" social. La sensibilidad contemporánea también ha sospechado de las paces fáciles o privativas ("hesicastas"). Como fruto del Espíritu, la paz no pertenece a los cristianos sino que es una tarea, un don para compartir.

El análisis de las CC GG 31-34 registra una evolución. En uno de los extremos, la CG 31 se aproxima a la paz desde una perspectiva acusadamente espiritual. Es reseñable que los decretos de carácter apostólico y sobre los ministerios de aque-

lia Congregación no hiciesen apenas alusión a la paz. De cualquier manera, sí afirma que "la familiaridad con Dios [del jesuita] exige como condiciones la abnegación, el recogimiento espiritual y la paz del alma" (d8,17). Tal afirmación se refiere a la formación de los jesuitas y, particularmente, a aquella formación espiritual durante el noviciado. La Congregación, sin embargo, reconoce que las circunstancias contemporáneas no favorecen esta paz, sino al contrario, que la inquietud y ansiedad dificultan la oración. Para alcanzar esta unión en la oración, la CG 31 recomienda la fe, el equilibrio afectivo, la libertad espiritual, la humilde aceptación de sí mismo y la confianza en los demás. La Congregación reconoció que la lucha por instaurar la "paz en la tierra" hundía sus raíces en "la verdad, la justicia, el amor y la libertad", pero no dedicó suficiente atención al cómo (d32, 3).

El sustantivo "paz" brilló por su ausencia en la CG 32. El dato no ha sido suficientemente investigado, pero el sustantivo no se encuentra en decretos tan importantes como el d4 "Nuestra misión hoy" y el d6 "La Formación de los Nuestros". El dato podría quedar justificado por una reacción de discontinuidad contra el uso más espiritual y abstracto que la Congregación precedente hizo de este término. El verbo "pacificar" y otro próximo, "reconciliar", sin embargo, aparecen en lugar prominente (d4, 2.17), lo cual parece apuntar a una opción en continuidad con el texto de la *Fórmula del Instituto* y los ministerios sacerdotales. Parecería que la Congregación se distanció del término, sospechoso de contenido ideológico, o simplemente lo olvidó por un análisis de la realidad en que habrían estado más presentes las cate-

gorías de conflicto y lucha social. El párrafo 21 del d2 "Jesuitas hoy" afirma la común vocación a un solo apostolado salvífico, el de Cristo, "que consiste en reconciliar a los hombres con Dios y entre sí mismos, de modo que con el don del amor y la gracia divina puedan construir una paz basada en la justicia". El párrafo distingue claramente la preferencia por una paz justa. Que la Congregación tenía muy en cuenta el conflicto (y la ausencia de paz) lo evidencia su toma de postura: "La Compañía de Jesús reunida en su Congregación General [...] elige la participación en esa lucha como el punto focal que identifica en la actualidad lo que los jesuitas hacen y son" (d2, 3). En otros casos habla de "hambre y sed de justicia", "persecución por la justicia" (d4, 37.45, etc.). En cuanto a la formación, el término "comunidad" (d4, 50) y, particularmente la categoría "integración" (d6) parece recoger parte del significado que la CG 31 había depositado en la "paz del alma". La integración parecería incluir aquel equilibrio, proporción, armonía plenamente conscientes y, por ende, críticos con la realidad (d4, 52).

La CG 33 refiere la paz a un nuevo contexto mundial y agónico, consecuente con las dos Congregaciones Generales que la precedieron. El párrafo n°. 11 del di da continuidad no sólo a la CG 31 sino también a la CG 32. Este pasaje ejemplifica aquello que veíamos arriba, la integración. Por un lado, el párrafo se aprovecha del contexto espiritual y formativo de la CG 31; por el otro, no olvida la aproximación apostólica y la conciencia social de la CG 32. La Congregación interpreta la vida de servicio y consagración (vida religiosa), que eligen los compañeros de Jesús como enraizada en la expe-

riencia de Dios, como mediada por Jesucristo, como tenida en la Iglesia. Fiel al compromiso que la Iglesia tomó en el Concilio Vaticano II, la CJ mira a la paz más como valor universal que como bendición personal. En realidad, la Congregación se hizo eco del carácter agónico del seguimiento de Jesús. Así concedió a la *integración* un lugar privilegiado. Proponiendo la integración de los dos polos, vida espiritual y apostolado (cf. carta de Arrupe), como horizonte, no como algo ya alcanzado. Entiende que la integración tanto en el nivel personal como en el comunitario, es una tensión constante. Si, por un lado, simpatiza con las aspiraciones que el mundo tiene "a la justicia y a la paz", por el otro, reconoce que la realidad es una "escalada de injusticias y divisiones". Respecto de la CG 31, diríamos, la CG 33 ha crecido en sentido crítico. Desestimando otros tipos de paz, opta por la paz que sea *duradera*, la que se fundamenta en la libertad y respeto de los derechos humanos (di, 46). Los compañeros de Jesús quieren contribuir y, de hecho, muchos contribuyen ya a conseguir esta aspiración de la humanidad, afirma. La paz para el compañero de Jesús, podríamos concluir, no es una realidad objetiva en contexto mundial, sino un valor, una aspiración, en cuya obtención la CJ se empeña. La paz en medio de las tensiones, no obstante, también es la conclusión del discernimiento, el fruto de sentirse en conformidad con la Voluntad de Dios.

Adentrándose en un uso del lenguaje menos eclesial, la CG 33 reconoció la paz como un valor universal y la CG 34 la reconoce como un derecho (d3, 6). Tal lenguaje no excluye el uso específicamente espiritual propio de la CG 31, pero abre aquella experiencia de Dios y prevención contra las "ideologías" y

las "realidades meramente temporales" a un diálogo con la realidad intersubjetiva, interreligiosa y hasta global (compárese con el uso en CG 31, d26, 12). En el uso más amplio posible, diríamos, la paz es un vector para la humanización del mundo. La paz es un derecho al par de otros derechos como el desarrollo, el medio ambiente o la justicia. Aunque la paz siga apareciendo vinculada estrechamente a la justicia, la CG 34 se distingue por ver la paz como un valor de ámbito global. Así, la paz se convierte en un lugar de encuentro. La CJ colabora con muchos laicos a promover la justicia y la paz, los derechos humanos o la conservación del medio ambiente. Estos intereses comunes también le permiten encontrarse con creyentes de otras religiones.

José Carlos COUPEAU, SJ

P Diario Espiritual, Ministerios, Reconciliar,

Bibl.: AA. Vv., "Felices los que trabajan por la paz", *Apuntes Ignacianos* 35 (2002) 3-51 y "Contribuição da Espiritualidade Inaciana para a Paz" *Itaici* 12 (2002) 49-59 (resuma el anterior artículo); CHÉRCOLES, A. M.^a, "Desafíos que la globalización presenta a la vida religiosa, desde la perspectiva de justicia y paz" *Confer* 40 (2002) 421-451; CONNOLLY, W. J., "Jesuit Spiritualities and the Struggle for Social Justice" *SSJ* 94 (1977); NOUWEN, H. - DEAR, J. (ed.), *El camino hacia la paz*, ST, Santander 1998; LÉON-DUFOUR SJ, X., "Paz" en *VTB*, Herder, Barcelona 1988, 656-660; SCHWAGER, R., "Glaube und Friedensauftrag" en *Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu* (SIEVERNICH, M./SWITEK, G. eds.), Herder, Freiburg 1990, 670-682.

PADRE

Sobre la base de una fe devota en la Trinidad que ñigo vivió en su hogar familiar de Loyola, arraigará

la profunda experiencia espiritual del peregrino en Manresa, que tendrá su punto culminante en la llamada "ilustración del Cardoner" (1522). Allí el Misterio de Dios se desvelará en su alma proporcionándole un atisbo de la distinción de personas y de su unidad en la esencia divina, así como de las relaciones intratrinitarias, al igual que de su relación con los seres humanos en la obra de la creación y la salvación. Todas las criaturas descienden de Dios y Él mismo constituye su fin último en el que se reintegrarán. Para Ignacio, Cristo es, sobre todo, el enviado del P, cuya voluntad busca y cumple en una obediencia amorosa desde la que asume la pobreza, la humillación y la cruz, con tal de reconducir todas las cosas a Él. En las meditaciones centrales de los *Ejercicios* Ignacio presentará a Jesús como el "Rey eternal" que a todos llama a ir con Él para extender su Reino a "todo el mundo" y "así entrar en la gloria de mi Padre" [E/95].

Otro momento cumbre de la experiencia ignaciana de Dios como P. lo constituye la que se conoce como "visión de La Storta" (1537), donde aquella intuición de Manresa va recibir confirmación justo en medio de un proceso que llevará a Ignacio y a sus nueve "amigos en el Señor", la naciente CJ, a conformarse institucionalmente como una comunidad apostólica vinculada eclesialmente a la persona del Vicario de Cristo en obediencia para la misión. El P protagoniza la escena de La Storta. Fue en aquella pequeña y desvencijada capilla a las puertas de Roma donde Ignacio "haciendo oración, sintió tal mutación en su alma, y vio tan claramente que Dios Padre le ponía con Cristo, su Hijo, que no tendría ánimo para dudar de esto, sino que

Dios Padre le ponía con su Hijo" [Au 96]. Es decir, que el P. lo aceptaba como servidor de Jesús o, mejor dicho, como servidor del P. en Jesús. Ese "ponerlo con su Hijo" sugiere la experiencia de una vital identificación con Cristo, Hijo del P, y la asunción de su estilo de vida caracterizado por el servicio, en el sentido ministerial del sacerdocio. Asimismo Ignacio tenía la sensación de que el P. le imprimía en el corazón estas palabras: "Yo os seré propicio en Roma", dando a entender la proyección grupal de la experiencia ignaciana del P. de Jesús pobre, humilde y obediente; y, al mismo tiempo, que esa CJ quedaría referida a Roma en cuanto a su modalidad de servicio a la Iglesia universal a través de una especial disponibilidad para las misiones del Romano Pontífice.

1. Significado teológico. 1.1 Problemática actual. La afirmación central del NT de que Dios es el P. de nuestro Señor Jesucristo y de toda la humanidad les resulta hoy difícil de comprender a muchas personas por razones que tienen que ver con la imagen del p. y su rol en la sociedad industrial desarrollada. Desde el punto de vista sociológico, se puede afirmar que si bien la figura del p. ha sido durante siglos expresión de autoridad, ahora que las formas patriarcales han sido sustituidas por un modelo igualitario, ya no parece estrictamente necesaria. Independencia y autorrealización son los ideales del sujeto actual, incluso dentro del ámbito familiar, donde la autoridad es negociada en un contexto basado en prestación y contraprestación. También desde la perspectiva de la Psicología, a partir de Freud, se ha venido apuntando al complejo paterno como origen de muchas neurosis. Asimismo, el movimiento feminista, en su protesta

contra el predominio del varón sobre la mujer (identificado con el modelo patriarcal de sociedad) ha teñido el término "padre" de tonalidades negativas, hasta el punto que cierta teología feminista desconfió de la idea de Dios R, considerándola una sacralización del patriarcado y una sublimación ideológica del sometimiento de la mujer al varón. Finalmente, sobre el trasfondo de la moderna filosofía de la emancipación y desde la época de la Ilustración, la liberación de toda dependencia, incluida la paterna, aparece como el ideal humano por excelencia. Éste se aplica tanto a la comprensión de la realidad en su conjunto (el cosmos, magnitud extraña que ha de ser conquistada; el hombre, centro del mundo; y el predominio gnoseológico de la ciencia y la tecnología, frente al viejo orden metafísico) cuanto a su transformación, entendida como superación de toda servidumbre física, biológica, socio-política o económica. La experiencia religiosa no queda al margen de esta transformación, haciendo difícil la comprensión de Dios como un Padre.

1.1.2 Lenguaje originario sobre Dios. La paternidad divina en el NT, lejos de mostrarse como una mera modalidad de la relación de Dios con sus criaturas, aparece como revelación de la íntima naturaleza de Dios, al cual pocas veces se refiere Jesús usando este nombre de "Dios" (cf. *Mt* 5, 8-9); lo mismo que raramente hablará de Él como el "Señor" (*Mt* 4,10), el "Cielo" (*Le* 15, 7.18.21), el "Poder" (*Me* 14, 62), o la "Sabiduría" (*Le* 7, 35), sino que casi siempre usará el término "Padre" (que se encuentra unas ciento setenta veces en los Evangelios). Aun siendo rara en el judaísmo del tiempo de Jesús la alusión a Dios como "padre", y ésta siempre con valor

de atributo, los Evangelios concuerdan en mostrar a Cristo dirigiéndose a Dios como P. en todas sus oraciones, con la excepción del grito en la cruz (cf. *Me* 15, 34), donde la invocación "Dios mío" corresponde a una cita sálmica. Se puede afirmar, en conclusión, que más que una variación lingüística se trata de un hecho teológico, en el sentido de que para Jesús P. constituye el nombre propio de Dios.

Paralelamente, cuando el cristiano invoca a Dios como P. lo que se subraya no es una cualidad de Dios entre otras como, por ejemplo, su misericordia, su omnipotencia o su infinitud, sino el reconocimiento recíproco de la relación entre la persona humana y Dios. Considerado así, el nombre de P. constituye una categoría absolutamente propia que pertenece al lenguaje originario sobre Dios, a diferencia de otros atributos divinos. Y, sin embargo, es en el contexto de la experiencia, por parte del creyente, de la grandeza, el poder, el amor y la bondad del Señor, donde surge la revelación de Dios como Padre. Consecuentemente, en la espiritualidad cristiana, este Dios no será simplemente "Padre", sino que el nombre viene acompañado de los atributos que califican su paternidad, como "Padre de bondad", "Padre clemente", o "Padre de las misericordias y Dios de toda consolación" (*ICor* 1, 3).

1.3 Paternidad divina: acontecimiento y reconocimiento. Jesús usa de tres maneras diferentes la palabra Padre. Una, sin especificación y con artículo: "el Padre", que parece expresar su trascendencia absoluta, así como su carácter de ser principio fontanal de todas las cosas y de la revelación. La segunda forma, con el adjetivo "vuestro", referida exclusivamente a los discípulos,

significa que la paternidad divina no pertenece al puro orden natural, sino que, como don gratuito de Dios, está reservada a quienes acogen el Reino de Dios y se abren a su amor incondicional, convirtiéndose así, por gracia, en "hijos de Dios". El hecho de que Dios sea P. de los discípulos está sugiriendo que es Dios mismo y "no la carne ni la sangre" (*Mt 16,17*) quien les revela la dignidad mesiánica de Jesús. Asimismo deben imitar a su P. en algo característico, el ejercicio constante de la misericordia: "Sed compasivos, como vuestro Padre es compasivo" (*Le 6, 36*). Y la tercera manera como Jesús ha utilizado la palabra P. es en relación a su persona con la expresión "Padre mío", que implica una peculiarísima intimidad. Nos hallamos aquí ante una paternidad única, distinta de la que Dios tiene con los discípulos. Dios es el P. de Jesús, y Jesús es el Hijo por naturaleza, mientras que todos los demás lo somos por gracia. El P. ha revelado a Jesús el pleno conocimiento del misterio divino: "Todo me ha sido entregado por mi Padre, y nadie conoce al Hijo sino el Padre, ni al Padre le conoce nadie sino el Hijo, y aquél a quien el Hijo se lo quiera revelar" (*Mt 11, 27*). Cuando Jesús, ante los fariseos y escribas que murmuraban de Él porque comía con pecadores, se identifica con el P. misericordioso en la parábola del hijo pródigo (*Le 15,11-32*), en el fondo se está identificando con la acción misma de Dios, algo que explicita en el Evangelio de Juan: "Yo y el Padre somos uno" (*Jn 10, 30*).

Después de la Resurrección, Jesús le dirá a María Magdalena: "Vete a mis hermanos y diles: Subo a mi Padre y vuestro Padre, a mi Dios y vuestro Dios" (*Jn 20,17*). En la experiencia cristiana, la revelación de Dios como P. de los seres humanos

se produce en conexión a la revelación de la filiación divina de Jesús. En el acontecimiento de Cristo, y en virtud del don del Espíritu, reconocemos nuestra filiación en el Hijo único del Padre. Por la comunión con este Hijo, es decir, participando en la relación única entre Jesús y su P, los hombres y las mujeres se perciben como hijos e hijas, recibiendo la condición de interlocutores de Dios, capaces de dirigirse mediante el nombre de P. al Misterio inefable manifestado en el acontecimiento de Jesús, fuente de nuestra salvación.

1.4 Acción del Espíritu. Se trata, por tanto, del reconocimiento de una relación entre Dios y los hombres, la cual, lejos de reducirse a mera propiedad, se constituye en libre comunicación divina, o "gracia", como afirma el apóstol Pablo: "Y la prueba de que sois hijos es que Dios envió a vuestros corazones el Espíritu de su Hijo que clama 'Abba', es decir, 'Padre'⁷. De suerte que ya no eres siervo, sino hijo. Y como hijo, también heredero por la gracia de Dios" (*Gal 4, 6-7*). La facultad -y libertad- de invocar a Dios como P. no es un mero acto humano; deriva del Espíritu que Cristo nos ha dado y que sacramentalmente recibimos en el Bautismo. No obstante, sólo se podrá comprender integralmente esa acción del Espíritu en nosotros contemplando el misterio de Cristo pobre y humilde.

1.5 El Padre de Jesús pobre y humilde. En orden a adquirir una comprensión adecuada del nuevo nombre divino P. es preciso tener presente la imagen de "los pobres de Dios" *anawim*, que sugiere, además de la pobreza material, el sentimiento interior del hombre delante de Dios, la humildad. En el AT, los pobres de Yahveh son los hombres y mujeres que tienen conciencia de

su desamparo, de su condición pecadora y, al mismo tiempo, de la grandeza del amor de Dios; aquellos que nada esperan del mundo, sino que todo lo esperan de Dios (cf. *Is* 11, 4; 29, 14; 37, 4). Subyace la imagen del Dios Creador y providente, protector del pobre, que encontramos a menudo en los salmos (cf. *Sal* 72, 4.13; *Sal* 103). En el NT, los primeros destinatarios del mensaje de la paternidad de Dios también son los pobres, como evidencian las bienaventuranzas: "Bienaventurados los pobres de Espíritu, porque de ellos es el Reino de los cielos" (*Mt* 5, 3); "Bienaventurados los pobres, porque vuestro es el Reino de Dios" (*Le* 6, 20). En el Evangelio, los pobres son los "pequeños" a quienes está destinada, en primer lugar, la buena noticia, motivo de gozo para Jesús: "Yo te bendigo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has ocultado estas cosas a sabios y entendidos, y las has revelado a la gente sencilla" (*Mt* 11, 25; *Le* 10, 21). Por ello, cuando Jesús envía a sus discípulos les exige "pobreza" (*Mt* 10, 9). El mismo Maestro vivió "pobre" en este mundo, desde su nacimiento en el pesebre de Belén hasta su muerte en la cruz, donde rezaría el salmo del pobre (*Sal* 22); y durante su vida pública se presentó, sin complejos, como alguien que "no tiene donde reclinar la cabeza" (*Mt* 8, 20).

1.6 El Padre en la Trinidad del Dios Amor. "Dios es amor" (*1jn* 4, 16). Tenemos acceso a la esencia de Dios a través del acontecimiento del amor entre el P. y el Hijo, a cuyo ámbito somos incorporados por obra de Cristo. Allí donde se había desplegado históricamente nuestra lejanía de Dios (el pecado, la esclavitud de la ley, la injusticia, la muerte...) esa alienación se transforma, por virtud de la cruz de

Cristo -acontecimiento de la misericordia de Dios donde Él se revela a sí mismo- en solidaridad, cercanía, entrega amor incondicional, salvación del mundo. El misterio del amor es el criterio último, ofrecido por la misma Revelación, para comprender a Dios. Si el amor está en el Hijo como pura entrega y mediación, y en el Espíritu Santo como recepción pura, subsiste en el P. como origen puro y desbordante. El P. es, pues, el donante, el que envía, la fuente, la efusión, el origen absoluto del amor.

2. El Padre en la espiritualidad de Ignacio de Loyola. 2.1 En los Ejercicios Espirituales. Porque "Dios es amor" (*1jn* 4, 8), el objetivo de nuestra vida cristiana aparecerá definido en los *Ejercicios* como "alcanzar amor" (cf. [*Ej* 230-237]). Ahí radica para S. Ignacio la esencia de la Trinidad, del Dios de Jesucristo, cuya plenitud consiste en la perfecta donación de sí.

En algunos pasajes de los *Ejercicios* aparece claramente la distinción de la persona del "Padre eterno", a quien Jesús puede llamar "su Padre": "...quedó en el templo [...] por vacar en puro servicio de su Padre eterno" [*Ej* 135]. Sin embargo, otras expresiones como "Dios", "Dios nuestro Señor", "la voluntad de Dios", etc., no deberían sin más ser referidas específicamente a Dios R o a Jesús, sino al único Dios verdadero, la Trinidad.

San Ignacio presenta a Dios en acción, en sus relaciones con el mundo y con los seres humanos, principalmente como "Criador y Señor", del mismo modo que la esencia del hombre consiste en ser "criado" [*Ej* 23]. Nuestra realidad creatural se remite así, en absoluta dependencia, a Dios, convirtiendo la vida del ser humano en un cami-

no hacia el R, en un "ir adelante en servicio de Dios nuestro Señor" [Ej 9]. Desde esta perspectiva, "mirar quién soy yo" y "qué cosa es todo lo criado en comparación de Dios" [Ej 58] le proporcionará al creyente la correcta visión, para evitar que se desvíe y deje de ir "derecho a Dios" [Ej 169]. Este itinerario hacia el R se realiza a través de una transformación interior, permitiendo que toda la persona quede conquistada por Dios, dejando "que el mismo Criador y Señor se comunique a la su ánima devota abrazándola en su amor y alabanza" [Ej 15]. Ignacio invita al ejercitante a experimentar cuánto ha hecho el P. por él, proceso que tiene su punto culminante en la entrega de su Hijo Jesús [Ej 102], para catalizar una generosa respuesta también de entrega, "mirando a mí mismo lo que he hecho por Cristo, lo que hago por Cristo, lo que debo hacer por Cristo" [Ej 53]. El "conocimiento interno del Señor que por mí se ha hecho hombre" se convierte, de esta manera, en un impulso "para que más le ame y le siga" [Ej 104]. En el itinerario hacia el P. es necesario, pues, "traer en memoria frecuentemente la vida y misterios de Cristo nuestro Señor" [Ej 130]. Así Jesucristo, el mediador, será quien nos conduzca al P, como afirma el Evangelio de Juan: "Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida. Nadie va al Padre sino por mí" (Jn 14, 6). Por eso en los coloquios de los *Ejercicios* se pide al Hijo que nos "alcance del Padre" la gracia [Ej 63.147]; y el tercer coloquio va siempre dirigido al P. mismo como fin último [Ej 63.147.156].

En realidad, todas las oraciones de los *Ejercicios* remiten finalmente al P, mediante la recitación de la oración dominical [Ej 54.61.63 etc.]. Además, en el segundo Modo de Orar [Ej 249-257], Ignacio pone co-

mo ejemplo la oración del Señor, el Padrenuestro. Sugiere que la oración preparatoria se haga "conforme a la persona a quien se endereza la oración" y después "diga *Pater* y esté en la consideración de esta palabra tanto tiempo, cuanto halla significaciones, comparaciones, gustos y consolación" [Ej 252]. La palabra "Padre" es capaz de expresar la experiencia más profunda del corazón creyente. Al contemplar su significado, uno puede sentirse contemplado por su Origen, la fuente del propio ser, penetrado por ese Misterio que despierta el sentimiento de filiación, el gozo de ser criatura en manos de Dios; y desear ser configurado con las entrañas de misericordia del Padre. De ahí que dicha oración concluya "convirtiéndose a la persona a quien ha orado", en este caso al P, para pedir "las virtudes o gracias de las cuales siente tener más necesidad" [Ej 257]. También en el tercer Modo de Orar [Ej 258-260] se proporciona como ejemplo el Padrenuestro. En este caso, el ejercitante debe seguir el ritmo de la propia respiración para "orar mentalmente diciendo una palabra del *Pater noster* o de otra oración que se rece" entre un anhélito y otro, fijándose en "la significación de la tal palabra, o en la persona a quien se reza, o en la bajeza de sí mismo, o en la diferencia de tanta alteza a tanta bajeza propia" [Ej 258]. He aquí la actitud propia de la criatura: recibir del P. el aliento de vida y expresarla en el don como respuesta. Es lo que físicamente simboliza la alternancia de inspiración y expiración. Igualmente, el doble movimiento de elevación y descenso ayuda a percibir la gran distancia ontológica entre Creador y criatura, lo que genera en ésta una humildad reverencial; pero, al mismo tiempo, coopera a

descubrir la comunión que salva tal vacío: el don gratuito del R en su autocomunicación con las criaturas.

2.2 *En el Diario espiritual.* Tratándose de un escrito que no estaba destinado a la lectura por parte de terceros, el *Diario espiritual* evidencia algunos rasgos de la intimidad de Ignacio, siendo el más relevante su experiencia personal del Dios trinitario. A diferencia de lo que sucedía en los *Ejercicios*, aquí en el *Diario espiritual* aparece a menudo explícita la palabra P. designando a la primera persona de la Trinidad. Acostumbra S. Ignacio a recurrir a los mediadores (la Madre, el Hijo) para presentar al P. la elección realizada. El P. unas veces se le muestra al sentimiento "propicio y dulce" [De 30], provocando fenómenos corporales externos como las lágrimas, o internos como la devoción, el gozo, la reverencia, el acatamiento. Otras veces, con un énfasis más intelectual, experimenta "inteligencias espirituales, hallando mucho acceso al Padre" [De 27]. El santo descubre maravillado que, dirigiéndose al P, es posible amar en Él a toda la Trinidad, lo mismo que dirigiéndose al Hijo o al Espíritu: "...en hablar al Padre en ver que era una persona de la santísima Trinidad, me afectaba a amar toda ella, cuánto más que las otras personas eran en ella esencialmente" [De 63]. O como anotará en otro lugar: "un ver la patria celeste o el Señor della, in modo de inteligencia de tres personas, y en el Padre la segunda y la tercera" [De 89].

Es significativa la visión que tuvo Ignacio mientras celebraba la misa de la Santísima Trinidad, cuando al pronunciar el Canon de la misa, se experimenta "sintiendo y viendo, no en oscuro, más en lúcido y mucho lúcido, el mismo ser o esencia divina en figura esférica un

poco mayor de lo que el sol parece, y de esta esencia parecía ir o derivar el P, de modo que al decir: Te, id est, Pater, primero se me representaba la esencia divina que el Padre" [De 121]. Fenómeno que se repite después de la misa, "de nuevo dejándose ver el mismo ser y visión esférica me parecía veía en alguna manera todas las tres personas por el modo que la primera, es a saber, que el Padre por una parte, el Hijo por otra, y el Espíritu Santo por otra salían o se derivaban de la esencia divina sin salir fuera de la visión esférica" [De 123]. La figura esférica, luminosa, representa muy bien ese vínculo de la unidad de la esencia divina donde coexisten el P, el Hijo y el Espíritu Santo.

Al P, en la unidad de la Trinidad, le pedirá Ignacio la confirmación de la elección que ha hecho: "Padre eterno, confírmame; Hijo eterno, confírmame; Espíritu Santo eterno, confírmame; santa Trinidad, confírmame; un solo Dios mío, confírmame. Padre Eterno, ¿no me confirmaréis?" [De 48].

2.3 *En las Cartas.* En la correspondencia, Ignacio comunica con frecuencia a otras personas algunos aspectos de su propia vida interior para animarlas a una mayor confianza en Dios. Aquí el P viene designado sobre todo con apelativos que muestran la sabiduría, la misericordia y la providencia del "Padre eternal" o del "eterno Padre". El rasgo que predomina es el de la bondad infinita de Dios P, que Ignacio recuerda reiteradamente a los destinatarios de sus cartas, ya sea a quienes se sienten agobiados por sus cargos, la falta de dotes naturales, las penurias económicas, el fracaso en las empresas o por las tentaciones, escrúpulos y luchas interiores. Por ejemplo, en carta al Virrey de Sicilia, escribe: "Sea bendito

nuestro sapientísimo Padre, que tanto benigno es cuando castiga, y tanta misericordia usa cuando se enoja" [Epp III, 63-64]. O a Isabel de Vega: "Tenemos finalmente tan buen Dios y tan sabio y amoroso Padre, que no debemos dudar de su benigna providencia" [Epp III, 326-327]. Y a Magdalena Angélica Doménech le dice: "...persuadiéndose que la divina y suma bondad y caridad del sapientísimo Padre celestial la provee de lo que más la cumple; pues no menos en la adversidad que en la prosperidad, y tanto en las aflicciones como en las consolaciones, muestra el eterno amor suyo con que guía sus escogidos a la felicidad perpetua" [Epp VI, 160-162]. A Doña Violante Casali, que acababa de perder a su hijo más joven, S. Ignacio le escribe así: "Espero también que el mismo Padre de misericordias y Dios de toda consolación, que en tal visitación ha mostrado cuánto ama a V. Sría., y con cuánta seguridad la trata de hija fuerte, y verdadera sierva suya, le habrá concedido tanta luz, que claramente entienda cuánto beneficio hace su divina y suma bondad a quien en la fe y esperanza y caridad suya..." [Epp VIII, 183-184].

También recuerda a menudo S. Ignacio a sus interlocutores la condición del ser humano en el mundo: somos peregrinos en camino hacia el P, y para ello han de ayudarnos las criaturas que Dios ha puesto en nuestro camino. En carta al Sr. Antonio Enríquez, escrita por el P. Polanco por comisión de Ignacio, se lee: "siempre debemos acordarnos de ser peregrinos hasta llegar a ella [la patria celestial], y no nos aficionar tanto a las hosterías y tierras por donde pasamos, que nos olvidemos de adonde vamos o perdamos el amor de nuestro último fin. Pues para conseguirle mejor

nos ha dado el Padre nuestro eterno el uso y servicio de todas sus criaturas, y no para detenernos con el amor tanto en ellas, que por los temporales e imperfectos bienes de esta breve vida perdamos los eternos perfectísimos de la que ha de ser perpetua" [Epp VI, 522-525].

Amar al P. con un espíritu atento a hacer en todo lo que le complace es la actitud característica de su Hijo Jesucristo, que debemos hacer nuestra, de modo que el P. de bondad ha de ser rogado, para que nos dé a sentir su voluntad y nos conceda asimismo la fuerza para cumplirla, según la fórmula con la que Ignacio gusta concluir sus cartas: "Ceso rogando a Dios N. S., por la su infinita y suma bondad nos quiera dar su gracia cumplida, para que su santísima voluntad sintamos, y aquella enteramente cumplamos" [Epp 1,122].

2.4 La paternidad espiritual de Ignacio. No parece que S. Ignacio haya sido muy proclive al uso de términos como "Padre" o "Paternidad", frecuentes en la vida religiosa de su tiempo, a la hora de referirse a los jesuitas, a no ser en el caso de los superiores. En el *Memorial* del P. Cámara encontramos varias entradas que recogen lo que Ignacio pensaba al respecto. Por ejemplo, en lugar de hablar de "Padres" o "Hermanos", proponía "que se podría decir 'uno de los nuestros, uno de la Compañía, un sacerdote, un laico'; en lo demás llamar a cada uno por sus nombres" (*Mem* 142). De hecho al santo le disgustaba mucho la idea de ser llamado "su Paternidad", lo cual explica el hecho, anotado por Cámara, de que nadie se atreviera a hacerlo en su presencia, "a no ser el mismo Padre Olave, quien a veces por descuido le llamaba así, pero recuerdo que le imponía penitencias por esta causa.

He dicho 'en su presencia', porque por carta algunos sí le llamaban 'Paternidad'" (*Ibid.*, 400).

Sin embargo, S. Ignacio ha pasado a la historia de la Iglesia no sólo como eficiente organizador de una institución apostólica o como hombre de acción, sino como un ejemplo de paternidad espiritual. Íñigo de Loyola encuentra a Dios sobre todo en la profundidad del hombre mismo, más que en la historia o en la Creación. Y es en su relación con las personas concretas (especialmente sus compañeros y seguidores) donde Ignacio despierta y promueve en otros el sentimiento filial de gratitud a Dios y el deseo de servir a Cristo en su Iglesia. Dos frutos eminentes de la paternidad espiritual de Ignacio serían, entre otros, Nadal y Ribadeneira. Aunque el primero no era ningún muchacho cuando entró en la CJ, mereció el nombre de "Verdadero hijo en el espíritu" de Ignacio. Fue su hombre de confianza, a quien encomendó la misión de declarar las *Constituciones* de la CJ a todas las comunidades de la Orden. Jerónimo Nadal fue también el que pidió a S. Ignacio que dictara el relato de su vida a modo de testamento para sus hijos, lo que luego sería la *Autobiografía*, como nos cuenta el mismo Nadal en su prólogo a la narración que transcribiría el P. Luis González de Cámara: "Y como sabía que había sido costumbre de los santos Padres fundadores de alguna institución monástica dar a sus hijos a modo de testamento aquellos consejos que confiaban podrían ayudarles en la perfección de la virtud, buscaba el tiempo oportuno para pedir lo mismo al Padre Ignacio" [*Au.* Prol. Nadal, 2]. Muerto ya el Santo, y bajo el generalato de Francisco de Borja, Nadal redactará una evocadora memoria de la vida de su P. Ignacio, pues en su vida de jesuita atravesó

las etapas del cambio desde una relación de vivencia personal, llena de intimidad de la paternidad de Ignacio, a una relación más apostólica, de tipo institucional, de Ignacio como P. fundador.

Pedro de Ribadeneira, en cambio, conocería al fundador desde los trece años, cuando sirviendo como paje del cardenal Farnesio en Roma, acude a Ignacio en busca de refugio y comprensión, escapando de su conflicto con otros compañeros. Acabaría solicitando la entrada en la Compañía. Pero Ribadeneira experimentaría también la condición filial con respecto al santo en niveles más profundos y más religiosos que un vago sentimiento de apego. S. Ignacio sería para Ribadeneira mediación de la Paternidad de Dios, de la experiencia de la propia creaturalidad, que en el ser humano significa filiación: Íñigo le había hecho sentirse hijo de Dios llamado a militar bajo la bandera de Cristo. No es de extrañar, pues, que Ribadeneira se refiriera a S. Ignacio después de su muerte en estos términos tan elocuentes: "mas no dudo ¡oh glorioso y bienaventurado Padre mío Ignacio! (que en fin, aunque eras padre de toda la Compañía, lo eras mío particularmente, habiéndome particularmente engendrado en Jesucristo), que de allá del cielo me favorecerá vuestro espíritu" [*FNI*, 66].

Alberto NÚÑEZ, SJ

/ *Creador, Divina Majestad, Espíritu Santo, Jesucristo, Providencia, Redentor, Salvación, Trinidad.*

Bibl.: ARRUPE, R, "La inspiración trinitaria del carisma ignaciano", en *La identidad*, 391-435 (*AR XVIII* [1980] 67-114); FABRE, P. A., "Ignace de Loyola et Jérôme Nadal: Paternité et filiation chez les premiers jésuites", en *Ignacio de Loyola y su tiempo.*

papa

Congreso Internacional de Historia (9-13 septiembre 1991) (PLAZAOLA, J. e<±), Mensajero-Universidad de Deusto, Bilbao 1992, 617-633; GEFFRÉ, C. "'Padre', nombre propio de Dios", *Concilium 17/1* (1981) 368-380; IGLESIAS, I., "Imagen de Dios en la espiritualidad de la Compañía de Jesús", *Man 72* (2000) 183-190; KASPER, W., *El Dios de Jesucristo*, Sigüeme, Salamanca 1985; Ruiz JURADO, M., "Dios Tadre Eternal' en la espiritualidad de San Ignacio", *Man 72* (2000) 363-276; SESBOÛÉ, B., "Dios Padre en la reflexión teológica actual", en *Dios Padre. XXV Simposio de Estudios Trinitarios* (SILANES, N. ed.), Salamanca 1991, 203-226; SPIDLÍK, T., *El "Starets" Ignacio: Un ejemplo de paternidad espiritual*, Monte Carmelo, Burgos 2005; SPIEGEL, Y., "Dios Padre en una sociedad sin padres", *Concilium 1711* (1981) 311-324; WACKER, M. Th., "¿Dios como Madre? Importancia de una metáfora bíblica para la teología feminista", *Concilium 2512* (1989) 437-446.

PADRE GENERAL: / *Prepósito General*

PAPA

La espiritualidad ignaciana en relación con el P. y Pontífice, que es Vicario de Cristo, es una espiritualidad de servicio para quien tiene la responsabilidad de la Iglesia, que es universal en sus fines. Y porque esa espiritualidad está muy influenciada por las palabras y acciones de Ignacio de Loyola, es muy importante entender la relación de Ignacio con el R, tanto de palabra como en los hechos. De palabra, esa relación queda mejor resumida en un párrafo de la *Fórmula del Instituto*, que describe la misión de la CJ: "Servir al Señor solo y a la Iglesia, su esposa, bajo el Romano Pontífice, Vicario de Cristo en la tierra" [*El*, 1]. Y en cuanto a los hechos, este artículo presentará, en su contexto, algunas de las realidades de los que han ocupado ese elevado cargo y sus relaciones con las primeras

experiencias de Ignacio y de los primeros jesuitas. Finalmente, se destacarán algunas de las circunstancias cambiantes y la importancia actual de esos términos ("Papa", "Pontífice", "Vicario de Cristo") para la espiritualidad ignaciana.

En cuanto al uso cuantitativo de los tres términos, notemos que aparecen ochenta y cuatro veces en los escritos más importantes de Ignacio, la *Autobiografía*, el *Diario espiritual*, las *Constituciones*, y los *Ejercicios Espirituales*, así como en las tres bulas papales, *Dilectis Filiis, Regimini Militantis Ecclesiae* (1540), y *Exposcit Debitum* (1550). En orden de frecuencia, "Pontífice" aparece cuarenta y cuatro veces, "Vicario" veintinueve, y "Papa" quince. Con gran diferencia la presencia de los tres términos es mucho mayor, cuarenta y una veces, en las *Constituciones*. Los mismos términos aparecen de forma regular en los doce volúmenes de las *Cartas* de Ignacio. "Papa" y "Pontífice" son usadas casi siempre como títulos. Vicario es casi siempre parte de una frase, "Vicario de Cristo". Para Ignacio es, por tanto, esa relación con Cristo y la Iglesia la que determina la relación de servicio, respeto y reverencia por parte de la CJ hacia el Papa.

La significación concreta de esos términos para Ignacio puede ilustrarse hasta cierto punto con las interacciones entre él y los R que gobernaron la Iglesia en el curso de su vida. Durante su juventud, es muy probable que difícilmente haya sabido quién era el R o cual era su oficio. En 1522, un año después de su herida en Pamplona, fue elegido R Adriano VI, el primero en tomar en serio la reforma de la Iglesia, después de una serie poco edificante de predecesores. Pero su pontificado duró un año y la refor-

ma murió con él. En tiempos de su sucesor, Clemente VII, tuvo lugar el tremendo saqueo de Roma (1527), y muchos estimaron que era el juicio de Dios por la maldad del papado. En 1534, precisamente cuando un grupo de estudiantes de París, que llegarían a ser la CJ, se ligaron entre sí como compañeros en Montmartre, fue elegido P. Paulo III. Su pontificado duró hasta 1549. Aunque no fue un modelo de virtud en sus primeros años, llegó a ser uno de los grandes P. reformadores de la Iglesia. En su pontificado se dieron pasos decisivos para fundar y consolidar la CJ, en especial mediante aprobación en una bula papal, *Regiminis Militantis Ecclesiae*. Paulo fue el primero de los cuatro R, a quien S. Ignacio y la primitiva CJ servirían como Vicarios de Cristo. Los otros tres fueron Julio III (1550-55), Marcelo II (1555), y Paulo IV (1555-1559). Julio II, a pesar de algunas actividades reformadoras, tales como una confirmación de la CJ y de su Instituto en la bula *Exposcit Debitum*, volvió demasiado pronto a las costumbres de la vida lujosa de un príncipe secular. Marcelo II estaba decidido a introducir una reforma seria, y era amigo de Ignacio. Lamentablemente murió tres semanas después de su elección. Paulo IV era también un reformador decidido, pero tenía un carácter fuerte, celo intransigente, odio implacable hacia los españoles y mucha suspicacia hacia Ignacio. Fue en esos contextos papales donde la espiritualidad ignaciana se fue consolidando.

Sin embargo, muchos años antes, en 1523, Ignacio había dado testimonio de su reverencia hacia el Papa. El documento papal que otorgaba al Provincial franciscano en Tierra Santa el poder para ordenar a Ignacio su regreso, a pesar de

sus objeciones, fue suficiente para que el peregrino aceptase inmediatamente la decisión. En 1534 los primeros compañeros se habían comprometido a ir y permanecer en Jerusalén, y si eso no fuera posible (como en realidad sucedió), 'Volver a Roma y presentarse al Vicario de Cristo, para que los emplease en lo que juzgase ser de más gloria de Dios y utilidad de las almas' [Au 85]. En esta ocasión tan temprana aparecen ya los temas de servicio y universalidad.

En 1537 ese servicio fue aceptado por primera vez personalmente por Paulo III, que pidió a Laínez y Fabro que dieran clases en la Sapienza, la Universidad de Roma. Cuando, al año siguiente, se formularon falsas acusaciones de herejía contra los primeros compañeros, Ignacio insistió en recibir una exculpación jurídica oficial, e incluso acudió directamente a Paulo III para obtenerla. Y el P. así lo ordenó. Este incidente es casi un modelo de la relación entre Ignacio y los Papas. Paulo III estaba muy agradecido, y cada vez más, por los servicios de la Compañía. Ignacio, que valoraba mucho la gratitud, agradecía mucho también por su parte, siendo consciente de la necesidad real del apoyo papal para la actividad del nuevo grupo. Al mismo tiempo fue tenaz en esta ocasión, y más tarde en tiempos de Paulo IV, al insistir que esa relación con el papado estuviese basada en hechos verdaderos, reconocidos públicamente.

Cuando Paulo III envió por separado a varios de estos primeros compañeros en misiones concretas, ellos tuvieron que preguntarse cómo iban a mantener sus lazos comunitarios. La respuesta fue la fundación de la Compañía. Las *Constituciones* vinieron después, con frecuentes referencias al P. Pontífice, y especial-

mente con el famoso "cuarto voto", expresado simple y brevemente en las palabras: "prometo especial obediencia al Sumo Pontífice en lo referente a las misiones" [Co 527]. Porque el R, como cabeza de toda la Iglesia tenía una perspectiva universal de las necesidades de la Iglesia, los jesuitas se comprometían con voto a estar a disposición del Pontífice, afirmando "el escopo y fin de esta Compañía sea discurriendo por unas partes y por otras del mundo, por mandato del sumo vicario de Cristo Nuestro Señor, o del Superior de la Compañía misma, predicar, confesar y usar los demás medios que pudiere, con la divina gracia, para ayudar a los demás" [Co 308].

Está bien claro por estos textos, y por muchos otros, que Ignacio y sus primeros compañeros pensaban que la reverencia, servicio y obediencia al P. eran esenciales en la vida del jesuita. Cómo ponerlos en práctica, dependía de las circunstancias de cada caso. Por ejemplo, tan grande era esa reverencia que una vez que el P. aprobó los *Ejercicios Espirituales*, en su versión de latín clásico, Ignacio siempre usó esa versión en lugar de su versión original en español. Por otra parte, en el tema de las dignidades eclesiásticas para jesuitas, tales como ser nombrados obispos o cardenales, la idea del P. chocó claramente con la intención de Ignacio, de rechazar claramente tales dignidades. Esos cargos llevaban consigo privilegios, honores y retribución económica, que eran contrarios a la manera de ser de la CJ, y por otra parte, si los jesuitas llegaban a ser obispos, quedaban ligados a un lugar concreto, en lugar de estar disponibles para su misión universal. Ignacio y los P. tenían opiniones diversas sobre si ésta era para los jesuitas la mejor manera de servir a la Iglesia. Igna-

cio cedió únicamente en el caso de la ordenación episcopal para los hombres enviados en misión al Reino Cristiano del "Preste Juan", en Etiopía.

Ignacio se opuso abiertamente a los planes de Paulo III, Julio III, Marcelo II y Paulo IV en el tema de las dignidades eclesiásticas. Un ejemplo es lo sucedido cuando Claudio Jayo fue nombrado obispo de Trieste, señal clara de su posición. Ignacio oró para evitarlo e intervino personalmente en contra de ello con el secretario del Papa. Visitó él mismo a Paulo III, quien le aseguró que la decisión papal era sin duda cosa del Espíritu Santo. También acudió al Rey de Romanos y procuró que otros jesuitas también lo hicieran; después visitó a cada uno de los cardenales en Roma y, finalmente, poco antes de anunciarse el nombramiento, pidió a Margarita de Austria, esposa de un nieto del P. y muy estimada por Paulo III, que le escribiese en contra del nombramiento. Al fin el P. cedió y retiró la propuesta.

Cuatro años más tarde, en 1550, el P. Julio III y todo el consistorio de Cardenales querían hacer cardenal a Francisco de Borja, en ese tiempo todavía Duque de Gandía y, en secreto, jesuita. Otros jesuitas en diferentes ocasiones, han estado en peligro de ser elevados a esa dignidad. Ignacio solicitó las oraciones de las comunidades jesuitas de Roma sobre el tema, y después de tres días de oración, dijo que para él, el tema era tan claro, que aunque el mundo entero se arrodillase a sus pies, él intentaría por todos los medios evitar el nombramiento. En otras dos circunstancias, cuando se presentaba de nuevo la propuesta, Ignacio se opuso y, en esta ocasión, hizo que la Princesa de España, Juana (que

secretamente había hecho los votos de escolar jesuita), escribiese a su hermano, el Rey Felipe II, para que desistiese en su propósito. En 1552, Julio III de nuevo tenía interés en hacer cardenal a Borja. Ignacio escribió a Borja una carta muy interesante para el discernimiento de espíritus y para conocer cómo Dios actúa con las personas. "Con todo esto, yo he tenido y tengo que, siendo la voluntad divina que yo en esto me pusiese, poniéndose otros al contrario, y dándoseos esta dignidad, que no había contradicción alguna, pudiendo ser el mismo espíritu divino moverme a mí a esto por unas razones y a otros al contrario por otras, viniendo a efecto lo que el emperador señalaba; haga Dios nuestro Señor en todo como sea siempre su mayor alabanza y gloria" [*Epp* IV, 284]. Es claro que S. Ignacio da por supuesto que la última palabra pertenece a la autoridad de la Iglesia, pero sólo cuando es de veras la última.

Cuando el Cardenal Giampietro Carafa fue elegido R, con el nombre de Paulo IV (1555-1559), cuentan que S. Ignacio sintió un temblor en sus huesos al saber la noticia, pero que, después de orar, se sintió sereno (*Mem* 93). Cuando el P. sugirió que los jesuitas escondían armas en la curia, S. Ignacio invitó a las tropas papales a inspeccionar la casa. No encontraron tales armas. Y finalmente, cuando Ignacio estaba moribundo en julio de 1556, Polanco, que conocía bien su reverencia hacia el papado, corrió al Vaticano para pedir la bendición de Paulo IV para Ignacio.

Estos pocos ejemplos de la relación de Ignacio con el R, Pontífice y Vicario de Cristo, no prueban nada por sí mismos. Pero ayudan a entender lo que Ignacio quería decir, en la práctica, con servir al R, y

también ayudan a comprender la espiritualidad ignaciana en relación con ese servicio. Esa espiritualidad suponía valores, actitudes y prácticas que continuamente se influían entre sí. Había gratitud hacia Paulo III y Julio III por su apoyo. Había miedo de lo que Paulo IV podía hacer a la CJ, pero también genuina piedad y reverencia hacia él como Papa. Había decisión de mantener las cosas claras y defender lo que era propio de la Compañía. Y sobre todo, había un entramado de relaciones personales que Ignacio mantenía con los R, y con su curia, oficiales, amigos y familiares. A medida que la burocracia papal se ampliaba, especialmente después de Sixto V (1585-1590), esto dejó de ser posible. Pero prevalecía sobre todo el sentimiento de encontrarse en casa en una Iglesia de santos y pecadores, sin olvidar todo lo que se sitúa en medio de esos dos extremos. Pero era una Iglesia que, como dice Ignacio en varios lugares, era una madre, un cuerpo jerárquico, el Reino de Cristo, la comunidad de los fieles, la viña del Señor, gobernado en la tierra por el Vicario de Cristo, el Papa; la esposa de Cristo, la misma que era el objeto último del servicio y del amor.

La espiritualidad ignaciana es hoy, en muchos modos, heredera de las características del mismo Ignacio. En este sentido, algunas de las preguntas que se pueden formular respecto de sus relaciones con el R, Pontífice, y Vicario de Cristo, se pueden mencionar las siguientes: ¿Son el papado y sus oficiales y su manera de actuar iguales, o son también diferentes de como eran en tiempos de S. Ignacio? ¿Hasta qué grado la ortodoxia y la ortopraxis se pueden juzgar mejor a la luz de criterios internos y externos, y a la luz de una mayor

comprensión de la Iglesia, que a partir del Vaticano II considera sus miembros como pueblo de Dios? ¿Cómo puede una persona sentir mejor hoy con y en la Iglesia? Esto depende no sólo de la idea que se tenga de la Iglesia y del R, sino también de las experiencias personales en este campo. ¿Cómo puede la espiritualidad ignaciana entender mejor el papel del Vicario de Cristo, no en el contexto del siglo XVI, sino en el contexto actual? Esta espiritualidad tiene su fuente en S. Ignacio, un místico paradójico como ninguno. La espiritualidad ignaciana refleja esa cualidad paradójica, una dialéctica de palabras y hechos, de compromiso y libertad, de Iglesia y de espíritu, de iniciativa y obediencia, dentro de una reverencia realista, propia del que sólo sirve al Señor y a la Iglesia, su esposa, bajo el Vicario de Cristo en la tierra.

John W. PADBERG, SJ

/ Cuarto voto, Deliberaciones, Fórmula del Instituto, Gobierno, Iglesia, Jerarquía, Montre, Obediencia, Roma.

Bibl.: AA. VV., "Papas", en *DHC* III, 2968-3028; ALBURQUERQUE, A., "Ignacio decide por el segundo tiempo de elección 'estorbar' el cardenalato de Borja", *Man* 63 (1991) 501-524; CODINA, V., "San Ignacio y Paulo IV: Notas para una teología del carisma", *Man* 40 (1968) 337-362; ENDEAN, PH., "Ignatius and Church Authority" (Ignatian Horizons 1491-1991), *The Way Sup* 70 (1991) 76-90; FOIS, M., "San Ignacio de Loyola e la Chiesa gerarchica del suo tempo", *ApSp* 42 (1995) 1-60; GARCÍA MADARIAGA, J. M^a, "La obediencia al Papa según las Deliberaciones de 1539", *Man* 49 (1977) 55-68; GRANERO, J. M., "El Papa y la Compañía", *Man* 41 (1969) 5-16; ITURRIOZ, J., "Obediencia debida' al Papa en la Compañía de Jesús", *Man* 55 (1983) 65-86; PADBERG, J. W., "Ignatius, the Popes and Realistic Reverence", *SSJ* 25 (1993); SCHWAGER, R., *Das dramatische Kirchenverständnis bei Ignatius von Loyola*, Zürich 1970; SIEBEN, H.

J., "Option für den Papst. Die Jesuiten auf dem Konzil von Trient, Dritte Sitzungsperiode 1562/1563" en *Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu* (SIEVERNICH, M./ SWITEK, G. eds.), Herder, Freiburg 1990, 235-253.

PARAÍSO: / *Escatología*

PARÍS

I. *El contexto.* El 2 de febrero de 1528, procedente de Barcelona, Ignacio de Loyola franquea las murallas de P. por la Puerta de Saint-Jacques. Aunque nadie presta atención a este tullido, que se parece a muchos peregrinos agotados, él sabe lo que quiere: reanudar sus estudios y continuarlos hasta la teología para "ayudar a las almas". Con el deseo de trabajar seriamente, renuncia a mendigar -en España ha recibido veinticinco escudos- y se matricula como externo en Montaignu. Pero antes de seguir sus pasos en este colegio, descubramos P. con él.

En el momento en que Ignacio se instala en P, la ciudad afirma su supremacía sobre los campos que la rodean, nuevamente prósperos, y participa en los intercambios comerciales, intelectuales y artísticos característicos del Renacimiento. Estas transformaciones no dejan indiferente por mucho tiempo a Francisco I. El 15 de marzo de 1528 abandona las orillas del Loira y decide instalarse definitivamente en P, entonces en plena expansión. Entre 1500 y 1550, su población pasa de doscientos mil a trescientos cincuenta mil habitantes.

Se emprenden numerosas obras. Se acondiciona el Louvre y se reconstruye el Ayuntamiento. En la orilla derecha, para complacer al rey, se viste Saint-Eustache con un

suntuoso traje a la italiana, muy diferente del Gótico flamígero que aún triunfa en Saint-Gervais. La calle Saint-Denis, bordeada en adelante de casas con torrecillas, se convierte en la arteria más bella de la ciudad. Son muchos los que la toman antes de seguir, más allá de las murallas, el camino que serpentea entre las viñas hacia Montmartre cruzando la cripta del *Martyrium*, tan querida para los jesuitas.

En la orilla izquierda, las viejas murallas encierran, por el este, el "barrio latino"... Una vez franqueado el Petit-Pont -lo que Ignacio hacía mañana y tarde cuando residía en el hospital de Saint-Jacques, más allá de los Inocentes- se atraviesan las escuelas de medicina de la calle de la Bûcherie, Saint-Julien-le-Pauvre, antigua iglesia de la gente de la facultad de artes, y la plaza Maubert, donde fue ejecutado Étienne Dolet. Pero en 1520, los estudiantes abandonaron la facultad de artes, en la calle Fouarre, para repartirse por los colegios, a mitad de la pendiente de la Montagne. Allí se encuentran Montaigu y Santa Bárbara, muy cerca de Sainte-Geneviève y de Saint-Etienne-du-Mont, cuya galería de separación del coro y el trascoro resulta muy original.

Al otro lado de la calle Saint-Jacques, se encuentran Saint-Séverin, parroquia de los libreros y los pergamineros, el convento de los Mathurins (trinitarios) donde se celebran las asambleas de la Universidad y el colegio de la Sorbona, sede de la facultad de teología. A algunos pasos de allí se levantan Dormans-Beauvais, donde enseñó Javier, y el colegio "de las tres lenguas", creado por el rey en 1530. Al sur y al oeste de la Sorbona están establecidos los dominicos y los franciscanos, que experimentan un

resurgir de vocaciones. Más al oeste, se reforma Saint-Germain-des-Prés, igual que las abadías de Saint-Victor y Saint-Martin, y cambia de rostro.

En los alrededores de la vieja abadía, se desarrolla un burgo cuya feria atrae a mucha gente. Muy cerca, en la calle del Sepulcro, son acogidos desde 1496 los enfermos venéreos. Rabelais habla de ello en su *Pantagruel* y también Javier que, en Madras, se acuerda de su vida anterior a su conversión y del terror que le inspiraba "el mal francés". Pero los estudiantes siguen acudiendo a las tierras de la abadía para practicar deporte en el Prado de los clérigos, más extenso que la isla de Notre-Dame. Después de 1550, este espacio, apartado de los grandes ejes, se convirtió en el lugar de las primeras reuniones protestantes. Se la llamó Pequeña Ginebra.

Así, el burgo Saint-Germain aparece como un barrio de moda, pero también como una tierra libre para espíritus independientes. El *faubourg* Saint-Jacques es muy diferente. En 1519, se reconstruye, en su lado occidental, el hospital de Saint-Jacques du Haut Pas, destinado a los peregrinos de Compostela. Ignacio se alojó en él a su llegada a París. Más lejos, un pequeño priorato benedictino dependiente de Marmoutier guarda la capilla de Notre-Dame des Champs y su cripta, en la que a Ignacio le gustaba recogerse como hacía también en la cercana cartuja de Vauvert, junto al camino de Vaugirard, aunque suficientemente apartada. Pero es el momento de unirnos a nuestro viejo estudiante renqueante.

La Universidad de P. está profundamente agitada en el momento en que llega Ignacio. Todas las corrientes que se abrieron paso en el

humanismo y la mística se dan cita en ella y se instalan bajo un mismo principio: el retorno al evangelio y a las fuentes primitivas. Al principio, los "evangelistas", no más que Erasmo, no quieren escindir la unidad de la Iglesia, pero a partir de Lutero se dividen. En adelante, se enfrentan tres campos. La tendencia separatista de Lutero fue reprobada oficialmente por la Sorbona el 15 de abril de 1521, pero hasta el caso de los pasquines en 1534, fueron las otras dos corrientes las que se repartieron los espíritus.

Budé, Brignonnet, Lefèvre d'Étapes encarnan la apertura. En el lado opuesto, Beda, director de Montaigu y después presidente de la facultad de Teología, la corriente conservadora. En 1528, publica su *Adversus clandestinos Lutheranos* contra Lefèvre d'Étapes y consigue que la Sorbona prohíba los *Coloquios* de Erasmo. ¿Pero qué pasa en Santa Bárbara? Gouveia el Viejo, su director, sigue la *via media* admitida ese año por el Concilio de Sens publicado por Clichtove, que en 1529 adjunta su *Resume des vérités appartenant a lafoi catholique, a Vencontré des assertions erronnées des Luthériens*.

2. *Ignacio en París*. En este contexto, Ignacio se matricula en Montaigu. No ignora lo que se acaba de mencionar, pero lo hace, sin duda porque este colegio acoge a los españoles y porque en Montserrat ha oído hablar de Standonck, su reformador, y de Mombaer, autor del *Rosetum Exercitorum Spiritualium*, que se había unido a él en París. En cualquier caso, en este colegio tan austero, conocido como miserable, Ignacio aprende latín con el *Doctrinale puerorum* de Alexandre de Villiedieu. Allí encuentra también al muy conservador John Mair. Pero este escocés es sobre todo un moralista que, en su *Comentario de las*

Sentencias, recomienda "a los estudiantes de París, que durante la cuaresma van a Inglaterra y a Flandes, que se muestren firmes sobre el *cambium bursx*. ¿Fue su influencia lo que hizo que Ignacio, cuando estaba falto de dinero, fuera a Brujas, Amberes y Londres?

En 1529, Ignacio comienza la filosofía como porcionista en Santa Bárbara, entonces dirigida por Gouveia el Joven. Más abierto a las ideas nuevas que su tío, se rodeó de Strébée, excelente latinista, de Géliada, discípulo de Lefèvre d'Étapes, de Buchanan, que reforma los estudios entre 1525 y 1530, y de Fernel, astrónomo y "creador de la patología". En cuanto a Ignacio, estudia con Peña que, ayudado por Fabro para el griego, le inicia en Aristóteles siguiendo los comentarios de Juan de Celaya, que le gusta más que los *Summulae* de Pedro Hispano.

Ignacio sigue los estudios universitarios comunes. Al término de los dos primeros años dedicados a la lógica, adquiere el grado de bachiller en artes. Tras haber estudiado el año siguiente la ética, física y metafísica de Aristóteles y algunos elementos de astronomía y matemáticas, realiza los exámenes de la licenciatura. Con el puesto número treinta de cien, el canciller de la abadía de Sainte-Geneviève le declara aprobado el 13 de marzo de 1533. A falta de recursos, espera un año para pronunciar su lección inaugural en la calle Fouarre y recibir su birrete de Maestro en Artes. Su título data del 14 de marzo de 1534.

Entre tanto, Ignacio había comenzado los estudios de teología. Eligió hacerlo en los dominicos, donde se une a Fabro, Javier, Lafñez y Bobadilla. Pero esta elección

no es excluyente. Aunque siguen, en efecto, las clases de Thomas Laurent y Jean Benoît, que son predicadores, escuchan también a Jacques Barthélemy en la Sorbona, a Pierre de Cornibus en los Cordeliers, a François Le Picart y a Jean Adam en Navarre y a Robert Vanschop en Santa Bárbara. Si bien los primeros compañeros apreciaron las enseñanzas de Saint-Jacques, donde bajo la influencia de Crockaert se había renunciado al nominalismo para volver al tomismo, también buscaron adquirir una buena formación bíblica y patristica, como muestran por ejemplo la *Concordancia* de Bobadilla conservada en Roma y las lecciones que impartieron más tarde.

El encarnizamiento contra Erasmo, Lefèvre d'Étaples y, más generalmente contra los traductores de las escrituras no parece haber alcanzado en profundidad a Ignacio y a sus compañeros. Se ha dicho que Fabro sabe griego, y es probable que Javier y Bobadilla siguieran las clases de los lectores reales. Conviene por tanto volver a situar bien en el tiempo los consejos de Ignacio a Bobadilla: evitar a los que, "helenizando", "luteranizan"; y las negaciones de Javier para frenar en Vizcaya las habladurías que hacen de él un hereje. Es el momento en el que el luteranismo emprende el vuelo.

En cierta manera, Ignacio está bien situado. Nicolás Cop, profesor en Santa Bárbara, sucede a André de Gouveia como rector de la Universidad. Pero es amigo de Calvino. Después de las predicaciones de Roussel en el Louvre, la agitación en torno al libro de Margarita de Navarra, el sermón que pronuncia en los Mathurins el día de todos los Santos de 1533 provoca un gran tumulto. Para muchos, se trata de una profesión de luteranismo. Pero

es preciso esperar a octubre de 1534, cuando un grupo de partidarios extremistas de Zwinglio, preocupados por abortar cualquier intento de reconciliación, hacen fijar en el palacio y por el reino un violento panfleto contra la eucaristía, para que estalle sin tapujos la violencia de la polémica.

El rey queda profundamente afectado. Si en 1528, cuando fue rota una estatua de la Virgen, había ordenado una procesión general de reparación, a partir de entonces deja que el parlamento actúe con dureza. Trescientas personas son detenidas y veinticinco quemadas, lo que hace que Bobadilla diga: "En aquéllos días se quemaba mucho en la plaza Maubert" (*MBob* 614). ¿Tal vez Ignacio -como el burgués de P. cuyo diario se conserva- pensó que estas hogueras eran "una justicia abominable y horrible" y, como él, también el horror sobresaltó al Papa Paulo III al serle anunciada la noticia?

Este asunto de los pasquines, sin embargo, no es más que una osadía pasajera -no procede verdaderamente de los luteranos- y a partir de finales de 1534, parece que la calma ha vuelto a R, y se sabe que durante este periodo Ignacio medió mucho -y se precisa que en francés- para hacer retornar a los luteranos a la fe católica. Condujo a muchos de ellos a Ory, prior de los dominicos, pero también inquisidor con quien él mismo tuvo problemas en varias ocasiones por motivo de los *Ejercicios*. Sea como fuere, tales gestiones hacen suponer que Ignacio conocía hasta qué punto las posiciones del predicador en cuanto al luteranismo eran de una moderación y de una comprensión bastante raras, como mostrará su libro *Ad haeresum redivivas affectiones Alexipharmacum* en 1551.

En otro sentido, el año 1534 tiene todo otro significado para Ignacio. Tras dos fracasos, uno en España y el otro durante los primeros meses de su estancia en R, llegó a establecer relaciones muy sólidas con muchos estudiantes y profesores, e incluso a compartir con algunos de ellos, a quienes impartió los Ejercicios, y con quienes compartió el gran proyecto sellado con los votos de Montmartre. Recordemos aquí sólo la originalidad de este comportamiento y el imaginario que lo sustenta.

Para muchos parisinos, el mundo, profundamente angustiado, va hacia la perdición. ¿Acaso no se ha anunciado en 1524 la desaparición de la ciudad bajo las aguas y Pierre Diart, oficial mayor de Saint-Victor, no anota con precisión en su diario las lluvias y las inundaciones? Ciertamente, las procesiones de reparación en las que participaron los compañeros, como estudiantes y regentes, fueron otros tantos ritos tranquilizadores. La muchedumbre orante, marchando detrás de su rey, su clero y su universidad, sus cruces, sus estandartes y sus cofradías, acompañando la hostia, las reliquias o las estatuas con cantos y letanías y también con luz, música, incluso descargas de mosquete, desea ahuyentar a sus fantasmas. Sin embargo, en Montmartre, resuenan ecos muy distintos en el corazón de estos compañeros que se dan por entero a Dios para ir a Jerusalén o a Roma, pero que pronto partirán a la India y a otros lugares por mediación de Gouveia el Viejo ante al rey Juan III de Portugal.

Así, Ignacio, en R, entró decididamente en un mundo en plena renovación. Durante siete años se tomó el tiempo de formarse y de profundizar en lo que le había sido concedido en Manresa. Más que so-

bre las Reglas para sentir con la Iglesia, reflexionó sobre un nuevo modo de proceder: ¿cómo ayudar a las almas a encontrar a Dios y a seguir buscándole en ese momento crucial de la historia religiosa? En R, Ignacio acudió con frecuencia a la cartuja de Vauvert que era, antes incluso que la de Colonia, un hogar de fervor místico. Conoció el humanismo reformista y su contrario, el "terminismo" integrista. Se encontró con lo que se convertiría en la revolución protestante. Inmerso, con sus compañeros, en este gran torbellino, Ignacio no capta quizá aún todo su alcance y ello inquieta a muchos, como por ejemplo a J. Nadal. Pero pronto en Roma, a la luz del *Ad amorem*, vivido en una gran dilación de los espacios, todas estas preocupaciones se darán por superadas.

Philippe LÉCRIVAIN, SJ

P Amigos en el Señor, Estudios, Montmartre, Primeros compañeros, Venecia.

Bibl.: Fuentes: **FN I:** *Memorial de Pedro Fabricio* (Fragmentum) 28-49; *Epístola Patris Laynez de P. Ignacio*, 70-145; *Acta Patris Ignatii*, 354-507; **FN III:** *De origine et progressu Societatis Jesu*, 5-135; **BOBADILLA, N_v** *Autobiographia*, 322-332. **Secundaria:** **BABELON, J. R.**, *Paris au XVI^e siècle*, Hachette, Paris 1986; **CHRISTIN, O.**, *Une révolution symbolique, Viconoclasme huguenot et la reconstruction catholique*, Minuit, Paris 1991; **CROUZET, D.**, *Les Guerriers de Dieu, la violence au temps des troubles de religion, vers 1525-vers 1610*, Champ Vallon, Paris 1990; **DELUMEAU, J_v** *Rassurer et protéger, le sentiment de sécurité dans l'occident d'autrefois*, Fayard, Paris 1989; **FARGE, K.**, "The University of Paris in the Time of Ignatius Loyola", en *Ignacio de hoyóla y su tiempo* (PLAZAOLA, J. ed.), Mensajero-Universidad de Deusto, Bilbao 1992, 221-243; **LE GALL, J. M.**, *Les moines au temps des Reformes. France (1480-1560)*, Champ Vallon, Paris 2001; **ITURRIOZ, J.**, "El peregrino de París a Roma", *Man* 60 (1988) 21-43; **LÉCRIVAIN, P.**, *Paris au temps d'Ignace de Loyola (1528-1535)*, Editions Facultes Jésuites

de París, París 2006; O'MALLEY, J. W., *LOS primeros Jesuitas*, M-ST, Bilbao-Santander 1995; WANEGFFELEN, T., *Ni Rome ni Genève. Des fidèles entre deux chaires en ¶ rancee au XVI^e siècle*, Honoré Champion, París 1997.

PARROQUIAS

. *Origen*. Una p. "es una comunidad de fieles determinada, constituida de modo estable en una Iglesia particular, cuyo cuidado pastoral, bajo la autoridad del obispo diocesano, se encomienda a un párroco como pastor propio" (Olivares, 3048). La CJ en sus orígenes no fue favorable a tener parroquias por diversas razones (cf. [Co 324.588]). La CG 27 (1923) ofreció alguna dispensa, aunque ya en el siglo XVIII, por ejemplo, en Austria había 23 parroquias en las que trabajaban 64 jesuitas (Olivares, 3048); por su parte, la CG 31 (1965) reconoce que el apostolado de las parroquias "no es contrario a nuestras constituciones" (d27, 10). Las p. jesuíticas, comienzan a gestarse en torno a los años 1950, al hilo del éxodo de la emigración en España y otras zonas de Europa. En esa época hay jesuitas que acompañan a tantos inmigrantes que llegan a las grandes ciudades industriales y que viven, sobre todo, en barrios de chabolas. Y comienzan a construir en esos barrios las primeras capillas e iglesias que, con el tiempo, al asentarse el barrio y pasar la población a vivir en casas, van a convertirse en parroquias. Hasta 1986, las diversas p. van contrastando y compartiendo con las de su entorno cercano. Es en ese año cuando tiene lugar el "Encuentro fundacional de las parroquias". Tres años después tiene lugar el "Congreso de Parroquia Evangelizadora" en 1989. Y a partir de entonces, la historia de las p. de las Provincias jesuíticas en España

está unida a la celebración de las "Jornadas Interprovinciales de parroquias". Son siete las celebradas hasta 1999. Ellas han marcado el rumbo y las opciones de todas las parroquias. Los títulos de las Jornadas son significativos a este respecto: "De la parroquia de servicios a la parroquia evangelizadora"; "Inserción de las parroquias jesuitas en la Iglesia Local"; "La parroquia, una llamada a la conversión desde el pobre"; "Las parroquias jesuitas, comunidades para la solidaridad"; "Formación y estructuras de comunidades de solidaridad"; "Solidaridad y corresponsabilidad".

2. *Función*. La tarea de la p. jesuítica consiste, como el resto de las obras jesuíticas, en "realizar nuestra misión del servicio de la fe y promoción de la justicia" (CG 34 di9,1). En ese sentido, las p. jesuíticas son, en general, lugares próximos al espacio donde vive la gente sencilla: zonas populares, inmigrantes, antiguas zonas depauperadas,... Esto permite hacer suyos los sufrimientos y alegrías de las gentes que viven en estos lugares. Concretando más, podemos decir que es auténticamente *jesuítica* una p. que participa plenamente de las prioridades apostólicas de la CJ, las cuales giran tradicionalmente en torno a tres ejes: la exigencia de la espiritualidad (retiros, acompañamiento espiritual), la dimensión social y la perspectiva misionera. El desarrollo de estos tres ejes da lugar a una gran variedad de actividades: desde los Ejercicios en la vida corriente, retiros y diversos modos de vivir la espiritualidad, pasando por presencias sociales en mundos de exclusión, lugares de conflicto social, de acogida de inmigrantes, de creación de redes en relación con el barrio en que están situados, y llegando a celebraciones de la Eucaristía donde se trae la vida de la

semana, celebraciones creativas litúrgicamente, atentas a los signos de los tiempos.

3. *Características de la parroquia jesuítica.* Tras la CG 34, uno de los más sugerentes conceptos ha sido el de "comunidades de solidaridad". Estas comunidades son una manera de evangelizar hoy en cuanto responde a los desafíos de la increencia y de la injusticia. En relación con ese concepto queda recogida su identidad. Así, la solidaridad quiere ser el eje vertebrador e integrador de toda la acción pastoral, la columna vertebral de la parroquia. Concretamente, quiere vertebrar las tres dimensiones de la parroquia: *amincio-kerigma*; comunidad *koinonfl-liturgia*; *servicialidad-diakonía*. Esta tríada quiere ser como la música que acompañe y acompase el ritmo de la parroquia. La solidaridad es entendida según el sentido de *Fü 2, 5*: "Ir teniendo los mismos sentimientos y rasgos de Cristo Jesús" y se concreta a nivel social, no en repartir entre los menos iguales los excedentes de los más iguales (estado de Bienestar), sino en organizar el todo desde los derechos de los menos iguales. La solidaridad y la espiritualidad se han convertido en estilos de evangelizar y en actividades a realizar por parte de las personas y grupos de la parroquia. Y concretamente en las tres dimensiones antes citadas:

a) En la misión de anuncio y experiencia de Dios (*kerigma*). Con su ejemplo y su palabra, la comunidad cristiana anuncia el Evangelio en los ambientes en los que se mueven, b) En la misión de comunión, celebración, testimonio (*koinonía*). Son comunión en todas las situaciones de la vida y lo celebran en la Eucaristía (dominicales). Y lo viven jesuitas y laicos como compañeros de camino de vida y de trabajo, c) En la misión

de ser compromiso transformador (*diakonía*). Son solidarios en las actividades que llevan a cabo y sobre todo, en la actividad principal de cada uno: el trabajo. Además, hacen de la p. el ámbito donde los pobres se sientan como en su casa. Sin embargo, la aceptación de la p. jesuítica no siempre ha tenido una acogida incondicional. No es hasta la CG 34 (1995), con 3.500 jesuitas trabajando en unas 2.000 p., cuando se afirmó que "el ministerio parroquial" es un apostolado "muy apto" de la Compañía (dl9, 1).

4. *Formación.* Para poder llevar adelante este desafío las p. han comenzado a tomar muy en serio la formación. Lo que el documento de p. de la CG 34 dice acerca del jesuita en p., lo ampliamos a todos los miembros de la p., especialmente aquellos con más responsabilidades. Esta formación tiene cuatro aspectos: el crecer en identidad cristiana; el trabajo en la acción social; construir comunidad; y una última, en relación con un rasgo clave de nuestro tiempo, la personalización.

Manuel ARRÚE, SJ

/ Comunidades de solidaridad, Inculturación, Liturgia, Ministerios, Misión, Opción preferencial por los pobres.

Bibl.: ARRUPE, P_v "Algunas directrices sobre el apostolado parroquial", *AR XVII* (1979) 869-902; CG 34, dl9, "El ministerio de parroquias"; BYRNE, P. D., *Jesuits and Parish Ministry*, *SSJ 29* (1997); KOLVENBACH, P.-H. "Sobre las características de una Parroquia jesuítica" en *Selección*, 520-524; ID., "Creatividad en el ministerio pastoral (a los párrocos jesuitas de Asia Meridional)", *Jepasa*, 1993; MOLLA, D., "Espiritualidad ignaciana, misión obrera y marginación", *Man 64* (1992) 121-133; ID., "Espiritualidad ignaciana y solidaridad con los excluidos", *Man 65* (1993) 1969-181; ID., "Parroquias.: comunidades para la solidaridad", *Theologica Xaveriana 46* (1996) 407-423; OLIVARES, E., "Parroquia", *DHC/III*, 3048-3049.

PAZ: / *Pacificar*.

PECADO

La conciencia de p. y la búsqueda de remedios en forma de penitencias y de confesión desempeñan un papel fundamental en la biografía y obra de S. Ignacio de Loyola. Como hombre situado en el umbral de la Edad Moderna, conoce la concepción tardomedieval del p., pero, aunque vive inmerso en ella, no obstante la renueva existencialmente gracias a su experiencia espiritual. Esta impregnará el método de los *Ejercicios* y formará parte del programa espiritual y pastoral de la joven Compañía. Visto en el conjunto de su obra, se pueden distinguir en S. Ignacio, en relación con el p., una perspectiva existencial (*Autobiografía, Ejercicios Espirituales*), una perspectiva organizativa (*Constituciones*) y una perspectiva pastoral (*Cartas, Instrucciones*), perspectivas todas ellas que constituyen el trasfondo para la interpretación del tema en las últimas CC GG de la Compañía.

1. *Autobiografía*. En ella Ignacio no sólo relata el itinerario espiritual del "peregrino", sino que refleja también perfectamente las angustias y esperanzas de esa época respecto de conceptos como el de p. y penitencia. Ya en el primer capítulo aparece el tema del p. cuando Ignacio habla de las "vanidades del mundo", a las cuales se había entregado hasta los veintiséis años de edad. En concreto, cuenta que se "deleitaba en ejercicios de armas" y tenía un "vano deseo de ganar honra" [Au 1]. Su secretario, Juan A. de Polanco, lo explica con más detalle en el *Sumario de las cosas más notables* (FN I, 151-256) diciendo que el joven íñigo no vivía conforme a la

fe, "ni se guardaba de pecados, antes era especialmente travieso en juegos y en cosas de mujeres, y en revueltas y cosas de armas" (FN I, 154). En el mismo capítulo, sin embargo, también se refiere a su piedad. Ante la difícil batalla defensiva en Pamplona, íñigo se confesó con uno de sus compañeros de armas, lo que muestra la importancia que entonces tenía la confesión laical. Según la teología de Pedro Lombardo (*Liber Sententiarum* IV, di7, c4), este tipo de confesión, sin absolución sacerdotal, se fundamenta al menos en el deseo por el sacramento (*votum sacramenti*).

Lo que inquieta y desasosiega a íñigo en su itinerario espiritual son los p. cometidos en el pasado y la angustia de la perdición. Camino de Montserrat describe su "aborrecimiento a los pecados pasados" [Au 14]; en Manresa, a pesar de la ya realizada confesión general, se plantea de nuevo la escrupulosa pregunta de si había confesado todos los p. del pasado [Au 22].

Íñigo, además de reflejar su conciencia de p., describe también los remedios contra el miedo que en esa época tenía ante el pecado. A estos remedios pertenecen, en primer lugar, ejercicios de penitencia, que no son meros ejercicios externos, sino que tienen que ver con la relación personal con Dios, porque son realizados "para gloria de Dios", generando así consolación interna [Au 14]. Otro remedio es, sobre todo, la confesión de los p. en el sacramento; así, por ejemplo, se extiende con detalle sobre su confesión general por escrito en el monasterio del Montserrat, que duró tres días [Au 17].

A pesar de los remedios sacramentales, íñigo tiene que luchar contra los escrúpulos que le ator-

mentan, hasta el punto de desear suicidarse. Durante la oración, "se comenzó a acordar de los pecados; y así, como una cosa que se iba enhilando, iba pensando de pecado en pecado del tiempo pasado, pareciéndole que era obligado otra vez a confesarlos" [Au 25]. Hasta que despertó como de un sueño y a través de una discreción de espíritus, "se determinó con grande claridad de no confesar más ninguna cosa de las pasadas" [Au 25], quedando así libre de los escrúpulos.

Entre los frutos más importantes de su experiencia espiritual se cuenta la distinción entre p. veniales y mortales, que fue uno de los puntos críticos cuando se encontraba preso en la cárcel de la Inquisición en Salamanca [Au 68]. ¿Cómo podía un laico sin formación teológica enseñar aquella distinción tan discutida entre los letrados? Aun cuando los jueces de la Inquisición no encontraron ningún error en su vida y ni en su doctrina, le prohibieron definir el p. tanto venial como mortal, "si no fuese pasados cuatro años que hubiese más estudiado". Iñigo no aceptó la sentencia, aunque la respetó mientras permaneció en Salamanca, "porque le cerraban la boca para que no ayudase los próximos en lo que pudiese" [Au 70].

En resumen, Ignacio conoce por su experiencia existencial la realidad del p., que no obstante sitúa en el horizonte de la gracia divina. Ello le ayuda a superar los escrúpulos, a distinguir la gravedad de los p. y a perder el temor ante el p. y la condena eterna [Au 33]. La práctica sacramental, la confesión y la comunión dominical [Au 21] son también importantes auxilios a ese respecto. Al fin de su vida, Ignacio puede concluir serenamente "que había cometido muchas ofensas contra Nuestro Señor después que había empezado

a servirle, pero que nunca había tenido consentimiento de pecado mortal, más aún, siempre creciendo en devoción, esto es, en facilidad de encontrar a Dios" [Au 99].

La trascendencia que el tema del p. tiene en la biografía de Ignacio se refleja también en un resumen de sus enseñanzas (*De doctrina christiana*) enraizado en la catequética medieval y concebido para facilitar la formación del buen cristiano. Este texto comienza con una instrucción práctica sobre la confesión, para luego continuar con el decálogo y las obras de la misericordia [Epp XII, 666.673]. Contiene además algunas consideraciones sobre los siete p. capitales que también se ofrecen como materia de meditación en los *Ejercicios* [Ej 238.244 ss], basadas en las experiencias espirituales de los Padres del desierto en la Antigüedad tardía.

2. *Ejercicios Espirituales*. Lo que S. Ignacio narra en la *Autobiografía* acerca de su experiencia espiritual, de su lucha contra el p. y los remedios adecuados, se describe también en forma sistemática en la Primera Semana de los *Ejercicios*. Dado que éstos ofrecen un modo de enmendar y "reformular la propia vida" [Ej 189], la Primera Semana regula el paso inicial dentro de este proceso, paso cuyo objetivo radica en un "interno conocimiento" del p. [Ej 63], que debe conducir a sentirse "pecador grande" [Ej 74]. Se trata, dicho brevemente, de "conocer los pecados y lanzarlos" [Ej 43]. Tal conocer y sentir no hace que el ejercitante restrinja su mirada a la realidad pecaminosa, ni le privan de la alegría de la vida, sino que, más bien al contrario, le ayudan a detectar todo aquello que destruye su vida, de la cual forma parte inalienable la comunicación con Dios. Los *Ejercicios* se encaminan a eliminar,

en un proceso de concienciación e interiorización, aquellos momentos pecaminosos que impiden o destruyen la comunicación con Dios. Describen los métodos de eliminación del p., o dicho en categorías tradicionales, la "Vía purgativa": quitar todas las inclinaciones y afecciones desordenadas [Ej 1.169], extirpar el p. [Ej 27], limpiarse y confesarse [Ej 32], sentir pena, dolor y lágrimas por los p. [Ej 78], realizar penitencias externas como castigo y satisfacción de los p. cometidos [Ej 82], experimentar contrición de los p. [Ej 87], purgar los p. [Ej 315] o salir del p. mortal [Ej 370]. Es decir, el ejercitante debe caer en la cuenta de su situación de pecador, con toda la clarividencia que le sea posible. Para poder hacerlo, para llegar a conocerse y reconocerse como pecador, necesita un horizonte que le manifieste por qué, con su actuar pecaminoso, contradice la debida relación con Dios, con los demás y consigo mismo. Esa debida relación no es otra que el amor comunicativo.

Si contemplamos el proceso de los Ejercicios en conjunto, salta a la vista que S. Ignacio hace gran hincapié en la comunicación con Dios, en la relación inmediata entre Dios y el hombre. Los Ejercicios quieren disponer a tal comunicación, muchas veces impedida y rechazada por el pecado. En este sentido, la anotación quince afirma precisamente que es "conveniente y mucho mejor, buscando la divina voluntad, que el mismo Criador y Señor se comunique a la su ánima devota abrazándola en su amor y alabanza y disponiéndola por la vía que mejor podrá servirle adelante" [Ej 15]. Dentro de la Cuarta Semana, la CAÁ define que "el amor consiste en comunicación de las dos partes, es a saber, en dar y comunicar el amante al amado lo que

tiene o de lo que tiene o puede, y así, por el contrario, el amado al amante" [Ej 231]. El p. significa, por consiguiente, un impedimento o un rechazo de la comunicación, de la relación personal con Dios.

La Primera Semana prepara al que se dispone a realizar los Ejercicios, a una mejor comunicación con Dios, cuyo criterio es la consolación. La eliminación del p. no significa, de ninguna manera, la condena del pecador o de la pecadora, como muestra el ejemplo bíblico de María Magdalena (Ec 7, 36-50), que Ignacio introduce en el proceso de los Ejercicios [Ej 282]. El perdón de los p. significa, más que nada, una "consolación" del pecador en forma de aumento de esperanza, fe y caridad [cf. Ej 316]; una idea que ya se encuentra en la mística medieval del Maestro Eckhart (*Eibro de la consolación divina*).

La estructura y los elementos de la Primera Semana de los Ejercicios dejan entrever tanto el proceso de interiorización y, por ende, de profundización de la noción de p., como el proceso de acercamiento a una relación inmediata con Dios. No se encontrará en esta Primera Semana una doctrina elaborada del p., con todas las necesarias distinciones y sutilezas teológicas, sino más bien algunos métodos para caer en la cuenta de los p. existentes en la vida individual y en la historia de la humanidad.

Para empezar, se sugieren dos tipos de Examen, uno particular y otro general. El primero tiene como objeto disminuir la frecuencia cuantitativa de los p. en la vida diaria [Ej 24.31], mientras que el segundo se refiere a la cualidad de los p., distinguiendo, por tanto, entre p. veniales y mortales. Este binomio se remonta a una distinción agusti-

niana, que, a través de la obra de Pedro Lombardo (*Liber Sententiarum* II, d35), dominó la Edad Media. Fue precisada por Tomás de Aquino, para el cual sólo el p. mortal ("aversio a Deo") es un p. en sentido estricto, a diferencia del p. venial, que no lo es más que en sentido analógico (*STh* I-II, q.88, al).

En las Normas para sentir y entender escrúpulos [*Ej* 345-351], Ignacio añade otra distinción importante surgida de su experiencia espiritual: la que deslinda el escrúpulo del juicio erróneo. Además, en el Examen general, Ignacio hace uso de la diferenciación de p. en cuanto a pensamientos, palabras y obras [*Ej* 32-42], un esquema de S. Jerónimo que Pedro Lombardo hizo suyo en el *Liber Sententiarum* (II, d52, c4). Al aplicar esta tríada, Ignacio enumera algunas situaciones pecaminosas que ilustran su idea del p. y que a nosotros nos permiten asomarnos a su tiempo. Por lo que se refiere al pensamiento, Ignacio define el p. mortal de una doble manera: la primera es "cuando el hombre da consentimiento al mal pensamiento, para obrar luego así"; la segunda, "cuando se pone en acto aquel pecado" [*Ej* 36 ss]. El p. de palabra se comete, por ejemplo, hablando de "cosas que son fuera de su estado, así como si un religioso habla de guerras o mercancías" [*Ej* 40]. En cuanto a los p. de obra, Ignacio menciona como criterio ejemplar para determinarlos los diez mandamientos y los preceptos de la iglesia [*Ej* 42].

Estos métodos para disminuir la cantidad de los p. y definir su cualidad de los p. desembocan en los dos remedios principales que ofrece la Iglesia, de los que el "peregrino" íñigo ya se servía en su *Autobiografía* y que no son otros que los sacramentos de la confesión y la comunión [*Ej* 44]. Hay otro signo claro de que el

horizonte de la comprensión ignaciana del p. es la gracia, a saber, la superación del p. por parte de Cristo que padece por los pecados [cf. *Ej* 193.197]. Pues el "modo de hacer examen general" tiene una perspectiva *coram Deo* que abarca el "pedir gracia" y el "pedir perdón" [*Ej* 43]. La última realidad de la existencia humana no es la del p., por grande que éste sea, sino la de la gracia divina, que abre un horizonte de esperanza para todos los pecadores.

Además de los dos exámenes, Ignacio ofrece un conjunto de meditaciones sobre la realidad del p., en su triple dimensión: la objetivo-histórica, la subjetivo-individual y la que podríamos llamar "definitiva" en cuanto reúne en sí las dos anteriores.

a) *La dimensión objetivo-histórica* del p. se refiere al dinamismo pecaminoso presente en la creación y en la historia de la humanidad y se concreta en una meditación sobre los tres p.: el de los ángeles, el de Adán y Eva y el de cada uno de nosotros. En la teología medieval, el p. de los ángeles es considerado como el p. por antonomasia, que Anselmo de Canterbury (*De casu áboli*, c. 9-11) define como abandono de la rectitud originaria motivado por la soberbia. Al describir este p., Ignacio señala con claridad el dinamismo pecaminoso subyacente: "siendo ellos creados en gracia, no se queriendo ayudar con su libertad para hacer reverencia y obediencia a su Criador y Señor, viniendo en superbia, fueron convertidos de gracia en malicia, y lanzados del cielo al infierno" [*Ej* 50]. Lo que para el primer p. de los ángeles es una consecuencia indefectible (infierno) no representa más que una amenaza para el segundo p. de los hombres, pues por el p. original de Adán y Eva vino "tanta corrupción en el género

humano, andando tantas gentes para el infierno" [Ej 51]. El tercer p. es, según Ignacio, el "pecado particular de cada uno que por un pecado mortal es ido al infierno" [Ej 52].

b) *La segunda dimensión, la subjetivo-individual*, se refiere a "mis pecados" [Ej 55], esto es a los p. propios. El ejercitante debe considerar "todos los pecados de la vida" en el contexto espacio-temporal (lugar, casa, conversación, oficio) [Ej 56] y ponderarlos para conocer "la malicia que cada pecado mortal cometido tiene en sí" [Ej 57]. Además, debe aplicar un método comparativo que confronta el yo pecador con los demás hombres, con la creación y, finalmente, con la sabiduría, la omnipotencia, la justicia y la bondad de Dios contra quien ha pecado. Toda esta representación del fracaso tiene por objetivo transformar al hombre pecador que trata de vivir sin comunicación con Dios, en hombre apto para dar gracias a Dios. Este agradecimiento se articula en una "exclamación admirativa" [Ej 60] y conducirá, al final de los Ejercicios, al deseo "para alcanzar amor" [Ej 234], es decir, a la comunicación con Dios.

Puesto que este Dios se autocomunicó en Jesucristo, la meditaciones sobre el p. culminan siempre en la comunicación con Cristo. Se trata, en primer lugar, del coloquio amistoso con Cristo en la cruz que sigue a la primera meditación sobre los tres p., coloquio durante el cual el ejercitante debe preguntarse "lo que he hecho por Cristo, lo que hago por Cristo, lo que debo hacer por Cristo" [Ej 53]. De la comunicación con Cristo, "así como un amigo habla a otro" [Ej 54], nace un amor operativo que transforma al sujeto. Viene luego el coloquio de misericordia que sigue a la meditación sobre los p. propios, del cual brota la gratitud, "proponiendo enmienda con su gracia para

adelante" [Ej 61]. Lo mismo vale para las repeticiones de las meditaciones, que añaden un triple coloquio con Cristo, con la madre de Dios "para que alcance gracia de su Hijo" [Ej 63] y con Dios Padre.

c) *La tercera dimensión, la que hemos llamado "definitiva"*, se refiere a la consecuencia definitiva del p., que se llama "infierno". En una Aplicación de los cinco sentidos y con el fin de que ello le ayude a "no venir en pecado" [Ej 65], el ejercitante debe imaginar el infierno como pena. Esta pena amenaza, según Ignacio, a los no-creyentes y a los creyentes que no actúan según los mandamientos [Ej 71]. También esta meditación de la consecuencia definitiva del p. termina con un coloquio con Cristo, "que ha tenido de mí tanta piedad y misericordia" [Ej 71]. No cabe duda de que Ignacio utiliza las categorías tradicionales para describir la realidad del p., pero dándoles una profundidad singular.

el) Primero, deja detrás de sí una selva de distinciones de la época sobre el concepto de p. habitual, así como también abandona el método casuístico de hablar de esta realidad existencial. Es cierto que conoce la variedad material del p. apenas enmarcada en los esquemas mnemotécnicos (siete p. capitales, etc.), pero le interesa sobre todo su "formalidad", que consiste precisamente en el rechazo de la comunicación con Dios.

c.2) Segundo, aboga por un concepto integral de p., que tiene su punto de fuga en el p. del individuo, a partir de donde se despliegan las dimensiones objetivo-histórica, subjetivo-individual y definitiva. Este concepto fortalece, por un lado, al sujeto al que ya no le es necesario ocultar o reprimir el p., y, por otro, lo capacita para

que pueda relacionarse de nuevo con Dios y con los demás. De este modo, agudiza la conciencia [Ej 314] y propicia la libertad del individuo ante Dios.

c.3) Tercero, abre el horizonte de la gracia y del perdón, es decir, la perspectiva de confesarse pecador ante el Dios cuya misericordia se hace patente en Jesucristo, una hermenéutica teológicamente conveniente para hablar del pecado. Por eso, el símbolo cristiano confiesa la fe en el "perdón de los pecados" y la liturgia expresa la fe en el Cordero "que quita el pecado del mundo".

3. *Constituciones, Instrucciones y Cartas*. En los demás escritos de S. Ignacio, la noción del p. tiene una función diferente de la que desempeña en la *Autobiografía* y en los *Ejercicios Espirituales*. Según las *Constituciones* de la CJ, ciertos p. excluyen la incorporación, ya sea como impedimentos de admisión o como razones de dimisión o destitución.

El Examen general que se propone a todos los que quieren entrar en la Orden y el primer capítulo de las *Constituciones*, que trata la admisión a la Orden, enumeran algunos impedimentos, entre los cuales figuran el homicidio y, con algunas restricciones, la infamia pública "por pecados enormes" [Co 25.168]. Además, las *Constituciones* mencionan la herejía y el cisma en el caso de que se trate de un p. particular de la persona [Co 167]. Este impedimento no rige, por tanto, para personas descendientes de países de herejes o cismáticos. Asimismo, hay otros impedimentos que se refieren al carácter (inconstancia), al talento (falta de letras y juicio) y a pasiones indomables ("hábitos de pecados de que no se espere mucha emendación" [Co 179]).

En la Parte Nona, dedicada al gobierno de la CJ, las *Constituciones* no sólo describen el ideal del Prepósito General y su modo de proceder, sino que también mencionan algunos casos en los que "es menester apartarle de la Compañía". Entre los yerros que bastan para ser destituido, se cuentan, por ejemplo, el mal uso del dinero (tomar de las rentas de los Colegios para sus gastos) o "pecados mortales actuales, nominatim de cópula carnal" [Co 774. 782].

Por último, las *Constituciones* utilizan la noción de p. para cualificar la obediencia debida al superior correspondiente. El concepto estricto de obediencia, según el cual el subdito debe comportarse con obediencia ciega, "como un bastón de hombre viejo", encuentra sus límites en el pecado. No existe ninguna obligación de obedecer cuando media "alguna especie de pecado" [Co 547;cf.Co284].

En sus *Cartas e Instrucciones*, Ignacio cambia su modo de hablar sobre el p. y sus remedios. Le interesa ahora la perspectiva pastoral, esto es, el acompañamiento y la salvación del pecador o la pecadora. Varias veces tematiza Ignacio el p. en sus distintas dimensiones. Damos, a continuación, algunos ejemplos. En una carta a los habitantes de Azpeitia (en septiembre de 1540), su lugar natal, propone "de hacer tocar las campanas por los que en pecado mortal se hallasen" [Epp I, 161-165]. En una carta a Simón Rodríguez del 18 de marzo 1542, define la ingratitud como causa y "principio de todos los males y pecados" [Epp 1,192-196]. En una ocasión, aconseja al duque de Gandía lágrimas sobre los p. propios o ajenos (20 de septiembre de 1548 [Epp II, 233-237]). A veces explica el problema de la "ancha conciencia" y la diferencia entre p. mortal y venial (carta a Sor Teresa Rejadell, 18 de ju-

nio de 1536 [Epp I, 99-107]). En otra misiva, ayuda a un padre joven a reflexionar sobre la sensualidad pecaminosa y lícita (carta al P. Esteban Casanova, 20 de julio de 1556 [Epp XII, 152 ss]). En una carta del 1 de junio de 1551, responde a la pregunta de Antonio Brandáo sobre cómo ponderar la gravedad de p. [Epp III, 506-513]. Al abad Francisco Jiménez de Miranda en carta del 11 de julio de 1555 le exhorta directamente a "apatarse del pecado y dolerse del, pero satisfacer por los pasados y descargar la conciencia de tantos bienes eclesiásticos mal llevados" [Epp XI, 308-311]. En una instrucción a los Padres enviados a sus ministerios (carta del 8 de octubre de 1552) da algunas reglas, como, por ejemplo, la siguiente: "no queriendo cometer un mínimo pecado por todo el provecho apostólico posible, ni aun ponerse en peligro" [Epp XII, 251-253].

Al triple programa pastoral de Ignacio y de la joven CJ (cf. O'Malley 1995) pertenece, además del servicio de la palabra y de las obras caritativas, el servicio sacramental, sobre todo la confesión. Ya la *Formula Instituti* (1540 y 1550) menciona programáticamente este servicio: "Oyendo las confesiones de los fieles y suministrándoles los demás sacramentos para espiritual consolación de las almas". También se alude a él en varias instrucciones sobre el modo de proceder. En la instrucción del 13 de junio de 1551 al P. Juan Pelletier, Ignacio describe una especie de pastoral urbana, cuyos medios, entre otros, son: "Procuren atraer a los sacramentos de la confesión y comunión a las personas, y estén dispuestos a administrárselos" [Epp III, 542-550]. Estos dos sacramentos, que para Ignacio son los remedios principales para luchar contra los p., aparecen frecuentemente en

sus escritos. Tanto la famosa anotación 18 de los *Ejercicios* [Ej 18], como las *Constituciones* [Co 406] aconsejan, remitiéndose a la experiencia originaria de S. Ignacio, la confesión y la comunión semanal.

4. *Congregaciones Generales*. Las últimas CC GG de la CJ, sobre todo la 32 y la 34, acentúan la temática del p. de una manera nueva. Dos grandes líneas de fuerza dominan los decretos: el jesuita como pecador y la lucha contra el p., especialmente en lo que a sus consecuencias sociales se refiere.

Como una antorcha aparecen las primeras frases de la declaración "Jesuitas hoy" de la CG 32: "¿Qué significa ser jesuita? Reconocer que uno es pecador y, sin embargo, llamado a ser compañero de Jesús, como lo fue san Ignacio" (d2, 1). La conciencia de ser pecador que impregna los textos no se refiere sólo al miembro individual, sino también a la CJ en cuanto tal. Por eso, en su primer texto, dice la CG 34: "En nuestra revisión del estado de la Compañía hemos constatado nuestras limitaciones y debilidades, nuestras luces y sombras, nuestros pecados", sin especificarlos en este lugar (di, 2).

Una concreción de lo anterior puede encontrarse en otros decretos que reflejan la conciencia de vivir en un mundo herido por el p. y formulan la tarea de luchar contra el p., como reza el texto final de la CG 34: "La misión del pecador reconciliado es la misión de la reconciliación: el trabajo de la fe que obra la justicia" (d26, 4). En los años 1974-1975, los Padres de la CG 32 introdujeron el binomio programático del servicio de la fe y el empeño por la justicia; los Padres de la CG 34, por su parte, cualificaron teológicamente las realidades de injusticia como "estructuras de pecado", un planteamiento

que se abrió paso en la reflexión teológica gracias a la teología de la liberación, luego asumida en 1987 por Juan Pablo II en el n. 36 de su encíclica *Sollicitudo rei socialis*. Varios textos de la CG 34 hacen suya esta interpretación teológica de la realidad (d2, 11; d5, 8) y postulan, por consiguiente, el combate contra el p., que se concreta en la lucha por la justicia (del Reino de Dios) y su promoción en todas las dimensiones (mundo cultural y mundo religioso). El P. Peter-Hans Kolvenbach describe esta dinámica como conversión "de la solidaridad con el pecado a la solidaridad con Cristo en favor de la humanidad" (CG 34, d11).

Michael SIEVERNICH, SJ

Z' Afeción desordenada, Carnal, Carne, Confesión, Corrección, Desolación, Escrúpulos, Examen de conciencia, Gracia, Muerte, Pacificar, Paz, Penitencia, Primera Semana, Reconciliación.

Bibl.: ALBURQUERQUE, A., "Mis pecados". Segundo ejercicio de la Primera Semana", *Man* 64 (1992) 331-351; ARZUBIALDE, S, *Ejercicios*, 131-170; CALVERAS, J., "Los 'confesionales' y los ejercicios de san Ignacio", *AHSI* 17 (1948) 51-101; ID., "Notas exegéticas sobre el texto de los Ejercicios. 'La fealdad y malicia de cada pecado mortal cometido' [EE 57]", *Man* 24 (1952) 177-181; COVENTRY, J., "Sixteenth and Twentieth-Century Theologies of Sin", *The Way Sup* 48 (1983) 50-59; GARCÍA HIRSCHFELD, C., "Los cinco Ejercicios de pecados en el texto ignaciano", *Man* 64 (1992) 311-329; IPARRAGUIRRE, L., "Pecado", en *Vocabulario de Ejercicios Espirituales. Ensayo de Hermenéutica Ignaciana*, CIS, Roma 1978, 164-174; IVENS, M., *Understanding the Spiritual Exercises*, Cromwell Press, Trowbridge 1998, 45-73; MARTINI, C., "Ejercicios e historia de la salvación: pecado y redención", en *Los Ejercicios de san Ignacio a la luz del Vaticano II* (ESPINOSA, C. ed.), BAC, Madrid 1968, 105-115; RAHNER, H., "Zur Christologie der Exerzitien des heiligen Ignatius", *Ignatius von hoyola ais Mensch und Theologe*, Freiburg-Basel-Wien 1964, 251-311; ROYÓN, E., "El segundo ejercicio es meditación de los pecados...". Hermenéuti-

ca del segundo ejercicio", *Man* 54 (1982) 313-328; SIEVERNICH, M., *Schuld und Sünde in der Theologie der Gegenwart* (Frankfurter Theologische Studien vol. 29), Frankfurt ²1983; ID., "Dificultades para la vivencia del pecado en el contexto de los Ejercicios y de la cultura actual" en *Psicología* I, 44-57; VALL, H., "Magnificare peccatum". El pecado en Ignacio de Loyola y en Martín Lutero", en *Ignacio de Loyola y su tiempo. Congreso Internacional de Historia (9-13 septiembre 1991)* (PLAZAOLA J. ed.), Mensajero-Universidad de Deusto, Bilbao 1992, 743-769.

PEDAGOGÍA IGNACIANA

1. *Pedagogía ignaciana y pedagogía jesuítica.* "Pedagogía ignaciana" no se identifica exactamente con "pedagogía jesuítica". Aplicado a la pedagogía, el término "jesuítico" se refiere propiamente al plan de estudios y metodología sistematizada por la CJ desde mediados del s. XVI y fijada en la *Ratio studiorum* (1599); "ignaciano" dice relación con la espiritualidad de Ignacio, tal como se refleja sobre todo en los *Ejercicios*. Siempre en el campo pedagógico, lo jesuítico se refiere a la CJ e implica una responsabilidad institucional última de parte de la CJ, así como una identificación con su "misión"; lo ignaciano concierne a la vertiente espiritual de la vida y obra de Ignacio, a su "visión". Ignaciano y jesuítico no se correlacionan de la misma manera. En lo jesuítico se sobreentiende la inspiración ignaciana, mientras que lo ignaciano no siempre comporta una vinculación con la Compañía. En el mapa de la educación, centenares de instituciones proyectan un rostro ignaciano -más que jesuítico-, mostrando así que se puede asumir una orientación ignaciana sin tener necesariamente que implicar a la Compañía.

La *Ratio Studiorum* constituyó un verdadero sistema, el primero en

su género de carácter mundial, exponente de la llamada pedagogía jesuítica. Con la eclosión de los estados modernos y las nuevas legislaciones educativas, difícilmente se podría hoy seguir hablando de una pedagogía o de una escuela pedagógica jesuítica, al estilo de Montessori o Dewey. Muchos elementos de aquella pedagogía ya no son privativos de los jesuitas, sino que han pasado a ser patrimonio de la pedagogía universal. Por su parte, los jesuitas han tenido también que ir incorporando a su práctica pedagógica elementos de otras corrientes.

No obstante, sí se puede hablar justamente de "p. ignaciana". A pesar de sus puntos de coincidencia con otras pedagogías, lo que diferencia a la p. es la particular visión o concepción que Ignacio tiene de Dios, del ser humano y del mundo. Algunos de los elementos considerados típicos de la p. -la excelencia, la atención a la persona...- no son tales, puesto que pueden encontrarse igualmente en el "mercado común" de la educación. Lo que no se encuentra en el mercado es la inspiración ignaciana, que confiere a estos y a otros elementos un sello específico. No es el carácter singular de cada rasgo, sino la peculiar combinación de toda una serie de características lo que da a la p. una especificidad propia: es la inspiración que brota de los *Ejercicios*, de la Parte IV de las *Constituciones* y de la vida toda de Ignacio. Se podría describir la p. como el "modo nuestro de proceder" en educación.

2. *La pedagogía de los Ejercicios*. Sin pretender hacer derivar de los *Ejercicios* todos los rasgos de la p., se pueden, no obstante, señalar algunos principios de los *Ejercicios* y de su metodología que ciertamente han contribuido a darle forma.

Ignacio se dejó educar por Dios, que le trataba "de la misma manera que trata un maestro de escuela a un niño, enseñándole" [Au 27]. El educador -como "el que da los Ejercicios"- no es sino un facilitador discreto, que ayuda al alumno a realizar una experiencia para buscar y discernir el sentido de su vida, y actuar en consecuencia. Nadie puede hacer esta experiencia sin la ayuda de otro. Este axioma vale tanto para la transmisión del conocimiento como para el aprendizaje del saber elegir, saber actuar y saber vivir. Cada uno debe apropiarse esta experiencia en función de su propia personalidad. La adaptación a la persona y el respeto a las diferencias será un principio básico de esta pedagogía. El desarrollo y la madurez de la persona no pertenecen tanto al orden del saber ("no el mucho saber..." [Ej 2]) cuanto al de la experiencia personal. El ejercicio constante, el uso de los métodos activos, el avance sistemático, el acompañamiento personal suscitan en el alumno una respuesta personal, el espíritu de iniciativa, el deseo de superación ("lo que más" [Ej 23]); todo ello en función de los objetivos que se proponen ("lo que quiero" [Ej 76]). El término final será la toma de decisiones y la acción. En una perspectiva más amplia, Ignacio en los *Ejercicios* -y el educador en la p.- llevan a la persona a situarse en el contexto del universo ("todas las cosas criadas sobre la haz de la tierra" [Ej 23]), para hacerle tomar conciencia de su responsabilidad en la historia del bien y del mal y ante el plan de Dios. Esta experiencia personal no es en absoluto individualista, sino solidaria con los demás, integrada en la comunidad humana y en la de la Iglesia.

Se ha subrayado el recurso que Ignacio hace a las "tres potencias", así como el uso de las facultades

creativas e imaginativas de la mente, a través de la meditación, la contemplación y la aplicación de sentidos. Lo mismo cabe decir de la ambientación psicológica "para mejor hacer los ejercicios" (Adiciones [Ej 73-82]), de la preparación de la oración ("preámbulos", "puntos"), de la variedad de técnicas y medios utilizados, del cuidadoso examen al final del proceso. Todo ello tiene una manifiesta repercusión en el terreno pedagógico.

Igual que los *Ejercicios*, la p. ayuda a la persona a desasirse de cuanto la condiciona ("afecciones desordenadas" [Ej 1]), para poder con plena libertad tomar decisiones rectas, en las que no sólo la cabeza sino el corazón y la persona toda están implicados. Disciplina se combina con libertad, estructura con flexibilidad, orden y método con adaptación a las circunstancias de "lugares y tiempos y personas" [Co 455]. Esta característica es la que permite a la p. acomodarse a situaciones siempre nuevas.

Algunos investigadores de la educación no han dudado en descubrir subyacente en los *Ejercicios* toda una teoría del aprendizaje. Esta teoría incluiría, entre otros aspectos, el uso de los hemisferios del cerebro, las inteligencias múltiples y el recurso a diversos estilos de aprendizaje. Los *Ejercicios* no son un tratado de p., pero ciertamente constituyen una experiencia pedagógica en sí y contienen los elementos de determinada práctica educativa. De manera espontánea e intuitiva, más que sistemática y deliberada, Ignacio tuvo la genialidad de sentar en los *Ejercicios* las bases que han configurado la pedagogía.

3. *Características de la Pedagogía ignaciana*. En 1980 la CJ creó una comisión (ICAJE) con el fin de llevar a

cabo una amplia consulta y una investigación sobre los rasgos distintivos de la Pedagogía. El resultado fue la publicación de las *Características de la Educación de la Compañía de Jesús* (1986). Aunque el documento se refiere primariamente a la educación de la CJ, refleja más el sello ignaciano que el jesuítico. Partiendo de la visión espiritual de Ignacio, el documento fundamenta en ella los trazos típicos de la p., que compendia en nueve grandes temas. De cada tema, que presentamos sucintamente, se deriva cierto número de características.

3.1 *Dios, clave de interpretación de toda la realidad*. La p. afirma la bondad radical del mundo, cargado de la grandeza de Dios. Su objetivo es lograr el desarrollo más completo posible de todos los talentos conferidos a cada persona, dentro de la comunidad humana. Esta orientación implica una formación intelectual de calidad, en el campo de todas las disciplinas humanísticas, científicas y tecnológicas. Se promueve el uso crítico de la comunicación, el desarrollo de la imaginación, la creatividad y la afectividad de cada estudiante. La dimensión religiosa y espiritual lleva al descubrimiento de Dios en el mundo y a la comprensión del sentido de la vida.

3.2 *El ser humano da a Dios una respuesta personal y libre*. El plan de estudios se centra en la atención personal a cada estudiante más que en el programa, adaptándose a la personalidad de cada individuo. La p. estimula el crecimiento de la libertad, la reflexión personal, la participación activa, la creatividad, el aprender a aprender, la apertura al crecimiento a lo largo de toda la vida.

3.3 *Partir de la realidad*. La metodología empleada es esencialmente

inductiva: se parte de la realidad, no de los principios. La concepción optimista del mundo y de la libertad no puede hacer perder de vista la realidad del pecado, en la persona y en el mundo, y la necesidad de conversión. La p. se orienta a los valores, estimula el conocimiento ligado al contexto moral, la auto-disciplina, el sentido crítico, la aceptación realista de uno mismo, al tiempo que trata de identificar y combatir las raíces y los efectos del mal. Promueve el mutuo respeto, cree que las personas y las estructuras pueden y deben cambiar, y se compromete con el cambio.

3.4 Jesucristo, centro y modelo de la vida humana. Cualesquiera que sean las creencias de los estudiantes, la p. propone a Cristo como modelo de vida humana. Para los cristianos, ello significará el amor y el seguimiento de Cristo. La atención pastoral, la oración, la celebración de la fe son dimensiones esenciales de este estilo de educación. Cada persona debe ser ayudada a descubrir su propia vocación y a responder a la llamada personal de Dios. Dentro de este marco se encarna la práctica de los Ejercicios.

3.5 Compromiso con Cristo, manifestado en las obras. Siguiendo a Cristo, el hombre para los demás, la p. prepara para un compromiso de acción, con una vida de servicio. La fe debe realizarse en obras de justicia, en el ámbito personal, de la familia, de los negocios, de las estructuras sociales, políticas y religiosas. La misma institución educa para la fe y la justicia, con su escala de valores, con sus programas, con sus líneas de acción, y demuestra con hechos una preocupación especial por los pobres.

3.6 La educación, instrumento apostólico al servicio de la Iglesia. La p.

promueve la lealtad y el servicio a la Iglesia y a sus enseñanzas. Estimula la reflexión y la búsqueda de respuestas a la problemática de fe y cultura, y, en un contexto cristiano, prepara a los estudiantes para la participación activa en la comunidad eclesial.

3.7 La búsqueda del más, el mayor servicio. La p. persigue la excelencia no sólo académica sino humana. Se propone la formación de líderes competentes, desarrollando todas las cualidades de la persona para emplearlas no en la competitividad sino en el servicio, y capacitándolos para convertirse en agentes multiplicadores de cambio. En su compromiso de fe, se espera que los estudiantes se "señalen" en su seguimiento de Cristo.

3.8 Identidad institucional y espíritu de colaboración. La p. pretende que todos los miembros de la comunidad -religiosos o laicos- se identifiquen con la naturaleza distintiva del proyecto educativo y contribuyan a la realización de la visión ignaciana. El centro se rige por una clara "declaración de misión", exponente de su identidad ignaciana. Consejos de gobierno, directivos, profesores y personal auxiliar conforman un equipo imbuido de la misma inspiración, en el que cada uno asume sus respectivas responsabilidades. Los padres de familia, alumnos y antiguos alumnos aceptan y comparten lealmente la identidad del centro, y participan y cooperan para el mantenimiento y profundización de esta identidad.

3.9 Discernimiento y adaptación. La toma de decisiones se realiza sobre la base de un proceso permanente de discernimiento y de adaptación a las circunstancias. La reflexión y la evaluación forman parte de este pro-

ceso. La p. ofrece oportunidades de formación profesional, personal y espiritual, incluida la espiritualidad ignaciana.

4. *Paradigma Pedagógico Ignaciano (PPI)*. Las *Características* constituyen un documento abierto, susceptible de nuevos aportes, que debe adaptarse a la realidad de cada lugar. Pero ¿cómo incorporar los principios ignacianos a la práctica pedagógica del aula? En 1993, la comisión ICAJE publicó un nuevo documento: *Pedagogía Ignaciana. Un planteamiento práctico*, en que se presenta un "paradigma" o modelo pedagógico para la aplicación de la visión ignaciana al proceso enseñanza-aprendizaje. Este paradigma no implica una metodología pedagógica sobreañadida a los planes de estudios oficiales, sino simplemente un nuevo enfoque, un cierto "modo de proceder", compatible con otros sistemas.

Esquemáticamente, el paradigma plantea cinco pasos en constante interacción: a) El "contexto" en que se sitúa el estudiante y en que se desarrolla el proceso, b) La "experiencia", que lleva, a un acercamiento cognoscitivo, afectivo y global a la realidad, c) La "reflexión", que permite captar críticamente el significado profundo de cuanto se ha experimentado y prepara la toma de decisiones, d) La "acción", o manifestación externa de la experiencia reflexionada, expresada en opciones, conductas y actuaciones coherentes, e) La "evaluación" permanente de todo el proceso.

El paradigma ignaciano ha acuñado en pocas palabras el perfil de personas que se pretende formar: Personas competentes, conscientes, compasivas con los necesitados, comprometidas con el cambio.

En conclusión, las *Características* y el *Paradigma Pedagógico Ignaciano* han dado sentido de identidad y unidad a los establecimientos de inspiración ignaciana, como seguramente ningún otro documento desde la primitiva *Ratio*. Su influencia rebasa el ámbito de la CJ y se extiende a toda una "red ignaciana" de instituciones que quieren hacer de la visión de Ignacio la fuente de inspiración de su pedagogía.

Gabriel CODINA, SJ

Z¹ Colegios, Ejercicios, Espiritualidad ignaciana, Estudios, Letras, Mistagogia, Ratio studiorum.

Bibl.: AA.VV., *Características de la Educación de la Compañía de Jesús*, CONEDSI, Madrid, 1987; AA.VV., *Pedagogía Ignaciana. Un planteamiento práctico*, CONEDSI, Madrid 1993; BARTOLOMÉ, B^v "LOS colegios de jesuitas y la educación de la juventud", en *Historia de la acción educadora de la Iglesia en España I. Edades Antigua, Media y Moderna* (BARTOLOMÉ, B, dir.), BAC, Madrid 1995, 644-682; COSTA, M., "Notas sobre las líneas fundamentales de la pedagogía de la Compañía de Jesús", *CIS* 18-20 (1987-1989) 91-121; DECLoux, S., "La pédagogie jésuite et son inspiration ignatienne", *Lumen Vitae* 45 (1990) 127-140; GUERELLO, F./ SCHIAVONE, P. (coords.), *La pedagogía della Compagnia di Gesù*, E.S.U.R-Ignatianum, Messina, 1992; KLEIN, L.F., *Actualidad de la pedagogía jesuita*, ITESO, Guadalajara 2002; KOLVENBACH, R-H., "Educar en el espíritu de San Ignacio", *RyF* 236 (1997) 21-31; LANGE CRUZ, L., *Carisma ignaciano y mística de la educación*, UPComillas - CONEDSI, Madrid 2005; MEIROSE, C. E. (compl.), *Foundations*, JSEA, Washington, D.C. 1994; METTS, R. E., *Ignacio lo sabía. La pedagogía jesuita y las corrientes educativas actuales*, ITESO, Guadalajara 1997; O'MALLEY, J. W., *Los primeros jesuitas*, M-ST, Bilbao-Santander 1995, 249-298; OSOWSKI, C. I/ BERGAMO BECKER, L. (orgs.), *Visao inaciana da educacao, Desafios hoje*, UNISINOS, Sao Leopoldo 1997; REVUELTA, M., *Los colegios de jesuitas y su tradición educativa, 1868-1906*, UPComillas, Madrid 1998.

PENITENCIA

1. *Significado.* Tanto en el siglo XVI como ahora, el término "penitencia" se entiende en varios sentidos. Primero, como "dolor y arrepentimiento que se tiene de algún mal hecho o el sentimiento de haber ejecutado alguna cosa que no se quisiera haber hecho" (*DiccAut*, s.v.); "un aborrecimiento del pecado y un dolor de haber ofendido a Dios, con propósito de nunca más ofenderle" (*TLC*, s.v.); "dolor y arrepentimiento que se tiene de una mala acción, o sentimiento de haber ejecutado algo que no se quisiera haber hecho" (*DRAE*, s.v.); "virtud que consiste en el dolor de haber pecado y el propósito de no pecar más" (*DRAE*, s.v). Segundo, como "virtud que inclina y mueve al hombre a la aspe- reza de vida y mortificación exterior del cuerpo, por satisfacción a las ofensas de Dios. Llámanse también así las mismas mortificaciones y castigaciones exteriores, como ayunos, disciplinas, cilicios, etc." (*DiccAut*, s.v.); "serie de ejercicios peno- sos con quien alguien procura la mortificación de sus pasiones y senti- dos" (*DRAE*, s.v.); "acto de morti- ficación interior o exterior" (*DRAE*, s.v.). Tercero, como "multa o pena que se carga o impone a alguno por cualquier cosa que ha ejecutado, aunque no sea culpa moral" (*DiccAut*, s.v). Finalmente, también como el sacramento que, salvo excep- ciones (cf. [*Epp* XII, 574]; D20, 2.7), en los textos ignacianos se conoce como "confesión" (*TLC*, s.v; *DRAE*, s.v). No se tratará aquí de esta últi- ma acepción, pero sí de las dos pri- meras -las que S. Ignacio llama p. "interna" y "externa", respectiva- mente-, sobre todo de la segunda.

2. *S. Ignacio.* La *Autobiografía* se refiere en varias ocasiones al deseo de Ignacio de hacer penitencia. Ya

en Loyola, tras la herida de Pamplona, "...comenzó a pensar más de veras en su vida pasada, y en cuánta necesidad tenía de hacer penitencia de ella. Y aquí se le ofrecían los deseos de imitar los santos, no mirando más circunstancias que prometerse así con la gracia de Dios de hacerlo como ellos lo habían hecho. Mas todo lo que deseaba de hacer, luego como sanase, era la ida a Jerusalén [...], con tantas discipli- nas y tantas abstinencias, cuantas un ánimo generoso, encendido de Dios, suele desear hacer" [*Au* 9]. Poco más tarde, en febrero de 1522, planea peregrinar a Tierra Santa y a la vuelta, para vivir "siempre en penitencia", ingresar en la Cartuja, sin darse a conocer y comiendo sólo hierbas (cf. [*Au* 12]). De camino entre Aránzazu y Montserrat "... se determinaba de hacer grandes pe- nitencias, no teniendo ya tanto ojo a satisfacer por sus pecados, sino agradar y aplacer a Dios". Iñigo quiere hacer mayores p. que los santos que admira, pero se conduce sin "discreción para reglar ni medir estas virtudes, sino toda su inten- ción era hacer estas obras grandes exteriores, porque así las habían he- cho los santos para gloria de Dios, sin mirar otra ninguna más particu- lar circunstancia" [*Au* 14]. De nue- vo, en Barcelona (1524) vuelve a "tornar a penitencias pasadas" [*Au* 55]. Y de París (1528) cuenta que "ya había casi cinco años que no le tomaba dolor de estómago, y así él empezó a darse a mayores peniten- cias y abstinencias" [*Au* 74]. A lo largo de su vida siempre conservó el deseo de p., según el testimonio de Ribadeneira: "Decía que, conociendo cuánto faltaba y cuánto ofendía a nuestro Señor, deseaba muchas veces que su divina Majes- tad le quitase aquella abundancia de consolación, como por castigo

de sus culpas, para que con esta so-frenada asentase el paso y anduviese más sobre sí; pero que era tanta la misericordia y suavidad de nuestro Señor para con él, que parecía que, cuanto él más faltaba y más conocía sus faltas y deseaba el castigo de ellas, tanto el Señor más se le comunicaba y le abría los tesoros de sus consolaciones y regalos" (FMII, 477). De hecho, es probable que una de las razones principales de la enfermedad de la que moriría en 1556 fuera su costumbre mantenida a lo largo de su vida de hacer p., incluso corporal. Pero -como veremos- cambiará con el tiempo su concepción de la penitencia.

3. *Ejercicios Espirituales*. 3.1 *Clases*. Dado que la p. es una forma de ascesis y de ejercicio ("ascesis" significa precisamente "ejercicio"), no extraña su presencia en el libro de los *Ejercicios*, siendo explícitamente alabada por su autor, tanto la interna como la externa (cf. [Ej 359]). A ella se alude por primera vez al recordar el pecado de Adán y Eva, por el cual ellos "hicieron tanto tiempo penitencia", viviendo "toda su vida en muchos trabajos y mucha penitencia" [Ej 51]. Pero es al final de esta Primera Semana, en la décima adición [Ej 82-87.89], donde principalmente se trata de la p. como un medio más que sirva al que se ejercita para encontrar lo que desea. Es objetivo de esta etapa alcanzar una "verdadera penitencia" (DIO, 17.20.27.38). De acuerdo con la tradición, que no concibe realmente un sentimiento o convicción profunda de la persona sin su plasmación visible en algún signo, Ignacio distingue entre p. interna y externa. Sin apenas dedicar espacio a la primera, la describe con palabras semejantes a las de la definición que el concilio de Trento dará de la contrición en 1551 (cf. *DH*

1676), como "dolerse de sus pecados, con firme propósito de no cometer aquellos ni otros algunos" [Ej 82; cf. DIO, 46]. Coincide con la petición que el ejercitante ya ha hecho en esta Primera Semana: "crecido y intenso dolor y lágrimas de mis pecados" [Ej 55; cf. D21, 7; D33.34.43, 139]. Ello supone el conocimiento y rechazo de los pecados (cf. D19, 3).

A la externa la define como "castigo de los pecados cometidos", e indica que es "fruto de la primera" [Ej 82]. Es secundaria con respecto a la interna y remite a ella. Los *Directorios* completan de diversos modos esta calificación: ayuda a preparar y conseguir la contrición y dolor interno de los pecados (cf. D31, 13.77); se orienta a remover impedimentos en el ejercitante (cf. D19, 3; D25, 8) y a limpiar el alma de pecados (cf. D19,10; D22.23, 62); es necesaria para reparar y satisfacer pecados (cf. D31, 13) y redimir penas (cf. D48, 27). El P. Cordeses describe el fruto de la p. como "una gran paz y serenidad de su conciencia y una extraordinaria confianza del perdón de sus pecados" (D32, 76). Incluso a quien termina los *Ejercicios*, el P. Miró recomienda: "Trate de llorar frecuentemente los pecados propios y los de los demás y de implorar del Señor la misericordia, y hacer diariamente por lo menos algo de penitencia, y de recibir las tribulaciones que padece como dones de Dios para su penitencia y aprovechamiento" (D22.23, 143). Cordeses igualmente propone "insistir en la contrición del corazón y obras penitenciales exteriores" (D32, 76). No se excluye a quienes se ejerciten según la anotación 19ª, recomendándoseles el "uso de las mortificaciones y penitencias externas, los actos frecuentes de sólidas virtudes y de la mortificación interior, no excluyendo la exterior, con

la dirección del que da los Ejercicios" (D28, 40; cf. Giuliani, 93-101).

3.2 *Ámbitos*. Los tres "modos" [Ej 89] o "maneras" [Ej 82] que se indican se refieren a la comida, al modo de dormir y al castigo del cuerpo (cf. [Ej 83-85]). El primero de ellos resulta especialmente significativo en tiempos de Ignacio, ya que el alimento era una causa muy importante de desorden entre los eclesiásticos. A él se referirá más adelante en las Reglas para ordenarse en el comer [Ej 210-217], también conocidas como las "reglas de la templanza" (D32, 89.145), de las cuales las tres primeras se refieren a la abstinencia [Ej 210-212] y la cuarta, a la p. [Ej 213]. Ejercitar una p. en ese terreno, prescindiendo de la cantidad o la calidad de los alimentos, era algo que se comprendía y justificaba automáticamente, sin ambigüedades, y era visto en el siglo XVI como una muestra clara del deseo de conversión de la persona. De otro tipo de abstinencia resulta curiosa la aplicación que, en 1544, hace Ignacio a otro alimento, la eucaristía, al considerarla como p. abstenerse de decir la misa de la Trinidad (cf. [De 23]). El Directorio oficial dice también que el sacerdote, por humildad, puede abstenerse de la celebración diaria de la misa en Primera Semana, antes de la confesión general (cf. D33.34.43, 99).

Acerca de la comida, la p. se entiende, por ejemplo, "ayuno a pan y agua hasta la cena" (D48,27). El dormir se concreta en "aspereza en el sueño, durmiendo en una tabla desnuda [...] o velar o interrumpir el sueño" (D48, 27). Sobre el castigo corporal, el mismo Ignacio indica en otro lugar que, si el ejercitante pide disciplina o cilicio, el ejercitador se lo proporcione (cf. [D2, 2]). Sea un cilicio o un flagelo, o -según el P. Cetti- "disciplina dos o tres veces por

la noche y otras tantas de día, si la salud lo permite", y "llevar el cilicio de día, ya sea de hierro o de alambre, por lo menos de pelos de animales" (2348, 27).

Ignacio sugiere "castigar la carne [...] dándole dolor sensible" [Ej 85], aunque a continuación completa: "que el dolor sea sensible en las carnes, y que no entre dentro en los huesos; de manera que dé dolor y no enfermedad" [Ej 86]. Hoy día se plantea especialmente el sentido, la recta comprensión y la oportunidad de estas p. corporales, en épocas de mayor conciencia de la necesidad del cuerpo para servir a Dios y a su Reino (cf. *Ej5*, 29: "...nadie ha odiado nunca su cuerpo, antes lo alimenta y cuida, como Cristo a la Iglesia, ya que somos miembros de su cuerpo") y comunicarse con los demás. Pero ya él impone unos cuidados para estos casos, lo cual caracteriza claramente dentro de la tradición espiritual su tratamiento de la p. externa y su concepción del cuerpo y su función. No más tarde de 1525, escribe a Inés Pascual: "...el Señor no os manda que hagáis cosas que en trabajo ni detrimento de vuestra persona sean, mas antes quiere que en gozo en Él viváis, dando las cosas necesarias al cuerpo. Y vuestro hablar, pensar y conversar sea en Él, y en todas las cosas necesarias del cuerpo para este fin, anteponiendo los mandamientos del Señor adelante; que Él esto quiere y esto nos manda" [*Epp* I, 72]. O a Teresa Rejadell, el 11 de septiembre de 1536: "Con el cuerpo sano podréis hacer mucho, con él enfermo no sé qué podréis. El cuerpo bueno en gran manera ayuda para hacer mucho mal y mucho bien: mucho mal a los que tienen la voluntad depravada y hábitos malos; mucho bien a los que tienen la voluntad toda a Dios N. S. aplicada

y en buenos hábitos acostumbrada⁷ [Epp II, 108]. A un jesuita enfermo le recomienda el 7 de abril de 1554: "Y así, pensad que por obediencia buscáis todos los remedios y ayudas medicinales que os serán propuestas, y tomáis toda la recreación honesta, aun corporal, que os será aconsejada, para que tanto más presto, con la ayuda divina, estéis fuera de la enfermedad, para daros todo al divino servicio. Y no penséis ser poco negocio atender a recobrar la salud, no deseándola por otro fin sino del servicio divino y según el divino benedictino" [Epp VI, 586]. En definitiva, tal como indica a Borja, "porque al cuerpo tanto debemos querer y amar, cuanto obedece y ayuda al ánima, y ella, con la tal ayuda y obediencia, se dispone más al servicio y alabanza de nuestro Criador y Señor" [Epp II, 235; cf. Au 26; Epp III, 485; IV, 457.494-495; XI, 374-375; XII, 151-152]. Ignacio no desea que, a causa de la p., "se corrompa el sujeto, ni se siga enfermedad notable" [Ej 83].

3.3 *Fines*. ¿Qué objetivos persigue esta penitencia? Según el P. Peireyra, para alcanzar la contrición de los pecados son necesarias las "asperezas corporales, como son ayunos, disciplinas y cilicios, vigiliias, y la cama áspera", porque uno se dispone mejor a recibir la gracia esforzándose con el cuerpo para alcanzarla (DIO, 47). Para Miró, "la norma de la comida con sobriedad contribuye mucho a la elevación de la mente" y, en general, su uso ayuda a que Dios ilumine a la persona (D22.23, 45). Pero, ante todo, los tres "efectos" que motivan la p. están sobria y contundentemente expuestos en [Ej 87]: satisfacción de los pecados, vencerse a sí mismo, y buscar y hallar algún don que el ejercitante desea. Aunque no se diga, la técnica espiritual de "hacer

contra" (cf. [Ej 217.350]) está presente en el propósito central de los Ejercicios de "vencer a sí mismo" [Ej 21] que se recuerda con esta ocasión. El tercer objetivo incluye la contrición de los pecados, el dolor solidario con Cristo en su Pasión (cf. D26, 55) y la resolución de alguna situación de indecisión en que se encuentre la persona. Se recoge aquí el anhelo profundo de quien quiere terminar con algo pasado y comenzar algo nuevo, y desea demostrarlo, al menos a sí mismo; o bien quiere seguir manteniéndose en la orientación ya asumida, en la elección hecha, pero en la que necesita reformarse (cf. [Ej 189]). Finalmente, para conducirse según el deseo de Dios para él, el ejercitante expresa por medio de las p. su disposición auténtica de búsqueda y voluntad de discernimiento de la respuesta divina.

3.4 *Sujetos*. ¿Para quiénes son las p.? Por un lado, nunca se debe obligar o exigir la p., y es preciso que sea voluntaria (cf. D15, 9; D22.23,45; D25, 29). Pero sí sugerir, inducir o, al menos, preguntar al ejercitante si desea practicarla (cf. D20, 7.54; D32, 35). Para ello se pueden exponer algunas de sus ventajas o beneficios (cf. D26, 55). El exigente P. Miró constata: "En los comienzos de nuestra Compañía, al hacer los Ejercicios, especialmente los de la Primera Semana, estuvo mucho en vigor la abstinencia y el empleo de esta décima adición, hasta el punto de quedar sometidos al cuidado del enfermero los nuestros que practicaban los Ejercicios" (D22.23, 45; cf. D31, 77). Pero a continuación se lamenta de que luego hubiera mayor negligencia. Precisamente, la p. está más indicada para "los negligentes y los tibios" (DII, 7). La condición necesaria siempre es que el ejercitante informe de las

p. que hace al ejercitador (cf. D20, 34; D26, 55; D32,17.33) y le obedezca (cf. D33.34.43, 26).

¿Cuándo? En los *Ejercicios* se establece una distinción entre "penitencia" y "temperancia" (o templanza) [Ej 83.84]. La primera significaría quitar de lo conveniente, y la segunda, de lo superfluo (distinción hoy no del todo clara, más aún si se trata de unos Ejercicios en la vida corriente según la anotación 19ª o incluso fuera de ellos). La p. que propone Ignacio está condicionada a cada etapa de los Ejercicios, dados los objetivos que se persiguen en cada una de ellas (cf. D46, 34): estaría presente en Primera y en Tercera Semanas (cf. [Ej 206]) y en algunas contemplaciones de la Segunda, "porque algunos [misterios] piden penitencia, y otros no" [Ej 130]; y desaparecería en la Cuarta, dando lugar a la "temperancia y todo medio" [Ej 229]. En todo caso, la p. que lleve a cabo el ejercitante va a buscar siempre lo que favorezca su configuración personal con Jesucristo. En la Primera Semana, ante "Cristo nuestro Señor delante y puesto en cruz" [Ej 53], queriendo responderle. Junto a la vida de Jesús que el ejercitante contempla desde la Segunda Semana hasta el final, recibiendo la p. adecuada que le permita caminar "con Él" [Ej 95], particularmente permaneciendo junto al Cristo pobre y humilde y que sufre (cf. Ej [97.98.167]); precisamente queriendo poner en práctica actitudes de pobreza y de servicio, al ejercitante se le permite participar de ese Jesús, reconociéndole y comprendiéndole desde dentro.

3.5 Criterios. En ellos aparece de modo especial lo característico ignaciano. La p. es siempre "acomodada a la naturaleza de cada uno" (D22.23,45), a su condición (cf. D26,

54), a su estado de ánimo (cf. D21, 31), verificando "cómo se comporta acerca de ella" (D25, 29 cf. D15, 9; D22.23, 45). El P. Ceccotti pide que en el aposento del ejercitante haya "disciplinas, cilicio, pan y agua y dos camas, una sin mantas ni cobertores, otra sencillamente preparada, de modo que esté en mano del penitente usar el género de penitencia que quisiere, conforme a las normas de la prudencia y la aprobación del director" (D48, 12). Con respecto a la medida escribe Polanco: "Pero hasta dónde hay que llegar en esta materia, se deja a la prudencia del instructor (quien considerará las circunstancias de la persona que se ejercita), a saber, si debe inclinarse al castigo corporal, o moderarlo, si viere que se pasa de la medida" (D20,54). En todo caso, se debe usar con mucho cuidado (cf. D26, 54). Han de evitarse dos extremos: "que la devoción no sea indiscreta ni la discreción indevota", conservándose "en el término medio" (D48,28) y haciendo "lo que la discreta caridad pide" (D32, 35).

Vemos que aparece expresado de diversas formas el criterio que ha de seguirse en el uso de la penitencia: el de "venir al medio" [Ej 84] o, mejor, "solidarse en el medio para en todo quietarse" [Ej 350], que Ignacio también conoce como "mediocridad" [Co 822; Epp VIII, 684]. Es el equilibrio que cada uno ha de ir continuamente buscando en sus relaciones y actividades, con el fin de encontrar a Dios en ellas. Es el "lugar" hallado en el que la persona, gracias al discernimiento, percibe la voluntad de Dios y, al comportarse según ella, se siente acompañada por Él en lo que vive y hace. En el caso de la p., el medio se distingue tanto del exceso como del defecto, tanto de la enfermedad que pudiera causarse como de la

insensibilidad. No hay una medida convencional para todos, sino que cada uno tiene que ir probando, como a tientas, la p. que Dios le reserve en cada tiempo como modo de seguir ejercitándose, de continuar siempre buscando su voluntad (cf. [Ej 89.213]; D18, 105; D30, 6; D33.34.43.139; D47, 68). Al hallar la medida propia, siempre discernida desde lo que Dios con su lenguaje le da a entender, uno va igualmente ganando en conocimiento de sí mismo, de sus límites y posibilidades, siendo "señor de sí" [Ej 216].

4. *El jesuíta*. En la primera redacción de la *Fórmula del Instituto*, los *Quinqué capitulae*, se indica "que no impongan a los compañeros, bajo obligación de pecado mortal, ningún género de ayunos, disciplinas, llevar los pies descalzos, o descubierta la cabeza, colores especiales de vestidos, distinciones de alimentos, penitencias, cilicios y otras mortificaciones de la carne. Prohibimos todas estas cosas, no porque las condenemos. Al contrario, las alabamos mucho, y las valoramos en aquéllos que las practican. Simplemente, no queremos que los Nuestros estén oprimidos por tantas cargas juntas, o que pretendan alguna excusa para abandonar el ejercicio de las cosas que nos propusimos. Cada uno podrá ejercitarse en ellas con devoción, según vea que le son necesarias o útiles, si el Superior no se lo prohíbe" [F39, 6]. Pero esto no será recogido por las siguientes bulas, probablemente a causa de posibles comparaciones con otros grupos católicos y por la reciente aceptación de ciertos usos similares por la Reforma protestante. Sin embargo, su contenido quedó en las *Constituciones*. Primero, cuando se manifiesta que, para el "mayor servicio divino", la vida del jesuíta no tiene "algunas ordinarias

penitencias o asperezas que por obligación se hayan de usar, pero pueden tomarse las que a cada uno pareciera (con aprobación del Superior) que más le han de ayudar en su espíritu, y las que por el mismo fin los Superiores podrán imponerles" [Co 8]. Y completándose con lo siguiente: "En lo que para el comer, dormir y uso de las demás cosas necesarias o convenientes a la vida toca, aunque será común y no diferente de lo que al médico de la tierra donde se vive parecerá, en manera que lo que de aquí quitare cada uno sea por devoción y no por obligación, se haya miramiento a la bajeza, pobreza y espiritual edificación, que siempre debemos tener ante los ojos en el Señor nuestro" [Co 580].

En total, en las *Constituciones* hay diez alusiones explícitas a la p. dentro del Examen y las tres primeras partes, otra en la sexta y otra en la nona. En lo destinado al jesuíta en probación, se afirma que se le pueden imponer p. "por sus errores y descuidos, o por una cosa o por otra" [Co 90], que hará "con mucha humildad" [Co 98]; p. por no observar las reglas (cf. [Co 291; Epp III, 503]) o incluso p. pública si los defectos son públicos (cf. [Co 270; Epp IX, 30-31; XII, 574.575.577.581]). En el tiempo de los estudios se contemplan diversos tipos de corrección de faltas cometidas (cf. [Co 395.397.488.489]). Acerca de la p. corporal se indica: "La castigación del cuerpo no debe ser inmoderada, ni indiscreta en abstinencias, vigiliias y otras penitencias exteriores y trabajos que dañan e impiden mayores bienes. Y a la causa conviene que cada uno tenga informado su confesor de lo que hace en esta parte. Y él, si le parece o duda que haya exceso, lo remita al Superior. Y todo para que con más lum-

bre se proceda y más se glorifique Dios nuestro Señor en nuestras ánimas y cuerpos" [Co 300; cf. 301]. De nuevo se recalca la necesidad de tener al corriente al superior o en quien éste delegue (cf. [Co 263]). Será su discreción la que juzgue la oportunidad de las correcciones y p., ya que "las medirán con la disposición de las personas y la edificación universal y particular de ellas a gloria divina", con la condición de que sean aceptadas "con verdadero deseo de su enmienda y aprovechamiento espiritual, aun cuando no se diesen por falta alguna culpable" [Co 269]. A los formados, en cambio, se comete a la "prudente caridad" del Prepósito General la consideración de las p., "atentas las personas y otras circunstancias" [Co 754; cf. *Epp* XII, 675]. A estos se les recomienda siempre la mediocridad en la "corporal ejercitación de ayunos, vigilias y otras asperezas o penitencias": "que se tenga advertencia que ni el uso demasiado de estas cosas tanto debilite las fuerzas corporales y ocupe el tiempo, que para la espiritual ayuda de los prójimos, según nuestro Instituto, no basten, ni tampoco por el contrario haya tanta remisión en ellas, que se resfríe el espíritu, y las pasiones humanas y bajas se calienten" [Co 582]. S. Ignacio es consciente de este doble riesgo cuando escribe al jesuíta en formación: "Como la solicitud demasiada en lo que toca al cuerpo es reprehensible, así el cuidado competente de mirar cómo se conserve para el divino servicio la salud y fuerzas corporales es loable, y deberían todos tenerle" [Co 292; cf. 296.298.339]. El cuerpo, pues, no es objeto final de la solicitud personal, pero sí ha de ayudar al hombre entero a disponerse a recibir "alguna gracia o don que la

persona quiere y desea" [Ej 87], siendo cauce adecuado de lo que el alma ordenadamente anhela (cf. [Ej 16]).

Puede observarse que tanto en la vida de Ignacio como en la evolución de los Ejercicios Espirituales (de una Semana a otra), así como en las *Constituciones* de la CJ (desde la incorporación del candidato al cuerpo hasta la descripción de la vida de este cuerpo), aparece una misma progresión. Consiste en que las p. pasan, de ser medios de ejercicio personal que recuerdan a la persona que ella ha sido enteramente criada para Dios, a convertirse en instrumentos que preparen para cumplir el mejor servicio apostólico al que sea enviada (cf. *Chron* I, 316-317). La p. se ordena siempre a un fin superior y es relativa a otros valores. Pero esto no se da sin discernimiento. Precisamente en Ignacio de Loyola confluyen las dos ramas de la tradición del discernimiento del origen de las mociones, por una parte, y la virtud de la *discretio* como prudencia y punto medio entre los extremos, por otra (cf. Arzubialde, 204-205). Con respecto a la p., en su espiritualidad se concreta el paso del rigor a la discreción, la cual se reconoce por dos rasgos: se acomoda a la condición de cada persona, y se elige dentro de un ámbito en el que se reciben los dones apropiados para el servicio de Dios. Recuérdense los consejos que Ignacio da al penitente Francisco de Borja el 20 de septiembre de 1548: "...y en lugar de buscar o sacar cosa alguna de sangre, buscar más inmediatamente al Señor de todos, es a saber, sus santísimos dones [...], donde Dios nuestro Señor más se comunica mostrando sus santísimos dones y gracias espirituales, porque ve y sabe lo que más le conviene, y como

quien todo lo sabe, le muestra la vía; [...] Cualquiera de todos estos 'santísimos' dones [intensión de fe, de esperanza, de caridad, 'gozo y reposo espiritual', lágrimas, consolación intensa, elevación de mente, impresiones e iluminaciones divinas] se debe preferir a todos actos corpóreos, los cuales tanto son buenos, cuanto son ordenados para alcanzar los tales dones 'o parte de ellos'" [*Epp* II, 235-236].

5. *Penitencia y mortificación.* Dada la cercanía semántica entre el término "mortificación" y la p. -como hemos tenido ocasión de comprobar-, añadimos una breve referencia a ambas que ayude a comprenderlas mejor juntas y a certificar la misma evolución a la que acabamos de aludir. Aunque la p. originalmente tenga un sentido más activo y ascético (como esfuerzo metódico, habitual y prolongado) que la mortificación, no siempre sus fronteras han estado claras. En los Ejercicios, las dos cambian en el ejercitante. Según cierto Directorio, los recién convertidos, en Primera Semana, "ponen casi toda su perfección en la penitencia y en la mortificación de la carne" y, tras alcanzar la contrición, en Segunda Semana conocen "otro género de mortificación más perfecta", la de "su propio sentir, juicio y voluntad en la verdadera y total indiferencia y resignación de sí mismos en las manos de la obediencia" (DI6, 37). Así lo indica Laínez a Polanco cuando, convaleciente en Loyola, Iñigo tenía "más ojo a los exteriores ejercicios y penitencias, que a otras cosas interiores, las cuales aún no entendía"; porque "le parecía que la santidad se había de medir por la austeridad, de manera que aquel que más austera penitencia hiciese, sería delante de Dios nuestro Señor más santo" (FNI, 74). El 7 de mayo de ese mismo año, 1547,

escribe Ignacio a los estudiantes de Coimbra: "No querría que con todo lo que he escrito pensádeses que yo no apruebo lo que me han hecho saber de algunas vuestras mortificaciones; que estas y otras locuras santas sé que las usaron los santos a su provecho, y son útiles para vencerse y haber más gracia, mayormente en los principios; pero a quien tiene ya más señorío sobre el amor propio, lo que tengo escrito de reducirse a la mediocridad de la discreción, tengo por lo mejor, no se apartando de la obediencia..." [*Epp* I, 507]. También Laínez lo confirma comentando el Examen de las *Constituciones* (cf. FN II, 138). Estas manifestaciones van en la misma dirección de la convicción de S. Ignacio de que la oración del jesuita -y sus penitencias- era sospechosa de ilusión si no iba acompañada en él de actitudes de mortificación y abnegación de voluntad (cf. *Mem* 195.196.256: FN I, 644-645.676-677; *Epp* III, 501). Así pues, la mortificación y la p. externa se dejan conducir y regir por la obediencia y la discreción.

La mortificación y la p. se miden, pues, en función de su comprensión y fruto en otros. Por ejemplo, en los jesuitas que están en probación las mortificaciones se ordenan al provecho en el estudio (cf. [*Co* 340.362.363]). Y en jesuitas formados, a su misión específica. En el caso de Etiopía vemos cómo -igual que en la tradición espiritual- las p. corporales dejan lugar a las "obras de caridad". Así, Ignacio escribe en 1555 al patriarca de esa tierra: "Y adviértase que, aunque hay algunos particulares que Dios Nuestro Señor llama por vía de penitencia y asperezas corporales (en los cuales se deben mucho aprobar cuando así fuese), que en general la medida de la discreción es necesaria para

que semejantes asperezas sean loables" [*Epp* VIII, 683-684]. Y a continuación instruye sobre el modo de comportarse allí: "Ya que los nuestros les han de disminuir la estimación de las penitencias corporales, que ellos estiman y usan con extremos, pónganles delante con ejemplos y palabra la caridad; y por eso convendría hacer hospitales, donde se recogiesen peregrinos y enfermos de males curables e incurables, dar y hacer dar limosnas secretas y públicas a pobres, y ayudar a casar pupilas, hacer confraternidades para redimir cautivos y criar niños expósitos y niñas, etc.; de manera que sensiblemente vean obras mejores que sus ayunos, etc." [*Epp* VIII, 686-687].

6. *Sentido*. Tanto en un retiro ignaciano como fuera de él, la p. tiene un sentido trinitario. En primer lugar, sirve para señalar la primacía de Dios. Dentro de los Ejercicios, la oración es el medio principal de "alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor" [*Ej* 23]. Las Adiciones -y, entre ellas, las que se refieren a la p.- preparan el terreno para esa comunicación con Dios en la oración. La mera fidelidad en el tiempo dedicado y la permanencia en el ambiente requerido suponen una ascesis, que expresa elocuentemente la importancia de Dios para la persona, en cuya mano está puramente la disposición a ese encuentro y la constancia en él. También en la vida diaria puede ejercerse igualmente la p. cuando circunstancias molestas inviten a "hacer mudanza" [*Ej* 318], desconfiando de palabras dichas por Dios a la persona en momentos de consolación y pretendiendo variar las condiciones de uno mismo y de su entorno para forzar a Dios a que venga donde uno quiera, sin respetar su ausencia, sus ritmos y su mo-

do de darse a conocer. Así, el aumento de p. que S. Ignacio sugiere (cf. [*Ej* 319]) no pretende manipular a Dios para conseguir a toda costa una consolación, sino evitar que el mal espíritu, que suele actuar más en la desolación, se adueñe del ejercitante y lo engañe. También unirse a Dios en la acción que uno ha descubierto que es precisamente la que Dios quiere, exige una ascesis. Por eso, la búsqueda de las acciones que reflejen más a Dios no es fácil, porque pide una vida disciplinada (cf. CG 34, d8, 28; NC 14 §4), de renuncia a caminos de pura comodidad o egoísmo, y elección de vías en las que estén patentes el desinterés personal, la lucha por la verdad o la defensa de lo que es justo. Una persona no adopta ni persevera en actitudes de este último tipo si no tiene el estímulo de una práctica ascética que la mantenga "en forma". Son gestos externos gratuitos, desinteresados, que muestran y expresan claramente el amor por Dios, igual que se hace con otras personas. Ellos nacen de este amor y la prueba de que resultan oportunos está en que, una vez realizados, no dejan un poso de voluntarismo, afán perfeccionista o satisfacción justificadora por la buena acción realizada. Ni tampoco rigidez notable, endurecimiento del corazón o exigencia desmesurada hacia otros, tal como advierte Ignacio en las Reglas de discernimiento: "...si en el discurso de los pensamientos que trae, acaba en alguna cosa mala, o distractiva, o menos buena que la que el ánima antes tenía propuesta de hacer, o la enflaquece o inquieta o conturba a la ánima quitándola su paz, tranquilidad y quietud que antes tenía, clara señal es proceder de mal espíritu..." [*Ej* 333]. La p. ha de ser un don que se recibe, y permite que se sobrelle-

ven bien las incomodidades que supongan estas acciones.

En segundo lugar, ayuda al seguimiento de Jesucristo y solidaridad con su cuerpo. Su seguimiento conlleva abnegarse y "perder la vida" para salvarla (cf. *Me* 8, 34-35; *Le* 14, 25-33; *2Cor* 4,10-11) e incluso la situación de estar "contentos de haber sido considerados dignos de sufrir desprecios por su nombre" (*Hch* 5, 40-41; *2Cor* 6, 3-10; 11, 23-29). En los Ejercicios Espirituales se pide repetidamente conocer, amar y seguir al Señor (cf. [*Ej* 104]), esto es, crecer en la adhesión, incorporación y configuración con Él, participando de sus sufrimientos y su resurrección. Las contemplaciones de la vida de Cristo, de su humanidad, son las mediaciones de que dispone el ejercitante para seguirle e imitarle. Por otro lado, los Ejercicios se hacen teniendo presente al Cristo total, cabeza y cuerpo. La p. no es sólo un medio de adherirse a Cristo cabeza, sino también de solidaridad con su cuerpo, la Iglesia, la humanidad. Por ejemplo, el mismo Ignacio indica que al novicio que vuelve a la CJ se le puede poner como p. "por su liviandad pasada", para probar su constancia, ir a un hospital para servir "a los pobres de Cristo por su amor algún tiempo" [*Co* 240; cf. *Epp* I, 459]. En general, la relación con los demás es un terreno muy apto para cualquier tipo de ascesis. Toda p., si es adecuada, tiene una repercusión social, directa o indirecta, bien porque prepara para servir mejor a otros o bien porque ella misma expresa ese servicio.

Pascual CEBOLLADA, SJ

/ Abnegación, Abstinencia, Adiciones, Apetito, Carne, Confesión, Cruz, Discreta caritas, Discreto, Mortificación, Pecado.

Bibl.: ADNÉS, R, "Pénitence", *DSP* 12, 943-1010; ARZUBIALDE, S., *Ejercicios*, 189-214; CEBOLLADA, P., "'Venir al medio'. La Adición décima y la ascesis en los Ejercicios espirituales", *Man* 68 (1997) 131-145; GARCÍA DOMÍNGUEZ, L. M.^a, "Adiciones para acompañar a sujetos bloqueados", *Man* 74 (2002) 229-241; GIULIANI, M., *L'expérience des Exercices spirituels dans la vie*, DDB - Bellarmin, Paris 2003, 93-101; GONZÁLEZ BUELTA, B., "Las adiciones de los Ejercicios en la cultura actual", *Man* 74 (2002) 205-217; GUILLEN, A., "Las Adiciones en los Ejercicios en la vida ordinaria", *Man* 68 (1997) 147-155; HAUSHERR, L., "Abnégation, renoncement, mortification", *Christus* 6 (1959) 182-195; IGLESIAS, L., "La mortificación 'en el Señor nuestro Jesucristo'. Su sentido en el seguimiento de Cristo", en AA.VV., *La Tercera Semana en los Ejercicios Espirituales. VI Curso de Aportaciones*, Secretariado de Ejercicios, Madrid 1985, 101-118; KIECHLE, S., *Kreuzesnachfolge*, Echter, Würzburg 1996; LEPERS, E., "De l'utilité des pénitences? Réflexions ignatiennes", *Christus* 30 (1983) 219-231; NICOLAU, M., "La ascesis ignaciana", *Man* 30 (1958) 129-148; OSUNA, J., "Ascética y disciplina", en A. J. BRAVO (ed.), *La Espiritualidad Ignaciana ante el siglo XXI*, LJuniversidad Iberoamericana, México 1993, 163-184 (y en *CIS. Revista de Espiritualidad Ignaciana* 25, n° 77 [1994] 25-46); RESTREPO, Á., "'Hacer mudanza': un aspecto más del discernimiento ignaciano. La Adición 10^a, nota 3^a [E.E. 89]", *Reflexiones CIRE* 5/1 (1979) 21-53; ROUSTANG, R., "Pénitence et liberté", *Christus* 3 (1956) 487-506.

PENSAMIENTOS

1. *Visión general.* La doctrina de S. Ignacio sobre los p. se inserta orgánicamente en la gran tradición monástica sobre el discernimiento y la lucha espiritual. En él se encuentra reflejada la importancia de los p. en el crecimiento de la vida espiritual y en la adhesión a Dios y a su voluntad, que inicia con Orígenes y se desarrolla sobre todo con Evagrio Pónico. De forma práctica y didáctica, Ignacio sintetiza el papel de los p. en el discerni-

miento de los espíritus, tomando en consideración al respecto casi todos los aspectos de la tradición: la procedencia y la orientación de los p., la disposición interior y la lucha espiritual, el discernimiento. Sin embargo, hay una discontinuidad en Ignacio, lo cual representa una hermosa novedad: el uso de la imaginación en la oración. Más allá de un aspecto personal de Ignacio, se trata de una ventana sobre la nueva sensibilidad cultural que se desarrolla desde el Renacimiento y se consolida con el Barroco y la Modernidad.

Otro matiz que caracteriza tanto a Ignacio como al tiempo en el que vive es la atención al afecto, al sentimiento, que Ignacio lee en una relación recíproca con el pensamiento.

Ignacio alcanza y elabora este conocimiento y sabiduría espiritual desde su experiencia personal. No arranca desde un conocimiento teórico de la lucha espiritual para luego vivirla, sino el contrario. A lo largo de la historia, esto ha inducido a muchos jesuitas a sostener una especie de absoluta novedad y originalidad de Ignacio. Pero como es sabido, él mismo sintió la necesidad de verificar su existencia con la tradición de la Iglesia [*Epp* I, 135; II, 137ss]. Además, como nos enseña la teología espiritual, el verdadero don espiritual se reconoce porque, aun siendo novedad y discontinuidad con respecto a la tradición, sin embargo sintoniza absolutamente con ella y se inserta con naturalidad en el fluir de la sabiduría espiritual.

2. *La tradición.* "Tos pensamientos que proceden de nuestro corazón, ya sea que se trate del recuerdo de un hecho cualquiera o de la consideración de cualquier otra cosa o de

su razón de ser, encontramos que a veces proceden de nosotros mismos, a veces son suscitados por las potencias adversas e incluso a veces son mandados por Dios o por sus santos ángeles. Pero tal vez esto pudiera parecer una pura invención si el testimonio de la Escritura no lo confirmase" (*De principiis* III, 2, 4). En Orígenes encontramos ya elaborada la visión según la cual el mundo espiritual actúa en la esfera psicológica por medio del pensamiento: las acciones del hombre y todo su actuar están condicionadas por el pensamiento que la persona acepta como propio y que asume como guía para su pensar, querer y actuar. En la vida espiritual hay que prestar particular atención al origen del p., para descubrir quién es su inspirador, quién trata de fomentarlo, es decir, de dónde procede.

A continuación, el maestro más grande de este arte espiritual es Evagrio Póntico quien, aceptando el planteamiento de fondo de Orígenes, pone de relieve también la importancia del fin de los p., hacia qué apuntan, a dónde quieren llevar a la persona, en qué quisieran implicarla. En un cierto sentido, el origen y la meta del p. coinciden, pero a través del fin es más fácil leer también el origen. De lo cual Evagrio descubre que son ocho los núcleos (los "ocho vicios capitales") que generan los p. que desvían del camino espiritual destruyendo la vida espiritual del cristiano. La meta del hombre espiritual es por el contrario teologal, es decir, la contemplación del amor trinitario y, por consiguiente, conformar la vida con lo que se contempla. En la óptica de esta meta acontece la integración del hombre entero.

Evagrio percibe que el problema de por sí no está en el p., sino en

una enigmática energía que da fuerza al p. y se le pega (la "pasión"). La pasión aumenta en la persona que va de pecado en pecado. Así que a los demonios es más fácil despertar la pasión y presentar los p. pasionales (*logismoí*) a personas sin la suficiente atención espiritual para poder distinguir el p. puro del p. pasional. San Máximo el Confesor precisa: "Una es la cosa, otro el concepto y otra la pasión, la cosa es, por ejemplo, un hombre, una mujer, el oro, etc.; el concepto es, por ejemplo, el simple recuerdo de las cosas antedichas; la pasión es, por ejemplo, un afecto irracional o un sentimiento de odio sin discernimiento hacia alguna de las cosas citadas. Así, por lo tanto, el combate del monje se libra contra la pasión. Un concepto pasional es un pensamiento compuesto de pasión y de concepto. Si separamos la pasión del concepto lo que queda es el pensamiento simple" (*Centuria sulla carita* III, 42-43).

El p. pasional viene siempre de fuera, mientras que el p. puro viene del corazón. Pero Evagrio advierte: "Si tenemos un recuerdo pasional de una cosa, significa que anteriormente hemos acogido los objetos con pasión y, viceversa, todos los objetos que acogemos con pasión nos dejan recuerdos pasionales" (*Prácticos*, 37). Así que también los misterios pasionales pueden nacer de nuestro corazón.

No se trata, pues, de vigilar qué p. proceden de fuera ("Sé el portero de tu corazón para que el extranjero no entre diciendo: 'eres tú de los nuestros o de nuestros enemigos?'", *Antirrheticos* VIII, 17), sino de analizar los p. que proceden del corazón porque puede que sean movidos por el espíritu bueno como por el espíritu malo. El verdadero monje tiene que luchar en contra de los p. impuros, y de la lucha

saca ventaja y mérito espiritual (Pseudo-Macario, *Omelia* 6, 3).

El medicamento más eficaz para conocer los p. y dejar espacio a los buenos, mediante los cuales el Espíritu bueno nos guía, e ignorar los malos, mediante los cuales los demonios asaltan al hombre, es la revelación de los p. a un padre espiritual (Barsanufio, *Lettera* 417). La revelación de los p. es importante para aprender a conocerlos. Del discernimiento de los p. depende, en efecto, la vida concreta.

3. *Ignacio en sintonía con la tradición.* Hay diversos estudios sobre el trasfondo teológico y patristico de Ignacio (H. Rahner 1947; Spidlík 1994; Arzubialde 1998; Lera 1998; Lies 1998), pero el argumento no ha sido aún suficientemente estudiado.

Es sabido que la doctrina sobre el p. ha sido magistralmente elaborada en occidente por Casiano (Olphe-Galliard). No se tiene conocimiento de cuánto Ignacio haya podido profundizar personalmente en la lectura de estos textos durante los años de estudio. Pero los caminos de la vida espiritual eran a menudo entonces, como ahora, aparentes encuentros fortuitos con confesores, predicadores, lecturas casuales durante una breve estancia en un monasterio, en un santuario, de libros de breves sentencias como ayuda para la devoción de aquellos que sabían leer. Además, en las cosas espirituales hay que tener en cuenta que los dones espirituales a veces aparecen en tiempos y lugares distintos, sin embargo, en una sintonía connatural. Cuando se dice que en Ignacio todo tiene origen en su experiencia espiritual, se quiere expresar justamente la actitud típica de aquel que quiere re-

coger y tejer junto todo lo que encuentra, porque está movido por un hondo deseo de alimentar su propia existencia. Pero Ignacio sabía seleccionar bien, como lo confirma el hecho de que en él los autores más populares de su tiempo están pocos presentes. Es posible encontrar un ejemplo bastante significativo de esta forma de recoger lo que hace bien, en las primeras palabras del PF [Ej 23], que se encuentran, textuales, en Ramón Llull, *Líber de mille proverbis latina simul et Lemovicensii lingua nunc primum editus*, de 1313.

Si se observan algunos detalles, como por ejemplo el origen, la ascesis y la lucha de los p., es posible hallar inmediatamente una concordancia con la tradición de los Padres. Ignacio menciona varias veces la procedencia de los pensamientos. Véase, por ejemplo, [Ej 347] o las Reglas del discernimiento [Ej 317-318] o [Ej 32]. En dicho número 32, el p. "el cual sale de mi mera libertad y querer" puede entenderse en el sentido de que todo p. es acogido siempre por la propia libertad y voluntad, y por consiguiente pide siempre un asentimiento. Es posible, sin embargo, que aquí Ignacio haga alusión al p. de la persona ya purificada de las pasiones. Si la persona está libre, se trata ya de una persona purificada de las pasiones, puesto que el p. pasional no deja en libertad y tiene necesidad absoluta de afirmarse.

Ignacio sabe que es más útil una ascesis al comienzo que una lucha después de haber acogido un p. equivocado. En efecto, en línea con los padres citados, es consciente de que cada acción y palabra tienen su origen en los p., y que por consiguiente éstos han de examinarse desde su despertar (cf. [Ej 43.74]).

En el discernimiento del p. también Ignacio está atento a su curso para ver cómo se comporta, qué suscita, qué estado de ánimo produce, controlando paso a paso la finalidad a la que apunta, en total acuerdo con Evagrio, quien reconoce el origen de un p. por la meta a la que lleva: "Debemos mucho advertir el discurso de los pensamientos; y si el principio, medio y fin es todo bueno, inclinado a todo bien, señal es de buen ángel. Mas si en el discurso de los pensamientos que trae, acaba en alguna cosa mala, o distractiva, o menos buena que la que el ánimo antes tenía propuesta de hacer, o la enflaquece o inquieta y conturba a la ánimo, quitándola su paz, tranquilidad y quietud que antes tenía, clara señal es proceder de mal espíritu, enemigo de nuestro provecho y salud eterna" [Ej 333].

Ignacio también evidencia la importancia de no acoger un p. pasional, sino de oponerse a ello, ignorarle, no aceptar el diálogo y permanecer fieles al p. reconocido de antemano como bueno (cf. [Ej 318.325]). Y asimismo, está convencido de que los p. hay que manifestarlos, comunicarlos (cf. [Ej 326; Co 543]).

4. *La importancia de la relación entre imagen y pensamiento.* En tiempos de Ignacio, la cultura de Occidente descubre un nuevo encanto de la imagen y, por consiguiente, de la imaginación. Desde S. Francisco de Asís, con su invención del pesebre (S. Ignacio celebra su primera misa en la capilla del pesebre en Sta. María la Mayor en Roma), la imagen es mediación e implicación en el contenido espiritual. Se empieza así a desarrollar la imagen como identificación, accesible al hombre, con las actitudes y los sentimientos que han tenido los santos personajes, según la Biblia o

la tradición. Por consiguiente, la imagen por un lado ha de ser realista para cautivar la sensibilidad del hombre, para ser la puerta por la que se entra, pero luego ha de inflammar hacia una mayor devoción y llevar a un provecho espiritual. A diferencia de otras corrientes espirituales de su tiempo (por ejemplo la escuela carmelitana y hasta Lutero), Ignacio acoge de lleno la novedad cultural propia de su época y la incluye íntegra en su espiritualidad; aquí también con toda probabilidad, captando el efecto sano, de gran provecho espiritual, de su experiencia inicial. Basta recordar la experiencia de Ignacio en el tiempo de su convalecencia en Loyola, durante las lecturas que suscitaban en él una gran imaginación (cf. [Au 7-8]).

No cabe duda de que para Ignacio ver es más importante que oír. En este sentido, no sólo pertenece a la época moderna, sino que espiritualmente afirma del todo la dinámica del NT, donde el cambio acontece justamente en el paso del oír al ver (cf. *Jn* 1,1-18; *ljn* 1,1-3; *Le* 4,16-21).

En la obra ignaciana, podemos encontrar suficientes elementos para constatar su atención hacia el ver y el imaginar. Elabora hasta una manera precisa de rezar sirviéndose de la imaginación. Dicha oración tiene en su origen una contemplación visual del lugar y de los personajes. Allí donde este lugar no existe, hay que imaginárselo. "Aquí es de notar que en la contemplación o meditación visible, así como contemplar a Cristo nuestro Señor, el cual es visible, la composición será ver con la vista de la imaginación el lugar corpóreo donde se halla la cosa que quiero contemplar. Digo el lugar corpóreo así como un templo o monte donde se halla Jesucristo o

nuestra Señora, según lo que quiero contemplar. En la invisible, como es aquí de los pecados, la composición será ver con la vista imaginativa..." [E/47].

Ignacio pone en conexión directa la imagen representada y el p. reflexionado: "y así, viéndole tal, y así colgado en la cruz, discurrir por lo que se ofreciere" [Ej 53]. Aquí es evidente la relación entre una imagen espiritual y el p. espiritual que suscita y que da fuerza al p. mismo. Lo contado en [Au 10] confirma la importancia de la visión espiritual tanto por el sentimiento que suscita como por la fuerza de la decisión. La imaginación espiritual, acompañada por el sentimiento suscitado y el p. que de ella brota aceptado en la decisión, significa para Ignacio el camino en la óptica del gran sentido para el cual el hombre es creado. Se trata de una fuerza integradora.

5. *La importancia de la relación entre sentimiento y pensamiento.* La otra característica que hace de Ignacio un gran maestro espiritual en la época moderna es la unión y la interacción entre p. y sentimiento que no desatiende, sino que de nuevo incluye con gran maestría en la vida espiritual. Al p. justo se le reconoce, precisamente, por el sentimiento que suscita y viceversa. En ciertos estados de ánimo, cuando prevalecen determinados afectos o sentimientos, nacen sólo ciertos p. y no otros, porque la interacción es real: "... Porque, así como la consolación es contraria a la desolación, de la misma manera los pensamientos que salen de la consolación son contrarios a los pensamientos que salen de la desolación" [Ej 317]. "... Porque, así como en la consolación nos guía y nos aconseja más el buen espíritu, así en la desolación el malo, con

cuyos consejos no podemos tomar camino para acertar" [Ej 318]. "... no solamente se consolaba cuando estaba en los tales pensamientos, mas aun después de dejado, quedaba contento y alegre [...] cogiendo por experiencia que de unos pensamientos quedaba triste, y de otros alegre, y poco a poco viniendo a conocer la diversidad de los espíritus que se agitaban, el uno del demonio, y el otro de Dios" [AuS].

6. *Un reto de integración.* Ignacio percibe, sin embargo, la dificultad en integrar estas realidades traídas por la realidad en la que vive. De hecho, un tipo de desintegración entre el p. y el sentimiento, entre el concepto y la imagen será una de las crisis más explícitas de la modernidad hasta hoy. Esto, llevado a la teología, produce la brecha entre fe como actitud y fe como contenido, entendido cada vez más como noción. Una brecha que será cada vez más difícil hacer encajar, como ya se nota en la undécima Regla para sentir con la Iglesia: "Alabar la doctrina positiva y escolástica. Porque, así como es más propio de los doctores positivos, así como de san Jerónimo, san Agustín y de san Gregorio, etc., el mover los afectos para en todo amar y servir a Dios nuestro Señor, así es más propio de los escolásticos, así como de santo Tomás, san Bonaventura y del Maestro de las sentencias, etc., el definir o declarar para nuestros tiempos de las cosas necesarias a la salud eterna, y para más impugnar y declarar todos errores y todas falacias" [Ej 363].

Marko Ivan RUPNIK, SJ.

Z¹ Afecto, Deseo, Determinación, Espíritus, Imaginación, Mal espíritu, Moción, Sentir.

Bibl.: Fuentes: BARSANUFIO, *Lettera* 417 (L'AGIORITA, N., ed.), Venezia 1816, 165; EVAGRIO PÓNTICO, *Traite pratique ou Le Moine* (Guillaumont, A. y C, eds.), SC, Cerf, París 1971; ID., *Antirrheticos*, VIII, 17, Frankenberg, Berlín 1912, 539; MÁXIMO EL CONFESOR, *Centuries sur la charité* (PEGÓN, J., ed.), SC Cerf, París 1945, III, 42-43; PG 90,1029ab; ORÍGENES, *De principiis* III, 2, 4 (CROUZEL, H./ SIMONETTI, M. eds.), SC Cerf, 268-269, París 1980; PSEUDO-MACARIO, *Omelia* 6, 3, PG 34, 520b. **Secundaria:** ARZUBIALDE, S., "Casiano e Ignacio. Continuidad y ruptura. Una original aportación de Ignacio a la historia de la Tradición espiritual", en *Las fuentes de los Ejercicios espirituales de san Ignacio* (PLAZAOLA, J. ed.), Mensajero, Bilbao 1998, 123-186; BACHT, H., "Logismos", en *DSp* IX, 955-958; ID., "Die frühmonastischen Grundlagen ignatianischer Frömmigkeit. Zu einigen Grundbegriffen der Exerzitien", en *Ignatius von Loyola* (Fr. WULF, ed.), Würzburg 1956, 223-262; GARCÍA-VILLOSLADA, R., *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Victoria (1507-1522)*, PUG, Roma 1938; GUILLAUMONT, A. "Evagre", en *DSp* IV, 1731-1744; LERA, J. M., "Influjos patristicos en la Contemplación para alcanzar amor de los Ejercicios de San Ignacio" en *Las fuentes...*, (cit.), 207-222; LIES, L., "La doctrina de la discreción de espíritus en Ignacio de Loyola y Orígenes de Alejandría" en *Las fuentes...*, (cit.), 101-121; MANTELLA, "La doctrina del Examen General sobre los pecados de pensamiento", *Man* 9 (1933) 244-257; OLPHE-GALLIARD, M. "Cassien", en *DSp*, II/1, 214-276; RAHNER, H., *Ignatius von Loyola und das geschichtliche Werden seiner Frömmigkeit*, Graz-Salzburg-Wien 1947 (trad. fr. *Ignace de Loyola et la genèse des Exercices*, París 1989); SPIDLÍK, T., *Ignacio de Loyola e la spiritualita orientale*, Studium, Roma 1994, 74-88.

PEREGRINO: / Camino.

PERFECCIÓN

El término "perfección" indica haber llegado a completar el mayor grado posible de bondad o

excelencia en la materia de que se trata. Es, por tanto siempre relativo, en la situación de viandante en que se encuentra el hombre en esta vida. Así lo entendía S. Ignacio en su vida espiritual y en su enseñanza. Los deseos, las aspiraciones de la p. en el servicio al rey, de distinguirse y hacer grandes cosas, acompañaban la naturaleza, temperamento y cultura de íñigo, la tradición heroica de su casa y antepasados. En el campo espiritual y evangélico crecieron esas aspiraciones de "grandes hazañas" por Cristo, desde el principio de su conversión, al leer las vidas de los santos, y, sobre todo, al encontrarse espiritualmente con Jesucristo, "verdadera seña real de los caballeros de Dios que son los Santos", como lo presentaba la *Vida de Cristo* del Cartujano. En la santa vida de Cristo encontraba el aliciente para hallar "la perfección de todas las virtudes", y nunca hallaría ejemplos tan perfectos de pobreza, humildad, caridad, mansedumbre, de obediencia..." como los de Cristo. Antes de salir de Barcelona, en su peregrinación a Tierra Santa, ya declaró a su confesor "cuánto deseaba seguir la perfección y lo que más fuese gloria de Dios" [Au 36].

Los *Ejercicios Espirituales* pondrán al ejercitante en contacto con su Creador y Redentor, Jesucristo, para que agradecido a Su infinita liberalidad y misericordia, no solamente aborrezca todo pecado y todo desorden de la propia vida, sino que llegue generosamente a ofrecerse a Él, a toda pobreza y a todo vituperio que le puedan venir, como consecuencia del seguimiento a Su llamada a colaborar con Él para que se realice Su Reino. En el progreso de los ejercicios, S. Ignacio desea conducirlo a disponerse a to-

da p. en el estado de vida al que el Señor quiera elegirlo [Ej 135].

Pero la p. para Ignacio de Loyola no es algo abstracto, o simplemente en relación con los deseos y voluntad del sujeto. Es, en concreto, lo que Cristo manifiesta como más agradable al Padre, el cumplimiento que cada uno debe hacer, lo mejor posible, de la voluntad divina sobre sí. Lo que desea y pide al Señor es que cada uno llegue a conocer, sentir la voluntad de Dios sobre su propia vida y cumplirla enteramente. Así acababa con mucha frecuencia sus cartas a cualquier tipo de personas. Y quiere que nos exhortemos mutuamente a toda virtud y p., especialmente a la unión y fraterna caridad. El supuesto es siempre el mismo, que la p. está en cumplir la voluntad de Dios manifestada a cada uno en los mandamientos en general, y en las inspiraciones o mociones del Espíritu a cada uno en particular.

1. Perfección evangélica. La p. en que piensa S. Ignacio es la p. evangélica, que tiene su realización suprema en Jesucristo, que no ha venido a hacer su voluntad, sino la del Padre que le envió, obediente a la voluntad del Padre hasta la muerte y muerte de cruz para la salvación del mundo. Su concepto de la fe en Cristo, que nos salva y nos conduce a la p., es el de la fe "informada" por la caridad [Ej 368], que empeña al hombre en las obras conforme a la voluntad de Dios sobre él. Es ese el dinamismo que imprime en el hombre la fe en Cristo: la correspondencia amorosa al don suyo de la fe madurada por la esperanza y la caridad. Para él la p. está en la maduración perfecta de la caridad, según el modelo vital de Cristo, que sólo mira al Padre en la realización del amor; porque en

ese amor es donde se realiza plenamente toda la creación.

La gracia, que los *Ejercicios* recomiendan pedir al final, es que el ejercitante, "enteramente reconociendo, pueda en todo amar y servir a su divina Majestad" [Ej 233]. Y la señal de haber recibido ese don perfecto se concretiza en la oblación: "Tomad, Señor, y recibid toda mi libertad, mi entendimiento y toda mi voluntad, todo mi haber y mi poseer; Vos me lo disteis, a Vos, Señor, lo torno; todo es vuestro; disponed a toda vuestra voluntad; dadme vuestro amor y gracia, que esta me basta" [Ej 234]

Según ese carácter evangélico de su concepto de p., S. Ignacio considera que hay formas, o concreciones, de vida que disponen más a la p. evangélica, como la pobreza voluntaria, la castidad por el Reino de los Cielos, la obediencia religiosa [Ej 357]. Es lo que el Conc. Vat II ha reafirmado en la LG (42). En ese sentido, de impulsar hacia la santidad, habla Ignacio de Loyola de mover lícitamente fuera de los Ejercicios a todas las personas, que tengan probablemente "sujeto", a "toda manera de perfección evangélica" [Ej 15]. Tiene presente en su mente la respuesta de Jesús al joven rico: "Si quieres ser perfecto, ve, vende lo que tienes, dalo a los pobres y tendrás un tesoro en el Cielo; y ven, sígueme" (Mt 19, 21).

2. *Perfección, caridad, santidad.* Por eso, cuando S. Ignacio exhorta a sus discípulos a la p. en su célebre carta sobre esta materia, comienza por la fundamentación evangélica: "Sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto" (Mt 5, 48); eco de las muchas exhortaciones del Antiguo y del Nuevo Testamento a ser "santos, porque Dios es santo" (1Pe 1, 16), o como dirá la *Ijn* 3, 3:

"...quien tiene esta esperanza (de la vida eterna) en Él, se santifica, como también Él es santo". La santidad es la p. cristiana, y ésta es la *madurez* de la participación en la vida divina, es decir, de la caridad, que nos ha obtenido Cristo con su redención, y de la que nos ha dado el supremo ejemplo con su vida: el verdadero camino que conduce a la Vida.

S. Ignacio está convencido, y lo escribe así, que la infinita Bondad de Dios, sumamente comunicativa de sus bienes, y el eterno amor que nos tiene, "quiere darnos nuestra perfección, mucho más que nosotros recibirla" [Epp I, 495 ss]. Es don, gracia de Dios, que quiere encontrar en nosotros, para realizarse plenamente, la humildad y deseo de recibir sus dones, la petición diligente y nuestra colaboración. A esa p. exhorta a los estudiantes de la CJ, como correspondiente a la vocación a la que han sido llamados.

Entre los *motivos* que han de impulsar a la p. cristiana, expone ante todo, la grandeza de la vocación apostólica a que han sido llamados: "...que no solamente entre hombres, pero entre ángeles no se hallan más nobles ejercicios que el glorificar al Criador suyo y el reducir las criaturas suyas a Él, cuanto son capaces" (*Ibid.*, 499). El fin de la CJ, según las *Constituciones* ignacianas, es "no solamente de atender a la salvación y perfección de las ánimas propias con la gracia divina" (en esto coincide con el fin de cualquier Orden religiosa en la Iglesia), mas, con la misma gracia divina, "intensamente procurar de ayudar a la salvación y perfección de las de los prójimos" [Co 3].

Notemos que el concepto de p. (santidad) al que se refiere el "fin

de la Compañía" no es solamente para procurarla para sí, sino también procurar la p. (santidad) "del prójimo". En algunas otras fórmulas de institutos diversos no se habla así, con esa claridad y explícitamente, sino se contentan con referirse a procurar la salvación del prójimo. Conviene notarlo en la espiritualidad ignaciana. Así se explica que el santo aconsejase al P. Alberto Azzolini: "...con quien no quiere apartarse de la imperfección, la Compañía no quiere entretenerse" [Epp IX, 266-267]. Y en la instrucción más completa que dio S. Ignacio sobre el modo de proceder en los ministerios con los prójimos, afirma que los ejercicios de la Primera Semana se pueden dar a muchos; pero los demás sólo a aquellos que "se encuentran idóneos al estado de perfección y se disponen a ayudarse muy de veras" [Epp III, 542-550].

Para entrar en "elecciones" quiere que se insista en que el ejercitante, para estar más dispuesto "a mayor gloria divina y a su mayor perfección", llegue a desear "más los consejos que los preceptos, si Dios fuese más de ello servido" (DI, 8). Los que han de hacer los Ejercicios completos han de ser "sujetos capaces e idóneos para ayudar a otros, después que ellos fueren ayudados" [Epp XII, 141-143]. No puede faltar en el espíritu ignaciano, el dinamismo que le empuje a procurar siempre la "mayor gloria de Dios" y ayuda de las almas.

S. Ignacio recuerda, además, como motivos para el ferviente anhelo de la p. evangélica: las ventajas del fervor, agradecido a los innumerables beneficios recibidos de Dios. Pero, sobre todo, quiere que mueva a sus discípulos, "el amor puro de Jesucristo, y deseo de su

honra y salud de las ánimas que redimió" [Epp I, 495 ss].

3. *Principiantes, progredientes y perfectos*. Es verdad que S. Ignacio organiza el camino espiritual del ejercitante en *cuatro* semanas; pero no deja de tener presente la división clásica tripartita, a la que llama "vida". Reconoce el progreso en la vía de la p., que ha de tener inicio en la "vida purgativa", que corresponde a los ejercicios de la Primera Semana (principiantes); y ha de seguir por la "vida iluminativa", que corresponde a los ejercicios de la Segunda Semana [Ej 10]. No ignora que el camino espiritual tiene un progreso, que conduce a un mayor aprovechamiento en las virtudes [Co 243.582] y a una p. cada vez mayor (progredientes). Según su enseñanza el aprovechamiento espiritual hacia la p. está ligado evangélicamente a la abnegación: "Piense cada uno que tanto se aprovechará en todas cosas espirituales, cuanto saliere de su propio amor, querer e interés" [Ej 189]; una salida del amor propio para darse todo al amor divino, a la caridad.

Él desea que los jesuitas no pierdan ningún "punto de perfección que con su divina gracia podamos alcanzar en el cumplimiento de todas las *Constituciones* y modo nuestro de proceder en el Señor nuestro" [Co 547]. Sobre la castidad ahorra explicaciones, pues debe constar "cuan perfectamente deba guardarse, procurando imitar en ella la puridad angélica con la limpieza del cuerpo y mente" [Ibid.]. No habla en los *Ejercicios* de "vida unitiva"; pero no ignora el término "perfectos" en la vida espiritual cristiana. Para él los perfectos tienen ya una asidua contemplación e iluminación del entendimiento, que les permite meditar, contemplar más a Dios en todas las criaturas,

"según su propia esencia, presencia y potencia" [Ej 39]: descripción que se acerca a la que {Heb 5, 14} pone en relación con la capacidad de discernimiento espiritual; cualidad ésta, que S. Ignacio consideraba ya normalmente adquirida en los que se admiten a profesión [Co 582]. A ese fin quería que se enderezase la formación [Co 516-517]. En el P. General, se desea sea ejemplar en todas las virtudes: "...muy unido con Dios nuestro Señor, y familiar en la oración y en todas sus operaciones" [Co 723]. En él se requiere especial relevancia en humildad y caridad, una caridad que se manifieste en la capacidad de discernimiento: caridad discreta. El ejercicio de "la discreta caridad" no puede separarse del concepto ignaciano de la perfección. Es una caridad madura, la virtud de la caridad perfeccionada con los dones de espíritu, de ciencia y de consejo, o con la luz actual del Espíritu Santo.

Manuel Ruiz JURADO, SJ

Z' Amor, Locos por Cristo, Magis, Mandamiento, Obediencia, Santidad, Seguimiento, Virtudes, Votos.

Bibl.: AA. VV. "Perfection Chrétienne", en *DSp XII*, 1074-1156; GONZÁLEZ HERNÁNDEZ, L. v. "Incentivos de santidad. Notas a la correspondencia de San Ignacio con los laicos de su tiempo", *Man 59* (1967) 243-256; GUIBERT, J. DE, *La Spiritualité de la Compagnie de Jésus*, CIS, Roma 1953; IPARRAGUIRRE, L., *Espíritu de San Ignacio de Loyola. Perspectivas y actitudes ignacianas de espiritualidad*, Mensajero, Bilbao 1958; LAWLOR, R., "The doctrine of grace in the Spiritual Exercises", *TS 3* (1942) 513-532; MCKENZIE, J.L., *Diccionario Bíblico*, Assisi 1973; NADAL, J., *Scholia in Constituciones S.I.* (Ruiz JURADO, M. ed.), Facultad de Teología, Universidad de Granada 1976; OLAZARÁN, J., "Desviaciones del concepto de perfección cristiana", *Man 37* (1965) 149-172.

PERSEVERANCIA

Desde el momento de su conversión, Ignacio se muestra como hombre firme y perseverante en sus propósitos "gastándolo todo en cosas de Dios" [Au 11] pese a la soledad, la enfermedad y las dificultades que rodean su ambiente familiar y social para emprender una nueva vida. Nada detiene el coraje del peregrino ante los retos de una nueva vida [Au 21] en la atención hacia su estado interior [Au 20], en la práctica de su vida sacramental [Au 21], en la oración [Au 23], ayunos [Au 25.27] y en general en sus propósitos de comenzar un nuevo proyecto de vida.

Sin embargo, poco a poco, a la luz del discernimiento, esa primera tenacidad del converso se sabe complementar con la sabia docilidad ante las nuevas inspiraciones que el Espíritu le muestra en su camino, especialmente desde que decide abandonar Tierra Santa [Au 47] y asumir el nuevo proyecto de "estudiar algún tiempo para poder ayudar a las ánimas" [Au 50]. La misma atención a la voluntad de Dios, que se le muestra directa o indirectamente, llevará al peregrino a cambiar sabiamente el rumbo de su vida desde Barcelona a Alcalá [Au 56], Salamanca [Au 63] y más tarde hasta París [Au 71]. Posteriormente le conducirá hasta posponer sus grandes deseos de volver a Jerusalén, admitiendo el consejo de los compañeros de regresar a su tierra natal [Au 85] aceptando vivir en Roma [Au 96] y su trabajo como General de la naciente Compañía. En este largo camino, no exento de crisis internas, Ignacio fue aprendiendo a unir en su interior la fidelidad a sus deseos con la escucha atenta de los signos de Dios. Unas veces el Espíritu le hablaba a través

de su oración, otras por medio de sus estados físicos y corporales, otras, a través de sus confesores y compañeros. Y así, poco a poco, el peregrino, como dice Nadal, iba siendo conducido por Dios "sin adelantarse" desde su voluntad.

El itinerario propuesto en el libro de los *Ejercicios* invita de alguna manera a recorrer este mismo itinerario. Por una parte la confianza ante la comunicación que se espera entre el Creador y la criatura [*Ej* 15] y desde ella el gozo ante tanto bien gratuito de Dios descrito hasta místicamente en la CAA [*Ej* 230]; por otra, la invitación a entrar con voluntad generosa, con "grande ánimo y liberalidad" [*Ej* 5] al encuentro con Dios. Una curiosa síntesis entre la fe pasiva en la gratuidad de Dios y la activa colaboración de la propia voluntad del ejercitante que trabaja "instando en oraciones y otros ejercicios espirituales" [*Ej* 16], demandando repetidamente a través de las diversas peticiones y coloquios hasta "hallar lo que desea" [*Ej* 73]. Y así al fruto recibido en quien se ejercita, siendo desde luego un don de Dios, será mayor "cuanto más saliere de su propio amor, querer y interés" [*Ej* 189].

En las *Constituciones*, Ignacio describe tanto el origen del carisma de la CJ y como la propia vocación como un don gratuito cuyo origen no es otro que la bondad de Dios, única capaz de llevar adelante la obra comenzada [*Co* 134]. Y sin embargo, porque ese don pide colaboración de la parte humana, es importante "conservar", "aprovechar" [*Co* 243] y "pasar adelante" [*Co* 276] en la virtud recibida a través de los medios necesarios tanto en el tiempo de la formación como en los tiempos de la madurez vocacional. Si para hacer posible la p. en la vocación durante las etapas de formación es muy importante asegurar tanto la integra-

ción de toda la persona ("virtud y letras") como la gradación de los procesos [*Co* 307], en lo que toca al jesuita formado Ignacio prefiere dejar más amplio el criterio según lo que dictare la discreta caridad [*Co* 582], de manera que éste se pueda conducir más por el amor que por el temor [*Co* 602].

En Ignacio, además, la p. es un asunto que toca al cuerpo mismo de la Compañía. Aunque ella debe poner toda su esperanza en Dios que la ha instituido [*Co* 812], también debe procurar mantenerse firme "en su espíritu" [*Co* 813] especialmente a través de los medios que la unen con Dios como la vida en el Espíritu, la pureza de intención y el celo apostólico [*Co* 813], desterrando tanto la ambición como la falta de pobreza [*Co* 816-817].

Síntesis discernida entre el don y la conquista, entre la gratuidad de Dios y la colaboración de nuestra propia voluntad, fidelidad al don recibido y apertura ante la novedad de los nuevos signos de Dios: he ahí el secreto de la p. en la espiritualidad ignaciana que siempre remite al creyente a vivir "más desde el amor que por temor de penas o esperanza de premios" [*Co* 288].

Jesús Manuel SARRIEGO, SJ

/* *Consolación, Gracia, Humildad, Paciencia, Perfección, Virtud.*

Bibl.: ALDAMA, A. M^o DE, *Iniciación al estudio de las Constituciones*, CIS, Roma 1991; COSTA, M., *Contemplatio ad spem. Constituciones, X Parte*, CIS, Roma 1973; DECLoux, S., "La formación sacerdotal y religiosa", *CIS* 52-53 (1986) 82-121; IGLESIAS, L., "Introducción a la Sexta Parte principal", en *Constituciones de la Compañía de Jesús. Introducción y notas para su lectura* (ARZUBIALDE, S./ CORELLA, J./ GARCÍA-LOMAS, J. M. eds.), M-ST, Bilbao-Santander 1993, 225-233.

PERSUADIR

La primera datación conocida de este término la encontramos en Alonso de Palencia (1490), quizá sólo castellanización ocasional para definir más cómodamente la palabra latina. Ya le da entrada definitiva en castellano, Valdés 138, 9: "persuadir" y "persuasión". El término es corriente en el Siglo de Oro aunque no ha llegado nunca a hacerse voz común en el estilo oral; nótese la construcción "persuadirse a" en Lope de Vega (*DCECH* s.v. *Persuadir*). Sebastián de Covarrubias lo introduce en su *TLC*: "Del latino persuadere". *DiccAut.*: "Obligar a alguno con el poder de las razones o discursos que le propone a executar alguna cosa o a que la crea". Este primer sentido es el que utiliza Ignacio en sus primeros números de la *Autobiografía*, donde Ignacio señala que "persuadió al alcaide de la fortaleza a defenderse del ataque de los franceses" [*Au* 1] y que persuadió a otro hermano suyo "que quisiesen tener una vigilia en nuestra Señora de Aranzazu" [*Au* 13]. Por extensión vale "inclinarse con eficacia las cosas que no son racionales" y s.v. *persuadirse*: "Formar juicio o creer alguna cosa en virtud de alguna razón o fundamento". Sta. Teresa (*Vida* 6,7; 8; 19 etc.). S. Juan de la Cruz (2S 7,1; 21,9; 21,12 etc. *Concordancia* 1426). El término parece incluir un cierto matiz afectivo; expresa un aceptar, asentir y autoconvencer internos con inclinación e incluso convicción de ánimo. Es frecuente en las *Constituciones* (12 contextos), donde generalmente la persuasión es "en la su divina Majestad" [*Co* 30], o "en el Señor Nuestro" [*Co* 152.190.308] o una persuasión mediada por su Superior que "será lo que más

conviene para el divino servicio y su mayor bien en el Señor nuestro" [*Co* 292]. "Persuadirse" significa, por tanto, convencerse de que eso mismo que se acepta es parte del deseo o del proyecto de Dios para uno mismo; *no* se trata, por consiguiente, sólo de un asentir lógico o racional asentado en la convicción de la retórica, esto es, de una argumentación lógica y lúcidamente construida ante la cual no puedo no asentir. "Persuadirse" es convertir el ánimo hacia lo que se me da para ser asumido con la convicción de que es para mí, en el nombre del Señor. "Persuadir" no aparece en *Ejercicios Espirituales*.

José GARCÍA DE CASTRO, SJ

/* *Abnegación, Mortificación, Obediencia, Suasión, Vencerse a sí mismo, Virtudes.*

PLÁTICA

Variante fonética de "práctica-practice", atestiguada ya en 1270 como "ciencia práctica" ("enseñó a los godos [...] la theórica e la práctica": *Primera Crónica General*). En la acepción de "conversación o trato" se usó en el bajo latín (*practicare aliauem*), con versiones en otras lenguas románicas. Covarrubias (*TLC*) la registra como "conversación o diálogo" y "razonamiento que alguno hace en el convento o junta de gente"; pero mantiene para "platico", "diestro en decir o hacer". El sentido de "coloquio o instrucción", como grado inferior de comunicación oral, es muy frecuente en el lenguaje ignaciano.

La tradición de la "conferencia o coloquio espiritual" es tan antigua como el monaquismo oriental,

desde los Padres del desierto. El "anciano" o maestro espiritual transmitía a sus discípulos -en grupo o individualmente- el fruto de su experiencia, respondía a sus preguntas y dificultades (la *collatio o disputatio*), y les exhortaba con su ejemplo y su palabra a la práctica de la virtud (la *exhortatio*). Esta tradición pasa a Occidente con las *Collationes* del abad Juan Casiano, y será precisada en todas las Reglas monásticas. De ellas se derivarán la *lectio divina* o comentario familiar de la Sagrada Escritura, y buena parte de la predicación a la comunidad monástica, antes hablada que escrita (*Comentarios al Cantar de los Cantares*, de S. Bernardo...). Las Órdenes modernas mantendrán la misma tradición.

En los *Ejercicios* ignacianos se distingue claramente entre la "declaración o exposición de la materia", que inmediatamente se ha de meditar ("dar los puntos"), y las p. para instruir al ejercitante en el modo de hacerlo, o en general para ordenar su vida. En la vida ordinaria, supuesta la "unión del instrumento con Dios", se ha de procurar la "doctrina fundada y sólida" -que Ignacio no separa nunca del "modo de proponerla al pueblo en sermones o lecciones"-, y la forma de "tratar y conversar con las gentes". Algunos de sus primeros compañeros se distinguieron y fueron alabados por su destreza en esa forma de apostolado.

En la vida interna de la comunidad jesuítica, Ignacio y sus discípulos utilizaron la "exhortación doméstica" para promulgar y explicar las *Constituciones y Reglas*; en este género se distinguió el P. J. Nadal. En tiempos sucesivos se reglamentó su práctica como medio de recordar y mantener los grandes principios espirituales. De ahí proceden

las obras clásicas de los PP. Baltasar Alvarez, Gil González Dávila, Alonso Rodríguez, o la *Doctrine spirituelle* del P. Louis Lallemant.

José MARTÍNEZ DE LA ESCALERA, SJ

Z¹ Acompañamiento, Conversación, Escucha, Ministerios de la Palabra.

Bibl.: GONZÁLEZ DÁVILA, G., *Pláticas sobre las Reglas de la Compañía de Jesús*, Juan Flors, Barcelona 1964; GONZÁLEZ, L. / IPARRAGUIRRE, I. (eds.), *Ejercicios Espirituales. Comentario pastoral*, BAC, Madrid 1965, 361-365, 621-930; HERRERO SALGADO, F., *La oratoria sagrada en los siglos XVI y XVII. III. La predicación en la Compañía de Jesús*, FUE, Madrid 2001; MANSO, M., *La renovación del espíritu en las pláticas de renovación de votos S.I. del siglo XVI*, Bilbao 1964; NADAL, J., *Pláticas espirituales del P. Jerónimo Nadal en Coimbra (1561)* (NICOLAU, M. ed.), Facultad de Teología, Granada 1945; NICOLAU, M., *Jerónimo Nadal S.I. (1507-1580)*, CSIC, Madrid 1949; OLPHE-GALLIARD, M., "Conferencias espirituales", *DSP* II, 1396-1398; O'MALLEY, J. W., "Conversaciones y publicaciones", en *Los primeros Jesuitas*, M-ST, Bilbao-Santander 1993, 142-148.

POBREZA

El modelo concreto de p. evangélica actual, individual y corporativa, a la que Ignacio y sus primeros compañeros se sintieron llamados en seguimiento del Señor, fue para ellos objeto temprano de atención y discernimiento, en cuanto decidieron, en la primavera de 1539, permanecer unidos en un solo cuerpo y prestar obediencia a uno de ellos, como atestiguan diversos documentos del momento. Ese modelo ha seguido siendo objeto de especial atención de la CJ, a lo largo de toda su historia, y ha sido uno de los temas que más -si no quizá el que más- legislación jesuítica ha producido. Las preocupaciones en torno a

él, tanto en los orígenes como posteriormente, han sido básicamente tres: definirlo sin ambigüedades con toda la claridad y precisión posibles, motivarlo profunda y vigorosamente en el marco de una vida religiosa apostólica, y mantener la fidelidad al mismo con todo vigor, incluso en su literalidad original, a lo largo del tiempo. La concreción de estas preocupaciones se ha ido matizando diversamente en el curso de la historia. La profunda convicción, vivida permanentemente en la CJ, como herencia ignaciana, de que "la pobreza es como baluarte de las Religiones, que las conserva en su ser y disciplina y las defiende de muchos enemigos" [Co 816], y el consiguiente voto de no relajar lo establecido acerca de ella en las *Constituciones*, que emiten todos los profesos, "si no fuere en alguna manera, según las ocurrencias in Domino, para más estrecharla" [Co 553], han sido sin duda factores providenciales para mantener esforzadamente la fidelidad al modelo original y para traducirlo congruentemente en nuevas expresiones, cuando esto se ha hecho necesario.

1. Primeros esbozos; el núcleo esencial del modelo. Los primeros compañeros llegaron muy pronto a formular el núcleo esencial del modo de p. evangélica actual propio de la Compañía. Así, ya el 4 de mayo de 1539 determinaron que "quienquiera que haya de entrar sea actualmente pobre antes de la admisión a probación"; y el 11 de junio del mismo año establecieron, aunque sin darlo por cerrado, "que se recibirán casas e iglesias para habitar, pero de modo que no se tome algún derecho de propiedad sobre ellas" (MCo I, 12.13). Poco después, en la *Prima Societatis Iesu Instituti Summa*, datada con probabilidad en agosto (ciertamente antes del 3 de septiem-

bre) del mismo año, que esboza ya una imagen global de lo que habría de ser la CJ, se dice así: "Habiendo experimentado que es más feliz, más pura y más apta para la edificación del prójimo la vida que se aparta lo más posible de todo contagio de avaricia, y se asemeja lo más posible a la pobreza evangélica; y sabiendo que nuestro Señor Jesucristo proveerá lo necesario para el sustento y vestido de sus siervos que no buscan más que el reino de Dios, hagan todos y cada uno voto de pobreza, declarando que ni en particular ni en común puedan adquirir derecho civil alguno a cualesquiera bienes estables o réditos o ingresos algunos, para el sustento y uso de la Compañía, contentándose con gozar exclusivamente del uso de las cosas necesarias, estando de acuerdo los dueños, y con recibir los dineros y el valor de las cosas que se les donaren, para procurarse lo necesario. Sin embargo, puedan adquirir derecho civil para bienes estables y rentas, para poder reunir algunos escolares de buenas cualidades y formarlos en letras, sobre todo sagradas, en sitios donde hay Universidades; es decir, para sustentar a estos escolares que deseen aprovechar en espíritu y letras, y después de la probación, ser admitidos en nuestra Compañía" (MCo I, 19). Un año más tarde, la *Fórmula del Instituto* de Julio III (27 de septiembre de 1540), que, como ya el documento anterior, presenta una "a modo de imagen de nuestra profesión", recoge lo dicho en aquél, puntualizando algo más lo que se refiere a los bienes destinados a la formación y sustento de los escolares, en estos términos: "quedando reservado al Prepósito o a la Compañía todo el régimen de gobierno y superintendencia sobre dichos Colegios y estudiantes [...] de ma-

ñera que ni los estudiantes puedan usar mal de dichos bienes, ni la Compañía los pueda aplicar a su propia utilidad, sino para proveer a las necesidades de los estudiantes" (MCo I, 29-30).

2. *Definición básica del modelo original: la Fórmula del Instituto de 1550 y las Constituciones.* Después de haber definido en el entretiem po en sentido negativo una cuestión aparentemente menor (y que parecería ya resuelta implícitamente en los documentos antes citados), a saber, si las iglesias, como distintas de las casas, podrían recibir rentas fijas, asunto que fue objeto de un cuidado discernimiento, por parte de S. Ignacio, del que dan cuenta un documento titulado "Deliberatio de paupertate" (MCo I, 78-83) y su *Diario espiritual* (MCo I, 86-158), se llega a la definición del modelo original global de la p. actual, corporativa e individual de la Compañía. A la base de él hay una distinción entre el régimen de p. de las "Casas" destinadas al desempeño de los ministerios y en las que deberían habitar los miembros definitivamente incorporados, y el régimen de los "Colegios" destinados inicialmente a la formación de los estudiantes que se esperaba podrían llegar a entrar en la Compañía. El régimen de p. de las Casas es propiamente el régimen de p. de la CJ y de los incorporados definitivamente a ella, mientras que el de los Colegios es el de los que se preparan para su incorporación, para "entrar" en ella.

2.1 *El régimen de pobreza de las Casas*, y de los que deben vivir en ellas, que en principio son todos los miembros definitivamente incorporados, a excepción de los dedicados a la formación de los escolares [Co 557.560], es decir, el régimen de p. de la CJ formada, se basa en los siguientes principios: a) "no se pue-

den tener, ni individualmente ni en común, posesiones o bienes propios" más que los que fueren dados para habitación o usos necesarios (FI, 7; [Co 4.561]); por eso, para entrar en esta situación de desposesión total de bienes, a nivel personal, inicialmente todos los que pretendían entrar en la CJ debían disponer efectivamente, antes de su entrada a probación, de todos sus bienes temporales y renunciar a los que esperarían [Co 53] o disponerse a dejarlos cuando el Superior se lo ordenare, después del primer año de probación, y en todo caso antes de emitir la profesión o últimos votos [Co 54.254.255.287.348.571]; fr)"no se pueden percibir rentas o ingresos fijos", incluso provenientes de bienes ajenos, sobre las que se tenga un verdadero derecho (FI, 7; [Co 4.555.561]); c)"ni los miembros definitivamente incorporados ni las casas o iglesias o Colegios, por razón de ellos, serán capaces de heredar" [Co 572]; d)"se deben desarrollar gratuitamente todos los ministerios" que la CJ puede ejercitar en bien de los prójimos, no pudiendo pedir ni recibir compensación, estipendio o limosna alguna por ellos (FI, 1; [Co 4.565]), evitando cualquier señal o apariencia de lo contrario [Co 567] y cualquier sutil subterfugio [Co 568]; e) como consecuencia, "los miembros definitivamente incorporados habrán de vivir de limosnas" [Co 557.560] y habrán de estar dispuestos para mendigar cuando la obediencia o la necesidad lo pidiera, debiendo haber algunos encargados de pedir limosnas con las que se mantengan aquéllos, pidiéndolas llanamente por amor de Dios nuestro Señor [Co 569];/) "el tenor de vida, en cuanto a comida y vestido y demás cosas exteriores, se corresponderá al uso común y aprobado de los sacerdo-

tes honestos⁷, de modo que lo que cada uno quite de ahí, por necesidad o por deseo de su provecho espiritual, por devoción y no por obligación, sea ofrecido a Dios como obsequio razonable del cuerpo (FI, 8); "entendiendo que el comer, vestir y dormir será como cosa propia de pobres" [Co 81.577579]; g) esto supuesto, "cada uno deberá contentarse de lo que le fuere dado del común" para su uso necesario o conveniente, sin superfluidad alguna [Co 570], no teniendo el uso de cosa alguna como propia, aun antes de haberse desposeído de ella [Co 254].

Sintetizando, pues, el régimen de p. de la CJ propiamente tal, establecido en sus orígenes, el modelo se concreta así: carencia absoluta de bienes para la vida y para el ministerio, carencia de la seguridad que pueda provenir de ingresos de rentas fijas y aun de ingresos eventuales por normal vía de herencia, gratuidad absoluta en el ejercicio de los ministerios para ayuda de las almas, consiguiente abandono a la contingencia de las limosnas que puedan provenir de fuera, vivir de lo que a cada uno fuere dado del común, todo ello en un nivel de vida propio de pobres.

En cuanto a las motivaciones de este tipo de p. la *Fórmula del Instituto* y las *Constituciones* destacan específicamente: los beneficios y el gozo espiritual que ella misma encierra, el ejercicio que implica de permanente y total confianza en Dios del que se espera que proveerá a las necesidades de los que buscan sólo su reino, la libertad para optar por lo que sea más conveniente al fin de la CJ, y el valor apostólico de la misma, cifrado en la "edificación del prójimo". En un contexto más amplio, esta forma de p. es vista como un rasgo esencial

de la "profesión de bajeza y humildad", propuesta por las *Constituciones* como propia de los miembros de la CJ [Co 63.577.580.817], en cuanto seguidores de Cristo nuestro Señor, que aman y desean intensamente vestirse de su misma vestidura y librea por su debido amor y reverencia [Co 101]. Si, para completar el cuadro de las motivaciones de este modelo de p., propio de la CJ, se tienen en cuenta además los otros documentos ignacianos acerca de ella, se puede componer una clasificación de las mismas que comprende: razones espirituales o ascético-místicas, inherentes a la práctica misma de la p. o derivadas de ella (especialmente la confianza absoluta en Dios, por encima de todo apoyo material); razones apostólicas de mayor libertad en la selección de las actividades apostólicas, en función únicamente del "mayor servicio divino y bien universal" [Co 618.622.623] y de mayor edificación del prójimo con el ejemplo de desprendimiento de los bienes materiales; razones cristológicas, de mayor y más estrecha imitación de Jesucristo nuestro Señor, en una forma de vida semejante a la suya.

2.2 *El régimen de pobreza de los Colegios para los escolares* que se preparan para incorporarse definitivamente en la CJ les permite tener bienes productivos, muebles o inmuebles, y vivir de las rentas que ellos puedan producir, pero de tal modo que sólo dichos estudiantes y quienes cuidan de su formación [Co 560] se beneficien de ellos, sin que "la Compañía" pueda recabar provecho alguno o utilidad de los mismos (FI, 8; [Co 326.419.421.557.763]) ni los miembros definitivamente incorporados a ella puedan vivir en ellos ni de los rendimientos de sus bienes [Co 557-558.560]. La CJ tiene el cargo o superintendencia de tales

Colegios, pero no es propietaria de ellos; éstos, al estar fundados como tales, son patrimonialmente autónomos con respecto a la CJ, y no es posible una comunicación de bienes de ellos hacia ésta o hacia sus miembros formados, si no es en "cosas mínimas" o estimadas como insignificantes [Co 559].

3. *Vigencia del modelo; vicisitudes y dificultades.* Este modelo básico, originario, de p. de la CJ ha estado formalmente vigente en su sustancia y aun en su letra hasta que en las CC GG 31(1965-66) y 32 (1974-1975) ha sido reinterpretado y en parte modificado. Durante este largo período de tiempo (cerca de cuatrocientos años, descontado el tiempo de la CJ suprimida), las CC GG y los Prepositos Generales fueron clarificando y definiendo algunos de sus puntos y aplicándolo a las situaciones nuevas, no directamente previstas al principio, que se iban presentando. La "Colección de Decretos de las Congregaciones Generales", aprobada por la CG 27 (1923) (AR IV [1924] 25-138), que recoge una síntesis organizada de las determinaciones de las CC GG precedentes, en realidad, reproduce todavía fielmente el modelo original, al mismo tiempo que deja traslucir los problemas y dificultades que habían empezado a presentarse ya bastante antes (*Ibid.*, Appendix quinta, 138).

Por una parte, la apertura de los Colegios de los escolares de la CJ (o al menos, de no pocos de ellos) a estudiantes no jesuitas, prevista en las [Co 338.392-397], y, sobre todo, el comienzo y la multiplicación de Colegios para este tipo de alumnos exclusivamente, ya en el último lustro del siglo XVI, moldeados a la imagen de aquéllos y con el mismo régimen de pobreza (la CG VI, 1608, estableció que ello

se hacía "según la práctica perpetua de la Compañía recibida desde el tiempo del Santo Fundador"), con claro predominio numérico sobre las "Casas" en las que normalmente deberían vivir los miembros definitivamente incorporados, hicieron que un gran número de éstos, seguramente la mayoría, vivieran de hecho en "Colegios", y en el régimen de p. propio de éstos, que no era el propio de "la Compañía" formada. La consecuencia de ello fue que en un determinado momento se llegó a una situación, en que una parte considerable, si no la mayoría, de la CJ, por fuerza de la evolución de su actividad apostólica, llegara a vivir el régimen de p. originalmente previsto para los escolares que se preparaban a entrar en ella, y no el previsto y querido para sus miembros formados, que se consideraba como el régimen de p. "de la Compañía". La realidad no correspondía claramente al intento del modelo inicial. Como reacción oficial a esta situación, un doble movimiento, impulsado por el gobierno de la CJ, se fue abriendo camino en ella con el cambio de siglo: por un lado, se tendía decididamente a no multiplicar más de lo debido y aún a restringir las fundaciones de Colegios para alumnos externos, incluso con prohibiciones de nuevas fundaciones por parte de las CC GG, y, por otro, se promovía la creación de Casas profesas y, más aún, de la nueva figura de "Residencias de misiones" o de ministerios, con el régimen de p. propio de aquéllas. Así se intentaba recomponer la situación y recuperar en lo posible la vigencia real del modelo inicial.

Però pronto apareció una nueva dificultad, que agravaba la situación anterior. Empezaron a aparecer, ya en los inicios de la CJ

restaurada (1814), colegios para alumnos externos no dotados de fundación, lo que hacía necesario tener que percibir de ellos cuotas por la enseñanza impartida, cosa que parecía contrastar con el principio de la gratuidad de ministerios del modelo original. Varias CC GG del tiempo (especialmente la XX, 1820, y la XXII, 1853) se ocuparon del asunto y, mientras cortaban enérgicamente situaciones no claras o incluso incorrectas, establecieron que tal práctica no era contraria al Instituto, ya que el pago de las cuotas vendría a sustituir a la dotación fundacional; al mismo tiempo, instaban a que no se iniciaran colegios sin fundación, y se hicieran los esfuerzos necesarios para restituir los colegios existentes al sistema fundacional tradicional. Pero la tendencia no era ya fácilmente controlable, por las exigencias apostólicas de servir a los prójimos precisamente mediante el ministerio de la educación y la carencia de "fundadores" que dotaran económicamente los colegios. Por eso, y para mayor tranquilidad de las conciencias, hubo que obtener dispensas pontificias del derecho propio (en 1833), a aplicar según el arbitrio y prudencia del Prepósito General, para poder recibir pensiones y cuotas de enseñanza en los colegios de algunos lugares (Estados Unidos, Inglaterra e Irlanda), práctica que se fue extendiendo a otros.

Por otra parte, vivir de limosnas en las casas profesas y residencias de ministerios de la CJ se hizo también muy difícil, por la desproporción entre la generosidad de los bienhechores y las necesidades reales de la vida. Por ello, hubo que recabar también diversas dispensas pontificias para recibir estipendios de misas (no ciertamente como "precio" por ellas ni como estipen-

dio debido, sino como limosna dada espontáneamente con ocasión de su celebración) y, en caso de parroquias, derechos de estola por la administración de sacramentos y otros servicios parroquiales. Nuevo campo de contraste con la gratuidad de ministerios.

Es preciso notar en este contexto que la CJ siempre fue consciente de que las prácticas mencionadas, admitidas por necesidades del apostolado y de la vida en los nuevos tiempos, no encajaban bien en el modelo de su p. original y, por ello, nunca estuvo satisfecha con las dispensas recibidas, unas y otras, y se esforzó cuanto pudo para hacer de ellas el uso mínimo que fuera realmente necesario. Así, en el *Epitome Instituti* (1927) se recoge una disposición procedente de la *Collectio Decretorum* y considerada por ella como *Dispositio temporaria* que dice: "La dispensa apostólica concedida para recibir estipendios por Misas y ministerios no se aplique sino por causas gravísimas, y los Superiores pongan especial cuidado en que el uso prolongado de ella, aunque legítimo, no dañe a nuestro espíritu ni disminuya el amor a la pobreza. Para ello, el Prepósito General cuide de dirigir el uso práctico de esta dispensa, según tiempos y lugares" (n. 927,1). Se establece también que "Para que la Compañía se libre más fácilmente de la necesidad de recibir estipendios, evítense en todas partes con empeño los gastos superfluos prohibidos y aun los menos necesarios. Y si, por favor de Dios, algunas casas o Provincias gozan de mejores condiciones económicas, pongan todo empeño en ayudar caritativamente a otras, con lo que éstas no se sientan en la necesidad de usar de la dispensa apostólica o puedan usar de ella en menor medida" (n. 995).

Pero, a pesar de este decidido empeño, la situación no mejoró: Por el contrario, fueron apareciendo nuevas necesidades apostólicas (grandes y costosas instituciones educativas, casas de escritores y revistas, casas de Ejercicios, centros de investigación y acción social sin fundación ni recursos propios), que necesitaban cuantiosos ingresos para poder prestar sus servicios, y nuevas penurias de vida, que no permitían cambiar el rumbo abierto. La práctica del modelo de p. original de la CJ entraba en crisis y éste, mantenido en su literalidad, se mostraba inadecuado para la situación y características del momento: o no se podía llevar rigurosamente a la práctica, o, de llevarlo sin subterfugios ni forzamientos, habría que renunciar a obras de apostolado, muy propias de la CJ y sumamente útiles para su misión en la nueva sociedad. Por otra parte, las condiciones ambientales históricas, socioeconómicas y socioculturales, podrían estar pidiendo una profunda adaptación del modelo a la nueva situación. Así lo fueron presintiendo las CC GG 28 (1938) y 29 (1946) y así lo reconoció expresamente la CG 30 (1959), que, aparte de constatar la necesidad de resolver múltiples problemas particulares (el alcance del voto de no relajar la p.; la aceptación de estipendios por misas, ministerios y otros trabajos apostólicos; el cobro de cuotas en los colegios; el sostenimiento de las casas de Ejercicios, de las casas para obras sociales, obras de juventud y semejantes), declaró que quedaba en pie una cuestión "dificilísima y gravísima", a saber, "qué principios se han de establecer para poner en práctica la p. ignaciana en las condiciones cambiadas de nuestro tiempo" (CG 30, d22, 7, en AR XIII [1956-1960] 319). Para estudiar

el asunto en toda su amplitud, la CG encargó al Padre General la constitución de una nueva comisión de expertos (había existido ya otra anteriormente, ocupada, más bien de temas particulares), que examinara a fondo todos los problemas de la p. de la CJ y presentara el fruto de su trabajo a la próxima Congregación General (Ibid.).

4. Traducción del modelo original a la nueva situación. 4.1 Sobre la base de esos estudios y, como fruto de su propio trabajo y discernimiento, la CG 31, encuadrando el tema de la p. de la CJ en el nuevo contexto del mundo y de la Iglesia, "iglesia de todos, pero más particularmente "iglesia de los pobres"', puso como base de su trabajo la percepción de que nuestra p. actual tendría que caracterizarse por la sinceridad que nos ha de hacer verdaderamente pobres en nuestra vida real, la aplicación al trabajo que nos asimile al mundo trabajador, y la caridad por la que gastemos de lo nuestro y nos gastemos a nosotros mismos en servicio. Así, en un firme deseo de fidelidad básica al modelo original de la p. de la CJ y de implantarlo en la nueva situación de la Iglesia y del mundo (CG 31, d18, 1-13), tomó algunas decisiones muy importantes e innovadoras, respecto de él. Tales fueron: a) El refrendo de la "interpretación estricta del voto de no relajar la pobreza" que emiten los Profesos, en el sentido formulado por las *Constituciones* [Co 554] de que "alterar lo que toca la pobreza sería alargar la mano a tener alguna renta o posesión para el uso propio o para sacristía o para fábrica o para algún otro fin, fuera de lo que toca a los Colegios y Casas de Probación" (CG 31, d18, 14). b) una "declaración oficial de que, además de los frutos y rentas tal como se admiten en las *Constituciones*, tam-

bien el fruto o remuneración del trabajo, realizado conforme al Instituto, es fuente legítima de bienes materiales, necesarios para la vida y apostolado de los jesuítas" [Co 556], pero de modo que la selección de los trabajos se haga conforme a las normas de la debida obediencia y a la naturaleza de nuestros ministerios, apartada, por sí misma, de toda ansia de ganancia o provecho temporal (CG 31, d18, 15). c) Una "interpretación, también oficial, del verdadero significado y consecuencias de la gratuidad de los ministerios", según la cual, ésta "debe explicarse por su fin, que es al mismo tiempo la libertad interna (o sea, la ausencia de la búsqueda de provecho propio y temporal), la libertad externa (es decir, la independencia de vínculos de obligación indebida) y la edificación del prójimo que nace de esta libertad y del amor a Cristo y a los pobres" (CG 31, d18, 16a); como consecuencia de ello, y en el marco de la libertad y edificación del prójimo mencionadas, se abre la posibilidad de aceptar (no pedir) estipendios de misas y por otros ministerios y de percibir derechos de autor y otras remuneraciones y subvenciones por trabajos realizados, cuotas de enseñanza (aunque todavía se insiste en que se debe procurar decididamente volver, en cuanto sea posible, a la práctica de enseñar sin el recurso a ellas) (CG 31, d18, 16b-e).

Aunque las dos últimas disposiciones no pretendían modificar, sino solamente declarar la *Fórmula del Instituto*, cosa que la CG puede hacer [Fi, 2], fueron sometidas a la aprobación de la Santa Sede, que la otorgó sin dificultad el 6 de junio de 1966 [AR XIV [1961-1966] 1006-1007).

Como complemento de la labor de la misma CG 31, una Comisión

de Definidores establecida por ella y con su misma autoridad elaboró unos *Estatutos de la Pobreza* publicados *ad experimentum* hasta la próxima CG, el 15 de septiembre de 1967 (AR XV [1967-1972] 65-90), cuya principal innovación, sumamente importante y significativa, aparte de recoger las ya establecidas por la CG 31, fue otorgar a la CJ misma y a las Provincias, la capacidad de poseer bienes y percibir réditos fijos y estables solamente para fines taxativamente determinados, sin que nunca estos bienes puedan ser destinados al sustento de los jesuitas formados. Estos fines eran: respecto de la CJ, la ayuda a Provincias en necesidad y a obras apostólicas de carácter universal, y, respecto de las Provincias, el sostenimiento de los escolares y de los que se encuentran en probación, la atención al cuidado de ancianos y enfermos, la ayuda a obras apostólicas necesitadas y la fundación de nuevas casas y obras o el complemento de fundaciones ya incoadas.

4.2 La CG 32, bajo el lema de "Una pobreza más auténtica", continuó la acción de la precedente y completó la traducción del modelo de la p. en la CJ a las nuevas situaciones, moviéndose simultáneamente, a la luz del modelo inicial y con el firme deseo de llevar a la CJ a una p. más profunda, sincera y auténtica, en dos líneas de acción: una, urgir con insistencia una más exigente práctica de la p. personal, comunitaria e institucional, añadiendo con gran vigor a los motivos tradicionales el amor preferencial y la solidaridad real con los pobres y la promoción de la justicia en la que la CJ se había comprometido como parte esencial de su misión, y otra, como medio para ello, renovar algunas estructuras jurídicas y administrativas que necesita-

ban ser acomodadas a la situación actual de la CJ y del mundo para expresar en ella, con nuevas formas, el espíritu y la fuerza espiritual y apostólica del modelo original. Las líneas maestras del modelo renovado (CG 32, dl2) son, en síntesis sumaria y prescindiendo de detalles más particulares, las siguientes:

a) Eje de toda la reforma es una "distinción fundamental⁷, que se ha de hacer, al menos, en los aspectos administrativos y operativos, "entre las instituciones apostólicas y las comunidades" de los jesuitas que trabajan en ellas.

b) Todas las "comunidades dedicadas al apostolado quedan asimiladas a las "Casas", según las *Constituciones*", y, por lo mismo, no se les permite tener bienes no necesarios para el uso y la habitación ni rentas fijas. Ni los capitales ni las rentas de las instituciones apostólicas o dedicadas a ellas, podrán beneficiar a las comunidades, si no es mediante una remuneración conveniente, que aprobará el Provincial, asignada a los jesuitas que trabajan en ellas. Las comunidades habrán de llevar un estilo de vida sencillo y frugal, acomodado al nivel de una familia modesta del medio en que viven, cuyos miembros necesiten trabajar esforzadamente para hacer frente a sus necesidades. Deberán ajustarse a un presupuesto anual seriamente elaborado con participación y discernimiento comunitario y aprobado por el Provincial. No se les permite la acumulación de capital; al contrario, y según el método establecido en cada Provincia, el superávit se ha de distribuir todos los años en favor de otras comunidades más necesitadas, de las obras apostólicas y de los pobres en general.

c) Las "instituciones apostólicas se regirán por la legislación tradicional de los 'Colegios' para escolares de la Compañía", con lo que podrán tener los bienes, aun productivos, y las rentas fijas y estables que se juzguen necesarios para su adecuado funcionamiento, manteniéndose en los límites de la verdadera funcionalidad, sin lujos ni excesos, y procurando sinceramente incorporar el testimonio de p. propio de nuestra vocación. En cuanto sea posible, están también sujetas, como las comunidades, a la misma ley de fraternidad y solidaridad con otras instituciones apostólicas, buscando el bien mayor y la mayor eficacia apostólica. Si una institución se suprime, los bienes dedicados a ella se destinarán a otras instituciones o a fondo de obras apostólicas de la Provincia, sin que puedan beneficiar nunca de otro modo a las comunidades, a las Provincias ni a la Compañía. Los "Colegios para escolares de la Compañía, las casas de formación y probación, seguirán ajustándose a su régimen tradicional". A ellos se equiparan las casas destinadas al cuidado de ancianos y enfermos.

d) "Se confirman y se precisan las innovaciones introducidas por la CG 31, antes descritas, sobre las fuentes de ingresos para la vida y el apostolado de la CJ, sobre la gratuidad de ministerios y sobre la capacidad de la Compañía y de las Provincias" para poseer bienes y percibir rentas, exclusivamente para los fines en aquella determinados. Se da un impulso decidido, como ya había empezado a hacer claramente la CG precedente, a una "amplia y generosa" solidaridad, expresada en la "comunicación de bienes" hacia dentro y hacia fuera de la Compañía.

e) Se abre decididamente la vivencia de la p. en la CJ a un senti-

do real de "solidaridad con los pobres", tratando de vivir una vida lo más posible semejante a la suya, que sabe de limitaciones y aun de penuria y que depende, también como la suya, de un trabajo asiduo y esforzado, propio de los que tienen que sustentarse con el trabajo de sus manos y el sudor de su frente.

Con esto, la CG 32 pretendía lograr para la CJ, con una decidida y convergente acción de los Superiores y de todos los miembros, una p. sincera y profundamente renovada, que fuera, ante todo: "sencilla en su expresión personal y comunitaria y feliz en el seguimiento de Cristo; entusiasta en compartir todos los bienes, unos con otros y con los de fuera; apostólica, en la indiferencia activa y en la disponibilidad para toda clase de servicio a los demás; inspiradora en la selección de ministerios, para ayudar a quienes más lo necesitan; espiritual y apostólicamente eficaz, de modo que en todo lo que se haga, el mismo género de vida sea un anuncio de Cristo" (CG 32, dl2,14).

Para mayor seguridad y para la paz de las conciencias de todos, lo que favorecería la puesta en práctica del modelo renovado, la CJ pidió a la Santa Sede la aprobación del mismo, por si en algún punto contradecía lo dispuesto en la *Fórmula del Instituto* o se apartaba de ello. Aquélla, apreciando lo delicado del tema y el carácter de las innovaciones introducidas, permitió que el decreto pudiera ponerse en vigor *ad experimentum*, de manera que la próxima CG pudiera reexaminar toda la cuestión basándose en la experiencia adquirida en los próximos años. Exhortaba, además, a aplicar correctamente la distinción entre instituciones y comunidades apostólicas, para evitar modos de

proceder contrarios a la genuina p. ignaciana, y a no abandonar ligeramente los ministerios que por tradición se prestan gratuitamente (AR XVI [1973-1976] 456-461). Como ésa era precisamente la intención del decreto y la experiencia de la aplicación del mismo durante ocho años había sido claramente beneficiosa para la vida y el apostolado de la CJ, la CG 33 (d2), después de reexaminar toda la cuestión, aprobó definitivamente la reforma operada por las CC GG 31 y 32, con la subsiguiente confirmación de la Santa Sede (AR XVIII [1980-1983] 1100), ya sin reservas ni cautelas. Se respondía así finalmente, al cabo veinticuatro años de estudio, meditación y discernimiento, a la cuestión y al deseo formulado por la CG 30 (1959): "definir los principios, conforme a los cuales se debería vivir la pobreza ignaciana en nuestros tiempos".

La misma CG 32 (dl2, 38) había encargado al Preósito General que revisara los *Estatutos de la Pobreza*, promulgados, a raíz de la CG 31, el 15 de septiembre de 1967, conforme a los principios, disposiciones y recomendaciones dadas por ella, incluyendo en ellos, en forma concisa, cuanto mire a la práctica personal y comunitaria de la pobreza. Tales Estatutos, que vienen a ser un "manual-guía" del sentido y significado y de la práctica de la p. en la CJ, fueron promulgados el 8 de septiembre de 1976, y, recientemente revisados y enriquecidos con las directrices de documentos pontificios recientes, de las Normas Complementarias de las *Constituciones* y con la aportación de la CG 34, han sido promulgados el 25 de marzo de 2003, con la petición expresa del Preósito General de "hacerlos realidad en nuestra vida personal y comunitaria, para acercarnos más al Señor y a su modo de

proceder" (carta de 25 de marzo de 2003). En su introducción se sintetiza de este modo el sentido y las características de la p. de la CJ hoy: "La pobreza religiosa en la Compañía de Jesús, que es apostólica, profética y condición inequívoca de nuestra credibilidad, debe acomodarse a nuestros tiempos para ser sincera, laboriosa y genuina; signo de caridad que nos incite al servicio de los pobres y a su amor preferencial, y a la promoción de la justicia. Deber ser real y fraterna. Se ha de conservar y promover siempre mediante la conversión del corazón y con la colaboración de todos, como gracia y don, para alcanzar lo que pretende la Compañía".

La CG 32, por su parte cerraba así su proyecto de reforma de la p. de la CJ, descubriendo la clave vital de la misma: "Hay que reconocer que, más que las innovaciones legislativas, favorece la vida de pobreza el reconocimiento del pecado y la sincera conversión del corazón. Ésta se ha de pedir a Dios, ya que es una parte de la gracia de nuestra vocación, a la que hemos de estar abiertos. [...] Finalmente, la autenticidad de nuestra pobreza no consiste tanto en la privación de bienes temporales, cuanto en que de verdad vivamos -y así lo manifestemos- enteramente de Dios y para Dios, tendiendo sinceramente a la perfección del ideal en el que culmina el itinerario espiritual de los Ejercicios: 'Dadme vuestro amor y gracia que ésta me basta'" (CG 32, d12,13.14).

Urbano VALERO, SJ

/ *Abnegación, Ambición, Avaricia, Constituciones, Dinero, Estipendios, Exclusión, Fe-Justicia, Marginación, Obediencia, Opción preferencial por los pobres, Reglas Limosnas, Votos.*

Bibl.: Fuentes: *Constituciones de la Compañía de Jesús y Normas Complementarias*, Curia del Prepósito General, Roma 1995 (ed. española, M- ST, Bilbao-Santander 1996); *Estatutos de la pobreza religiosa de la Compañía de Jesús* (edición revisada), Curia del Prepósito General de la CJ, Roma 2003. Secundaria: ALDAMA, A. M^a DE, *La vida religiosa en la Compañía de Jesús. Comentario a la Parte VI de las Constituciones*, OS, Roma 1989, 71-264; IGLESIAS, I., "Cincuenta años de itinerario sobre la pobreza en la Compañía de Jesús (1938-1987)", *Man* 59 (1987) 299-307; LUKÁCS, L., "De origine collegiorum externorum deque controversiis circa eorum paupertatem obortis, Pars prior: 1539-1556; Pars altera: 1557-1608", *AHSI* 29 (1960) 180-245; 30 (1961) 3-89; RENDINA, S., "La pobreza de la Compañía", *CIS* 24 (1993) 55-72; Ruiz JURADO, M., "La pobreza en el carisma fundacional ignaciano", *Man* 52 (1980) 47-64; VALERO, U., "La nueva expresión de la pobreza religiosa de la Compañía de Jesús: génesis, valoración y perspectivas", *AHSI* 71 (2002) 41-80.

POLANCO, Juan Alfonso de

1. *Vida. 1.1 Familia y vocación.* Juan Alfonso de P. nació el 24 de diciembre de 1517 en Burgos (España). Era "bajo de estatura, de rostro compuesto, frágil mirada y apto para el trabajo" (*FNIII*, 515, n.91). Sus padres se llamaron Gregorio y María de Salinas. De familia influyente, su padre fue Regidor de Burgos. Fue el segundo de 9 hermanos: Gregorio, Luis, Gonzalo, Eleonora, Catalina, Ana, Beatriz y María. A excepción de María, el resto de sus hermanas fueron religiosas en el monasterio agustino de S. Ildefonso, donde ya habían profesado cuatro de sus tías, hermanas de su padre Gregorio. Polanco siguió con interés y también con tristeza la vocación de sus hermanas al enterarse de algunos aspectos poco "religiosos" de su estilo de vida, como escribe a su madre el 9 de marzo de

1549 (*PoCo* 1,42). Dos de sus hermanos, Luis y Gonzalo estaban Florencia, en la corte de los Médici. Algunos datos sobre su familia los encontramos en carta de su hermano Gregorio del 15 de mayo de 1552 (*Epp Mixtae* II, 714-715).

A los trece años (1530) P. ya estaba en París donde estudió humanidades y filosofía (1535-1538) y obtuvo el título de Maestro bajo la tutela del también burgalés el Dr. Francisco Astudillo. Polanco se hospedó en esta época en el colegio de Le Mans donde desde 1529 se hospedaba también Martín de Olave. En París conoció a ñigo y los ñinguistas. Cuando Ignacio abandonó la capital del Sena (1535) P. tenía 18 años. Apenas nada se sabe de los años 1538-1541 (¿Burgos?). En 1541 trabajaba en Roma como notario o *scriptor apostolicus*, coprador de bulas pontificias y otros documentos oficiales, cargo bien remunerado (200 ducados anuales) y con posibilidad de ascenso en círculos vaticanos. Tal vez animado por la experiencia de su amigo, el también burgalés Francisco Torres, en cuya casa se hospedaba, P. hizo los Ejercicios Espirituales en Roma con Lafnez en agosto de 1541. Después decidió entrar en la CJ, junto con otros once compañeros, entre ellos A. Frusio (*Chron* I, 91). Su fórmula de primeros votos lleva fecha del lunes 15 de agosto de este 1541.

Vendido el título de "scriptor", con licencia de sus padres, tuvo, que vencer serias resistencias familiares que le dificultaban continuar como jesuita. Es interesante la enérgica carta a su hermano menor, Luis (abril de 1547), quien le mantuvo encerrado en Toscana contra su voluntad para apartarle de su vocación.

Con el tiempo, la situación pareció mejorar, aunque todavía en

1551, el testimonio de Lafnez, muestra la distancia en la relación (*MLain* 1,176-177). Al año siguiente, en mayo de 1552, el hermano Gregorio escribe a Roma después de largo silencio, disculpándose de su actitud y reconociendo la buena amistad con los jesuitas.

1.2 Estudios-Formación. El joven Juan Alfonso poco después de haber ingresado en la CJ, en 1542, después de haber residido unos meses en Roma, es enviado a Padua junto con A. Frusio al que ayudará en sus estudios de lógica y estimará notablemente; allí residirá hasta 1546 para completar estudios de filosofía y estudiar teología (escolástica, bíblica y moral). Tanto P. como Andreas se mantenían con los 100 ducados que los padres de Juan Alfonso le enviaban cada año. Estudió la Escolástica de Sto. Tomás, a Pedro Lombardo y las Escrituras, así como la lengua griega y la hebrea.

Desde el verano de 1543, ya habitaron la casa cedida por A. Lipomano, bienhechor de la CJ, a quien llamaban "Prior de la Santísima Trinidad" (*MLain* I, 27). En Padua coincidió con Ribadeneira. De sus lecturas de teología conservamos dos manuscritos (*EI* II, 283-284) con exégesis del NT, comentarios sobre libros de devoción, así como algunas de sus pláticas y sermones. Polanco, en carta a Lafnez (18 de mayo de 1542) comentó lo flojo y desordenado de las academias y colegios de Italia. Sobre su propia predicación de esta época, conocemos sus notas del tiempo pasado en Padua, Bolonia y Pistoia; podría servirse de una homilía de S. Bernardo que luego adaptaba, o de un comentario al Evangelio del día, centrándose siempre en un solo tema.

En 1546 es ordenado sacerdote, termina sus estudios de teología en Padua y enviado a sus primeros ministerios a Bolonia, Florencia y Pistoya, junto con A. Frusio y Jerónimo Otello. Desde junio de 1546, tenemos cartas a Ignacio y a otros jesuitas escritas desde Padua, Bolonia, Monte Murió, Pistoya y Pisa, donde comenzó a dar algunos Ejercicios, a predicar, confesar y leer. En esta ciudad dirigió al Obispo Pier Francesco Galigari da Gagliano en un curso de *Ejercicios* según la Anotación 19, que permitía al ejercitante seguir con sus ocupaciones ordinarias y dedicar unas horas al día a sus ejercicios espirituales y dio los Ejercicios al Obispo, Roberto Pucci, con gran fruto. En palabras de Iparraquirre, "desde el oscuro rincón de Roma fue uno de los principales y más influyentes apóstoles que tuvo la naciente Compañía en este sector [de los Ejercicios]" (Iparraquirre, 248).

1.3 Roma. Secretario de Ignacio.

Cuando estaba en Pisa fue llamado por Ignacio a Roma para comenzar en marzo de 1547 su trabajo como Secretario de la CJ, puesto que habría de desempeñar durante 26 años y con tres Generales (I. de Loyola, D. Laínez y Feo. de Borja). En Roma hizo su profesión el 25 de marzo de 1549 junto con el R Miona. Desde los orígenes del grupo, P. fue el sexto Secretario General de la CJ después de Fabro (abril-junio de 1539), F. Javier (junio de 1539-marzo de 1540), R Codacio (hasta 1544), Jerónimo Doménech (1544-marzo de 1545) y Bartolomé Ferrao (marzo de 1545-marzo de 1547). Al poco tiempo de llegar a la curia, P. comenzó a organizar archivos y materiales. Preparó *Del Offigio del Secretario*, documento que organizaba la creciente tarea burocrática de la Secretaría romana y describía el valor

y la función del Secretario, "mano y memoria del General", o, en palabras de Ribadeneira, refiriéndose a Ignacio, P. fue "su secretario, sus pies y manos" (FNIII, 620). El mes de junio del mismo 1547 escribía a D. Laínez a Bolonia para pedirle información sobre los orígenes de la CJ, petición que obtuvo por respuesta la famosa *Epístola* de Laínez de 16 de junio de 1547 (FN I, 70-145), primera biografía ignaciana. Poco más tarde, el 27 de julio redactaba y enviaba un documento fundamental que venía a poner orden en el sistema de comunicación de la naciente CJ, las "Reglas que deben observar acerca del escribir los de la Compañía que están esparcidos fuera de Roma" [*Epp* I, 542-549] comentadas por Laínez (*MLain* 1,117). A partir de este año, la actividad epistolar en el interior de la CJ no dejará de aumentar, pues pasó de los 87 documentos en 1547, a los 837 en 1552 y a los 1.014 en 1555 (Bertrand 1985, 38). Es obra de P. la organización y preocupación por el extraordinario sistema de comunicación epistolar de la primera CJ, que siguió con rigor y seriedad: Araoz dijo de él "que tiene gracia en dar capelos" (*Epp Mixtae* I, 550) y Cámara reconoce que es culpable de los capelos que recibe de P. porque "escribo, dice, confusamente" (*Epp Mixtae* III, 50); más adelante, el 28 de noviembre de 1555, el mismo Cámara reconoce "el P. Polanco parece que me da un medio capello, y con razón" (*Epp Mixtae* V, 108).

Poco después de ser nombrado Secretario escribió (27 de julio de 1547) una carta a toda la CJ comentando las ventajas de la frecuente comunicación epistolar [*Epp* I, 536-541]. De las casi 7.000 cartas que conservamos del epistolario ignaciano, todas menos 175 se escribie-

ron después de la llegada de P. a la Secretaría de la CJ. Luis de Mendoza, en carta a Ignacio (25 de julio de 1555) se refiere a P. como "P. Cobos", una manera simpática de aludir al Secretario de la CJ con el nombre del entonces Secretario del Emperador Carlos V [*Epp Mixtae* II, 574; *Epp* III, 530]. También Borja utiliza este cariñoso apelativo en carta a Ignacio desde Pisa (15 de febrero de 1551) (*MBor* III, 74). Durante este primer tiempo en Roma, P. revisó y corrigió el texto de los *Ejercicios Versio Prima* (P) (*MEEx* 1,114-117) y más adelante también el de *Vulgata* (*MEEx* 1,140). Sabemos también que redactó una explicación de la meditación del juicio.

Ese mismo año de 1547 comenzó a colaborar con Ignacio en la elaboración y redacción de las *Constituciones*. Polanco estudió las bulas y documentos pontificios así como las reglas de las antiguas Órdenes religiosas (sobre todo la franciscana, la dominica y la benedictina). En 1548 preparó las *Doce Industrias con que se ha de ayudar la Compañía*, primer anteproyecto de las *Constituciones* así como las *Constitutiones Collegiorum* (1548-1550), esbozo de la IV Parte de las *Constituciones* definitivas. Preparó también los *índices de los que se trata en los papeles escritos del Padre* (*MCo* I, 220-239), así como las "Seis series de dudas", dubia polanciana (1547-1548) propuestas a Ignacio para la redacción definitiva (*MCo* I, 269-339). Redactó casi en su totalidad el primer texto de las *Constituciones* (texto a, fin de 1549), ya estructurado en 10 partes; preparó el segundo (A, septiembre de 1550) que contiene numerosas correcciones de Ignacio, presentado en 1551 a los profesos congregados en Roma, con ocasión del Jubileo. Intervino en el tercer texto (B, abril de 1553) que incorpora las enmien-

das propuestas por los Padres, así como el C que corrige estilo, gramática, puntuación. Finalmente, preparó la traducción latina, comenzada en 1555. Ambos textos (castellano y latino) fueron aprobados por la Primera CG en 1558. Será la CG V (1594) la que aprobará el texto castellano definitivo (D) elaborado a partir del autógrafo (E), impreso en 1606 junto a su traducción latina. Pese a tan estrecha y cualificada colaboración, P. no consideró "suya" la obra de las *Constituciones*, pues escribiendo al P. Araoz de las numerosas actividades de Ignacio en Roma a él le atribuye la autoría de las *Constituciones* [*Epp* I, 610].

Entre los años 1547-1548 trabaja también el *Sumario de las cosas más notables que a la institución y progreso de la Compañía tocan* (*FN* 1,151-256), conocido como el *Sumario Hispánico*, porque entre 1549 y 1551 preparó su redacción italiana, *Sumario Itálico* (*FN* 1,261-298). Polanco comenzaba a estar muy ocupado en numerosos negocios, "tantos que no puede por la multitud de ellos casi respirar", le escribe Ribadeneira el 5 de mayo de 1548 (*MRib* I, 99).

El 25 de marzo de 1549 hizo su profesión (*PoCo* 1,43), como escribirá más tarde a su madre "me ofrecí solemnemente a su servicio en esta santa religión, como en mi corazón lo tenía hecho algunos años ha" (*PoCo* I, 47). Jayo destaca la solidez de su teología, positiva y escolástica, su buen manejo del latín así como el conocimiento mediocre de otras lenguas y por eso pide a Ignacio que envíe a P, solicitado por Fernando, el Rey de Romanos (12 de setiembre de 1550) (*MBr*, 357).

En octubre de 1555 Ignacio le nombra junto con Lafnez Asistente General. Precisamente a través de una carta de P. a Ribadeneira (en-

tonces en Bruselas) escrita por comisión de Laínez, elegido ya el 6 de agosto Vicario General conocemos los últimos momentos de la vida de Ignacio y su tránsito a la vida eterna (FNI, 764-772). El 4 de agosto P. convocó a los electores del futuro Prepósito General. Al final, de los veinte profesos reunidos, trece votaron a Laínez (MLain III, 391-401. 396).

1.4 Secretario General con Diego Laínez. En 1558, siguiendo las decisiones de la CG de dividir la CJ en "asistencias", fue nombrado Asistente de España, una de las cuatro asistencias de la Compañía. En 1561 P. junto con el P. Estrada acude al Papa Pío IV para pedirle que revoque el mandato de su predecesor Paulo IV acerca del gobierno trienal del general de la CJ y la obligación de rezar el Oficio en común (Astrain II, 37). Algo parecido le tocó hacer en octubre de 1566 acompañando a Feo. de Borja en su visita a Pío V, quien había ordenado de nuevo iniciar el rezo del Oficio en común en la CJ; tal mandato sería revocado en 1572 por su sucesor Gregorio XIII.

1.4.1 Coloquio de Poissy. El 1 de julio de 1561, parte con el General Laínez, el P Aníbal Coudreto y el coadjutor Luis Giappo hacia Francia para participar en el Coloquio de Poissy, y entablar diálogo con los calvinistas. Durante su ausencia, parece que el P. Cristóbal Madrid ejerce el cargo de Secretario. Llegan a Francia el mes de septiembre. En París "comenzamos a predicar públicamente en dos o tres partes de la ciudad con gran auditorio" (MLain VI, 335). El 27 P escribe a Salmerón, una larga carta en la que le relata el devenir del coloquio y resume el sermón de Laínez refutando los planteamientos de Teodoro de Beza. Del éxito del paso de

Laínez y P. por París habla también Borja en carta a Cristóbal de Madrid (MBor III, 682).

1.4.2 En el Concilio de Trento. El 8 de junio dejan París para entrar en Trento, "tutti sani per la gratia del Signore" el 13 de agosto de 1562 (MLain VI, 332). Dos días después, ya sale de Trento una larga carta de P. a Feo. de Borja (MLain VI, 333-355) en la que narra el viaje de París a Trento. Polanco mantiene desde Trento la correspondencia de la CJ, enviando cartas cada tres o cuatro días a la curia de Roma y a otros lugares para mantener informados a los Provinciales. El 30 de septiembre de 1562, dos días después de lo anunciado, P participó en la última sesión del Concilio de Trento con un largo discurso sobre el sacramento del Orden, siguiendo a Salmerón, quien ya había expuesto el 23 del mismo mes, según cuenta en la carta a F. de Borja, "con mucha doctrina y satisfacción" (MLain VI, 413). El tema eclesiológico preocupará a P. durante largo tiempo y ante las "tantas y tan favorecidas paradojas" que escuchaba de algunos padres ya en julio de 1563, comenta que "la conciencia no me ha dejado callar, antes les he contradicho con la modestia que he podido, y también con la eficacia" (MLain VII, 215).

Desde Trento, parte con Laínez hacia Mantua (11 de febrero de 1563) De Mantua regresarán de nuevo a Trento. Nadal, que había llegado al Concilio el 15 de diciembre de 1562, procedente de Alemania, compartió dos meses con P. "con gran recreación mía espiritual in Domino" (MNad II, 494). Nos cuenta P que Nadal fue contado en el Concilio entre "los teólogos" (Astrain II, 185, n.1).

El día 10 P afirma haber abandonado Trento con un viático que

"con mucho no llegó a lo necesario para llegar a Roma" a donde llegan a Roma el 12 de febrero de 1564 después de un viaje "que ha durado dos meses y dos días".

El 19 de enero de 1565 escribe al P. Miguel Botello informando que el P. General "está enfermo; esa misma noche, según cuenta el mismo R en otro documento (*Commentariolis* anno 1565), fallecía Diego Laínez a las 2 horas de la madrugada.

1.5 Secretario General con Francisco de Borja. Tras la muerte del Padre General Diego Laínez, P. convocó la Segunda CG, iniciada el 21 de junio de 1565 y que habría de elegir a Feo. de Borja como el tercer Preósito General de la Compañía. El 30 de junio de 1571, P. junto con Mirón, acompaña al General Borja y al Cardenal Bonelli a España, enviados por el Papa Pío V como legado para tratar con los reyes de España la manera de hacer frente "al turco". Nadal queda en Roma como Vicario General. Desde allí mismo reclama Nadal con cierta urgencia la presencia de P. en la ciudad eterna, pues con "Pontificato nuovo, molte cose da negociar" y reclama "il consiglio, et industria et diligenza del P. P." (*MSal* II, 282). El 28 insiste en su petición y sugiere que el P. Polanco venga con urgencia a Roma "in un gran cávalo". Cuando P. se encontraba a una jornada de camino para entrar en Roma, le salió al encuentro un sacerdote para comunicarle la muerte del P. Borja y su nombramiento de Vicario General. El día 10 P. escribía a Felipe II sobre "el tránsito de un su tan aficionado siervo, como lo fue nuestro Padre general, Francisco de Borja" al tiempo que le pedía la "protección que siempre ha tenido de esta nuestra Compañía".

El 28 de febrero de 1573, a instancias de Nadal, siendo P. Vicario

General, se expidió el breve *Ex Sedis Apostolicae*, por el cual Gregorio XIII, revocando las iniciativas de su predecesor, concede a la CJ que esté exenta de coro y que pueda ordenar de sacerdotes a sus miembros antes de la profesión solemne. Polanco convocó Congregación General para el 11 de abril de 1573. A principios de 1573 mandó hacer el *Universae Societatis Status* (Catálogo universal de la Compañía) acabado en 1574. A P. se dirige la correspondencia oficial de estos meses con todas las informaciones acerca de la próxima CG (*PoCo* II, 211-307). El prestigio de P. era grande; algunos, como el P. Juan Castañeda escribieron a Roma (Sevilla, 30 de marzo de 1573), suponiendo que P. podría haber resultado elegido General de la Compañía (*PoCo* II, 295.297).

1.6. La Tercera Congregación General (abril de 1573). En Roma, se inició, pues, la Tercera CG el 12 de abril de 1573 que eligió al P. E ver ardo Mercuriano, con un primer escrutinio de 27 votos; de los restantes, 13 fueron para Padres españoles. Cuenta Ribadeneira que durante el tiempo de la CG "el P. Mtro. Polanco resplandeció en todas sus acciones con tan rara modestia, constancia e igualdad de ánimo, que muy bien se echó de ver que tenía debajo de los pies el ser General, y que nunca lo había pretendido". Curiosamente sobre el P. Mercuriano, P. había escrito ya en 1553: "Es hombre docto, piadoso, prudente, activo y apto para grandes empresas. Trabaja admirablemente en la viña del Señor" (*Astrain* III, 15; [*Epp* V, 610]). Polanco abandonó todo cargo de gobierno en la Compañía. El cargo de Secretario recayó en el P. Antonio Possevino. El 16 de junio se cerraba la Congregación.

1.7. Últimos años. Fue entonces, entre 1573 y 1574, liberado de car-

gos institucionales, cuando, a petición de dicho General, comenzó su gran aportación como historiador de la CJ, el llamado *Chronicon latino (Vita Ignatii Loyolae et rerum Societatis Iesus historia*, Madrid, 1894-1898, 6 vols.), que recoge en unas 4.500 páginas, la vida de la CJ desde la llegada de los primeros padres a Venecia (1537) hasta la muerte de Ignacio (1556). Las últimas cartas las escribió R desde Ñapóles, el 14 de octubre y el 1 de noviembre de 1576. En este tiempo, ya se encontraba enfermo (*PoCo* II, 566). De Sicilia regresó a Roma enfermo y falleció a los pocos meses, el 20 de diciembre de 1576. Una breve noticia de su muerte encontramos en el resumen anual de la casa profesa de Roma redactado por el Secretario P. Posevino el 1 de enero de 1577, y una necrológica más larga conservamos del P Diego Basso escrita al P. Octavio Lorenzini el 26 de agosto de 1607. Ribadeneira lo recuerda con cariño en carta al Cardinal Antonio Carafa (14-16 de mayo de 1577) escrita desde Toledo: "fiel y perpetuo ministro".

Polanco tuvo un sobrino jesuita, Alonso de P, que entró en la CJ en 1569, sobre el que el mismo P mostró sus severas reservas "para ser admitido" (*PoCo* II, 27-28). No sin haber dado pequeños problemas murió en 1599 en el "santo ministerio" de atender a los enfermos de la peste en Oviedo, ciudad donde entonces vivía (*Astrain* III, 361-362).

2. *Virtud.* Polanco fue hombre de reconocida *prudencia*, acostumbrado a "disimular cosas graves, que cada día es menester oír con paciencia de los que hablan lo que se les antoja" (*MLain* II, 577). Su ecuanimidad, hizo escribir a Cámara: "en las pláticas es [Ignacio], tan señor de sí y de la persona con

quien habla, que, aunque sea un Polanco, parece que está sobre él como un hombre prudente con un niño" (*FN* I, 647). Por comisión de Ignacio escribió en 1548 las primeras cartas de respuesta en los casos de los indiscretos fervores espirituales de algunos de los primeros jesuitas (Araoz o el Maestro Andrés). Ignacio lo nombró asesor en casos difíciles como el de Feo. Zapata (*MI* I, 630) o el de Simón Rodríguez (*MI* I, 676.688; *MNad* II, 51) y junto con el P. Madrid, "tenía también toda la autoridad de N. P [Ignacio], para en todo lo que ocurriese en la Compañía, y por las indisposiciones de N. P la practicaban". El mismo modo de proceder siguió Laínez durante su tiempo de enfermedad: "y porque él está enfermo -escribe P- nos ha dado al P. Dr. Madrid y a mí la autoridad misma suya, como teníamos la de nuestro Padre" (*MLain* I, 292.306).

Muestra de su prudencia y buen juicio es el breve documento que acompaña una carta de Laínez a Gaspar de Doctis (28 de noviembre de 1556) sobre el modo de gobernar y gobernarse, considerado como *mónita sapientissima* por los editores de MHSI (*MLain* I, 577-578). Feo. de Borja lo nombró miembro de una comisión junto con D. Mirón y Alfonso Ruiz para la confección del *Directorio oficial de Ejercicios*, a finales de 1567. En junio de 1561, P es enviado junto con F. Estrada al Papa Pío IV con el fin de comentarle el interés de los jesuitas por mantener el carácter perpetuo del Prepósito General, porque el P Laínez "había determinado de dejar el cargo a disposición del Papa ahora que se cumplía el trienio", lo cual era considerado por los profesores de Roma "cosa inconveniente y dañosa al bien universal y particular de la Compañía". Pío IV anuló

todo lo que había ordenado su predecesor, Paulo IV, "confirmó nuestras Constituciones y declaró, en presencia del limo. Cardenal de Ferrara, que quería y era su voluntad que el preposición general fuese perpetuo et non ad tempus" (*MLain VIII*, 747, n. 4); así, confirmó la perpetuidad del Padre General por un "oráculo de viva voz" (*MLain VI*, 79-80, n. 2).

Favorecido por su prudente y sano juicio, P. se sirvió de la correspondencia para aconsejar y orientar no pocos casos de conciencia. De Roma salieron las *Reglas para el confesor* describiendo los "casos reservados" así como las del maestro de novicios. A Roma llegaban un sin fin de preguntas y casos que R se ocupaba en estudiar, en consultar y en responder. Se recomendaba no hacerse cargo de las confesiones de monjas, no tener escrúpulo en confesar y absolver a mujeres "poco vestidas" según la costumbre del país; se orienta en cuestiones del "débito matrimonial"; sobre la abstinencia de relaciones en el matrimonio; sobre cuestiones de herencias y violación de secreto; sobre el sigilo sacramental y la intención de consagrar; sobre cómo confesar a niños y jóvenes, sobre la lectura de libros heréticos; sobre las cuestiones de la absolución a los concubenarios públicos; sobre la restitución; sobre la indiscreción en la penitencia y disciplinas, o, en fin, el caso de algún incendiario. P. tenía integrado el principio de la prudencia: "mire V.R. en todo con la prudencia que Dios N.S. le ha dado" escribe al P. Bartolomé Bustamante el 24 de mayo de 1563.

3. *Escritor*. Polanco es una de las fuentes privilegiadas para conocer la actividad cotidiana de los primeros jesuitas en los más diversos campos y apostolados, de la educa-

ción, del arte, del compromiso social. Fue además una de las fuentes orales de las que se sirvió Ribadeneira para sus *Dicta et Facta* (*FNII*, 472-499) de 1573 y el autor del *Prefacio* de la versión latina de los *Ejercicios* (*FN III*, 600.691; [Ej 62]). Hacia 1550 redactó también unos avisos para los ministerios de los jesuitas, sugiriendo que para la predicación tuvieran a mano una lista de temas sobre vicios y virtudes, pecados y sus remedios, el decálogo y obras de caridad o de misericordia.

Menos conocida, pero no menos importante, fue su faceta de escritor ascético-espiritual. Escribió varios tratados: *Sobre el honor de Dios*; *Sobre los medios de crecer en el mayor servicio de Dios y del prójimo*; *Sobre la humildad*; *Sobre el temor de Dios*; *Contra la soberbia*; *Contra la Avaricia*; *Cómo se ha de atraer a los hombres a los Ejercicios, por qué aprovechamos PoCo*, y *cuáles son los remedios*; *Dottrina Christiana* (Venecia 1570); *Breve recomendación sobre la perseverancia* (*PoCo II*, 809-814).

Sus obras más conocidas fueron: *Breve Directorium ad Confessari ac Confitentis munus rite obeundum* (H. Hovius, Liège, 1591) donde ofrecía una lista de las cualidades del buen confesor, como sabiduría, humildad y prudencia, "semper in humaniorem partem declinando", esta obra se convirtió pronto en obra de referencia dentro de la orden y alcanzó gran difusión, publicado después junto con el *De frecuente usu santissimae Eucaristiae sacramenti libellus*, de Cristóbal de Madrid. Este libro lo reclama desde Venecia el P. César Helmio el 12 y el 26 de marzo de 1558 considerándolo de gran utilidad. El *Directorio para dar los Ejercicios Espirituales*, que refleja las diferentes "opiniones" sobre el modo de adaptar y dar los ejercicios y que habría de ser una

de las fuentes para el *Directorio Oficial* (1599) (Lop, 136-173; Iparraguirre II, 424-425). Su *Methodus ad eos adjuvandos qui moriuntur* (Sebastiano Martinelli, Macerata 1575), un completo manual en veinte capítulos para ayudar a quienes asisten a los moribundos. A partir de 1591 pasó a publicarse junto con su *Directorium ad Confessari* y el libro de C. Madrid sobre la comunión frecuente. *Mónita Vitae spiritualis* (Colonia 1622) *Tractatus de humilitatis virtute ...* (corregido por él); *De Beatitudine*.

4. *Otras ocupaciones*. Su labor como Procurador General (ya desde 1551) fue de primera importancia (Bertrand 1985, 280-284), en circunstancias a veces difíciles como la "carestía" en Roma en 1555, pero confiado siempre, pues "como el Padre se determina en que se haga una cosa, cobra tanta fe, como si tuvieses con qué lo hacer presente; y así suele decir: el Padre lo ha dicho que se haga, Dios dará el con qué" (*Mem* 247). En palabras del mismo Polanco: "El Secretario de la Compañía se ocupaba también en escuchar confesiones, predicar en la mañana un sermón en la Iglesia; al mediodía una lección de la Escritura; no dejaba de pasar a servir en la cocina o en el Refectorio; él mismo hacía de procurador general y de explicar la doctrina cristiana" (*Pirón* I, 209; O'Malley 1995, 138). Así, escribe a Bobadilla el 6 de noviembre de 1557: "lo leggo ancora aloma [lectione] nel collegio per star manco otioso" (*MBob*, 188). Polanco fue también profesor del Colegio Romano. Todo el enorme caudal de su competente actividad quedó recogido en la "Suma de las cosas que son propias del oficio de Secretario que N.P. ha dado a Polanco." (Roma 1553; *PoCo* I, 87-90), donde se le asignan diecisiete tareas como Secretario, de las cuales la primera es "leer

las letras de todas partes, y tener cuenta con que se haga sumario de los puntos de ellas, que no es poco negocio"; Sacaba tiempo también para acompañar al médico a los necesitados, como cuenta A. Araoz a Borja, debido a una de las crisis de asma que sufrió en Roma: "el Mtro. P. Polanco me llevó a un médico famoso del papa" (*MBor* IV, 73).

5. *Valoración*. Respondiendo a la pregunta "¿cómo nació la Compañía?", O'Malley se refiere a las "grandes adquisiciones de Ignacio, a los compañeros de París y a otros muchos"; "sin embargo, dice, hay tres que sobrepasan con mucho a los demás: R, Nadal e Ignacio", a quienes se les puede aplicar esta frase que el mismo P. decía de Ignacio: "[posee] en un grado extraordinario ciertos dones naturales de Dios: gran energía para iniciar empresas arduas, gran constancia en continuarlas y gran prudencia en dirigir las a su fin [...] ésta es otra clave importante para entender el carácter y el desarrollo de la naciente Compañía" (O'Malley 1995,454).

José GARCÍA DE CASTRO, SJ

/* *Cartas, Constituciones, Gobierno, Nadal, Roma, Unión de ánimos*.

Bibl.: ALDAMA, A. M^o DE, "La composición de las Constituciones SJ", *AHSI* 42 (1973) 201-245 (esp. 207-211); ID., *Imagen del Jesuita en los escritos de Polanco*, CIS, Roma 1975, 5-31; ASTRAIN, A., *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España*, Razón y Fe, Madrid 1905-1925; BERTRAND, D., *La potinque de Saint Ignace de hoyóla*, Cerf, París 1985 (trad. *La política de San Ignacio de Loyola. El análisis social*, M-ST, Bilbao-Santander 2003); DALMASES, C. DE, "De Scriptis historiéis R Ioannis de Polanco", *FN* III, Roma 1951, 23-41; ID., "Polanco, Juan Alfonso de", *DHCJ* IV, 3168-3169; ENGLANDER, C., *Ignatius von Loyola und Johannes von Polanco*. Der Ordenstifter un sein Sekretár, Regensburg 1956; GILMONT, J. F., *Les écrits spirituels des premiers jésuites. Inventaire*

commenté, Institutum Historicum, Roma 1961; IPARRAGUIRRE, L., *Práctica de los Ejercicios de San Ignacio de hoyóla en vida de su autor, (1522-1556)*, El Mensajero del Corazón de Jesús - IHSI, Bilbao-Roma 1946; LUKÁCS, L., "Le Catalogue modele du Père Lafnéz", *AHSI* 26 (1957); MARTINI, A., "Gli Studi Teologici de Giovanni de Polanco", *AHSI* 21 (1952) 225-260; O'MALLEY, J. W., *Los primeros Jesuítas*, M-ST, Bilbao-Santander 1995; RAVIER, A., *Les Croniques. Saint Ignace de Loyola*, Nouvelle Libraire de France, 1973; ROUSTANG, R., "Sur le role de Polanco dans la rédaction des Constitutions SJ", *RAM* 42 (1966) 193-202; Ruiz JURADO, M., "Polanco, Jean A.", *DSp* 12/2, 1838-1843; ID., "Industrias", *DHCJII*, 2019-2020; SCADUTO, M., "Uno scritto ignaciano inédito. II 'De Officio del secretario' del 1547", *AHSI* 29 (1960) 305-328; SCHURHAMMER, G., "Die Anfänge des römischen Archivs der Gesellschaft Iesu (1538-1548)", *AHSI* 12 (1943) 89-118; ID., *Francisco Javier. Su vida y su tiempo (III) India, 1547-1549*, Mensajero, Bilbao 1992; SOMMERVOGEL VI, 939-947 y *Sup.* 671.

PONTÍFICE: / *Papa*.

POSTNOVICIADO: / *Juniorado*.

PREÁMBULOS

"T)reámbulo", ^{en} tiempos de S. Ig-

JL nació, era "exordio o prefación que precede a alguna narración, petición o discurso". *DRAE*: es "aquello que se dice antes de dar principio a lo que se trata de narrar, probar, mandar o pedir". En el texto de los *Ejercicios* se dice taxativamente que "antes de todas contemplaciones o meditaciones se han de hacer los preámbulos, algunas veces mudándose, según subiecta materia" [*Ej* 49]. Los p. serán normalmente dos, pero a partir de las contemplaciones de Segunda Semana serán tres. Estos p. en el orden de los *Ejercicios* serán la historia, la composición de lugar y la petición.

a) "La historia" es el relato, el relato evangélico, que Ignacio da a meditar o contemplar y que a veces lo enriquece con datos y elementos de la piedad de la época: pero siempre sometido a un criterio de sobriedad, "tomando el fundamento verdadero de la historia" [*Ej* 2]. La exposición de la historia se ha de mantener en un nivel objetivo, "con breve o sumaria declaración". La historia es el relato que se da a leer o contemplar, y en el que "la persona que contempla" se ha de introducir. La historia se irá haciendo misterio en tanto que vaya entrando en la persona o la persona en la historia, "como si presente me hallase" [*Ej* 114]. Justamente es eso lo que constituye el ejercicio de la contemplación: cuando el relato se hace misterio en el ejercicio espiritual de quien contempla.

b) "La composición de lugar" tiene una cercanía grande con la historia. No es un recurso para sujetar la fantasía. Según Roland Barthes, S. Ignacio crea en los *Ejercicios Espirituales* un código lingüístico, ordenado a descifrar la voluntad de Dios. Crea así una lengua que tiene como instrumento la imaginación, que recrea la realidad en que se introduce y vive el ejercitante: espacio y tiempo creados por el ejercitante para el encuentro con el Señor. El ejercitante compone un lugar o se compone para el lugar. El lugar de alguna manera evangeliza al ejercitante o el ejercitante se deja evangelizar por el lugar: ahí comienza el ejercicio espiritual de quien quiere encontrarse con el Señor, con su voluntad. De aquí que el ejercitante articule y ordene el lugar como el escenario donde se va a desarrollar una acción que es el misterio que se ha manifestado y se sigue manifestando: misterio que se va a meditar o contemplar. Ver mi

ánima, ver mi casa, verme a mí mismo cómo estoy delante de Dios nuestro Señor, ver la casa o aposento de Ntra. Señora; ver el camino de Nazaret a Belén, ver el lugar de la Cena, ver el huerto, si ancho, si largo, si de una manera o de otra...

c) "La petición" consiste en pedir o demandar, "según subiecta materia", o de forma genérica. La petición es el objetivo que se busca en cada ejercicio, es lo que quiero y deseo, lo que vamos queriendo y deseando. Es una manera de tener siempre delante la anotación quinta y el caldo donde va a ir madurando la experiencia. Con los otros dos p., prepara a la persona. Todo esto está encerrado en la oración de petición; se trata con ella de organizar y dar forma al mundo de nuestros deseos y dirigirlos a Dios, lo que constituye un verdadero ejercicio espiritual, "andando siempre a buscar lo que quiero". Esta oración de petición la marca siempre, es claro, el tema que se tiene entre manos; también, en buena manera, la situación espiritual por la que está pasando la persona: esto es lo se quiere decir con esa expresión tan repetida en el texto, hasta diez veces, "según subiecta materia".

Hay una dinámica entrelazada de peticiones que progresivamente nos van haciendo crecer en la experiencia, como, por ejemplo, en las peticiones de la Primera Semana, o la manera de ir pidiendo el conocimiento interno del Señor, donde "interno" significa el conocimiento que nos procura el Espíritu, lo que manifiesta una manera de abrirse a la acción del Espíritu en la búsqueda de Dios en nuestra vida. Conocimiento éste que estará matizado, "según subiecta materia", a medida que nos introducimos en la contemplación de los diferentes misterios de la vida de Cristo nuestro Señor.

Los p., ya lo hemos dicho, constituyen un exordio, lo que se dice o hace antes de introducirse en un tema. Pero los tres, o los dos p. con los que Ignacio abre cada ejercicio constituyen una unidad: nos situamos con ellos ante el misterio, ante un trabajo de búsqueda y nos introducimos desde el umbral con una pretensión, una disposición y una meta: buscar y hallar, buscar deseando, y hallar discerniendo la voluntad de Dios. Para todo esto creamos un espacio que nos lo proporciona normalmente el relato evangélico y un resonador al que hay que estar atentos, muy atentos: el mundo de nuestros deseos, "lo que quiero y deseo".

Hay otros dos documentos que Ignacio presenta como p.: el "Preámbulo para considerar estados" [Ej 135], y el p. para hacer elección [Ej 169]. Ambos constituyen sendos avisos, a la hora de iniciar temas importantes. El primero, p. para considerar estados, nos dice que hay algo previo a la elección, más importante que la elección misma, y es comprender que debemos disponernos para alcanzar la perfección en cualquier vida y estado. Y avisa Ignacio que nos vamos a encontrar con la intención de Cristo, que es llevarnos a perfección, y con la intención de Lucifer, que procura confundirnos. Se trata de una preparación práctica a la hora de entrar en un momento importante de los Ejercicios Espirituales. Esto reclama que entremos en disposición, renovemos seriamente la disposición de la anotación quinta. El p. para hacer elección introduce la serie de textos [Ej 169-188] dedicados al tema de la elección. Vuelve a ser otro aviso, otra toma en consideración de algo tan importante como el contenido profundo del Principio y Fundamento. Pues en sí mismo el

documento no es sino una aplicación práctica del Principio y Fundamento.

Carlos GARCÍA HIRSCHFELD, SJ

/ Adiciones, Composición de lugar, Imaginación, Oración, Oración Preparatoria, Petición.*

Bibl.: BARTHES R., *Sade, Fourier, hoyóla*, Cátedra, Madrid 1997; GIULIANI, M^v "Demandar a Dios nuestro Señor lo que quiero y deseo [48]" *Man* 61 (1989) 131-136; MANRESA, F., *Andando siempre a buscar lo que quiero*, EIDES, Barcelona; SAMPAIO COSTA, A., *Los tiempos de elección en los Directorios de Ejercicios*, M-ST, Bilbao-Santander 2004; THIÓ DE POL, S., *"Pedir lo que quiero" Comentario de las peticiones de los EE*, EIDES, Barcelona 2003.

PRECEPTOS: / *Mandamientos*

PRENOVICIO: / *Candidato*

PREPÓSITO GENERAL

Es la denominación con que S. Ignacio designa ordinariamente en las *Constituciones* (setenta y ocho veces) al Superior de toda la Compañía. Lo llama también Superior General, Superior de toda la CJ, simplemente Prepósito, y también "cabeza" de ella (quince veces).

1. *Idea general del cargo, necesidad e importancia.* El PG tiene como misión fundamental atender al buen gobierno, conservación en su buen ser y aumento o progreso de todo el cuerpo de la Compañía [Co 719]. Dicho de otro modo por el mismo Ignacio, el oficio del PG "es ser cabeza para con todos los miembros de la Compañía, de quien a todos ellos descienda el influjo que se requiere para el fin que ella pretende" [Co 666], y consiste en "gobernar todo el cuerpo de la Compañía, en manera que se conserve y aumente con la di-

vina gracia el bien ser y proceder de ella a gloria de Dios nuestro Señor, usando de su autoridad como conviene para tal fin" [Co 789]. Particular relieve tiene en esta misión procurar y mantener la unión de los miembros de la misma con su "cabeza" y entre sí [Co 666.821], indispensable para que la CJ pueda conservarse y realizar su misión y pueda ser bien gobernada [Co 655]. Por eso, "Como en todas las Comunidades o Congregaciones bien ordenadas, ultra de los que atienden a fines particulares de ellas, es necesario haya alguno o algunos que atiendan al bien universal como propio fin, así también en esta Compañía, ultra de los que tienen cargo de Casas o Colegios particulares de ella y de Provincias particulares donde tiene las tales Casas o Colegios, es necesario haya quien le tenga de todo el cuerpo de ella" [Co 719], como cuerpo unido y organizado. El PG es, pues, el conductor o guía de la CJ en el cumplimiento de su fin. Esto pone de manifiesto, por sí solo, la importancia singular de este cargo, figura central de la CJ, para el buen ser de toda ella, para su unión [Co 666.667] y para su conservación y progreso, como Ignacio subraya en las *Constituciones* [Co 820]; ello explica también el esmero y profundidad con que trata todo lo relativo a él.

2. *Elección y carácter vitalicio.* El PG es elegido por la CG, como suprema representación de toda la CJ, cuando se reúne para este fin [Co 677.694-710]. Es elegido para toda su vida [Co 719]. Este carácter vitalicio del cargo está expresamente definido y razonado en las *Constituciones* [Co 719-722]. La razón nuclear que se da para ello es la mayor autoridad que se piensa que tal carácter confiere al cargo. Es ésta una opción que los primeros compañeros tomaron muy pronto en

sus deliberaciones, previas a las *Constituciones*, como aparece ya en las "*Conclusiones septem sociorum*", de mayo-junio de 1539 (*MC* I, 13), y que nunca después se ha cambiado. Para corroborarlo frente a los impugnadores del Instituto, el Papa Paulo V lo ratificó expresamente en la bula *Quantum Religio*, de 4 de septiembre de 1606 [*Institutum Societatis Iesu* I, 131-137], con lo que pasó a ser de modo especial de derecho pontificio, y no puede ya ser cambiado por voluntad exclusiva de la CJ, sin una especial aprobación pontificia. Habiendo sido debatido largamente en la CG 31 (1965-1966), la CG decidió mantenerlo, estableciendo que el PG podría renunciar al cargo ante la CG, cuando en conciencia se sintiese inhábil, de modo permanente, para él (CG 31, d41, 2.1). La CG 34 (NC 366) reglamentó en detalle el modo de proceder en otras situaciones, previstas ya inicialmente por las *Constituciones* [*Co* 773.786-787], en que el PG llegara a estar permanentemente incapacitado para el gobierno de la Compañía. Con todas estas disposiciones, se espera que, como presumía S. Ignacio [*Co* 720], se puedan neutralizar algunos inconvenientes que se podrían seguir del carácter vitalicio del cargo.

3. *Perfil personal del Padre General*. Las *Constituciones* lo describen detalladamente en torno a seis núcleos de virtudes y cualidades, que "se deben desear" y cuya importancia se estima, de mayor a menor, según el orden en que se presentan [*Co* 723-735].

3.1 Que sea persona muy unida con Dios y familiar con Él en la oración y todas sus actividades, para que de Él, como de fuente de todo bien, impetre a todo el cuerpo de la CJ mucha participación de sus dones y gracias y mucho valor y efica-

cia a todos los medios que se usare para la ayuda de las almas [*Co* 723].

3.2 Que sea persona cuyo ejemplo en todas virtudes ayude a los demás de la Compañía. Entre ellas se mencionan especialmente la caridad y la humildad verdadera [*Co* 725], la libertad interior de todas pasiones y una gran compostura exterior [*Co* 726], una mezcla adecuada de rectitud y severidad con benignidad y mansedumbre [*Co* 727], y asimismo la magnanimidad y fortaleza de ánimo muy necesaria para sufrir las flaquezas de muchos y para comenzar grandes cosas en servicio de Dios nuestro Señor y perseverar constantemente en ellas [*Co* 728].

3.3 Que esté dotado de gran entendimiento y juicio; pero más necesaria le es la prudencia y experiencia de cosas espirituales e internas, para discernir los espíritus varios y aconsejar y remediar a tantos que tendrán necesidades espirituales; y asimismo la discreción en las cosas externas y modo de tratar de cosas tan variadas y conversar con tan diversas personas de dentro y fuera de la Compañía [*Co* 729]. En relación a la ejecución, que sea vigilante y cuidadoso para comenzar y esforzado para llevar las cosas hasta el fin [*Co* 730].

3.4 En cuanto al cuerpo, salud, aspecto y edad conveniente, se tendrán en cuenta la decencia y autoridad y las fuerzas corporales que el cargo requiere [*Co* 731-732]. Como complemento, entran también en consideración otros aspectos, tales como crédito, buena fama y cuanto ayuda para la autoridad con los de fuera y de dentro, pero de modo que, aunque éstos faltaren, si concurren los antes dichos, como más importantes, podrían bastar para la elección [*Co* 733-734]. Resumiendo y concluyendo, el PG "debe ser de

los más señalados en toda virtud, y de más méritos en la Compañía, y por más tiempo conocido como tal. Y, si algunas de las cualidades antes dichas faltasen, a lo menos no falte mucha bondad y amor a la Compañía y buen juicio acompañado de buenas letras" [Co 735]. Éste es el PG, "al que los de la Compañía han de tener como espejo y dechado" [Co 727].

4. *Autoridad.* En términos generales y por principio, para el buen gobierno de la CJ se juzga ser muy conveniente que el PG tenga toda autoridad sobre ella *ad aedificationem* [Co 736], es decir, para su bien y para el bien de sus miembros y de las personas con las que se relaciona. La *Fórmula del Instituto* de 1550 lo expresa así: "Él tendrá toda aquella autoridad y poder sobre la Compañía que convenga para la buena administración, corrección y gobierno de la misma" [F50, 4]. Es la aplicación al PG del principio más general, según el cual "importa grandemente [para la conservación y aumento de la Compañía] que los Prepósitos Provinciales tengan mucha autoridad sobre los subditos, y el General sobre los particulares, y por otra parte la Compañía cerca el General, de modo que para el bien tengan toda potestad, y si hiciesen mal, tengan toda sujeción" [Co 820]. La expresión de que el PG tenga toda autoridad sobre la CJ significa además que toda la autoridad existente en ella reside primariamente en él y de él deriva, por comunicación, a los Superiores inferiores a él, por medio de los cuales él la conduce; de modo que "salga del General como de cabeza, toda la autoridad de los Provinciales, y de los Provinciales la de los locales y de estos locales la de los particulares" [Co 666].

Por ello los Superiores inferiores son considerados en las *Constituciones* como "ayudas" del PG a su gobierno. Las *Constituciones* desarrollan más en detalle este principio general, determinando las diversas materias particulares sobre las que se proyecta la autoridad del PG [Co 736-764], y concluyendo que: "generalmente hablando, en todas las cosas que hacen para el fin que se pretende en la Compañía [...] a todos pueda mandar en obediencia. Y aunque comunique a otros inferiores Prepósitos o Visitadores o Comisarios su autoridad, podrá aprobar y revocar lo que ellos hicieren, y en todo ordenar lo que le pareciere. Y siempre deberá ser obedecido y reverenciado, como quien tiene lugar de Cristo nuestro Señor" [Co 756]. Esta autoridad omnímoda e ilimitada del PG sobre la CJ, aparte de los controles que las mismas *Constituciones* establecen para ella, está moderada y sazónada por un estilo de gobierno paterno y sensible a las necesidades y aún flaquezas de las personas, acordándose siempre de la mansedumbre y caridad de Cristo [F50, 4] y "procurando en tal manera mantener la obediencia en los subditos, que de su parte use el Superior todo amor y modestia y caridad en el Señor nuestro posible: de manera que éstos se puedan disponer a tener siempre mayor amor que temor a sus Superiores" [Co 667].

5. *Autoridad o providencia de la Compañía de Jesús con el Prepósito General.* Para compensar, equilibrar y, en algún modo, controlar una autoridad tan fuerte y también para cuidar de la persona misma del PG, las *Constituciones* establecen algunas medidas o providencias que la CJ ejercerá respecto de él, relativas: al trato y cuidado de su persona, al

consejo acerca de las cosas de su espíritu, a la aceptación de dignidades eclesiásticas que le sean eventualmente propuestas, a situaciones en que pueda llegar a ser incapaz para el gobierno de la CJ, e incluso a la eventualidad de tener que deponele del cargo [Co 766-788]. Para realizar estas funciones con el PG, aparte del deber que incumbe a los Prepósitos Provinciales de mirar y hacer lo que deben al bien universal de la CJ en esta materia, las *Constituciones* determinan que se elijan cuatro Asistentes que, residiendo junto al PG, cuiden de todos estos aspectos y puedan incluso convocar la CG, si fuera necesario para proveer acerca de los más graves de ellos.

6. *Ayudas del gobierno del PG.* Vistas las tareas y responsabilidades inherentes al cargo de PG, "que pide más que todo el hombre" [Co 793], es claro que éste necesita de medios y ayudas proporcionadas, para poder desempeñarlo bien, presta y suavemente, pues, sin ellas, llevaría un peso insufrible, que ni con distracción grande y acortamiento de la vida podría soportar [Co 799]. El primer medio que las *Constituciones* le ofrecen es el consejo de planificar ordenadamente su vida, concentrándose en lo específicamente propio de su oficio, que es el gobierno universal de la CJ [Co 789], y en los medios más apropiados para ello, como son el crédito y ejemplo de su vida, con la caridad y amor de la CJ en Cristo nuestro Señor, y la oración asidua y deseosa y sacrificios, que impetren gracia para la conservación y aumento de la misma, junto con la solicitud por hacer observar las *Constituciones* y por hacerse informar puntual y permanentemente de cuanto sucede en toda la CJ, para poder proveer por

sí mismo, cuando haga falta [Co 790]. Por ello, dejará para otros (Provinciales y Superiores locales) la atención a las tareas más particulares [Co 791]; no distrayéndose tampoco, en cuanto le sea posible, en asuntos seculares, aunque piadosos y buenos, que no pertenecen a la CJ [Co 793], y no dedicándose a los ministerios propios de la misma sino en la medida que él considere posible [Co 789]. Esto supuesto, necesitará, además, colaboradores competentes y solícitos que le ayuden en las tareas de su cargo, ya sea asistiéndole de modo genérico, como "memoria y manos", en todas las incumbencias del mismo (Secretario [Co 798-802]), ya sea específicamente aconsejándole e iluminándole en los asuntos que se presenten en las diversas regiones del mundo (Asistentes [Co 803-805]), o cuidando de la administración de los bienes temporales y otras gestiones prácticas (Administradores y Procuradores [Co 806-808]). De todos ellos se ayudará el PG, de modo que tratando con ellos las cosas que importan, la determinación le corresponderá siempre a él, después de haberlos oído [Co 805].

En su evolución histórica la CJ se ha preocupado siempre de que el PG tuviera las ayudas necesarias para el buen desempeño de su cargo. Así se arbitró, desde muy pronto la posibilidad, usada ya por el mismo S. Ignacio, de que el PG pudiera nombrarse Vicarios en casos de ausencia prolongada o de necesidad de ocuparse de algún asunto extraordinario, y, posteriormente, la de nombrárselo simplemente como una ayuda especial (CG 31, d41, 3), siempre que él lo juzgue necesario y con la facultades que él quiera otorgarle. La figura de los Visitadores, enviados

a las Provincias con poderes especiales de carácter general o para asuntos más particulares, ha sido muy usada en el pasado, mientras que en tiempos recientes, suplida por los frecuentes contactos de los Asistentes y otros colaboradores del PG con las Provincias, prácticamente ha caído en desuso. Mucho antes sucedió lo mismo con la figura de los Comisarios, usada sólo en los primeros decenios de la historia de la Compañía. En cambio, recientemente, a partir principalmente de la CG 31 (1965-1966), han aparecido otras figuras de Consejeros expertos en diversas áreas de la vida y del apostolado de la CJ, que sirven de gran apoyo, con su información y consejo y con la colaboración ejecutiva que tengan asignada, al Prepósito General. "Teniendo así el General tales ayudas, parece que debería emplear el tiempo que le permite su salud y fuerzas, parte con Dios, parte con sus colaboradores, tratando con unos y otros, parte consigo en pensar por sí y resolver y determinar lo que se ha de hacer, con la ayuda y favor de Dios nuestro Señor" [Co 809].

Urbano VALERO, SJ

Z' Asistentes, Compañía de Jesús, Congregación General, Discreta Caritas, Gobierno, Provincial.

Bibl.: ALDAMA, A. M^a DE, *El General de la Compañía de Jesús, su persona y su gobierno. Comentario a la Parte IX de las Constituciones*, OS, Roma 1982; PITTAU, G., "The General of the Society of Jesús", en *Constitutions of the Society of Jesús. Incorporation of a Spirit*, Gujarat Sahitya Prakash, Anand 1993, 351-379; ROYÓN, E., "Introducción a la Parte X de las Constituciones", en *Constituciones de la Compañía de Jesús. Introducción y notas para su lectura* (ARZUBIALDE, S. / CORELLA, J. / GARCÍA-LOMAS, J. M. eds.), M-ST, Bilbao-Santander 1993, 247-263; ID., "Un gobierno espiritual y apostólico", *Man* 66 (1994) 283-296.

PRIMERA SEMANA

La Primera Semana, cuya mención aparece en el margen superior del texto *Autógrafo* (revés del folio 6 y repetida hasta el folio 16) y se retoma como título por las dos versiones latinas *P1* (1541) y *P2* (1547), incluye todo cuanto queda comprendido entre los números 21 y 89 del libro de los *Ejercicios*, a saber: el título, el presupuesto, el PF, los Exámenes, la confesión, los cinco ejercicios y las Adiciones. En la *Vulgata* y en la *V2*, una nota manuscrita de Polanco, añadida al margen del número 71, indica que cabe añadir otros ejercicios sobre la muerte y el juicio, según las necesidades del ejercitante (*MEx I*, 202-205; *MEx II*, 31).

Si el recorrido que proponen los *Ejercicios* refleja la experiencia espiritual de Ignacio de Loyola, la P. corresponde al periodo de Manresa. Para Ignacio, la conversión ya había tenido lugar. Habiendo dado definitivamente la espalda a su primera vida, pasó por una fase de dolorosa purificación. En cuanto al ejercitante, en el momento en que se embarca en la P, el PF ya lo ha colocado en una visión del mundo centrada sobre la creación y la salvación de las que Cristo es la fuente y la cumbre (cf. Rahner 1964, 251 ss.). Los consejos para examinarse [*Ej* 24-31], purificarse y confesarse [*Ej* 32-44], dejan entender que ha iniciado el camino de su conversión. En adelante se vuelve hacia Cristo, afrontando la realidad del mundo y la de su propia vida. El mal y el pecado constituyen un entorno que le precede y envuelve, hasta el punto de ser su víctima antes de convertirse en su actor [*Ej* 45-54].

Los *Ejercicios* no le proponen una consideración metafísica sobre

el pecado. No parten de una formulación de la fe, sino desde una experiencia en la fe de un acontecimiento histórico, que hunde sus raíces en el más allá (pecado de los ángeles [Ej 50]), que atraviesa toda la historia de la humanidad (pecado de Adán y Eva [Ej 51]) y le alcanza para integrarse en su propia historia. Todo el proceso de R tiene como meta ayudar al ejercitante a tomar conciencia de la presencia del pecado en él y en la historia como un conflicto permanente cuya salida feliz es posible. Los mitos bíblicos [Ej 51-52] le revelan que antes de ser un acto, el pecado es una actitud de fondo de la criatura que rechaza su propia contingencia para encerrarse en una autosuficiencia orgullosa (cf. Nkanza 2002, 210). En la perspectiva del PF, consiste en rechazo de hacer reverencia y de obedecer al Creador, negación de alteridad (cf. Buber y Levinas). Encarnado en estructuras sociales, crea un medio nocivo en el que cada cual participa y toma parte [Ej 55-61]. Si el ejercitante está invitado a repasar su propia historia, recorriendo los años, lugares, relaciones, oficios ejercidos, según el modo de los exámenes de conciencia de la época (cf. MEx I, 52-54), no pretende tanto que contabilice minuciosamente sus pecados, como que mida la malicia de la dinámica de la que participa (MEx II, 86). No se trata de que "conozca" su pecado y el mal, sino más bien que lo *sienta*, en otras palabras, que se deje tocar afectivamente. Este sentimiento interior es "una gracia que obtener". Así, después de haber considerado la historia del mal y del pecado en el mundo (primer ejercicio) y su propia complicidad con el pecado (segundo ejercicio), se le invita a reconsiderar la realidad compleja, a la vez objetiva y subjetiva, para insis-

tir en la oración con vistas a obtener del Padre una triple gracia, un conocimiento "sentido" de su propio pecado, del desorden de su corazón y de las estructuras de pecado. El paso del no-ser al ser se opera de este modo pasando progresivamente del pecado personal en acto a la inclinación del corazón y a las estructuras sociales, para aceptar finalmente, por un acto de plena libertad, la redención operada por Cristo en la cruz.

Puesto que el ejercitante considera la malicia que contiene en sí el pecado, "dado que no fuese vedado" [Ej 57], su meditación no lo sitúa en el terreno de la moral, confrontándolo a una ley, sino sobre el más místico de la creación y del orden cósmico, lugar del amor y de la misericordia (cf. [Ej 60-61]). El ejercitante se apoya así sobre la historia (memoria), para reflexionar sobre sí mismo y llegar, gracias a una ponderación fundada sobre un *a fortiori* (inteligencia), a un encuentro con una gran carga afectiva (voluntad), en la que descubre en el crucificado al que salva la historia del mundo y su propia historia [Ej 53]. Ante la cruz, la conciencia de su propio pecado excava en él el lugar único de Cristo como quien le hace vivir al arrancarle del no-ser y quien transforma la historia del mal en historia de salvación. Dos cuerpos se encuentran frente a frente, dos historias se encuentran en lo que tienen en común de más carnal y concreto, su confrontación con el mundo del mal y del pecado. Por una parte el ejercitante consciente de su pecado; por otra, Cristo en cruz, que porta los estigmas del pecado. Para el ejercitante, ya no es tiempo de consideraciones, sino de mirar, ver, hablar "como un amigo habla a un amigo" [Ej 54] para reanudar la relación en

un cuerpo a cuerpo lleno de realismo. El cuerpo del Señor le revela su amor por él y su propio cuerpo, mediante el cual participa de la historia, debe convertirse en el lugar de su respuesta. La cuestión esencial que se le plantea es la del "hacer" y es en torno a ella como se organiza el desarrollo de su propia historia entre ayer, hoy y mañana; "lo que he hecho por Cristo, lo que hago por Cristo, lo que debo hacer por Cristo" [Ej 53]. El coloquio del primer ejercicio constituye sin duda la cumbre de la R, hacia el cual tiende todo cuanto precede y desde el cual mana todo lo que seguirá en el curso de las restantes tres semanas de Ejercicios: "qué debo hacer por Cristo". Puesto que, por más que el mal y el pecado lo hayan corrompido todo, hasta el punto de que el mismo ejercitante se sienta como llaga y postema [Ej 58], no se encuentra en un callejón sin salida. Gracias a la cruz, es posible una nueva lectura del mundo y de su historia personal. Profundamente conmovido al constatar que los elementos, las plantas, las aves, los peces, los animales, los santos y los ángeles le manifiestan la bondad del Creador, exclama *admirative*: se le abre un porvenir [Ej 60]. No se encuentra en una situación irreversible, como sería el caso del infierno, del que tiene experiencia gracias a una imagería apocalíptica y a una técnica de meditación que recurre a los cinco sentidos [Ej 66-70]. Anticipando lo que se desarrollará más adelante, en la CAÁ [Ej 230-237], su gratitud le conduce al camino del amor reconocido.

Para Ignacio, Manresa es también la época de las tentaciones, tan pronto groseras como sutiles, de las miradas hacia atrás, de los escrúpulos, del combate espiritual, de las asperezas y de la ascesis. Así

pues, se encuentran en los *Ejercicios* toda una serie de reglas y de consejos destinados a ayudar al ejercitante para hacer frente a situaciones semejantes y a orientarse en ellas. El descubrimiento de la propia fragilidad, la convicción progresiva de que el progreso espiritual y la conversión no son el fruto de una actitud voluntarista, sino un don de Dios, inspiran una pedagogía llena de finura. E] modo de meditar, de hacer examen, de releer lo que pasó en el curso de la oración, de insistir en la oración haciendo intervenir a intercesores, de volver sobre lo que emocionó o pareció un signo para profundizar en ello y descubrir alguna secreta fuente, todo ello conforma el objeto de consejos, de notas muy prácticas y concretas que constituyen un pequeño directorio inspirado por la tradición. Las "Adiciones para mejor hacer los Ejercicios y mejor hallar lo que desea" [Ej 73-90] proponen consejos, normas [Ej 73.81.88.90] y explicaciones [Ej 82-87.89] que se refieren tanto a las horas en las que meditar, el sueño y la posición que adoptar para hacer oración, como al uso de luz y oscuridad, al clima psicológico en el que pasar el día, la práctica de la penitencia y la mortificación. Se toma en cuenta a toda la persona en una antropología que continuamente pone en guardia contra cualquier tendencia a un idealismo de mala ley, prestando una atención particular al cuerpo. A estos consejos inspirados por los excesos de austeridad de Manresa (cf. carta de Laínez, FN I, 74), Ignacio añade advertencias que atañen a los escrúpulos, eco de una terrible crisis que, en la misma época, le había conducido al borde del suicidio [Ej 345-351].

En la división clásica de las tres vías purgativa, iluminativa y uniti-

va que conducen a la perfección, la R corresponde, según el mismo Ignacio [Ej 10], a la vía purgativa. Constituye la base indispensable de las restantes semanas de los Ejercicios, hasta el punto de que incluso el que ya ha hecho los Ejercicios debe volver a hacerla (MEx II, 640-641), también el jesuita (MEx II, 618-619). Su longitud puede variar según las disposiciones del ejercitante: más breve para los que progresan en la vida espiritual, para los miembros de la CJ que repiten los Ejercicios o para los religiosos fieles a la oración (MEx II, 664-665; cf. 252.254.389.409.624-625.811), se alargará más o menos para los que no tienen el hábito de la oración o que la han abandonado (MEx II, 610), siendo la única regla la obtención de los frutos deseados (MEx II, 638.813 nota 19). El texto de los *Ejercicios Espirituales* deja entender que encuentra su culminación en el sacramento de la reconciliación [E/44].

La R constituye una totalidad en sí misma. Siguiendo a Ignacio, los *Directorios* prevén que se proponga con bastante facilidad a muchas personas (MEx 91.108.371) que no serán aptas para hacer el recorrido íntegro de los Ejercicios. Se señalan diversas categorías de candidatos: una anotación de los *Ejercicios* habla de "quien es rudo, o de poca complejidad" [Ej 18], los *Directorios* añaden a los que teniendo instrucción suficiente, no tienen tiempo para hacer todos los Ejercicios (MEx II, 281), los neo-conversos que aún están en la vía purgativa (Id. 202), las personas demasiado ocupadas por sus negocios (Id. 220), algunas mujeres casadas que no pueden dejar el hogar, las monjas (Id. 109,130) y los enfermos de los que se esperan pocos frutos (Id.250).

Las dificultades teológicas que plantean los Ejercicios de P son su-

perables; el pecado de los ángeles, el de Adán y Eva, la condenación de un pecador por un solo pecado, la representación del infierno encuentran una explicación aceptable en los avances de la teología y de la exégesis. La resolución de los problemas psicológicos suscitados por algunas expresiones de Ignacio, en particular en el segundo ejercicio [Ej 55-61] y por la interpretación que dan de las mismas varias generaciones de comentaristas es más delicada. Una justa apreciación del sentimiento de culpabilidad, de autoestima, algunas expresiones del vocabulario de los *Ejercicios*, su antropología, los esquemas sociales y psicológicos que inspiran a los distintos ejercicios propuestos, los consejos tocantes a la penitencia necesitan toda una labor de clarificación y de adaptación al que contribuyen numerosos trabajos de psicólogos, sociólogos, moralistas y espirituales. Con la condición de que se integren, el recorrido de la P. de los Ejercicios constituye siempre un auténtico camino de libertad.

Pierre ÉMONET, SJ

Z¹ Coloquios, Confesión, Culpa, Ejercicios, Escatología, Examen, Meditación, Pecado.

BibL: COVENTRY, J., "Sixteenth and twentieth-century theologies of sin" *The Way Sup* 48 (1983) 50-59; CUSSON, G., *Pédagogie de l'expérience spirituelle personnelle*, DDB, Paris-Montréal 1968, 165-201; DOMÍNGUEZ MORANO, C., *Psicodinámica de los Ejercicios ignacianos*, M-ST, Bilbao-Santander 2003, 103-134; FESSARD, G., *La Dialectique des Exercices spirituelles de saint Ignace de hoyóla*, Aubier, Paris 1966; GARCÍA HIRSCHFELD, C., "Los cinco ejercicios de pecados en el texto ignaciano" *Man* 64 (1992) 311-329; GENOUD, J., "Foi et libération, l'intégration des limites personnelles en première semaine ignatienne", *CSIg Sup.* 20 (1986); GIULIANI, M., "Cristo en la experiencia de la Primera Semana", *Man* 68 (1996) 227-231; IVENS, M., "The first Week: some notes

on the text", *The Way Sup* 48 (1983) 3-14; MARTINI, C. M., "Ejercicios e historia de la salvación", en *Los Ejercicios de San Ignacio a la luz del Vaticano II*, BAC, Madrid 1968, 105-114; NKANZA N., *L'expérience de Dieu. Les Exercices spiriuelus d'Ignace de Loyola a la lumière de la phénoménologie de Richard Schaeffler*, Lessius, Bruxelles 2002, 209-273; NEBREA, A., "El acatamiento en la primera semana de los Ejercicios" *Man* 32 (1960) y 12-138; RAHNER, H., "Zur Christologie der Exerzitionen", en *Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe*, Herder, Freiburg 1964, 251 ss; SEGUNDO, J. L., "¿Una Primera Semana sin Cristología?" *Man* 68 (1996) 233-247; SIEVERNICH, M., "Dificultad para la vivencia del pecado en el contexto de los Ejercicios y de la cultura actual", en *Psicología I*, 44-57; TORNOS, A., "Identidad, culpabilidad y autoestima", en *ID.*, 35-43; VEALE, J., "The first Week: practical questions", *The Way Sup* 48 (1983) 15-27.

PRIMEROS COMPAÑEROS

2. *Los primeros intentos.* El interés por el "grupo" fue una de las "segundas conversiones" de Ignacio; sabemos que en los comienzos de su conversión puso su empeño pseudo ascético (tal vez un poco narcisista) en querer seguir al Señor ante todo "solo" porque miraba en sus comienzos a los otros como una amenaza para poder vivir su plena confianza en el Señor [Au 35]. Recordemos que él solo ("contra el parecer de todos") se mantuvo en el empeño de querer defender la fortaleza en Pamplona ante los franceses [Au 1]; solo "se partió en su mula de Navarrete para Monserrate" [Au 13]; y cuando más adelante, al principio del año 1523 partió para Barcelona "no quiso ir sino solo" [Au 35]; en fin, este empeño por construir un proyecto de seguimiento del Señor en soledad llega hasta París hacia donde partió "solo y a pie" [Au 73]. Pero poco a poco Ignacio va descubriendo en los otros una mediación para la búsqueda

y el encuentro de la voluntad de Dios. Durante sus andanzas universitarias por Alcalá y Salamanca, de las que nos habla la *Autobiografía*, Ignacio fue formando un primer grupo de compañeros no definitivo: Calixto de Sá, Lope de Cáceres, Arteaga y Juan Reynalde "Juanico" (cf. [Au 58-64.80]). Debido a dificultades con los estudios y con sus tareas pastorales y con el deseo de poder estudiar con mayor seriedad, Ignacio partió a mediados de setiembre de 1527, desde Salamanca hacia París; desde allí "les escribía con frecuencia" [Au 80]. Pero este "primer grupo" acabó por dispersarse (cf. [Au 80]). Así mismo, en París y antes de conocer a sus futuros compañeros en Santa Bárbara, Ignacio había dado ejercicios y entablado cierta relación con Pedro Peralta, el bachiller Juan Castro y Amador Elduayen (mayo-junio 1529); las mutaciones "maravillosas" que la relación con Ignacio produjo en sus vidas fue causa de "grande alboroto en la Universidad" [Au 77] por lo que "levantáronse en París grandes murmuraciones" contra el peregrino [Au 78].

2. *El grupo de París.* "Todos los de la Compañía saben cómo ella tuvo sus principios y la comenzó Dios nuestro Señor a trazar y ordenar en la ilustre y gran Universidad de París" (S., Rodríguez, "De origine ...", *FN III*, 10). 2.1 *La expresión: significado y contextos.* Bajo esta expresión "primeros compañeros" se refiere habitualmente la literatura ignaciana al grupo de 10 estudiantes universitarios que coincidieron en la universidad de París entre los años 1528 (al llegar Ignacio) y 1536 y que formaron el primer grupo de Jesuitas de la CJ aprobada en 1540. La expresión no aparece en los escritos ignacianos, aunque sí hay alusión a los "compañeros" en la

Autobiografía: Ignacio se confiesa en la fortaleza con un compañero [Au 1], así como otras referencias al grupo de Alcalá y Salamanca (cf. [Au 41.56.64.69]); sí se refiere Ignacio en el *Diario espiritual*, a los primeros que habían firmado en Roma las conclusiones de 1541 como "compañeros". Fabro, por su parte, conversando con Gaspar de Quiroga comenta: "vinimos [conversamos sobre] a ñigo y sus primeros compañeros" (M Fab, 129) y la "inscripción" a una carta suya conservada en la biblioteca de Évora dice: "Copia [...] para el P. M. Pedro Fabro, uno de los primeros compañeros que tuvo nuestro R. M. Ignacio" (M Fab, 141). Los diez fueron llegando a la ciudad del Sena procedentes de diversos lugares de Europa, con motivaciones personales afines y con proyectos de futuro medianamente definidos, entre los que la carrera eclesiástica aparece como un común denominador.

2.2 *El origen y formación del grupo.* El grupo de los "diez compañeros" comienza a configurarse en torno a la persona de Ignacio, quien el 2 de febrero de 1528 [Epp I, 174] entraba en la ciudad del Sena para retomar con seriedad sus estudios de Artes y Teología a sus treinta y ocho años de edad. Un poco antes ya habían llegado a París Fabro y Javier (1525). Tras una breve estancia en el estricto colegio Montaigu como *martinet* (alumno externo) hospedado en el hospital de Saint Jacques, Ignacio decide trasladarse como *porcionista* (interno) al colegio de "Santa Bárbara", de talante más abierto y humanista. Allí compartió habitación en el tercer piso (llamado el "Paraíso" por ser el más alto) con Pedro Fabro y Francisco Javier (FN I, 32.474) con quienes "conversaba" [Au 82]; compartían el ritmo académico de las clases y también

un mismo maestro, Juan Peña. Con Fabro, dice Ribadeneira, "tomó estrechísima amistad" (FN IV, 229). "Bendita sea eternamente la divina providencia -exclama Fabro al comienzo de su *Memorial*- que así lo ordenó para mi bien y mi salvación" (M Fab, 493). El grupo de compañeros fue tejiendo una amistad común que alcanzó dimensiones afectivas muy importantes. "Así [Ignacio], se hizo amigo a Fabro [...] Éste fue el primero de los hijos que perseveraron, el cual, después con los ejercicios entró muy profundamente en las cosas espirituales [...] A Maestro Francisco Xavier ganó casi en el mismo tiempo". En torno a estos tres jóvenes universitarios, vinculados por las conversaciones -"santa conversación" (S. Rodríguez, FN III, 13)- y la vida compartida en la habitación y en las aulas de la Sorbona comienza a fraguarse el grupo de compañeros que habría de derivar hacia la Compañía de Jesús. Poco después llegó "Maestro Laínez que vino de España ya docto en Artes [...] y dándole algunos consejos, aun para en lo temporal, se le hizo amigo; y él trajo al Maestro Salmerón tras sí, que desde España eran grandes amigos. Cerca de este tiempo [otoño de 1533] vino Bobadilla de España y haciendo recurso a ñigo, como persona que tenía fama de ayudar aun temporalmente muchos estudiantes, fue de él ayudado [...] Todos estos cinco, por vía de ejercicios y de conversación, vinieron a mucho aprovecharse en las cosas espirituales y determinarse de dejar el mundo y seguir el instituto de ñigo [...]" (Polanco, "Summario Hispánico" [52-53], FN I, 181-183). Poco antes también de la llegada de Ignacio, se encontraba en París desde 1527, Simón Rodríguez, becado por el Rey de Portugal. A finales de

1532 o comienzos de 1533 llega Pascasio Broét a París a estudiar filosofía (FD 387), quien con unos 32 años, era sacerdote desde 1524; se suma al grupo tras hacer los Ejercicios con Fabro en 1536. J. Codure se inscribió en la universidad en octubre de 1534 (FD, 387), a sus 26 años; también hizo Ejercicios con Pedro Fabro en 1536, poco antes de integrarse en el grupo. El último de los diez en llegar, desde Saboya y animado por su amigo de la infancia Fabro, fue Claudio Jayo, quien se hospedó también en el colegio de Santa Bárbara en octubre de 1534; hizo también Ejercicios bajo la dirección de Fabro. Estos, por tanto, son los nueve primeros compañeros de Ignacio que la historia ha ido reconociendo como los "Primeros Padres" de la Compañía de Jesús (Nadal, "Contra censuram", FN II, 79; cf. 438). "Aunque de tan diferentes naciones, de un mismo corazón y voluntad" (Ribadeneira, FN IV, 233).

Aunque no se le considera del grupo original de la CJ, peo de notable presencia en los comienzos, hay que nombrar a Diego de Cáceres (obispado de Segovia) (distinto de Lope de Cáceres, amigo de Ignacio en España), que se matriculó en París en 1534 (FD, 387; cf. 525); no viajó con el grupo a Venecia en 1536, pero sí a Roma en 1539, donde estuvo presente en las *Deliberaciones* y cuyo texto final llegó a firmar (MCo I, 7); ese mismo año se volvió a París; después de ordenado sacerdote (1541 ó 1542), pasó a servir a Francisco I y luego al Rey de Navarra (Schurhammer, 311). Por el contrario, sí podemos considerar como miembro de este grupo inicial, al bachiller Diego de Hocés ya sacerdote al encontrarse con Ignacio, natural de Málaga (?), incorporado definitivamente por Ignacio

tras vencer serias resistencias personales en unos Ejercicios Espirituales mientras esperaba en Venecia [Au 92] al grupo de París. Los Compañeros destacan "moreno y feo de rostro" (Laínez, 138; Ribadeneira, FN IV, 277). Su nombre aparece junto con el de Fabro y Antonio Arias en las facultades para confesar concedidas por el cardenal Ghinucci el 30 de abril de 1537 (MFab, 8). Hocés viajará primero desde Venecia con Codure a Treviso (Laínez, FN 1,118) y después desde Vicenza, con el mismo, a Padua, donde fueron encarcelados una noche, durante la cual Hocés "no hacía sino reír" (Laínez, *cit.*, 120). Falleció en el hospital de Padua, mientras se dedicaba intensamente a la predicación, confesión y atención a los enfermos. Codure "se hinchó todo de alegría y llorando de placer no se hartaba de besarlo y le parecía su rostro hermoso como un ángel" (*ibid.*, 138). Ignacio, mientras daba ejercicios en Montecasino al doctor Ortiz, "vio una vez al bachiller Hocés que entraba en el cielo" [Au 98; cf. FN IV, 277.279]. Schurhammer afirma: "era el primer difunto de la Compañía de Jesús" (505); "verdadero y fiel compañero, y puesto en la cuenta de los diez primeros que tuvo" (Ribadeneira, FN IV, 247).

2.3 *El elemento relacional humano del grupo.* 2.3.1 *La afinidad intragrupal.* Fueron varias las circunstancias que favorecieron que el grupo llevase adelante sus ideales.

a) *Tiempo durable.* París posibilitó ocho años desde la llegada de Ignacio (1528) hasta la partida del grupo hacia Venecia (1536), tiempo amplio y suficiente para crecer en conocimiento mutuo, para conversar, pensar, desear y soñar juntos; una relación así no podía construirse en pocos meses. Relacionado con

el tiempo, la edad es otro elemento importante en la construcción del grupo. Si exceptuamos a Ignacio, quien en 1534 podía tener 43 años, el resto se mantiene en la franja aceptablemente homogénea entre los 19 de Salmerón, el más joven, y los 34 de Broét, el más veterano; a excepción de este último, ya ordenado, el resto tiene todavía su proyecto personal de vida abierto.

b) *Espacios y ambientes comunes.* El grupo se conoció y creció en un mismo contexto y un mismo ambiente, el de la universidad de París. El contexto universitario les configuró en un pensamiento similar, un lenguaje teológico y religioso parecido con una manera semejante de pensar sobre sí mismos y sobre Dios. El contexto de la Facultad de Teología colmaba ampliamente las expectativas de todos ellos, más o menos encaminados hacia el mundo eclesiástico desde sus respectivas diócesis de procedencia. Además, fuera del ámbito académico, el grupo trabajó también por construir contextos de gratuidad y descanso: "de tantos a tantos días nos íbamos con nuestras porciones a comer a casa de uno, y después a casa de otro. Lo cual, con el visitarnos a menudo y escalentarnos [animarnos, apoyarnos], creo que ayudase mucho a mantenernos" (Láinez, "Epístola ...", *FN* I, 102), así como pequeñas "estructuras de solidaridad" entre ellos: Fabro cuenta que "al vivir en la misma habitación compartíamos la misma mesa y la misma bolsa" (*MFab*, 493) y Láinez alude al "tenernos especial amor los unos a los otros y ayudarnos temporalmente en lo que podemos" (Láinez, *cit.*, 104) hasta que "por fin llegamos a tener los mismos deseos y el mismo querer" (*MFab*, 493).

c) *El espacio interno: la conversación.* Uno de los grandes medios

que mantuvo unido al grupo fue la "conversación de unos con otros, juntándose no sólo el día de la confirmación [del voto de Montmatre] pero entre año, aunque vivían en diversas partes, ahora en casa de uno, ahora de otro, comiendo juntos en caridad y tratándose; donde nacía mucho amor de unos para otros y ayudándose y escalentándose unos a otros en lo temporal, ultra lo espiritual de virtudes y letras, porque quién dellos abundaba en lo uno, quién en lo otro" (Polanco, "Summario Hispánico" [55], *FN* I, 184). Por la conversación "ganó" Ignacio a Fabro y a Javier, quien "mediante la conversación con los otros dos padres dio un giro a su vida" (S. Rodríguez, "De origine..", *FN* III, 13) y "vino a ponerse del todo en sus manos" (Ribadeneira, *FN* IV, 231). Jerónimo Nadal no formó parte del grupo en París, pues no entró en la CJ hasta 1546, pero conoció los "rumores" de lo vivido en aquella etapa parisina: "Lo cual pasó desta manera: que los primeros Padres, después de algunos años que el Señor los había conservado en los estudios de París en una muy buena amistad de vida y gran unión, amor y caridad, con ser todos mancebos y letrados y de diversas naciones, con haberles dado grandes deseos de servir a su divina Magestad en desprecio del mundo y de sí mismos, y ayudar a los próximos..." (J. Nadal, *Pláticas Complutenses*, *FN* II, 168).

d) *La presencia y función positiva del líder.* Como en todo grupo humano, también en el de los PC, hay una presencia reconocida de un líder, Ignacio Padre del grupo. ¿Qué factores contribuyeron a reconocer su liderazgo? *di La edad* y madurez personal. Ignacio es nueve años mayor que Broét, el segundo más veterano, y 24 años más que el más joven del

grupo, A. Salmerón); *d.2 su experiencia de la vida*: al encontrarse en París, Ignacio ha recorrido parte de Europa a pie, ha conocido otros dos centros universitarios de gran prestigio europeo (Alcalá y Salamanca), ha visitado Tierra Santa, ha sufrido tres procesos inquisitoriales y varias estancias en la cárcel, ha acompañado a gente y dado ejercicios...; *d.3 Su testimonio vital y hondura mística*: Ignacio encarna los valores que los demás están buscando como la experiencia de Dios, la pobreza, la castidad, la ayuda a las ánimas, el servicio de Dios... Ignacio trabaja por el grupo como un líder activo que conoce a los componentes y se interesa por ellos, que sabe motivar y alentar al grupo; los integrantes del grupo -y esto es muy importante de cara a la autoridad reconocida- se "han sentido ayudados" por Ignacio en facetas muy importantes de sus vidas: "pues a todos los había engendrado en Cristo" (Ribadeneira, *cit.*, 303). Ignacio había pasado por las experiencias más significativas de Manresa, el Cardoner, Jerusalén, La Storta, entre otras. Fabro se "determinó de juntar sus estudios y propósito de vida con los estudios y propósito de Ignacio" (Ribadeneira, *FN IV*, 229). Polanco afirma que los PC se animaron a seguir "el modo de vivir de ñigo" y también "seguir el instituto de ñigo" ("Summario Hispánico", *FN I*, 183; *Instituto*: determinación y modo de proceder, orden y regla de vivir", *TLC*, sv. "Instruir"), pues a Ignacio "le tenían todos sus compañeros por padre" (Ribadeneira, *cit.*, 303); en Venecia, Diego de Hoces, al terminar los Ejercicios "se resolvió a seguir el camino del peregrino" [*Au 92*]; Simón Rodríguez es claro: reconoce que aunque Ignacio no estaba presente en Montmartre en 1535 y 1536 "rudo se fazia por seu conselho e parecer" (*FN III*, 25).

Después de Ignacio fue P. Fabro quien ejerció el liderazgo en el grupo, a quien Ignacio dejó como "hermano mayor de todos" (Polanco, "Summario Hispánico", *FN I*, 185) cuando él tuvo que partir de París para visitar a su familia (1535).

3. *El elemento místico. 3.1 Los Ejercicios*. Supuesto y trabajado este elemento relacional humano, el grupo quedó fundamentado en una experiencia espiritual incuestionable. El mismo Ignacio en carta a Juan Verdolay immortalizó en una expresión la experiencia afectiva de los compañeros: "De París llegaron aquí, mediado enero, nueve amigos míos en el Señor, todos maestros en artes y asaz versados en teología" [*Epp I*, 119]. La persona de Jesús y los deseos de servirle fue convirtiéndose en el centro de energía dinamizador del grupo. En este sentido el papel de Ignacio fue una vez más decisivo: dio los Ejercicios a Fabro (enero-febrero de 1534); a Laínez y Salmerón (mayo de 1534); a Simón Rodríguez y Bobadilla (julio de 1534); a Javier (setiembre de 1534) después de los votos de Montmartre. Fabro, a su vez, se los dio a Jayo (noviembre de 1534) y a Codure y Broét (1536). La común amistad con Jesús "resignificó" y redimensionó la amistad interna del grupo. ¿Sería acaso porque esa misma era el tipo de relación que habían experimentado con Jesús en los Ejercicios?: la clave del "Jesús-Amigo" atraviesa la dinámica de los Ejercicios: Ignacio invita al ejercitante a ponerse en presencia de Jesús "puesto en cruz" y dialogar con Él "como un amigo habla a otro" [*Ej 54*]; en la meditación de las Dos Banderas, Jesús habla "a todos sus siervos y amigos" [*Ej 146*], eco, sin duda, del Evangelio de Juan donde Jesús llama a sus discí-

pulos "mis amigos" (*Jn* 15,15). Esta clave de amistad cierra también el proceso al final de la Cuarta Semana cuando se propone al ejercitante comparar el "oficio de consolar que Cristo nuestro Señor trae, comparando cómo unos amigos suelen consolar a otros" [*Ej* 224]. La experiencia de los Ejercicios dio al grupo una nueva conciencia de "nuevo grupo de apóstoles", pobres, itinerantes "de dos en dos por diversas tierras" (Laínez, *FN* I, 118; cf. [*De* 15]; *Me* 6, 7).

3.2 Montmartre: el deseo común historizado. La experiencia compartida en la capilla de los mártires (S. Dionisio, Rústico y Eleuterio) a las afueras de París cristaliza el deseo que había ido emergiendo en cada uno de ellos desde hacía varios meses. En la Eucaristía presidida por R Fabro (15 de agosto de 1534), ante "Jesús-Eucaristía", los siete PC hicieron voto de ir a Jerusalén "y gastar su vida en provecho de las almas y si no consiguiesen permiso para quedarse en Jerusalén, volver a Roma y presentarse al Vicario de Cristo para que los emplease en lo que juzgase ser de más gloria de Dios y utilidad de las almas" [*Au* 85]; (cf. S. Rodríguez: *MBr*, 458-460; Laínez: *FNI*, 102-103.110-11); al año siguiente renovarían el voto, con la presencia de C Jayo y ya en 1536, siempre en la misma fecha, se sumaban a la ceremonia P. Broét y J. Codure. Montmatre explicita así varios elementos germinales en el deseo de este grupo que, todavía sin saberlo, pasarán a formar parte del núcleo carismático de la futura CJ: Compañeros de Jesús, centro y sentido del grupo en una triple dimensión: en su humanidad -Jerusalén-, en el Sacramento -Eucaristía- y en su eclesialidad por su ofrecimiento a su Vicario, el Romano Pontífice; además, la pobreza y

la gratuidad, la itinerancia apostólica y la "ayuda a las ánimas" como horizonte de sentido de todo ministerio que había comenzado en Ignacio tempranamente [*Au* 11.29.45]. Así mismo, en Montmatre empieza a perfilarse un estilo original de vivir juntos (*koinonía*) integrando en Cristo la tensión resultante de una inherente vocación a la "dispersión apostólica" construida desde una probada "vinculación mística".

3.3 El sacerdocio. Elemento configurador de los PC es su común vocación al sacerdocio, ya presente en los proyectos personales desde su llegada a París. El hecho de "disponerse" *juntos* para el sacerdocio será sin duda otro elemento de cohesión. En Venecia (1536) ya eran sacerdotes Pedro Fabro (24 de mayo de 1534), P. Broét (12 de marzo de 1524) y Diego de Hoces (antes de 1536) quienes escuchaban las confesiones de los enfermos de los hospitales mientras los demás los servían. El resto de los compañeros (Ignacio, Javier, Laínez, Rodríguez, Bobadilla, Codure y Jayo) recibirán las sagradas órdenes de manos del Obispo de Arbe en Venecia el 24 de junio de 1537, quien "en su vida no había hecho ordenación con tanta consolación o satisfacción suya" (Polanco, *cit.*, 193).

3.4 El nombre: Compañía de Jesús. Es otro factor de integración y cohesión del grupo muy importante. Era frecuente en la Italia del s. XVI encontrar grupos o asociaciones de fieles piadosos reunidos bajo el nombre de "Compañía" ("Compagnia degli Orfani", "Compagnia della Trinità de Pellegrini"...). Ya en los textos ignacianos, hay referencias a él desde antes de su aprobación: Ignacio escribe a su sobrino Beltrán (Roma, setiembre de 1539) sobre "la Compañía que esperaba" [*Epp* I, 150], y Laínez en carta a Polanco se refiere a las de-

liberaciones de 1539 comentando "que sería bien hacer una compañía que durase y no acabase en nosotros" (Laínez, *cit.*, 128). El nombre de "Jesús" lo remite el mismo Laínez a la experiencia de Ignacio en la capilla de La Storta (noviembre de 1537) (Laínez, "Adhortationes ...", *FN II*, 132-133), la misma a la que se refiere Nadal al responder a la pregunta: "¿Por qué se llama Compañía de Jesús?" (Nadal, "Exhortaciones ...", *FN I*, 313). Polanco, un poco más extenso, comenta: "tratando entre sí cómo se llamarían a quien les pidiese qué congregación era esta suya [...] y visto que no tenían cabeza ninguna entre sí ni otro preposición, sino a Jesucristo, a quien sólo deseaban servir, parecíoles que tomasen nombre de quien tenían por cabeza" y comenta también la enorme certeza que en este punto del nombre siempre tuvo Ignacio (Polanco, *cit.*, *FN I*, 204; *Chron I*, 79). En el nombre cristaliza y se hace visible la experiencia personal y espiritual cristocéntrica de los Ejercicios y redimensionándola corporativamente; todos empezaban a participar ahora de una "nueva identidad" explicitada y centrada en Jesús.

4. *Las experiencias de cohesión del grupo.* 4.1 *Los estudios en París*, (vid. supra punto 2). 4.2 *La peregrinación*. Todo este deseo que fue derivando hacia un proyecto orgánico empezó a construirse el 15 de noviembre de 1536, cuando, con la intención de embarcarse hacia Jerusalén, el grupo sale hacia Venecia (cf. *MBr*, 461-474) a donde llegan el 7 de enero del año siguiente. Una gran experiencia de peregrinación ("íbamos a pie"), en la que comienzan a vivir los valores que el deseo ya había anticipado: pobreza ("no hallando mucha veces sino pan y agua"), oración ("cantando salmos [...] usá-bamos la confesión y la comunión") y de confianza en Dios ("nuestro

Señor nos dio fortaleza y nos libró de diversos trabajos", Laínez, "Epístola ...", *FN I*, 112; cf. "Summario Hispánico", *FN I*, 189-190) valores que habrían de marcar sin remedio el carisma del grupo futuro.

4.3 *El servicio en hospitales*. Una vez en Venecia "nos dividimos [...] cinco fueron a estar en el hospital de los incurables y cinco en san Juan y Pablo donde dejados los estudios nos ejercitamos en el servicio de los pobres" "haciendo las camas, limpiando y barriendo todo" (Rodríguez, *FN III*, 57) "... con tanto buen odor que dura hasta hoy en Venecia" (Laínez, *cit.*, 110). A su vuelta de Roma y mientras esperaban pasaje a Jerusalén, continuaron sirviendo en los hospitales. En este servicio se hizo "vida" la mística de la "ayuda a las ánimas y la mayor gloria de Dios" orada y prometida en Montmartre.

4.4 *La dispersión*. No cabe duda que los tiempos de dispersión ayudaron también al grupo a definir una percepción sobre sí mismo y, aunque suene paradójico, a fortalecer la unión. Tres dispersiones atravesó el grupo que ayudaron a conocerse en la distancia y a evaluar la profundidad de lo vivido. 4.4.1 *Desde Venecia* (julio de 1537). Para mejor prepararse para las primeras misas decidieron dividirse en pequeños grupos de tres personas por distintas ciudades de Italia. Se dedicaron 40 días al retiro y la oración y también a predicar. 4.4.2 *Desde Vicenza* (noviembre de 1537), dichas las primeras misas (menos Salmerón, que no estaba ordenado por razones de edad; Rodríguez que quería dejar pasar tres meses completos de preparación e Ignacio que confiaba en poder celebrarla en Tierra Santa), se dispersan de nuevo por distintas universidades de Italia. Frente al carácter de "desierto" de la dispersión

anterior, ésta tiene un carácter apostólico "por ver si nuestro Señor se dignase a llamar algún estudiante a nuestro instituto" (Laínez, *cit.*, 120).

4.4.3 *Desde Roma*. En abril de 1538 Ignacio llama a todos a Roma, donde se encontraba con Fabro y Laínez; al no darse la posibilidad de ir a Jerusalén, tienen que pensar en dar cumplimiento a la segunda parte del voto de Montmartre, y presentarse ante el Vicario de Cristo "para que los emplease en lo que juzgase ser más gloria de Dios y ayuda de las ánimas" [Au 85]. Dos experiencias cobran gran importancia en Roma para la vida del grupo.

a) *La "persecución de 1538"* en la que estos "preti reformati" fueron acusados de luteranos de vida inmoral por un grupo liderado por Fray Agostino de Piemonte, que acabó siendo "público luterano". "La más recia contradicción o persecución que jamás hayamos pasado en esta vida" (Ignacio a Isabel Roser, Roma 19 de diciembre de 1538, *FN I*, 6) favoreció que el grupo se cohesionase aún más y dispusiera a todos sus miembros a trabajar diligentemente por un objetivo común (cf. *MBob*, 8-11; Laínez, *cit.*, *FN I*, 132). La sentencia final (*FD*, 556-557) fue "en mucho favor de la vida y doctrina y buenas obras y ejercicios de la Compañía" (Polanco, *cit.*, *FN I*, 203).

b) *Las Deliberaciones de 1539 y la dispersión apostólica*, b.1 *Las circunstancias reclaman*. Entre el 18 y el 23 de noviembre de 1538 se ofrecen al Papa, quien piensa en dividir al grupo en diferentes misiones: Broét y S. Rodríguez a Siena; Fabro y Laínez a Parma, Bobadilla a Ñapóles. Esta dispersión a "corto plazo" fuerza al grupo a detenerse a pensar sobre su futuro, cosa que hicieron durante la primavera siguiente (marzo-junio) en las llamadas "Deliberaciones del 39" (*MCo I*, 1-7); allí se plantearon

dos cosas: ¿debemos seguir unidos de alguna forma o nos dispersamos? Y, después, ¿elegimos a uno que cuide del grupo? Esta circunstancia sitúa al grupo en la necesidad de formalizar la experiencia afectiva y carismática previa y otorgarle un nuevo estatus construido desde el compromiso común explicitado de vivir teniendo al "este grupo" como referencia, b.1 *La auto-percepción del grupo*. Si bien no está todavía clara la conciencia de querer formar un nuevo grupo religioso en la Iglesia, sí aparece en los documentos fundacionales primeros, una fuerte "conciencia societaria" perfilada desde los siguientes rasgos: un "sujeto colectivo" en el que aparece el "nosotros" frente a los sujetos gramaticales individuales: "nos convenire et tractare de hac nostra vocatione ac vivendi formula", "nostrum statum", "nostrum et communis mens et voluntas" (*Ibid.*, 2); un sujeto *diverso* en "regiones y procedencias"; un sujeto con conciencia de *fragilidad* "infirmos et frá-giles"; un sujeto *providencial* convocado por Dios -"llamados de una misma vocación" (Polanco, *cit.*, *FN I*, 205)- y, por tanto, sin plena autoridad sobre sí mismo para dispersarlo ("non deberemus Dei unionem et congregationem scindere") y con el deber de confirmarlo ("potius in dies confirmare et stabilire"); un sujeto, en fin, en el que empieza a emerger su conciencia de *cuerpo*, categoría fundamental en la identidad definitiva plasmada en las futuras *Constituciones* [*Co* 92.135.136.137...] ("reduciendo nos ad unum corpus", *Ibid.*, 3).

Con el fin de cuidar de este cuerpo ("curam gerere"; cf. Polanco, 205) y velar por el común entendimiento, deciden también obedecer a uno de ellos (*MCo I*, 3; cf. 8). Esta temprana concepción de la

obediencia nos deja entrever el interés del grupo por velar por sí mismo de cara a mantenerse y perpetuarse; no querían ser "eficaces" pero "solitarios apóstoles" en la distancia; sus afectos permanecían vinculados al grupo a través del "hermano mayor" en la obediencia.

c) *Sin fronteras*. El grupo no fue percibido como un absoluto que había de ser mantenido unido por sí mismo, sino que proyectaba a cada uno de ellos a una misión recibida del "sumo Pontífice, en cuanto él es señor de la mies universal de Cristo" y "tiene mayor conocimiento de aquello que conviene a la entera cristiandad" [*Epp* I, 132]. La relación de los PC no terminó con su dispersión en Roma y lejos de ser ésta percibida como una "amenaza", se sintió como una oportunidad para crecer en la amistad y sentirse unidos en Cristo. Sólo podemos ofrecer algunos testimonios: "cuanto más seremos corporalmente esparcidos, tanto mayores raíces echemos en cuanto al espíritu", escribe Fabro a Ignacio desde Parma (*MFab*, 34); Láinez, al recibir noticias de los compañeros "con las cuales [noticias] acá nuestras ánimas se han alegrado en la bondad del Señor más que sabríamos escribir" (*MLain*, 13-14); de forma similar, Salmerón escribe desde Roma una carta a D. Juan Láinez, padre de Diego (25 de setiembre de 1539) comentándole que "ahora [Dios] nos ha unido y juntado más que nunca, y por eso todas sus cosas [de Láinez] yo las tomo como propias y sus negocios los tengo por mío" [*Epp* I, 153]. "Acabo rogando -escribe Javier desde Conchín (15 de enero de 1544)- a Dios nuestro Señor que, pues por su misericordia nos juntó y por su servicio nos separó tan lejos unos de otros, nos torne a juntar en su santa gloria" (*MXav* I,

176; cf. 395). "Cuando comienzo a hablar en esta santa Compañía de Jesús, no sé salir de tan deleitosa comunicación, ni sé acabar de escribir [...] No sé con qué mejor acabe de escribir que confesando a todos los de la Compañía, que si alguna vez me olvidare de la Compañía del nombre de Jesús, sea entregada al olvido mi diestra, pues por tantas vías tengo conocido lo mucho que debo a todos los de la Compañía" (*Ibid.*, 395). Para Javier, "Compañía de Jesús quiere decir Compañía de amor y conformidad de ánimos" (*MXav* II, 8) y él lo vive manteniendo simbólicamente presente la memoria de sus compañeros: "Vosotros, carísimos en Cristo, hermanos míos imprimís en mi ánima continua memoria vuestra" (*MXav* I, 272) y así "tomé de las cartas que me escribisteis, vuestros nombres, escritos con vuestras manos propias, juntamente con el voto de la profesión que hice, y los llevo continuamente conmigo por las consolaciones que de ellos recibo" [*Ibid.* I, 330].

Las *Constituciones* reflejan de manera universal y para todo el cuerpo de la CJ lo que los primeros compañeros fueron viviendo de manera carismática: "pues ni conservarse puede ni regirse, ni por consiguiente conseguir el fin que pretende la Compañía a mayor gloria divina, sin estar entre sí y con su cabeza unidos los miembros della" [*Co* 655]. "El vínculo principal de entrambas partes para la unión de los miembros entre sí y con la cabeza, es el amor de Dios nuestro Señor, porque estando el Superior y los inferiores muy unidos con la su divina y suma Bondad, se unirán muy fácilmente entre sí mismos, por el mismo amor que descenderá y se extenderá a todos de ella próximos" [*Co* 671] "Y porque esta unión se hace,

en gran parte con el vínculo de la obediencia, manténgase siempre ésta en su vigor" [Co 659].

5. *Los Primeros Compañeros hoy*. "La CJ es una comunidad de hombres dispuestos a marchar donde sean enviados... pero también una koinonía, una participación de bienes y de vida, con la Eucaristía como centro" (CG 32, d2,17-18). "Los jesuitas de hoy nos unimos porque cada uno de nosotros ha escuchado la llamada de Cristo, Rey Eternal. De esta unión con Cristo fluye necesariamente el amor mutuo. No somos meramente compañeros de trabajo; somos *amigos en el Señor*" (CG 34, d26,11). "Lo que más ayuda a crear y aumentar la comunión entre todos los miembros de la Compañía es la actitud mental y afectiva con que nos estimemos y aceptemos mutuamente como hermanos y amigos en el Señor" (NC 313 §2). "Nada nos impide llamarnos 'hermanos', 'compañeros', incluso 'amigos'; basta con que esos términos signifiquen para nosotros, como para el Maestro Ignacio, 'las muchas formas de presencia y prestación mutuas', en cuanto 'mediadores, unos a otros, de la presencia del Señor' (CG 34, d8, 21)" (Kolvenbach 1998).

José GARCÍA DE CASTRO, SJ

/* *Amigos en el Señor*, Bobadilla, Broét, Codure, Compañía de Jesús, Deliberaciones 1539, Yabro, Ignacio de hoyóla, Javier, Jayo, Laínez, Montmartre, París, Rodríguez, Salmerón, Venecia.

BibL: GARCÍA HIRSCHFELD, C., "Origen de la comunidad en la Compañía de Jesús. Una experiencia humana y religiosa en un grupo universitario del siglo XVI", *Man* 63 (1991) 393-410; GARCÍA DE CASTRO, J., "Los primeros de París: amistad, Carisma y pauta", *Man* 78 (2006) 253-275; KOLVENBACH, P.-H., "En el 450 aniversario de los votos de Montmartre (31.VII.84)" en *Selección*, 33-36 (AR XIX [1985] 76-79); ID., "Sobre la vida comunitaria", AR XXII (1998) 276-289; O'MALLEY, J. W., *Los primeros Jesuitas*, M-ST, Bilbao-Santander 1996; OSUNA, J., *Amigos en el Señor. Unidos para la dispersión*, M-ST, Bilbao-Santander 1998, 71-119; PADBERG, J. W., *The three forgotten Founders of the Society of Jesús*, SSSJ 29/2 (1997).

PRINCIPIO Y FUNDAMENTO

I *Introducción*. Es bien conocido que S. Ignacio no escribió el libro de los *Ejercicios Espirituales* con el objetivo de que fuera un texto de "lectura espiritual". Pero si hubiera dudas sobre este particular, bastaría comenzar a leer sus primeros párrafos y en concreto el titulado "Principio y Fundamento" [Ej 23], para convencerse de lo dicho.

Nos encontramos con un texto sin un engarce redaccional con los párrafos que le preceden, ni con los de la Primera Semana que le siguen. Se podría decir que textualmente es un párrafo *a se*, aunque, como tendremos ocasión de comprobar más adelante, su contenido pertenece al núcleo esencial de los Ejercicios y está presente explícitamente en los momentos más importantes y decisivos del proceso interior de los Ejercicios.

Hoy parece una convicción compartida por todos los especialistas que la experiencia personal de Ignacio del PF se remite a Manresa, incluso se apunta a la eximia visión del Cardoner. Sin embargo, en una formulación todavía imperfecta, la encontramos en la época de París, y el texto definitivo que hoy conocemos, en los primeros años de estancia en Roma (1536-1539). Es decir, después de haber terminado sus estudios, lo cual explica su depurada y casi escolástica formulación (Arzubialde 1991, 71-73).

Otra peculiaridad que llama la atención a quien lee atentamente este texto es que, en contra de lo que es normal en otros "ejercicios"/meditaciones o contemplaciones, Ignacio no lo acompaña de ninguna advertencia sobre el "modo y orden", es decir, cómo y cuándo hacerlo, ni si es necesario usar alguna repetición. Ni entra en el cómputo de los días que se deben dedicar a la Primera Semana.

La respuesta a estos interrogantes la encontramos en el objetivo que atribuye S. Ignacio a este ejercicio en el conjunto de la experiencia, y al uso que hace del mismo en la práctica del dar los Ejercicios. Sabemos de la larga preparación que Ignacio daba a los candidatos para entrar en Ejercicios. En esta situación, la presentación del PF era simplemente una "declaración" a la que se dedicaba poco tiempo y que, normalmente se hacía el mismo día en que se explicaban los Exámenes; "aquella tarde comience a proponerle los pecados". Con una buena preparación, bastaba, pues, un simple recuerdo, una visión de conjunto; sin que ello signifique que esta "declaración" no tuviese importancia. Así en el *Directorio* dictado al P. Vitoria se alude a la necesidad de recordar al ejercitante la dificultad que hay en ordenarse, apuntando así al fruto que se desea obtener en el PF: "para que sintáis la dificultad que hay de usar con indiferencia de los medios que Dios nos ha dado para alcanzar el fin" (D4, 21).

Pero esta situación, en algún modo ideal, de larga preparación, duró poco; y entonces Ignacio debió cambiar el "modo y orden" de presentar el Principio y Fundamento. Era necesario retener al ejercitante un tiempo para introducirlo en la experiencia de las realidades que se propondrán. El PF pasa así

de una simple "declaración" o recordatorio de lo experimentado a un texto al que hay que dedicar tiempo de oración, para suscitar las actitudes y las disposiciones requeridas para hacer los Ejercicios; la "preparación", pues, ha de hacerse dentro del tiempo propiamente dedicado a la experiencia de Ejercicios, y en ella habrá que emplear algunos días. (cf. D4, 20).

2 ¿Un texto antropocéntrico? "El hombre es criado para...". Con estas palabras comienza el Principio y Fundamento. Estamos ante un texto cuyo centro está ocupado por el "hombre"; incluso, entendiéndolo bien, lo calificaría como "antropocéntrico"; y digo, bien entendido, porque se trata de una antropología trascendente, una concepción de la vida, en definitiva, cuyo centro no lo ocupa el propio sujeto; sino que el sujeto "se recibe" de otra instancia superior, soberana y libre, que es Dios, el Señor. Así el "hombre creado", se recibe como fruto del amor de Dios.

Dios no sólo está al inicio de la vida del hombre, por el dato de que Él es su creador, sino que además al crearlo le ha dado una finalidad, un sentido. Los "fines", los "para qué" no los define, pues, el propio hombre, ni juzga sobre su verdadero logro, los formula el Criador y Señor, que los da como tarea del hombre. Y en este sentido la creación de Dios es vocacional; el PF lo subraya cuando después de la afirmación del carácter "creatural" del hombre, añade cuál sea su tarea y misión: alabar, hacer reverencia y servir. Para esto ha sido creado. La "vocación" está vinculada al simple hecho de existir; es el pensamiento providente del Creador sobre cada criatura, es su proyecto, como un sueño que está en el corazón de Dios, porque ama a la criatura.

El ejercitante deberá tomar conciencia de su realidad vocacional, de ser "llamado" de un modo particular y específico por Dios; "creado a su imagen y semejanza", lo que le convierte en un ser único e irreplicable, donde se fundamenta su libertad e identidad. Y a la vez se deja dictar los objetivos más profundos de su existencia por otra Persona, que toma el señorío de su propia vida, de aquí el mandato de Jesús: "amarás al Señor con todo tu corazón, con toda tu alma, con todo tu ser" (*Me* 12, 28-34). Nos encontramos así con una concepción de la vida humana en las antípodas de la postmodernidad, donde uno se concibe como centro único de su universo, no se recibe de otra instancia; los fines se elaboran y formulan desde el propio sujeto y en la consecución de ellos se concretiza la felicidad.

3. *"Las otras cosas sobre la haz de la tierra..."*. El lugar central que el hombre ocupa en el PF viene confirmado en esta proposición en la que S. Ignacio lo sitúa como fin de las criaturas: "son criadas para el hombre y para que le ayuden en la prosecución del fin para que es criado." La vocación del hombre para Ignacio se halla claramente definida por la intención de Dios sobre la creación. Las criaturas, "las otras cosas sobre la haz de la tierra", son puestas a disposición del hombre para que en ellas y a través de ellas pueda "alabar, hacer reverencia, servir al Creador"; en definitiva para que usándolas desde su libertad, pueda realizarse, lograr su fin último, su felicidad. Así mientras la creación se presenta como un camino para que el hombre alcance su fin, el hombre se transforma en camino, querido por Dios, por donde la creación entera evoluciona hasta Dios en el Cristo total. "Todo

es vuestro, vosotros sois de Cristo, Cristo de Dios" (ICor 3, 22) (Cusson 1973, 63-64).

Desde Manresa, Ignacio, en lo que se ha podido llamar "su conversión al mundo", se "vuelve" a la creación para contemplar en ella la huella de Dios, su Creador. El hombre puede amar la realidad porque puede encontrar en ella el rostro de Dios, porque las criaturas son el don que Dios le hace. Así la CAÁ nos enseña a "mirar cómo Dios habita, se hace presente, en las criaturas..." [*Ej* 235]. Será un amarlas *en Dios*, que a la vez le permite amar a Dios "en ellas". Nos encontramos aquí con el fundamento de uno de los principios más característicos de la espiritualidad ignaciana, formulado en las *Constituciones* con estas palabras "a El en todas amando y a todas en Él" [*Co* 288], que hace posible en definitiva el "ser contemplativo en la acción". A la luz de este modo de ver la creación, "medio divino", se entiende bien la insistencia ignaciana de usar los medios humanos "no para confiar en ellos, sino para cooperar a la divina gracia" [*Co* 814].

4. *La indiferencia ignaciana*: "Por lo cual es menester hacernos indiferentes...". En el *Directorio* dictado al P. Vitoria, Ignacio sugiere que el PF se proponga en tres puntos: el fin, los medios y la dificultad. El fin y los medios se remiten a la vocación del hombre, situado en el centro de "todas las cosas creadas", para servir y alabar a su divina Majestad. Sobre el tercer punto explícita: "sentir la dificultad que hay en usar con indiferencia de los medios que Dios nos ha dado para alcanzar el fin para que fuimos creados, y para que conociendo esto, os coloquéis enteramente en sus manos" (*X*4, 21).

Ignacio nos da aquí una definición de lo que entiende por indiferencia: "colocarse enteramente en manos de Dios". Para que sea posible la armonía entre los medios y el fin será necesario "hacerse indiferente", ponerse en manos de Dios; tenerle como el único Absoluto, de tal modo que el "amarás al Señor tu Dios con todo el corazón" se convierta en una actitud existencial. Porque se trata de amor, de liberación interior de todo apego desordenado. Rahner la define como "un sentimiento excepcionalmente vigilante, podríamos decir super agudizado, respecto a todo lo que no es Dios; una querida e intencional apatía frente al valor perecedero, transitorio, sustituible, ambivalente de todas las cosas que no son Dios, aun de las cosas sagradas" (Rahner 1964, 773).

No se trata en modo alguno de la "ataraxia" estoica, que pretende negar el sentimiento y la afectividad humana, llegando a un frío equilibrio y al desapego de la realidad, ni de esa actitud del "estar de vuelta" de las cosas. Sino que se trata de la actitud cristiana por la que nos abandonamos al Dios trascendente y al mismo tiempo nos hacemos capaces de buscarle y hallarle en la inmanencia de las cosas, y adorarle y servirle en todo. Los ejemplos del texto del PF sugieren los elementos fundamentales en los que descansa la seguridad del hombre: salud, vida, riqueza, honor. La indiferencia ignaciana sitúa en Dios la seguridad y la esperanza del hombre. "Abandonarse enteramente en manos de Dios", lo cual exige una adhesión afectiva, personal al Creador y Señor que nos ama, una experiencia de "sentirse" amado por Dios, como alguien único e irrepetible. El resultado de esta experiencia es precisamente lo que S. Ignacio entiende por "indiferencia".

El P. Arrupe afirma que la indiferencia es el modo típicamente ignaciano de afirmar el Absoluto de Dios y lo relativo de todo lo demás, y concluye, "es sencillamente, creer" (Arrupe 1981, 240). Es así como el ConcVat II definió el acto de fe por el cual "el hombre se confía libre y totalmente en Dios" (DV5).

Una tal situación espiritual no puede darse por supuesta en todo el que se inicia en el "hacer" los Ejercicios. Efectivamente, el texto alerta de que "es menester hacer-nos indiferentes"; es un ideal que se propone, pero sin que deba ser entendido como un objetivo a conseguir con el esfuerzo voluntarista del ejercitante, o como el resultado inmediato del tiempo dedicado a la consideración de este documento al comienzo de los Ejercicios. Se comprende bien que no es lo mismo "disponerse" a la indiferencia, fruto de la consideración del PF, que "estar en" indiferencia; como que no consiste en que nosotros nos hagamos indiferentes, cuanto en que Dios nos ponga en indiferencia, como fruto de todo el proceso de gracia de las cuatro semanas de la experiencia de los Ejercicios. Se trata del "fruto de una acción purificadora y liberadora del Espíritu" que lleva a hacerse disponible, a ponerse "todo entero" a disposición de su divina voluntad, comenta Arrupe; a "colocarse enteramente en manos de Dios", como hemos recordado más arriba (Arrupe 1981, 240).

Supone sin duda, como dice el *Directorio* del P. Vitoria (D4), una auténtica "dificultad" de la que hay que advertir al ejercitante e iniciarle en el trabajo de "vencer a sí mismo y ordenar su vida, sin determinarse por afección alguna que desordenada sea" [Ej 21], como finalidad propia de los Ejercicios, un trabajo que se prolongará a través de las medi-

taciones y contemplaciones de los misterios de la vida Cristo de las próximas semanas.

5. *Indiferencia y elección.* La indiferencia se remite al discernimiento y en consecuencia a la elección, que es el objetivo principal de la experiencia de Ejercicios. Ordenar la vida para "buscar y hallar la voluntad divina" [Ej 1], dice la anotación primera, completando así la descripción del fin de los Ejercicios [Ej 21]. Ordenarse para elegir, estar indiferente para "no querer de nuestra parte" más que desear y elegir lo que sea conforme al querer divino, lo que más conduce al servicio y a la alabanza de su divina Majestad. La actitud de la indiferencia equivale, pues, a la libertad interior del "hombre de los Ejercicios"; un hombre libre, abnegado, disponible para elegir con "una más cierta dirección del Espíritu Santo" (Arrupe 1981, 241).

El PF inicia, pues, al ejercitante en esta actitud fundamental de la indiferencia. Después, la oración preparatoria la hará presente, como petición, al comienzo de cada ejercicio: "que todas mis intenciones, acciones y operaciones sean puramente ordenadas en servicio y alabanza de su divina majestad" [Ej 46], y los documentos del proceso de la elección (Preámbulo, Maneras de Humildad, Binarios) la retienen como disposición indispensable para entrar en ella.

En el Preámbulo para hacer elección [Ej 169] S. Ignacio describe las actitudes previas, necesarias para disponerse a buscar en concreto dónde y cómo quiere Dios nuestro Señor servirse de nosotros: "... el ojo de nuestra intención debe ser simple, solamente mirando para lo que soy criado, [...] y así cualquier cosa que yo eligiere, debe ser a que me ayude para el fin para que soy

criado". Y finalmente concluye: "así ninguna cosa me debe mover a tomar los tales medios o a privarme dellos, sino sólo el servicio y alabanza de Dios nuestro Señor...". Ignacio pone de manifiesto no sólo que la intención para elegir debe ser "simple", sino también "ordenada" según la vocación del hombre, para que pueda lograr su realización trascendente, y en definitiva obtener su felicidad suprema.

El *Directorio Autógrafo* indica qué preparación es necesaria para entrar en el proceso de las elecciones, qué disposición interior se precisa para elegir: "el que las ha de hacer con entera resignación de su voluntad; y si es posible que llegue al tercer grado de humildad". Y en un momento posterior añade: "quien no está en la indiferencia del segundo grado, no está para ponerse en elecciones..." (DI, 17). ¿Cuál es el contenido de esta indiferencia? ¿Cuáles son sus exigencias?

En realidad la llamada "indiferencia del segundo grado de humildad" incluye la regla del "tanto-cuanto" que correspondería al primer grado de Humildad [Ej 165]: usar de las cosas según el orden establecido por la ley de Dios nuestro Señor. Pero avanza más en el proceso de ordenar los afectos y en definitiva prepara las motivaciones para elegir. No se trata simplemente del principio de usar o no usar las cosas según me ayuden al fin, sino que incluye la actitud afectiva del distanciamiento crítico de las mismas, "que me halle como en medio de un peso" [Ej 179], hasta saber cuál es la voluntad de Dios para mí, acerca del uso de ellas; ya que esa voluntad será la única motivación para elegirla. Así viene formulado en la segunda Manera de Humildad: "... que no quiero ni me afecto más a tener riqueza que

pobreza, a querer honor que deshonra, a desear vida larga que corta, siendo igual servicio de Dios nuestro Señor..." [Ej 166], porque no se está ante un valor y un contravalor, ni hay que elegir entre lo que me ayuda y lo que me aparta del fin. En definitiva, el uso de las cosas no viene regulado por el criterio de lo que ayuda, sino por la voluntad divina.

La indiferencia del PF presente en la segunda Manera de Humildad, se recoge también en la actitud del tercer Binario, del "que quiere solamente quererla o no quererla, según que Dios nuestro Señor le pondrá en voluntad" [Ej 155]. Esta expresión se propone como oración de petición, en el primer modo para hacer elección: conocer lo que pone el Señor en mi corazón, como voluntad suya, para que yo lo elija. Es este un principio de la concepción ignaciana de la elección: no elegimos nosotros, es el Señor quien pone en nuestro corazón lo que quiere queelijamos: "pedir a Dios nuestro Señor quiera mover mi voluntad y poner en mi ánima lo que yo debo hacer acerca de la cosa proposita, que más su alabanza y gloria sea..." [Ej 180]. Se comprende así que Ignacio concluya tan frecuentemente sus cartas pidiendo la gracia "para que su santísima voluntad siempre sintamos y aquella enteramente cumplamos". "Sentir" la voluntad de Dios forma parte fundamental del proceso de todo discernimiento que concluye con una elección. Así pues toda la actividad del hombre, como criatura, que debe dirigirse a realizar "su vocación", se finaliza en este proceso de "disponerse", con la gracia divina, para buscar y sentir la voluntad de su Creador. Esta disposición interior supone, claro es, despegarse de los afectos no ordenados que pueden oscurecer o desviar del camino que

conduce al "hallar" la voluntad divina, dada a conocer, como don, al corazón humano.

6. El "magis" ignaciano: criterio de elección. "Solamente deseando y eligiendo lo que más nos conduce...". La índiiQrQncía como disposición espiritual para la elección no es un principio estático, sino que en cuanto se configura como el deseo de abrirse y acoger la voluntad de Dios, se transforma en un dinamismo que lleva al "magis" característico de la espiritualidad ignaciana. También en esto el PF se presenta como experiencia de iniciación.

La conclusión del texto "solamente deseando y eligiendo lo que más conduce...", contiene y supera las dos actitudes anteriores, la del "tanto-cuanto" y de la "indiferencia". Si de alguna manera, la actitud de indiferencia quedaba resumida por el mismo Ignacio con la imagen del fiel de la balanza, "como en medio de un peso" [Ej 179] y con la palabra "equilibrio" en el Directorio de Vitoria: "de donde nacerá la necesidad de mantenerse en equilibrio" (D4, 21), la conclusión final del PF rompe tal equilibrio y se abre a una dinámica nueva de deseo y elección. No se "desea y elige" lo que conduce al fin, sino que "solamente se desea", e, incluso, "se elige", lo que *más* conduce a la alabanza y al servicio de su divina majestad.

El telón de fondo de este *magis* ignaciano hay que buscarlo, no en la experiencia, un tanto voluntarista, de los primeros momentos de la conversión de Ignacio en Loyola, sino en su concepción de Dios *siempre mayor* que todo lo que sabemos de Él, siempre mayor que todo aquello en que podemos encontrarlo, es decir, de su imagen de Dios totalmente Otro y trascendente en su amor (Arzubial-

de 1991, 81). Frente al Dios siempre nuevo y siempre mayor, al hombre no le cabe sino la apertura del *magis*, el hacerse "peregrino de la infinitud", buscador constante de Dios en todas las cosas para amarle en todas ellas.

Esta afirmación conclusiva del PF como actitud que lleva a desear y elegir lo que más conduce a la realización de la vocación humana de la alabanza y el servicio, es un buen lugar para plantear la cuestión del aspecto cristológico del Principio y Fundamento. En él ciertamente no se nombra a Jesucristo; está referido a Dios nuestro Creador y Señor. Pero son bastantes los autores que aciertan al probar que existen razones para afirmar la presencia y necesidad de explicitar el carácter cristológico del mismo (Losada 1982, 45-57; Fiorito 1961, 5 ss). Ciertamente una lectura cristológica del texto le da una gran unidad con todo el resto de los Ejercicios, y de un modo particular con las meditaciones fundamentales como el Reino, Banderas, Binarios, Maneras de Humildad, Contemplación para alcanzar Amor. La centralidad de Cristo en todas ellas y las referencias explícitas a las actitudes de la indiferencia y del *magis*, hacen difícil mantener la ausencia de Cristo en este texto.

Se impone una atención particular al proceso de la elección, al que ya nos hemos referido en la consideración de la indiferencia, pues en las elecciones se recoge y muestra la unidad estrecha que existe entre los dos temas a que acabamos de referirnos: el *magis* y el aspecto "cristológico" del Principio y Fundamento.

Ya recordábamos que el *Directorio Autógrafo* (DI) consideraba como disposición ideal para entrar en

las elecciones el "tercer grado de humildad" [Ej 167]. Acabamos de mostrar cómo la indiferencia del PF contenida en la segunda Manera de Humildad y en la actitud del tercer Binario parece una buena disposición para elegir, en cuanto supone una liberación de afectos desordenados y por tanto se sitúa en un distanciamiento crítico ante las posibilidades de elección, quedando en equilibrio afectivo. Y sin embargo, para S. Ignacio no es todavía la disposición ideal; esta será la tercera Manera de Humildad, en la que no es posible el "equilibrio" entre la pobreza y la riqueza, el honor y el deshonor... sino el desear y elegir más la pobreza y el deshonor con Cristo pobre y humillado [Ej 167].

Este aparente cambio de perspectiva, este pasar de estar en el fiel de la balanza a querer y elegir la pobreza, es la consecuencia del dinamismo del *magis* ignaciano que conduce a la identificación con Cristo. Lo que más conduce a la plena realización de la vocación humana, no puede ser otra cosa que la respuesta a la llamada del Señor a seguirle identificándose con su Persona e imitando sus comportamientos. Pues bien, a este tercer grado de "amor a Dios", inicia la conclusión del texto del PF y concretamente a la dinámica del *magis* que presenta.

Pero se llega aquí después de un proceso de "dejarse afectar" por Jesús, al que se le ha pedido y continuará suplicando en cada contemplación de los misterios de su vida, que nos conceda "conocimiento interno para que más le ame y le siga" [Ej 104], como igualmente en los coloquios con Nuestra Señora para que nos alcance ser recibidos debajo de la bandera de su Hijo y Señor [Ej 147]. El desear y elegir más la pobreza y las humillaciones, "siendo igual alabanza y gloria de su divina ma-

jestad", tiene una sola motivación: "imitar y parecer más actualmente a Cristo nuestro Señor". La fascinación de la Persona de Jesús y su vida ha operado en el ejercitante la transformación de su cuadro de valores.

7. *El Principio y Fundamento, un texto de "iniciación"*. De aquí que se pueda hablar del PF como de un texto de "iniciación" y síntesis conclusiva del proceso de los Ejercicios (Royón 1981,24ss). No es posible que en pocos días dedicados a la oración sobre el contenido de este texto, el ejercitante obtenga el fruto al que acabamos de referirnos. Será al final del proceso de los Ejercicios cuando podrá ofrecer "toda su libertad, memoria, entendimiento y toda su voluntad", porque sólo le basta el amor y la gracia del Señor [Ej 234]. Se deja sugerido aquí la relación estrecha que existe entre la primera y la última página de los *Ejercicios*, el PF y la Contemplación para alcanzar Amor.

Todos los *Directorios* anotan que debe proponerse al comienzo; y en este sentido se puede hablar de que el PF es inicio y pórtico de los *Ejercicios*; incluso éste sería el primer significado de su título "Principio". Se propone y se hace al comienzo de la experiencia.

Sin embargo, el análisis del texto y su presencia en momentos claves en la experiencia, como son las elecciones, nos lleva a concluir que este "inicio", o "principio" tiene un significado más profundo que la mera indicación de temporalidad, y que hace referencia al "fruto" final, que en los *Ejercicios* se persigue: ordenar los afectos para "buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida", como se formula en la anotación primera [Ej 1], o en la anotación quinta: "... ofreciéndole todo su querer y libertad, para que su divina majestad, así de su

persona como de todo lo que tiene, se sirva conforme a su santísima voluntad" [Ej 5]. Se trata, por tanto, de una auténtica "iniciación" a toda la experiencia; o si se quiere de la presentación de una "síntesis" conclusiva de todo el proceso espiritual que le seguirá. Es como la obertura de una sinfonía donde se sugieren ya todos los temas que después serán desarrollados. El P. Calveras dice que tiene "el carácter primario de orientación para todo el trabajo posterior"; es necesario, por tanto, hacer comprender al ejercitante el alcance que tiene la regla del "tanto-cuanto", de la "indiferencia", y del *magis* para todo lo que viene después (Calveras 1941,120).

G. Cusson lo resume diciendo que "introduce al hombre en una visión tal que despierte en él el deseo de hacer la experiencia que proponen los Ejercicios y suscite del interior las disposiciones requeridas" (Cusson 1973, 52). En su tanto, lo mismo se podría decir de la quinta anotación cuando pide "... entrar en ellos con grande ánimo y liberalidad con su Criador y Señor, ofreciéndole todo su querer y libertad..." [Ej 5]. Una cosa es, advierte Calveras, querer trabajar seriamente por llegar a la indiferencia y otra llegar a poseerla realmente (Calveras 1941, 122); esto último es el fruto de la experiencia completa de los Ejercicios, mientras que lo primero es lo que se espera de la consideración del Principio y Fundamento.

Elias ROYÓN, SJ

Z¹ *Alabanza, Anima, Cosa, Creador/ Creatura, Gloria, Hombre, Indiferencia, Libertad, Magis, Reverencia, Salvación, Servicio.*

Bibl.: ÁNGULO NOVOA, A., "Perspectiva sociológica del Principio y Fundamento", *Apuntes Ignacianos* 43 (2005) 62-72; ARRUPE, P., "Sobre la disponibilidad (19X77)", en *La*

identidad, 240-246; ARZUBIALDE, S^v *Ejercicios*, 71-83; CALVERAS, J., *Qué fruto se ha de sacar de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio*, Librería Religiosa, Barcelona 1941; CUSSON, G., *Experiencia personal del misterio de salvación*, Apostolado de la Prensa, Madrid 1973; FIORITO, M. A., "Cristocentrismo del Principio y Fundamento", *Ciencia y Fe* 17 (1961) 3-42; GIULIANI, M., "Respect de Dieu et 'indiference'", *Christus* 186 (Hors Serie) (2000) 79-84; GÓMEZ, M., "El Principio y Fundamento: 'Dios estaba ahí y yo no lo sabía'", *Apuntes Ignacianos* 15 (2005) 103-114; LIBANIO, J. B., "Principio y Fundamento desde una perspectiva ecológica" *Man* 69 (1997) 215-226; LOSADA, J., "Presencia de Cristo Jesús en el Principio y Fundamento" *Man* 54 (1982) 45-57; MEJÍA LOSADA, M. E., "El Principio y Fundamento desde la perspectiva pedagógica: Aportes para una reflexión", *Apuntes Ignacianos* 15 (2005) 40-61; RAHNER, K., "Pietà ignaziana e devozione al Sacro Cuore", *Missione e Grazia* (1964) 773; ID., *Meditaciones sobre los Ejercicios de S. Ignacio*, Herder, Barcelona 1971, 17-29; RAMBLA, J. M^a, "La creación en los Ejercicios. Comunión y servicio", *Man* 69 (1997) 227-243; ROYÓN, E., "Antropología cristocéntrica del Principio y Fundamento", *Man* 39 (1967) 349-354; ID., "El Principio y Fundamento ¿inicio o conclusión?", *Man* 53 (1981) 23-32; SHELDRAKE, P., "The Principle and Foundation and images of God", *The Way Sup* 48 (1983) 90-96; VIARD, C., "Crées pour louer Dieu" *Christus* 186 (Hors Serie) (2000) 27-37.

PRIVILEGIOS

En el Derecho canónico, "Privilegio" es, toda gracia, favor o facultad otorgada por el legislador a una persona física o jurídica, en virtud de la cual se concede a ésta el derecho subjetivo de actuar contra lo prescrito o prohibido por una ley (p. contrarios al derecho, *contra ius*), o conforme a ella, pero con necesidad de tener una autorización especial para hacerlo (p. al margen del derecho, *praeter ius*). Puede haber también p. conforme a derecho (*secundum ius*), y serían aquéllos que originariamente fueron concedidos contra o al margen del derecho, y posteriormente

han pasado a ser derecho común; si éste cambiara de nuevo, los p. volverían a serlo según su condición original. Antiguamente, hasta el CIC de 1917, los p. se podían obtener por concesión directa del legislador o por comunicación, es decir, por participación legítima en los p. concedidos a otros; actualmente sólo se pueden obtener por concesión directa (pero los obtenidos en su momento por comunicación, no se habrían perdido). La concesión directa del p. por parte del legislador puede realizarse por medio de rescriptos o por medio de Letras Apostólicas (Bulas, Breves, Motu proprio, etc.), o incluso simplemente de viva voz (*vivae vocis oráculo*).

La razón de ser del p. es atender a situaciones particulares de personas e instituciones, o no previstas por la ley, con carácter general o necesitadas de un tratamiento diverso, o aún al contrario, previsto por ella para la generalidad de los casos. Es, pues, una razón pastoral, que, aunque directamente mira al bien de una persona o institución, finalmente redunda en el bien común de la Iglesia.

La CJ, desde sus orígenes hasta nuestros días, ha tenido y tiene numerosos p., algunos de ellos obtenidos por concesión directa de los Pontífices y otros por comunicación de los concedidos a otros institutos religiosos. Los p. de la CJ se consideran concedidos a ella en la persona del Prepósito General [*Co* 753], a cuya discreción queda comunicar a sus miembros [*Co* 511.666], Superiores o particulares, los que son susceptibles de comunicación. Algunos de ellos tienen por objeto proteger la índole institucional propia de la CJ y prescripciones específicas de su Instituto. Otros conceden favores a la CJ globalmente. Otros conceden gracias especiales, estrictamente espirituales

o no, en favor de sus miembros. Otros sirven para desarrollar mejor y más fructuosamente los ministerios pastorales y sacramentales con los prójimos. La CJ ha tenido siempre gran cuidado en tener claridad sobre sus propios p. y medios para poder probarlos. A ello servían los sucesivos compendios oficiales de los mismos (*Compendium Privilegiorum Societatis Iesu*). El último de ellos, actualmente en vigor, confeccionado después de la entrada en vigor del CIC de 1983, que recoge p. bien probados y considerados útiles aún después del mismo, está contenido en el *Manual Jurídico Práctico de la Compañía de Jesús*, (1997). A él va unido un elenco de las "Facultades para ayuda de las almas, procedentes de los privilegios de la Compañía, que se comunican a sus miembros", Superiores o particulares, y el modo en que vienen comunicadas.

Entre las ayudas para el gobierno, ya las *Constituciones* recomiendan al Prepósito General "que tenga cerca de sí las Bulas y Breves y todas concesiones que tocan a la institución y gracias o privilegios de la Compañía, y un sumario de todas ellas" [Co 792]. Y, entre los medios para la conservación y aumento de la CJ, dicen que "ayudará el usar discreta y moderadamente de las gracias concedidas por la Sede Apostólica, solamente pretendiendo la ayuda de las almas, con toda sinceridad" [Co 825].

Urbano VALERO, SJ

Bibl.: *Manual Jurídico Práctico de la Compañía de Jesús*, Curia del Prepósito General, Roma 1997 (versión española, Curia de la Provincia de España, Madrid 1998), 210-245; URRUTIA, F. J., "Privilegio", en *Diccionario de Derecho Canónico*, Tecnos, Madrid²2000.

PROEMIO DE LAS CONSTITUCIONES

Este p. consta de dos documentos, de antigüedad y valor diversos: el *Proemio de las Constituciones* propiamente dichas [Co 134-135] y el *Proemio de las Declaraciones y Avisos sobre las Constituciones* [Co 136]. A ellos hay que añadir la *Declaración sobre el Proemio* [Co 137]. El *Proemio de las Constituciones* [Co 134-135] es un documento que "aparece por primera vez, escrito de mano de J. A. de Polanco, en un borrador del texto definitivo (texto B)" (Aldama, 1981). Está, pues, escrito hacia 1552, cuando prácticamente el texto de las *Constituciones* estaba ya redactado y bien corregido. Desde él se contemplan las *Constituciones* no como una tarea que realizar, sino más bien como una tarea ya realizada, aunque todavía sometida a la experimentación. Es importante esta apreciación, en la que han insistido los comentaristas, sobre todo Aldama y más explícitamente Iturrioz (1977), porque ella nos descubre lo que Ignacio quiso transmitirnos como sentido profundo de todas las *Constituciones*: su transfondo espiritual, por qué se escribieron y cuál es su función en la vida de la CJ y de cada jesuita [Co 134] y por qué se compusieron en el orden que tienen [Co 135]. Este p. contiene el fondo más rico en espiritualidad ignaciana. El *Proemio de las Declaraciones* [Co 136] aparece ya, por el contrario, en el "texto A", primitivo de las *Constituciones*, y sirvió de introducción a ellas, hasta la confección del anterior. Es de carácter más funcional. En el "texto B" pasó a iniciar la sección de las *Declaraciones*. También la *Declaración sobre el Proemio* [Co 137] estaba ya en el "texto A", aunque con una redacción bastante más compleja.

El párrafo primero [Co 134] es el que merece más nuestra atención. Amplio, de estilo latino clásico, típico de la forma de redactar de Polanco, en el que, de forma subordinada y compacta, se expresa todo y sólo lo que se quiere decir, marcando la relación que guardan entre sí las diversas afirmaciones que se hacen. Comienza con la "Suma Sapiencia y Bondad de Dios, Nuestro Criador y Señor", de la que desciende la fuerza a la CJ para conservarse, regirse e ir adelante, y concluye con nuestro Instituto como vía ascendente del divino servicio. Dos aspectos pueden considerarse en su espiritualidad:

1. El párrafo contiene un proceso de discernimiento espiritual que concluye en la decisión de hacer *Constituciones*. Se utiliza para ello el primer Modo del tercer Tiempo de elección de los *Ejercicios* (cf. [Ej 181-182]), en el que se valoran las razones en pro y en contra de aquello que se quiere elegir, para acabar con la decisión de "tenemos por necesario se escriban *Constituciones*". La propia estructura gramatical del párrafo pone de manifiesto este ejercicio de discernimiento: es una oración compuesta, concesiva, construida en torno a los dos ejes típicos de estas frases: "aunque" y "sin embargo" (aquí "todavía", que es equivalente). Con el "aunque" entran las razones que parecerían ir en contra de la composición de las *Constituciones*. Estas razones son dos: a) de parte de Dios, es Él quien ha de conservar, regir y llevar adelante a la Compañía. Se prueba porque Él se dignó comenzarla; b) de nuestra parte, es la ley interior de la caridad, escrita por el Espíritu Santo, más que ninguna exterior constitución, la que ha de ayudar para ello. Con el "todavía" entran las razones a favor de hacer *Constituciones*. Tales razones son cua-

tro: a) la cooperación de las criaturas, pedida por la suave disposición de la divina providencia; b) la orden del Vicario de Cristo, particularmente de Paulo III, en la bula *Regimini militantis Ecclesiae* (1540) (F40) y de Julio III en la bula *Exposcit debitum* (1550) (F50); c) los ejemplos de los santos, sobre todo los grandes fundadores: Agustín, Benito, Francisco y Domingo; d) la razón, mirando lo que sucede en otras instituciones humanas.

2. El segundo aspecto que considerar en la espiritualidad de este párrafo se refiere a sus contenidos, también sumamente ricos. El núcleo central teológico-espiritual consiste en la articulación de los fundamentos que aseguran la conservación y aumento de la CJ en su buen ser y hacer. Este es el fin de las *Constituciones*, pero éstas no pueden ser su fundamento primordial, sino una pura ayuda, aunque imprescindible. La necesidad de *Constituciones* escritas le viene a la CJ por su vertiente humana, aunque lo que realmente fundamenta la CJ es la acción descendente de Dios sobre ella. Dios considerado como Suma Sapiencia y Bondad, expresión que orienta hacia un fundamento trinitario. Asentado este principio, queda la cooperación "de nuestra parte" al mismo fin. Pero a su vez, esta misma cooperación humana no puede consistir sino en dejarse impulsar por esa "ley interior de la caridad" escrita por el Espíritu Santo en nuestro corazón (*Jer* 31, 33), que consiste en el Amor derramado (*Rom* 5, 5) como principio de vida, de actividad, y de comunión. Los miembros de esta CJ han de vivir y trabajar movidos por esta ley de amor, y sólo en este supuesto, tendrán sentido y serán positivas las *Constituciones*, que no podrán sino "ayudar", como mera mediación creada y letra externa que son. Las *Constituciones*, sin la ley interior de

la caridad encerrarían a la CJ en la cárcel del pecado, sin darnos capacidad ninguna de cooperar con la Suma Sapiencia para la conservación y aumento de la Compañía. Serían letra muerta, ocasión de pecado y de muerte. No se les puede pedir más, pero a su vez, y desde los anteriores presupuestos, ellas son necesarias. Toda una formidable teoría de la conjunción cristiana entre la acción de Dios y la acción del hombre (tema central en la espiritualidad ignaciana), entre espíritu y letra, tan elaborada por Pablo y más tarde por S. Agustín, y definitivamente plasmada para la teología espiritual por Sto. Tomás, está contenida en este p., que en el fondo es la fundamentación de una espiritualidad colectiva para todo el cuerpo de la Compañía. El p. tiene desde aquí un valor de culminación de la obra de fundación de la CJ, por parte de Ignacio, y bien podríamos ver en él como el sentido con el que Ignacio entrega, casi ya cerca de su muerte, las *Constituciones* a la Compañía. Ésta deberá "en Él sólo poner la esperanza" [Co 812]. Como aportación humana primordial, tendrá que regirse por la interior ley de la caridad y amor, que se hace operativa por medio del discernimiento, y pone a la CJ en estado de elección continua, fiel a las mociones con las que el mismo Espíritu la impulsa por dentro; a la vez que, en tercer lugar, se ayuda de las *Constituciones*, verdadero "pedagogo de Cristo", en la vía comenzada del divino servicio. Por la ley interior de la caridad, las *Constituciones* se abren al discernimiento espiritual, y en él adquieren su verdadero valor.

El segundo párrafo [Co 135] contiene la explicación del orden con el que se han construido las *Constituciones*. Otra vez el párrafo, concesivo como el anterior, contiene, elaboradas por el discernimiento, las

motivaciones por las que se ha preferido el "orden de la ejecución" al "orden de la intención", la razón práctica a la razón pura, lo pedagógico que acompaña el camino de la historia *in fieri*, a lo racionalmente pretendido desde el principio. De ahí que se comience por donde comienza la vida del Cuerpo de la CJ, que es en sus miembros-personas, para acabar con lo que atañe al Cuerpo universal. En la declaración [Co 137], correspondiente a este párrafo, se hace un breve diseño de todo el edificio de las *Constituciones*, en sus diez partes. En él se advierte fácilmente que el orden escogido es el propio recorrido humano-espiritual que el jesuíta hace desde que: llama a las puertas de la Compañía (I), y si su vocación se confirma (II), es formado para ella en espíritu (III) y en Letras (IV), hasta que queda integrado definitivamente en ella (V), para ser enviado, dotado ya de una vida espiritual madura (VI), a trabajar en la viña del Señor (VII). Forma ya así, con los demás miembros repartidos, un cuerpo apostólico que, a la vez que mantiene unidos a los miembros entre sí y con la cabeza (VIII), es dinamizado por ella (IX), para la conservación y aumento de todo el Cuerpo en su buen ser (X). Todo "mirando el fin que todos pretendemos de la gloria y alabanza de Dios Nuestro Criador y Señor". Es el PF de los *Ejercicios*. Son las sucesivas edades del hombre, que pasa de los deseos e ilusiones por el futuro, al trabajo de la formación que le encarne en la realidad presente, para llegar a la fecundidad apostólica ya en un futuro realista. Es el proyecto espiritual de la vida humana, personal y grupal, aquí resumido.

Por último, como contenido espiritual del *Proemio de las Declaraciones* [Co 136] destacamos dos aspectos: a) el primero, la confirmación

que contiene del fin pretendido con las *Constituciones*: "ayudar todo el cuerpo de la Compañía y particularmente de ella a su conservación y aumento, a gloria divina y bien universal de la Iglesia", con la mención explícita de la Iglesia como fin de la Compañía, b) El segundo aspecto es que las *Constituciones*, para orientarse a su fin, y no estorbarlo, deben tener estas características: 1) ser todas y cada una convenientes para dicho fin; 2) ser cumplidas, es decir, completas; 3) ser claras, de modo que se cierre la puerta a los escrúpulos; 4) ser breves. Es ya el sentido de la "mediocridad" que rige la composición y también el cumplimiento de las *Constituciones* enteras (cf. [Co 822]) sin que opriman ni den lugar a dispersión, cosas que no son fáciles de armonizar. Podrán así ayudar a mantener en su puridad la actitud de discernimiento.

Jesús CORELLA, SJ

/ *Constituciones, Discreta caritas.*

Bibl.: ALDAMA, A. M^a DE, "La composición de las Constituciones de la Compañía de Jesús", *AHSI* 42 (1973) 201-245; ID., *Iniciación al estudio de las Constituciones*, CIS, Roma 1981, 73-83; BERTRAND, D., *Un corps pour VEspirit*, DDB, Paris 1974; CORELLA, J., "Introducción al Proemio de las Constituciones", en *Constituciones de la Compañía de Jesús* (ARZUBIALDE, S./ CORELLA, J./ GARCÍA-LOMAS, J. M. eds.), M-ST, Bilbao-Santander 1994; ITURRIOZ, J., "¿'Proemio' o 'Epílogo' de las Constituciones?" *Man* 49 (1977) 99-128; JAER, A. DE, *Faire corps pour la mission. Lire les Constitutions de la Compagnie de Jésus*, Lessius, Bruxelles 1998.

PROFESO

En las *Constituciones*, Parte Quinta, capítulo primero, se indican diversas acepciones del nombre

"Compañía de Jesús", y se indica que se entiende referido principalmente a los p.: "El cuarto y propísimamente de este nombre de la Compañía contiene los profesos solamente. No porque el cuerpo de la Compañía no tenga otros miembros, sino por ser estos los principales" [Co 511]. En la CJ los p. añaden en su solemne profesión a los tres votos comunes de todos los institutos religiosos, votos de pobreza, castidad y obediencia, un cuarto voto de especial de obediencia al Romano Pontífice acerca de las misiones. La fórmula de emisión de los votos, desde su primera redacción de 1541, con ocasión de la profesión de Ignacio y de cinco de sus compañeros, parece indicar que se trata de un voto añadido a los tres votos tradicionales, constitutivos de la vida religiosa. En efecto, en la redacción de 1541 y en la primera redacción de las *Constituciones*, se dice: "Prometo además especial obediencia al sumo pontífice acerca de las misiones indicadas en la bula" (cf. *MCo* I, 68), y en la fórmula definitiva de ese voto en las *Constituciones* desde el texto de 1556 se dice: "Prometo además especial obediencia al sumo pontífice acerca de las misiones, como se indica en las mismas letras apostólicas y Constituciones" (cf. *MCo* II, 506). Sin embargo, no parece ser ese el primer pensamiento de Ignacio y de sus compañeros: para ellos el voto de obediencia al Papa era primordial; el voto de obediencia al superior de la CJ era subsidiario. Esto se deduce de la historia de aquellos primeros tiempos.

En las Deliberaciones de la primavera de 1539 sobre "el modo de ordenarse la Compañía" figura como presupuesto de ellas el voto de obediencia que tenían hecho al Papa: "La primera noche en que nos

reunimos se propuso la duda, si sería más conveniente que nosotros, después que nos ofrecimos y dedicamos a nosotros y a nuestras vidas a Cristo nuestro Señor y a su verdadero y legítimo vicario en la tierra, para que él disponga de nosotros y nos envíe adonde juzgare que podemos hacer fruto, ya sean los turcos, los indios, o cualquiera otros fieles o infieles, si sería más conveniente, que nosotros estuviésemos de tal modo unidos y coligados en un solo cuerpo [...]" (cf. *MCo* I, 3). Es decir, deliberaron sobre si, teniendo en cuenta la total obediencia ofrecida ya al Papa, debían además mantener la unión entre ellos; y decidieron: "que no deberíamos romper la unión y congregación de Dios, sino más bien confirmarla y darle estabilidad, constituyéndonos en un único cuerpo, de modo que tengamos cuidado y conocimiento unos de otros para mayor fruto de las almas" (cf. *MCo* I, 3).

Pasaron luego a discutir otro punto dudoso "más difícil y digno de no menor consideración y providencia": si emitirían voto de obediencia a uno de ellos: "[...][4] después que todos nosotros hemos hecho voto de perpetua castidad y voto de pobreza en manos del reverendísimo legado de [Su] Santidad, cuando estábamos en Venecia, si sería conveniente emitir un tercer [voto], el de obediencia a alguno de nosotros para podamos más sinceramente y con mayor alabanza y mérito cumplir en todo la voluntad del Señor Dios nuestro, y juntamente la libre voluntad y mandato de Su Santidad, a quien gustosísimamente habíamos ofrecido todo lo nuestro, voluntad, entendimiento, potencias, etc." (cf. *MCo* I, 4).

Después de tratar este punto durante muchos días decidieron por unanimidad el 15 de abril de

ese año 1539 hacer voto de obediencia a un superior, uno de ellos: "Y aunque hemos hecho donación al sumo pontífice y pastor de toda obediencia, universal y particular, sin embargo, no podrá ocuparse de nuestras cosas particulares y contingentes, que son innumerables, y aunque pudiese, no sería conveniente, concluimos que nos era más conveniente y más necesario dar obediencia a alguno de nosotros, a fin de que mejor y con más exactitud podamos cumplir nuestros deseos de cumplir en todo la voluntad divina, y para que con más seguridad se conserve la Compañía, e incluso para que podamos proveer de modo conveniente a los asuntos particulares que ocurrieren, tanto temporales como espirituales (cf. *MCo* I, 6-7). Este cuarto voto de especial obediencia al Romano Pontífice acerca de las misiones se propone como propio de la CJ antes del voto de obediencia al superior de ella también en los documentos pontificios que aprobaron el instituto de la Compañía.

En el texto de la *FI*, aprobada *vivae vocis oráculo* por Paulo III el 3 de setiembre del mismo año, se expone el voto en estos términos: "Todos los compañeros sepan [...] que la Compañía entera y cada uno militan para Dios bajo la fiel obediencia de nuestro santísimo Señor Paulo III y sus sucesores. Y que están sometidos a la autoridad del vicario de Cristo y a su divina potestad de tal forma que estamos obligados a obedecerle no sólo según la obligación común de todos los clérigos, sino a vincularnos con vínculo de un voto que nos obligue a ejecutar sin subterfugio ni excusa alguna, inmediatamente, en cuanto a nosotros dependa, todo lo que nos mande su Santidad en cuanto de refiere al provecho de las almas y a la propagación de la fe, aunque

nos envíe a los turcos, o al nuevo mundo, o a los luteranos, o a cualesquiera otros infieles" (cf. F39, *MCo* I, 17). Después, en el párrafo siguiente, se expone el voto de obediencia al superior de la Compañía: "Hagan todos voto de que en todo lo que toca a la observancia de esta nuestra regla obedecerán al Prepósito de la Compañía" (cf. *MCo* I, 18).

Consecuentemente a esta subordinación del voto de obediencia al superior al voto de obediencia al Romano Pontífice, se vio hacia 1542 la necesidad de pedir al Papa que también el superior de la CJ pudiera enviar a sus subditos a misiones entre fieles cristianos: "Suplica humildemente la Compañía de Jesús al santísimo Padre que su santidad se digne conceder al superior expresamente potestad para enviar a sus subditos a misiones entre cristianos, dondequiera que juzgase convenir para mayor fruto de la religión o mayor conveniencia de la Compañía; pero de tal manera que esos enviados estén siempre preparados para marchar a donde su santidad quisiera trasladarlos, según el voto hecho desde el comienzo a su santidad" (cf. *MCo* I, 347).

Y más tarde, en la bula de 1549 concedió el Papa Paulo III que pudiese el superior enviar a sus subditos también a misiones entre infieles: "y concedemos al que fuere Superior ir y enviar a sus subditos a cualquier lugar, aun entre infieles, y llamarlos de esa misión, cuando lo juzgue conveniente en el Señor" (cf. *MCo* I, 358).

Esta prioridad del voto de obediencia al Papa: se hace patente en la Séptima Parte de las *Constituciones*: el capítulo primero trata "De las misiones de Su Santidad", y luego el capítulo segundo "De las misiones del Superior de la Compañía". De estas misiones de los

superiores se indica: "Por poder socorrer a las necesidades espirituales de las ánimas con más facilidad en muchas partes, y más seguridad de los que para este efecto fueren, los Prepósitos de la Compañía, según la concesión hecha por el Sumo Pontífice, podrán enviar donde les pareciere más expediente a cualesquiera personas de la Compañía, bien que dondequiera que estuvieren, siempre estarán a disposición de Su Santidad" (*MCo* II, 571).

En las bulas pontificias se indica la motivación de este voto de especial obediencia al Romano Pontífice. En la bula de 1540 se aducen como motivos de este voto: "Para una mayor humildad de nuestra Compañía y una perfecta mortificación de cada uno y abnegación de nuestras voluntades" (*MCo* I, 27); y en la bula de 1550 leemos: "Por una mayor devoción a la obediencia de la Sede Apostólica y mayor abnegación de nuestras voluntades, y por una más cierta dirección del Espíritu Santo" (*MCo* I, 377).

En las *Constituciones*, Parte VII, capítulo 2º, ya desde el texto A, 1550, se indica como razón de esta obediencia, especial al Papa: "...No entendiendo la Compañía para algún lugar particular, sino para ser esparcida por el mundo por diversas regiones y lugares, deseando más acertar en esto con hacer la división de ellos el Sumo Pontífice" (*MCo* II, 562).

Sobre las cualidades que se requieren para ser admitidos a la profesión solemne dicen las *Constituciones*, Parte V, capítulo 2º, ya en el texto: "Los que se reputarán idóneos para ser admitidos a profesión deben ser personas cuya vida y doctrina con luengas y diligentes probaciones sea muy conocida y aprobada por el Prepósito General [...]. Así

mismo la doctrina debe ser en los tales suficiente, ultra de las letras de Humanidad y Artes liberales, en la Teología escolástica y Escritura santa. [...], y éste será estudio de cuatro años cumplidos de Teología, después de las Artes. [...] Y no se hallando con la doctrina que baste, es mejor que esperen a tenerla; como también deben esperar los que en la abnegación de sí mismos y virtudes religiosas no tuviesen el testimonio que conviene enteramente" (*MCo* II, 499.500; cf. [*Co* 516.517.518]).

Excepcionalmente pueden algunos hacer tres votos solemnes -p. de tres votos-, como se indica en las *Constituciones* desde el texto *B* de 1556: "Sin estos, [C] algunos se podrán admitir a profesión de tres votos solemnes solamente, pero raras veces y por causas particulares de momento, y deberán haber sido siete años conocidos en la Compañía, dando en ella mucha satisfacción de su talento y virtudes a gloria de Dios nuestro Señor" (*MCo* II, 502; cf. [*Co* 520]).

Y en la declaración [C] se explica más: "Estos que se admiten a profesión de tres votos solemnes deben tener ordinariamente suficiencia de letras, a lo menos que basten para ser buenos confesores, o equivalencia de algunas partes raras [...] Y estos comúnmente serán personas que por ser beneméritas y por su mucha devoción, aunque no tengan tanta doctrina y modo de predicar como requiere nuestro Instituto en los profesos, parecerá en el Señor nuestro deban ser admitidos" (*MCo* II, 502; cf. [*Co* 521]).

Estanislao OLIVARES, SJ

Z¹ Coadjutor, Cuarto Voto, Disponibilidad, Grados, Incorporación, Misión, Operario, Papa, Votos.

Bibl.: GERHARTZ, G., "*Insuper promitto...*": *los votos solemnes peculiares en las órdenes católicas*, CIS, Roma 1975; GRANERO, J. M., "San Ignacio de Loyola al servicio de la Iglesia", *Ciencia Tomista* 43 (1956) 529-572; ID., "LOS profesos de la Compañía", *Man* 42 (1970) 19-50; SCHNEIDER, B_v "Nuestro principio y principal fundamento", *AHSI* 25 (1956) 488-513.

PROVECHO

"provecho" Y "aprovechar" se X encuentran entre las palabras clave del vocabulario ignaciano. Significan a un tiempo: "beneficio", "ventaja", "crecimiento", "progresar", "ser útil" y se aplican tanto a los bienes materiales como a los del alma y del cuerpo [*Ej* 38]. Expresan una orientación y una finalidad de los medios humanos y espirituales que la CJ emplea al servicio de la misión. Los términos "conservar" y "aprovechar" [*Co* 139.243.308.622] van a menudo a la par en las *Constituciones*, incluyendo la fidelidad a lo adquirido y la atención a su crecimiento.

1. Las *Constituciones* hablan del "provecho espiritual o temporal" de los colegios [*Co* 330]. El eje del programa establecido para estos colegios es el provecho de sus estudiantes (cf. [*Co* 360]). Los profesores han de buscar el provecho de sus estudiantes [*Co* 369]; los superiores, velar por que "se aprovechen en virtudes y letras" [*Co* 424; cf. 417]. Además, dependiendo del provecho que sacan, así como del de aquellos del exterior a los que son enviados, se les deja en los estudios o se les retira de ellos [*Co* 415]. Los estudiantes tienen, por su parte, el deber de progresar en las lenguas, las letras, la asimilación personal de la doctrina cristiana [*Co* 360] y los otros medios de ayudar al prójimo

[Co 308.415]. Se harán las adaptaciones necesarias en los colegios en función del provecho que se pretende, considerando según las regiones lo más conveniente "para más aprovechar en las letras" [Co 454].

La noción de provecho está por tanto en el trasfondo del programa de formación establecido por las *Constituciones*; desempeña también un papel determinante como criterio de discernimiento en la elección de los ministerios apostólicos. Sin duda, la CJ, debe ante todo dirigirse a los que más necesitan pero, dado lo limitado de los medios de los que dispone, se debe dar preferencia a los lugares en los que hay "mayor disposición y facilidad [...] para aprovecharse" [Co 622] y a las personas susceptibles de convertirse en agentes multiplicadores en la viña del Señor [Co 622]. El mismo criterio del provecho que se ha de alcanzar se aplica a la manera de dar los Ejercicios [Ej 18] y a las personas a las que dárseles: hay que limitarse a aquellos en los que "se puede hacer mayor provecho", dado que falta "tiempo para todo" [E/18].

Si el p. rige el programa de formación del Instituto y constituye un factor determinante en sus elecciones apostólicas, se define primero por lo que Ignacio llama el "provecho in spiritu" o "provecho espiritual". Sólo este último proporciona su ajuste y su fecundidad a los medios humanos empleados por la CJ en sus opciones apostólicas. En este contexto, se encuentra de manera recurrente en la pluma de Ignacio la expresión "para su mayor provecho espiritual", aplicada tanto al jesuita en formación como a aquellos a los que es enviado en la viña del Señor [Co 51.81.90.244.285, etc.].

2. *Provecho, discernimiento y consolación*. La expresión compara de entrada dos bienes y afirma una preferencia por el mejor de ellos en la línea del "más" del PF [Ej 23] y del Llamamiento del Rey Eternal [Ej 97]. El provecho del que se trata aquí concierne a la persona en sí misma y se le presenta como un objetivo que se ha de perseguir. Es el equivalente, en el nivel del "pro me", de lo que son, en el nivel de la misión, los criterios del "mayor servicio divino" y el "mayor bien universal" (cf. [Co 258]). Va, pues, al encuentro de lo que no sería más que del orden de "sus propios provechos e intereses" personales [Ej 16]. Implica como condición previa el momento de libertad que pone a la persona en completa disposición delante de su Creador y Señor [Co 51], la obediencia a los superiores y la abnegación [Co 81.90]. Cristo no ha querido "para nosotros" otra cosa que "el mayor provecho espiritual" asumiendo la condición humana, él, que "aprovechaba" en "sapiencia" y en "edad" [Ej 271]. En resumen, se trata del plano cristológico. No tiene más medida que la imitación del Cristo pobre y humillado.

La noción de "provecho", en sus componentes humanos y espirituales, coloca, pues, ante el misterio de Cristo. Implica una tensión, siempre presente y que siempre hay que superar, entre el recurso a los medios humanos por una parte y el seguimiento de Cristo por otra. La espiritualidad del Instituto y el cumplimiento de su misión encuentran su carácter específico en el centro de esta tensión.

Objetivamente, el sustantivo "provecho" puede significar también un medio. Remite entonces a lo que es más apto para cooperar en la obtención del provecho pretendi-

do. Así sucede con los tres "provechos" de apartarse de los allegados para hacer los Ejercicios [Ej 20] o, en relación con la gracia de la Primera Semana, con los tres "provechos" de hacer una confesión general [£/44].

La noción de "provecho" como la entiende Ignacio implica una relación precisa entre el orden de la creación y el de la gracia. Encuentra su clave interpretativa en la relación singular que establecen los *Ejercicios* entre el don de Dios y la mediación de lo creado en la consolación con causa.

En efecto, consolando, es decir, dando alegría y gozo espirituales, el buen ángel consuela "por provecho del alma". Y el texto precisa inmediatamente aquello en lo que consiste este provecho: para que el alma, en tanto que sujeto y en su condición de criatura, "crezca y suba de bien en mejor" [Ej 331]. En la consolación cuya causa es el hombre en el ejercicio de sus facultades naturales -lo que no es el caso de la consolación sin causa- el don gratuito de Dios se autentifica en el provecho de virtud que saca el alma al hacerlo suyo. El don va aquí a la par de la libertad humana que suscita y moviliza. Se inscribe desde el punto de partida en el tiempo de los hombres, para convertirse, en éste, en principio de crecimiento en una historia personal. La temporalidad es una dimensión constitutiva del don. Por eso, es en la trayectoria del tiempo, en el interior de un periodo, en términos de comparación del momento pasado con el momento presente en la proyección de un futuro, donde se refiere a su origen para ver lo que es en verdad (cf. [Ej 333]).

Se percibe desde ese momento la importancia que reviste el térmi-

no "provecho" en la espiritualidad ignaciana. Se revela como el envite del combate espiritual. En efecto, el mal ángel consuela "para el contrario", es decir, para oponerse al crecimiento del alma y apartarla de su fin. "Lo que hace provecho" se opone así a "lo que hace daño", sin que haya término medio entre los dos contrarios [Ej 211.362]. Tiempo y eternidad se reúnen aquí, sin confundirse. En efecto, el mal ángel es el "enemigo de nuestro provecho y salud eterna" [Ej 333]. Al poner en juego nuestro crecimiento en una historia, pone en juego nuestra salud eterna. Lo que se inscribe en el tiempo como "provecho espiritual" no es otra cosa que aquello de lo que seremos un día hechos partícipes de manera definitiva en la eternidad (cf. [Ej 367]).

3. *Provecho y contemplación.* La contemplación del evangelio de las tres últimas semanas de los Ejercicios constituye el lugar por excelencia en el que se produce esta relación entre el orden de la gracia y el de la creación. Después de habernos hecho presentes por la imaginación en la escena evangélica recordada, se nos dice, es importante "reflexionar" por turno -y es el objeto de cada punto de la contemplación- sobre lo que se presenta a la vista, al oído, a la mirada, al gusto y al tacto para, cada vez, "sacar algún provecho" [Ej 106-108.114-116.122-125.194]. El acto de contemplación no busca pues más que un "provecho": el que, bajo la moción divina y en el libre ejercicio de su entendimiento, saca quien contempla de lo que se presenta a sus sentidos y permanece ligado a ellos. Este provecho personal es del orden de la gracia que se pide en el comienzo de la oración y constituye el otorgamiento de ésta. Para terminar, este "provecho" pretendido y encontra-

do se convierte precisamente en el lugar en el que, en el diálogo que se establece con las personas contempladas, la voluntad toca la realidad viva del misterio contemplado, "la cosa que tengo de contemplar" [Ej 102], en el que encuentra su punto de reposo y, para el futuro, el espacio en el que desarrollarse.

La contemplación del evangelio no nos pone sólo en presencia de una antropología en la que cuerpo y espíritu, sentidos, entendimiento y voluntad se reúnen para acoger el don de Dios. Nos pone también en presencia de una aprehensión específica del tiempo y de la historia en la que la gracia ofrecida no se da a conocer más que en el "provecho" del sujeto humano en el que se manifiesta. Este "provecho" se apoya en un pasado -la historia verdadera del relato evangélico (cf. [Ej 2]) al que nos abrimos en el modo de desear la petición de gracia [Ej 104]- y se proyecta en un futuro. Al hacerlo, nos abre al presente en la relación de diálogo que se establece. La contemplación del evangelio según los *Ejercicios* constituye así el paradigma de un modo de pensar y de actuar en contacto con la historia y su devenir, donde la noción de "provecho", en sus componentes humanos y espirituales y con las amplias vistas que abre hacia el futuro, pone en contacto con el presente, que se ofrece a la vez como don y como tarea en la relación que establece entre las personas. De ahí el carácter propio de la espiritualidad ignaciana. Aunque apunta al bien más universal, se detiene en la persona en lo que ésta tiene de singular y, en su recurso a los medios humanos, no entiende más que ser respuesta al llamamiento del Cristo del Reino.

Para terminar, hay que señalar también el recurso recurrente al

verbo "aprovechar" en su forma impersonal. Así, para quien desea la tercera Humildad, "mucho aprovecha hacer los tres coloquios" [Ej 168], para quien desea "afectarse" a la doctrina de Cristo, "aprovecha mucho considerar" [Ej 164]. Encontramos la categoría de la obligación, de la que dan cuenta habitualmente las formas verbales "debe", "es necesario". La obligación de la que se trata remite, pues, a la regla general que se aplica a todos. Es el caso de la observancia de un mandamiento de Dios y, para todo el que haga los Ejercicios, del respeto a la forma prescrita por Ignacio. Hay, por otro lado, lo que pertenece al orden de una exigencia en relación con la situación espiritual de la persona concernida y ligado al el provecho que busca. En este contexto predomina la forma verbal "aprovecha". Se trata de consejos orientados a un cumplimiento en relación con la situación concreta de la persona concernida.

4. *A modo de conclusión*: "Provecho" da cuenta de un objetivo perseguido y del proceso en el que se alcanza. "Fruto" da cuenta de un bien obtenido que se da a conocer en su propia consistencia. Las *Constituciones* distinguen claramente los dos términos. Así, hablan de "las personas más idóneas para aprovecharse y conservar el fruto hecho a gloria de Dios nuestro Señor" [Co 622], de las personas a las que se pueden dar íntegramente los Ejercicios porque son de tal manera que, "de su aprovechamiento se espere notable fruto a gloria de Dios nuestro Señor" [Co 649].

Para Ignacio, "fruto" significa, según el caso, el producto del árbol [Ej 60.236; Co 563], la renta de un bien financiero [Co 561], es decir, lo que se deriva de alguna cosa como efecto suyo. Así sucede, por

ejemplo, con la penitencia externa en relación con la penitencia interna [£: 82].

De modo semejante a este último uso, se distingue el "fruto espiritual en Ignacio. En efecto, en su alcance propiamente teologal, "fruto" remite en Ignacio primero a la caridad de Cristo derramada en los corazones. "Fruto" es además a menudo puesto por él en relación directa con la gloria de Dios, mientras que "provecho" lo era con el servicio divino o el bien más universal [Co 98.406.603.649]. El fruto que se da en el alma del creyente glorifica a Dios. Es también en lo que Dios se gloría. Así sucede con los "frutos notables" y "apacibles a Dios" [Ej 174] que desea ver nacer en sí mismo quien hace elección, o con el deseo de pronunciar sus votos "a mayor gloria divina y mayor fruto de su ánima" [Co 98]. Sin duda, se puede procurar "sacar fruto" de nuestras enfermedades, para nosotros mismos y para el prójimo [Co 272] igual que se buscaba "sacar provecho" de la contemplación del evangelio, pero el fruto pretendido aquí no es una realidad en la que tiene dominio el que está enfermo. Es de orden propiamente teologal. Este fruto, aunque dependa del "provecho" por el que nos esforzamos, no es menos valioso que el esfuerzo hecho para encontrarlo. No se define a partir de la persona, sino de lo que es en sí mismo en su estabilidad. Desde este punto de vista, resplandece a partir de sí mismo y por este motivo constituye un alimento igual que se dice del "fruto espiritual" de la oración que "harta y satisface al ánima" [Ej 2].

"Fruto" remite también a la fecundidad apostólica. Se envía al campo del Señor para "fructificar" [Co 674]. La preferencia se debe dar a los lugares en los que "se fructifi-

cará" con los medios de los que se sirve la CJ [Co 622]. En las misiones confiadas por el Sumo Pontífice o recibidas del Superior General, se hace referencia, aún más que al "provecho", al fruto espiritual obtenido o esperado si hay que permanecer en el lugar [Co 603.626], aunque haya que afrontar obstáculos para lograr el "fruto" que se podría hacer [Co 622], o cambiar de región si no se logra "el fruto deseado" [Co 605]. Por lo demás, "el fruto que se hace" [Co 625] debe ser objeto del correo epistolar con los superiores.

Las dos nociones, "provecho espiritual" y "fruto espiritual", no se solapan en los escritos de Ignacio. El fruto espiritual expresa en su fecundidad propiamente teologal lo que está en el corazón del provecho espiritual y se presenta como tal al creyente.

Pierre GERVAIS, SJ

Z¹ Ejercitante, Ministerios, Misión.

PROVINCIAL

El cargo de Superior P. apenas se nombra en la Parte IX de las *Constituciones* que trata del gobierno de la Compañía.

La mayor parte de esa sección se concentra en la persona, el oficio y el cuidado del Superior General de la Compañía. El papel del P. se menciona dos veces, una en el texto principal y otra en una declaración. Las *Constituciones* afirman que "de lo que está dicho del General se podrá entender lo que conviene a los Preósitos Provinciales y locales y Rectores de Colegios, cuanto a las partes [capítulo 2], autoridad y oficio [capítulo 2], y ayudas que debe

tener [capítulo 5] [Co 811]. Antes se afirma que el superior p. y el superior local deberían también tener ayudas en el gobierno (cf. [Co 810]). Laínez y Borja escribieron reglas para el R, pero se quedaron sin publicar.

Las Normas Complementarias, publicadas en 1996, cuidadosamente enumeran las líneas de autoridad en la CJ: el que está al frente de la universal CJ, llamado Superior General, o General; el que está al frente de las provincias o regiones, llamados superiores p. o superiores regionales; y los que están al frente de las comunidades locales, llamados superiores, o superiores locales (NC 341). Así pues, el superior p. es un superior intermedio, nombrado por el Superior General de la CJ para gobernar un área geográfica particular en la cual normalmente existen otras casas de jesuitas, cada una de ellas presidida por un superior local, el cual informa al provincial. El mandato del superior p. generalmente se extiende por tres años, renovable una vez, de modo que la mayoría de los p. gobiernan durante seis años.

El superior p. vigila y cuida las vidas domésticas y apostólicas de los jesuitas dentro de su región, las obras apostólicas de la CJ dentro de su región y, hasta cierto punto, las obras patrocinadas por su provincia pero que están ubicadas en otras partes, por ejemplo, las misiones internacionales. Supervisa también el trabajo de la formación jesuítica de su provincia. Finalmente, representa a la CJ ante las diócesis de la Iglesia local dentro de su área geográfica. En efecto, en este caso, el P. es el principal oficial ejecutivo de una región específica de la CJ con dependencia sólo del Superior General de la Compañía.

La obligación principal del P. es visitar cada año las casas y los jesuitas de su provincia. Durante estas visitas el P. consulta con el superior local con la intención de ayudarlo en su gobierno inmediato de la comunidad, y con el director de la obra, para ayudarlo a realizar su misión apostólica de la institución, o empresa. El P. aprovecha también su visita para entrevistarse a cada jesuita, dialogando seriamente con cada uno sobre la manera que tiene de realizar su misión apostólica, lo que le ayuda, y lo que le impide. Esta "cuenta de conciencia" es la clave del gobierno ignaciano ya que provee al P. con un conjunto de información sobre la salud corporativa de la comunidad de jesuitas y la vida apostólica, le permite aconsejar a cada uno en sus discernimientos particulares y eleva la conciencia comunitaria hacia el modo de proceder ignaciano.

Howard J. GRAY, SJ

/ Cuenta de Conciencia, Gobierno, Misión, Obediencia, Padre General, Rector, Superior.*

Bibl.: AA. VV., *Constituciones de la Compañía de Jesús* (ARZUBIALDE, S. / CORELLA, J. / GARCÍA-LOMAS, J. M. eds.), M-ST, Bilbao-Santander 1996; ALDAMA, A. M^a DE, *Repartíendose en la viña de Cristo*, CIS, Roma 1973; FUTRELL, J. C. *Making an apostolic community of love. The role of the Superior according to St. Ignatius of hoyóla*, IIS, St. Louis 1970; GRAY, H., *An experience in Ignatian Government*, SSJ14/4 (1982); ROYÓN LARA, E., "Un gobierno espiritual y apostólico", *Man* 66 (1994) 283-296.

PSICOLOGÍA Y EJERCICIOS

A. EJERCICIOS Y DIARIO INTENSIVO DEPROGOFF

1. *Progoffy su Diario*. El Dr. Ira Progoff (1921-1998) nació en Bro-

oklyn (USA) de ascendencia judía. Estudió en el *New School of Social Research* (Nueva York). En su tesis doctoral abordó *La Psicología de C. G. Jung y su significación social* (1967). Como becario de la *Fundación Bollingen* pasó dos años de reflexión y diálogo privado con el mismo Jung. Desde 1959 a 1971 fue director del "Instituto de Investigación de la Psicología Profunda" en la Universidad de Drew (USA). Sus estudios sobre personalidades creativas (Tolstoi, Pau Casáis y otras) y su práctica psicoterapéutica constituyeron la base empírica del *Diario Intensivo* (DI). Fundó y dirigió "Dialogue House", sede central desde donde se gestiona el programa del DI.

Sus contribuciones más importantes son, en el campo teórico, la formulación de la psicología profunda holística (Progoff 1968) y, en el campo de la praxis, la estructuración del DI, original método de desarrollo intrapersonal, interpersonal y transpersonal por medio de la escritura, cuya fundamentación teórica es la psicología profunda holística. En estas aportaciones Progoff se ha inspirado sobre todo en Jung, pero también en otros pensadores como Bergson, Martin Buber, Paul Tillich, Smuts, Suzuki, el Maestro Eckhart, y hasta en *La Nube del No-Saber* y *El Peregrino Ruso*. Progoff pertenece a ese grupo de psicólogos, como W. James, C. G. Jung y V. Frankl en el pasado, M. Scott Peck, G. May y otros, cada vez más numerosos en el presente, que piensan que no se da sanación personal duradera sin tener en cuenta la dimensión espiritual de la persona. De aquí su posible relevancia en los *Ejercicios Espirituales*.

La metodología del DI consiste en una serie de ejercicios escritos que permiten identificar los hitos

de nuestra vida. Se exploran los diferentes capítulos de la propia biografía, comenzando con nuestro presente, que es el capítulo que estamos viviendo actualmente. Luego se intentan aclarar nuestras relaciones con personas, el cuerpo, obras, colectivos y acontecimientos significativos que configuran nuestra existencia, mediante diálogos escritos. Finalmente se ahonda en los aspectos espirituales, o transpersonales, que nos vinculan con "algo" más allá de nosotros mismos y que da sentido a nuestra existencia. El DI, doctrinalmente neutral, no propone una espiritualidad concreta sino una pedagogía mediante la cual podemos acceder a nuestras vivencias más hondas, a nuestro yo profundo, a nuestro inconsciente.

2. *Ejercicios Espirituales y Diario Intensivo*. En diferentes partes del mundo y en diversas instituciones religiosas se ha comprobado la eficacia del DI "como preparación" para los Ejercicios Espirituales personalizados, y también para procesos de discernimiento. En ambos casos se presupone una capacidad poco común para darse cuenta y tomar conciencia del flujo y reflujo de nuestro espacio interior, y esto no se puede improvisar. Como nos recuerda el libro de los *Ejercicios* [Ej 313], no siempre es fácil darse cuenta cumplida de las "varias mociones que en el ánimo se causan": los pensamientos, sentimientos, sensaciones, imágenes, estados anímicos, inclinaciones y resistencias, consolaciones y desolaciones, etc. que fluyen como un río en nuestra conciencia y que contienen pistas y claves para descubrir la voluntad de Dios en nuestra vida.

El DI es una escuela excepcional para el desarrollo de esta capacidad. Sus ejercicios y la actitud de atención interior y receptividad pa-

siva con que se ejecutan, nos adiestran para captar, cada vez con mayor sensibilidad y objetividad nuestras vivencias interiores por sutiles y evanescentes que sean. En algunos centros de formación de jesuitas, los recién llegados dedican cuatro días al DI y, después de un día de descanso, hacen seis días de Ejercicios personalizados, donde algunos de ellos consoliden la fortaleza de su vocación.

"Encrucijadas" (Progoff 1992, 102ss) es uno de los ejercicios más clarificadores del DI. Es, por decirlo de alguna manera, el equivalente a la elección en los *Ejercicios ignacianos*. Este ejercicio está orientado al descubrimiento de posibilidades personales, tal vez olvidadas o arrinconadas, y a la toma de decisiones de cara al futuro. El diarista recorre mentalmente el sendero real de su vida e identifica aquellos momentos en que pudo, aunque no lo hizo, haber seguido otra dirección. Estos momentos son sus "encrucijadas". Por ejemplo, el caso de un diarista que, sintiendo en su juventud gran atracción hacia la pintura, decidió estudiar empresariales para mejor ganarse el sustento. Treinta años más tarde, participando en un taller de DI, se preguntaba si no había llegado ya la hora de abandonar los negocios y dedicarse a la pintura. Siguiendo las instrucciones de "Encrucijadas" se "vio" a sí mismo por el sendero de su vida hasta llegar al momento crucial cuando decidió estudiar empresariales. Luego volvió a su particular encrucijada y se lanzó mentalmente (memoria e imaginación) por el camino que podría haber seguido de haberse dedicado profesionalmente a la pintura. Esta proyección mental, bien hecha, dejándose llevar de la imaginación más que del raciocinio, con suma espontaneidad, le infundió la claridad

y la confianza suficientes para desprenderse de la empresa y dedicarse al cultivo de la pintura.

El mismo método de proyección mental puede ser útil para facilitar una toma de decisión cuando uno se encuentra en otro tipo de encrucijada: cuando tiene dos opciones o caminos que seguir y se pregunta por cuál de los dos optar. En el proceso de proyección mental arriba descrito uno puede adquirir la claridad y la confianza suficientes para optar por uno de los dos caminos posibles. Este método es compatible y semejante al segundo Tiempo para hacer elección de los *Ejercicios ignacianos*, "cuando se toma asaz claridad y conocimiento por experiencia de consolaciones y desolaciones" [*Ej* 176].

El DI nos parece también una forma adecuada de seguimiento después de los Ejercicios. Hewett (1976), buen conocedor de ambos métodos, sugiere acertadamente el uso habitual del DI para mantener el impulso recibido en unos Ejercicios Espirituales bien hechos. Pues ocurre que ese impulso, esa energía, esa claridad que sentimos al acabar los Ejercicios se va amortiguando con alarmante rapidez en el vértice de la vida y el trabajo cotidianos. Es el viejo problema de cómo conservar el "fruto" de los Ejercicios, o cómo lograr que el proceso de profundización iniciado en el tiempo fuerte de los Ejercicios continúe después.

El DI en su conjunto y algunos de sus ejercicios en particular puede ser de gran ayuda. Suponiendo que uno esté ya familiarizado con el DI, el ejercicio llamado "Diario Cotidiano" o "Día-a-Día" (Progoff 1992, 65ss), hecho con relajada regularidad, se puede considerar como un Examen de conciencia por

escrito, y facilita el contacto diario, o casi diario, con nuestras vivencias interiores a medida que van ocurriendo. Una vez registradas por escrito, podemos volver sobre ellas más tarde. Una lectura reposada de lo que hemos ido constatando día a día durante un período de tiempo puede plantearnos preguntas como: ¿dónde me encuentro ahora espiritualmente hablando?, ¿cómo he llegado adonde me encuentro? Preguntas pertinentes a nuestro progreso espiritual que el DI explora a su manera (Id., 232ss). Esa lectura también puede sugerirnos la conveniencia de prestar especial atención a ciertos aspectos problemáticos de nuestra vida que reaparecen una y otra vez, utilizando, tal vez, ejercicios característicos del DI como el Diálogo.

Habiendo considerado el DI como preparación para los Ejercicios ignacianos y como seguimiento de los mismos, nos preguntamos ahora si puede ser provechoso hacer los Ejercicios anuales, practicados por muchas religiosas y religiosos, utilizando el DI en su forma original como alternativa. Mi respuesta, basada en la experiencia personal y pastoral, es positiva. En especial, para personas ya formadas en los Ejercicios Espirituales. Personas "suficientemente maduras en la vida espiritual y ejercitadas en la práctica de la meditación" (para usar las palabras del *Directorio Oficial*), no tienen que repetir año tras año los temas de los Ejercicios ignacianos en forma condensada, como se ha hecho con frecuencia, ni hay que prescribirles ningún otro tema concreto, "sino que pueden meditar aquello que les parezca más útil" para sus fines, guiados por la experiencia ignaciana que ya poseen, y por la unción del Espíritu (D33.34.43, 95).

En tal caso, el acompañante propone los ejercicios del DI en la secuencia que les es propia. Los distribuye a lo largo de los días del retiro, dos o tres al día, en una sesión matutina de media hora, o tres cuartos. El ejercitante hace por su cuenta durante el día, y por escrito en su cuaderno o carpeta de trabajo, los ejercicios que se le han propuesto, dedicándoles el tiempo que crea conveniente. Luego, motivado por lo que los ejercicios hayan hecho surgir en su interior (recuerdos, sentimientos, pensamientos, imágenes, etc.), dedica tiempo suficiente a la oración y meditación. Al final de cada jornada el ejercitante visita a su acompañante si siente el deseo de consultar o compartir. La experiencia indica que ésta es una alternativa válida y valiosa de practicar los Ejercicios anuales.

Wiesner (1982) ha descrito un modelo de retiro espiritual, parcialmente inspirado en el DI y de contenido explícitamente cristiano. Consta de cuatro partes: 1) Mi momento presente; 2) Mi historia de salvación; 3) Mis relaciones; 4) Mi Dios. En cada una de ellas propone una secuencia de ejercicios escritos, algunos sacados directamente del DI, como "Mi presente", "Hitos de mi vida", "Diálogos", etc., otros como, por ejemplo, "Tiempo", "Misterio Pascual", "Salmo 136", "El Nombre de Dios", etc., provenientes de fuentes bíblicas. Este modelo no se puede clasificar, estrictamente hablando, ni como DI ni como Ejercicios Ignacianos. Es algo híbrido y diferente, pero no por eso menos estimable.

3. *Conclusión.* El DI nos parece un método idóneo como preparación para los Ejercicios ignacianos, como seguimiento de los mismos, y hasta como alternativa en ciertas circunstancias. Idoneidad avalada por la sabia pedagogía ignaciana

que armoniza la nitidez de sus metas: "buscar y hallar la voluntad divina", con la flexibilidad de sus medios para alcanzarlas: "todo modo de preparar el ánima" [Ej 1].

Tanto los Ejercicios Espirituales como el DI nos ponen en camino hacia la transformación de nuestro yo, cada cual desde su propia perspectiva. Los Ejercicios ignacianos lo hacen a partir de un modelo antropológico netamente cristiano y paulino. El DI, a partir del modelo antropológico de la psicología profunda holística, una psicología que no teme ir más allá de la "mera psicología" y abarca toda vivencia humana genuina y documentada, incluida la religiosa y la mística. Modelo inspirado en el concepto junguiano del ser humano como *imago Dei* que ve en lo más íntimo de este organismo una "semilla de plenitud" y también una "semilla de divinidad", y no duda en hacer suyas las palabras del Maestro Eckhart, predicador, místico y, según Progoff, el psicólogo profundo más notable de la era precientífica: "Semillas de pera se transforman en perales;/ semillas de nuez en nogales;/ y semillas de Dios en Dios".

José Vicente BONET, SJ

/ Discernimiento, Elección, Examen de conciencia, Imaginación, Modalidades de Ejercicios.*

Bibl.: BONET, J. V., "El Diario Intensivo de Progoff (DI) y los Ejercicios Espirituales de San Ignacio", en *Psicología I*, 330-353; ID., "La parábola de la bellota y el roble: semilla de plenitud", en *Relatos para el crecimiento personal* (ALEMANY, C. ed.), DDB, Bilbao 1996, 49-72; HEWETT, W., "Creative Loneliness (The Ignatian Spiritual Exercises and the Progoff Intensive Journal)", *The Way* 15 (1976) 274-283; PROGOFF, L., *La Psicología de C. G. Jung y su significación social*, Paidós, Buenos Aires 1967; ID., *La psicología profunda y hombre moderno*, Psique, Buenos Aires 1968; ID., *At a Journal Works-*

hop (Revised). Writing to Access the Power of the Unconscious and Evoke Creative Ability, Putman Book, New York 1992; WIESNER, T., "The Journal Retreat: A Model", *RR* 41 (1982) 859-866.

B. EJERCICIOS Y FOCUSING

1. El enfoque corporal de Gendlin.

El enfoque corporal de Gendlin (F.) es una técnica terapéutica inscrita dentro de la psicoterapia experiencial. Gendlin la acuña en un artículo publicado en 1969. Gendlin buscó traducir el término más filosófico de "existencia" en términos de "experiencia". Sólidamente fundamentado en la filosofía existencial, en la fenomenología, y partiendo del constructo " *experiencing*" (flujo de experiencias percibido como proceso organísmico cambiante), Gendlin, buen filósofo, investigador y terapeuta, aporta la técnica del enfoque corporal como un manual práctico y divulgador de su obra científica.

"Focusing" es una técnica que facilita mantenerse en contacto con el proceso experiencial, sobre todo. Esta técnica considera el cuerpo como la referencia constante de todo el proceso por el que se despliega la vivencia. Este despliegue se vive como un movimiento de conciencia interior que se produce entre sensaciones corporales que contienen significados implícitos, por una parte, y algo que funciona como símbolo e interacciona con ellas, por otra.

El proceso corporal enfatiza el *proceso* frente a los resultados y pone en contacto a la persona con su propio flujo de experiencias, que de forma fenoménica ésta percibe sólo en parte. Conectar con la forma exacta de vivir-en-el-cuerpo cualquier situación no es más que el comienzo de una situación. Ésta se

caracteriza por el despliegue y apertura de la dinámica consciente de la propia existencia. Ayudar a estar cerca de lo que Gendlin llama "el acto crucial interno" y permitir desde ahí la reconstrucción del flujo de experiencias -sean estas dolorosas y negativas o agradables y positivas- lleva en definitiva a niveles de mayor conciencia e integración personal.

Y sin embargo puede ser utilizada también, de una manera directa, por aquellas personas que podrían llamarse "normales" y que, no obstante, están especialmente motivadas para crecer en una mayor autocomprensión de su propia existencia, en sentirse mejor, más vitales, más humanas y más integradas. Aquí se podría citar a todo el público del crecimiento personal, al personal asistencial, que incluye los trabajadores sociales, la gente de Iglesia, los acompañantes espirituales, etc.

Por toda esta aportación Gendlin, profesor de la universidad de Chicago, filósofo, terapeuta e investigador al mismo tiempo, recibió a comienzos de los años 1970 el premio de la APA norteamericana "al profesional más distinguido del año". En estos casi cuarenta años se han desarrollado numerosas aplicaciones de Focusing. Entre ellas queremos destacar las combinaciones con otras orientaciones terapéuticas (Gestalt, PNL, terapia-centrada-en-el-cliente, cognitivo-conductual, psicoanalítica etc.), las cuales han encontrado en F. la mejor herramienta para la interpretación de los sueños; o aquellas que tienen que ver con el estrés, la toma de decisiones y la resolución de conflictos. Curiosamente una de las áreas que ha acumulado más número de practicantes y ha producido más escritos es la de "Focusing y espiritualidad", entendiéndose

esto de modo amplio: espiritualidad cristiana, budista, etc. Podríamos decir que Japón, uno de los países que más ha cultivado el hombre interior, ha encontrado en F. una de sus herramientas favoritas y allí el movimiento está muy consolidado desde hace años.

2. *La pedagogía de conectarse con el acto crucial interno.* Gendlin publicó en 1978 una guía práctica para ayudar a la gente a saber conectar con ese "acto crucial interno" ¿Qué hacer ahí? La técnica del enfoque corporal, siendo compleja en sí misma, puede estructurarse pedagógicamente en una serie de *pasos o movimientos*. Gendlin menciona seis, pero otros autores han añadido más o han subsumido algunos de estos. En este proceso interior resulta importante: a) Prestar atención a lo que el cuerpo siente por dentro ("preparar el cuerpo para enfocarse"); b) Captar la diferencia entre sensaciones corporales, sentimientos y sensación-nueva-de-la-totalidad-sentida, algo que no tiene nada que ver con el estereotipo tanto racional como afectivo con que solemos encasillar cualquiera de los problemas, situaciones, relaciones o experiencias que vivimos; c) Permitir que se forme esta sensación-nueva, que comprende e integra tres elementos importantes: las sensaciones corporales del problema, los sentimientos y tonalidad afectiva y los significados; d) Permitir que esa sensación-sentida (*felt-sense*) interactúe con palabras, imágenes, etc. (símbolos) para que surjan de ahí diversos significados que son contrastados -en su veracidad- por la resonancia corporal que ofrecen; e) Resonar corporalmente entre la sensación-sentida y el símbolo elegido, que parece ser el adecuado para la situación, y comprobar ahí su posible ajuste; f) Asistir a peque-

ños o grandes cambios interiores corporales (*bodily felt-shift*) como consecuencia de haber interaccionado las sensaciones y sentimientos con los diversos significados; g) Facilitar la amplitud de percepción del cambio haciendo preguntas clave para que se expanda el significado encontrado o para afrontar posibles bloqueos; h) Terminar este rato de interacción con la propia sabiduría corporal con actitud de recibir y aceptar lo que allí sucedió y de agradecer el proceso, además de caer en la cuenta de los posibles cambios habidos.

La repetición una y otra vez del proceso que hace del cuerpo el foco mediante la herramienta del R, es llamado por Gendlin "estar en contacto con el fluir de las experiencias". En esto consiste fundamentalmente el proceso de F. y lo que Gendlin ha hecho es poner de relieve los diversos componentes del proceso, así como explicitar la técnica que permite acompañar el proceso en sus diversas etapas.

3. Los Ejercicios Espirituales: una experiencia y un proceso. Volvamos ahora nuestra atención a los Ejercicios Espirituales ignacianos. Estos, en sus diversas modalidades de duración, más larga o más breve, individual o en grupos, implican una *experiencia* y apuntan a un *proceso*.

Como experiencia, los Ejercicios hacen caer a la persona en la cuenta de cómo estructura su acción, sus afectos y sentires y sus deseos y actitudes. A partir de estos datos, recogidos de su realidad, el ejercitante descubrirá la invitación dialogal de Jesús a vivir con El y trabajar con Él (cf. *Jn* 1, 39) para transformar esta realidad de manera que transparente la mirada amorosa del Padre sobre ella. Una experiencia de elegir y saber elegir bien,

como balance entre medios y fines, a fin de acertar con el descubrimiento de la voluntad de Dios sobre la Historia, la naturaleza y la propia vida, "solamente deseando y eligiendo lo que más nos conduce" a la gloria y alabanza de su divina Majestad [*Ej* 23]. Una experiencia de relectura de la propia historia desde el reencuentro con la Historia de la Salvación, a través de la vivencia del amor misericordioso de Dios y de la escucha del nuevo proyecto vital que nos ofrece Jesús-hombre para los demás- como llamada a la misión y al seguimiento.

Los Ejercicios ignacianos son -en definitiva- una experiencia de interiorización de liberación y de crecimiento. Por ello mismo también implican *un proceso*, es decir, suponen un recorrido y desarrollan una dinámica que se irá construyendo lentamente y que quedará abierta después de los mismos Ejercicios, porque se trata nada menos que de construir una nueva interacción con la realidad. Los Ejercicios son un proceso porque -como se ha señalado muy acertadamente- son "un texto para hacer". No son páginas para meditar, sino pautas para hacer un determinado camino, con unos objetivos muy precisos y utilizando unos medios muy concretos. Ello implica que cada vez que acontece la experiencia se tiene que crear una dinámica en la que el que hace los Ejercicios y el que los da (ambos) tienen definidos sus propios papeles.

Es un proceso dinámico, que implica alteración -aumento o disminución- como fruto de una relectura de la realidad bajo el prisma de Dios. Ignacio busca lo que sea para *más* gloria de Dios; demanda el conocimiento interno de Jesús para *más* amarle y seguirle; busca un *más* completo aborreci-

miento del pecado y del desorden de las operaciones. En definitiva, no sólo establece un camino, sino que lo jalona con cambios cuantitativos y cualitativos para acercarse a la meta.

Esta experiencia y este proceso que son los Ejercicios ignacianos pueden ser vistos desde muy diversas ópticas, tanto en los planteamientos teóricos como en los Directorios prácticos con los que se ha dado "modo y orden" a esta aventura espiritual a lo largo de cuatro siglos. Eso significa una enorme riqueza y al mismo tiempo nos habla de los diversos contextos históricos y culturales que han enmarcado y enmarcan la experiencia. Lo cual se traduce en enfatizar determinados contenidos, métodos, objetivos o aplicaciones. Estos diferentes métodos de aproximación son muy positivos en la medida en que indican una encarnación en el tiempo y una rica gama de aplicaciones, acorde con las diversas necesidades históricas.

Tanto Ignacio de Loyola como Eugene Gendlin, éste cuatro siglos más tarde, coincidirán en una concepción del proceso como búsqueda de significados personales. Tal vez, Gendlin haya acentuado más la investigación de cómo nos implicamos experiencialmente en la realidad y cómo es en definitiva la creación de significados. Ya dijimos más arriba que ésta se realiza por una interacción entre la capacidad orgánica del sujeto -con sus registros sensibles- por una parte, y la posibilidad de la expresión simbólica por otra (en palabras, imágenes y movimiento). Esa interacción ofrece una capacidad de simbolización que es inagotable: cualquier experiencia puede ser vivida, percibida o expresada de muchas formas y desde muy distintos ángulos, sin agotarla nunca.

4. *Utilización de Focusing en el marco de los Ejercicios Espirituales. 4.1 Focusing como preparación a los Ejercicios.* Me refiero sobre todo a la preparación próxima a los Ejercicios mediante técnicas de Focusing. La práctica de F. antes de comenzar la experiencia de Ejercicios favorece adentrarse en la experiencia ignaciana de una forma distinta y desde un sitio diferente al habitual. Mencionaré sucintamente algunos de los elementos que los ejercitantes aprecian más y utilizan en el desarrollo del proceso de Ejercicios:

4.1.1 *En las actitudes de fondo;* a) Escucha profunda de sí mismos, de su cuerpo, de la palabra. Mejores niveles de receptividad, de estar abiertos y atentos; b) Confianza básica: en su propio organismo como lugar de sabiduría que proporciona recursos no siempre utilizados. Confianza -también- en el propio proceso; c) Paz y tranquilidad: como opuestos a inquietud y aceleración; algo que se traduce en saber esperar, dar tiempo al tiempo, ritmo pausado en toda la experiencia, saborear internamente los contenidos y los afectos y una transferencia de todo ello al diálogo con Dios.

4.1.2 *En la metodología y resultados;* a) Los ejercitantes hacían los Ejercicios mucho más desde la *atención corporal*, lo cual se traducía en una cuidada preparación del cuerpo para la oración y en la focalización del cuerpo como resonancia habitual del proceso de oración. La atención pasa de ser sobre todo mental a más corporal y sensorial; b) Una mayor atención a *sensaciones y afectos favorecía* ese "sentir y gustar de las cosas internamente" [Ej 2] y los sabores afectivos, que proporcionan pistas concretas para su posterior discernimiento; c) Una oración hecha desde el cuerpo necesitaba *menos contenidos*: los Ejercicios reducen

así el constante peligro de inductriación para pasar a ser sugerencias para la oración: una frase bíblica o algún punto de la contemplación ignaciana basta para poder encontrar un "punto en el cual hallare lo que quiero" y ahí me detengo [Ej 76]. Por ello mismo se potencia el valor oracional de peticiones y coloquios, que centra ya toda la oración para muchos, no necesitando de más; d) Mayor facilidad para encontrar una *comprensión de su propio proceso* y más frecuencia de entrevistas con el que da los Ejercicios como persona útil con quien confrontarse. Tienen la sensación de estar fabricando la experiencia de esos momentos y ésta aparece como inmediata, fresca, real y diferente; ésta es la que necesita ser validado por otro.

4.2 *Focusing como potenciación de algunos elementos de los Ejercicios*. Podemos indicar finalmente algunas concreciones provenientes de los mismos pasos o movimientos de la técnica y en ese sentido cómo se podría aprovechar mejor el ejercitante que supiera los seis pasos o movimiento del R de Gendlin.

4.2.2 El uso de despejar un espacio y sus aplicaciones para el ejercitante potenciaría y ayudaría al ejercitante al menos en tres aspectos concretos: como forma concreta de hacerse presente a sí mismo; como preparación inmediata a la oración, por lo que significa apartar de la mente y del cuerpo asuntos, problemas o preocupaciones que puedan servir de distracción y, por otra parte, por lo que ayuda a concentrar el foco en un solo punto; y como experiencia del propio espacio interior positivo, donde yo soy yo más allá de mis resultados y problemas, y donde puedo sentir el contacto.

4.2.2 La sensación-sentida como guía del "sentir internamente" ignaciano. La clave de F. estriba en saber trabajar desde la sensación-sentida (*felt-sensé*) que contiene el registro organísmico de cómo nos afecta la realidad, que aún no se ha desplegado y por tanto no podemos comprender su mensaje. El ejercitante que está familiarizado con esta práctica buscará hacer la oración desde ahí: el ir y venir de la conciencia sensorial que es la comprobación del "afectarse" y del "gustar y sentir internamente". Para algunos especialistas hay un claro paralelismo entre la sensación-sentida de Gendlin (*felt-sense*) y el sentir interno de S. Ignacio, en cuanto que ambos se diferencian tanto de lo cognitivo como de las simples emociones. La imagen de "sabores" cuadra tal vez mejor con lo que queremos decir: experiencias significativas pero no conceptuales, con registro corporal inmediato con el que estamos en contacto y que nos deja una determinada huella o sabor interno.

4.2.3 *El uso de las imágenes en la contemplación*. El practicante de E sabe que las imágenes, como las palabras, son formas de simbolización, de expresión de algo o sobre algo del ser vivo. Y está atento no solamente a los datos que proporciona la imagen, sino a cómo se relaciona la persona con ella desde su vivencia corporal. En este sentido no se trata de un simple dejar volar a la imaginación, sino un hacerse presente en las escenas -contemplación- pero sabiendo ir y venir con la atención corporal, a los sabores y sentires que las imágenes proporcionan. Así pues, el ejercitante aprende a resonar con ellas, a respirar con ellas, a ensancharse o empequeñecerse corporalmente con ellas etc. Las imágenes de las

contemplaciones se hacen así más vividas y más conexas con el organismo que contempla, alcanzando así su significado.

4.2.4 El resonar corporal y la repetición ignaciana. Ignacio en la adición cuarta recomienda que "en el punto en el cual hallare lo que quiero, ahí me reposaré sin tener ansia de pasar adelante hasta que me satisfaga" [Ej 76]. Los Ejercicios son tiempo para saborear, para profundizar algo que no se ha agotado como fuente de significación. El resonar corporal, que corresponde al cuarto paso de Gendlin, es precisamente una técnica para saborear y gustar internamente, puesto que convierte el cuerpo -no la mente- en protagonista de la experiencia. La repetición ignaciana sugiere muy acertadamente volver una y otra vez sobre los puntos en que se ha sentido "mayor consolación o desolación o mayor sentimiento espiritual" [Ej 62]. Gendlin estaría plenamente de acuerdo en ello por una doble razón: permite el despliegue de la experiencia, que pide seguir siendo expresada en símbolos inagotables y, por otra parte, que cada uno de estos aspectos de la experiencia pasen al primer plano de la atención corporal para que se explote en todo su dinamismo. Esa es la fuerza del repetir-para-sentir-internamente, es decir, la fuerza de la vivencia corporal que facilita el cambio.

4.2.5 Preguntas y respuestas: pistas para unos coloquios más corporales. El coloquio es una forma típica de oración ignaciana y de recapitular el fruto deseado. Hay coloquios especialmente significativos y claves para todo el proceso de Ejercicios, especialmente en la Primera Semana ("¿qué he hecho por Cristo?" ante el Señor Crucificado [Ej 53]) o el ejercicio del triple coloquio [Ej 62-63]. El

practicante de la técnica de F. hará ese coloquio partiendo de la resonancia corporal de la sensación-sentida, que deja como huella cada una de esas preguntas en su cuerpo; verificará corporalmente esa huella; dejará que se explique simbólicamente en palabras, imágenes, o gestos y desde ahí hará su oración.

Ahí se ve la diferencia entre contestar preguntas cuyas respuestas ya sabemos de antemano o dejar que la respuesta surja fresca, inmediata, lenta y significativa, apropiada al aquí y al ahora. Por ello ese coloquio que quiere Ignacio que se haga "propriadamente hablando, así como un amigo habla a otro" [Ej 54] adquirirá pleno sentido cuando el hablar exprese el sentir y encontremos en el cuerpo pistas concretas para dar respuestas profundamente personales.

5. Conclusión. Se ha presentado sucintamente en qué consiste el enfoque corporal de Gendlin y F. como su herramienta terapéutica tanto para profesionales de la salud como para personas implicadas en el crecimiento personal. Aunque pudiera parecer algo tan distinto, en cuanto a objetivos y metodología, de lo que pretende la experiencia de los Ejercicios ignacianos, sin embargo hemos querido resaltar los puntos de coincidencia de ambos procesos experienciales. Con distintos lenguajes, ambos pretenden el desarrollo pleno de la persona humana, aunque naturalmente el enfoque de Gendlin no tenga que ver primariamente con un desarrollo espiritual. Han sido sus discípulos los que lo han visto así.

El más importante de los paralelismos entre el intento de Gendlin y el de S. Ignacio es, en ambos, la construcción del hombre interior. Éste se construirá, para Gend-

lin, llevando la atención corporal allí donde resuena sensorialmente la realidad, y será ahí donde podremos dar sentido a nuestras experiencias y podremos cambiar con ellas. Y para S. Ignacio consistirá en adquirir una sabiduría de lo humano y de lo divino que proceda de los saberes y sabores internos, que transforme nuestro conocimiento y nuestra afectividad hasta sentirnos transformados en los valores, sentimientos y actitudes del Señor Jesús.

Practicar conjuntamente ambos enfoques, F. juntamente con los Ejercicios ignacianos, representa un atractivo reto para las generaciones actuales.

Carlos ALEMANY, SJ

Z¹ *Cuerpo, Modos de orar, Psicología y Ejercicios (Diario Intensivo, Gestalt) Sadhana.*

Bibl.: ALEMANY, C, "El Enfoque Corporal de Gendlin (Focusing) y los Ejercicios Espirituales de San Ignacio", *MCom* 48 (1990) 441-468; ID., "El fundamento simbólico del ser humano", *Revista del Centre d'Estudis Teològics de Mallorca* 96 (2000) 35-49; GENDLIN, E, *Focusing: Proceso y Técnica del Enfoque Corporal*, Mensajero, Bilbao 2001; McMAHON E./ CAMPBELL, P., *Bio-Spirituality: Focusing as a way of growing*, Loyola University Press, Chicago 1986; VAN HEE, A., "The Spiritual Exercises of St. Ignatius and Focusing", *Kairos* 1 (1986) 3.

C. EJERCICIOS Y GESTALT

Dentro de la psicología humanista, la psicoterapia gestáltica de Fritz Perls supone una ayuda eficaz al "sujeto" [Ej 18], como *preparación* para los Ejercicios, como *evaluación* de su integración psico-espiritual, como *nivel de consciencia* y como *realismo* de salud humana en la elección espiritual de Ejercicios.

1. *Presupuesto de la madurez.* La anotación dieciocho nos da algunos

critérios en orden a los mínimos exigidos en el plano de la madurez del ejercitante: letras, ingenio, edad, rudeza, compleción... Los Ejercicios exigen un mínimo de madurez, no tanto por edad, aunque es también indicativa, ni por letras, sino por capacidad de percibir la realidad, sentir con autenticidad y decidir de verdad, es decir, decidirse con una coherencia cognitiva, conativa y afectiva en la situación concreta. Los Ejercicios son un proceso de maduración espiritual que exige, integralmente, la maduración humana, lugar de la libertad adultamente espiritual de elegir [Ej 169].

En primer lugar, la madurez es vista como proceso, no como meta. Más que estar maduro, lo que se quiere decir es que los canales de comunicación con el adentro y el afuera están libres de interrupciones, fluyen adecuadamente.

Un primer aspecto que tiene que ver con los límites del yo con la capacidad de saber vitalmente quién se es y quién no se es. Cuando me alieno, aunque sea bajo capa de bien. El ejercitante debe tener suficientemente claro su autoconcepto. Para saber qué quiere Dios de mí, tengo que saber quién soy yo. Pasar del apoyo ambiental al autoapoyo. En los Ejercicios, apoyarse en el Señor [Ej 234] es un criterio de madurez siempre válido que, sin negar la necesidad de los otros y que somos relación, consolida la autonomía como signo de que el proceso de maduración fluye correctamente en su dimensión psicológica y creyente. Las dependencias infantiles harán casi imposible la respuesta al Dios que nos invita a responsabilizarnos de nuestra propia vida en el seguimiento de Jesús. Hacer una elección [Ej 21], clave en Ejercicios, supone una previa autonomía.

En segundo lugar, los Ejercicios, en tanto que son una llamada a la conversión, piden decir "adiós" a determinadas afecciones desordenadas [Ej 21] o a proyectos de vida que no acarrearán la Vida verdadera. Decir "adiós" psicológicamente es difícil. La terapia gestáltica nos invita a revisar las situaciones inconclusas de nuestra vida en las que hemos quedado anclados y a "cerrarlas" liberándonos de ellas. Este aprender a decir "adiós" es previo a poder decir "hola" a caminos y situaciones nuevos. Tener la seguridad básica propia de la madurez, conlleva saberse poner en cuestión, interrogante sin el cual no hay comienzo humano de Ejercicios.

En tercer lugar, los Ejercicios comportan una cierta iluminación, una claridad que nos permite ver y contemplar: ver nuestra propia historia y contemplar la historia de salvación, apostando por ella todo nuestro ser; favorecer una integración personal; despertar, darse cuenta, conocer la verdad que nos hará libres he aquí un lenguaje espiritual que tiene su entramado psicológico. Fritz Perls subraya la importancia que el "darse cuenta" tiene en la psicoterapia gestáltica: nos transformamos al percibir. Algo cambia en mí cuando me doy cuenta. Si el darse cuenta es sano y correcto, si hunde sus raíces en la persona desde el pensar al ser de una manera fluida y coherente, lo que cambia en mí es recuperar mi potencial alienado, bloqueado, y me permite crecer integrado e integrándome. En G., al darme cuenta, no estoy fotografiando la realidad, sino que estoy ejercitando mi persona en un dinamismo que pasa por mis necesidades, intereses, deseos, miedos. Toda mi historia psíquica está, de algún modo, presente cuando percibo en profundidad.

Porque percibo activamente: selección, completo, relaciono, integro, de una manera activa, datos.

Los *Ejercicios* de Ignacio de Loyola son una escuela de consciencia creyente, de análisis y valoración de la experiencia. Los exámenes de la oración [Ej 24.32] y la finísima atención a las mociones y agitaciones de diversos espíritus [Ej 177], Reglas de discernimiento, etc., constituyen un ejercicio constante del darse cuenta. Afirmamos que la *calidad* del darse cuenta de la consciencia es indicadora de la maduración del individuo y de la hondura de su experiencia espiritual. En el lenguaje de Ejercicios ignacianos diríamos que el ejercitador debe observar desde dónde hace los Ejercicios el sujeto. No sólo el "desde dónde" social, el cual es sin duda alguna importantísimo, sino el "desde dónde" psicológico y espiritual, para que su experiencia tenga un poder transformante mediante la acción de Dios en su experiencia psico-social.

2. *Niveles de consciencia.* Las áreas del darse cuenta o los niveles de consciencia que voy a describir son siete (en una figura de círculos concéntricos colocaríamos estas áreas del centro -la primera- a la periferia -la última-: Yo pienso, Yo sé, Yo siento, Yo amo, Yo conozco, Yo soy y Ser).

En los Ejercicios, la dinámica de los métodos de orar (cf. [Ej 238ss]) nos invita a profundizar cada vez más en el desde dónde se realizan la oración y el discernimiento y a que el ejercitador vea en qué área se mueve el ejercitante para poder guiarle más profundamente hasta el umbral de su experiencia de Dios.

2.1 *Yo pienso.* Nuestros pensamientos son una parte importante de nuestra vida. A través de ellos

nos decidimos y nombramos la realidad, intercambiamos información y nos identificamos. Por medio de los conceptos ensayamos la transformación de la vida. La herramienta conceptual es importante y, a la vez, muy limitada. La conceptualización de nuestra experiencia la expresa a la vez que la oculta. Lo que pensamos constituye solamente la punta del iceberg de nuestro darnos cuenta. Si mi darse cuenta está hecho sólo con pensamientos puede sospechar que no es muy transformante, que he cambiado todavía muy poco hacia el mí mismo, y que mi conversión al Señor es todavía incipiente. El ejercitador debe escuchar lo que el ejercitante revela y/o encubre a través de las palabras que expresan lo que piensa. El ejercitador pondrá mucha atención en ver si el ejercitante está "contando cosas", para evitar la atención al Espíritu a través del contacto directo con su experiencia. Más que narrar lo importante es expresar lo que acontece. "Mucho aprovecha, el que da los ejercicios, no queriendo pedir ni saber los propios pensamientos ni pecados del que los recibe, ser informado fielmente de las varias agitaciones" [Ej 17].

2.2 *Yo sé*. Sabemos más de lo que pensamos. Hemos aprendido a comunicar una pequeña parte de nuestra sabiduría. Lo que sabemos orienta a menudo nuestra vida silenciosamente. La sabiduría de nuestro cuerpo, la potencialidad del hemisferio derecho se dice sólo en parte, pero está ahí, densa, real, callada. A veces no podemos explicar plausiblemente decisiones que tienen que ver más con la sabiduría que con nuestros saberes, con nuestro sentido común que con la lógica de nuestras conceptualizaciones. Un buen contacto con el propio cuerpo es una fuente del darse

cuenta que, en ocasiones, lo corporal llega más lejos que los pensamientos, al ser más espontáneamente elocuente en la medida que acertamos a no inhibirlo y entendemos su lenguaje. Así mismo lo captó Ignacio. Nos remitimos a reglas como las de ordenarse en el Comer [Ej 210], posturas en la oración [Ej 76], etc.

23 *Yo siento*. El mundo de nuestros sentimientos puede escaparse sutilmente de nuestros moldes conceptuales. Tenemos sentimientos que aparecen con una luminosa identidad mientras que la tonalidad de otras emociones se difumina en una imprecisa bruma interior. En ocasiones no sabemos bien lo que sentimos, o no nos permitimos sentirlo, e, incluso, coexisten en nosotros sentimientos contradictorios. Los filósofos escolásticos ya decían que lo afectivo es lo efectivo, el agua de nuestros sentimientos marca la dirección al río de nuestra vida. El darse cuenta en el área emocional supone una enorme energía de transformación.

El bloqueo emocional crónico que hunde sus raíces en la infancia forma parte del "enfermar" en la visión gestáltica. Recuperar emociones genuinas y poder expresarlas es un camino de salud psíquica. La tarea contemplativa de los Ejercicios, sobre todo en la Segunda Semana, pero, en realidad a lo largo de toda la experiencia, basa su eficacia en dinamizar el área del "yo siento". "No el mucho saber harta y satisface al ánima, mas el sentir y gustar de las cosas internamente" [Ej 2]. Esa afectividad profunda puesta en juego en contacto con Cristo empuja hacia la identificación en el seguimiento cercano del Señor. Se trata de sentimientos hondos, auténticos que mueven conductas y alientan decisiones vitales.

2.4 *Yo amo*. Lo que sabemos y sentimos es mucho menos de lo que amamos. Darnos cuenta en el área del "yo amo" es identificarse con esa energía unificadora que descubre, valora y vivifica. "Donde está tu tesoro está tu corazón", afirma la vieja sabiduría bíblica; es decir, "dime qué amas y te diré quién eres". Date cuenta del panorama del amor, de tu amor, y podrás llegar a la verdad de ti mismo y a la realidad del otro y del totalmente Otro.

Es cierto que el yo es muy pequeño para apropiarse del Amor que le constituye, invade y sobrepasa. El amor nos ha hecho crecer como personas y cuando somos capaces de decir de verdad "yo amo" estamos dando el mejor fruto de nuestra vida. El amor ha constituido el "yo" sano y su crecimiento le permitirá establecer vínculos en los que se autotranscende y hasta se olvida del propio yo. Todo ello está muy presente en la pedagogía ignaciana de los Ejercicios: Salir de nuestro propio "amor, querer e interés" [Ej 189]; pedir "conocimiento interno [...] para que más le ame" [Ej 104]; "en todo amar y servir" [Ej 233].

2.5 *Yo conozco*. El conocimiento situado aquí, más amplio que los pensamientos y saberes e incluso que la propia sabiduría, se puede entender como una dimensión lúcida del amor [Ej 231]. El amor, en la profundidad en que nos encontramos, no solamente no ciega, sino que es la única manera de conocer la verdad, de conocer al otro [Ej 230]. A ello corresponde la *discreta caritas*, el discernimiento del amor como uno de los frutos primordiales de la experiencia de los Ejercicios.

2.6 *Yo soy*. Profundizando, el "darse cuenta" nos lleva a la intuición del "yo soy". Trasciendo los

roles, los sentimientos, las conductas que me van dando señales de identidad y llego al mí mismo sin negar nada de lo que ha constituido mi huella existencial. Sé quién soy y sencillamente qué soy. Como escribe Paul Tillich, "Dios es el fundamento último del ser".

2.7 *Ser*. La pérdida del "yo" que se gesta en el amor tiene, en la gratuita experiencia de ser, su ámbito y su misterio, EJ "yo" ha madurado a través de pensamientos, saberes, sentimientos, amores, conocimientos y ha encontrado, en su desnuda consistencia, la fuerza de perderse en el Ser. Es el lenguaje de la fe y nos invita a adentrarnos en Dios y a perdernos en Él para encontrarnos de una manera nueva. Gracia y libertad, muerte y Vida. La CAA, que comienza reconociendo haber sido alcanzados por el Amor [Ej 233], nos permite encontrar en Dios la unidad presentida que somos más allá y más acá de nuestras propias fronteras. La unión mística con el Ser de Dios nos permite personalmente saber quién soy, quién, en definitiva, soy. En el proceso de Ejercicios está previsto llegar aquí. La Gestalt es una herramienta psicológica que nos ayuda a verificar el proceso del ejercitante, en su autenticidad abierta a la acción del Espíritu de Jesús.

José Antonio GARCÍA-MONGE, SJ

/ Amor-caridad, Aplicación de sentidos, Conocimiento interno, Contemplación, Cuerpo, Deseo, Imaginación, Oración, Psicología y Ejercicios (Progoff, Focusing, MPA), Reglas para ordenarse en el comer, Sentir, Sujeto.*

Bibl.: GARCÍA-MONGE, J. A., "Áreas del darse cuenta", en *II Congreso Internacional de Terapia Gestalt, AETG (1987)*; ID., "La Gestalt y los Ejercicios Espirituales", en *Psicología I*, 383-396; ID., *Camino de Santiago. Viaje al interior de sí mismo*, DDB, Bilbao 1999; ELLIOT, R. / GREENBERG, S. / RICE, L., *Facili-*

tando el cambio emocional I, Paidós, Barcelona 1993; PERLS, R, *El enfoque gestáltico*, Cuatro Vientos, Santiago de Chile 1974; ID., *Sueños y Existencia*, Cuatro Vientos, Santiago de Chile 1982; PIERRET, G, *Terapia Gestalt*, Mándala, Madrid 2003.

D. MEDITACIÓN PROFUNDA Y AUTOCONOCIMIENTO

1. *Orígenes*. La "Meditación Profunda y Autoconocimiento" (MPA) nace en los años 1970, en un contexto social de búsqueda inquieta del sentido de la vida en el que las nuevas corrientes de espiritualidad se manifiestan de modo confuso y ecléctico. En dicho contexto no aparece necesariamente el hombre como creyente practicante, ya que ese tipo de persona encuentra su respuesta en el marco correspondiente a su educación religiosa. Nos referimos simplemente a un ser humano que busca sentido a su vida y a su crecimiento psico-espiritual, moviéndose confusamente dentro de una religiosidad sin límites concretos. Diríamos que vislumbra el reflejo de una verdad con contornos imprecisos, se siente atraído por ella pero no sabe dónde encontrar ayuda y clarificación para continuar su búsqueda.

La situación humana, a la que la MPA quiere responder, tiene ciertamente puntos de contacto con aquella que S. Ignacio encontró en la sociedad del siglo XVI. La respuesta ignaciana fue un intento de mostrar un camino (los *Ejercicios Espirituales* lo son) que, situado en el marco de la Contrarreforma, fuera un servicio a la Iglesia, frente a la degeneración y falta de formación espiritual de aquel tiempo y a las tentativas de respuesta de la incipiente Reforma protestante.

Actualmente, nuestras sociedades están mucho menos cristianizadas que las de los tiempos de

S. Ignacio. La invasión de las sectas, la *New Age*, la filosofía del pensamiento débil de Gianni Vattimo, el interés occidental por los métodos de meditación oriental, el pensamiento y la cultura postmoderna, etc. son otros tantos tipos de respuesta que el hombre del nuevo milenio en situación de búsqueda tiene más a su alcance. La respuesta que propone la MPA, se sitúa en la línea de los decretos 4 y 5 de la CG 34, que orientan claramente al jesuita actual en el ministerio de la inculturación y del diálogo interreligioso.

2. *Apertura a la transconfesionalidad*. La MPA se presenta al tipo de hombre buscador que hemos indicado, como "vía" hacia un fin que es misterioso y cuya clave esencial yace en lo profundo de cada ser humano. Más que demostrar o presentar una determinada forma de pensamiento filosófico o teológico, se propone sencillamente ofrecer un modo de caminar que, al mismo tiempo, vaya precisando los confusos contornos de la verdad y la meta que el buscador añora o presiente de alguna forma.

La exposición de la MPA ha de ser clara y accesible a todos. Como se afirma en la CG 34, es imposible hablar a otros si el lenguaje religioso empleado resulta totalmente extraño, por eso se utiliza atentamente un lenguaje que llegue fácilmente al público pluralista y heterogéneo que participa en los cursos, proveniente de todos los estratos sociales, sin que quede marginada ninguna categoría. La MPA trata de evitar en lo posible cualquier vinculación con el terreno filosófico o teológico para mantener abierta y flexible su oferta de ayuda universal al hombre de hoy, cualquiera que sea su religión o filosofía de vida.

De aquí deriva la transconfesionalidad de la meditación profunda y autoconocimiento. La única exigencia que este camino tiene es la de aceptar, al menos hipotéticamente al empezar el curso, la existencia del espíritu humano. Precisamente porque el hombre busca algo que dé sentido a su vida, más allá de sus exigencias corporales, psicológicas y mentales puede apelarse a una dimensión espiritual o arquetipo de luz y "centro original" de su ser, que yace en el misterio de sí mismo.

Sin embargo, la transconfesionalidad no hay que entenderla como rechazo de una determinada confesión religiosa, sino más bien como horizonte abierto en un camino que después podrá, no sólo ser adaptado e integrado en una determinada confesión, sino que dará elementos y estímulos para descubrir con mayor profundidad y luminosidad lo que antes se vivía superficialmente.

3. *Los cursos.* Los cursos de MPA se ofrecen divididos en dos tipos. En el *curso de iniciación* se presenta al ser humano como "tricotómico", es decir, dotado de cuerpo, psique y espíritu, al mismo tiempo que se subraya como fin de toda existencia humana el continuo aprendizaje y crecimiento en el amor con todo el ser. Esto facilitará el progresivo descubrimiento del núcleo central de sí mismo. La siguiente etapa de este primer curso ofrece una serie de ejercicios orientados a la limpieza y orden de las dos primeras dimensiones del ser: el cuerpo y, sobre todo, la psique. El encuentro con la propia infancia y sus posibles influjos posteriores no positivos tiene en esta segunda etapa una importancia capital. También se tratan algunos aspectos relacionados con el mundo onírico y las posibles ayudas e influjos que podemos recibir de sus mensajes.

La última etapa del curso está dedicada a abrirse al terreno del espíritu. En esta última fase se presenta el método llamado *Meditación Profunda*. Consiste en la interiorización de un Nombre Supremo (que ha de buscar el participante en relación a su máxima aspiración) hasta llegar al silencio y calma total de su ser.

El "curso de profundización" se ofrece a aquellas personas que, una vez iniciadas en el curso anterior, practican regularmente la MPA y desean profundizar en ella en un retiro absolutamente silencioso.

4. *Meditación Profunda y autoconocimiento y su relación con los Ejercicios Espirituales.* ¿Qué relación tiene la MPA con los *Ejercicios Espirituales* de S. Ignacio? Esencialmente, las tres etapas del curso de iniciación tienen una manifiesta síntoma con tres pasos esenciales de los *Ejercicios*: El PF que inicia la experiencia ignaciana se corresponde con el fin del hombre, presentado también al comenzar el curso de iniciación a la MPA: El amor percibido e irradiado con los tres niveles de su ser físico, psíquico y espiritual. El núcleo central del curso de iniciación, es decir, los diversos ejercicios orientados a que el participante se conozca mejor y pueda desarrollar su vida, posee un común denominador con el propósito mismo de los *Ejercicios* ignacianos: ordenar la propia vida descubriendo el desorden en ella y superándolo con ayuda de las diversas meditaciones y estrategias que facilitan la apertura a la gracia y conducen al desprendimiento de las afecciones desordenadas del ejercitante. Es verdad que la MPA no adopta directamente las típicas estrategias ignacianas ni hace alusión a la gracia, porque esas estrategias, al estar expresadas dentro de una terminología y contexto propios de

la fe cristiana, no serían pedagógicamente compatibles con un público de orientación agnóstica y, en todo caso, transconfesional. Como se ha dicho antes, una vez asimilado el sentido del curso y practicado en la vida cotidiana, podrá ser fácilmente adaptado al crecimiento e integración de la propia fe, si existe. La última etapa del curso inicial, es decir, la que enseña la MPA, sería la correspondiente a la CAÁ ignaciana, como conclusiva del proceso de purificación al que están ordenados los *Ejercicios*, y creadora de un horizonte abierto a la vida cotidiana. Pero, en este caso, el contenido de las dos etapas difiere, siendo el texto ignaciano mucho más rico en reflexiones y sugerencias que ayudan a "encontrar a Dios en todas las cosas", mientras que la MPA aparece privada de todo contenido mental y ciertamente el Nombre Supremo no siempre tendrá el significado y las características del Dios de la fe cristiana, Padre de nuestro Señor Jesucristo.

Una aportación de la MPA al método de los Ejercicios Espirituales puede ser la de integrar algunos de sus ejercicios en las experiencias de las cuatro semanas ignacianas, sobre todo en las contemplaciones ignacianas a partir de la Segunda Semana. En el Congreso para directores de Ejercicios de Europa, reunido en Roma en febrero del 2001, Mark Rosaert respondió en su ponencia a la pregunta "¿Cuándo son verdaderamente ignacianos los Ejercicios Espirituales?", subrayando la necesidad de adaptar la experiencia a nuestro tiempo, sin que esto quiera decir apartarse de la esencia de los *Ejercicios*. La anotación 19, con su redescubrimiento en los años 1960 en orden a extender la experiencia ignaciana a la vida ordinaria y el énfasis de continua adaptación que pone S. Ignacio en sus diversas Anotaciones, Adicio-

nes y Notas a lo largo de los *Ejercicios*, confirma que la adaptación es esencial al proceso de dar y de recibir los Ejercicios Espirituales. En este sentido ya se han llevado a cabo varias experiencias de adaptación al retiro ignaciano, ya sea procedentes del mundo oriental como de las modernas psicologías occidentales. El enriquecimiento de las Adiciones sobre las posturas corporales de oración, los modernos métodos de relajación integral, el uso de la música y los métodos contemplativos basados en la observación de la respiración, pueden sin duda enriquecer los Ejercicios si se integran convenientemente en el proceso propuesto por S. Ignacio.

La MPA cuenta, ciertamente, con una gran variedad de ejercicios que se pueden adaptar a la experiencia ignaciana. Entre ellos, quizás el menos usado actualmente sea el que se refiere a la apertura del mundo onírico en la experiencia espiritual. Como es sabido, S. Ignacio pone sumo cuidado en sus Adiciones para que el ejercitante esté dispuesto en todo momento para que participen en la experiencia espiritual todos los niveles de su ser. Es sorprendente cómo intuyó la importancia de facilitar también la penetración de la experiencia en los niveles menos conscientes del ejercitante. De ahí la importancia de la primera adición [Ej 73] en la que el ejercitante es acompañado, dentro del ambiente y tema de cada Semana y de cada meditación, hasta las regiones del mundo onírico. La MPA da también mucha importancia a la apertura moderada a los sueños y a la integración de los niveles menos conscientes del ser humano en la experiencia de meditación y crecimiento global de la persona. Ciertamente, algunos de estos métodos son compatibles con

el enriquecimiento y profundización de la primera adición.

5. *Resultados.* El efecto que produce la MPA en los miles de participantes que a lo largo de un cuarto de siglo han experimentado regularmente sus frutos, puede ser muy variado. Dependerá de las circunstancias concretas y sobre todo de la regularidad, plena aceptación y empeño que ponga cada participante en la práctica de esta vía. No es infrecuente un retorno a los orígenes y práctica de la propia fe cristiana, abandonada desde los años de la infancia-adolescencia. Cuando el que medita es ya fiel a su tradición cristiana, el hecho de meditar regularmente cada día lo lleva seguramente a una mayor profundización de las verdades evangélicas y a una mayor plenitud de vida en Dios. La MPA se ha mostrado también un medio útil de diálogo interreligioso, especialmente con simpatizantes del budismo zen y con nuestros hermanos del mundo judío. Es cierto que no todos terminan con los resultados de claro retorno a la fe y a la práctica de los sacramentos, sobre todo si se trata de agnósticos o pertenecientes a otras confesiones religiosas distintas de la fe católica. Como indica la CG 34, "hemos de reconocer que, para muchos contemporáneos nuestros, ni la fe cristiana ni cualquier otra creencia religiosa es buena para la humanidad" (d4,19). Para estos individuos un curso de MPA puede sencillamente actuar de premisa para que, si practican la meditación regularmente, se abra en ellos el progresivo reconocimiento amoroso de la Verdad divina y puedan disponerse a la acción transformadora de la gracia.

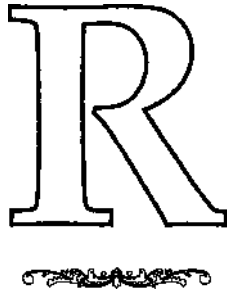
Actualmente la MPA se encuentra en una fase de desarrollo, circunscrita principalmente dentro del territorio italiano. Se ofrecen breves seminarios a potenciales instructores para enseñarles la pedagogía de los cursos de la meditación profunda y el autoconocimiento. Un grupo directivo de instructores se reúne periódicamente para compartir experiencias y programar cursos. La MPA está entrando a título experimental en el campo escolar. Ha sido objeto de estudio en algunos trabajos e investigaciones de carácter universitario e incluso experimentada en las cárceles de menores y propuesta como método de regeneración y educación para el crecimiento integral de la persona.

Mariano BALLESTER, SJ

/ Anéfitos, Contemplación, Espiritualidad ignaciana, Experiencia de Dios, Meditación, Modos de orar, Oración, Psicología y Ejercicios (Focusing, Gestalt), Silencio, Zen.

Bibl.: BALLESTER, M^v *Ejercicios Espirituales y Métodos orientales*, CIS, Roma 1985; ID^v "Una lectura corporal de los Ejercicios", *Man* 61 (1989) 147-159; ID., "Ya me quiera yo dormir' La primera adición, clave de interpretación onírica" en *Psicología* II, 22-34; ID., *Cristo, el Campesino y el Buey, vía zen y vía cristiana*, San Pablo, Madrid 1998; ID., *Hijos del Viento: meditar con la respiración*, Narcea, Madrid 1999; ID., *En el corazón del Silencio*, Paulinas, Madrid 2001; JALICS, F., *Ejercicios de contemplación*, Sigieme, Salamanca 1999; MELLO, A. DE, *Sadhana*, ST, Santander 2003; PILERI, M., *Psicoterapia e Meditazione Profonda in diálogo*, Edizioni Universitarie Romane, Roma 1998.

PURGATORIO: / *Escatología.*



RATIO STUDIORUM

1. *Introducción.* Las primeras experiencias educativas de los jesuitas se sitúan en el contexto del Humanismo renacentista, un movimiento renovador que ya en torno al siglo XV contaba con instituciones y pensadores representativos de los nuevos ideales de vida y de educación. La corriente renovadora de la cultura europea orientada al progreso, a la búsqueda de diferentes experiencias de vida, de nuevas conquistas científicas, constituyen el marco adecuado en el que surgen abiertamente los planteamientos pedagógicos de la Reforma protestante y de la Reforma católica. Planteamientos concebidos desde creencias religiosas en función de una idea cristiana de la vida que implicaba la búsqueda de una educación personal con intereses profundamente morales y religiosos.

El origen de la *R.* se sitúa en este contexto. Efectivamente, en Roma, el día 8 de enero de 1599, firmado por Jacobo Dominichi, Secretario del Padre General Claudio Acquaviva, y

por mandato de éste, se promulgaba el documento titulado *Ratio atque Instiuitio studiorum Societatis Jesu*, más conocido por el título abreviado de *Ratio Studiorum*, documento que contiene en sus páginas el sistema educativo de la Compañía. Es, sin duda, el primer documento pedagógico aprobado y promulgado por un superior general, que cumplía así el deseo expresado por S. Ignacio inspirador principal del proyecto.

El proceso de elaboración fue lento y minucioso y fueron numerosos los escritos, consultas, reuniones y experiencias que, progresivamente revisados en la teoría y en la práctica, lograron aproximar las opiniones y preparar de esta manera, las redacciones más inmediatas de 1586 y 1591. La primera representa el momento final de una consulta iniciada en 1564 que dio lugar a un renovado cambio de pareceres y constituyó una propuesta de discusión que, después de un nuevo proceso de reflexión y experimentación, se plasmó en el documento de 1591 y culminó en la redacción definitiva de esta obra y su promulgación en 1599.

En la presentación de este excepcional documento se lee "Método y programa de los estudios de la Compañía de Jesús" y en las primeras páginas se hace referencia a la propia historia; los catorce años de elaboración, experimentación y revisión en orden a conseguir un sistema completo de estudios que fuera, en lo posible, más breve y fácil y que pudiera ponerse en práctica de la misma manera, sin dificultades especiales y de manera progresiva. Para ello al final de las páginas introductorias, se recomienda a los superiores energía y eficacia en la aplicación de este método, así como ánimo y exactitud en beneficio de los estudiantes. Pues bien, desde esta fecha la *R.* constituyó el sistema de estudios obligatorio, estable y definitivo tras una modificación breve en 1616, para todos los colegios hasta 1773, año de la disolución de la Compañía.

2. *Fuentes documentales.* Los precedentes históricos más inmediatos y que están implícitos en el texto oficial que mandó recopilar en 1591 el P. Acquaviva son: Ignacio de Loyola y los *Ejercicios Espirituales*; la Parte Cuarta de las *Constituciones* de la CJ, inspiradas en el mismo espíritu de los *Ejercicios*, que Ignacio escribió en Roma en los últimos años de su vida, y los sucesivos reglamentos, planes de estudio y métodos de enseñanza de los colegios. Entre ellos es preciso señalar, primero las *Constituciones* del colegio de Mesina (1548) y el *Ordo studiorum* de Jerónimo Nadal (1551-1552); segundo, *De ratione studiorum* de Coudret (1551) y *De studiis Collegii Romani* de Diego Ledesma (1564); y por último, una personalidad relevante, el Padre General Claudio Acquaviva, quien en 1586 enviaba a todas las provincias de la CJ el documento titulado *Ratio at-*

que institutio studiorum per sex pares ad in iussu R. R Praepositi Generalis deputatos conscripta. A la vez solicitaba de cada provincia el estudio del texto propuesto por una comisión constituida al efecto, y que se enviaran a Roma las observaciones de la comisión en un plazo determinado. Este proceso lento y complejo originó las últimas revisiones y adaptaciones que culminaron en esta obra pedagógica excepcional.

3. *El sistema educativo de la Compañía de Jesús: Ratio Studiorum.* El documento conocido como *R.* recoge en sus treinta capítulos el ideal de formación humana que ha presidido siempre el carácter propio de los colegios de la Compañía. En este documento se trata con distinta extensión la amplia y completa temática que contiene desde planes, programas y métodos de los estudios, hasta los tiempos, espacios, orden y convivencia.

El contenido se presenta sistemáticamente en forma de reglas que hacen referencia a las funciones, competencias y tareas de las autoridades académicas correspondientes al esquema jerárquico, ya sea el Prepósito Provincial, el Rector o el Prefecto de estudios de cada uno de los centros docentes. De la misma manera, se explicitan las reglas comunes para todos los profesores de las facultades superiores, y las específicas para los profesores de cada una de las disciplinas: Sagrada Escritura, Lengua Hebrea, Teología Escolástica, Casos de Conciencia, Filosofía, Filosofía Moral y Matemáticas. Igualmente, las reglas del Prefecto de Estudios Inferiores y continuando con la misma estructura, las Reglas comunes para los profesores de las clases inferiores, y las particulares de los profesores de Retórica, Humanidades y Gramática en sus tres niveles, suprema, media e ínfima.

En cada uno de los apartados se expresan objetivos, contenidos y metodología con orientaciones precisas para los maestros y, en su caso también, para los alumnos. Se establecen normas concretas y detalladas sobre los alumnos, sobre el modo de estudiar y aprender, sobre los exámenes, premios, relaciones docentes, convivencia y cualquier otro aspecto relacionado con la mejora de los estudiantes, temática que sigue siendo actual. Se estructura también el programa completo para el bienio de Teología en estudio privado.

Se configura así un peculiar modo de ser y de hacer en educación, en el cual todo estaba previsto en función del grado de eficacia y aprovechamiento para los discípulos. Se explicitan reglas para estudiantes internos y externos, para el ayudante del profesor y para la "academia", entendiéndose por tal "un grupo de estudiosos, seleccionados entre todo el alumnado, que se reúne con el prefecto para tomar parte en especiales ejercicios relacionados con sus estudios". También para este caso se expresan las reglas generales, en primer lugar, y después, siguiendo la misma sistematización, las específicas de cada una de las academias, la de Teólogos y Filósofos, la de alumnos de Retórica y Humanidades y la de Gramáticos.

4. *Estructura de los estudios.* La organización de los estudios se hacía de modo parecido a la de los estudios de la Universidad de París, es decir, se distribuían en tres ciclos de formación lingüística, filosófica y teológica. Conviene recordar la experiencia y formación pedagógica de Ignacio de Loyola en sus años de estudio, su conocimiento de los métodos parisinos experimentados inicialmente en los colegios de Me-

sina y de Gandía, y posteriormente aplicados en todos los demás. Labores del proyecto educativo concreto o programa de vida son el conocimiento experiencial, el diálogo o relación interpersonal y la comunicación educativa entre maestros y estudiantes. Esta concepción pedagógica está presente en los treinta capítulos de la *Ratio Studiorum*.

Desde el punto de vista académico comprende dos grandes ciclos. El primero, de Estudios Inferiores se estructura en cinco años y en ellos se destinan tres cursos a Gramática (elemental, media, superior), uno a Humanidades y uno a Retórica, distribuyéndose las clases en dos semestres con los contenidos coherentemente relacionados entre sí.

El Segundo y el Tercer ciclo corresponden a los Estudios Superiores. En el segundo se organizaba el plan de Filosofía en tres años, dedicados uno a Lógica y Matemáticas, otro a Física y Ética y el último a Metafísica, Psicología y Matemática superior. El Tercer ciclo de estudios de Teología se cursaba durante cuatro años por los aspirantes al sacerdocio. Además para determinados alumnos de "virtud probada y que brillen por su ingenio" se añadían dos cursos más en privado; después, algunos de estos alumnos podían ser promovidos al grado de doctores o maestros.

5. *Aspectos metodológicos.* La propuesta metodológica está orientada a la mayor eficacia en el aprendizaje. La estructura cíclica y en proceso, y la fundamentación de carácter psicológico y pedagógico de la propuesta aportan un valor especial que, entre otras cosas, se manifiesta en unidad y jerarquía en la organización de los estudios, división y gradación de las clases y progra-

mas orgánicos y graduados en extensión y dificultad.

Desde el punto de vista didáctico es preciso reconocer tres actividades distintas que mutuamente se implican. Primero la "prelección", considerada característica central y distintiva de esta pedagogía, que consistía en una variedad de métodos utilizados por el profesor para sus explicaciones. Suponía una excelente preparación del maestro. Continuaba la "repetición" múltiple del alumno de aquellas cuestiones más importantes y útiles. En tercer lugar, la "aplicación" en ejercicios prácticos, es decir, en composiciones, ejercicios prácticos, debates entre los alumnos y ejercicios en grupos con la presencia del profesor.

Se trata del ensamblaje de tres fases sucesivas. La primera corresponde al profesor que facilita el aprendizaje con la preparación y exposición de la lección. En la segunda, el alumno trabaja para asimilar lo explicado. La tercera supone el encuentro de maestro y estudiante en esta relación docente de estructura triangular, mediatizada por la utilización de determinadas técnicas que permiten analizar, aplicar y crear con el apoyo, la orientación y la confianza del profesor en el trabajo personal de sus alumnos. Este proceso de enseñanza y aprendizaje es el resultado de la existencia de reglas comunes y diferenciadas para los docentes de los distintos grados y de las disciplinas específicas.

Unidad, orden, gradación, actividad, expresión son notas relevantes de esta metodología, así como la utilización de recursos didácticos adecuados a las materias de estudio, ilustraciones, representaciones, certámenes, métodos variados "inventados oportunamente" para cada

ocasión, porque "con nada se debilita tanto la aplicación de los adolescentes como con la monotonía".

Merece atención especial el tema de los "debates", excelente entrenamiento en disciplina mental y ejercicio intelectual. Para las disputas mensuales y semanales todo estaba regulado y convenientemente organizado en cada uno de los grados y niveles, en estudios inferiores y superiores. Se establece la forma, el contenido, la periodicidad y la participación, exigiéndose que al menos uno de los que tenían que intervenir fuera doctor.

Para evitar que "el aprendizaje fuera una carga demasiado grande", el número de horas dedicadas al estudio era reducido. Los sábados se repasaban las lecciones de la semana y en días festivos, para ocupar el tiempo libre, se tenían las academias. Se propone un cuidadoso procedimiento de exámenes escritos y orales con normas previamente establecidas que ofrecen, además, la posibilidad de utilizar libros para las pruebas de composición escrita.

Se muestra un interés especial por el buen funcionamiento de las bibliotecas, hasta el extremo de dedicar varios apartados en el conjunto de la organización general. Los profesores, antes de terminar el curso, debían entregar la relación de libros de texto necesarios para el curso siguiente. Por su parte, las autoridades académicas debían tratar a tiempo con los librerías para que no faltasen los que se debían utilizar.

En general, puede hablarse de modelo de buena organización y coordinación en el que prevalece el carácter de totalidad y de integración de los distintos niveles y grados. La gran ventaja de estos meto-

dos consiste en que fueron diseñados después de experimentar, en diferentes colegios y países, una variedad de procedimientos de enseñanza, seleccionados de entre todos los que habían producido resultados más provechosos. De hecho, mediaron cincuenta años entre la fundación del colegio de Mesina y la promulgación definitiva de la *R.*

6. *Formación del maestro.* Una gran parte del contenido se refiere al maestro que, naturalmente, en este "singular estilo pedagógico" desempeña un papel fundamental. En diferentes capítulos se repiten sus funciones, tales como dedicación a la tarea específica de la docencia, coordinación de numerosas y diversas actividades, alto grado de responsabilidad con relación a los resultados, el aprendizaje y un auténtico compromiso personal de acuerdo con los ideales pedagógicos ignacianos.

La formación de los maestros aparece como una prioridad. Se propone la creación de "seminarios de maestros" en cada una de las provincias para que aquellos aspirantes que lo desearan pudieran prepararse para enseñar las correspondientes disciplinas. En estos seminarios debían estudiar "sujetos aptos e inclinados a la docencia, suficientemente formados en otras facultades". De ninguna manera se permite enseñar a quienes no hayan realizado estudios y muestren una aptitud adecuada, aspectos que se comprobaban periódicamente mediante actividades de supervisión y orientación de la tarea docente según los casos.

En la formación de maestros se advierte la fundamentación en un humanismo vital, activo, práctico, lleno de intuiciones psicopedagógicas renovadoras. Se exigía originalidad e independencia de pensamien-

to, amor a la verdad por sí misma, capacidad de reflexionar y formar juicios correctos, conocimiento individual de los alumnos, orientación personal, capacidad para adaptarse al ritmo y nivel de aprendizaje de los estudiantes, posibilitando así un trabajo fácil y atractivo, graduado en extensión y dificultad utilizando métodos variados. Las referencias a los alumnos son amplias siempre en relación con los profesores, la enseñanza y la relación docente.

7. *Reflexión final.* En síntesis, puede afirmarse que esta concepción pedagógica procuraba la formación del hombre completo y la consecución de resultados eficaces en los procesos de aprendizaje. Lo peculiar de este modo de ser y de hacer en educación es haber conseguido un sistema organizativo completo en el cual la articulación de niveles, grados y cursos se implica progresivamente, como también se implicaban las autoridades académicas, los profesores y los alumnos en la realización de los proyectos escolares y educativos. Precisamente este hecho importante y singular puede considerarse como uno de los factores que, junto con la idea de Ignacio de "adaptación a tiempos, lugares y personas" han contribuido a su continuidad.

Carmen LABRADOR

/ *Colegios, Educación, Escolar, Estudios, Formación, Ingenio, Letras, Pedagogía.*

Bibl.: BATLLORI, M., "Der Beitrag der Ratio studiorum für die Bildung des modernen katholischen Bewußtseins" en *Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu* (SIEVERNICH, M./ SWITEK, G. eds.), Herder, Freiburg 1990, 314-322; BERTRÁN-QUERA, M., *La pedagogía de los jesuitas en la Ratio Studiorum*, Universidad Católica Andrés Bello, Caracas 1984; GIL CORIA, E. (ed.), *El sistema educativo de la Compañía de Jesús. La Ratio Studiorum*, UPComillas, Madrid 1992;

GIL CORIA, E. (ed.), *La pedagogía de los jesuitas, ayer y hoy*, UP Comillas-CONEDSI, Madrid 2002; LABRADOR, C., "La Ratio studiommi", en *La educación en los tiempos modernos. Textos y documentos* (Ruiz BERRIO, J. ed.), Actas Editorial, Madrid 1996; ID., "Estudio histórico-pedagógico de la Ratio Studiommi" en *La pedagogía de los jesuitas ayer y hoy* (GIL CORIA, E. ed.), UPComillas, Madrid 1999, 23-56.

RECONCILIACIÓN

En la espiritualidad ignaciana la r. no es un estado sino un horizonte escatológico; el hecho de "reconciliar" no es una práctica sino la mediación de un don. Así lo muestran los documentos, desde el Examen de las *Constituciones* al *Diario espiritual*. Ambos textos ilustran los dos extremos del proceso de crecimiento espiritual. Reconciliar es un ministerio por el cual se profundiza en la r. como don de la Trinidad. La r. nace con la iniciativa del Padre (Le 15, 20); se entrega por medio de Cristo, que es el único reconciliador, y de su cuerpo, que es sacramento de r. (2Cor 5,18); consiste en el don del Espíritu Santo (cf. *Reconciliatio et paenitentia*, 7-8). La espiritualidad ignaciana progresa a partir de este ministerio y elevándose a los manantiales de este don ("reconciliarlo fontalis", *Reconciliatio...*, 4). El conocimiento de uno mismo y su aceptación, el conocimiento de los demás y su aceptación, son factores del dinamismo ignaciano. Más importante aún, el conocimiento del amor de Dios hacia la persona y hacia la sociedad, y su aceptación, determina la verdadera reconciliación. La voz "reconciliación" tiene un correlato en la tarea de "pacificar" y en la paz espiritual y, por tanto, remitimos al lector a lo que allá se dice como complemento de este artículo.

La espiritualidad ignaciana combina varias acepciones de reconciliación. En la primera acepción nos introduce el *DiccAut*: "renovación y restitución de la amistad que se celebró o reunión de los ánimos que estaban desunidos". En la segunda nos introduce el diccionario de Covarrubias cuando define r. como "bolver a recibir al gremio de la Santa madre Iglesia a los que se habían apartado de su fe apostatando; y este acto se llama reconciliación y a los tales penitentes reconciliados" (*TLC*, s.v. "reconciliación"). En cierto modo, relacionada con la anterior, "reconciliación" también significa menos frecuentemente, "benedicir un lugar sagrado por haber sido violado"; para cuya r. los jesuitas adquirieron facultades [*MCo* 1,368]. La última acepción de r. significa "confesar". Por encima de todas estas definiciones, para el *Diario espiritual*, la r. significa la conversión permanente hacia una mayor comunión en Dios Trinidad.

1. *Mediadores entre desavenidos.* En su primera acepción, "reconciliación" significa acordar los ánimos que se desunieron, volver a la amistad. Este sentido de r., más evidente y externo, nos pone en camino hacia la r. interna o "fontal". Este modo de r. es más fácil de comprender porque todos tenemos experiencia de la ruptura de una unión precedente. Ante la r. externa es más fácil adoptar una postura neutra. Como tal r. externa identificamos inmediatamente la expresión "reconciliar a los desavenidos". La *Formula Instituti* traducía así el deseo y la práctica de los primeros compañeros por hacer que la paz regresase donde una vez había existido. La *Formula Instituti* se refería, primero, a los ministerios sacerdotales y al "oír confesiones". "Reconciliar" a los

desavenidos, sigue a continuación, a la cabeza de las obras de caridad a que se consagró la primitiva Compañía.

Nadal explicó este punto de la *Formula* a partir de la séptima bienaventuranza (*Mt* 5, 9). Aún más, ofreció una visión integradora de los demás ministerios en función de este de reconciliar a los enfrentados. Nadal señalaba cómo el mismo Ignacio ejerció este ministerio junto con los primeros compañeros. Tenemos constancia de que, en dos ocasiones, Ignacio contribuyó a la r. de las poblaciones de Tivoñi y Castel Madama, en 1548-1549 [*Epp* II, 644]. Para este ministerio, se solía ayudar de la colaboración de otros compañeros de la casa romana como Salmerón y J. Doménech. Ignacio también se esforzó en obtener la r. del matrimonio Colonna [*Epp* IV, 506-511]. Ignacio trabajó por la r. con S. Rodríguez, quien escribió de sí "aunque yo sea malo hijo, todavía soy hijo", quizá en alusión a la parábola del tercer Evangelio (*MBr* 636; Bangert 1992; Cacho 2003).

Entre los primeros compañeros, P. Broét se dedicó a este ministerio con familias enfrentadas en el norte de Italia (Romagna), donde los asesinatos eran frecuentes. En una ocasión, después de dirigirse a los cabezas de facción, se atrevió a congrega a un centenar de hombres para un acto litúrgico en la iglesia de Faenza. No fue tan inmediato su éxito en otros casos en que también había asesinatos implicados (*MBr*, 37-39). C. Jayo adquirió gran prestigio con su ejemplo de vida integra en Bagnoregio 1540 y Faenza 1541 (*MBr*, 266.268-269). Esto le sirvió para r. a los desavenidos (*Chron* I, 84.92). F. Estrada, particularmente elocuente en su predicación, consiguió que familias enemistadas después de un asesinato

se reconciasen en Montepulciano (*Chron* I, 84) (1540). Además de familias italianas, los primeros jesuitas reconciliaron a nobles entre sí (A. Coudret, *Chron* I, 169), a padres con hijos (S. Landino [1547], *Chron* I, 233), a partidarios del obispo de La Guardia con los partidarios del deán (P. Morera, *Chron* I, 254), etc.

Los primeros jesuitas se enfrentaron a divisiones que no eran sólo debidas a causas morales. La herejía había marcado profundos abismos entre los cristianos. Una segunda generación estaba implicada. Este contexto nos permite recuperar otro matiz original de la expresión *reconciliatio dissidentium* ("reconciliar desavenidos") que solemos olvidar. Títulos como el *Scrutinium Divinae Scripturae pro conciliatione dissidentium dogmatum* (Basilea, 1522) de Schatzgeyer, la *linio dissidentium* (Colonia, 1531) de H. Bodio, nos recuerdan que la "desavenencia" a veces tenía connotaciones doctrinales; así lo atestigua la *Bibliotheca dissidentium*.

Los jesuitas trataron de reconciliar a cristianos (dissidentes) que no habían optado libremente por la herejía contra la doctrina católica (herejes en sentido propio) en Inglaterra, Irlanda, Alemania, Francia, etc. Las *Constituciones* dan testimonio de esta distinción [*Co* 167]. Contra la acusación de que la CJ fue una invención del Papado contra los herejes, la *Concordancia ignaciana* (1996) evidencia que ni siquiera el término "herejes" se contempla. La *Formula Instituti* recoge un uso de "luteranos (F39)/ haereticos" (F40,1550). El término denota un "lugar" de misión, como la India, pero no un ministerio. Las *Constituciones* no recogen nada orientado contra los cristianos reformados. La idea es más atribuible a Nadal que a Ignacio. Por el contrario, con el fin de reconciliar a

"herejes", el epistolario muestra que Ignacio obtuvo facultades para los sacerdotes de la CJ que, sorprendentemente, les capacitaban para dicho ministerio con independencia de las decisiones de los juicios inquisitoriales. Ignacio, no obstante, insistió que los compañeros hicieran uso prudente de esta facultad, como en el caso de los enviados a Córcega [*Epp* IV, 415.418]. Mucho antes que Pío IX decidiera no utilizar la palabra "herejes" en los documentos oficiales de la Iglesia, Ignacio consideraba a los cristianos reformados como *dissidentes*.

2. *Ministros de la reconciliación con Dios*. La r. con el hermano no agota la r. en sí misma: "si traes tu ofrenda al altar y allí te acuerdas de que tu hermano tiene algo contra ti, deja allí tu ofrenda delante del altar y ve, reconcíliate primero con tu hermano, y entonces vuelve y presenta tu ofrenda (*Mt* 5, 23-24). La reconciliación de los desavenidos es una exigencia en el camino de la reconciliación como persona y como Pueblo con Dios, que "quiere se suspendan las oblationes y sacrificios hasta que se reconcilien entre sí" [*Epp* IV, 507] (cf. CG 32, d4, 28). Por ello, el sacramento de la penitencia ocupa un lugar central en la dinámica de la reconciliación.

La práctica reconciliadora de los primeros jesuitas solía comenzar con la predicación de la Palabra y no pretendía la r. de las partes sin el reconocimiento de los pecados. Con palabras del siglo XVI, Nadal exhortaba a los jesuitas a procurar la salvación de las almas mediante los ministerios propios: "esto por cierto hacemos cuando libramos al prójimo de los pecados mortales y los conciliamos con Dios en Cristo; a lo cual todos nuestros nervios deben tender, que no perezcan las almas por cuya salvación Dios se hizo

hombre [...]. Con el ministerio de la palabra de Dios y de los sacramentos [...] instruyéndoles a confesarse con fruto y conduciéndoles a la confesión después" (*MNad* V, 811).

El P. Kolvenbach muestra el sacramento de la r. como un lugar privilegiado para la experiencia de Dios (Kolvenbach 2002, 13). Por eso, también después del noviciado, recomienda la práctica regular y frecuente del sacramento [*Ibid.*, 52,45, 90]. La r. habitual contribuye a consolidar la virtud de la intención recta en el formando y a reconocer sus defectos y pecados. Este conocimiento de sí mismo ante Dios, que responde con misericordia, es esencial para la formación al ministerio. Como sacerdote en la CJ, deberá transmitir el amor misericordioso de Dios. Por tanto, una confirmación de su vocación a la CJ será que va aconteciendo el encuentro con el Dios misericordioso. El tiempo de los estudios de Teología, por lo tanto, será ocasión para "profundizar en la experiencia de la belleza y gozo del sacramento" (*Ibid.*, 10,105).

Además la propia CJ participa de la naturaleza de toda la Iglesia, que es sacramento de r. (*Reconciliatio...*, 11). Más allá de la vida espiritual de cada uno y de sus ministerios, una vez formado, la CJ identifica la r. como un reto especial después del ConcVat II (CG 34, d6, 14). En primer lugar cuando definió su misión en virtud del servicio presbiteral (CG 34, d4,18) y, en segundo, cuando la redefinió más claramente como participación "en la obra de Cristo, que reconcilió al mundo con Dios mediante su muerte sacerdotal" (CG 34, d6, 15). La CJ desea servir al hombre hasta verlo salvado en sus dimensiones fundamentales. Por ello continua profundizando en la

r. y en su significado "sacando las consecuencias necesarias en orden a la acción" (*Reconciliatio...*, 4). Ante la alienación de tantos bautizados, especialmente por el ateísmo, las CC GG han considerado la promoción de la justicia como constituyente del servicio de la fe "en cuanto forma parte de la 'reconciliación' de los hombres exigida por la 'reconciliación' de ellos mismos con Dios" (CG 32, d4, 2). En este sentido, el Servicio Jesuita para los Refugiados constituye "un signo del amor y de la reconciliación de Dios" (Kolvenbach 2000).

3. *Hombres y mujeres en conversión permanente*. La espiritualidad ignaciana, por tanto, incluye una r. más humanista y una r. sacramental; mediante aquella r. de los desavenidos, prepara la r. con Dios; partiendo de los ministerios individuales madura en el ministerio del cuerpo. La r. "fontal", sin embargo se remonta hasta el carisma del fundador, por encima de la historia de los primeros compañeros y de la doctrina de las CC GG. La familia ignaciana admira en Ignacio la r. más próxima a la plenitud escatológica: el grado de la r. "como conversión permanente" (Kolvenbach 2002). Las notas del *Diario espiritual* ilustran el don de ver a Dios en todas las cosas, o al menos en algunas donde le era más difícil encontrarlo. En el invierno de 1544, Ignacio buscaba que Dios confirmase sus elecciones. Había estado orando sobre el régimen de pobreza de las sacristías durante varias semanas. Ya estaba a punto de determinarse sobre este punto cuando ciertos ruidos fuera de la capilla en que celebraba la misa y oraba le distrajerón de su oración de acción de gracias: "falté mucho dejando a las personas divinas mientras estaba dando gracias" [*De*

23]. Su finísima sensibilidad le hizo juzgar que bajo aquella distracción se enmascaraba un desplante hacia Dios. Quizá le movía el deseo desordenado de una confirmación que no acababa de llegar; quizá seguía buscando a Dios allí donde lo había encontrado otras veces, no donde se había mudado.

Como quiera que fuera, Ignacio juzgó sobre sí mismo y reaccionó en consecuencia. Ignacio juzgó que cierta insatisfacción personal se encontraba en el origen de aquella "distracción" y enfriamiento de su devoción. Sentía que se había alienado de Dios; sentía vergüenza. Esta nueva "consciencia" le impulsó inmediatamente a dejar sobre el altar su ofrenda, aquel punto sobre la pobreza objeto de sus oraciones. Ahora buscaba reconciliarse con la Trinidad en primer lugar. Para ello, se impuso una penitencia: por una semana dejará de decir la misa de la Trinidad, de la cual se sentía indigno, y en su oración buscará intercesores a su favor (Sta. María y el Hijo). Este modo de proceder es consistente con lo ya visto para la r. de los desavenidos (piénsese en Simón Rodríguez) y la confesión (recuérdese el lugar que ocupa en la Primera Semana).

Ignacio está polarizado totalmente por la Santísima Trinidad (su "nombre y esencia"). Ignacio, sin embargo, volverá a distanciarse de la Trinidad a los pocos días [*De* 50]; "me indigné con la Santísima Trinidad". El *Diario* recoge también expresiones como "tentación", "falta", "contradicción" y "amargura", que S. Thió (1990) interpreta como relacionadas con tal "indignación". De nuevo, Ignacio buscará la r. según su táctica aprendida. Ésta le entrará en un proceso que culminará inesperadamente semanas después, el 6 de

marzo. Por un lado Ignacio buscará la mediación del Hijo. Quiere que Él le reintroduzca en la experiencia de la esencia de la Santísima Trinidad. Por otro, Ignacio empieza a experimentar la esencia Trinitaria ("todo mi Dios") en la Segunda Persona [De 87] de un modo ajeno a su conciencia. Ignacio comprende entonces cómo la iniciativa divina quiere reconciliarle. Es significativa la alteración que registra el vocabulario a partir de entonces. Donde antes Ignacio se refería al "Hijo", ahora hablará de "Jesús". Es la humanidad de Jesús la que se constituye en vía de acceso inesperada y lugar de comunión con la Trinidad. A medida que las entradas del *Diario* avanzan, Ignacio va dejando atrás el estado en que sólo percibía la "presencia"; Ignacio vuelve a "sentir" y a "ver". Al mismo tiempo, siente que el amor de Dios lo va liberando de su preocupación por retornar a aquella comunión inicial [De 89]. Se ve incorporado en una comunión superior, donde la devoción y el amor superan a la memoria del pecado [De 112.115.122]. Tal experiencia de gratuidad le abrirá, casualmente, los ojos a su afección desordenada por la confirmación mística de la elección.

4. *Conclusión.* En conclusión y como respuesta al deseo que Ignacio tiene de conocer la voluntad de Dios, la Humanidad de Jesús le hace comprender una pobreza esencial: su indignidad de Dios. Ignacio tiene que elegir, pero renunciando a la seguridad que buscaba. Comprender esto le libera para la experiencia de amor más profunda. El amor le abre los ojos, le hace descubrir su "indignación" y su necesidad de reconciliarse. El amor hace que se sienta invitado a una comunión trinitaria inesperada. La r. no es fruto que Ig-

nacio obtenga de una sola vez, ni fruto de su esfuerzo humano. La espiritualidad ignaciana aprende en el *Diario* a ver la r. no como un arreglo, sino como un don, o mejor, como un per-don, un exceso: el exceso y la sorpresa que suceden cuando Dios se revela colmando los deseos más profundos y dando la paz.

José Carlos COUPEAU, SJ

/ *Confesión, Fórmula del Instituto, Ministros, Pacificar, Primera Semana, Sacramentos, Socorro.*

BibL: ARRANZ, L, "Pacificar y reconciliar desavenidos en la primitiva Compañía", *Man 77* (2005) 139-152; BANGERT, W. V. /MCCOOG, T., *Jerome Nadal, S.J., 1507-1580. Tracking the First Generation of jesuits*, Loyola University Press, Chicago 1992, 148-151; BUADES, Jv "Y también maniéstese preparado para reconciliar a los desavenidos... entre turcos o cualesquiera otros infieles", *Man 77* (2005) 169-178; CACHO, I., *Inigo de Loyola. Ese enigma*, Mensajero, Bilbao 2003, 178-229; DOMÍNGUEZ MORANO, C., "Los Ejercicios Espirituales, experiencia de reconciliación", *Man 77* (2005) 109-123; JUAN PABLO II, *Reconciliación y Penitencia*, Exhortación post-sinodal, Roma 1984; KOLVENBACH, P.-H., "La formación permanente como fidelidad creativa (Carta a todos los superiores mayores)", Roma 2002; THIÓ S., *La intimidad del Peregrino*, M-ST, Bilbao-Santander 1990; ID., "Ignacio: de la humildad a la pacificación", *Man 77* (2005) 125-137.

RECTOR

Recorriendo los textos de las *Constituciones* en los que aparece este término, puede definirse el r. como el superior ordinario de una casa de probación o de formación, o de una universidad, o de un seminario diocesano, o de un colegio de alumnos seglares. Por tanto, entre los superiores de la CJ aparece, con más o menos precisión, una distinción terminológica entre los

Superiores o Prepósitos de las casas y residencias establecidas para los ministerios propios de la CJ, denominados generalmente "prepósitos" o "superiores", y los r., que están al frente tanto de las casas de probación como de los centros de enseñanza, sean internos para jesuitas o estén abiertos a los demás. Baste aducir dos textos de la Parte IX de las *Constituciones* en los que aparece esta distinción: "Los Prepósitos Provinciales y Rectores de colegios o prepósitos particulares de casa [...] De lo que está dicho del General se podrá entender lo que conviene a los Prepósitos Provinciales y locales y Rectores de colegios cuanto a las partes, autoridad y oficio y ayudas que debe tener, como podrá decirse expresamente en las reglas que los tales Prepósitos particulares tocan." [Co 810-811; cf.Co 49.773.791].

Analizando el contenido dispositivo de los textos no es exagerado afirmar que se encuentra en ellos "un verdadero estatuto" de los Rectores, ya que aparecen los siguientes datos, como un haz bien definido de derechos y deberes anejos al cargo. Nos limitamos a indicar los diez puntos principales de lo que sería ese estatuto, a tenor de lo dispuesto en las *Constituciones*: 1) Nombraimiento por el Padre General o por el P. Provincial, previa aprobación del Padre General [Co 490.421.740.757.419.758]; 2) El Rectorado constituye verdadera prelatuza en la CJ, pero el titular de este cargo, ordinariamente no debe ser profeso de cuatro votos [Co 138.421.557]; 3) Tienen la potestad que el Padre General les comunique [Co 431.493.741.493.682] pero, como potestad ordinaria, pueden admitir candidatos en sus respectivas casas [Co 141.513]; pueden despedir de la CJ por delegación del Padre General

en unos casos o avisando al P. Provincial en otros [Co 206.387.488-489]; 4) Están facultados para aconsejar a sus subditos en el momento de hacer la renuncia de los bienes [Co 259]; 5) Son los administradores de los bienes de los colegios [Co 326]; 6) Pueden determinar el tiempo que los estudiantes debían dedicar a la oración [Co 341]; 7) Pueden señalar, con autoridad del Superior (¿Provincial? ¿General?), para la renovación de los votos, días diferentes de los establecidos en las *Constituciones* [Co 346-347]; 8) Dispensan en el cumplimiento de la regla del compañero [Co 350]; 9) Señalan quiénes podían tener llave de la biblioteca [Co 372]; 10) Determinan la duración de los estudios en una facultad, señalan la doctrina que debe seguirse, las lecciones públicas que deben oírse, las repeticiones que deben hacerse y ejercen la vigilancia sobre alumnos y profesores [Co 368-369.375.377-378.381-382.385-386.485].

J. M. Aicardo, teniendo a la vista el texto de las *Constituciones* y la praxis de los primeros Padres Generales, llega a dos conclusiones que creemos plenamente fundadas: 1ª. Ignacio, aunque ordinariamente designaba como "Rectores" a quienes gobernaban los colegios, no hizo de esta cuestión ningún problema y, como afirma en una carta de 1550 "el que tiene el cargo [de los estudiantes becarios] se llama Rector; pero si allá no suena bien, llámese Prior o como pareciera a Claromonte" [Epp III, 41] (cf. Aicardo VI, 1932, 806); 2ª. Resume el cargo de r. en "ultra de la oración y santos deseos que sostienen la casa, cuatro principales oficios del r., que son: hacer observar las *Constituciones*, particularmente en la obediencia y en orden de los estudios, donde se entiende también el dispensar se-

gún la orden de sus mayores; velar por la conservación en el espíritu y en el cuerpo de todos los del colegio; cuidar de las cosas pertenecientes al orden material y a la fundación, procurando conservar las amistades o quitar las contrarias, y, por último, depender de sus superiores, tanto del P. Provincial como del Padre General" (cf. [Co 424]; cf. Aicardo, *Md.*, 809-810).

La aplicación del término "rector" a quien dirige y gobierna un colegio perdura en la actualización de nuestro Derecho, tras la promulgación del CIC en 1917. En el *Epítome* 32 se asigna esta denominación a quienes gobiernan las casas de formación ("Seminaria Nostro- rum") o las universidades o los colegios de alumnos.

En las NC se abandona esta terminología, al cambiar las distintas clases de casas de la CJ, tal como aparecían en el *Epítome* 29, simplificándolas en "1^o. Casas para desempeñar ministerios apostólicos, que pueden tener instituciones u obras apostólicas anejas (institutos pastorales, parroquias, casas de Ejercicios, revistas, colegios, universidades, centros de investigación y/o de divulgación doctrinal, etc.); 2^o. Casas para servicio de la Compañía: bien para la formación de los nuestros en espíritu y estudios (seminarios de los nuestros, o casas de probación y formación) o para la asistencia de ancianos y enfermos (enfermerías)" (NC 401). En consecuencia, en NC 341 las diferentes denominaciones de los Superiores de la CJ se habían simplificado también, quedando reducidas a Padre General, P. Provincial y "superiores o superiores locales (cualquiera que sea el nombre con que se les designe en la vida cotidiana)". Hay que tener en cuenta, además, la posible existencia en

una casa de un superior local y un director de obra, a los que se refieren las NC 406-407.

José M^a DÍAZ MORENO, SJ

1^o Colegio, Gobierno, Prepósito General, Provincial, Superior.

Bibl.: AICARDO, J. M., *Comentario a las Constituciones de la Compañía de Jesús VI*, Madrid 1932, 20-270; 806-827; ARREGUI, A. M., *Annotaciones ad Epitome Instituti*, Roma 1934, 49-52; 675-685; 760-772; DECLoux, S. "Introducción a la Parte IV de las Constituciones" en *Constituciones de la Compañía de Jesús. Introducción y notas para su lectura* (ARZUBIALDE, S./ CORELLA, J./ GARCÍA-LOMAS, J. M. eds.), M-ST, Bilbao-Santander 1993, 155-166.

REDENCIÓN

Toda reflexión sobre la r. y términos afines en S. Ignacio ha de comenzar por considerar algunos pasajes fundamentales del libro de los *Ejercicios Espirituales*, en la contemplación de la encarnación: "...cómo las tres personas divinas miraban toda la planicie o redondez de todo el mundo llena de hombres, y cómo, viendo que todos descendían al infierno, se determina en la su eternidad que la segunda persona se haga hombre para salvar el género humano" [Ej 102]; "ver y considerar las tres personas divinas, como en el su solio real o trono de la su divina majestad, cómo miran toda la haz y redondez de la tierra y todas las gentes en tanta ceguedad, y cómo mueren o descienden al infierno" [Ej 106]; y un poco más adelante: "asimismo lo que dicen las personas divinas, es a saber: 'Hagamos redención del género humano⁷, etc.'" [Ej 107]. Ignacio pone de relieve el designio trinitario de la r.; son las tres Personas divinas las que, desde la

eternidad, visto que los hombres iban al infierno, determinan la encarnación del Hijo. La decisión de salvar a los hombres es por consiguiente previa a la creación y a la caída en el pecado. No obstante, la repetida mención del infierno como destino de todos los hombres parece indicar que Ignacio considera que en la determinación divina juega un papel relevante la previsión del pecado, del que el hombre por sus fuerzas no será capaz de salir. Hace falta por tanto, o al menos es sumamente conveniente (cf. Sto. Tomás, *STh* III, q.1, a.2), la encarnación del Hijo para "salvar el género humano", o para hacer "redención del género humano".

1. *Salvación y redención.* El paralelismo de las dos expresiones usadas por Ignacio en el contexto hace pensar en la íntima relación entre ambas. La salvación o r. de los hombres es por consiguiente el motivo por el que el Hijo de Dios se ha hecho hombre. La expresión "el género humano" y otras paralelas que veremos, subraya la perspectiva universal en que Ignacio se mueve. Nadie está excluido del designio de salvación que Dios ha concebido en la eternidad. Las tres Personas divinas actúan en este designio de salvación. Ignacio no pone de relieve la iniciativa del Padre en el envío del Hijo, como por el contrario hace en numerosas ocasiones el NT (cf. *Ro* 8, 3; *Gal* 4, 4; *Jn* 5, 36-37.17, 3 etc.). Veremos cómo en algún otro pasaje el Santo subraya con más claridad la iniciativa del Padre. En los *Ejercicios Espirituales* [*Ej* 268] aparece de nuevo la idea de la r. en relación con Jesús presentado en el templo (cf. *Le* 2, 38).

2. *Creación y redención.* La r. aparece vinculada a la creación en repetidas ocasiones. En los *Ejercicios Espirituales*, en la CAÁ, se nos

invita a "traer a la memoria los beneficios recibidos de creación, redención y dones particulares" [*Ej* 234]. La creación y la r. afectan a todos los hombres, son beneficios hechos a todo el género humano, frente a los dones particulares que cada uno ha recibido del Señor. Según las adiciones de la Cuarta Semana hay que buscar las condiciones que ayuden "para se gozar en su Criador y Redentor" [*Ej* 229; cf. 221.229]. El Creador y Redentor es, en este contexto, Jesús resucitado. En las *Constituciones* se exhorta a los jesuitas al "celo sincero de las ánimas por amor del que las creó y redimió sin otro algún interés" [*Co* 813]. En el contexto no se habla de Jesucristo, de manera que es posible que aquí Ignacio piense genéricamente en Dios de quien proviene la creación y la r. más que específicamente en Jesús que ha obrado la r. del hombre. Pero en otras ocasiones el "Creador y redentor nuestro" es Jesucristo, al que se refiere Ignacio explícitamente. Él es "nuestro criador, redentor y señor" [*Epp* I, 115]; "para [...] crecer en número y virtud para alabanza suya, que nos creó y redimió, nuestro Señor Jesucristo, quien es bendito sobre todo por los siglos" [*Epp* I, 661]; también es muy probable, dado el contexto, la referencia a Cristo en la carta a los estudiantes de Coimbra: "De todo sea siempre bendito y alabado el criador y redentor nuestro..." [*Epp* I, 496]; un poco antes en el mismo lugar, "amar la honra de Dios y el bien de la imagen suya, redimida con la sangre y vida de J. C.". Pero en cambio es más vago el sentido de la expresión al final de la misma carta, "ruego a Dios, nuestro criador y redentor" [*Epp* I, 510].

Parece que hay que entender también en un sentido más bien ge-

nérico un texto que posee una gran profundidad teológica: "Que sea en todas amado [Dios nuestro Señor], y que a él sólo vaya todo el peso del amor nuestro; que mucho nos lo tiene merecido quien [a] todos nos crió, [a] todos nos redimió, dándose a sí todo, que con razón no quiere que le dejemos de dar parte de nosotros, quien tan enteramente se nos dio y quiere perpetuamente dárse nos" [*Epp* I, 514]; son evidentes las grandes semejanzas con [*Ej* 234]. La actuación del Padre y del Hijo en la r. del mundo aparece en otras ocasiones de manera más articulada: "Sea el Señor nuestro bendito para siempre por todo cuanto dispone con su providencia santísima. Y pues con la muerte de Cristo nuestro Redentor y Señor deshizo la nuestra, haciéndola fin de las temporales miserias [...] plégale por su infinita bondad no solamente haber hecho partícipe la Sra. D^a Leonor del fruto de la sangre y muerte de su unigénito Hijo..." [*Epp* III, 14]. El agente último es el Padre (el Señor nuestro) que deshace nuestra muerte con la de Cristo (Señor y Redentor). El mismo Padre es el que hace partícipes a los hombres de los frutos de la r. operada por la "sangre y muerte" de su Hijo unigénito.

3. *Modalidades de la redención.* Encontramos en los escritos de Ignacio diversas alusiones al modo como la r. se realiza. Así en las *Constituciones* se habla de que el alma de quien muere es recibida "por el que la redimió con tan caro precio de su sangre y vida" [*Co* 596]. Indudablemente resuenan aquí las afirmaciones neotestamentarias sobre el gran precio por el que el Señor nos ha comprado (cf. *ICor* 6, 20.7, 23), unidas a la mención de la "sangre preciosa" (costosa) que nos ha rescatado de nuestra conducta

vana (cf. *Ipe* 1, 18; *Ap* 5, 8). De la sangre preciosa de Cristo también habla san Ignacio en los *Ejercicios* [*Ej* 191].

Vale la pena que nos detengamos en algunos giros semejantes que se encuentran en el *Epistolario*; acabamos de citar [*Epp* 1,496]; se repite la misma expresión "el precio de su sangre y vida", y se hace referencia al hombre en cuanto imagen de Dios como objeto de la r. de Cristo. Todas las almas han sido "redimidas con el precioso sangre y vida de su [de Dios] unigénito Hijo" [*Epp* VIII, 460]. Algunas de estas ideas aparecen en otros lugares sin mención expresa de la palabra redención o semejantes: "Verán los príncipes si debían menospreciar tantas ánimas y cuerpos que valen más que todas sus rentas y dignidades y señoríos, pues por cada una de ellas dio Cristo nuestro Señor el precio de su sangre y vida" [*Epp* IV, 355]. "No ponga vuestra merced su alma en tal peligro, por amor de Jesucristo y por la sangre que el derramó en precio de ella" [*Epp* IX, 310]. Más genéricamente se recuerda que Cristo ha muerto en cruz para salvar las almas [*Epp* I, 453; IV, 353]. A los estudiantes de Coimbra exhorta el Santo a mirar con dolor "el precio de su sangre [de Cristo] en un cierto modo perdido de nuestra parte, por haber tan pocos que de él se aprovechen. Mirad también vuestros prójimos como una imagen de la santísima Trinidad y capaz de su gloria, a quien sirve el universo, miembros de Jesucristo, redimidos con tantos dolores, infamias y sangre suya" [*Epp* I, 503]. También aquí la r. con el precio de la sangre y el dolor de Cristo se une al motivo del hombre imagen de Dios. Lo mismo en esta otra oportunidad: "Aunque la obligación de caridad sea común para con todos

los que en sí tienen la imagen de Dios nuestro criador, reparada y reformada por la sangre y vida de Jesucristo Señor nuestro.../ [Epp I, 706]. La r. equivale en este pasaje a la reparación y reforma de la imagen de Dios, que Ignacio considera deformada por el pecado. Acabamos de ver otro pasaje en que se habla del "fruto de la sangre y muerte" [Epp III, 14]. Si la mención del precio es coherente con la etimología de la palabra "redimir" o "redención", no deja de ser interesante el uso del verbo equivalente "recomprar": "...Dios N.S. a quien su divina Bondad plazca usar de vuestro ministerio en universal beneficio de todas vuestras ovejas, recompradas con su preciosísima sangre" [Epp VII, 501]. Hay que notar que, en el uso del lenguaje neotestamentario del precio y de la compra, Ignacio no se hace *eco* de desarrollos teológicos posteriores que pueden considerarse de muy dudoso valor (p. ej. el precio pagado al diablo), sino que se mantiene en la misma línea de sobriedad de los pasajes bíblicos.

4. *Redención universal (salvación)*. No basta la consideración del hecho material de derramar la sangre para entender el sentido de la r. operada por Cristo. Ésta se ha producido por la obediencia de Cristo, que pone remedio a la desobediencia de Adán: "...redimió por obediencia el mundo perdido por falta de ella, 'hecho obediente hasta la muerte, y muerte de cruz' (Flp 2, 8)" [Epp IV, 671]. Aquí S. Ignacio habla de la r. del mundo (cf. Jn 1, 29; 2Cor 5, 19) en lugar de los hombres o más específicamente las almas. La obediencia de Jesús, con la cual ha redimido el mundo, ha de ser el ejemplo que se ha de seguir en nuestra obediencia (cf. [Epp IV, 681]).

El concepto de la r. se coloca en relación con el más amplio de "salvación", usado por Ignacio con mucha mayor frecuencia. Como se desprende su etimología, el concepto indica un aspecto muy central de la salvación que Cristo nos trae, el perdón de los pecados y la liberación de la esclavitud que el hombre padece como consecuencia de ellos. En el trasfondo de la enseñanza cristiana sobre la r. se halla sin duda la doctrina del pecado original, pecado que se remonta al primer momento de la historia, origen del alejamiento de Dios de la humanidad toda. En los textos que hemos examinado esta enseñanza se halla más insinuada que expuesta con amplitud; pero sabemos que Ignacio la ha desarrollado con detalles en otros contextos (cf. [Ej 51]). La r. se ha producido por la muerte de Cristo, que ha derramado su sangre por todos nosotros.

S. Ignacio no expone ni hace suya ninguna de las teorías que a lo largo de los siglos y ya en su época se habían desarrollado para iluminar este misterio. Se limita a afirmar lo esencial. Si es la muerte de Cristo, el Hijo unigénito, la fuente de la r. y de la reconciliación con Dios, no debemos olvidar que la r. es una obra de la Trinidad. Ignacio insiste claramente en este punto, aunque no siempre hace presente de manera explícita el esquema neotestamentario de la misión del Hijo por parte del Padre ni de la reconciliación que el Padre mismo obra en Cristo (cf. 2Cor 5, 18-21). Si la r. de Cristo es un hecho objetivo, cada uno de nosotros se ha de apropiarse personalmente de sus frutos. Esta doctrina fue recordada en el decreto de la justificación del Concilio de Trento (cf. DH 1523, entre otros lugares), promulgado en

1547, o sea en vida de Ignacio. Nada tiene de extraño por tanto que hayamos encontrado en sus escritos, especialmente en las cartas, algunas alusiones a este aspecto de la enseñanza católica. El apostolado tendrá como finalidad que los frutos de esta r. lleguen al mayor número posible de personas. La repetida asociación, con diversos matices, de la creación y la r. nos muestra cómo para Ignacio los dos momentos están en relación íntima. No podemos precisar el alcance concreto de esta relación, más allá del dato elemental de que es el mismo Dios el que crea y el que salva. Se trata de dos aspectos diferenciados de un mismo designio que tiene como última finalidad la participación de los hombres en la vida divina.

Luis F. LADARIA, SJ

/ Creador, Creatura, Cruz, Encarnación, Jesucristo, Salvación.

Bibl.: ASTE SALAZAR, Gy *La salvación: un regalo de Dios y una tarea del hombre. Una aproximación teológica a la "salvación" en los principales escritos de San Ignacio de Loyola*, Centro de Espiritualidad Ignaciana, Lima 1992; GARCÍA MATEO, R., "Hagamos redención del género humano..." (EE 197). Universalismo ignaciano", *Man* 72 (2000) 211-220; GIULIANI, M., "Dieu notre Créateur et Rédempteur", *Christus* 6 (1959) 329-334; IPARAGUIRRE, I., "L'esperienza di Cristo mediatore in S. Ignazio di Loyola", en *Gesù Cristo, mis tero e presenza* (E. ANCILLI, ed.), Pontificio Istituto di Spiritualità del Teresianum, Roma 1971, 510-529; LERA, J. M^a, "Conoscimento interno del Señor". Perfiles cristológicos de la experiencia religiosa de Ignacio de Loyola", *EEc* 60 (1985) 97-114; RAHNER, H., "Die Christologie der Exerzition", en ID., *Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1964, 251-311; SOLANO, J., "Jesucristo bajo las denominaciones divinas en san Ignacio", *EEc* 30 (1956) 165-176.

REFLECTIR

El término aparece trece veces, todas ellas en el libro de los *Ejercicios Espirituales*. Siempre lo encontramos en un contexto de contemplación o de aplicación de sentidos, nunca en el de meditación de tres potencias. Esto lleva a plantearse hasta qué punto se puede, sin más, interpretar su significado como "reflexión" en el sentido más bien especulativo que nosotros damos al término. Sobre todo, cuando el equivalente al sentido nuestro de reflexión, que correspondería a la meditación de tres potencias, Ignacio de Loyola lo formula como "discurrir con el entendimiento".

Cuando algunos autores afirman que r. es "reflexionar", habría que advertir que podría aceptarse si dicho término ("reflexionar") se interpreta en su sentido más etimológico, el primero que da el *DRAE*: "acción o efecto de reflejar o reflejarse", pero no en el segundo: "acción o efecto de reflexionar", teniendo en cuenta que "reflexionar" es "considerar nueva o detenidamente una cosa", y "considerar" es "pensar, meditar, reflexionar una cosa con atención y cuidado".

Esto supuesto ¿qué puede significar? Esta clara selección a la hora de utilizar el término debe ayudarnos a descubrir su verdadero significado.

Por lo pronto, ni en la contemplación ni en la aplicación de sentidos lo especulativo tiene cabida. Tanto una como otra son ejercicios fundamentalmente pasivos, mientras en la meditación de tres potencias la persona tiene un papel eminentemente activo de búsqueda y elaboración: "memorar", "entender", "moviendo los afectos con la voluntad...". Toda esta compleja ta-

rea desaparece tanto en la contemplación como en la Aplicación de sentidos, en las que los "sentidos" son los únicos que intervienen: dos en la primera (vista y oído) y los cinco en la segunda.

En efecto, a la actividad de cada sentido ("ver las personas, oír lo que hablan, mirar lo que hacen"), que habría que denominar más bien pasividad, corresponde el "reflectir". A la hora de buscar su significado, habría que descartar toda "potencia" mediadora. Es decir, lo que cuenta son las "personas" que uno ha visto, las "palabras" que ha oído y los "hechos" que ha mirado (distinto de "ver"). Puede darnos luz lo que dice Covarrubias en su diccionario sobre la palabra "mirar"; "este mirar se hace con los ojos, poniéndolos en el objeto o cosa que miramos y juntamente la consideración y advertencia del ánimo, porque si éste no concurre no se consigue el efecto de mirar" (*TLC*, s.v. "mirar"). Esta es la razón por la que muchas veces se toma "mirar" por "advertir" y "considerar". Y el significado de "considerar" en Covarrubias es: "tener advertencia, pensar bien las cosas, reparar en ellas" (*TLC*, s.v. "considerar"). Es decir, "las cosas" son las protagonistas y uno lo que tiene es que estar presente (con los "ojos", la "consideración" y la "advertencia").

Es decir "reflectir", que no aparece en *TLC*, vendría a significar "dejar que se reflejen" (el *DiccAut* 1767, donde sí aparece el término, le da de este sentido: "r.: el hecho de reflejarse el rayo de luz en el cuerpo opaco"), "confrontar" las personas, las palabras y las cosas que hacen". Pero, reflejar ¿dónde? confrontar ¿con qué? Con mi realidad personal. En efecto, siempre es r. "en mí mismo", "en sí mismo": remitir lo

percibido a mi "mismidad", esto es, a mi realidad personal. Así como la meditación de tres potencias remite a la función de cada una de ellas, aquí lo hace a mi "totalidad". Es lo que hoy diríamos "impactar". En el impacto no media ningún juicio o elaboración de cualquier tipo. Es la realidad que tengo delante, la que me toca, sin mediación alguna. En esta "confrontación" o "reflejo", no hay posibilidad de manipulación, como se da cuando usamos el entendimiento.

Pero este r. apunta siempre a lo mismo, a "sacar algún provecho". ¿Qué tipo de "provecho"? El término "reflectir" y sus variantes, aparece siete veces en contemplaciones, dos en aplicación de sentidos y cuatro en la Contemplación para alcanzar Amor. Quizá estas cuatro últimas pueden darnos la luz que buscamos para saber de qué provecho se trata.

En efecto, después de "traer a la memoria los beneficios resabidos y cómo el mismo Señor desea dárseme en cuanto puede", dice Ignacio: "Y con esto reflectir en mí mismo, considerando con mucha razón y justicia lo que yo debo de mi parte ofrecer y dar a la su divina majestad, es a saber, todas mis cosas y a mí mismo con ellas, así como quien ofrece afectándose mucho: Tomad, Señor y recibid" [*Ej* 234]. Podríamos decir que la secuencia es la siguiente: a) realidad de los beneficios; b) toma de conciencia; c) respuesta agradecida.

Al confrontar esta secuencia con la petición, caeremos en la cuenta de que ésta tiene la misma estructura: "será aquí pedir conocimiento interno de tanto bien recibido, para que yo, enteramente reconociendo, pueda en todo amar y servir a su divina majestad" [*Ej* 233]. Es decir, la toma

de conciencia de "tanto bien recibido", reflejado en mí (dejando que me "impacte") hasta el punto de que se provoque en mí un reconocimiento que ponga en juego toda mi persona ("para que yo" -mi persona-, "enteramente reconociendo", "pueda en todo amar y servir a su divina majestad").

Es decir, el r. pone en juego a toda la persona para suscitar en ella, no una respuesta determinada, concreta, sino una actitud. Por tanto, el provecho que va buscando, no es tanto la "buena acción" sino dejar que mi realidad personal, en cuanto tal, se sienta tocada (se sensibilice "sin glosa") por la sorpresa de que todo es don recibido, pura deuda, y surja la espontánea respuesta llena de agradecimiento en todo. Cuando el conocimiento es interno, el "reflexionar en mí mismo" irá suscitando una actitud, una predisposición incondicional a ser respuesta sin reservas. El "conocimiento interno" de la petición de Segunda Semana [Ej 104], suscitará el "para que más le ame y le siga", como el de la CAÁ "en todo amar y servir".

Adolfo M^a CHÉRCOLES, SJ

/ Contemplación, Consideración, Fruto, Imaginación, Meditación, Mirar, Provecho, Repetición.

Bibl.: GARCÍA DE CASTRO, J., "¿Qué hacemos cuando hacemos ejercicios? La actividad del ejercitante a través de sus verbos", *Man* 74 (2002) 11-40 (esp. 29-30).

REGLAS DE LA COMPAÑÍA

1. *Razón de ser.* Ignacio prevé en las *Constituciones* de la CJ que, además de ellas y de sus Declaraciones, que tratan de cosas inmutables y que deben ser observadas

universalmente, son necesarias algunas otras "ordenanzas o reglas" que se pueden acomodar a los tiempos, lugares y personas en las diversas casas y colegios, aunque reteniendo, en cuanto es posible, la uniformidad entre todos [Co 136]. Cada uno debe observarlas, cuando se halle en el lugar donde se observan, según la voluntad del Superior correspondiente [Co 585]. Según ello, estas ordenanzas o r. tendrían un carácter marcada y primariamente local y particular; y así aparece en varios lugares de las *Constituciones* [Co 80.396.428.430.585.654]. Por otra parte, hay en éstas otros términos más generales, como "modo nuestro de proceder" [Co 547] y "orden de vivir" [Co 602] sobre todo, que emparejados con las *Constituciones* como algo que debe ser observado juntamente con ellas, parecen referirse realmente a las "ordenanzas y reglas". El carácter general de esas expresiones daría a las r. un alcance más amplio y general, además del propiamente local.

2. Historia. De hecho, en la CJ han existido r. en este doble sentido desde sus primeros momentos, algunas de ellas concebidas y redactadas por su fundador, y otras inspiradas o, al menos, aceptadas por él. Testimonio de ello es el volumen 71 de *MHSI, Regulae Societatis Iesu (1540-1556)*, que recoge 108 documentos, algunos ciertamente coincidentes, de r. en uso en diversos lugares de la CJ en vida de Ignacio de Loyola (entre ellas, ya, el clásico "Sumario de las *Constituciones*" y diversos modelos de "Reglas comunes"). Se pretendía con ellas instaurar en la CJ, en diversos aspectos de su vida y funcionamiento, un cierto "modo de proceder" u "orden de vivir" conforme al espíritu de las *Constituciones*, que se en-

contraban todavía en elaboración y que no fueron oficialmente promulgadas hasta después de la muerte del fundador, en la primera CG de 1558. En ese sentido, las r. fueron, entre otros medios, un vehículo privilegiado de implantación real de las *Constituciones* en la vida de la CJ, antes ya de que fueran formalmente aprobadas y promulgadas. El conjunto de esos documentos iniciales presenta un cuadro formal de las r. cuyos elementos o piezas son: un "Sumario de las *Constituciones*" para la vida espiritual de los jesuitas; unas "Reglas comunes" a todos sobre el modo exterior de comportarse, la vida comunitaria y la disciplina doméstica; unas r. de algunos estados en la CJ (sacerdotes, escolares, hermanos); y, finalmente, unas r. de diversos oficios (desde el Vicario General hasta el despertador matutino). Este cuadro, como tal, se ha conservado sustancialmente invariado en la CJ hasta tiempos recientes, repetidamente actualizado por los Prepósitos Generales por encargo de las CC GG o, a veces, por éstas directamente. Pero con el transcurso del tiempo el carácter inicial más local de las "reglas y ordenanzas" se incluye en una perspectiva general, y las r., más que una adaptación a la particularidad y mutabilidad de tiempos, lugares y personas de los principios inmutables y universales de las *Constituciones*, se convierten progresivamente en un conjunto de observancias prácticas derivadas de, y complementarias de aquéllas, y crean un "modo nuestro de proceder" y un "orden de vivir" general. Se podría incluso pensar, no sin fundamento, que las r., por su incidencia más directa y práctica en la vida, con sus ventajas e inconvenientes, han sido en buena medida el filtro histórico por el

que han pasado las *Constituciones* a la vida real de la Compañía. Sin embargo, además de las r. como tales, en la historia de la CJ se han producido otras expresiones de "ordenanzas y reglas" en sentido amplio que tenían la misma finalidad que aquéllas. Como ejemplo se puede citar las diversas y no escasas "Instrucciones" y "Ordenaciones de los Prepósitos Generales", con las que se trataba de orientar y reglamentar diversos aspectos de la vida de la CJ. Esas "Instrucciones" y "Ordenaciones" eran dirigidas a los Superiores para que las pusieran en práctica en su gobierno y han sido sucesivamente derogadas o adaptadas, especialmente al confeccionar el *Epitome Instituti Societatis Iesu* en 1927.

3. *Contenido.* El contenido de las r. es muy variado, como corresponde al título de cada uno de los cuerpos. Contenido que va desde el alto nivel espiritual del "Sumario de las *Constituciones*" hasta las menudencias prácticas de lo que debe hacer el sacristán o el despensero. Simplificando mucho ese contenido se podría agrupar bajo dos grandes títulos: lo que debe ser un miembro de la CJ en general y en los diversos estados de la misma, y cómo este miembro debe actuar en las múltiples dimensiones y situaciones de la vida en que puede encontrarse. Todo ello, como dice Ignacio sobre las *Constituciones* [Co 134], como ayuda para mejor proceder conforme a nuestro Instituto en la vía comenzada del divino servicio. Dentro de este variado y riquísimo contenido, y sin minusvalorar cosas seguramente más importantes, resulta interesante destacar el grupo de r. de los diversos oficios (hasta 38, en la edición del Instituto de 1893), algunas de ellas llamadas, al principio, simplemente "Oficio",

que contienen una neta definición de los diversos cargos, de gobierno o de otros servicios, y un pormenorizado manual de funciones de cada uno de ellos. Gracias a estas r. se podía saber con cierta precisión lo que significaba ser, por ejemplo, Maestro de novicios o Admonitor del Provincial en cualquier parte del mundo, y lo que había que hacer para cumplir bien esos cargos (o, por lo menos, el pensamiento y la intención oficial de la CJ sobre ambas cosas).

4. *Importancia atribuida a su observancia.* La CJ ha dado siempre una gran importancia a la observancia de las r., uniéndola siempre a la de las *Constituciones*. Se la daba Ignacio en las *Constituciones* [Co 424.547.602.746.790.826] inculcándola repetidamente y llegando a prescribir que "algunas veces entre año todos rueguen al Superior les mande dar penitencias por la falta de observar las Reglas, porque ese cuidado muestre el que se tiene de aprovechar en el divino servicio" [Co 291]. Y se ha seguido dando después. Es un lugar común de las exhortaciones de los Prepósitos Generales en sus cartas a toda la CJ. En la CG 28 (1938-1939), d22, 3, insertado después en la edición oficial de *Epitome Instituti Societatis lesu*, 171 §1, ed. de 1949, llega a formularse así: "Procuren todos, por medio de la asidua lectura y meditación, conocer cada vez mejor, estimar y amar nuestras *Constituciones* y *Reglas*, que hoy, no menos que antes, se deben observar, y que son para todos y cada uno el único, verdadero y seguro camino para llegar con certeza a aquella perfección a la que Nuestro Señor llama e invita, no sólo a algunos, sino a todos los hijos de la CJ". Más recientemente, la CG 31 (1965-1966), en su d19, 9-11, y refiriéndose específicamente a

las r., se pronuncia en términos muy expresivos sobre su significado e importancia. Por lo que se refiere a la "obligación moral" estrictamente como tal de observar las r., ésta se engloba, por lo que toca a cada uno en general o en particular, en la obligación de observar las *Constituciones*; no obligan ciertamente bajo pecado grave ni leve [Co 602], pero obligan, en caridad y libertad, según la importancia de las materias particulares "para no perder punto de perfección que con la divina gracia podamos alcanzar en el cumplimiento de todas las *Constituciones* y modo nuestro de proceder en el Señor nuestro" [Co 547], "deseando la Compañía que todas *Constituciones* y *Declaraciones* y orden de vivir se observe en todo según nuestro Instituto, sin declinar en ninguna cosa" [Co 602].

5. *Acomodación y adaptación a los tiempos nuevos.* La misma CG 31 expresó la necesidad de una adaptación y acomodación de las r., que eliminara las que estuvieran fuera de uso y sin provecho, confirmara las plenamente en vigor e introdujera quizá otras nuevas y más útiles para el fin que se pretende, manteniendo mientras tanto la vigencia de las actuales. Para ello, encomendó al Padre General la revisión de las r. lo antes posible, de modo que se determinaran algunas normas comunes para toda la CJ, necesariamente pocas, universales breves y expresadas en cuanto posible, en forma positiva, dejando a los PP. Provinciales bajo la aprobación de aquél, la facultad de determinar normas concretas para cada Provincia o región. En cumplimiento de este encargo, el P. Pedro Arrupe, entonces Prepósito General, comunicó a la CJ el 16 de marzo de 1968, una amplia *Selección de textos de las Constituciones de la Compañía de Je-*

sus (Apostolado de la Prensa, Madrid, 1968), que sustituirían al histórico "Sumario"; pero a pesar de repetidos intentos no pudo lograr un cuerpo aceptable de "Reglas comunes", válidas para toda la Compañía. Publicó también sendos cuerpos de *Directrices* para los PP. Provinciales y para los Superiores locales, sin derogar formalmente las r. de estos oficios. La CG 32, que dio amplias "Normas prácticas" sobre la vida espiritual y comunitaria (dII, 35-53) derogó las tradicionales "Reglas comunes" (dII, 54) junto con el encargo de revisarlas, dado al Padre General por la CG precedente, y dejó a los PP. Provinciales el cuidado de determinar bajo la aprobación del Padre General, normas más concretas adaptadas a las situaciones locales. Al mismo tiempo encomendó al Padre General publicar un sumario de los decretos de las CC GG 31 y 32, y de las cartas que él mismo había dirigido a la CJ a partir de la CG 31, lo que equivaldría a "un sumario-índice de los puntos nucleares de nuestra vida religiosa". El 31 de diciembre de 1975, en cumplimiento de esta encomienda, el P. Arrupe enviaba a la CJ un sumario *De Vita Religiosa Iesuitae* (AR XVI [1973-1976] 634-675), con una primera parte de "Orientaciones" y una segunda de "Normas y directivas prácticas", que bien podía ser considerado como un sustituto, por elevación, de las "Reglas comunes" derogadas. Poco después, desde 1980, circulaba por algunas Provincias de la CJ un volumen que unía la *Selección de textos de las Constituciones* y el *Summarium de Vita religiosa Iesuitae*, como un compendio de los puntos nucleares de nuestra vida religiosa más rico.

6. *La situación actual.* El 1 de enero de 1990 el P. Peter-Hans Kolvenbach, Preposito General, en

carta a toda la CJ (AR XX [1988-1993] 302-309), derogaba todas las antiguas r. dependientes de su autoridad todavía formalmente vigentes (es decir, todas, menos las denominadas "Reglas de la modestia", "el Oficio del Vicario General", "las Reglas de los Asistentes, del Admonitor del Preposito General y del Secretario de la CJ, dependientes de la CG"); un conjunto de 45 cuerpos de r., publicadas oficialmente, en su mayor parte, por última vez en 1963 (*Regulae Societatis Iesu*, editio maior quarta post CG XXVII, Apud Curiam Praepositi Generalis, Romae, 1963). Estimaba el Padre General que por una parte, estas r. en su conjunto quedaban muy alejadas de la vida actual de la CJ, lo que dificultaba el aplicarlas y exigir su aplicación, y por otra, habían sido realmente sustituidas por otras "ordenanzas o reglas" más recientes y más en consonancia con aquella realidad. Entre ellas enumeraba: la "Selección de textos de las *Constituciones*, *Orientaciones* y *Reglas prácticas*" recogidas en el libro *Nuestra Vida de Jesuitas* (Provincia de España, 1990) que el Padre General ofreció a toda la CJ el mismo día 1 de enero de 1990. En su prólogo dice que "las Reglas prácticas sustituyen a las antiguas 'Reglas Comunes'⁷, al igual que la 'Selección de textos de las *Constituciones*' reemplaza al anterior Sumario"; las "Directrices para los Provinciales"; las "Directrices para los Superiores locales"; las "Orientaciones sobre la distinción entre Director de obra y Superior y sus mutuas relaciones"; los nuevos "Estatutos de la pobreza"; la "Instrucción sobre la administración de bienes" y la "Ordenación sobre las publicaciones", A ellas deberían añadirse las "Normas Generales sobre los estudios

de los Nuestros"; y hoy se podría hacer mención también de las "Normas Complementarias de las Constituciones de la Compañía de Jesús", aprobadas por la CG 34 (1994-1995). En dicha ocasión también recordaba el Padre General que los PP. Provinciales tienen encargado, en caso necesario, la elaboración de normas más particulares adaptadas a las circunstancias locales, que deberán ser sometidas a la aprobación del Padre General. Recordaba éste finalmente, que en cada comunidad debe existir un sencillo "orden del día" (CG 31, di9, 7g) y un programa o proyecto de vida comunitaria aprobado por el Superior mayor, que debe ser sometido periódicamente a revisión (CG 32, d11, 47). "Todos estos medios y disposiciones -concluía el Padre General- están cumpliendo realmente los objetivos que se pretendía conseguir por medio de las r. tradicionales; todos ellos ocupan el lugar de aquéllas y deben ser considerados actualmente, junto con las demás partes de nuestro Instituto, como integrantes del 'modo nuestro de proceder en el Señor nuestro' [Co 547] y de nuestro 'orden de vivir' [Co 602]". Estos medios y disposiciones, emanados después de la CG 32, algunos ya actualizados de nuevo en el entre-tiempo, serían las "ordenanzas o reglas" de la CJ en el presente, y confirmarían la apreciación inicial de S. Ignacio sobre la necesidad práctica de éstas, además de las *Constituciones*, para ordenar adecuadamente la vida de la Compañía. Los textos antiguos de las r. abolidas conservan el valor de testimonio histórico del patrimonio espiritual de la Compañía.

Urbano VALERO, SJ

/* *Constituciones, Gobierno, Modo de proceder, Normas Complementarias.*

Bibl.: Fuentes: *Regulae Societatis Iesu* (1540-1556) (FERNÁNDEZ ZAPICO, D., ed.), MHSI 71, Romae 1948; *Summarium Constitutionum, Regulae communes ac generales, Regulae particulares*, en Institutum Societatis Iesu III, Florentiae 1893,3-157; *Regulae Societatis Iesu*, Bruxelles 1910; *Regulae Societatis Iesu*, editio maior quarta post Congr. Gen. XVII, Apud Curiam Praepositi Generalis, Romae 1963. **Secundaria:** COEMANS, A., *Commentarium in Regulas Societatis Iesu omnibus Nostri communes*, Apud Oeconomum Generalem, Romae 1938 (con otras referencias).

REGLAS "DISTRIBUIR LIMOSNAS"

2. *El sentido de estas Reglas.* La tradición espiritual que se vivía en el siglo XVI, apoyada en multitud de textos tanto bíblicos como patrísticos, concedía un lugar destacado a la práctica de la limosna. Desde S. Juan Crisóstomo esta práctica era la mejor imagen de la compasión de Dios por el hombre y al mismo tiempo, la expresión más real de la caridad en un contexto social tan desequilibrado. No es de extrañar por tanto que Ignacio de Loyola mostrara, de Manresa a París, el deseo ferviente de "Vivir de limosna"; ni tampoco es extraño que después, en Italia, lo transformara en el de seguir pidiendo limosna "para ayudar a los pobres" (Kolvenbach 1999).

Sin embargo, no parece que fuera este mero sentido ascético o piadoso lo que le moviera más adelante en torno a 1540, ya en Roma, a escribir estas r. para su libro de los *Ejercicio Espirituales*. Empezando por el título, "En el ministerio de distribuir limosnas se deben guardar las reglas siguientes" [Ej 337], y a lo largo de todo su contenido, el referente claro no es la limosna sino

el limosnero; es decir, aquel servidor en obispados o abadías encargado de distribuir entre los pobres los bienes eclesiásticos provenientes de rentas o donaciones. En la Italia de los príncipes eclesiásticos y del nepotismo no era desacertado sospechar en sus limosneros afecciones desordenadas a sus parientes a la hora de distribuir limosnas.

El valor universal de este ejemplo concreto pudo escapársele quizá al D33.34.43 (1599) ya que recomienda que estas r. no se den "sino a los que son ricos", y lo justifica porque estos son los que "suelen o pueden dar limosnas" (D33.34.43, 270). Pero no se le escapó ciertamente a Francisco Suárez (*De religione Societatis lesu*, 1609) que las consideró válidas para discernir con rectitud cualquier tarea, como aplicación de dos principios generales presentados en el PF, a saber, que la intención del sujeto sea sólo buscar la mayor gloria divina, y que su ánimo se mantenga indiferente respecto a los medios.

Con razón esto llevó a comprenderlas como algo más que meras "reglas de la caridad". Indudablemente un sencillo análisis textual encuentra muchas similitudes entre el párrafo declarativo de la Reforma de vida [Ej 189] y estas Reglas en el ministerio de distribuir Limosnas [Ej 337-344]. Precisamente en estas reglas se trata también de "reformular en su vida y estado" [Ej 343], se le vuelve a pedir al ejercitante que "se detenga y rumine [rumie]" los textos anteriores [Ej 342] y se hace una expresa referencia a "los que están constituidos en prelatura o matrimonio", respondiendo a los temas de "reforma" planteados en [Ej 189] con consejos precisos y claros para unos y otros [Ej 344].

No resulta menos evidente la similitud de las cuatro primeras r. [Ej 338-341] con el segundo Modo del tercer Tiempo de elección" [Ej 184-187] y el explícito planteamiento de un proceso condicionado por las "afecciones desordenadas" [Ej 338.342]. Todo ello confluye en la aceptación de estas r. como unas "reglas de discernimiento propias de la reforma de vida". Es entonces cuando cobran su sentido más pleno y se justifica su oportunidad en los días finales de la Segunda Semana.

2. *Estructura y contenido del texto [337-344]*. Dos bloques bien diferenciados pueden distinguirse en estas r.: el primero está formado por las cuatro primeras [Ej 338-341], transcripción directa y casi literal de las Reglas del segundo Modo para hacer sana y buena elección [Ej 184-187]. Al transcribirlas se ha modificado la afición genérica a "la cosa proposita" por la afición a "las personas". Como en toda elección por el tercer Tiempo, la objetividad para reformarse se busca a través del distanciamiento en el espacio, "mirar a un hombre que nunca he visto ni conocido", y en el tiempo, "mirarme en el artículo de la muerte o en el día del juicio".

El motor básico de este discernimiento es "el amor que desciende de arriba", expresión de S. Agustín y eco del "nosotros podemos amar porque Él nos amó primero" (*ljn* 4, 19), repetida por Ignacio en la elección [Ej 184] y en la CAÁ [Ej 237]. No es una simple invitación a purificar la intención sino una llamada a moderar la *filia*, el afecto a amigos y parientes (que puede ser la causa del amor desordenado del limosnero), fundamentándola en la medida de lo posible en la *ágape*, el amor agradecido al Dios gratuito "que en la causa porque amo a las personas

reluzca Dios" (Kolvenbach 1999, 176-177).

El segundo bloque lo forman las tres últimas r. [Ej 342-344] que están directa y explícitamente relacionadas con la Reforma de vida [Ej 189]. Se trata de ordenarse sobre el cuánto y cantidad en las cosas no mudables para no pecar por exceso ni por defecto (cf. "pero en el cuánto y cantidad de lo que ha de tomar y aplicar para sí mismo de lo que tiene para dar a otros hay duda de culpa y exceso" [Ej 343]).

En este bloque, la séptima r. [Ej 344] es la más compleja y directiva, ya que ofrece una respuesta a los temas de reforma planteados para los "constituídos en prelatura o matrimonio [...] cuánta casa y familia [servidumbre] deben tener" y "cuántas de sus facultades [bienes económicos] deben tomar para su familia" [Ej 189].

A los prelados aconseja que reduzcan su nivel de vida "su estado de casa" y su ajuar: "la supelécite del obispo sea vil y pobre" por amor y deseo de imitar a su modelo "sumo pontífice, dechado y regla nuestra, que es Cristo nuestro Señor" [Ej 344]. Es significativo que S. Ignacio apele para ello al mismo canon que pocos años después, en 1563, recogerá con idéntico fin el Concilio de Trento, si bien el autor de las r. yerra al atribuirlo al III Concilio Cartaginense (397), en el que participó S. Agustín, pues en realidad pertenece al compendio canónico de Gennadio de Marsella (*Statuta Ecclesiae Antiqua*), muy posterior, vulgarmente conocido como IV Concilio Cartaginense.

Para los matrimonios y "todos modos de vivir" la argumentación resulta insólita, ya que apela a una cita del evangelio apócrifo del Pseudo Mateo sobre S. Joaquín y

Sta. Ana (recogida por Ludolfo de Sajonia en su *Vita Christi*) para aconsejar una jerarquía ordenada en la distribución de los bienes: primero los pobres, luego el culto, y por último, la propia familia. Es evidente que el mensaje de esta r. puede y debe distinguirse de las apoyaturas formales encontradas por S. Ignacio para darle autoridad.

3. *Las aplicaciones actuales de las Reglas*. El tema de la actitud ante el dinero es materia ineludible, tanto hoy como entonces, para el ejercitante dispuesto a reformar su vida y comprobar la seriedad y el grado real de su pretendida opción preferencial por los pobres. Ignacio animaba siempre en Ejercicios a examinarse sobre el dinero y utilizaba como ayuda estas Reglas. Hoy, más allá de los ejemplos concretos que él puso, pueden ser utilizadas igualmente para dicha Reforma.

Pero tampoco es el dinero el único campo de aplicación de estas Reglas. También son válidas para discernir la distribución de aquella parte del propio tiempo donde ha lugar a libre elección (lo que se entiende por "orar el ocio o la agenda"). Asimismo, para discernir la distribución de las propias competencias y saberes profesionales. Y en general, para discernir el uso y reparto de los bienes limitados, en los que toda preferencia conlleva forzosamente el abandono o reducción de otras dedicaciones.

Antnio T. GUILLEN, SJ

Z' Dinero, Estipendio, Opción preferencial por los pobres, Pobreza.

Bibl.: ARZUBIALDE, Sv "La limosna, reforma de la propia vida y Estado [189] y [337-344]", *Man* 58 (1986) 3-40; ID., *Ejercicios*, 755-779; COATHALEM, H., *Comentario del libro de los Ejercicios*, Apostolado de la Oración, Buenos Aires 1987; FESSARD, G.,

La dialectique des Exercices spirituels de Saint Ignace de Loyola I. Aubier, Paris 1956; KOLVENBACH, P.-H., "Ejercicios Espirituales y amor preferencial por los pobres", en *Decir ...al Indecible* (IGLESIAS, I. ed.), M-ST, Bilbao-Santander 1999.

REGLAS "ORDENARSE EN EL COMER"

2. *Razón y oportunidad de estas Reglas.* El tema de la moderación en el comer es un referente clásico en la espiritualidad monacal. Ignacio pudo conocer algunos de los textos de Casiano, S. Basilio Magno y S. Vicente Ferrer (*Tractatus de vita spiritualis*) cuando al ultimar su primera revisión completa del libro escribió estas r. en Italia, en torno a 1538.

Sin embargo, aunque para su redacción tomara prestados elementos propios del monacato, parece evidente que su intención no era repetirlos como tales instrumentos ascéticos o penitenciales. Contra ello apunta el hecho llamativo de no colocar las r. en el apéndice, junto al resto de las r. propias de cada Semana, sino en el texto principal; en un lugar paralelo, dentro de la Tercera Semana, al que ocupa la elección y la Reforma de vida en la Segunda. La interpretación únicamente penitencial queda también rechazada al contrastar la décima adición ("cuando quitamos lo superfluo es temperancia; penitencia es cuando quitamos de lo conveniente" [Ej 83]) con el contenido de las tres primeras Reglas.

Fue Francisco Suárez (*De religione Societatis Iesu*, 1609) el primero en llamarlas "reglas de la templanza (o temperancia)", deshaciendo con ello la interpretación penitencial de los primeros *Directorios* y del mismo *Directorio oficial* [D33.34.43,

251-252]. Roothaan (1835) siguió señalando su carácter penitencial, si bien entroncándolo en la contemplación de la Última Cena (a partir de la breve alusión en [Ej 214]), para justificar su ubicación (¿desconcertante?) en la Tercera Semana.

Es mérito probablemente de E. Arredondo (en "Papeles ciclostilados", 1983) el haber resaltado el sentido que tienen estas r. como complemento a la elección. Para que ésta no quede desvirtuada, si acaso el ejercitante deja de ser en "el apetito" "señor de sí" [Ej 216], le propone ahora Ignacio examinar la dinámica de sus deseos, animándole a distinguir la necesidad real que los genera de la compulsión instintiva e inconsciente que puede acompañarlos. Ésta es la razón de ser de sus Reglas para ordenarse en el comer para adelante.

Es preciso culminar el proceso de ordenación ("que la sensualidad obedezca a la razón, y todas partes inferiores estén más sujetas a las superiores" [Ej 87]) para que el ejercitante pueda captar la acción de Dios en su vida [Ej 213]. De ahí que la armonía y plenitud de lo humano pase por el obligado análisis y ordenación de todo lo que el deseo, nacido de la carencia, genera ilusoriamente (Domínguez 2003, 139-161).

La intuición ignaciana descubre para esta tarea dos medios excepcionales: la invitación, no tanto al control del deseo en sí mismo cuanto al control de los objetos del deseo [Ej 217]; y la contemplación, por parte del ejercitante, del ideal con el que ha decidido identificarse [Ej 214]. Aunque "Cristo nuestro Señor" ya está presentado como modelo de identificación y seguimiento desde la consideración del Rey temporal ("quien quisiere ve-

nir conmigo ha de ser contento de comer, beber y vestir como yo" [Ej 93]) y a lo largo de toda la Segunda Semana, es en las contemplaciones de la Pasión donde se alcanzan cotas de mayor intensidad afectiva para dicha identificación. Quizá esto explica la propuesta ignaciana de situar el más difícil "discernimiento del deseo" precisamente en la Tercera Semana.

2. *Estructura y contenido del texto* [Ej 210-217]. Un análisis formal de las r. descubre con facilidad dos bloques simétricos: las cuatro primeras [Ej 210-213] son de orden objetivo, pues están centradas en el "objeto" susceptible de provocar "desorden"; a su vez, las cuatro últimas [Ej 214-217] son de orden subjetivo, pues están directamente referidas al "sujeto" que puede "desordenarse". Las r. ofrecen así criterios de discernimiento de carácter complementario.

Para el primer aspecto, las tres primeras r. apelan a la templanza (es decir, abstinencia de lo superfluo) y la cuarta [Ej 213], a la penitencia (abstinencia de lo conveniente, -"guardándose que no caiga en enfermedad"-), como camino para alcanzar el orden o "justo medio" que permite entrar en el discernimiento ("sentir las consolaciones y divinas inspiraciones"). Bien entendido que en la "capacidad desordenadora" de los objetos existe una gradación evidente, que ha de ser reconocida en todos los casos: casi nula para lo ordinario y vulgar ("el pan" [Ej 210]), algo mayor en lo menos necesario ("el beber" [Ej 211]) y máxima para lo exquisito y extraordinario ("los manjares" [Ej 212]).

En el orden subjetivo, las r. 5-7 [Ej 214-216] son ayudas para mantener al sujeto "señor de sí", ya sea

por la "consideración de nuestro Señor" o de los santos, ya sea por distanciarse interiormente de los objetos deseados (aplicación oportuna del "hacernos indiferentes a todas las cosas criadas" [Ej 23]). La última r. [Ej 217], muy repetida y subrayada por Ignacio en los primeros *Directorios*, propone discernir los deseos precisamente en las situaciones o momentos donde ya no resulten tan "apetecibles" (la saciedad, en el caso del "comer"), como mejor medio para ejercitar ordenadamente la propia libertad ("para quitar desorden").

3. *Aplicaciones actuales de las Reglas*. La correcta hermenéutica de los textos ignacianos, sumada a la distancia cultural que separa nuestro tiempo del siglo XVI, permite descubrir continuamente nuevas aplicaciones a estas r. más allá del ejemplo concreto ("el comer") en el que están formuladas. Son correctas y lúcidas las aplicaciones de este "discernimiento del deseo" a las lecturas (Boylesve, 1890), al uso (o abuso) de los medios de comunicación social (García Hirschfeld 1984, 195-205), y en general, al amplio campo creciente de los "desórdenes compulsivos del deseo", como son las "adicciones" y las "compensaciones" (compras, espectáculos, Internet, ludopatía, aficiones deportivas o dependencias afectivas). Porque el proceso de "ordenar la vida", hasta llegar a ser en todo "señor de sí", también pasa por someter dichas realidades.

Antonio T. GUILLEN, SJ

? *Apetito, Ayuno, Deseo, Mortificación, Orden, Penitencia, Tercera Semana.*

Bibl.: ARZUBIALDE, S., *Ejercicios*, 439-456; BOVER, J. M^a, "Reglas para ordenarse en el comer: ¿Por qué en la Tercera Semana?", *Man 9* (1933) 128-133; CLARKE, TH. E., "Je-

sus at table: The Ignatian Rules and human hunger today", *Studies in Religion supplement* 15 (1984) 92-93; COATHALEM, H., *Comentario del libro de los Ejercicios*, Apostolado de la Oración, Buenos Aires 1987, 213-216; DOMÍNGUEZ MORANO, G., *Psicodinámica de los Ejercicios ignacianos*, M-ST, Bilbao-Santander 2003; GARCÍA HIRSCHFELD, C., "Las 'Reglas para ordenarse en el comer para adelante'", *Man* 56 (1984) 195-204; RAHNER, K., "Sobre el concepto teológico de concupiscencia" en *ETI*, 390-391; SuÁREZ, R., *Los Ejercicios espirituales de San Ignacio. Una defensa* (GIMÉNEZ, J. V. ed.), M-ST, Bilbao-Santander 2003; TOWSEND, D., "Digesting the Rules for Eating", *The Way Sup* 58 (1987) 86-103.

REGLAS "SENTIR LA IGLESIA"

La sección final del libro de los *Ejercicios Espirituales* está compuesta por una serie de documentos presididos por el título genérico de "Reglas" [Ej 313-370]. Desde un punto de vista lingüístico es más llamativo que presenten su materia específica a través de una descripción en la que no suele faltar el verbo "sentir" o el sustantivo "sentido". El texto habla, en primer lugar, de "Reglas para en alguna manera sentir y conocer las varias mociones que en la ánima se causan" [Ej 313]; así quedan introducidas las llamadas "Reglas de discreción de espíritus" de la Primera [Ej 313-327] y Segunda Semana [Ej 328-336]. Seguidamente nos encontramos con las "Reglas que se deben guardar a la hora de distribuir limosnas" [Ej 337-344], cuyo principio rector ha de ser el amor de Dios que viene de arriba, "de forma que sienta primero en mí que el amor, más o menos, que tengo a las tales personas es por Dios" [Ej 338]. El tercer documento está formado por seis notas que tienen esta orientación: "para sentir y entender escrúpulos y suasio-

nes de nuestro enemigo" [Ej 345-351]. Llegamos así al último documento de los apuntes espirituales ignacianos [Ej 352-370], cuyo título reza: "para el sentido verdadero que en la Iglesia militante debemos tener, se guarden las Reglas siguientes".

Uno de los mejores conocedores de la historia de la eclesiología, Y. Congar (1953, 196), escribía al respecto: "Cuando S. Ignacio de Loyola publicó sus *Ejercicios*, que representan una novedad, les añadió las 'Reglas de la ortodoxia' que atestiguan su preocupación por mantener su iniciativa dentro de la comunión de la Iglesia". Y llamaba la atención sobre este punto: aunque se ha generalizado ese uso lingüístico que habla de "reglas para sentir con la Iglesia", en realidad S. Ignacio escribió en el texto autógrafo castellano -así lo transmiten también las primeras versiones latinas (1541)- sentido verdadero en la Iglesia. La razón por la que la locución "sentir con la Iglesia" adquirió muy pronto carta de ciudadanía en la tradición ignaciana es de sobra conocida. Se debe a la traducción latina del R Frusio de 1548, la llamada *versio Vulgata* (Vg), para la aprobación de los *Ejercicios Espirituales* por la Santa Sede. De todos modos, las dos fórmulas recibieron la aprobación del Santo. No están en contradicción sino que insisten en diversos aspectos, a su vez complementarios.

"Sentir en la Iglesia", la acuñación más original, habla de la experiencia de identificación eclesial, es decir, el proceso por el que el cristiano se siente Iglesia, miembro activo de su vida, apropiándose de esa realidad objetiva que le precede. La otra fórmula, "sentir con la Iglesia", enuncia precisamente ese aspecto objetivo de la institución que se resiste a toda subjetivación.

Es la Iglesia esposa de Cristo y madre. Por tanto, la vida y la norma, la apropiación subjetiva y la objetividad de la institución, sentir en y sentir con la Iglesia. Dos son las cuestiones fundamentales que este cuerpo de r. nos sigue planteando. Por un lado, su postrera y tardía ubicación en el conjunto de los *Ejercicios Espirituales* abre este interrogante: ¿qué lugar ocupa la experiencia eclesial en la espiritualidad ignaciana originaria? (I). Por otro lado, su vigencia y actualidad depende de la consistencia presente en el núcleo de sus contenidos, cuya determinación exige dar respuesta a este otro interrogante: ¿disponemos de criterios y principios internos para su sistematización? (II).

1. *Alcance eclesiológico de las Reglas para sentir con la Iglesia.* Es llamativo en primer lugar que los *Ejercicios Espirituales* en su carácter de apuntes de, y apuntes para una experiencia personal de Dios, hayan introducido, junto con la noción de Dios creador y de la criatura, junto con la antropología teológica, junto con una reflexión cristológica y trinitaria, una visión de la Iglesia entre los temas de su "dogmática". Esta notable peculiaridad se ve refrendada por una comparación con otras obras contemporáneas del mismo género, como el *Ejercitatorio de vida espiritual* de García de Cisneros o su versión reducida de autor anónimo que lleva por título *Compendio breve de Ejercicios Espirituales*. En esas fuentes cisnerianas el capítulo de r. está del todo ausente (cf. Melloni 1998, 362).

Los *Ejercicios Espirituales* no están exclusivamente comprometidos con el ser humano individual y con su destino personal, sino que también están profundamente interesa-

dos en la Iglesia. Este redescubrimiento se debe en buena parte al P. Hugo Rahner, quien "nos volvió a hacer conscientes del significado pleno de los *Ejercicios* y especialmente del lugar central que la Iglesia ocupa en ellos" (Schneider 1961, 276).

El punto de partida nos lo brinda ese pasaje que contiene la teología de la Iglesia en su totalidad: "Es necesario que todas las cosas de las cuales queremos hacer elección sean indiferentes o buenas en sí, y que militen dentro de la santa madre Iglesia jerárquica, y no malas o repugnantes a ella" [*Ej* 170]. Este texto está situado en el corazón mismo de los *Ejercicios Espirituales*, justamente en el momento central de la elección. Hasta ahora la mención expresa de la Iglesia había sido esporádica [*Ej* 18.42] pero por eso mismo también puede afirmarse que si aparece ahora en toda su lozanía es porque siempre ha estado como telón de fondo de forma latente. Por ello se puede establecer una analogía con lo que ocurre con la Iglesia en los relatos evangélicos. Excepción hecha de los dos conocidos pasajes del evangelio de Mateo (*Mt* 16, 18; 18, 18), los Evangelios parecen ignorarla. Sin embargo son la obra de una comunidad cristiana. Por eso se ha buscado una "eclesiología implícita" incluso en el cuarto evangelio, aparentemente desinteresado en cualquier tipo de estructura eclesial. Por su parte, la Iglesia ocupa en el evangelio de Mateo un lugar central, por relación a la confesión de Pedro en Cesárea. Algo similar ocurre en los *Ejercicios Espirituales*: no es casual que la Iglesia entre en consideración en el momento central de la elección, momento cumbre o climax de toda la experiencia espiritual.

En este horizonte hay que preguntarse: ¿cuál es la cuestión eclesio-

lógica permanente, de ayer y de hoy, que justifica la presencia de unas Reglas para sentir en/con la Iglesia a la hora de hacer y de dar Ejercicios Espirituales? Su presencia es el reflejo clarividente de la dialéctica que se establece entre la afirmación de la intermediación divina y la mediación eclesial de la salvación. El acto de fe es un acto eminentemente personal, de modo que la experiencia de los Ejercicios Espirituales consiste básicamente en la comunicación directa del Creador con su creatura [Ej 15]; sin embargo, esta experiencia y la elección para la propia vida conoce un importante contrapunto: acaece "dentro de la Iglesia" [Ej 170. 351]. Esta es una afirmación primera y fundamental acerca del puesto que la Iglesia tiene en el itinerario del alma hacia Dios. Por otro lado, el interrogante eclesiológico por antonomasia no es otro que la difícil relación entre la experiencia íntima con Dios del sujeto creyente y el carácter colectivo de la fe. En este sentido, la conexión entre la experiencia mística de quien hace *Ejercicios Espirituales* y el carácter eclesial de la salvación queda establecida por el principio pneumatológico formulado en la r. 13, una de las de mayor alcance eclesiológico dentro del conjunto: "creyendo que entre Cristo nuestro Señor, esposo, y la Iglesia, su esposa, es el mismo espíritu que nos gobierna y rige para la salud de nuestras ánimas, porque por el mismo Espíritu y Señor nuestro que dio los diez mandamientos es regida y gobernada nuestra santa madre Iglesia" [Ej 365].

2. *Esbozo de sistematización: el principio del obrar-hablar como clave de lectura.* La interpretación de las r_v que aquí propongo de manera sumaria, arranca de una intuición muy sencilla. Considero que el pasaje inmediatamente anterior a este

documento -es decir, la sexta de las Notas para sentir y entender Escríptulos [Ej 351]- que trata sobre cómo "hablar y obrar dentro de la Iglesia, dentro de la inteligencia de nuestros mayores", no fiándose de sí mismo, sino poniendo toda confianza en Dios, puede ser a su vez la clave hermenéutica para interpretar y sistematizar una buena parte de las r. que cierran el libro de los *Ejercicios Espirituales*. Ese binomio "hablar-obrar" encuentra un notable presupuesto en el texto ignaciano, pues está inscrito nada más y nada menos que en el corazón de la técnica de la contemplación, donde hay que ver las personas y se precisa: "para sacar algún provecho de sus palabras" [Ej 107] y "mirar lo que hacen" [Ej 108]; igualmente lo volvemos a encontrar en la contemplación-tipo del nacimiento: "lo que hablan" [Ej 115] y "lo que hacen" [Ej 116]. Nuestro binomio vuelve a aparecer en todo su esplendor en ese conocidísimo pasaje que dice: "el amor se ha de poner más en las obras que en las palabras" [Ej 230].

Dejando a un lado la r. 13, que acabamos de citar, así como la primera y la última, que adoptan un tono teológico mayor, el texto nos ofrece a partir del principio interpretativo esbozado esta panorámica: un primer bloque [rr. 2-9] regido por la dinámica de un hablar, en la forma de "alabar"⁷, que sanciona un determinado "obrar"; un segundo bloque de r. regido por el principio de un "hablar" sobre fe, gracia y predestinación enderezado a no devaluar el peso de las "obras" [rr. 14-17]. En medio de estos dos bloques se halla la r. 10 [Ej 362], como reglabisagra o pivote de articulación de esos dos grandes grupos, puesto que, asumiendo de modo expreso esa dinámica entre el "hablar" y el

"obrar", nos previene ante el resultado y los efectos negativos que en los oyentes pudieran producir determinados modos de hablar.

El principal presupuesto de esta clave de lectura consiste en poner en relación el texto de las r. con aquellos otros pasajes de los *Ejercicios* que remiten a sus contenidos. En realidad, este principio hermenéutico no viene sino a desarrollar la intuición del R Pedro de Leturia (1957,175-186), que situó el germen de las rr. 2-9 [Ej 354-361] en el n. 42 del Examen general, puesto bajo el rótulo: "De la obra". Dice el n. 42: "Tomando por objeto los diez mandamientos y los preceptos de la Iglesia y comendaciones de los superiores, 'todo lo que se pone en obra' contra algunas de estas tres partes, según mayor o menor calidad, es mayor o menor pecado. Entiendo comendaciones de superiores, así como las bulas de cruzadas y otras indulgencias, como por paces, confesando y tomando el santísimo sacramento; porque no poco se peca entonces en ser causa o en hacer contra tan pías exhortaciones y comendaciones de nuestros mayores". En [Ej 42] todo está puesto bajo la divisa del "obrar". Por otro lado, la palabra "comendaciones" aparece exclusivamente aquí y en [Ej 362] lo que unido a la expresión "nuestros mayores", establece un parentesco genético y, al mismo tiempo, la continuidad entre [Ej 42.351.362]. Así queda delimitado y definido ese grupo homogéneo de r. que, abriéndose reiteradamente con un "alabar", quedan clausuradas de esta manera precisa en la regla 9: "alabar finalmente todos preceptos de la Iglesia, teniendo ánimo pronto para buscar razones en su defensa, y en ninguna manera en su ofensa" [Ej 361]. Este "alabar" será retomado en la primera parte

de la r. 10 aludiendo a las "constituciones, comendaciones y costumbres de nuestros mayores" [Ej 362].

Se trata, por tanto, de un hablar, de un "alabar", que subraya y abona un determinado "obrar". ¿Cuántas son estas reglas? Su número y contenido puede ser determinado a partir de las acciones cuya puesta en obra se alaba. Veámoslo para cada caso. La segunda [Ej 354] alaba el "confesar con sacerdote y recibir del santísimo sacramento" (cf. [Ej 18]); la tercera [Ej 355] alaba el "oír misa a menudo", "cantos, salmos, largas oraciones", "horas del oficio divino"; la cuarta [Ej 356] insta a alabar "estados o modos de vivir" (en expresión de Ej 15): "religiones, virginidad y continencia", esto es, la vida religiosa y vida celibataria, "no tanto el matrimonio"; a ella está ligada estrechamente la quinta [Ej 357], anticipada en [Ej 14-15], que explicita en su segunda parte sobre qué se debe "hacer voto", y en la primera parte alaba "votos de religión, de obediencia, de pobreza, de castidad y de otras perfecciones de supererogación". Nótese, por lo demás, la perspectiva indicada en [Ej 14]: "y dado que la buena obra que se hace con voto". La r. 6 [Ej 358] considera las "reliquias de santos", demandando esta doble acción: "venerar" a ellas y "orar" a ellos; la segunda parte extiende esta alabanza a "estaciones, peregrinaciones, indulgencias, perdonanzas, cruzadas y candelas encendidas en las Iglesias"; la r. 7 [Ej 359] reclama "alabar constituciones cerca ayunos y abstinencias, así como de cuaresmas, cuatro témporas, vigiliias, viernes y sábado; asimismo penitencias no solamente internas, mas aun externas"; la r. 8 [Ej 360] se sitúa nuevamente en la órbita del "venerar"; ahora se trata de "ornamentos y edificios de Iglesias; asimismo, imágenes, y venerarlas se-

gún que representan". En suma: las rr. 2-9 conforman un compendio de naturaleza catequética y sacramental (recepción de sacramentos, votos de religión, preceptos de la Iglesia, devociones), que alaban y recomiendan cosas atacadas por los oponentes de la Iglesia. No son signos de ortodoxia extrema, sino lo que un buen católico del siglo XVI habría suscrito, si bien con un acento que es propio de los primeros jesuitas: la confesión y comunión frecuente.

Pasemos ahora, desarrollando la intuición de Leturia, a examinar las rr. 14-17, o del "hablar" [Ej 366-369], que han de ser referidas a los nn. 40-41 del Examen general [Ej 40-41]. Veamos las indicaciones dadas respecto del "hablar": "No decir palabra ociosa; la cual entiendo, cuando ni a mí ni a otro aprovecha, ni a tal intención se ordena. De suerte que en "hablar para todo lo que es provecho, o es intención de aprovechar al ánima propia o ajena, al cuerpo o a bienes temporales, nunca es ocioso; ni por hablar alguno en cosas que son fuera de su estado, así como si un religioso habla de guerras o mercancías. Mas en todo lo que está dicho hay mérito en bien ordenar, y pecado en el mal enderezar o en vanamente hablar" [Ej 40]. Aunque los Ejercicios Espirituales construyan sobre el principio de que "el amor se ha de poner más en las obras que en las palabras" [Ej 230], el trato minucioso con el lenguaje se extiende a la declaración de cómo hacer un "colquio" [Ej 53-54.63.71] y S. Ignacio prescribe que el lenguaje dirigido a Dios sea respetuoso "con el nombrar al Señor y criador de todas las cosas" [Ej 38].

Esta insistencia en un hablar cuidadoso, ponderado y provechoso no obedece a una pura cuestión de retórica o cálculo diplomático; lo

que está en juego es la autenticidad del mensaje y la fuerza perlocucional del lenguaje a expensas del anuncio y de la tarea apostólica. A Ignacio, el peregrino, y a sus compañeros, les han conminado a "que no hablasen de cosas de la fe" [Au 62]. "Nunca es ocioso hablar para todo lo que es provecho", se dice en el Examen [Ej 41]. El fraile dominico le preguntó en Salamanca: "¿de qué cosas de Dios habláis?" [Au 65]. El Peregrino respondía: "Hablamos cuándo..." [Au 65]. Y le seguía increpando: "No sois letrados y habláis de virtudes y vicios, y de esto ninguno puede hablar sino en una de dos maneras" [Au 65]. Pero "el Peregrino siempre hablaba de lo que solía" [Au 65]. Brevemente: "el Peregrino continuaba sus ejercicios de hablar de Dios" [Au 67]. A partir de este trasfondo biográfico podemos adentrarnos en la descripción de las r. del "hablar" [Ej 366-369]. El "hablar con provecho" o el "vanamente hablar", que atiende a los efectos causados en los oyentes o prójimos (según Ej 40.41.362), se deja prolongar en el principio "es mucho de advertir en el modo de hablar y de comunicar". Esta máxima, formulada en la r. 14 [Ej 366], recorre como *cantus firmus* este grupo de reglas. Además dicha r. anuncia los temas que serán objeto de esa máxima: "predestinación, fe y gracia". Y hay que notar, completando la lógica interna de estas cuatro r., que cada uno de esos aspectos enunciados en la r. 14 recibirá oportuna y sucesivamente un tratamiento particular en las otras tres siguientes: de la predestinación trata la r. 15 [Ej 367]; de la fe, la r. 16 [Ej 368]; y de la gracia (y fe), la r. 17 [Ej 369]. Por tanto, el denominador común de las r. del "hablar" consiste -desde el punto de vista de su estructura formal- en esta dinámica

de fondo: que "el hablar sobre" la predestinación (r. 15), sobre la fe (r. 16), sobre la gracia (r. 17) "no de valúe las obras".

Veamos cómo funciona el principio en la literalidad del texto ignaciano: a) r. 15: "no debemos hablar mucho de la predestinación por vía de costumbre; mas, si en alguna manera y algunas veces se hablare, así se hable que el pueblo menudo no venga en error alguno [...] diciendo: si tengo de ser salvo o condenado, ya está determinado, y por mi bien hacer o mal no puede ser ya otra cosa; y con esto entorpeciendo se descuidan en las obras que conducen a la salud y provecho espiritual de sus ánimas" [Ej 367]; b) r. 16: "De la misma forma es de advertir que por mucho hablar de la fe y con mucha intensidad sin alguna distinción y declaración, no se dé ocasión al pueblo para que en el obrar sea torpe y perezoso, quier antes de la fe formada en caridad o quier después" [Ej 368]; c) r. 17: "Asimismo, no debemos hablar tan largo, instando tanto en la gracia, que se engendre veneno para quitar la libertad. De manera que de la fe y gracia se puede hablar cuanto sea posible, mediante el auxilio divino, para mayor alabanza de la su divina majestad; mas no por tal suerte ni por tales modos, mayormente en nuestros tiempos tan periculosos [peligrosos], que las obras y libero arbitrio reciban detrimento alguno, o por nichilo se tengan" [Ej 369].

Parece, pues, evidente, la relación que existe entre este grupo de r. con algunos puntos centrales de la doctrina luterana: Dios justifica al hombre por la fe sin obras; la devaluación del esfuerzo moral cristiano ante la gracia divina evacúa la libertad, de modo que por el libre arbitrio el hombre sería libre en sus acciones terrestres, pero no ante

Dios. La última r. tiene de fondo el rechazo frontal de Lutero hacia el motivo del "temor servil" [Ej 370]. La justificación por la gracia sola de Dios, mediante la fe, es una tesis paulina (Rm 8, 29-30). El acto de Dios que justifica, por su sola gracia, reclama la fe como respuesta humana, siendo independiente de cualquier obra buena. Nada puede hacer el hombre para merecer esa salvación. De la diversa interpretación de esta doctrina paulina, a la hora de expresar la relación entre la "gratuidad" de Dios y la "colaboración" del hombre, arranca la diferencia fundamental entre la teología reformada y católica. Porque la acentuación excesiva de la gracia y de la fe corre el peligro de negar el valor de la libertad humana; pero el énfasis excesivo del protagonismo de la voluntad o del mérito atribuido a las obras humanas oscurece la verdad radical de que la justicia sólo viene de Dios. Estas tensiones (predestinación y fatalismo, fe y gracia, gracia y libre albedrío, fe y obras) constituyen el campo de fuerzas en el que se mueve la advertencia ignaciana: no "hablar" mucho, no hablar sin distinción y declaración. La postura de S. Ignacio no consiste en un rechazo simplista de la doctrina de la predestinación sino en recordar cómo ante la predestinación divina, el ser humano no queda convertido en puro juguete del fatalismo divino.

Así las cosas, es notable que el núcleo de la controversia confesional sobre la justificación, esto es, el modo de poner en relación la fe y las obras, haya sido asumido en la dinámica interna de las r., de modo que el hablar sobre la gracia salvadora de Dios no devalúe el esfuerzo moral de los creyentes en Cristo. Ciertamente, la gracia de Dios, prometida y regalada en Cristo, no necesita ser

completada por el hombre ni por la Iglesia; ella es por sí misma suficiente. La gracia soberana de Dios no conoce condiciones humanas ni puede ser acrecentada por "méritos" humanos, sino que siempre es independiente de todo aquello que somos o hacemos los humanos. Es independiente de nuestros logros, de nuestros méritos y de nuestras buenas obras. Es "pura" gracia. Hemos sido justificados -recalcaba Lutero, citando al Apóstol- "por la fe sin las obras de la ley" (*Rm* 3,24.27). Hoy en día, al cabo de cuatro siglos de condenas recíprocas, ¿cómo se plantea la temática de la gratuidad de Dios y la cooperación humana? Ahí está la reciente *Declaración conjunta católico-luterana sobre la justificación* ratificada (1999) por la Federación Luterana Mundial y por el Pontificio Consejo para la Unidad de los Cristianos. Esta *Declaración* reconoce la posibilidad de una "comprensión común" de la justificación y muestra cómo el núcleo de la doctrina reformada y de la doctrina católica puede adoptar la forma de un consenso diferenciado, pero reconciliado, de manera que quedan desactivadas las condenas recíprocas del siglo XVI. La teología reformada pone de relieve la "gloria y soberanía de la gracia", que es independiente de toda acción y cooperación humana. Por parte católica, se ha subrayado siempre "la fuerza y el poder efectivo de la gracia", que quiere y puede modificar y renovar al hombre en su vida, de modo que esta renovación le reclama y obliga a hacer el bien.

3. *Conclusión.* A esta luz se percibe bien cómo la relación formal que las Reglas para el sentido verdadero que en la Iglesia militante debemos tener establecen entre "hablar" y "obrar" tocaba cuestiones muy hondas, "mayormente en

aquellos tiempos tan peligrosos" [*Ej* 369], y lo hacía con un raro equilibrio que sigue vigente en la época del ecumenismo. Porque éste es su presupuesto: "Dado que sea mucha verdad que ninguno se puede salvar sin ser predestinado y sin tener fe y gracia, es mucho de advertir en el modo de hablar y comunicar de todas ellas" [*Ej* 366]. Habida cuenta de que lo primero es la gracia de Dios, los dos grupos de r. adquieren su última densidad y exhiben también su profunda unidad interna: el "alabar las buenas obras" [rr. 2-9] y el "hablar de fe y gracia que no devalúe las obras" [rr. 14-17]. Desde nuestro criterio de lectura, consideradas en su conjunto, se regana la impresión de su orientación anti-luterana con ese acento propiamente católico de las buenas obras. La experiencia de hacer Ejercicios es eminentemente la experiencia de la gracia y de la fe del hombre justificado. De ahí que las r. recalcan que no existe una vivencia de la gracia amorfa y desarticulada, ahistórica e incondicionada, ni en el aire, ni en el vacío, ni como abandono a la pura interioridad o inmediatez del creyente con Cristo. Afirman, por otro lado, que no cabe disociar la salvación por el acto de Dios que predestina y la salvación "dentro de la Iglesia". Las r. ligan la predestinación con el encuentro efectivo de la institución sacramental. Lo que está en juego no es sólo el acontecimiento de la salvación, sino cómo se continúa en la Iglesia la obra salvífica de Dios. Es el problema de la "institución" de la salvación, la "vera esposa de Cristo nuestro Señor, que es la nuestra santa madre Iglesia jerárquica" [*Ej* 353].

/ Alabanza, Cuarto voto, Iglesia, Jerarquía, Magisterio, Obediencia, Papa, Sentir.

Bibl.: CONGAR, Y. *Falsas y verdaderas reformas en la Iglesia*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1953; CORELLA, J., *Sentir la Iglesia. Comentario a las reglas ignacianas para el sentido verdadero de Iglesia*, M-ST, Bilbao-Santander 1996; IPARRAGUIRRE, L., "Iglesia", en *Vocabulario de Ejercicios Espirituales. Ensayo de Hermenéutica Ignaciana*, CIS, Roma²1978, 137-138; LETURIA, P. DE, "Sentido verdadero en la Iglesia militante", *Greg* 23 (1947) 137-168; ID., "Problemas históricos en torno a las Reglas para sentir con la Iglesia", en *El II*, 175-186; LOSADA, J., "Las Reglas para un recto sentir en la Iglesia: alcance eclesiológico", *MCom* 49 (1991) 383-412; MADRIGAL, S., *Estudios de eclesiología ignaciana*, UPComillas-DDB, Madrid-Bilbao 2002, 171-250; MELLONI, J., "Las influencias cisnerianas de los Ejercicios", en *Las fuentes de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio* (PLAZAOLA, J. ed.), Mensajero-Universidad de Deusto, Bilbao 1998, 353-377; RAHNER, H., *Ignatius von Loyola und das geschichtliche Werden seiner Frömmigkeit*, Herder, Graz-Wien-Köln 1947; SCHNEIDER, B., "Die Kirchlichkeit des hl. Ignatius von Loyola", en *Sentiré Ecclesiam* (DANIÉLOU, J./ VORGRIMMER, H. eds.), FSI H. Rahner, Freiburg 1961, 268-300; SCHWAGER, R., *Das dramatische Kirchenverständnis bei Ignatius von Loyola. Pastoral-ihnologische Studie über die Stellung der Kirche in den Exerzitien und im Leben des Ignatius*, Benziger, Zürich 1970.

REINO

Un ejercicio con el título de "El llamamiento del Rey Temporal ayuda a contemplar la vida del Rey Eternal", inicia la Segunda Semana de los *Ejercicios* [*Ej* 91-100]. Tradicionalmente se ha hecho referencia a él como el "segundo fundamento", puesto que todas las contemplaciones posteriores se fundamentan en él, o fluyen de este ejercicio. Ignacio prescribe que este ejercicio se haga dos veces al día, una vez por la mañana, al levantarse, y la segunda vez más tarde durante el día [*Ej* 99].

Este ejercicio tiene una estructura dividida en dos partes. La primera parte ofrece un cuadro de un rey humano escogido por Dios, reverenciado y obedecido por todos los otros jefes y hombres. Escuchamos el "llamamiento" que hace este rey para que se unan a él en su empresa de vencer a los enemigos. Luego consideramos la pronta respuesta que hace la gente buena a este llamamiento y la bajeza de los que rehusaren. La segunda parte consiste en aplicar el ejemplo del rey humano a Cristo Nuestro Señor. Colocamos delante de nosotros a Cristo Resucitado, nuestro rey eterno, que dirige su llamada a todos y cada uno de nosotros. Cristo desea que vayamos con él y trabajemos con él, y de ese modo podamos participar en su victoria. Consideramos dos niveles de respuesta. En primer lugar registramos la respuesta de una persona razonable. Luego escuchamos la respuesta de una persona generosa y magnánima, expresada en forma de oración.

En vez de usar palabras como "consideración" o "meditación", Ignacio simplemente se refiere a este pasaje como un ejercicio. Advertimos que en el título de la *Vulgata* se usa la palabra latina *contemplatio*. Desde el primer preámbulo de composición y el segundo de petición de gracia, se nos hace conscientes de que éste parece ser un período de oración. Como ejercicio de oración, el Llamamiento del Rey parece ser más una consideración en la línea del PF [*Ej* 23], o las Tres Maneras de Humildad [*Ej* 165-167]. La diferencia respecto a estos dos ejercicios es que vamos a pedir una gracia específica. La gracia que pedimos se expresa primero de un modo negativo -que no sea sordo al llamamiento de Cristo- y luego positivamente, -que sea pronto y

esté dispuesto a querer lo que Cristo quiere, y actuar de acuerdo con su voluntad-. Lo que suscita dudas de que este ejercicios sea un tiempo de oración, es la ausencia de la invitación a hacer un coloquio. Ignacio señala un coloquio para las horas de oración, y ninguno para aquellos ejercicios identificados como una reflexión o consideración, al estilo del PF [Ej 23], o las Tres Maneras de Humildad [Ej 165-167]. Sólo en [Ej 168] sugiere Ignacio un coloquio que hace pasar a las Tres Maneras de Humildad de ser un tiempo de consideración, a ser una hora de oración. En este ejercicio del Llamamiento no existe una sugerencia de este tipo.

De un modo taquigráfico, con frecuencia se hace referencia a este ejercicio como la "meditación del Reino". La edición *Vulgata* del texto de los *Ejercicios* emplea el título latino de "Una contemplación del reino de Jesucristo, a partir del parecido de un rey terrenal que llama a sus subditos a la guerra". Pero antes de concentrarse en un lugar o un proyecto, por su texto (y por el título del texto castellano llamado *Autógrafo*), Ignacio acentúa la persona de Cristo. A pesar de este énfasis en lo personal, existe una objetividad en la presentación. El ejemplo del rey humano, -lo que a veces se llama una "parábola"-, quiere ayudarnos a considerar el "llamamiento de Cristo". El llamamiento del rey humano se describe en términos de la llamada de un rey de las Cruzadas, y de la respuesta que le hacen los nobles caballeros. El uso en la *Vulgata* de "guerra", endurece la alusión ignaciana, al hacer de ella una "campana". Lo mismo que Ignacio nos hace pensar, en la Primera Semana [Ej 74], en un caballero avergonzado por haber ofendido a un rey que le ha-

bía hecho muchos favores, igualmente ahora en el tercer punto de esta primera parte del ejercicio [Ej 94], vemos cómo un caballero sería censurado como de "espíritu mezquino" y "perverso caballero" si rehusara la invitación del rey. El referente humano que Ignacio evidentemente está invocando mira a las historias medievales, que implicaban a reyes y caballeros, reinas y damas. Se trata de una manera mítica o un cuento de hadas, que da pie a nuestra decisión de llamarle una "parábola".

Aunque el llamamiento del rey humano tiene una mítica "actualidad", la llamada del Cristo resucitado está actualmente presente; es un acontecimiento actual, que le acontece a todo ser humano. La llamada a entrar personalmente en intimidad con Cristo está inseparablemente vinculada a la participación en la misión de Cristo. Las personas pueden dar una respuesta calculada y racional, basada en su fe en la resurrección de Cristo. Si Cristo resucitado nos muestra que la victoria ha sido ganada y el reino de Dios se ha realizado "ya sí pero todavía no" entonces nosotros sólo actuaríamos razonablemente por medio de nuestra respuesta a su llamamiento. Pero Ignacio no permitiría que nos contentásemos con una respuesta racional, aunque llena de fe -una buena y probable respuesta por parte de un ejercitante que ha recibido la gracia de la Primera Semana. Lo que Ignacio quiere suscitar en nosotros es, con la gracia de Dios, una respuesta plenamente generosa. Por consiguiente, como un apartado del tercer punto de la segunda parte de este ejercicio, él nos hace escuchar la respuesta orante de una persona magnánima. No se nos pide que hagamos nuestra esta respuesta en este momento de los

Ejercicios. Este tercer punto [Ej 97-98], puede considerarse como el coloquio de la persona generosa. No se pretende que sea *nuestro* coloquio. No nos estamos implicando nosotros subjetivamente. Pero se nos ofrece una dirección y un ideal para el tipo de respuesta que los Ejercicios nos están preparando a dar.

El ejercicio del Llamamiento del Rey hace de puente entre las horas de oración de la Primera Semana y el primer día y la primera contemplación de la Segunda Semana, tal como fueron designados por Ignacio [Ej 101]. Al presentar la llamada "actual" de Jesús a identificarse con Él y al servicio apostólico con Él, Ignacio nos da un resumen de la realidad evangélica. Según surge en nosotros el deseo de dar una respuesta, deseamos conocer más íntimamente quién es este Jesús para poder amarle más y seguirle más de cerca (la gracia que pedimos a lo largo de la Segunda Semana). Así pues, este ejercicio naturalmente nos introduce a las contemplaciones de la Semana.

El ejercicio del Llamamiento del Rey sirve también de "meditación de misericordia" que completa la Primera Semana. La Primera Semana nos ha permitido experimentar a Dios como nuestro Dios salvador y perdonador. En el ejercicio del Llamamiento, nosotros caemos en la cuenta de que Dios no sólo perdona y salva a todos y cada uno de nosotros, sino que por medio de Cristo se nos hace llegar la invitación de ocuparnos activa y totalmente en el esfuerzo salvador de Dios para con este mundo. Hay aquí una semejanza con la parábola de Lucas sobre el hijo pródigo (Le 15,11-32). Así como el padre sale al encuentro y acepta al hijo en la familia, y hace una fiesta, así también

Cristo amorosamente nos extiende sus brazos y nos invita a trabajar con Él en la garantizada venida del Reino. El mayor signo de la misericordia de Dios no es solamente que seamos recipientes sino también que seamos cooperadores con Dios en la misma acción salvadora y redentora de Dios. El PF [Ej 23] de la Primera Semana no es substituido, sino sólo agrandado para que incluya específicamente la donación de Cristo a nosotros y nuestra participación en la obra redentora de Dios.

Un énfasis importante en el llamamiento que Cristo nos hace, se recoge en la repetida expresión de Ignacio: "conmigo". Cristo nos invita a estar con Él, a ir con Él, a trabajar con Él, a seguirle, y de ese modo saborear la victoria con Él. Advertimos en primer lugar que hay un énfasis en la relación personal con Cristo, con Cristo que toma la iniciativa en el llamamiento. El servicio apostólico se expresa por medio de nuestro trabajar con Cristo. Cristo siempre va delante, y nosotros siempre somos los discípulos, sus seguidores.

En el contexto de los Ejercicios ignacianos de Mes, este día designado para hacer este ejercicio sólo dos veces (en contraste con las cinco horas de oración durante toda la Primera Semana), tradicionalmente ha dado pie a la idea de un día de "descanso" o "interrupción", que el director emplea con frecuencia como una transición entre las Semanas de los Ejercicios completos. Fuera de este ejercicio del Llamamiento del Rey, Ignacio no da indicación alguna de tales días de reposo entre las Semanas.

Se admite normalmente que este ejercicio figura entre las primeras notas escritas que Ignacio guardaba consigo desde los pri-

meros días de su conversión en la casa-torre de Loyola, cuando estaba recuperándose de las heridas de su pierna, y desde los días primeros de su peregrinación en Manresa (Nadal, *FN I*, 307). Cuando la petición de libros de caballería para leer y pasar el tiempo de convalecencia [*Au 5*] se vio frustrada, Ignacio tuvo que conformarse con la *Leyenda Aurea* de Vorágine, y la *Vida de Cristo* de Ludolfo de Sajonia. Estos dos libros contenían elementos románticos en la manera de contar sus historias, la refundición de los relatos evangélicos y las vidas de los santos. No es sorprendente que Ignacio encontrara provechoso el llamamiento de un rey humano, en imágenes que recuerdan las cruzadas medievales que facilitan el primer preámbulo para situarnos a nosotros mismos en el contexto de la tierra donde vivió Cristo. La llamada a la acción presenta ideales o sueños de lo que puede llegar a ser. Cuando Ignacio presenta el llamamiento de Cristo, hace que Cristo presente su propio ideal o sueño, no a partir de texto alguno evangélico en particular, sino más bien, a partir de varios textos de llamadas, y de otros textos, como las Bienaventuranzas. El llamamiento que Cristo nos hace a nosotros sus seguidores, es que entremos en el sueño de Jesús, y hagamos que nuestros sueños de vida y acción estén configurados por el sueño de Jesús.

En nuestro "rumiar" sobre esta materia dos veces al día, podemos sorprendernos hablándole a Dios de nuestro deseo de identificarnos con las personas magnánimas, o por lo menos de nuestro deseo de tener ese deseo. De este modo estamos preparados para entrar en las contemplaciones evangélicas de la

vida de Cristo, en la Segunda Semana y en las siguientes.

David L. FLEMING, SJ

7^a Determinación, Oblación, Seguimiento, Segunda Semana, Vocación, Voluntad.

Bibl.: AA. VV., "The Kingdom", *The Way Sup* 18 (1973); ARROYO, J., "Estructura para la cónica de la meditación del Reino y presentación actual", *Man* 54 (1982) 59-67; BERTRAND, D., "Allez et comparez. La méditation du Régne dans les Exercices Spirituels", *Christus* 22 (1975) 196-210; CONNOLLY, W. J., "Story of the Pilgrim King and the Dynamics of Prayer", *RR* 32 (1973) 268-272; DALMASES, C., "Las meditaciones del Reino y de las banderas y la vocación a la Compañía de Jesús según el P. Nadal", *Man* 20 (1948) 311-320; DEMOUSTIER, A., "Suivre et imiter", *Christus* 42 (1995) 24-32; FLIPO, C., "La contemplation du Régne", *Christus* n° 124 (Hors serie) (1984) 71-84; GARCÍA HIRSCHFELD, C., "La parábola del Rey Temporal: fidelidad al texto o esfuerzo de traducción", *Man* 67 (1995) 123-138; GARCÍA MATEO, R., "El 'Rey eterno: Ética política y espiritualidad", *Man* 60 (1988) 135-145; GIULIANI, M., "La contemplation du 'Régne du Christ' au cours des Exercices dans la vie", *CSIg* 4 (1980) 257-262; ID., M., "On fera cet exercice (du Régne) deux fois dans la journée", *CSIg* 13 (1989) 137-140; LEWIS, J., "Le roi éternel des Exercices et le serviteur de Yahvé", *CSIg* 8 (1984) 3-8; LOSADA, J., "Crisfología de la meditación del llamamiento del Rey temporal", *Man* 54 (1982) 147-166; RAHNER, K., *Meditaciones sobre los Ejercicios de San Ignacio*, Herder, Barcelona 1971, 124-131; WALSH, J., "The Christ of the Kingdom and the Company", *The Way Sup* 24 (1975) 83-91.

RENUNCIA

. En el *CIC* de 1983. Dentro del capítulo dedicado a las obligaciones de los religiosos, el can. 668 del *CIC* vigente, está dedicado al desarraigo de los bienes propios, estableciendo sobre él diversas fases que señalamos sucintamente. 1) Antes de la primera profesión, deben

ceder la administración de los bienes a quien deseen y, salvo que el derecho propio establezca otra cosa, pueden disponer libremente del uso y del usufructo y, al menos antes de la profesión perpetua, deben hacer testamento que sea válido ante las leyes civiles (n.1). 2) Para cambiar estas disposiciones por una causa justa o para realizar cualquier acto o negocio jurídico acerca de sus bienes, necesitan licencia del Superior competente, a norma del derecho propio (n.2). 3) Todo lo que un religioso adquiera por su propio trabajo o por razón de su Instituto, lo adquiere para el Instituto y lo que perciba en concepto de pensión, subvención o seguro, también lo adquiere para el Instituto, salvo que el derecho propio establezca otra cosa (n.3). 4) Cuando la naturaleza del Instituto así lo exige (p. ej. en aquellos en que se emiten votos solemnes) es obligatorio una r. plena a los propios bienes, antes de la profesión perpetua y a partir de ella tiene efectos, a poder ser también ante el ordenamiento civil. Cuando la r. no es obligatoria tiene que permitir la el Superior general y puede ser parcial (n.4). 5) El efecto de la r. obligatoria y total es la pérdida de la capacidad de adquirir y poseer, lo que adquiere lo adquiere para el Instituto y son nulos los actos contrarios (n.5).

2. *En las Constituciones de la C.J.* En el Examen, Ignacio establece que "los que pretenden entrar en la Compañía, antes de que en alguna casa o Colegio de ella comiencen a vivir en obediencia, deben distribuir todos los bienes temporales que tuvieren y renunciar y disponer de los que esperasen" o, al menos "prometerá dejarlos prontamente todos, como está dicho, pasado un año de su entrada, cuandoquiera que por el Superior le fuese ordenado, durante lo demás del tiempo de probación."

Asimismo deberán dejar el dinero, en su poder o en el de amigos, y distribuirlo en obras piadosas o darlo "a guardar al que tiene este cargo en casa" [Co 53-54.57]. En las *Constituciones* dispone que no es necesario renunciar a los bienes durante la probación, "si no lo ordenase el Superior pasado el primer año" y entiende que la r. afecta tanto a los bienes presentes, "cuanto al derecho de los que espera" y debe dejarse aconsejar de "una, dos o tres personas de letras y bondad para hacer lo que ellos sintieren ser más perfecto" [Co 254-256.287]. Estas disposiciones obligan a los profesos y coadjutores formados, quienes "no son capaces de herencia", ni ellos, ni las casas, iglesias y colegios por razón de ellos [Co 571-572]. Los escolares y otros que están en probación deberán estar dispuestos a renunciar a los bienes cuando al Superior le pareciere [Co 571]. Admite la posibilidad de renunciar en favor de la C.J, pero dejando el destino concreto al juicio y disposición del Padre General [Co 258]. En cuanto a los beneficios eclesiásticos establece que, desde el momento de la admisión, deben disponer de las rentas a favor de otros y deben renunciar a los mismos, una vez que sean incorporados a la C.J como profesos o coadjutores [Co 59.256].

3. *En el Epitome* [481-490]. Se reordena toda la normativa sobre la r., acomodándola al Derecho de religiosos promulgado en el *CIC* de 1917 (cf. nn. 481-490).

4. *En el derecho vigente de la C.J.* Las NC, en síntesis, establecen lo siguiente:

a) El novicio debe prometer que renunciará a los bienes propios, cuando se lo ordenen los Superiores, una vez terminado el primer año de noviciado; la r. a los beneficios eclesiásticos debe hacerse ense-

guida después de emitidos los votos del bienio; la r. a los bienes debe hacerse poco antes de los últimos votos y salvo disposición en contra del Padre General no surtirá efecto antes de emitirlos (NC 32).

b) La r. después de los primeros votos sin el debido permiso supone violación del voto de pobreza (NC 168).

c) La r. antes de los últimos votos debe ser universal, absoluta, clara y, a ser posible, con efectos civiles (NC 169-170).

d) Los bienes y derechos que se poseen en el momento de la r. deben aplicarse a personas físicas o jurídicas determinadas; los bienes hereditarios, no los legados, que sobrevengan deben simplemente abdicarse, es decir, el titular se declara incapaz de recibirlos o disponer de ellos a favor de tercero, salvo alguna indicación a los padres y allegados que no implica ninguna obligación; todo lo que se adquiriera después de los últimos votos, se adquiere para la CJ; los censos y pensiones que no sean renunciables, a tenor de las leyes civiles, deben aplicarse a un fin determinado y el beneficiario no retiene derecho alguno sobre ellos (NC 171).

e) Debe redactarse un documento en el que conste: los destinatarios de la r.; la abdicación de los bienes hereditarios; los convenios eventualmente establecidos (NC 172).

f) Para la validez de las renunciaciones hechas a favor de la CJ, se requiere la aceptación de las mismas y su aplicación compete al Padre General. Si el valor de la misma no excede de la cantidad que los PR Provinciales pueden disponer como gastos extraordinarios, éstos pueden aplicarla y lo harán generalmente dentro de la provincia a la que pertenece el renunciante. Tanto

el Padre General como el P. Provincial pueden admitir y ratificar las donaciones, aún muerto el donante. La no aceptación equivale a abdicación (NC 173).

José M^a DÍAZ MORENO, SJ

Z¹ *Admisión, Incorporación, Noviciado, Pobreza, Votos.*

Bibl.: *Código de Derecho Canónico*; ARREGUI, A. M., *Annotationes ad Epitomen Institutii*, Romae 1934, 462-472; ARZUBIALDE, S./CORELLA, J./ GARCÍA-LOMAS, J. M. (eds.), *Constituciones de la Compañía de Jesús*. M-ST, Bilbao-Santander 1993; *Practica Quaedam*, Roma 1997, 32-33; FINE, E., *IUS regulare quo regitur Societas Iesu*, Prati 1909, 142-148, 397-414.

REPETICIÓN

Este es el texto de Ignacio: "después de la oración preparatoria y dos preámbulos, será repetir el primero y segundo ejercicio, notando y haciendo pausa en los puntos que he sentido mayor consolación o desolación o mayor sentimiento espiritual, después de lo cual haré tres coloquios..." [Ej 62.118].

Esta es la secuencia de un ejercicio de r.: la inteligencia, mediante la memoria, hace sitio a aquellos puntos donde ha habido "mayor sentimiento". Sin añadir nuevos datos que alimenten el discurso del entendimiento, la persona se centra en lo que es del orden de los afectos y de la voluntad. Si hubo "mociones", si se ha creado una bolsa afectiva, ahí reposará la persona, "notando y haciendo pausa"; ahí se incrementa la "reverencia" [Ej 3]: actitud que implica atención, respeto, escucha y acogida de la palabra. La reverencia circunscribe el espacio en el que la persona quiere entrar a través de la repetición. Es ése

el espacio del diálogo; espacio al que la persona que busca a Dios reiteradamente intenta acceder, donde encuentra la palabra, la de otro y la propia. Por eso, la r. es la puerta de acceso al coloquio, como repetidamente encontramos en el texto [Ej 53.63.98.147.234].

La r. no es sólo una prescripción de mayor o menor alcance en el texto. Creemos que estamos ante un elemento estructural dentro del método y está presente en los pasos más importantes de la experiencia espiritual: habría que hablar de una "mística" de la r. con la que estructurar un talante repetitivo; un "modo" que habría que incorporar a una espiritualidad. Hay en Ignacio una interrelación permanente entre la espiritualidad del deseo, que apunta al futuro, y la de la "quietud", que se centra en el presente... Es un elogio de la mesura, desde el deseo que inspira la oración [Ej 48] y que se vive en momentos culminantes [Ej 98.147.189], hasta la experiencia gratificante de la quietud y la paz "en el Criador y Señor", espacio hacia donde ir precisamente cuando se quiere repetir un ejercicio. Vigila Ignacio la ansiedad, las prisas, el no hacer mudanzas en tiempo de desolación [Ej 318] ni voto si se está "consolado y con mucho hervor" [Ej 14]. Ante una cultura de la desmesura y del *zapping*, el método de los Ejercicios, a través de las repeticiones, proporciona espacios, tiempos y ambientes de pausas que ayudan a concentrarnos, a profundizar y a saborear el gozo, cuando ha sido signo de la presencia del Espíritu, y también a analizar la desolación, para descubrir cómo nos hemos desenvuelto en la prueba.

La r. es un ejercicio de meditación, con sus mismos preámbulos, sin nuevos datos nocionales. Se

simplifica el contenido meditativo a fin de desarrollar la dimensión hablada de la oración y el coloquio [Ej 63]. El ejercitante, releendo su oración, "mirando cómo le ha ido en la meditación o contemplación" [Ej 77], selecciona aquellos puntos de mayor huella afectiva, de consolación o desolación. Se trata de situarse en lo que hemos llamado "bolsa afectiva": momentos agradables o desagradables donde el espíritu se ha visto agitado. Si el conjunto ha sido agradable, los instantes más densos serán dignos de tenerse en cuenta; de lo contrario apenas serán perceptibles. La persona hace pausa en aquellos puntos que más le han afectado. De esta manera se adentra más y más en la proposición de la tercera anotación: la persona se vale de sus potencias y se centra donde ha sentido mayores afectos. Está así en condición de respetar lo que es del orden del afecto y de la voluntad; espacio también para una "mayor reverencia". Y en mejor disposición para encontrarse con la palabra. La r. busca, de una parte, seleccionar un contenido racional, más personal y menos dependiente de lo que otro (el que da Ejercicios Espirituales) haya propuesto, y, de otra parte, acentuar la incidencia de la palabra en el coloquio. Esto permite que lo sentido, probado y experimentado sea mejor entendido, mejor percibido por la inteligencia y más exactamente traducido a imágenes mentales. Todo esto hará al coloquio más limpio y auténtico y mejorará la conciencia de la palabra. La r. no busca únicamente entender bien o entender mejor, sino fundamentalmente dar con la palabra y orientarse hacia el coloquio en dirección a la realidad, y precisamente gracias a la palabra recién descubierta. La r. no debe plegar nunca a la perso-

na sobre sí misma. Por eso no se debe centrar el ejercicio en lo negativo, en lo cercano a la desolación. Y es parte del ejercicio espiritual el diálogo con el que da Ejercicios [Ej 6]. La inteligencia, con ayuda de la memoria, "sin divagar discurre por la reminiscencia de las cosas contempladas" [Ej 64], es decir, selecciona aquellos puntos más sobresalientes sobre los que quiere "repetir". El criterio de selección siempre será aquello que resalta más la relación entre el discurso lógico y el discurso afectivo; que no es lo que nos hace entender mejor, sino lo que nos orienta más vivamente hacia el coloquio. La r. nos pone en la realidad mediante la palabra, o lo que es lo mismo, trata de unificar el sentir y el comprender por medio de la palabra. El coloquio, que en sí mismo es repetitivo, tiene y necesita tener una estrecha relación con la repetición. Para el ejercitante, descubrir la palabra, como posibilidad de hablar con el Criador y Señor, o con Cristo "así colgado en la cruz...", constituye una verdadera experiencia. Hablar y hablar es desmenuzar el contenido todo de [Ej 63], una manera de "sentir y gustar de las cosas internamente" [Ej 2]. Es una manera de descubrir la oración.

El coloquio siempre significa que se ha descubierto a Dios, a Cristo: se experimenta misericordia, confianza, perdón, ternura, esperanza; significa "sentir y gustar"; sostener un clima espiritual de deseo, de oración, de consolación; situarse en preguntas reiteradas o en petición insistente ("qué he hecho, qué hago"; pedir "ser recibido"). Es abrirse al Espíritu; desear volver a ese espacio donde ya ha estado el Espíritu es, desde luego, legítimo, y además está dentro de la esencia misma de lo que llamamos repeti-

ción. La r. lleva al coloquio, y éste nos sitúa en la repetición. Esto queremos decir al llamar repetitivo el ejercicio del coloquio.

Cuando la palabra interviene, antes de lo que se dice nocionalmente hay que respetar lo que se está viviendo afectivamente. Se ha establecido un compromiso con la afectividad que es el fruto y condición de la palabra. Esto significa que cuando un afecto se hace presente hay que prestar atención, dejando la perspectiva mental de la meditación para entrar en lo que está dentro del horizonte del coloquio. Lo cual lleva a comprender que cuando el ejercicio de la meditación provoca una reacción afectiva consciente habría que abandonar enseguida el acto propio de meditar para seguir dicha moción afectiva, porque "no el mucho saber..." [Ej 2]. Cuando se trata de "incipientes" o de quienes sin serlo están dentro de la rutina, intentar hablar a Dios no brota así de pronto. El coloquio consiste en intentar volver el soliloquio interior hacia ese Otro, que es el Señor. "El coloquio consiste en intentar volver hacia...", es decir, consiste en repetir. Estar atento al coloquio es estar atento a lo que ha ocurrido, lo que se ha sentido, más que a lo que se ha entendido. Esto seguramente habría que decirlo muchas veces.

Por último, creemos que el ejercicio de la r. ayuda a que la persona se encuentre con Cristo. Ignacio pretende por todos los medios que Cristo, la imagen de Cristo, que es según R. Barthes (1997, 78) por naturaleza deíctica, se nos haga presente. Y se hará en tanto se vaya haciendo presente la palabra. El lenguaje es garantía de ortodoxia. La imagen deíctica nunca es impositiva, sino que señala. Las preguntas que de tantas maneras se hacen presentes en el coloquio,

encuentran en Cristo una respuesta, una palabra de orientación, de vocación.

Carlos GARCÍA HIRSCHFELD, SJ

P Consideración, Contemplación, Oración, Reflectir.

Bibl.: ARZUBIALDE, S., *Ejercicios*, 161-162; BAKKER, L., *Libertad y experiencia*, M-ST, Bilbao-Santander 1995; BARTHES, R., *Sade, Fourier, hoyóla*, Cátedra, Madrid 1997; DEMOUSTIER, A., *Les Exercices spirituels de Saint Ignace de Loyola. Lecture et pratique d'un texte*, Ed. Facultes Jésuites de París, París 2006; IPARRAGUIRRE, L., "Oración" en *Vocabulario de Ejercicios Espirituales. Ensayo de hermenéutica ignaciana*, CIS, Roma 1978, 148; LOP, M., *Los Directorios de Ejercicios*, VI-ST, Bilbao-Santander 2000; O'LEARY, B., "Repetition and Review", *The Way Sup* 27 (1976) 48-58; RAMBLA, J. Mª, *El Peregrino. Autobiografía de S. Ignacio*, M-ST, Bilbao-Santander 1990; THIO DE POL, S, *La intimidad del peregrino*, M-ST, Bilbao-Santander 1990.

REPRESENTACIÓN

En la obra de S. Ignacio, el término "representar" ("representación") cobra matices peculiares con respecto a algunos de sus significados habituales como son interpretar un papel, simbolizar algo o actuar en nombre de otro. Esto no quita para que en ocasiones se use de esa forma; por ejemplo, al pedir en *Ejercicios* [360] (donde apenas se emplea dos veces más) que se veneren las imágenes según lo que "representan". Donde más abunda es en el *Diario espiritual*. Aquí, como en varios pasajes de la *Autobiografía*, adquiere con frecuencia el significado de algo que se hace presente o aparece ante la vista. En este sentido Ignacio dice repetidamente que se le representan ("representándose", "un representarse", etc.), por ejemplo, Jesús, su

nombre, la Trinidad o María. En este contexto místico -la visión tiene pues este carácter más que uno solo o meramente sensorial- lo que se ve no es tanto algo que representa otra cosa en el sentido del término antes indicado, sino más bien esa misma cosa o persona (así también, por ejemplo, cuando la *Autobiografía* narra que a Ignacio "se le representó delante carne para comer" en su acosada imaginación al cabo de varios días de abstinencia).

Tanto este aspecto como el sentido profundamente espiritual que adquiere el término en las mencionadas ocasiones están presentes de algún modo cuando, otras veces, éste se refiere en las obras citadas a que un pensamiento, duda, moción, sentimiento, propósito, etc. se "representa" al entendimiento, juicio o consideración más reflexiva. En todo caso, se trataría de un entendimiento que quiere operar bajo la acción del Espíritu, como sucede en ciertas formas de oración ignaciana y, más en general, en el discernimiento espiritual.

Todo esto se mantiene en el sentido del término "representar" que, por alejarse más de sus significados habituales, podemos considerar el más genuinamente ignaciano: el que adquiere en las *Constituciones* de la CJ (cf. [259.293.543.627 y 803], por ejemplo). En síntesis, sería el hecho de manifestar al Superior el propio parecer sobre algo. Por lo general se trataría, más en concreto, de que el jesuita le manifieste el suyo sobre algo que el Superior le haya planteado o mandado previamente, pero también podría tratarse de una iniciativa que no parte de ese punto. Acerca de lo que se expone o representa, las *Constituciones* hablan de motivos, razones, mociones, pensamientos, etc. Entre estos términos, las mo-

ciones se refieren siempre a una realidad espiritual, y los demás pueden fácilmente adquirir este sentido. Es decir, el de algo que se siente, piensa o razona en presencia de Dios; a la luz de la fe y de la asistencia de la gracia que ésta permite sentir.

De hecho, en algunos documentos que pertenecen al proceso de elaboración de las *Constituciones* se evidencia el propósito de que la representación sea fruto de una valoración de las cosas llevada a cabo en esa clave espiritual. Así, las *Determinaciones societatis* (1539) disponen que si un jesuita muestra deseos de ser enviado a una determinada misión, pasará diez días haciendo ejercicios espirituales para que se pueda ver qué espíritu le mueve en esos deseos ("quo spiritu ducatur juxta illud"; cf. *MCo* I, 12). Por su parte, las *Constitutiones área missiones* (1545) plantean que el jesuita representante en estos casos su "moción interior". Es interesante también lo que aportan las *Determinaciones antiguas y nuevas* (1541) sobre la manifestación del propio parecer al Superior por parte de sus consultores, que puede considerarse asumida en el sentido del término "representar" que estamos manejando. El documento les pide claramente que lleven a la oración el objeto de la consulta, que celebren eucaristías por esta intención y que, "con toda simplicidad, puridad y caridad llegándose a Dios nuestro Señor cuanto el Espíritu Santo les diere gracia para ello", dé cada uno «su parecer o sentir en el Señor nuestro». Todo esto muestra que la representación ha de ir precedida por una búsqueda o discernimiento personal de la voluntad de Dios sobre el asunto en cuestión; de modo que, luego, más que el propio juicio u opinión, se mani-

fieste al Superior lo que se percibe que responde mejor a ella.

Las *Constituciones* sólo hacen una breve mención a esta naturaleza espiritual de la representación. Está en [*Co* 292], donde se pide a los jesuitas que, antes de representar al Superior, "se recojan en oración, y después, sintiendo que deben representarlo a quien tiene el cargo, lo hagan" (el pasaje hace referencia a una circunstancia concreta, pero se le puede dar alcance general). Con todo, cabe considerar que basta con esto para entender que las Constituciones conciben de esa manera la representación; de lo cual, en todo caso, dejarían constancia los documentos ya mencionados.

San Ignacio, asumiendo que se parte siempre de esa búsqueda de la voluntad de Dios, para la cual admite incluso que se consulte con otros (podría referirse, por ejemplo, a los compañeros de comunidad o al acompañante espiritual), hace en una carta de 1555 un desarrollo no poco minucioso del modo en que se ha de proceder en la representación (cf. *Epp* IX, 90-92). Una vez que haorado y discernido el asunto y, en su caso, después de haberlo también consultado con otros, el jesuita propondrá al Superior cómo ve las cosas él, cuidando siempre de expresarlo como un parecer personal (en su caso, enriquecido con el de otros) y nunca con formas asertivas como "esto o aquello es o será bien así". Más bien "dirá condicionalmente si es, o será". Oído todo, el Superior podrá darse un tiempo para pensar más la cuestión, disponer o mandar ya lo que crea oportuno si no estima que esto sea preciso, remitir el asunto "a quien o a quienes" ya lo conozcan bien o nombrar a otros para que lo estudien e incluso decidan (todo depende de la dificultad o gravedad de la

cuestión). El jesuita podrá entonces expresarle su parecer acerca de la opción que tome, pero si el Superior se mantiene en ella habrá de acatarla sin replicarle nada. Tiempo después, si el jesuita estima que hay alguna alternativa más acertada que la orden o mandato recibido, se lo podrá representar al Superior de la manera que antes se dijo. Lo mismo podrá hacer al cabo de más tiempo si persiste en su parecer, "porque la experiencia con el tiempo descubre muchas cosas, y también hay variedad de ellas con el mismo" (con su transcurso, se entiende).

Por su parte, el Superior también debe actuar buscando siempre a través del discernimiento la voluntad de Dios, y no la suya, para que sus disposiciones y mandatos lleven a que se haga lo que mejor responda a ella. El pasaje de las *Determinaciones antiguas y nuevas* antes mencionado era muy claro en este sentido: "apartadas todas mociones que a pasión alguna le puedan mover", el Superior "debe hacer recurso a su criador y Señor" al considerar el parecer representado y, "deponiendo el suyo propio (si alguno tuviere)", no buscará otra cosa que la voluntad de Dios, tomando al fin "la determinación que sintiere o le pareciere ser mejor, a mayor alabanza y gloria de su divina majestad". Todo esto sería una buena semblanza del discernimiento al cual las *Constituciones* remiten una y otra vez las decisiones del Superior.

Como se ve, la r. se integra de lleno en el gobierno de la CJ; un gobierno que, como en todo instituto religioso y en la misma Iglesia en general, aspira a conformarse a la voluntad de Dios: a ser un gobierno espiritual. En este sentido, cabe apreciar la clara continuidad que se

da entre ella y el instituto de la cuenta de conciencia al Superior, tan importante para el gobierno espiritual de la Compañía. Como esta práctica, la representación da cauce al diálogo y a la relación personal entre los subditos y sus Superiores, en lo cual se apoya tanto ese gobierno. Con todo ello, se busca alimentar el discernimiento del Superior (también el del jesuita, que aquél integra en el suyo) en el cual se suscita de manera especial la aspiración de la CJ a que su gobierno sea espiritual, al tiempo que se enriquece el carácter personal y personalizado de la obediencia y se subraya en ella la búsqueda conjunta de la voluntad de Dios; dos acentos que son propios de la obediencia jesuítica.

Con todo, no sería acertado limitarse a valorar la representación como un elemento que contribuye a democratizar el gobierno de la CJ, en el sentido meramente político del término. No supone un trato entre iguales (la reverencia que se pide al jesuita en los textos comentados hablan de ello) ni una paridad de funciones en esa búsqueda conjunta de la voluntad de Dios. No hace que se desdibujen los perfiles propios del Superior y el subdito de la CJ, y mucho menos que éste tome el puesto del aquél. Que el gobierno de la Orden sea espiritual no quita para que las decisiones las tome el Superior según su discernimiento, y la representación no altera este punto. Como dispone el mencionado [292] de las *Constituciones*, el jesuita deberá confiar enteramente en él la cuestión cada vez que represente, «teniendo por mejor lo que ordenare [...] (ahora conceda lo que se pide, ahora no); pues ha de persuadirse de que lo que su Superior siendo informado ordenare, será lo que más conviene para el

divino servicio y su mayor bien en el Señor nuestro» [Co 292] Es decir: lo que más se conforma a la voluntad de Dios. Así, la representación no pone en tela de juicio ese planteamiento de fe, tan marcado en las Constituciones, de que el jesuíta no debe ingerirse en el gobierno del Superior sino ponerse enteramente en sus manos teniéndolo por quien ocupa el lugar de Cristo. Antes bien, lo hace más verosímil contribuyendo a que el Superior pueda discernir mejor qué es lo que más responde a la voluntad de Dios.

La r., pues, no contradice el carácter marcadamente jerárquico que tiene el ejercicio de la autoridad en la Compañía. Antes bien, se integra en el propósito que ésta siempre mantiene de conformarlo a la voluntad de Dios mediante esa forma de gobierno, que se considera la más adecuada para ese fin atendiendo a la espiritualidad de la CJ y al conjunto de su carisma.

José Luis SÁNCHEZ-GIRÓN, SJ

Z¹ Cuenta de conciencia, Gobierno, Misión, Obediencia.

BibL: LEWIS, J., *Le gouvernement Spirituel selon Saint Ignace de hoyóla*, Bruges 1961,66-70.

REPRESENTANTE

Aun cuando la voz "representante" no aparezca en el índice de las *Constituciones* ni de las NC, interesa de alguna manera, especialmente desde un punto de vista jurídico.

1. *Desde una perspectiva teológica*, la representación adquiere un significado teológico no carente de reflejos jurídicos, como cuando se afirma que el Romano Pontífice y los obispos representan a Cristo

constituídos como sus vicarios. Así "los pastores sagrados, en cuanto representantes de Cristo" (CIC, can. 212 §1). Y al ministro de culto le compete cumplir el sacramento de la Eucaristía en la persona de Cristo" (CIC, can. 900 §1; 899 §1).

2. *Desde una perspectiva jurídica*, r. "es la persona encargada de actuar en nombre de y a cuenta del representado, de tal modo que los efectos de los actos que pone afectan a la esfera de este último". Bajo este aspecto se distingue del "substituto" (que aunque actúe por cuenta de otro, no actúa en nombre de éste). Así mismo, el r. se distingue del "representado", si bien se da una relación de inmediatez entre ambos. El encargo de ser r. (o de representar o de tener/os-tentar la representación) puede conferirse o por voluntad del representado (representación voluntaria) y se hace "representante voluntario", o por voluntad del legislador (representación legal y necesaria) y se convierte en "representante legal".

En la representación voluntaria, el encargo se confiere mediante mandato con representación, al que el r. deberá atenerse aun cuando goce de un amplio campo de libertad en el que podrá decidir. El r. interviene, pues, en la realización del acto jurídico con un propio acto de voluntad; por ello, se distingue del mensajero (que trasmite y declara una voluntad que previamente se ha tomado) y del ejecutor (que se limita llevarla a efecto).

Por ello, la representación "es una manifestación de voluntad destinada a producir efectos propios en la esfera jurídica de un sujeto diverso del agente". Con todo, se distingue la "representación directa" (representación propiamente dicha), que es el medio por el cual una persona realiza un acto jurídico

en nombre de otro y por su cuenta para que los efectos produzcan exclusiva e inmediatamente en la persona del representado; y la "representación indirecta" por la que el r. obra por cuenta del representado, pero en nombre propio.

3. Desde la perspectiva del derecho de la CJ, no menos debe tenerse en cuenta la "representación legal", conferida por ley a ciertas personas que, por virtud de un cargo u oficio de una posición familiar, obran en nombre de otras que están impedidas de hacerlo por sí. La razón es que el CIC de 1983 afecta de forma general a cuantos ocupan cargos en la CJ, como Padre General, PP. Provinciales y Superiores, pues van a tener la representación de la CJ, la provincia y la casa religiosa. En efecto, "representan a la persona jurídica pública, actuando en su nombre, aquéllos a quienes reconoce esta competencia el derecho universal o particular, o los propios estatutos; representan a la persona jurídica privada aquéllos a quienes los estatutos atribuyen tal competencia" (can. 118; respecto al Padre General, [Co743]).

Carlos CORRAL, SJ

/ Asistente, Gobierno, Provincial, Rector, Superior.*

RESURRECCIÓN: / *Apariciones*

REVERENCIA: / *Acatamiento*

REY TEMPORAL: / *Reino*

RODRÍGUEZ, Simón

1. *Primeros años y formación.* Simón Rodrigues de Azevedo nació en

Vouzela (Viseu, Portugal), hacia 1510. De familia noble, desde 1527 estudió en París como becario de Juan III de Portugal, alojándose en el colegio de Santa Bárbara. Allí conoció en 1529 a ñigo de Loyola, pero no le abrió su espíritu hasta tres años después. En la primavera de 1534 hizo los Ejercicios bajo la dirección de Ignacio, pero sin retirarse ni dejar sus estudios. Participó en los votos de Montmartre (15 de agosto de 1534) y se convirtió en uno de los cofundadores de la Compañía. En 1536 se graduó como Maestro en Artes.

Juntamente con los otros compañeros, en noviembre de 1536, salió de París en dirección a Venecia, a donde llegó el 8 de enero del año siguiente. Allí se hospedó en un hospital, y fue ordenado sacerdote, el 24 de junio de 1537. Con Claudio Jayo, hace vida eremítica en Bassano y cae gravemente enfermo [Au 95]. Recuperado tras la visita de Ignacio, sigue hacia Ferrara y Padua. En 1539 participa en Roma en las Deliberaciones sobre la fundación de la Compañía.

2. *Primer apostolado: gobierno y conflicto.* Tras una estancia en Siena, R. es llamado a Roma y, a petición de Juan III, es enviado a Portugal, destinado a marchar a la India en compañía de Francisco Javier. Desembarca en Lisboa en marzo de 1540 y, tras unos meses de trabajo pastoral, Juan III decide que R. permanezca en Portugal para hacer apostolado en la corte y para reclutar futuros misioneros.

De este modo, R. se convirtió en el iniciador de la CJ en Portugal, su primer superior y su primer provincial (del 25 de octubre de 1546 al 3 de mayo de 1552). Muy apreciado por Juan III, fue su confesor y confidente y además, en

1545, fue nombrado preceptor de su hijo y heredero, el príncipe D. Juan. De este modo, la prosperidad inicial de la provincia portuguesa se debió en parte al favor real, pero también al encanto y a la habilidad de Rodríguez. Recibió a muchos novicios, abrió varios colegios, destacando el Colegio de Jesús en Coimbra (1542), y preparó la fundación del de Évora que después se convertiría en universidad; asimismo fomentó las misiones populares por el interior del país. Al mismo tiempo, promovió notablemente las misiones de ultramar: envió a Oriente diversas expediciones; comenzó en 1549, a través de Manuel de Nóbrega, la misión de Brasil; destinó varios jesuitas al Congo, a Ceuta y a Tetuán; e impulsó la futura misión de Etiopía. Además favoreció la implantación de la CJ en España, a partir de 1545.

Desde 1545 R. fue acusado de ser blando y arbitrario en su gobierno, especialmente en relación con ciertas prácticas penitenciales extravagantes que causaban extrañeza. Desde Oriente Javier se quejará de que algunos de los jesuitas enviados por R. no estaban bien "probados" (*MXav* II, 347-349). Llamado varias veces por Ignacio, sólo a finales de 1550 marcha a Roma, donde permanece dos meses examinando las *Constituciones* y plantea enmiendas a algunos artículos. A primeros de junio de 1551 ya estaba nuevamente en Portugal.

En la primavera de 1552 R. fue depuesto y nombrado Provincial de la nueva provincia de Aragón. Por entonces, una profunda crisis dividió la provincia portuguesa convertida en hervidero de rumores e intrigas, exacerbadas por el supuesto agravio hecho a Rodríguez. Varias decenas de jesuitas abandona-

ron la Orden o fueron expulsados. En este perturbado contexto debemos situar algunos textos ignacianos fundamentales, como la carta sobre la perfección religiosa (7 de mayo de 1547 [*Epp* I, 495-510]) y, sobre todo, la célebre carta sobre la obediencia (26 de marzo de 1553 [*Epp* IV, 669-681]).

Como provincial de Aragón, R. visitó las casas de Zaragoza, Barcelona, Valencia y Gandía. Pero pocos meses después, a comienzos de 1553, empeorando su salud, regresa a Portugal sin permiso y se refugia en casa de su amigo, el duque de Aveiro. Obligado otra vez a salir de Portugal por el nuevo Provincial, Diego Miró, y por el visitador Miguel de Torres, R. acude a Roma, adonde llega el 11 de noviembre de 1553. Allí se manifestó susceptible y oscilante en su actitud (*Epp Mixtae* IV, 180-191).

A fin de clarificar su responsabilidad en la crisis de la provincia lusa, R. decide, juntamente con Ignacio, someter su causa al dictamen de un tribunal imparcial formado por los padres Juan Polanco, Poncio Cogordán, Martín de Olave y Manuel Miona, en el que actuaron como acusadores Luis González de Cámara y Melchior Carneiro. Después de dos meses, el 7 de febrero de 1554, los jueces pronunciaron su veredicto: reconocieron los grandes servicios que R. había realizado en Portugal y algunas exageraciones de sus críticos, pero, en lo sustancial, fallaron que R. era el mayor responsable de la dramática situación de la provincia lusa, habiendo incurrido en desaciertos de gobierno, haciendo demasiada estima de los "fervores" con detrimento de las virtudes sólidas, y también en faltas importantes, tales como desobediencia, afección desordenada a estar en su país, excesivo regalo en

el tratamiento de su persona y soberbia imprudente. Los jueces le impusieron penas severas, que Ignacio le levantó, pero manteniéndole la prohibición de regresar a Portugal (*MScripta* I, 683-689).

La sentencia se divulgó y supuso un importante descrédito de la persona de Simón Rodríguez. Tras mes y medio de serena aceptación, volvió a sentirse inquieto y tentado en la vocación, llegando a solicitar y conseguir un Breve pontificio de exención de los superiores de la CJ (11 de abril de 1554). El Breve fue anulado posteriormente a petición del mismo R., sin embargo, todavía lo conservó durante algún tiempo en su poder. Considerándose tratado injustamente, pasó una larga temporada debatiéndose entre la fidelidad y la amargura, como se refleja en sus cartas de esta época, especialmente en las dirigidas a Ignacio (*MBr*, 643-670). Es de destacar que el General siempre le trató como a un hijo, con tacto y amor paternal [*Epp* VIII, 174].

3. *Últimos años.* Después de un intento frustrado de peregrinar a Tierra Santa (julio de 1554), R. vivió itinerante en el norte de Italia durante diez años: Venecia (1554), Bassano (1555), Padua (1556), Murazzo (1558), nuevamente Venecia y Padua (1559-1561), Roma (1561-1562) y Genova (1562-1564). En la crisis romana de 1557 apoyó inicialmente a Bobadilla, pero después se puso al lado de D. Laínez. Al año siguiente participó en Roma en la primera Congregación General, en la que Laínez fue elegido General de la Compañía.

Posteriormente, en 1564, Laínez lo envía a España (*MLain* VIII, 63), donde reside R. durante nueve años, peregrinado por diversas casas de las provincias de Andalucía y Tole-

do: Córdoba (1565), Toledo (1566), Murcia (1567-1569), Sevilla y otra vez Córdoba (1570), Toledo (1571-1572) y Alcalá (1573). Durante el generalato de Francisco de Borja, R. gozó de mayor confianza, recibiendo en 1572, juntamente con Antonio de Araoz, las patentes que les conferirían autoridad sobre los provinciales de España (*MBor* V, 654-655). Años antes, en la crisis de 1552, Borja había sido uno de los mayores defensores de Simón (*MBor* III, 122-124).

Tras veinte años de "exilio", Everardo Mercuriano, que había sido elegido General en abril, le permite regresar a Portugal en el verano de 1573. Pacificado interiormente, visitó las casas de la provincia portuguesa y escribió varias cartas a Mercuriano, proponiendo remedios para algunos problemas de la provincia. En enero de 1576 participó en la Congregación Provincial y fue elegido definidor. Simón R. vivió sus últimos años en la casa profesa de S. Roque de Lisboa, donde falleció el 15 de julio de 1579 y donde reposan sus restos.

4. *S. Rodríguez escritor.* Entre sus escritos, aparte de más de cien cartas conservadas (1541-1574), destaca el *Regimentó* para el Colegio de Coimbra, escrito entre 1545 y 1546 (*MBr*, 822-873), que en gran parte sería incluido en las *Reglas Comunes* de la Compañía. Más importante aún es su preciosa relación *De origine et progressu Societatis Iesu*, donde el anciano cofundador recuerda con nostalgia el entusiasmo de aquellos primeros años hasta la primera confirmación de la CJ (1533-1539), vividos entre París e Italia, por unos jóvenes que habían ofrecido a Dios toda su vida. Por su riqueza de detalles y por su fidelidad histórica se trata de una fuente de importancia capital, cuya versión latina envió al Padre General Mercuriano en el ve-

rano de 1577, pero que sólo sería publicado en 1869 -la primitiva versión en portugués tuvo que esperar hasta 1960-.

Dentro de los límites propuestos, aunque intentando mantener la brevedad, describe algunos hechos más abundantemente que otros autores, deteniéndose más en aquellos en los que él participó directamente. Cuando se oculta el nombre de uno de los padres, casi siempre debemos entender que se trata del mismo R., como en los casos que tratan de tentaciones y peligros. En la última parte, se detiene bastante en narrar los hechos protagonizados por él mismo en Padua, Ferrara y Siena. El valor principal de este texto está constituido por la narración del itinerario de los primeros compañeros desde París a Venecia, y de Venecia a Roma, lo cual viene a ser buena parte del relato.

5. *Valoración.* Si por un lado, R., como cofundador y como superior, fue muy cuestionado en vida y lo ha sido también por la historiografía posterior, por los serios disgustos causados a S. Ignacio; también son indudables sus méritos como organizador de la provincia portuguesa -donde, en sus primeros años, la CJ se desarrolló más que en ninguna otra parte- y como eficaz promotor de las misiones de Oriente y Occidente. Hombre cortés, afable y emotivo, de grandes deseos (FN I, 183), pero de carácter voluble y compleción enfermiza, inconstante y demasiado apegado a su patria. Aunque no debe simplificarse la cuestión, es indudable que en su alejamiento de Portugal tuvieron particular importancia sus discrepancias con Luis González de Cámara, lo cual contribuyó a crear fricciones y banderías entre los jesuitas portugueses durante varias

décadas. Por otra parte, la distancia entre Roma y Portugal, y la lentitud de la correspondencia contribuyeron no poco a aumentar las desconfianzas y los problemas de todo tipo.

Eduardo J. ALONSO ROMO, CVX

/* *Deliberaciones de 1539, Fundación, Montmartre, París, Primeros compañeros, Roma, Unión ánimos, Venecia.*

Bibl.: Fuentes: *Documenta Indica*, I, MHSI, Roma 1948, 809-813; *AHSI* 24 (1955) 327-335; *FN* III, 5-135; *P. Simonis Rodericii Monumenta [=SR]*, en *Epistolae PP. Paschasii Broeti[...] et Simonis Rodericii*, MHSI, Roma ²1971, 435-875. **Secundaria:** ALONSO ROMO, E., "El legado escrito de Simão Rodrigues" en *A Companhia de Jesús na Península Ibérica nos sécs. XVI e XVII espiritualidade e cultura*, CIUHE, Porto 2004; CACHO NAZÁBAL, L., "Simão decidiu abrirle todos sus sentimientos", en *Íñigo de hoyóla, ese enigma*, Mensajero-Universidad de Deusto, Bilbao 2003, 179-238; MONTEIRO PACHECO, J. C., *Simão Rodrigues, iniciador da Companhia de Jesús em Portugal*, A. O.-Loyola, Braga-Sao Paulo 1987; RODRIGUES, R., *Historia da Companhia de Jesús na Assisténcia de Portugal*, Apostolado da Imprensa I-II, Porto 1931-1938; RODRIGUES, S., *Origen y progreso de la Compañía de Jesús* (ALONSO ROMO, E. J. ed.) M-ST, Bilbao-Santander 2005; SOMMERVOGEL VI, 1979-1980; VAZ DE CARVALHO, J., "Simão Rodrigues", *AHSI* 59 (1990) 295-313; WILKENS, G., "Cercanía y distancia. Análisis psico-espiritual de la 'enfermedad' de Simón Rodríguez de Bassano", *Man* 51 (1979) 333-362.

ROMA

1. *Roma, ciudad de paso.* Al tratar de la relación de Ignacio de Loyola con la ciudad de R. como capital y referente del mundo cristiano, hay que fijar previamente unos jalones cronológicos seguros. Ignacio llegó a ella por primera vez el 29 de marzo de 1523, domingo de Ramos, y se detuvo las semanas Santa y de

Pascua hasta obtener la licencia pontificia para peregrinar a Tierra Santa. Por entonces, una sola ciudad llenaba su horizonte espiritual: Jerusalén. Volverá a R. en noviembre de 1537 después de pasar dos años en Venecia, el hogar más vivo de la incipiente reforma católica, promovida por figuras egregias como el obispo de Chieti ("Teate" en latín), Gian Pietro Carafa, cofundador de los clérigos regulares, llamados "teatinos", y futuro papa Paulo IV; y los laicos Pietro Contarini y Gasparo de Doctis. Pero desde agosto de 1534 R_v como sede del vicario de Cristo, se perfilaba en primera línea como alternativa a la peregrinación permanente en Jerusalén, según la determinación de los siete compañeros (pronto serían diez) en el voto de Montmartre. El voto quedaba en suspenso hasta la terminación de sus estudios y la ordenación sacerdotal. La guerra franco-española de 1536 les forzó a reunirse en Venecia y, ya ordenados todos sacerdotes, decidieron emplear el año de espera que se habían fijado para intentar la peregrinación a Jerusalén (verano de 1537-1538), dedicándose a la oración y a los ministerios sacerdotales en las ciudades del Véneto.

2. *Roma en la experiencia de La Storta.* En este tiempo de incertidumbre será decisiva la experiencia mística por la que pasó Ignacio en la capilla de La Storta, al borde de la via Cassia, cuando en noviembre de 1537 se dirigía a R., en compañía de R. Fabro y D. Laínez. Haciendo oración y pensando como siempre en su primera misa, acudía a Nuestra Señora como mediadora, suplicándole "que le quisiese poner con su Hijo"; y "sintió tal mutación en su alma y vio tan claramente que Dios Padre le ponía con Cristo su Hijo, que no tendría ánimo para

dudar de esto" [Au 96]. La expresión, sin el hondo sentido místico, está tomada de la redacción medieval del *Anima Christi*: "y ponme junto a Ti" (Alcalá, 1524, por Miguel de Eguía). Más tarde, el P. Laínez recordará que la versión de Ignacio era "que le parecía que Dios Padre le imprimía en el corazón estas palabras: Yo os seré propicio en Roma"; lo que no excluía en la reflexión del peregrino, la posibilidad de "ser crucificados en Roma". "Veo las ventanas cerradas", dirá más tarde, recordando este momento.

En esos dos primeros años se alojaron en sucesivos domicilios facilitados por personas benévolas. Fabro y Laínez, por encargo del Papa, dictaron lecciones gratuitamente en la universidad La Sapienza; Ignacio se dedicó a dar los Ejercicios Espirituales al agente imperial y su antagonista en París, Dr. Pedro Ortiz; al cardenal Gasparo Contarini, que lo presentará a Paulo III, o al embajador de Siena, Lattanzio de'Tolomei, introducido en los círculos humanistas y reformistas. Entretanto, la liga contra el turco, concertada por el Emperador, el Papa y Venecia, hizo imposible cualquier navegación hacia Oriente.

3. *Roma, residencia definitiva.* Paulo III marcará el rumbo definitivo al hacerles observar que Italia estaba más necesitada de cultivo espiritual que Jerusalén. Provistos de amplias licencias para predicar y confesar, comenzaron un ministerio que hasta entonces se juzgaba popularmente como más propio de frailes. Esta caridad espiritual se dobló, durante la terrible carestía de 1538-1539, con la atención a los hambrientos y sin techo: hasta 3000, dicen los testigos, fueron socorridos en la casa de los Frangipani, convertida por la pequeña comunidad en hospicio.

Una inesperada tormenta se levantó con las calumnias de un fraile italiano, que más tarde se haría pastor protestante, y arrastró a varios españoles. Ignacio exigió la intervención de los tribunales competentes, y en una audiencia personal con el Papa le dio cuenta -¡durante una hora, en latín!- de toda su vida y de las contradicciones que había padecido. La presencia fortuita en R. de los antiguos jueces de Alcalá, Salamanca, París y Venecia, contribuyó a una declaración de plena inocencia.

En 1541 se instalaron los nuevos religiosos en una casa frontera a la iglesia de Santa María de la Strata, cercana al Capitolio, que el Papa había encomendado al primer novicio italiano, el sacerdote Pietro Codacio. Tras una larga cadena de ampliaciones y remodelaciones se llegará a fines del 500 al conjunto que forman la iglesia del Gesü y la que será hasta 1873 Curia generalicia.

3.1 Ministerios y colegios. Ignacio fue el primer fundador de una Orden religiosa que estableció desde el principio su sede permanente en la ciudad de los Papas. Encontró en ellos, y de modo especial en Paulo III Farnese (1534-1549) comprensión y apoyo decididos para su proyecto de vida regular y apostolado indiscriminado. El más elemental y necesario era la enseñanza del catecismo por las plazas y mercados. La dificultad lingüística no le arredraba. Un testigo recuerda que los muchachos le tiraban cualquier objeto o fruta, sin lograr inmutarlo. Esta función docente precedió a la apertura de una escuela el 22 de febrero de 1551, anunciada desde la puerta como "scuola di grammatica, d'umanità e dottrina cristiana, gratis". La gratuidad exigía en contrapartida la fundación económica; en esos primeros dece-

nios se aceptaban confiadamente promesas de rentas, que luego no se harían efectivas: en los años ochenta, el General Aquaviva tuvo que rechazar o suprimir noventa colegios incipientes. Pero el tópico -manido aun entre modernos historiadores o literatos- de un altanado exclusivo de clase media o alta está en abierta contradicción con todos los testimonios de la época. Los jesuitas ejercieron una educación interclasista, en la que los hijos del conde fundador (Monterrey o Monforte) se codeaban en clase con los hijos de labradores de dos leguas a la redonda. Volviendo al Colegio Romano, Ignacio lo consideraba "universal de todas las naciones" para la formación de sacerdotes, sobre todo desde que Paulo IV en 1555 le reconoce la concesión de grados académicos.

3.2 Obras de misericordia. En su actividad de caridad más específicamente romana, que había dado sus primeras pruebas en la feroz carestía de 1538, supo descubrir en aquella ciudad, todavía no repuesta de la ruina material del saqueo de 1527, las ruinas morales más dignas de atención y remedio. Los esplendores del Renacimiento se unieron a la vida miserable, para multiplicar la clase social de las prostitutas, algunas de las cuales alcanzaban la no envidiable calificación de "cortigiane onorate". La acción personal de Ignacio y sus compañeros, que no dudaban en acompañar por las calles a las arrepentidas hasta un refugio, la "Casa de Santa Marta" (en la actual plaza del Colegio Romano), se prolongó con la movilización de las más ilustres damas de la aristocracia romana para sostener y ampliar la obra: Margarita de Austria, Vittoria Colonna, marquesa de Pescara; Leonor Osorio, esposa del embajador imperial, intervinieron per-

sonalmente en la "Cofradía de la Gracia"; otras iniciativas fueron la "Compañía de las doncellas necesitadas", en Santa Catalina dei Fornari; la recogida y alimentación de huérfanos, hijos de nadie, arrapiezos y churumbeles que vivían en la calle, de la ratería y la rapiña; los gentilhombres de pobreza vergonzante eran atendidos discretamente por la "Compañía de los XII Apóstoles" ... Los cardenales Pió da Carpi, Franese, Sforza, Bembo, Alvarez de Toledo o Bartolomé de la Cueva arrastraron con su ejemplo a obispos, prelados de Curia y embajadores. La renovación espiritual de Roma, bajo la protección de los Papas reformadores y que prolongará hasta fin de siglo la caridad alegre y contagiosa de S. Felipe Neri ("Pipo il buono" en boca del "popolino" romano) y sus clérigos de la Chiesa Nuova, convierten lentamente en realidad la renovación espiritual de la Urbe, que capilarmente se difundirá por toda la cristiandad. Por su parte, los hijos de Ignacio se inspirarán en estos nuevos modelos, reproduciéndolos y adaptándolos a las necesidades de la India o el mundo americano, lo mismo que en el viejo Occidente, ya fuera la cárcel de Se-

villa con el P. Pedro de León, o la Congregación del Refugio, en el Madrid de Felipe IV, por el P. Bernardino de Antequera. Ignacio de Loyola, místico y realista, universal y concreto, cifraba la clave de la renovación católica en tres grados: el Papa reformaba su persona, su corte y la ciudad de Roma. A ello contribuyó eficazmente.

José MARTÍNEZ DE LA ESCALERA, SJ

P Deliberaciones de 1539, Discernimiento comunitario, Fundación, Jerusalén, La Storta, Papa, Unión de ánimos.

Bibl.: GARCÍA-VILLOSLADA, R, *San Ignacio de Loyola. Nueva biografía*, BAC, Madrid 1986; HURTUBISE, R, "Rome au temps d'Ignace de Loyola", en *Ignacio de Loyola y su tiempo. Congreso Internacional de Historia (9-13 septiembre 1991)*, Mensajero-Universidad de Deusto, Bilbao 1992, 441-470; PADBERG, J. W., "Ignatius and the Popes", en *IBID.*, 683-698; PAPASOGLI, G., "Esemplarità dell'opera di Sant'Ignazio in Roma", en *San Ignacio de Loyola ayer y hoy*, Gráf. Casulleras, Barcelona 1958, 411-423; TACCHI VENTURI, R, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia II*, La Civiltà Cattolica, Roma 1950.

ROMANO PONTÍFICE: / *Papa*

SACERDOCIO

1. *Fuentes e historia.* La palabra "sacerdocio" aparece solamente dos veces en las *Constituciones*. Y el sustantivo "sacerdote" diecinueve veces, la mayoría de ellas en el contexto de "celebrar la misa". La "ordenación sacerdotal" no se menciona. Sin embargo, los fundadores de la CJ se llamaron a sí mismos, tras su ordenación el año de 1537 en Venecia, "maestros de París", "presbíteros", "sacerdotes", y también "sacerdotes reformados", "sacerdotes peregrinos", o "sacerdotes pobres de Jesucristo" [MCo 1,15].

1.1 El itinerario. Ignacio de Loyola no pensó en el s. como un camino posible al inicio de su conversión. La situación de la jerarquía, del clero diocesano y de la vida religiosa a comienzos del siglo XVI en España, Francia e Italia, dejaba mucho que desear. La necesaria reforma "desde la cabeza" venía siendo un grito de la cristiandad a lo largo de los siglos XV y XVI. Ignacio, tras una profunda experiencia de Dios, pensó hacerse cartujo, pero más tar-

de decidió seguir a Cristo ayudando a las almas, a ser posible en la misma tierra en la que nació el Señor. No se le permitió quedarse en Palestina. Regresó a España rumiando "qué debía hacer". Se inclinaba a "estudiar para mejor ayudar a las almas". Comenzó por estudiar la Gramática latina en Barcelona. Luego pasó a Alcalá y Salamanca. La Inquisición sospechó de él: ¿era acaso un "alumbrado"? Para librarse de acusaciones y cárceles peregrinó "solo y a pie" a París. Deseaba estudiar Artes, o Filosofía, dado que la autoridad eclesiástica también le obligaba a "estudiar". Eso le llevaba, indirectamente, a hacerse clérigo. En París reunió algunos compañeros. Todos se graduaron como Maestros en Artes, y estudiaron algo de Teología. Decidieron llevar el "modo de vida" de Ignacio. Esta decisión brotó de su personal experiencia de Dios en los Ejercicios, que hicieron por separado bajo la dirección del peregrino. La decisión de cada uno en favor del s. parece tener como origen esa experiencia. (Polanco, "Summ. Ital." [FN I, 263-264]). Poseemos el testimonio

de P. Fabro: "Tomé los Ejercicios y me ordené de todas órdenes", "por Él sólo", "dedicado todo a su servicio", "sin alguna intención de alcanzar honra o bienes temporales" (*MFab*, 859-860). Fabro es el primero que se ordena en la que llamará "la compañía de los sacerdotes de Jesús" (*MFab*, 119).

En la colina de Montmartre prometieron peregrinar juntos a Jerusalén, y permanecer allá para ayudar a las almas, si se lo permitían. En caso de no poder viajar, o no poder quedarse, acudirían al Papa para que los "repartiese", o enviase a cualquier parte del mundo. Creían que su servicio sería así más eficaz. Mientras esperaban una nave en Venecia se ordenaron de todas órdenes los que no eran sacerdotes, el año de 1537. Cuatro meses después, en La Storta, Ignacio obtiene un decisivo favor de Dios. Se siente "puesto con el Hijo", preparado para decir su primera misa. Lo hará el día de Navidad de 1538, a medianoche, en la capilla del Nacimiento de Jesús en la iglesia de Santa María la Mayor, en Roma. Ignacio mantendrá, en adelante, una profunda devoción por la celebración de la Eucaristía. La celebraba en voz alta aunque estuviese solo. El *Diario espiritual* es un documento privilegiado de la devoción ignaciana por la misa, como mística del servicio de Cristo, y como momento de confirmación para importantes decisiones.

¿Por qué se ordenaron Ignacio y los primeros compañeros? ¿Para qué? Nunca lo explicaron. Apenas hablarán de ello. Queda claro que deseaban vivir en misión "como los apóstoles, "a la apostólica", y que anhelaban hacerlo pobremente, "en pobreza", siguiendo a Cristo. ¿Para qué? La intuición inicial de Ignacio, mucho antes de ordenarse, fue siempre "ayudar a las almas", es decir, a

las personas. Pero no era clérigo, y por lo tanto no podía recibir una misión canónica. Los primeros compañeros pensaron que un presbiterado a la apostólica podría ser reconocido por la Iglesia como ministerio. "Ayudar a las almas", con un énfasis en el ministerio integral de la palabra, que incluía un itinerante confesar y celebrar la Eucaristía donde más falta hiciese, fue su primer deseo al asumir el s. (O'Malley 1995,198). Debe, por tanto, permanecer como la especificación primaria de su decisión en favor de la ordenación. El "ayudar a las almas" conforma la esencia de una vocación que también es presbiteral. Aceptándolos así, la Iglesia parece estar discerniendo y reconociendo, al menos implícitamente, en estos apóstoles un nuevo tipo de ministerio presbiteral.

Al principio se llamaron a sí mismos "sacerdotes pobres de Jesucristo", "sacerdotes reformados", lo que responde más a su inquietud sobre cómo querían vivir el ministerio ordenado que a la curiosidad de averiguar el "por qué." El ministerio ordenado era un requisito para obtener ciertos "beneficios" económicos con los que poder sustentarse. No deseaban "beneficios". Querían vivir en pobreza. Anhelaban además una misión universal, no meramente local. Para mantenerse unidos en la misión decidieron fundar un Orden. Pero Jesucristo, la misión, y el "ayudar a las almas" "a mayor gloria de Dios", constituyen el centro de su vida. El presbiterado será un medio a través del cual canalizarán múltiples y muy diversos servicios en una original expresión del ministerio ordenado. No serán párrocos "ordinarios". Su ministerio itinerante de la palabra y de los sacramentos quedará abierto además a todas las obras de misericordia. Se pone de manifiesto una gran novedad, un es-

tilo diferente, una concepción distinta de ser presbítero.

1.2 Los primeros ministerios. ¿Cómo se comprendieron a sí mismos estos compañeros sacerdotes, desde 1540 a 1556, año de la muerte de Ignacio? La manera de ayudar a las personas se expresa en los "ministerios" que asumen. Los primeros ministerios son importantes porque ayudan a captar la esencia del ministerio ordenado de los primeros compañeros. Lo que hacían los primeros jesuitas nos dirá lo que eran, y cómo se comprendían desde su sacerdocio. No se ejercitarán en el "cuidado de las almas" parroquial, en el sentido técnico y canónico del término. Ignacio lo excluirá expresamente en las Constituciones [Co 324-325.588]. Tampoco les mueve una ideología específica. Lo urgente es ayudar a las almas. Y se sienten llamados al servicio desde su "experiencia de Dios". La lista de sus "ministerios habituales" se describirá así en la *Fórmula* de 1550: "[...] por medio de las públicas predicaciones, lecciones y cualquier otro ministerio de la Palabra de Dios, de los Ejercicios, de la doctrina cristiana a los niños y gente ruda y del consuelo espiritual de los fieles, oyendo sus confesiones y administrándoles los otros sacramentos. Y, con todo, se muestre disponible a la pacificación de los desavenidos, el socorro de los presos en las cárceles y de los enfermos en los hospitales, y al ejercicio de las demás obras de misericordia, según pareciere conveniente para gloria de Dios y el bien común" [FI, 3].

Es una lista tan larga que parece no tener límites. Una enumeración que puede sonar genérica y convencional, pero que hacía sentir a los primeros compañeros su deferencia "ministerial" respecto a los sacerdotes seculares y a los miem-

bros de otras congregaciones recién fundadas (O'Malley 1995, 20.22). El suyo era un s. itinerante que, entre otras cosas, no se restringía a un determinado territorio, comunidad u Obispo.

1.3 La predicación de la Palabra, los sacramentos y los Ejercicios. Tres tipos diversos de ministerios llegaron a institucionalizarse desde los primeros años. El primero lo conforman la tríada: ministerio de la Palabra, de los sacramentos y de las obras de misericordia. Predicar el Evangelio se constituyó en el principal interés de los jesuitas. Una predicación que desembocaba en la celebración de los sacramentos de la Eucaristía y de la reconciliación y apuntaba a la práctica de los Ejercicios. La predicación era acompañada por "lecciones sacras", o catquisis de adultos, es decir, cualquier tipo de "instrucciones" o "conferencias", principalmente de contenido bíblico. Como "ministros de la Palabra" los jesuitas privilegiaban también la "conversación" espiritual. Saber conversar fue un distintivo de todos sus ministerios, incluida la preparación para los Ejercicios (O'Malley 1995, 119.142).

Por otra parte, el grupo se dedicó con asiduidad a la administración de los sacramentos. Era patente su esmero en la celebración de la Eucaristía. Predicaron a favor de la comunión frecuente. El sacramento de la confesión acompañaba al ministerio de la predicación. No parecen detenerse en discutir las tesis protestantes sobre el s. y los sacramentos.

El cuidado, ya desde los tiempos romanos, de los hambrientos, de los pobres vergonzantes, de las mujeres públicas y de los hospitales va a acompañar su predicación de la Palabra. Este primer ejercitarse

en toda obra de misericordia servirá de ejemplo para cualquier ministerio de socorro y promoción humana que se emprenda en el futuro. La compleja sociedad del siglo XVI estuvo marcada, e Ignacio lo sabía, por una honda perturbación en los intercambios financieros y comerciales, y por la frecuente explosión de movimientos heterodoxos. Las "obras de misericordia" de los comienzos tendrán el mérito de abrir un abanico casi incontable de posibilidades y tareas que más tarde la CJ irá asumiendo con el paso de los siglos.

Los Ejercicios Espirituales son la instancia privilegiada para recoger el fruto de lo sembrado con el ministerio de la Palabra y con la conversación. Es comprensible. ¿Qué otro grupo apostólico en la Iglesia podía contar entonces con un método, claro y detallado, que indicase el itinerario cristiano del encuentro personal con Dios y para la orientación de la propia vida? La fortaleza y la novedad del libro consistían en presentar este "método para aprender a discernir a través del encuentro con Dios". Se convertirá, con el paso del tiempo, en una discreta y eficaz coronación y marca de fábrica de cualquier ministerio jesuita.

1.4 La cultura. A partir de 1551, y con la multiplicación de los Colegios, a razón de cinco o seis fundaciones por año, el primer impulso de educar a los niños en "humanidad y en doctrina cristiana" experimenta una institucionalización decisiva en el campo de la "misión". Una buena formación, y la progresiva incorporación a los Colegios, va a convertir a los jesuitas en un grupo en clérigos cultos, entregados a un nuevo y diferente programa de ministerios" (O'Malley 1995,117). Los jesuitas se introducen de lleno en

la cultura secular de la época, y en los terrenos de la responsabilidad cívica. Ninguna otra Orden religiosa lo había hecho antes tan claramente. Los Colegios no aparecían en la lista de ministerios de 1550 pero se convirtieron en una nueva "forma del ministerio de la palabra". Así lo afirma Nadal sin dar mayores explicaciones (O'Malley 1995,117.146.152).

1.5 Vocación y ministerio ordenado. Hemos subrayado lo más significativo en la práctica del s. de los primeros jesuitas. Lo que ellos practicaron, como apóstoles en misión, les hizo llegar a ser lo que fueron (O'Malley 1995, 441). Desarrollaban unos ministerios que tenían su raíz -es importante notarlo- en una mística. Propnñían un método para discernir aprendido en la experiencia de los Ejercicios. Este "modo de proceder" del grupo se fue concretando evidentemente en su estilo propio de "ayudar a las almas" como presbíteros.

Pero es también igualmente claro que la vocación a ser jesuita parecía derivarse en ellos no tanto de la ordenación, sino de la llamada a seguir a Cristo formando parte de la Compañía de Jesús. Encontramos un dato revelador en una plática de Nadal. Al explicar la estancia de Ignacio en Venecia, se excusa por haber olvidado consignar el dato de la ordenación sacerdotal del grupo. Pudo ser algo fortuito. Pero, coincidentemente, llama la atención la escasa mención explícita del s. en las primeras fuentes jesuíticas, siendo así que la mayoría de los compañeros eran sacerdotes, o estaban destinados a serlo. Parece que para los primeros jesuitas el s. era una realidad que daban por su puesta. Dialogaban con frecuencia sobre su común llamada a la CJ, pero rara vez conversaban sobre su

"vocación al sacerdocio" (O'Malley 1995, 198-199). Es cierto que los jesuitas nunca pretendieron dejar de lado, como si no importara, el hecho de ser presbíteros. Tampoco pensaron en la posibilidad de que la mayoría de sus miembros no fueran ordenados. Ignacio determinó con claridad que tanto los "profesos" como los "coadjutores espirituales", que aparecen en la Fórmula de 1550, debían ser sacerdotes (*MCo* I, 310.329; [*Co* 112]). Pero el dato psicológicamente importante parece asentarse sobre todo en la común experiencia de ser llamados a formar parte de la Compañía de Jesús (cf. O'Malley 1995, 199-200).

La CJ es designada desde el inicio como una orden de "clérigos regulares", es decir, un estilo de vida en el que el "monacato", la vida religiosa en sentido amplio y ya específicamente entendida según las *Constituciones* de la CJ, va unido al "ministerio ordenado". Un ministerio ejercido en forma diferente a la normativa diocesana (cf. *MNad* V, 549, citado por O'Malley 1995, 199). Nadal no se cansará de repetir una y otra vez que "no somos monjes". Deseaba acentuar lo específico de una orden presbiteral que quería ser ante todo apostólica. Surge así espontáneamente una pregunta importante sobre la relación que existe entre la vida religiosa en la Compañía y el ministerio ordenado.

2. *Congregaciones Generales*. 2.1 *Congregaciones Generales 31 (1966), 32 (1975) y 33 (1983)*. En la historia de la CJ, hay que esperar hasta la mitad del siglo XX para encontrar dos documentos de cierta importancia que aborden específicamente el tema del sacerdocio.

La CG 31 dedica el decreto 23 a lo que llama "El apostolado sacerdotal". Surge de una inquietud mani-

festada por la existencia entre los jesuitas de dos tendencias en los años inmediatamente posteriores al Concilio Vaticano II. Las dos tendencias se pueden plasmar en dos interrogantes: La función y tarea de los sacerdotes en el mundo actual, ¿se reduce al campo de la predicación de la palabra de Dios y a la administración de los sacramentos? Y en segundo lugar: ¿se puede justificar teológicamente la dedicación de tantos jesuitas sacerdotes a trabajos de investigación, enseñanza, estudio y acción social?

La CG confirmará que ambos campos o tareas están igualmente abiertos al jesuita sacerdote. Debe ser objeto de discernimiento cuál de ellos es más urgente, más necesario, de mayor servicio y más universal en un determinado tiempo y lugar. Terminará confirmando la realidad de la CJ como "cuerpo sacerdotal" en el que todos, hermanos, escolares y sacerdotes "participan conjuntamente en la unidad del apostolado que ejercita la Compañía" (CG 31, d23, 4).

En la CG 32 (1974) encontramos sólo tres referencias al carácter sacerdotal de la Compañía. En la primera de ellas se citan, simplemente, las palabras de Pablo VI cuando describe a la CJ como un "cuerpo sacerdotal, apostólico, religioso, unido al Sumo Pontífice por el voto especial acerca de las misiones" (CG 32, di, 5). En el decreto 4 la Congregación actualiza la misión de la CJ como "un servicio presbiteral de la fe" (CG 32, d4, 18). Finalmente, en el decreto sobre la "unión de los ánimos", se toca tangencialmente el tema de la diversidad de los ministerios cuando la CG explica que la realización de la misión actual de la CJ "exige, en la gran variedad social y cultural de nuestro mundo, una muy amplia dispersión de hombres y de ministerios" (CG 32, d11, 4).

La CG 33 trata el tema de la misión y los ministerios con mayor incisividad, aunque en forma dispersa. Así, en el decreto 1 la Congregación sintetiza la experiencia de los últimos años hasta 1983: "La CG 33 sometió una vez más a revisión la experiencia de nuestra misión tal y como había sido pedido por los Sumos Pontífices y era deseado por la misma Compañía; en primer lugar consideró la solicitud de los Pontífices por que nos dediquemos a una evangelización integral como corresponde a una Orden presbiteral" (CG 33, di, 31).

Más que una lista de ministerios se visualizan algunas áreas problemáticas a las que la Compañía se siente llamada porque "nuevas situaciones exigen nuevas formas de actuación" (CG 33, di, 43). Tales son: el hambre espiritual de muchos, sobre todos jóvenes..., los lugares donde se conculcan los derechos humanos, el mundo de los refugiados, y los grupos que sufren discriminación: emigrantes, minorías, la mujer, la defensa de la vida de los indefensos, el desempleo y la opresión económica de campesinos y obreros... (cf. CG 33, di, 45). Pero se mantiene que "cobran nueva importancia los apostolados tradicionales [...] Los ministerios fundamentales de la predicación, pastoral sacramental, ejercicios espirituales, enseñanza, formación del clero, catequesis, evangelización de los pueblos que todavía no han oído la palabra de Cristo, y la promoción de comunidades cristianas, deben llevar a fortalecer la fe que obra la justicia" (CG 33, di, 43).

2.2 *Congregación General 34 (1995)*. En 1995 sólo tres postulados, entre los 800 recibidos, se referían al tema del s. ministerial dentro de la vocación a la Compañía. Sin embargo, la CG 34, una vez

reunida, consideró que el papel del s. ministerial en relación con la identidad del jesuita era una faceta importante, había sido poco estudiada anteriormente y, en consecuencia, debería ser uno de los temas prioritarios que considerar. El decreto resultante afirma la novedad del s. de la CJ frente a ciertas tendencias que pretenden asimilarlo al clero diocesano. La manera jesuítica de ser presbíteros es "un enriquecimiento del oficio sacerdotal que se ejerce en la Iglesia" (CG 34, d6, 7). Se está sugiriendo que es un aporte específico.

El decreto recuerda lo que pastoralmente se considera más importante en el ministerio presbiteral del jesuita, según las palabras de J. Nadal: "La Compañía se preocupa de las personas por quienes nadie se preocupa o que son poco atendidas. Esta es la razón fundamental de la fundación de la Compañía, ésta es su fuerza, ésta es su dignidad en la Iglesia" (*Orationis observationes, MNad Va*, 126 [316], citado en CG 34, d6, 11). En consecuencia, la Congregación afirmará en acertada síntesis: "Dondequiera que esté el sacerdote jesuita contribuye apostólicamente a la vida de la Iglesia local, al mismo tiempo que es fiel a su carisma y salvaguarda su libertad para la misión. Vive en una Iglesia local y coopera gustosamente con el Obispo del lugar en la misión de la Iglesia. Pero reconoce que, en cada Iglesia local es carisma propio del clero diocesano el ser los agentes primarios de la cura pastoral del Obispo; precisamente por no ser sacerdote diocesano, reconoce que ejerce su ministerio de forma complementaria. El jesuita procura dirigir su actividad sacerdotal hacia los que no alcanza fácilmente el ministerio ordinario de la Iglesia" (CG 34, d6, 18).

Esta afirmación de la CG apunta a la posibilidad de una concepción diferente y complementaria del ministerio ordenado. Responde también a un problema real. Cuando el joven jesuita es destinado a los estudios de teología, se le presenta súbitamente el s. en toda su problematicidad. Al encontrarse de forma tan directa con el s., percibe el momento ambiguamente, pues constata que en la CJ el ejercicio específicamente sacramental del ministerio ordenado no parece ser lo fundamental, mientras que observa cómo fuera de la CJ, entre el clero diocesano, sólo es. No le resulta del todo claro saber "para qué es ordenado" (Harmless, 4, citado por Zas Friz 2003, 489). Tal falta de claridad ¿se debe a un descuido? ¿O podría leerse, en la línea ya apuntada por la CG 34, como la toma de conciencia de una diferente práctica del ministerio ordenado dentro de la Iglesia, y que no se termina de ver ni de formular con claridad? En nuestros días, algunos teólogos han tratado de aportar una respuesta más clara a este interrogante.

3. *Ministerio ordenado y vida religiosa.* 3.1 *Estudios recientes.* Un recorrido por los estudios publicados en los últimos años puede ayudar a dilucidar la relación existente entre el ministerio ordenado y la vida religiosa. Algunos autores hacen notar que, desde el siglo XII en adelante, a partir de la aparición de los dominicos y franciscanos, se hace presente un tipo de ministerio presbiteral radicalmente diferente del diocesano. Nace en la Iglesia un estilo de vida "apostólico" contrapuesto a otro estilo más sedentario propio de un clero que vivía de los "beneficios" ligados a lugares y oficios bien determinados. La innovación más importante de tal estilo de vida fue la "predicación". Primero

con la aparición de los franciscanos y dominicos, y más tarde con la fundación de los jesuitas (O'Malley 1988, 223-257). En la historia de estas Órdenes el ministerio ordenado no fue algo secundario. Jugó un papel de primera importancia por la unión del presbiterado con los ministerios que se ejercitaban. Es importante percibir, sin embargo, que estos ministerios eran muy diferentes al ministerio propio del sacerdote diocesano, aunque hoy se tienda a asimilar el s. religioso al diocesano (Zas Friz 2002, 385-386). La diferencia entre ambos no es únicamente de espiritualidad, sino que radica en una concepción diferente del ministerio ordenado. El ministerio de los religiosos no está sujeto en principio a ningún obispo en particular.

Otros teólogos remontan su estudio no ya a la época medieval sino a la misma Iglesia primitiva, y a los primeros Padres de la Iglesia. Siguiendo a Schillebeeckx, diversifican el único ministerio ordenado en dos modelos desarrollados durante el primer y segundo milenio del cristianismo, respectivamente. En el primer modelo parece tipificarse un presbiterado de corte pneumatológico y eclesial, mientras que, en el segundo milenio, se consolida un modelo más cristológico y de carácter individual. En este segundo modelo la ordenación del religioso, y el asumir el oficio de párroco, no representaría ningún problema. Pero si el ministerio ordenado de los religiosos presbíteros se asimila más al primer modelo, como parece confirmarse, tenderá a centrarse preferentemente en un ministerio de la Palabra, y no en la dirección de una comunidad. "En esta perspectiva", afirma F. Taborda, "el presbiterado de los religiosos tiene como base la acción profética e itinerante de animar a

las comunidades por medio de la predicación de la Palabra llevándolas a un mayor fervor espiritual. Así, el presbiterado de los religiosos podría ser pensado en continuidad con el ministerio "extraordinario" de la presidencia eucarística ejercida por los profetas itinerantes de la iglesia primitiva, mientras que los presbíteros del clero secular estarían en la línea de los ministerios locales, "ordinarios", de dirección de la comunidad" (Taborda, 379-380).

Sería factible defender este segundo modelo como alternativa al modelo presbiteral-diocesano (residencial), plenamente vigente en la Iglesia pero que no es el único posible. Zas Friz se decanta en favor del intento de los jesuitas O'Malley, Taborda, y del dominico Philibert, en conceder una especificidad histórica y teológica al ministerio ordenado del religioso presbítero. Existirían, por tanto, diferentes modos y estilos de ejercer legítimamente el único ministerio ordenado. La clave de lectura en el caso del presbítero religioso (itinerante-exento) no parece ser otra que la categoría de "misión" (Zas Friz 2002, 397-399).

Una conclusión parece deducirse: Existe un único ministerio ordenado en la Iglesia, pero diferentes modos y estilos de ejercerlo. Son, por tanto, de evidente actualidad las preguntas acerca de la identidad o diferencia entre el s. diocesano y el s. en la Vida Religiosa. Igualmente lo son aquéllas que desean concretar más la relación existente entre el ministerio ordenado y el estilo o carisma particular de una congregación determinada.

3.2 *Ministerio ordenado en la Compañía y carisma ignaciano.* Sobre esta base, algunos teólogos jesuitas sostienen que ha llegado el tiempo

de elaborar una teología propia del ministerio ordenado en la Compañía de Jesús. Porque existe, afirman, un *carisma ignaciano* del ministerio ordenado. Carisma que se manifiesta en un modo de ser, en un estilo propio que, siendo plenamente eclesial, se diferencia claramente del estilo diocesano y, también, del que viven otras congregaciones religiosas. Un carisma que viene marcado por una espiritualidad, por una historia, y por un estilo en los ministerios (Zas Friz 2003,518).

Se podría concluir que "el ser jesuíta cambia el significado de ser sacerdote" (Harmless, 37). El s. en la CJ es carismático: parte de una experiencia personal de Dios en los Ejercicios. El jesuíta hoy no sería sacerdote como Ignacio y los primeros compañeros si no hiciera una experiencia espiritual equivalente a la suya. Una experiencia a la que, después, trata de responder desde los signos de los tiempos, desde el evangelio. Dicho de otra manera, intenta evangelizar y ser apóstol desde la novedad de la historia (Trigo, 82-83). El presbítero jesuíta no será el líder de una comunidad, sino un activista al borde de los caminos, un misionero cuya espiritualidad es la de ser compañero de Jesús. Existen ejemplos que hablan por sí solos. Los jesuitas de América Latina y Asia en los siglos XVI, XVII y XVIII son los mejores testigos de esta manera novedosa y creativa de ser sacerdotes.

Tampoco queda excluido el presbítero culto. La CJ ha concedido siempre un gran valor a la formación y a la humanidad y las letras. El s. "letrado" será un medio privilegiado para moverse más eficazmente dentro de la misión universal de la Iglesia. Por eso, el ministerio ordenado y letrado del jesuíta se encuentra al servicio de

su apostolado dentro de una Iglesia en misión que lo recibe y lo acepta así (Harmless, 46-47).

Los jesuitas se han preguntado: ¿Aparece algo propio en el modo de vivir el s. en la Compañía? La respuesta parece afirmativa si lo consideramos desde la Teología. Igualmente afirmativa si lo hacemos desde la historia de la Iglesia, o de la Vida Religiosa, y también desde la misma Compañía de Jesús. Es necesario seguir profundizando con nuevos estudios. Algunos de ellos desde una perspectiva más histórica, testimonial, descriptiva, bajo la forma de una teología narrativa. Apenas poseemos estudios sobre cómo los jesuitas han vivido su s. en diversos lugares y momentos de la historia, y tratando de responder a muy diferentes problemas políticos, culturales, eclesiales, espirituales y sociales. Tales estudios aportarían un material muy válido para profundizar en las diversas posibilidades que se abren, hoy también, al ministerio ordenado. Y podrían seguir iluminando la relación, fundacional e histórica, entre el s. y la vocación a la Compañía. Sin por ello pretender restringir la extensión laical de esa vocación, también aceptada desde los mismos inicios.

Luis DE DIEGO, SJ

P Eucaristía, Fórmula del Instituto, Grados, Liturgia, Ministerios, Misa, Sacramentos, Servicio, Venecia, Viña, Vocación.

Bibl.: CEBOLLADA, R., "Consideraciones sobre el sacerdocio del jesuita", *Man* 74 (2002) 309-320; CODINA, Víctor, "El sacerdocio del jesuita en el futuro", *Man* 53 (1981) 79-84; COUPEAU, C., "Una vocación sacerdotal bajo cuatro luces", *Man* 74 (2002) 321-339; DIEGO, L. DE, *La opción sacerdotal de Ignacio de Loyola y sus compañeros (1515-1540). Estudio histórico e interpretación teológico-espiritual*, CIS-UCAB, Roma-Ca-

racas 1975; ID., "Ignacio de Loyola sacerdote: de ayer a hoy", *Man* 63 (1991) 89-102; GARCÍA DE CASTRO, J., "Sacerdocio en ejercicio. Los primeros sacerdotes jesuitas", *Man* 74 (2002) 341-359; HARMLESS, W. J., "Jesuits as priests, Crisis and Charism", *SSJ* 19/3 (1987) 1-47; MANARANCHE, A., "Le ministère sacerdotal dans la Compagnie de Jésus", *CSJg* 34 (1985) 75-91; MORENO, M. A., "El sacerdocio de Ignacio de Loyola: Una posible caracterización", *Stromata* 61 (2005) 35-46; O'MALLEY, J. W., "Priesthood, Ministry and Religious Life: Some Historical and Historiographical Considerations", *TS* 49 (1988) 223-257; ID., *Los primeros Jesuitas*, M-ST, Bilbao-Santander 1995; RAHNER, H., *Ignatius: The man and the priest*, CIS, Roma 1982; TABORDA, R., "El religioso presbítero: Una cuestión en debate. Reflexión teológica a partir de la tradición jesuítica", *Fe y Justicia* (Quito) 7 (2001) 45-67; TRIGO, R., "Especificidad ignaciana del sacerdocio", *Fe y Justicia* (Quito) 7 (2001) 69-83; ZAS FRIZ, R., "Ministerio ordenado y vida consagrada. Reflexiones teológicas en torno a una investigación bibliográfica", *Man* 74 (2002) 371-400; ID., "El ministerio ordenado de la Compañía de Jesús. Revisión de la bibliografía postconciliar", *EEc* 78 (2003) 483-519.

SACRAMENTOS

La *F50* establece en sus primeras líneas que aquél que haga los votos de castidad, pobreza y obediencia forma parte de una CJ que se funda para la defensa y la propagación de la fe y el provecho de las almas por distintos medios, y entre otros "oyendo sus confesiones, y administrándoles los demás sacramentos".

El momento en el que esto se escribe es determinante para la teología sacramental, al menos lo ha sido hasta el reciente ConcVat II. La reforma protestante hizo del rechazo al concepto católico de s. una de sus principales banderas. Desde las posturas más radicales de Zwinglio, que reconoce en el s. solamente un recordatorio hasta quizás las

más receptivas de Lutero (después de 1522, y tras la disputa con los anabaptistas), el hecho es que los s. estuvieron en primera línea en la controversia con los protestantes. Al vincular la existencia de s. con palabras directas de Jesús, que así los constituyeran, negaron el septenario sacramental y ello tendría importantes efectos pastorales.

1. *De Trento al Vaticano II.* El Concilio de Trento dedicará especial atención a esta cuestión, en concreto la sesión séptima celebrada en 1547 (DH 1600-1613). El *Decreto sobre los sacramentos*, uniéndose a lo establecido en Florencia en 1439 (DH 1310-1313) reafirmará la doctrina del septenario, de que los s. contienen la gracia, la *ex opere operato* y los contenidos doctrinales que más ha podido destacar la doctrina católica de los s. durante casi cinco siglos.

Como reconoce el ConcVat II era necesaria una reforma de la vida litúrgica de la Iglesia, y por tanto de su práctica sacramental (*Sacrosantum Concilium*, 62). En la renovación de los rituales de los distintos s. destaca la incorporación de las lenguas vernáculas, el papel mucho más relevante que debe jugar la Palabra en las celebraciones, la concentración simbólica y la participación de la asamblea pueden ser las señas más características de esta renovación. Junto a esta renovación litúrgica, el ConcVat II abrió las puertas a una lectura más amplia y rica del carácter simbólico de la experiencia religiosa. Frente a la acusación de una cierta cosificación en la práctica sacramental, la recuperación del símbolo como apertura a la transcendencia, como zona de contacto entre el hombre y Dios, ha enriquecido notablemente la práctica sacramental e igualmente ha permitido ensanchar los límites

de la experiencia religiosa (SC 59). No es menos importante que al tratar de explicarse a sí misma y cuando describe su condición escatológica la Iglesia se interprete "como Sacramento universal de salvación" (LG 48).

2. *Los sacramentos en la vida de Ignacio.* Ignacio, lógicamente, participó de la vida sacramental de su tiempo. Bautizado en Azpeitia, en su *Autobiografía* da cuenta de que se "confesó a uno de sus compañeros" [Au 1] en el asedio de Pamplona, acontecimiento a partir del cual se produciría su conocida conversión. No es obviamente, una confesión sacramental pero sí parece una práctica habitual en la Edad Media, aprobada y aconsejada por importantes teólogos como Pedro Lombardo (t 1160), Alain de Lille (1202) o el mismo Santo Tomás (t 1274). Probablemente su experiencia más importante en cuanto a la confesión se produce en Montserrat: tres días en los que el confesor "fue el primer hombre a quien descubrió su determinación, porque hasta entonces a ningún confesor lo había descubierto" [Au 17]. A partir de aquí el testimonio de su vivencia de la Penitencia estará marcada por los escrúpulos y el difícil camino hasta superarlos en los que destaca su sinceridad para con el confesor y el crecimiento admirable de su capacidad de discernimiento [Au 25]. En cuanto al Orden Sacerdotal conocemos todos sus desvelos por tener la formación adecuada para su acceso a este ministerio (Alcalá, Salamanca, París...), la profunda felicidad que provocó en él la ordenación sacerdotal [Epp I, 118-122; cf. Au 93], así como en el Obispo de Arce que la confirió el cual afirmó "que en su vida no había hecho ordenación con tanta consolación o satisfacción suya" (Polanco, "Sumario ...", FNI,

193); la devoción de Ignacio por la Eucaristía se refleja también en el tiempo que se demoró en celebrar la Eucaristía por primera vez, hecho que se atribuye a su intención de celebrarla en Palestina; este acontecimiento se producirá en Roma, en la basílica de Santa María la Mayor el día de Navidad de 1539 [Epp 1,147; cf. FNII, 444]. La Eucaristía se constituirá en experiencia nuclear de su espiritualidad y su mística, de lo cual es testimonio evidente su *Diario espiritual*.

En general Ignacio cuando habla de s. se refiere a la Eucaristía (Misa o Sacrificio) [Ej 18.44.209.354; Co 531; De 69] o a la Penitencia y la Eucaristía conjuntamente, sea para recibirlas [Ej 19.42; Co 80.200.584.595; Au 3] o para administrarlas [Co 4.110.406.642.643.816]. Ignacio no elabora un teología sacramental, pero sí se refiere a los s. en la vida interna de los jesuitas; y desde luego, aparecen como aspectos fundamentales en la actividad pastoral (CyMalley, 171-206).

3. *Los sacramentos en la vida de la Compañía*. La práctica sacramental de los jesuitas aparece en el texto de las *Constituciones* ya desde el comienzo del que se está formando, al recordarle la frecuencia en su recepción [Co 80]. No son, por supuesto, los únicos modos de expresión de lo religioso; no son los únicos medios de contacto con la gracia de Dios. Hacia dentro de la *CJ* tendrán un papel de edificación del cuerpo, junto con los votos y su ejercicio, especialmente el de obediencia; y junto con la vida de piedad y la actividad apostólica.

Así, a la hora de establecer lo que toca a los jesuitas ya admitidos del cuidado de sí mismos, en la Parte VI de las *Constituciones*, es decir, de su estilo de vida religiosa, só-

lo se establece que "la frecuencia de los sacramentos sea muy encomendada" [Co 584]; y la norma no parece muy exigente: que no se superen los ocho días sin comulgar o celebrar la Eucaristía, y esto sin que haya causas legítimas que hagan que el superior puede dispensar de esta medida. Esta referencia a la vida sacramental del jesuita está enmarcada en el horizonte apostólico que se espera de él; pocas líneas después las *Constituciones* explican que, dado el tipo de ministerios en el que estará inserto, no es posible "tener coro de horas canónicas ni decir las misas ni oficios cantados" [Co 586]. Es imposible considerar la vida sacramental del jesuita sin vincularla con su vida apostólica. La edificación que se espera que produzcan los s. está orientada, en el caso del jesuita, a su actividad apostólica.

Las últimas CC GG también han insistido en el papel de edificación interna que tienen los s., Eucaristía y Penitencia principalmente, sobre todo cuando se celebran en el seno de las comunidades. Se reconoce que participar en la Eucaristía es "el medio mejor para formar un cuerpo dedicado a la misión de Cristo en el mundo de hoy" (NC 226-227).

En uno de los textos más notables de realismo y ternura ante la enfermedad y las muchas limitaciones que ella provoca, S. Ignacio recomienda la recepción de la Unción de Enfermos cuando "la enfermedad es de tal cualidad que quita en gran parte el uso de las potencias del ánima" [Co 595]. El superior está encargado de que el enfermo cuente con esta ayuda inestimable para hacer frente al trance del final de la vida. Al final de la vida del jesuita se espera que cuente con el consuelo de los s. de la Iglesia, que son "armas que nos concede la di-

vina liberalidad de Cristo nuestro Señor" [Co 595].

4. *Sacramentos y espiritualidad ignaciana*. La primera nota que caracterizaría los s. en el marco de la tradición ignaciana es su carácter de instrumentos apostólicos. En lenguaje de la teología actual se mueven en esa nota que caracteriza a los s. como hacedores, como edificadores de la Iglesia. Cuando en la *F50* se indican los medios para la actividad apostólica se enuncian las "predicaciones públicas, lecciones y todo otro ministerio de la palabra de Dios, de ejercicios espirituales, y de la educación en el cristianismo de los niños [...] y de la consolación espiritual". Y se desprende que esta consolación espiritual se produce mediante "las confesiones y administrándoles los demás sacramentos". En un sentido se puede afirmar cierta actitud reduccionista ante los s., pues frente a otras tradiciones que han resaltado la dimensión celebrativa como centro de su actividad apostólica, y que convierten el culto (el canto, la liturgia) en núcleo de su vocación, la tradición ignaciana no ha seguido este modelo. Pero no puede entenderse este modo de actuar como una minusvaloración de los sacramentos. Es cierto que la dimensión litúrgica es fundamental en la celebración sacramental, pero también es cierto que en otro sentido la espiritualidad ignaciana ha ampliado el sentido de la acción sacramental. De hecho, la reforma conciliar ha destacado el papel de la liturgia de la Palabra en todas las celebraciones. El rito no puede separarse de la Palabra. Y para Ignacio la Palabra es aquella que consuela. La actividad del jesuita se dirige a esa edificación (instrucción, formación) y al consuelo (oyéndole, administrándole s.) del cristiano.

Una lectura actual de esta cuestión nos permite encontrar a la espiritualidad ignaciana junto a los que descubren el aspecto sacramental de toda realidad que apunta a Dios. Buscar y hallar a Dios en todas las cosas, y a todas en él [Co 288], es una invitación a profundizar en la dimensión simbólica del ser humano que necesita llegar a los extremos del lenguaje (oral, corporal, simbólico) para poder comunicar experiencias que son también extremas, últimas. El septenario es un lugar singular para la experiencia religiosa pero no puede reducirse toda la experiencia cristiana a la celebración los siete s. (SC 9). Sin embargo, la posibilidad de apertura a lo transcendente, al Otro, sí que está cargada de sacramentalidad. "Sacramento" se convierte en un término cargado de posibilidades. Ya se ha indicado que la Iglesia se interpreta a sí misma como "sacramento universal de salvación"; o se habla de Jesucristo como el "sacramento del encuentro con Dios".

Es precisamente esta categoría de encuentro una de las que más se han visto reforzadas en las nuevas perspectivas sacramentales. Este sentido también encuentra eco en la tradición ignaciana. La preocupación por este encuentro personal, directo entre el testigo y las personas, está en su misma raíz. Así concebido, el s. supera la cosificación a la que estuvo sometido durante tanto tiempo, tan constreñido por el cumplimiento riguroso de formas y por la exacta repetición de fórmulas que ahogaban el fin al que el mismo Espíritu Santo destina su celebración: acercar de manera radical el Creador con su criatura. Este acercamiento se realiza en diversos momentos de la vida del cristiano, con diferente significado personal o comunitario, pero siempre marcado

por la inmediatez de Dios en signos y palabras humanas.

Si alguna característica puede describir la profundidad de un encuentro es la gratuidad. En un encuentro auténtico no puede mediar contraprestación, todo lo que se produce en él se debe a la libertad y a la iniciativa de los que se encuentran. Los s. son signos de la gratuita y libre iniciativa de Dios en su acción salvadora de los hombres. Para Ignacio este aspecto es sustancial, por eso es tan sensible al delicado momento en el que se encuentra la práctica sacramental de la Iglesia de su tiempo. La reforma protestante ha puesto el dedo en la llaga de corrupción litúrgico-pastoral. Por eso es tan urgente recuperar la limpieza de la celebración de los sacramentos. No es sólo la corrupción del ministro, es el alejamiento escandalizado del pueblo de Dios, es la tergiversación de las relaciones entre Dios y el hombre. La conversión pasa por el encuentro personal con el Creador.

La gratuidad en los s. quiere insistir en el jesuita en la libertad de su acción pastoral. No puede estar sometido a más dependencias que al puro anuncio y al consuelo que transmite la fe. La gratuidad en la administración de los s. devuelve la posesión de estos a Dios y a la comunidad que los celebra. Cobra sentido la palabra "administrador", administrar los s. es tener responsabilidad de una realidad que no le pertenece, realidad que el celebrante no puede manejar a su antojo. Dar gratis lo que gratis se recibió, no es sólo una vía de ascesis, es la confesión de saberse respondiendo a un amor primero que nos constituye como personas y testigos (cf. [F50; Co 4.565]).

José Ignacio GARCÍA JIMÉNEZ, SJ

Z' Confesión, Coro, Liturgia, Ministerios, Misa, Reconciliación, Sacerdocio.

Bibl.: ARNAU, R., *Tratado general de los sacramentos*, BAC, Madrid 1994; CALVERAS, J.V. "Los confesionales y los Ejercicios de San Ignacio", *AHSI17* (1948) 51-101; CHAUVET, L. M.V. *Les sacraments. Parole de Dieu au risque du corps*, Editions de L'Atelier, Paris 1997; LEONARD, W. / GUIDETTI, A., "Liturgia y Ejercicios" en *Los Ejercicios de San Ignacio a la luz del Vaticano II* (ESPINOSA, C. ed.), BAC, Madrid 1968, 455-485; GARCÍA JIMÉNEZ, J. L., "Apuntes sobre la vida sacramental en las Constituciones de la Compañía de Jesús", *Man* 71 (1999) 171-176; KOLVENBACH, P.-H., "Sobre la vida en el Espíritu en la Compañía (26.11.1989)", en *Selección*, 75-76; ID "San Ignacio y la Eucaristía (Roma, 31.VII.1985)" en *Ibid.*, 656-659; O'MALLEY, J. W., "Sacramentos, culto, oración" en *Los primeros Jesuitas*, M-ST, Bilbao-Santander 1995, 171-206; ROVIRA BELLOSO, J. M.V. *LOS sacramentos símbolos del Espíritu*, Centro de Pastoral Litúrgica, Barcelona 2001.

SACRIFICIO: / Misa

1

SADHANA

J

La palabra "Sadhana" ha entrado

I

a formar parte de la literatura espiritual en la CJ, y fuera de ella, a través de la obra del Jesuita indio Anthony de Mello. Anthony (Tony) de Mello nació en Bombay el 4 de septiembre de 1931 en el seno de una familia católica originaria de Goa (de ahí su apellido). Entró en la CJ en 1947, fue ordenado sacerdote en 1961 y murió en 1987. *Sadhana* se llamó el instituto de formación que él fundó; y también se viene usando la expresión "espiritualidad *Sadhana*", sobre todo en lengua inglesa (*Sadhana spirituality*), para describir el conjunto de ideas, actitudes, valores espirituales que Anthony de Mello comunicó a través de sus libros y sus cursos.

Jj

1

\

La palabra "sadhana" en sánscrito viene de la raíz "sadh" que,

según el clásico diccionario de Monier Williams, significa "dirigirse hacia una meta, alcanzar un objetivo o, simplemente, realizar". El sustantivo "*sadhana*" el mismo diccionario lo define como una actividad que es productiva y eficaz, el medio usado para alcanzar un fin. Originalmente la palabra se usa en un contexto profano, pero con el tiempo adquiere un sentido espiritual. En este sentido se usa para designar una disciplina que conduce a la realización espiritual, a la liberación espiritual (*moksha*). Existe también el sustantivo "sadhak" para designar al que practica s., una disciplina espiritual. "Sadhak" es el principiante, el aspirante que comienza un camino espiritual. De aquí que en la traducción a la lengua gujerati del libro de S. Ignacio de Loyola, la expresión "Ejercicios Espirituales" se traduce "*adhyatmasadhana*".

Sobre este telón de fondo podemos analizar la obra de Anthony de Mello. En primer lugar la obra del Instituto *Sadhana*. El Instituto *Sadhana* se comenzó por iniciativa de los Provinciales de la CJ en India para salir al paso de la necesidad sentida de ofrecer a los encargados de la formación de jóvenes religiosos/as o seminaristas una preparación más adecuada para su labor. Comenzaron la obra los Padres Anthony de Mello e Ignacio Errazquin el año 1973. Desde el primer momento estuvieron de acuerdo en que la propuesta que haría el Centro sería de tipo experiencial mas que teórico; "ejercicios" s., más que un curso académico. Se trataba de "hacer" una experiencia, un camino de crecimiento personal y vocacional, y un proceso de reflexión sobre él, para poder después acompañar mejor jóvenes religiosos o seminaristas.

Elementos de esa formación eran la terapia personal y en grupo, el compartir y reflexionar en grupo sobre las experiencias, problemas, cuestiones vocacionales que iban surgiendo en las terapias y en la vida del grupo; la lectura, la reflexión y la oración personal.

Como se ve, algo constitutivo de la experiencia del s. fue el intento de integración. Integración de la dimensión humana y la dimensión espiritual del crecimiento vocacional. Y, como el nombre "*sadhana*" hace presumir, integración de la tradición espiritual cristiana, fundamentalmente occidental, con la tradición espiritual de la India, predominantemente hindú y budista. Este último elemento fue creciendo a medida que el Director de s., Anthony de Mello, fue personalmente adentrándose más profundamente en esa tradición espiritual india. Autores que le abrieron horizontes en esa línea fueron el inglés Alan Watts y, más directamente, grandes personajes espirituales de la India como Mahatma Gandhi y el místico hinduista del estado de Maharashtra, por nombre Ramdas. En sus últimos años descubrió y quedó fascinado por Krishnamurti, hindú de nacimiento, el cual, formado inicialmente en el movimiento teosofista, se desligó de él y estableció un magisterio espiritual muy personal, con elementos que lo aproximan a la tradición budista.

Los cursos y escritos de Anthony de Mello en los últimos años reflejan muy marcadamente la influencia de este autor, así como del maestro budista Achaan Chah, otro autor que le impactó mucho.

Hay quien usa también la palabra "*sadhana*", espiritualidad s., para referirse al conjunto de ideas, actitudes que Anthony de Mello propuso

en sus libros o en los cursos que daba, generalmente fuera del Instituto *Sadhana*, sobre todo en Estados Unidos. Aunque se han publicado muchos escritos que se presentan como suyos, sólo los siguientes fueron escritos por él: *Sadhana, El canto del pájaro, El Manantial, ¿Quién puede hacer que amanezca?* y *La Oración de la rana*. Después de su muerte, y de manuscritos preparados por él, se publicaron: *Un minuto para el absurdo, Una llamada al amor y Contacto con Dios*.

¿Cuáles eran esas ideas o valores que de Mello comunicaba en sus libros y en sus cursos? He aquí algunas de ellas: vivir el momento presente sin perderse en nostalgias y culpabilidad por el pasado o ansiedad por el futuro; no dejarse escapar la riqueza y belleza de lo sencillo y cotidiano en búsqueda de lo deslumbrante; entrar a través de lo sencillo y cotidiano, y del silencio, en el misterio de la vida, del amor, de la trascendencia; comprender y aceptar al mismo tiempo la riqueza y belleza con la radical transitoriedad de todo lo creado; asumir la responsabilidad por la propia vida; no refugiarse en una docilidad cómoda e inmadura, sin asumir el riesgo y la tarea de la libertad, de la búsqueda personal; aceptar con seriedad y abrazar con alegría la propia realidad, en su riqueza y sus límites; no vivir tiranizados por las exigencias de un ideal irrealizable.

Como se ve, no eran en sí ideas, ni muy originales ni muy novedosas. Lo que hacía que tocaran tan vivamente y tan profundamente era el estilo de Mello, tan personal, tan lleno de humor, tan enraizado en la realidad de la vida. También se debe al hecho de que las presentaba de modo que llevaba a una confrontación fuerte consigo mismo, despertando anhelos de liber-

tad interior y de autenticidad que habían estado adormecidos por la banalidad, la prisa, la superficialidad que caracterizan muchos aspectos de nuestra cultura.

No se puede dar una visión y juicio sobre la obra de Anthony de Mello sin recordar que en agosto de 1998 se publicó una notificación de la Congregación para la Doctrina de la Fe, advirtiendo que algunas de las afirmaciones de sus libros no eran compatibles con la fe católica. La nota de la Congregación no es una condena sino, más bien, un toque de atención a posibles lectores. La reacción de la Conferencia Episcopal de la India fue muy equilibrada y acertada (1999). Contiene tres puntos principales: los obispos aceptan y agradecen la notificación de la Congregación y pasan a aclarar algunas de las ambigüedades o posibles errores en el pensamiento o en la expresión de de Mello. Porque es innegable que existen tales ambigüedades. En segundo lugar, los obispos subrayan lo positivo de sus escritos. Y en tercer lugar, explican el contexto religioso de la India y el género literario usado por Anthony de Mello, típicamente oriental. Esto ayuda a no ver en el texto afirmaciones o negaciones que no estaban en la mente del autor. Los obispos notan acertadamente que los escritos de Anthony de Mello, en el contexto indio, pueden ser una gran ayuda para el diálogo interreligioso, tarea esencial y urgente para la Iglesia en la India. Los libros de Tony de Mello pueden también ayudar a fomentar, dicen los obispos, la tolerancia entre diversas religiones, en un país en el que los fundamentalismos religiosos han sido la causa de violentos y sangrientos enfrentamientos. Y recuerdan también que, sobre todo en los últimos años, los escritos de Tony de Mello

encontraban numerosos lectores entre personas de otras religiones o de ninguna afiliación religiosa. Esto explica el que no entrase en precisiones teológicas, o que no tocase temas de espiritualidad específicamente cristiana. Los obispos notan también que el género literario de Mello, sus historietas o parábolas, género típicamente oriental, busca el despertar, incluso sacudir al lector para que se haga preguntas fundamentales. No busca directamente el establecer doctrina. El profesor de teología en la facultad de *Vidya Jyoty*, en Nueva Delhi, Jordi Gispert Sauch (1998), escribía a este propósito que si hubiera habido una institución judía en el siglo II a.C. encargada de examinar la ortodoxia de los escritos, no hubieran seguramente pasado el libro del Eclesiástico (Ben Sirá) que no menciona la Alianza y critica la religión establecida, ni tampoco El Cantar de los Cantares, porque no menciona a Dios. ¡Y los dos libros son palabra de Dios! Quizá los libros de Tony de Mello se asemejan a este género sapiencial. Volviendo a los obispos indios, concluyen su escrito diciendo: "Aprovechamos esta ocasión para expresar nuestro reconocimiento y aprecio por el bien que estos escritos (de Anthony de Mello) han hecho a muchos de sus lectores, tanto cristianos como no cristianos" (Conferencia Episcopal India, 1999).

Estas son, en síntesis, algunas de las aportaciones que la figura y la obra de Anthony de Mello han hecho a la búsqueda de un camino espiritual, un s. espiritual, para hombres y mujeres de hoy; para personas que buscan una espiritualidad que les ayude a liberarse de condicionamientos sociales rutinarios y estériles; una espiritualidad de vida y no de conceptos; una es-

piritualidad menos estereotipada, más espontánea y personal.

José Javier AIZPÚN, SJ

/ Focusing, Gestalt, Hinduismo, Imaginación, Silencio, Zen.*

Bibl.: CONFERENCIA EPISCOPAL INDIA, "Pastoral Guidelines on the Writing of Late Fr. Tony de Mello", *Vidyajyoti* 63 (1999) 605-611; GISPERT-SAUCH, J., *Vidyajyoti* 62 (1998); MELLO, A., DE, *Sadhana; El canto del pájaro; El Manantial; ¿Quién puede hacer que amanezca?; La Oración de la rana: Un minuto para el absurdo; Una llamada al amor; Contacto con Dios*, en *Obras Completas*, Sal Terrae, Santander 2003.

SALAMANCA

El proyecto de estudios que llevaba previsto Íñigo de Loyola para Alcalá de Henares fracasó, en parte, por pretender abarcar simultáneamente desde la lógica menor hasta la teología, sin renunciar a las conversaciones espirituales y a la enseñanza de la doctrina; y sobre todo a consecuencia de los procesos y sentencia de los inquisidores toledanos y el vicario episcopal. Decidió por consiguiente trasladarse a S., confiado en los ofrecimientos que le hizo en Valladolid el arzobispo toledano Alonso de Fonseca, tratando de evitar así una apelación, a lo que parece aludir la frase de la *Autobiografía* "poner la cosa en sus manos" [Au 63]. Cuando llegó, en la primera quincena de julio de 1527, encontró ya hospedados a sus compañeros de Barcelona, Calixto de Sa, Lope de Cáceres y Juan de Arteaga, a los que se había añadido en Alcalá un joven francés, Juan Reynalde o Renalde, que dio origen, por error de copista, a un inexistente "Juan López de Recalde", que algunos modernos han supuesto ser el apellido de Íñigo.

También ahora, la llegada del peregrino a una ciudad universitaria coincidió con unas circunstancias propicias a la confusión religiosa y a la sospecha. Unos meses antes, el Inquisidor General, Alonso Manrique de Lara, había convocado en Valladolid una Junta de treinta teólogos para discutir sobre la ortodoxia de Erasmo. La suspensión de la Junta, decidida por el erasmizante presidente, y nunca reiniciada, impidió la condena, temida por los representantes alcaláinos, y esperada por los salmantinos, entre los que se contaban varios dominicos.

Íñigo se confesaba con un dominico, quien pocos días después de su llegada le invitó a comer con la comunidad, avisándole de que le harían muchas preguntas. Es muy explicable y aun obligado este recelo ante un hombre, cuyo pasado ciertamente ignoraban por completo sus anfitriones, y que sin estudios eclesiásticos -lo que confesó candidamente el peregrino- se dedicaba a unas actividades espirituales de adoctrinamiento moral (la distinción de pecados), que podrían coincidir, a lo menos en parte, con las de los "alumbrados", condenadas dos años antes por la Inquisición de Toledo y en diversos procesos particulares de los primeros años veinte. Sólo un contacto personal y confiado, como el que se inició tímidamente con los miembros de la comunidad de S. Esteban en los tres días siguientes, durante los cuales los cinco "de la compañía" (primer uso del colectivo en los relatos biográficos! ¿Se empleó ya entonces?) estuvieron retenidos en el convento, podría haber disipado los recelos y aclarado las intenciones. Que los Superiores de S. Esteban alertasen a la autoridad diocesana, era su estricta obligación.

A los tres días fueron recluidos Íñigo y Calixto en un lugar elevado y abandonado (quizá la torre "mocha" de la catedral vieja), sujetos a una cadena, que les impedía movimientos independientes [Au 67]. La noticia conmovió a la gente piadosa que los habían conocido, y pronto llegaron los primeros socorros y las visitas de compasión. Francisco de Mendoza y Bobadilla, estudiante de 19 años y futuro cardenal arzobispo de Burgos, oyó al prisionero manifestar su disposición a cargar con todas las cadenas posibles por amor de Dios. Durante 22 días de prisión, el vicario o provisor episcopal y otros tres letrados (todos con titulación jurídica, no teológica) examinaron los papeles de Íñigo -"que eran los *Ejercicios*"- e interrogaron a todos los del grupo sobre sus actividades. La sentencia -según la *Autobiografía*, única fuente- no les imputaba ningún error y les permitía seguir "hablando de cosas de Dios", pero sin determinar el grado de pecaminosidad de las acciones antes de haber estudiado teología moral. El peregrino dijo que acataba la sentencia mientras se encontrase en la jurisdicción de Salamanca [Au 70].

De nuevo debía emigrar. Se ignora si alguien le sugirió la solución de París. Posiblemente la determinación surgió de una doble reflexión: la necesidad de dedicarse íntegramente al estudio, sin distracciones apostólicas, ayudado por la imposibilidad de expresarse en lengua extraña, y París atraía a los mejores estudiantes europeos. Sus compañeros esperarían "por allí", y llegado a París, vería el modo de acomodar a los cuatro. De hecho, todos seguirán caminos muy diferentes.

De una quinta amistad nada dice la *Autobiografía*; tampoco la mencionan los modernos Astrain o

García-Villoslada. Estudiaba gramática en S. un joven (1512), natural de Revilla-Vallejera (Burgos), Bartolomé de Torres. Esto contó más tarde a los jesuítas de Alcalá, con los que hizo los Ejercicios y tuvo íntima familiaridad, y lo transmite el P. Castro en su *Historia*: "Tuvo muy estrecha familiaridad [con Iñigo], deseando juntarse con él como uno de sus compañeros, y tratando con él las cosas de su alma (...). Y el día en que no lo hacía, andaba muy inquieto y desasosegado. Y cuando fue preso [...] no se hartaba de llorar, aunque sabiéndolo el P. Ignacio le consoló [...]. Servíale en la cárcel y iba a los recaudos que le mandaba [...], y como se determinó de irse a París, se despidió dejándole un vocabulario que tenía, y dándole palabra que en París le buscaría alguna comodidad y le avisaría. Al cabo de algunos días le avisó, y viniendo de camino para ir a París por Alcalá, se entretuvo en esta Universidad".

Iñigo había salido de Salamanca a mediados de septiembre, camino de Barcelona. Sus amigos catalanes le disuadían de pasar a Francia, porque se decía "que en asadores metían a los españoles". Efectivamente, en enero de 1528, Francisco I declaró la guerra; Iñigo llegó a París el 2 de febrero. Si a pesar de las aterradoras predicciones que le habían hecho sus amigos, "nunca tuvo ningún modo de temor", no se puede suponer lo mismo del inseguro gramático. Por esta circunstancia se torció la vocación del que hubiera podido ser uno de los cofundadores de la Compañía.

José MARTÍNEZ DE LA ESCALERA, SJ

Z¹ Alcalá, *Cárcel, Ejercicios (Historia del texto), Inquisición, París.*

Bibl. Fuentes: *FD* 319-349 (procesos de Alcalá); **Secundaria:** BELTRÁN DE HEREDIA, V., "Estancia de San Ignacio de Loyola en San Esteban de Salamanca", en ID., *Miscelánea Beltrán de Heredia*, vol. 2, Ope, Salamanca 1972, 343-362; CASTRO, C. DE, *Historia del Colegio de Alcalá de la Compañía de Jesús*, L. XI, c.11, 1578; GARCÍA-VILLOSLADA, R., *San Ignacio de Loyola. Nueva biografía*, BAC, Madrid 1986, 294-300; HERNÁNDEZ MONTES, B., "Identidad de los personajes que juzgaron a San Ignacio en Salamanca. Problemas históricos suscitados por las primeras fuentes", *AHS152* (1983) 3-50; ID., "En Salamanca (1527)", en *Ignacio de Loyola y la provincia jesuítica de Castilla* (GARCÍA VELASCO, J. L., ed.), Provincia de Castilla, León 1991, 113-126; VALERO, R., "La universidad de Salamanca en el siglo XVI" en *Ignacio de Loyola y su tiempo* (PLAZAOLA, J., ed.), Mensajero-Universidad de Deusto, Bilbao 1992, 199-220.

SALMERÓN, Alfonso

1. *Formación y primeros destinos.* Alfonso Salmerón nació en Toledo el 8 de septiembre de 1515. Realizó los estudios de latín y griego en Alcalá, en el célebre Colegio Trilingüe, comenzando también allí los cursos de filosofía. En aquella ciudad conoció y se hizo amigo de D. Laínez, con el cual se dirigió a París en otoño de 1532. En París se juntó a Ignacio de Loyola, de quien fue el "compañero" más joven. Una vez hechos los Ejercicios Espirituales en el invierno de 1533-1534, junto con el pequeño grupo de discípulos de Ignacio emitió él también los votos el 15 de agosto de 1534. Llegado a Italia en 1537, en Venecia recibió, en el mes de junio, las órdenes menores hasta el diaconado, pero tuvo que esperar, a causa de la edad, hasta finales de octubre de ese año para la ordenación sacerdotal. Después de una larga serie de predicaciones, que lo llevó a Bolonia, Parma, Módena, Padua, Verona, Siena y Nápoles,

hizo la profesión solemne en Roma, en la basílica de San Pablo Extramuros, en 1541; entre 1541 y 1542 hizo un viaje a Irlanda, en compañía de Broét, en un peligroso recorrido que lo llevó incluso a terminar en la cárcel. De regreso a Roma, entre 1543 y 1546 ejerció allí su ministerio sacerdotal, predicando, entre otros, a Juan de Vega, embajador de Carlos V, y a Vittoria Colonna.

2. *Apostolado, Teología y Gobierno*. En febrero de 1546 partió con D. Laínez para Trento, adonde había sido enviado en principio para acompañar espiritualmente a los participantes en el Concilio. Bien pronto, sin embargo, fue incluido entre los teólogos, de modo que fue también a Bolonia, donde, después de haber hecho importantes contribuciones a la preparación de los esquemas de decretos sobre los sacramentos, sobre el purgatorio, sobre las indulgencias y sobre la Misa, el 4 de octubre de 1549 consiguió el doctorado en teología. Entre tanto había desarrollado su ministerio en diversas ciudades, entre ellas Venecia, Padua, Verona, Belluno y Ferrara. El 10 de octubre de 1549 partió junto con Canisio para Alemania, destinado a enseñar en la universidad de Ingolstadt por invitación del duque Guillermo IV de Baviera. Llamado de nuevo a Italia en 1550, tras detenerse largamente en Verona, donde predicó sobre el evangelio de S. Mateo, se dirigió a Roma, donde ayudó a Ignacio en la redacción de las *Constituciones* de la Compañía de Jesús. Habiéndose trasladado a Nápoles para la fundación del colegio de allí, tuvo que volver a Trento, donde había sido nombrado teólogo pontificio para la segunda fase del Concilio. En ella intervino a propósito de la Eucaristía, de la Penitencia, de la Extremaunción, del sacrificio de la

Misa y del Orden. Tras dejar Trento, volvió a Nápoles, que se convirtió desde ese momento en su residencia principal, "su reino", como diría Hosius. Después de trabajar allí más de *dos* años, del 20 de agosto de 1553 al 6 de septiembre de 1555, tomó parte en la dieta de Augsburgo con el Nuncio pontificio Luigi Lipomano, con quien partió en dirección a Vilna, en Lituania, sede en aquel tiempo del rey polaco. Enviado de nuevo a Italia para referir al Papa la crítica situación del catolicismo en aquellas lejanas regiones, se vio obligado, por una grave enfermedad, a detenerse en Viena durante varios meses, hasta que volvió a Roma en abril de 1556. Entre 1556 y 1557 fue enviado a Bélgica, una primera vez como consejero del legado pontificio, el cardenal Scipione Rebiba, y una segunda vez con el cardenal Cario Carafa.

De regreso de Bélgica, a comienzos de 1558, participó en la CG para la elección del sucesor de Ignacio. El 29 de septiembre se dirigió a Nápoles en calidad de primer superior de la nueva provincia: allí permaneció hasta comienzos de septiembre de 1561, cuando fue llamado a ejercer el cargo de Vicario de la Orden hasta mayo de 1562, momento en que se dirigió nuevamente a Trento, como teólogo pontificio para la tercera y última fase del Concilio. Intervino a propósito de la Comunión bajo las dos especies, de la Misa, del Orden, del Matrimonio y del matrimonio clandestino.

Habiendo dejado Trento en diciembre de 1563, tras un largo itinerario apostólico que Jo llevó de nuevo, entre otros sitios, a Venecia y Bolonia, S. llegó a Nápoles a principios de junio de 1564, permaneciendo allí hasta mayo de 1565, cuando fue a Roma para tomar parte en la CG convocada a la muerte de D.

Lañez. Volvió a Ñapóles y allí continuó, excepto breves incursiones a Roma y a diversas localidades de la Provincia, de la que fue responsable hasta 1576, hasta su muerte, acaecida el 13 de febrero de 1585, a la edad de sesenta y nueve años.

3. *Salmerón escritor. 3.1 Los Comentarios al Nuevo Testamento.* Quien pretenda seguir sistemáticamente las ideas de S., además de su *Epistolario* y de los *Sermones*, en su mayoría manuscritos, debe tener en cuenta los *Comentarios al Nuevo Testamento*, que comenzó a redactar en 1569 y que, con diversas interrupciones, reelaboró hasta su muerte, en 1585. En ellos se disponían ordenadamente, en forma de comentario y estudio de los Evangelios y de otros escritos neotestamentarios, las notas de las predicaciones y los apuntes de los estudios y de diversas misiones teológicas. Los manuscritos, tras varias vicisitudes, fueron publicados en Madrid en dieciséis volúmenes entre 1597 y 1602. Los cuatro primeros volúmenes habían sido revisados por Roberto Belarmino, que pasó cinco meses en Ñapóles ocupado únicamente en este trabajo; el resto de los comentarios evangélicos fue reelaborado por Pedro Páez, y los *Comentarios a los Hechos* y a las *Epístolas Paulinas*, por Bartolomé Pérez de Nuevos.

A pesar de su consistencia y erudición, se debe constatar que los *Commentarii* de S. no han tenido gran fortuna ni han sido objeto de una adecuada investigación histórica, en cierta medida porque -podría observar alguno- no aparecen en ellos posturas teológicas originales, mientras que gran parte de las argumentaciones escriturísticas y patrísticas no han resistido a las posteriores profundizaciones exe-géticas e históricas. En 1939 F. de

Lanversin, aun sin hacer una valoración global ni insertarlos en el panorama de la historia general de la teología, señalaba en los *Commentarii* una contribución importante, por parte católica, a una teología positiva, fundada ampliamente en la Escritura y la Tradición, en una perspectiva inequívocamente polemista: "Tuvo el mérito de abrir el camino hacia una teología fundada de manera más amplia y profunda en la Escritura y la Tradición, combatiendo a los adversarios en su propio terreno, y abriendo así el camino a los grandes controversistas y a los estudios patrísticos". Otros autores han estudiado aspectos sectoriales: M. Andrés, I. Riudor y S. del Páramo, la mariología; H.J. Sieben, la teología conciliar; U. Parente, el tratamiento del sacramento de la confesión. Pero, a pesar de esporádicas valoraciones y de investigaciones episódicas, no existen intentos de un estudio integral de la obra.

El plan global de los *Commentarii* expresa adecuadamente el proyecto teórico de Salmerón: unir el conjunto de la doctrina católica de su tiempo a la Escritura y a la Tradición y, desde el punto de vista de la Contrarreforma, refutar a los protestantes en el terreno bíblico e histórico-teológico. Ciertamente la realización del proyecto resulta más bien esquemática, pero no carece de cierta originalidad y de una notable erudición. El cuadro de fondo -como se comprende fácilmente por el título *in Evangelicam Historiam*- lo constituye la narración de episodios de la vida de Jesús en los Evangelios, que, a modo de pequeños tratados teológicos, introducen múltiples aspectos de la doctrina católica: "Est enim Evangelium -se lee en el prólogo-, nucleus omnium scripturarum et compendium; clavis om-

nia recóndita et abstrusa mysteria aperiens; sacramentorum inexhaustus, infinitusque spiritualium operum thesaurus [...]; pañis noster quotidianus ad esuriam nostram sublevandam semper frangendus atque ruminandus [...]; denique pelagus quoddam immensae Dei sapientiae".

Salmerón se muestra abierto a todas las disciplinas que puedan servir para establecer el texto y el sentido de la Escritura según la enseñanza católica: la cronología, la historia de las instituciones, la gramática, los escritores de la antigüedad griega y romana... Pese a su disponibilidad a servirse de conocimientos interdisciplinares, no es, sin embargo, un innovador, y se atiene a las posiciones tradicionales, en el espíritu de la exégesis y de las adquisiciones histórico-científicas de su tiempo: todos los *Salmos*, sin distinción, son atribuidos a David, y se mantiene la autoría salomónica de los *Libros Sapientiales*. Los días del Génesis deben entenderse en sentido literal, así como la formación del cuerpo del hombre y de la mujer. Un cierto literalismo limita a veces sus interpretaciones. Se puede compartir lo que escribe F. de Lanversin: "Salmerón es inferior a Maldonat, quien vino después que él y se aprovechó ampliamente de su trabajo. Tiene el mismo apego al texto; la misma discusión plagada de interpretaciones falsas. El trabajo mucho más amplio de Salmerón entraña a la fuerza algunas banalidades, textos apócrifos de los Padres, una argumentación más sutil que sólida por doquier. Pero sigue sorprendiendo el material empleado, la seriedad y la profundización con las que se impulsa el estudio del texto [...]. Menos personalista, Salmerón [...] no abre nuevos caminos, prefirien-

do una exégesis un poco rudimentaria, a posiciones que pudieran ser consideradas un tanto aventureras" (Lanversin, 1939)

3.2 *Otros escritos*. Otro escrito relacionado con la espiritualidad de S. se remonta a la oposición contra la obra de la CJ en Ñapóles en el campo sacramental. En 1554, en efecto, recibía de Ignacio de Loyola el encargo de compilar un breve escrito a favor de la praxis sacramental de la Orden: "En una cosa breve holgaríamos escribiese V.R. para cerrar las bocas en muchas partes a hombres, que impiden el servicio divino, y es de la frecuentación de los sacramentos de la confesión y comunión; porque en algunas partes se levantan personas, tenidas por espirituales, contra la tal frecuentación: y si puede robar algún poco de tiempo V.R., holgaríamos fundase esta cosa, como mejor le pareciere, haciendo cuenta que servirá en muchas partes este trabajo" [*Epp Vil*, 169]. No han llegado hasta nosotros los *EstratH dei Dottori sulla frequenza della Comunione* (cf. Polanco, *Vita Ignatii...*, 182), pero es sabido que el Padre General prefirió, en lugar de la docta disertación escolástica de S., más bien un opúsculo popular, que propusiese soluciones a las dificultades que generalmente se encontraban en la administración de los sacramentos. Así, tras pasar por las manos de Bobadilla, que compuso el *Libellus de laudabili et fructuosa, frequenti aut quotidiani sacrosanctae Eucharistiae sumptione*, el librito fue finalmente publicado en Ñapóles en 1556 por Cristóbal Madrid con el título *De frequenti usu sanctissimae Eucharistiae sacramenti libellus*.

También los *Sermones*, si bien en su mayoría inéditos, ofrecen interesantes sugerencias espirituales. Salmerón ejercía -lo atestiguan unáni-

memente las fuentes contemporáneas- una profunda fascinación sobre los oyentes: amplia cultura sagrada y profana, conocimiento de las lenguas clásicas y del hebreo, prodigiosa capacidad de memoria, ritmos de estudio intensísimos y continua actualización, presencia física, y también -es Realino quien lo afirma- "una conversación [...] propia de un rey". En el panorama de sus predicaciones destaca la que tuvo en Trento el 27 de diciembre de 1546 durante la Misa celebrada en honor de S. Juan Evangelista, en la que S. trazó, hablando del discípulo predilecto de Jesús, un retrato del obispo: así como la gracia mayor que Juan recibió de Jesús es la del afecto especial, así también la del obispo es la exigencia del amor, o sea la abnegación en la búsqueda de la intimidad con Cristo.

4. *Perfil humano y espiritual.* Más allá de los *Commentarii* y de otros escritos menores, la espiritualidad de S. emerge también en su cotidianidad, que se manifiesta ampliamente en su epistolario. Celo apostólico y competencia intelectual son consideradas por los principales estudiosos del jesuita español como sus más destacadas características. El *Memorial* de Cámara recuerda que era considerado por Ignacio, entre sus primeros compañeros, como el segundo mejor director de Ejercicios Espirituales. M. Scaduto, en su primer volumen sobre el generalato de Laínez, considera que en S. se encuentran los requisitos esenciales fijados por S. Ignacio para sus hijos: búsqueda amorosa y resuelta de la perfección evangélica, ardor en el apostolado, sentir con la Iglesia, afecto a la CJ, a lo cual se añade la nota de un prestigioso saber, que tanto contribuyó a la afirmación de la naciente Orden religiosa en

las esferas intelectuales, y el esfuerzo por la tutela de la ortodoxia. La conquista directa de las almas fue en él un objetivo constante e insistente: fue intrépido especialmente en la lucha contra la herejía, que combatió tanto con la predicación como con los escritos y con la acción directa. San Bernardino Realino pudo escribir de él lo siguiente: "Yo tengo por gracia singular haber entrado en la época de este singularísimo Padre, columna grandísima de la verdad cristiana". El ardor de su acción antiprotestante, que llevó adelante durante toda su vida, le granjeó no pocas enemistades, que él supo afrontar con valiente firmeza, como soportó también las dolorosas enfermedades que lo afligieron largamente.

A la solidez doctrinal S. unió, en afortunada síntesis, una capacidad administrativa y de gobierno nada común, que manifestó sobre todo en el gobierno de la Provincia napolitana. Su principal preocupación fue la de salvaguardar el espíritu de la regla, lo cual le llevó a veces a actitudes rígidas, dictadas por la voluntad de defender y propagar la Orden. Para Ignacio tuvo expresiones de exquisito afecto y se preocupó, después de su muerte, de conservar su memoria. De Bobadilla, cuya acción en Italia meridional no sintonizaba con las directrices de la provincia y cuyos métodos de apostolado criticó vivamente, no olvidó nunca "la antigua amistad". Celoso guardián del honor de la CJ, S. supo unir a la severidad también una componente caracterial de simpatía y franqueza, de modo que Ignacio pudo decir que la CJ tenía dos grandes "hipócritas": Bobadilla y el mismo Salmerón.

Cautó y sutil investigador del error, estuvo dotado de franqueza

de carácter, también con respecto a los superiores, y en varias ocasiones lo fue hasta la vehemencia, chocando con el cardenal Morone, pero también con el cardenal de Nápoles Alfonso Caraffa, a quien sin embargo estimaba por su celo reformador, o con el benefactor principal del colegio napolitano, Girolamo Vignés. Toleraba con dificultad censuras o sospechas, como demuestra el episodio del envío de un visitador a la Provincia: Laínez lo exhortaba a considerarlo como un regalo; "regalo de arsénico", respondía el irritado provincial. Personalidad fuerte, amoroso y compasivo para con sus hermanos, sabía a la vez escrutar y valorar, expresando juicios a veces severos; profesaba la perfecta obediencia, pero al mismo tiempo era celoso guardián de su dignidad; convencido de la pobreza de su gobierno, podía resentirse por una crítica, sobre todo al avanzar en edad.

Estas notas no empañan la solidez de un personaje, que vivió, de modo totalizante e infatigable, sus tiempos, consciente de tener que realizar una tarea urgente y decisiva en la vida de la Iglesia: construir los cimientos de la Orden ignaciana, al servicio de la Iglesia, en defensa de la verdad.

Ulderico PARENTE, SJ

? Alcalá, *Amigos Señor, Deliberaciones de 1539, Laínez, Montmartre, Paris, Primeros Compañeros, Roma, Venecia.*

Bibl.: BANGERT, W., *Claude Jay and Alfonso Salmerón. Two early Jesuits*, Loyola University Press, Chicago 1985; LANVERSIN, F. DE, "Salmerón Alphonse", *DTC* XIV/1, París (1939) 1040-1047; PARENTE, U., "Alfonso Salmerón a Napoli (1551-1585)", *Campania Sacra* 20 (1989) 14-51; ID., "Alfonso Salmerón 1515-1585", *AHSI* 59 (1990) 279-293; ID., "La confessione dei peccati nei Commentarii in Evangelicam Historiam di Al-

fonso Salmerón", en *Muñera Parva. Studi in onore di Boris Ulianich II*, (LUONGO, G. ed.), Napoli 1999, 203-249; POLANCO, J. A., *Vita Ignatii de Loiolae et rerum Societatis Jesu historia* IV, Matriti 1896; SCADUTO, M., *L'epoca di Giacomo Laínez. Il governo (1556-1565)*, La Civiltà Cattolica, Roma 1964, 299-308; ID., "Salmerón, Alfonso", *DHCJ* IV, 3474-3476; SIEBEN, H. J., "Ein Traktat des Jesuiten Salmerón über die in Trent strittige Fragen zur Autorität des Konzils, en *Ecclesia militans. Studien zur Konzilien und Reformationsgeschichte. Remigius B'dumer zum 70. Geburtstag gewidmet*, Hrsg. V. W. Brandmüller, H. Immenkötter, E. Iserloh, Paderborn 1988; ID., "Salmerón Alphonse", en *DSP* XIV, 240-245; SOMMERVOGEL VII, 478-483 y *Sup.* 784-786.

SALVACIÓN

En la experiencia espiritual ignaciana, la s. se halla indisolublemente unida a la gloria de Dios y al fin para el que hemos sido creados o también al provecho de las almas, etc. La idea de s. que se hace Ignacio es, por tanto, la de un concepto, a la vez, "teocéntrico" y "antropocéntrico". En este sentido, se trataría también de un concepto "cristocéntrico", en la medida en que, en Jesús de Nazaret, se han unido (*inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter* -según el dogma del concilio de Calcedonia (DH 302)- lo humano y lo divino.

1. *La salvación: un concepto teocéntrico y antropocéntrico.* Qué sea la gloria de Dios y cuál el fin para el que hemos sido creados es algo que podemos deducir si partimos de lo que supone la fe en la creación. Ahora bien, desde el punto de vista de la experiencia espiritual, y éste es el punto de vista desde el cual debemos situar a Ignacio, el hecho de la creación es algo más que una especie de "prólogo metafísico" a una historia de s., consistente sólo en explicar *que* las cosas existen (o,

en formulación heideggeriana: ¿por qué hay algo y no, más bien, nada?) y *por qué* existen (porque Dios las ha creado: ¡esto era del todo evidente para Ignacio de Loyola!).

La creación es ya historia de salvación. La creación se enmarca en la historia de amor existente entre Dios y el hombre, de la cual constituye, por así decir, como el primer acto. Dicho de otra manera, la creación es el *éxtasis* amoroso de Dios que, a la vez que manifiesta su Gloria, su *Doxa*, quiere hacernos partícipes de ella. Y Dios manifiesta su gloria despojándose de ella: así es, en definitiva, cómo nosotros nos hacemos partícipes de dicha Gloria. En cierta manera, podríamos decir que la creación es como la exteriorización absolutamente libre de la inagotable riqueza de la vida divina que busca con quién pueda ser compartida. Dios manifiesta su gloria compartiéndola y el hombre capta la manifestación de esta gloria acogiendo, de tal manera que en él se refleja la gloria de Dios. La existencia humana es reflejo de la gloria de Dios. En esto, se manifiesta un singular acuerdo entre la experiencia espiritual y la moderna exégesis veterotestamentaria (G. Von Rad, por ejemplo, en su *Theologie des Alten Testaments*, ha hecho ver que el núcleo originario de la fe del antiguo Israel es la experiencia del éxodo, de haber sido liberados de la esclavitud de Egipto; un acto de amor, por tanto, de Dios para con su pueblo, al que se añadió, posteriormente, para demostrar la grandeza y el poder de este Dios liberador, la fe en la creación, también por parte de este mismo Dios que libera).

Si, *a parte Dei*, la creación es manifestación de la superabundancia de la vida divina que, por amor y libremente, quiere comunicarse, *a*

parte hominis, el hecho de ser creado tiene una finalidad, un *para*. Lee-mos en el PF de los *Ejercicios*: "el hombre es criado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor y, mediante esto, salvar su ánima" [E/23].

Es decir, Ignacio especifica *la finalidad* de la creación del hombre en estas tres actitudes fundamentales: "alabanza", con lo que ésta supone de éxtasis admirativo y gratuito ante la realidad; "reverencia" que -prescindiendo de las connotaciones culturales que una tal actitud podría tener para Ignacio- podríamos traducir como el reconocimiento del otro, y del Otro, en su alteridad (aquí conviene recordar el trasfondo cortesano de Ignacio, para quien el acatamiento y la reverencia serán actitudes fundamentales en el *Diario espiritual*, no sólo con referencia a Dios, sino también con respecto a las criaturas [De 179]; Tomás de Aquino dirá (*Quaestiones de veritate* q.5, a.5 *in c.*) que Dios trata las criaturas *cura reverentia*; y, finalmente, "servicio", que correspondería al ayudar ignaciano (el "esclavito indigno" de la contemplación ignaciana del nacimiento [Ej 114]). Ahora bien, aquí se trata de actitudes, mediante las cuales se consigue la s. del alma. Como se ve, no se limita aquí Ignacio a aconsejarnos un mero superar o evitar el pecado, sino que apunta decididamente mucho más allá.

Consecuentemente, de la misma manera que, para Dios, la creación supone un éxtasis, un éxodo de Sí, también para el hombre, según Ignacio, el hecho de ser creado supone una especie de "éxodo", una "salida hacia" sin otra meta que la de Dios. "Tanto se aprovechará en todas cosas espirituales, cuanto saliere de su propio amor, querer e interés" [Ej 189].

La s., pues, para Ignacio, apunta a la plena realización de la vida humana. Es decir, al "fin para el que hemos sido creados" o, dicho de otra manera, al provecho de las almas "Yo he venido para que tengan vida, y la tengan en abundancia" (*Jn* 10, 10). Y este fin es deducido a partir del hecho de la creación. Y así se da gloria a Dios. En formulación de hebreo de Lyon: "gloria Dei vivens homo, vita autem hominis visio Dei".

Entendida así la s., cabe decir que se trata de un proceso imparable, sostenido por el dinamismo del *magis* ignaciano. Ello daría razón del famoso lema ignaciano *ad maiorem Dei gloriam*.

Como colofón de lo dicho, no estaría de más tener presente el prólogo de la carta a los Efesios (1, 3-14), que resume todo él un planteamiento como éste: hemos sido escogidos, antes de la creación del mundo, para ser santos e inmaculados en Su presencia (v.4). Se ha prodigado en nosotros la riqueza de la gracia divina (vv. 7s). Dios quiere que nos convirtamos en "alabanza de Su Gloria" (vv. 12.14).

2. *Presencia de este planteamiento en textos ignacianos.* En los *Ejercicios*, alude Ignacio al tema de la s. en conexión con la "gloria de Dios", por una parte, y con el "fin para el que hemos sido creados" o el "provecho del alma", por otra. Veámoslo en dos ejemplos.

En la petición de la meditación de Tres Binarios [*Ej* 149-157], se pide: "gracia para elegir lo que más gloria de su divina majestad y salud de mi ánima sea" [*Ej* 152]. Aquí, la salud del alma no puede contemplarse independientemente de la gloria de Dios. A lo mejor, no estará de más recordar que nos encontramos en contexto de elección, quicio central de los *Ejercicios*.

En la definición que da Ignacio de la consolación podemos leer: "Finalmente, llamo consolación todo aumento de esperanza, fe y caridad, y toda leticia interna que llama y atrae a las cosas celestiales y a la propia salud de su ánima, quietándola y pacificándola en su Creador y Señor" [*Ej* 316]. Es decir, el hecho de tender a la salud del alma supone un aumento de las virtudes teologales (fe, esperanza y caridad), una experiencia de gozo ("leticia") y la atracción por la vida en el Espíritu (atracción por las "cosas celestiales", en formulación ignaciana). Por consiguiente, no se trata tanto de un mero abandono de la vida de pecado. Aquí se apunta a mucho más: se apunta a la plenitud de la existencia humana, a aquello que le "aprovecha" al hombre -en formulación ignaciana-, es decir, a aquello que le hace crecer o, dicho en términos actuales, "realizarse". Ahora bien, dicha realización plena de la existencia humana sólo se da, para Ignacio, cuando ésta se abre a la dimensión divina, es decir, cuando da gloria a Dios.

En el *Epistolario* ignaciano encontramos también ejemplos del hecho de que la s. va unida, por una parte, a la gloria de Dios y, por otra, a la consecución del fin para el que hemos sido creados o al provecho del alma. He aquí algunos ejemplos que, necesariamente, no podrán ser exhaustivos. En la llamada "carta de la perfección" dirigida a los Padres y Hermanos de Coimbra el 7 de mayo de 1547 [*Epp* I, 495-510], exhorta Ignacio a los estudiantes de esta casa de formación a crecer en fervor apostólico: "Pero sobre todo querría os excitase el amor puro de Jesucristo, y deseo de 'su honra y de la salud de las almas', que redimió, pues sois soldados suyos con especial título y suel-

do en esta Compañía". "Honra y salud de las almas" aparecen aquí como conceptos parejos y motivo de crecimiento en el fervor. A los PP. enviados a Alemania (carta del 24 de septiembre de 1549 [Epp XII, 239-242]), exhorta: "que comprendan cómo no buscan sus propios intereses, sino los de Jesucristo, o sea, 'su gloria y el bien de las almas'". En una carta a Jacqueline de Croy, del 15 de septiembre de 1550 [Epp III, 174s], le menciona "los deseos que Dios infunde" en ella de promover "el honor de Dios y la salvación de las almas". A Juan Andrés Schenaldo [Epp VI, 347s] le habla de la necesidad de que los miembros de la CJ estén libres para ir a cualquier parte de la tierra donde "brille una mayor esperanza de promover la gloria de Dios y la salvación de las almas". A Pedro Canisio le indica lo siguiente: "sería menester cuidar de llevar el mayor número posible de predicadores religiosos y clérigos seculares, y asimismo confesores; todos los cuales 'con celo de la honra de Dios y de la salud de las almas', propongan fervorosamente y asiduamente a los pueblos la doctrina cristiana, y con el ejemplo de su vida la confirmen" [Epp VII, 398-404]. A los jesuitas del colegio de Praga [Epp X, 689-697], hablando de la conveniencia de predicar en alemán o en latín, y de que la presentación de la doctrina católica no se hiciera de manera excesivamente apologética o polémica, les pide que hagan conocer "el amor" que sienten hacia los oyentes, es decir, el deseo de buscar el provecho de éstos. Ahora bien, dicho amor se expresa "en el deseo de salvación de los herejes y cismáticos" (encontramos las mismas ideas en una carta a María de Austria [Epp VI, 202-204]). Y termina una carta dirigida a Claudio Jayo rogan-

do que "la suma e infinita sabiduría divina rija y gobierne todo de la manera más conveniente a la salud del alma y a Su gloria y alabanza" [Epp III, 602-605].

La intensa búsqueda de la s. de las almas no puede ir desligada de la necesidad de rendir la debida gloria a Dios. Es más: ésta sólo es factible cuando se busca la s., propia y la del prójimo.

3. *Salvación "del" pecado.* Si hay una s. *para* (dar gloria a Dios y, mediante esto, conseguir el fin para el que hemos sido creados), también hay una s. *de* (cf. Gesché 2001, 30ss). Se plantea, por tanto, también la cuestión: "¿de qué somos (o hemos de ser) salvados?" Es decir, ¿es nuestra situación humana tal que postula la necesidad de una s.? En efecto, hoy en día no resulta esto una obviedad, en la medida en que ha entrado en crisis el lenguaje sobre el pecado.

En cualquier caso, digamos que, para Ignacio, la s. no sólo va unida a la gloria de Dios o al fin para el que hemos sido creados y al provecho del alma, sino también a la liberación del pecado. Y ello porque parece evidente que la visión optimista que presenta el PF, de hecho, contrasta con la situación de pecado en la cual se encuentra inmersa la condición humana. El pecado forma parte de la situación humana previa a todo: "mira que en culpa ya nací, pecador me concibió mi madre" (*Sal* 51, 7).

En correspondencia con lo que hemos dicho sobre la s. como fomento de todo lo que "aprovecha" a la vida humana, podemos decir que el pecado representa una situación de inhumanidad. El pecado destruye la realidad humana. A este respecto, resulta sumamente expresivo el modo cómo se presenta en la composición de lugar del primer

ejercicio de la Primera Semana la existencia humana sumida en el pecado [Ej 47]: falta de libertad ("encarcelada"), alienada e irreconciliada consigo mismo, con el cosmos y con Dios [Ej 58-60].

El pecado es una realidad "metahistórica" (el pecado de los ángeles [Ej 50]), "protohistórica" (el pecado de Adán y Eva [Ej 51]) e "histórica" (el pecado de cualquier hombre [Ej 52]). El pecado es también una realidad "procesual", tal como nos lo hace ver esta peculiar *contemplatio ad dolorem* [Ej 55], que es el segundo ejercicio de la Primera Semana [Ej 55-61]. Tal procesualidad del pecado alcanza su *climax* en la meditación sobre el infierno [Ej 65-71].

Ahora bien, la confrontación personal con la realidad del pecado termina en el coloquio del primer ejercicio ante Jesús crucificado [Ej 53], Víctima inocente que carga con el pecado del mundo (cf. *Jn* 1, 29). En dicho coloquio se formulan dos preguntas: ¿qué ha hecho y qué hace El?, por una parte, y, por otra, ¿qué he hecho y qué debo hacer yo? No se enfrenta, por tanto, el ejercitante a un código meramente moral de normas y prohibiciones: de ahí la importancia de dicho coloquio, con el encaramiento del ejercitante con la persona del Señor crucificado.

4. *¿Quién salva?* Ante todo, cabe decir que la alternativa *quién o qué* nos salva no es fruto del deseo de problematizar las cosas. En efecto, la s. no consistiría primariamente en llevar a cabo ciertas actividades (*obras*, para decirlo en lenguaje bíblico) sino que, más bien, habría que decir que la s. tiene lugar a partir de nuestra relación con una Persona. En este caso, con Jesucristo, nuestra puerta de acceso al Dios Uno y Trino.

Es necesario, por tanto, tener en cuenta el *aspecto pasivo* del evento salvífico (no nos salvamos por nuestras propias fuerzas) y abandonar todo planteamiento pelagianista, e incluso semipelagianista. Es sabido que la CJ ha sido a veces acusada de tales planteamientos. S. Ignacio, sin embargo, en su noche oscura manresana, experimentó su radical dependencia con todo dramatismo: hasta en pos de un perriño estaba dispuesto a ir para encontrar la salida a su situación (cf. [Au 23]). Y ya general de la naciente CJ experimentará la consoladora necesidad de ser guiado: *ego sum puer* -dice el Ignacio del *Diario espiritual* [De 113-114.127]. Ni el *para qué* ni el *de qué* de la s. pueden obtener una respuesta centrada exclusivamente en la realidad humana.

¿Qué hacen las tres Personas de la Trinidad ante la realidad del pecado? La respuesta nos viene dada en la contemplación de la encarnación [Ej 101-109].

En dicha contemplación comprobamos que la respuesta divina viene marcada por un triple movimiento: en primer lugar, está el *mirar* ("¿Quién como Yahveh, nuestro Dios, que se sienta en las alturas, y se abaja para ver los cielos y la tierra? El Señor, desde su trono, mira la tierra" -reza el salmista [113; cf. también 11]; para S. Juan de la Cruz el *mirar* de Dios es el *amar* de Dios [cf. CB 19, 6]). La Trinidad *mira* al mundo. No es inútil subrayar la importancia de este "mirar" ignaciano (cf. [Ej 75]). Se trata de una verdadera experiencia espiritual que tendrá su reflejo en los *Ejercicios* (en el Examen, en las contemplaciones de la Segunda Semana -con su "reflejar"-, etc.) y que se prolonga, sin perder su carácter de experiencia espiritual, en el análisis de la realidad de cara a una mayor eficacia

apostólica. Ahora bien, todo este mirar depende del previo mirar de Dios: somos "contemplados" por Dios, que habita en nosotros, hechos templos suyos. De aquí que también nosotros podamos mirar la realidad "contemplativamente". Así en la instrucción de Ignacio a los padres que se envían a ministerios, del 8 de octubre de 1552 [*Epp* XII, 251-253]: "mirando las criaturas no como bellas o graciosas, sino como bañadas en la sangre de Cristo, e imagen de Dios, templo del Espíritu Santo, etc.". "En manera que considerando los unos a los otros crezcan en devoción y alaben a Dios nuestro Señor, a quien cada uno debe procurar de reconocer en el otro como en su imagen" [*Co* 250]; y en "así mismo haciendo templo de mí siendo criado a la similitud e imagen de su divina majestad" [*Ej* 235].

Pero Dios Trinidad no sólo mira: también "se determina". Dicho "determinarse" podría ponerse en relación con la elección de los Ejercicios. Así como la elección debe hacerse "juntamente contemplando" [*Ej* 135] la vida de Cristo, también esta determinación divina tiene lugar a partir de la contemplación divina de la realidad humana.

Finalmente, el fruto de esta determinación no es otro que el de "hagamos redención del género humano" [*Ej* 107]. Redención para cuya realización la Trinidad se dispone a "obrar la santísima encarnación" [*Ej* 108]. La encarnación supone, en primer lugar, un implicarse de Dios a partir de la *carne*: "Al consagrar mostrando ser su carne [la de María] en la de su Hijo" [*De* 31], es decir, de la fragilidad humana, a partir de lo(s) último(s) de la realidad, en la línea del Jesús pobre y humilde. En segundo lugar, un movimiento perennemente válido: "así nuevamente encarnado" [*Ej* 109] y que tiene

lugar *hic et nunc*. Todo esto quiere decir implicarse en la historia (cf. el "fundamento verdadero de la historia" [*Ej* 2] y el "Dios trabaja y labora" de la CAA [*Ej* 236]).

Jesucristo es la visibilización histórica de esta voluntad divina de salvación. ¿Es la cristología ignaciana anselmiana o escotista? H. Rahner (1964, 266) se inclina por una interpretación escotista de la cristología ignaciana: no se trataría tanto de la encarnación para librarnos del pecado, cuanto de la dinámica de donación ínsita en la realidad divina: Dios da y quiere darse (cf. la *contemplatio ad amorem* [*Ej* 231.234]).

5. "Ayudar": la colaboración humana en la obra salvífica. La contemplación de la Encarnación se prolonga en la del Nacimiento [*Ej* 110-117]. Ahora bien, en dicha contemplación el ejercitante debe "hacerse un pobrecito y esclavito indigno" [*Ej* 114], admitido graciosamente a "mirar, contemplar y servir" (cf. *Ibid.*) la Sagrada Familia. Tal caracterización de la actitud del ejercitante puede convertirse en paradigma de lo que espera Dios de la colaboración humana en la obra de la salvación. Formulado en términos ignacianos, habremos de recurrir al verbo "ayudar".

En una afirmación ulterior, podríamos decir que, si la manera divina de proceder en lo que se refiere a la s. del hombre podemos deducirla de la contemplación de la encarnación, la respuesta y colaboración que Dios espera del hombre podremos deducirla de las meditaciones del Reino [*Ej* 91-99] y Dos Banderas [*Ej* 136-148], meditaciones que precisan esta actitud ya esbozada *in nuce* [*Ej* 114].

Del aspecto pasivo del evento salvífico se deduce que el principal agente de la s. es divino (la Trini-

dad, Jesucristo). Sin embargo, tal verdad de ninguna manera excluye la colaboración humana en el evento salvífico. ¿De qué tipo de colaboración se trata? La meditación del Reino nos puede ofrecer una respuesta, en la medida en que es precedida por las preguntas del coloquio "¿qué he hecho, qué hago y qué debo hacer por Cristo?" (cf. [Ej 53]). Cristo requiere colaboradores para llevar a cabo su obra salvífica. La tarea a la cual son llamados no tiene límites: se extiende al ancho mundo [Ej 93.95]. No sólo importa el *qué* de la llamada, sino el *cómo*, es decir, han de llevar a cabo esta tarea como Él [Ej 93.95]. Ante esta propuesta sólo cabe (en "los que tuvieren juicio y razón" [Ej 96]) ofrecerse al trabajo (cf. las oblaciones de mayor estima y momento [Ej 97-98]). Ofrenda que queda matizada por la aclaración: "queriéndome vuestra santísima majestad elegir y recibir en tal vida y estado" [Ej 98]. Tal matización es también recogida en la meditación de Dos Banderas: "si su divina majestad fuere servido y me quisiere elegir y recibir" [Ej 147].

Sólo Dios puede darse la Gloria que se merece. De ahí que el hombre (en este caso, los miembros de la CJ) sólo pueden *ayudar* a la s., en cuanto que la s. redundante -como hemos visto- en dar gloria a Dios mediante el fomento de todo lo que pueda aprovechar al hombre. Dicho de otra manera: si consideramos las cosas desde el punto de vista de la colaboración humana en la obra salvífica, la s. no se impone, se propone. Lo cual no tiene otra razón de ser que la misma manera de actuar de Dios para con el hombre que hay que salvar.

El verbo "ayudar" es de particular importancia en relación a la colaboración humana en la obra salvífica. Aparece en la *Autobiografía*

como una de las actividades predilectas del Ignacio convertido (cf. Rambla⁴2003,125s). Y es plasmado en las *Constituciones* como la mejor descripción de lo que debe ser el ideal de la vida del jesuita: "el fin de esta Compañía es no solamente atender a la salvación y perfección de las ánimas propias con la gracia divina, mas con la misma 'intensamente procurar de ayudar' (como si de un 'deseo de deseo' se tratase (cf. [Co 102]) aquí no se habla de 'ayudar', sino, mucho más modestamente, de 'procurar de ayudar') 'a la s. y perfección de las de los prójimos'" [Co 3]. Véase como la s. y la perfección se encuentran unidas en esta formulación del fin de la CJ formando uno de los típicos dobles ignacianos. El fin "escopo" de la CJ es expresado también de modo sumamente expresivo al principio de la Cuarta Parte de las *Constituciones*:

"Siendo el escopo que derechamente pretende la Compañía ayudar las ánimas suyas y de sus prójimos 'a conseguir el último fin para que fueron criadas' [...] será de procurar el edificio de letras y el modo de usar de ellas, para 'ayudar a más conocer y servir a Dios nuestro Criador y Señor'" [Co 307]. La ayuda que procura la CJ se dirige a la consecución del último fin (cf. el PF) para el que hemos sido criados o bien a un mayor conocimiento y servicio de Dios. Y en esto consiste la s. que Dios ofrece al hombre (cf. [Co 52.108.112.137.163.308.351.365.390.400.408.412.446.555.567.636.813] entre otros).

Idénticos planteamientos podremos encontrar en el *Epistolario* ignaciano (cf., por ejemplo, la ya mencionada "carta de la perfección", o una carta dirigida a santo Tomás de Villanueva, el 16 de abril de 1553 [Epp V, 24s]).

Toda esta manera de ver hará que el jesuita se sienta, sobre todo, instrumento en manos de Dios de cara a la s. de sus hermanos: "para la consecución de lo que pretende, que es ayudar las ánimas para que consigan el último y supernatural fin suyo, los medios que juntan el instrumento con Dios y le disponen para que se rija bien de su divina mano, son más eficaces que los que le disponen para con los hombres" [Co 813]. Instrumento y, también -en formulación de la reciente CG 34- "servidor de la misión de Cristo" (d2). Y, a su vez, el jesuita, que se siente instrumento, se sirve de unos instrumentos, unos medios, humanos y divinos, que, en definitiva, le *ayudan* a procurar la s. del prójimo. Y esto porque no cabe disociación entre creación y redención (cf. [Co 814]). Con esto entronca la línea más genuina de la historia de la CJ que apuesta por la inculturación, por el uso de medios que ayuden a ayudar, etc.

6. El "*cómo*" de la salvación. Finalmente, debemos dar respuesta a la pregunta sobre el *cómo* de la salvación. El "modo de proceder" resulta de capital importancia en la doctrina espiritual ignaciana (cf. Arrupe 1981, 49-82). La pregunta por el *cómo* de la s. se desdobra, a su vez, en dos preguntas. En primer lugar: ¿se trata de la s. del alma sólo? ¿O de la s. de alma y cuerpo? En segundo lugar: ¿es la s. un evento que sólo afecta al individuo o a la colectividad?

6.1 *La s. como un evento que afecta al cuerpo y al alma.* La pregunta por la s. *integral* (de alma y cuerpo) no se plantea sólo desde el punto de vista del sujeto que ha de ser salvado, sino, previamente, también desde el punto de vista del Sujeto divino que salva. Quien salva es el Dios Uno y Trino. Se trata no del

Dios autosuficiente y autárquico, sino del Dios que es postulado como máxima relacionalidad. Se trata de la Trinidad (las breves, pero densas, páginas del *Diario espiritual* nos descubren la progresiva inmersión reverente y amorosa de S. Ignacio ante esta Divina Realidad). Este Dios-Relación-amorosa no se encierra en sí mismo, sino que "mira el mundo" [Ej 102], decide "unitariamente" redimir ("hagamos redención del género humano" [Ej 107]) y, al decidir redimir al género humano, se *en-carna* ("obra la santísima encarnación", en formulación del mismo Ignacio [Ej 108]; "He visto la opresión de mi pueblo [...] Yo te envió..." (cf. Ex 3, 7.10); en este caso, se trata también de un movimiento doble, cuyo protagonista es el mismo: el Dios Trino). Por tanto, no sólo el sujeto que ha de ser salvado lo es en cuerpo y alma, es decir, en su realidad total, sino que también el Sujeto Divino salva, no sólo espiritualmente, sino también "en cuerpo y alma" (cf. K. Rahner 1975, 412s), encarnándose. Y las afirmaciones del coloquio del primer ejercicio son contundentes al respecto: "cómo de Criador es venido a hacerse hombre, y de vida eterna a muerte temporal, y así a morir por mis pecados" [Ej 53].

Así, pues, la s., ya sea vista desde el punto de vista del Sujeto que salva, como del sujeto por ser salvado, resulta para Ignacio una realidad integral que afecta al cuerpo y al alma. A ello no obstan algunas formulaciones del mismo Ignacio (como la formulación del PF de los *Ejercicios* [Ej 23]), para quien es muy claro que cuerpo y alma forman un mismo e indisoluble "compósito" [Ej 47]. Y realidades importantes de los mismos *Ejercicios*, como las Adiciones [Ej 73-90], la Aplicación de los sentidos [Ej 121-

126], las Reglas para ordenarse en el Comer [Ej 210-217]... ofrecen, sin duda, una visión más unitaria de dicha experiencia.

Por otra parte, la finalidad de la CJ también incluye las obras corporales (o de misericordia). Véase la *Fórmula del Instituto*: "Y con todo se muestre disponible a la pacificación de los desavenidos, el socorro de los presos en las cárceles y de los enfermos en los hospitales, y al ejercicio de las demás obras de misericordia, según pareciere conveniente para la gloria de Dios y el bien común" [FI 3]. Esta apertura de la dedicación de la CJ a las obras corporales es también recogida en las *Constituciones* [Co 623.624.650.822]. A este respecto, es significativa la presentación de la Tercera Parte de las *Constituciones*: se empieza presentando lo que conviene a "la conservación en lo que toca al ánima y adelantamiento en las virtudes", para terminar tratando "de la conservación del cuerpo". Ahora bien, no era éste el esquema del primer borrador (el texto *a* de 1550), sino exactamente el inverso: se daban algunas orientaciones sobre la conservación del cuerpo en vista a lo supuestamente más importante: el adelantamiento en el espíritu. La redacción definitiva (del texto *B* de 1556) supone que este adelantamiento espiritual no puede quedar limitado al puro espíritu, sino que debe irradiar a la dimensión corporal del hombre (cf. Jaer 1998, 57; el autor remite a Bertrand 1974,100-106).

Todo esto concuerda muy bien con la experiencia del mismo Ignacio en lo que se refiere a su creciente sensibilidad para con la salud corporal: "con el cuerpo sano podréis hacer mucho, con él enfermo no sé que podréis" (a Teresa Rejadell, 11 de septiembre de 1536 [Epp I, 107-109]); también la ya citada

"carta de la perfección" y la carta a Francisco de Borja del 20 de septiembre de 1548 [Epp II, 233-237]. Sensibilidad de la que también da él testimonio en su *Autobiografía* [Au 29].

6.2 *La salvación como un evento a la vez individual y colectivo*. Una vez resuelta la cuestión de si la *s.* afecta al hombre en su unidad de alma y cuerpo, nos planteamos otra cuestión íntimamente relacionada con ésta, a saber: ¿es la *s.* un evento meramente individual o también colectivo? Se trata de una cuestión íntimamente unida con la anterior, en la medida en que la noción de "cuerpo" implica visibilidad, sentido de pertenencia, etc. Ahora bien, la "*s.* en cuerpo y alma" deberá dar razón de todas estas implicaciones.

Partamos, como en el caso anterior, de la propia experiencia ignaciana. De entrada, descubrimos que Ignacio empieza su itinerario espiritual en total soledad. "Solo y a pie" -se ha caracterizado el inicio de su andadura. La visión del Cardoner supone, sin embargo, un giro importante en esta manera de hacer y de ser. Se abre a los demás, aparecen los primeros compañeros. Los primeros compañeros le fallan; pero Ignacio, que no cesa en su empeño de seguir acompañado a Jesús, *en compañía*, termina rodeado de un grupo de "amigos en el Señor" (formulación de una carta dirigida a Juan de Verdolay el 24 de julio de 1537 [Epp I, 118-123]). Al final de la vida de Ignacio, sus compañeros estarán esparcidos por todo el ancho mundo. Quien quería tener sólo las tres virtudes teologales intactas para con Dios (cf. [Au 35]), termina siguiendo a Jesús *en compañía*, no sólo de Jesús, sino de "compañeros de Jesús".

Tal itinerario personal queda también reflejado en la experiencia

de los Ejercicios. Éstos constituyen una experiencia personal e intransferible, cierto. Sin embargo, necesitan la presencia insustituible del mistagogo con quien conferir las mociones del Espíritu. Y terminan con la referencia a la dimensión eclesial de toda experiencia cristiana de Dios que se quiera llamar cristiana, con las reglas que pretenden fomentar "el sentido verdadero que en la iglesia militante queremos tener" [Ej 352-370]. Y todo esto, previo paso por la "CAÁ" [Ej 230-237], que abre al ejercitante tanto a la realidad interpersonal de Dios como a la dimensión cósmica de la experiencia de Dios.

Así, lo que empezó siendo un itinerario iniciado "sólo y a pie", acaba siendo un itinerario "en Compañía", lo cual implica no sólo el afán "de atender a la salvación y perfección de las ánimas propias, sino también un dejarse llevar por la gracia, para con la misma, "intensamente procurar de ayudar a la salvación y perfección de las de los prójimos" [Co 3].

José GIMÉNEZ, SJ

/ *Ánima, Ayuda a las ánimas, Cruz, Encarnación, Escatología, Gloria, Pecado, Redención.*

Bibl.: ARRUPE, P., "El modo nuestro de proceder", en *La identidad*, 49-82 (AR XVII [1979] 653-690); BERTRAND, D., *Un corps pour l'Esprit. Essai sur l'expérience communautaire selon les Constitutions de la Compagnie de Jésus*, DDB, París 1974; DUMEIGE, G., "Saint Ignace de Loyola, II. Expérience et doctrine spirituelle", en *DSp VII*, 1277-1306; GESCHÉ, A., *El destino*, Sigüeme, Salamanca 2001; GONZÁLEZ, M. M., *La Espiritualidad ignaciana. Ensayo de Síntesis*, CIS, Roma 1981; JAER, A. DE, *Taire corps pour la mission. Lire les Constitutions de la Compagnie de Jésus*, Lessius, Bruxelles 1998; RAHNER, H., "Zur Christologie der Exerzitionen des heiligen Ignatius", en *Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1964, 251-311; RAHNER,

K., "Der Leib in der Heilsordnung", en *Schriften zur Theologie XII*, Benzinger, Zürich-Einsiedeln-Köln 1975, 412ss; RAMBLA, J. M. (ed.), *El peregrino. Autobiografía de san Ignacio de Loyola*, M-ST, Bilbao-Santander 2003; THOMAS, J., *Le Christ de Dieu pour Ignace de Loyola*, DDB, París 1981; VON RAD, G., *Theologie des Alten Testaments*, Chr. Kaiser, München 1965 (trad. cast: *Teología del Antiguo Testamento*, Sigüeme, Salamanca 1978).

SANTIDAD

San Ignacio utiliza esta categoría de modo sumamente escueto. Fuera de su uso como título habitual de reverencia hacia el Papa ("Su Santidad"), la emplea sólo una vez en los *Ejercicios* [Ej 364], y tres veces en el *Epistolario* [Epp I, 101.424; III, 281]. Como en tantas otras ocasiones, nos encontramos aquí con un realismo espiritual, que le lleva más al interés por la vía de acceso a las virtudes en lo concreto, y al dinamismo de su prosecución, que a su configuración abstracta. Toda vez que el concepto de s. apunta al conjunto de todas ellas y a la verificación de su calidad. En virtud de ese principio a S. Ignacio le interesa la s. encarnada en los santos, en tanto que testigos de una excelencia evangélica a la que toda estamos llamados. Y hará más hincapié en los fundamentos sustantivos y, por ende, prácticos de la vida cristiana, que en su epifenómeno más exterior. Esto no quiere decir que en su condición de pedagogo hacia la madurez cristiana, no contemple las altas cumbres de su realización intrahistórica y por supuesto escatológica. Estas han de rastrearse sobre todo en el lenguaje de la perfección, de la abnegación-mortificación, de la humildad, y en el señalamiento de la caridad apostólica. Precisamente por cuanto la vocación cristiana incluye

esencialmente la vocación a la santidad: "Nos debemos disponer para venir en perfección en cualquier estado o vida, que Dios nuestro Señor nos diere para elegir" [*Ej* 135.136-148] Por eso, el ejercicio de las Banderas ayuda a tomar conciencia de la alternativa radical de la existencia cristiana. Entre la vía de la perdición y la vía de la s. no hay un camino intermedio. Las diversas opciones vocacionales tomadas por el seguimiento de Cristo, y en tanto que concreciones histórico-personales del mismo, suponen la embocadura de un camino de santidad. Sólo que el ideal marca un horizonte de posibilidad estimulante que no debe deslumbrarnos según la pedagogía ignaciana del compromiso actualizado del paso *más* que dar, por grande o modesto que sea, como tarea inmediata de cada hoy.

1. *La emulación de los santos como estímulo de conversión y crecimiento.* Es propio de los santos ambicionar la santidad. Es propio de los santos durante su vida establecer una relación de gran familiaridad espiritual con los héroes cristianos que la Iglesia propone como paradigma del seguimiento de Cristo. San Ignacio no sólo no es una excepción a esta regla, sino que en él esta relación adquiere una importancia muy singular por cuanto constituyó el estímulo primero de su conversión y un punto de referencia continuado a lo largo de su vida.

En la convalecencia de Loyola el primer cambio se produce a partir de la lectura de la vida de Cristo y de los santos (cf. [*Au* 5]). Este vínculo es muy significativo: van de la mano, desde el comienzo, el ejemplo del Único Santo, Jesucristo, con el paradigma, siempre relativo al referente principal, de los que le han seguido más de cerca. Las vidas de

santos son para Ignacio un segundo Evangelio, o dicho de otra manera, la plausibilidad histórica de vivir un Evangelio radical, sin glosa acomodaticia. Mientras que la fuente de ese camino estrenuo, valiente, con locuras de amor y de fidelidad, no es otro que el mismo Evangelio centrado en la persona de Cristo y manifestado en su existencia histórica. Con ello Ignacio pasa de ser émulo del honor del buen caballero, a imitador de los fidelísimos de su único Señor Jesucristo.

Cierto es que esa emulación que despertaron en él las vidas de los santos tuvo un carácter inicial poco discernido, y mucho de voluntarismo, tal como el propio Ignacio señala en su *Autobiografía*: "Santo Domingo hizo esto; pues yo lo tengo de hacer..." [*Au* 7-10]. Si bien comportó el enorme valor de despertarle al horizonte de la totalidad como proyecto y realización de su vida al servicio de Dios. La superación de la indiscreción espiritual con la que cursó en los comienzos el deseo de imitar a los santos, no le hizo olvidar en una etapa posterior más madura a sus nuevos "familiares", a los que le ataba el inextricable vínculo de querer hacer en todo la voluntad del Señor. Haciendo honor a los beneficios de aquel contacto le había procurado, Ignacio recomendará vivamente la lectura hagiográfica en los *Ejercicios Espirituales* (cf. [*Ej* 100.215]) a la par de la *Imitación de Cristo* y de los mismos relatos evangélicos, como plausibilidad histórica de los mismos y estímulo para apropiárselos en la andadura contemplativa a partir de la Segunda Semana.

El recurso al ejemplo de los santos [*Co* 134] para enderezar la conducta, o la especial autoridad doctrinal de los Santos Padres [*Co* 353.368] está presente en las *Consti-*

tuciones, y es frecuente en su correspondencia (cf. [Epp I, 275; II, 57.59-60.482; IV, 679; VIII, 13.472.475; X, 717; XII, 63.490]). Es un instrumento de gran utilidad porque alimenta la caldera del "fervor", es decir, la dinámica afectiva y efectiva de la adhesión a Cristo, de tal suerte que sean reconocibles en la propia conducta los rasgos de las bienaventuranzas, como sucede en la vida de los santos.

2. *La intercesión de los santos.* La s. es un atributo exclusivamente divino. Es la cualidad de lo divino. Los santos lo son por participación. Son los hombres deificados por su configuración con Cristo. Son los hombres y mujeres en los que se ha hecho manifiesta la victoria definitiva del Cordero, y le acompañan en la adoración inconclusa.

El lenguaje de la reverencia de Ignacio es bien conocido. Pocos autores espirituales lo utilizan con tanta profusa unción. Su experiencia de Dios le hace expresarse de un modo atravesado de honda reverencia. Pues bien, Ignacio incluye a los santos en este lenguaje que no es puramente verbal, sino que también es gestual, porque expresa una actitud interior de adoración (cf. [Ej 3]). Porque ellos pertenecen al ámbito dónde Dios se ha enseñoreado.

Ignacio contempla la familia celeste en su conjunto. Es decir, Dios junto con los ángeles y santos. Las alusiones a la curia celeste en los *Ejercicios* (cf. [Ej 58.60.67.151.232]), no son sino un vestigio de su propia experiencia regalada del misterio de Dios y de su familiaridad con los bienaventurados (cf. [De 27.46-47]). En ella ocupa lugar preeminente María (cf. [Ej 98; Co 540; De 46]). Por ello las reliquias de santos, como recuerdo vivo de su paso por la tierra, y memoria de los

dones de Dios en ellos, han de ser alabadas, tal y como aparece recogido en la sexta regla para sentir con la Iglesia: "alabar reliquias de santos, haciendo veneración a ellas, y oración a ellos" [Ej 358].

La curia celeste en la mística ignaciana es un ámbito discontinuo con el terrestre, pero desde luego no inconexo con él. Discontinuo por cuanto ya no está mellado por el pecado ni por la experiencia de la caducidad. Es el ámbito de la adoración inexhausta. Pero de la misma manera que la caridad divina está como volcada hacia la humanidad peregrina, porque su éxodo hacia ella es permanente en Cristo; los santos, con María a la cabeza, plenamente adheridos al Redentor, interceden continuamente en nuestro favor. Este reflujo de la esfera celeste en la terrestre es típica de la piedad ignaciana. Concretamente la función intercesora de los santos que coadyuvan a la redención continuada de Cristo (cf. [£;' 60; De 27.46]).

A este propósito quisiera destacar una cuestión que me parece de la mayor importancia. San Ignacio en los *Ejercicios* y en las *Constituciones* coloca al sujeto ante la curia celeste en los momentos decisorios clave de su existencia. En los *Ejercicios*: en la oblación al Rey Eterno [Ej 98], en el preámbulo de las Banderas [Ej 151], y finalmente en el preámbulo del postrer ejercicio: la CAA [Ej 232]. En las *Constituciones* emerge de nuevo este contexto solemnísimos en el momento de pronunciar los votos: tanto los primeros votos como los últimos [Co 527.532.535]. La respuesta-oblación al Rey Eterno y la petición de las Banderas constituyen la respuesta radical y plena del discípulo a la iniciativa de amor del Señor Jesús, cuya libertad se expresa por amor reci-

biendo *la forma Christi* de la existencia del Mesías-Siervo. Es la decisión al máximo configuradora de su existencia cristiana que queda sellada como un camino de verdadera santidad. La CAÁ sanciona tal oblación, concretada en la elección vocacional como una liturgia existencial progresiva de acción de gracias que se expresa en el don de sí cada vez más pleno. Con la bellísima fórmula de los primeros votos de la CJ el candidato consume el holocausto al servicio divino de cuanto es y tiene. En la profesión solemne se ratifica en ello con las notas carismáticas propias de la vocación en la CJ dentro de la Iglesia toda vez que es recibido plenamente por aquella.

Todo ello "delante de la curia celeste...". ¿Qué significa esa nube de testigos (cf. *Hb* 12, 1) en un momento en que la libertad se empeña al máximo en la historia humana? Se funde el horizonte de la Iglesia triunfante con aquella que todavía peregrina. El ámbito pleno de la redención en su realización escatológica constituye la última instancia de la libertad humana que cualifica definitivamente el gesto puesto en la historia como actuación en ella de la redención consumada.

3. *Los santos del cielo y los santos de la tierra.* No es ajeno S. Ignacio a la designación de "santos" a los cristianos, sobre todo a aquellos que han optado vigorosamente por el Evangelio. Esta apelación tiene raíces en S. Pablo y en los Padres. Pero en S. Ignacio esta acepción es ciertamente muy parca, pues en el *Epistolario* sólo aparecen dos acepciones sobre ello, y, además, con un carácter un poco de pasada, no muy significativo (cf. [*Epp* VIII, 684; XII, 559]). Diríase que tiene una gran resistencia a la cualificación de la s. de los vivos. Una resistencia cuya razón se tematiza y se declara

en las reglas para sentir con la Iglesia: "debemos guardar en hacer comparaciones de los que somos vivos a los bienaventurados pasados; que no poco se hierra en esto, es a saber, en decir: éste sabe más que S. Agustín, es otro o más que san Francisco, es otro san Pablo en bondad, santidad, etc." [*Ej* 364].

Con esta sapiente regla S. Ignacio nos conduce a un trato entre vivos con aquella parquedad desprovista de títulos propia del trato entre iguales exigida por el *mismo* Señor (cf. *Mt* 23, 8-10). Con ello se evitan entusiasmos inmaduros en torno al mundo de los considerados "espirituales", como también el riesgo de distraer la atención de los aspectos sustantivos de la s., hacia la "fama" social de la misma. Cuestión, esta última, engañosa, y sujeta a la ambigüedad de la hora presente y de los juicios humanos. En la "carta de la perfección" a los escolares de Coimbra, escrita en Roma el 7 de mayo de 1547, sitúa perfectamente el "olor de santidad": "...para que cada día, pasando adelante en toda perfección, crezca, sin buscarlo, el olor santo y edificación que de él se sigue" [*Epp* I, 509]. Es decir, la estimación social vale por cuanto edifica, toda vez que se fundamenta en verdadera santidad. Y en cualquier caso no ha de buscarse directamente, porque sería alimentar una exigencia desordenada del ego, incompatible con la misma pretensión de santidad.

Por su llaneza y reciedumbre evangélicas S. Ignacio contemplaba una s. sin postizos, fundada en las virtudes sólidas y perfectas [*Co* 117.260.813]. Su espíritu de discernimiento era muy renuente a la milagrería y exterioridades que cautivaban a no pocos y desataban enardecimientos improprios incluso en varones bienintenciona-

dos. Muy ilustrativa es la anécdota que cuenta González de Cámara (Mera 197): Vino a comer con S. Ignacio un buen sacerdote que se desahizó en alabanzas sobre una cierta mujer en Bolonia con fama de santidad que tenía una gran llaga en el costado que manaba sangre. San Ignacio se limitó a escuchar cortesmente haciendo algunas vagas apreciaciones. Más tarde, a solas, Ribadeneyra le apuró para que se pronunciará sobre aquellos fenómenos; a lo que Ignacio respondió: "Nuestro Señor puede y acostumbra hacer sus gracias y mercedes de dentro en el interior: el demonio no puede hacer nada sino en lo de fuera, y a veces le permite Dios que haga cosas semejantes" (FNI, 646).

Con respecto al trato de los considerados "espirituales" sufrió un cambio apreciable: De buscarlos al comienzo con el denuedo de un discípulo poco avisado (cf. [Au 21]), a prescindir casi completamente de esta suerte de "santones" por adquirir una posición personal fundada en referentes consolidados: la autoridad de la Iglesia, la ayuda de los confesores, y la solidez de las convicciones que la gracia iba fraguando en su interior por medio de un discernimiento cada vez más afinado.

4. *La configuración ignaciana de la santidad.* El motor de la s. es el deseo. Tengo para mí que esta intuición es la base de la antropología espiritual ignaciana. La motivación y la ordenación del deseo constituyen el objetivo de su entera pedagogía. En la literatura ignaciana lo más próximo a un tratado sobre la s. es la ya citada carta a los escolares de Coimbra, también llamada "de la perfección" [Epp I, 495.510]. El objeto de dicha comunicación no era tanto enfervorizar a tibios, cuanto moderar a los ten-

tados de celo indiscreto. Aun con todo la carta comienza con un elogio del *fervor*. Nadal lo resumirá muy bellamente: "Fervor es la Compañía" (MNad V, 310; cf. AR XVII [1978] 536-537). Parece que todo el intento de Ignacio no sea otro que el de suscitar "santos y buenos deseos" en los prójimos, toda vez que alimentarlos de continuo y ayudar a discernirlos. Por cuanto sea la forma más eficaz de prestar aquella ayuda a los demás que él tan apasionadamente pretende. Con ello S. Ignacio proyecta su propia historia de salvación: su conversión es el nacimiento de los santos deseos en Loyola (cf. [Au 9ss]). Y qué es su pedagogía centrada en los *Ejercicios* sino un contexto que suscita, alimenta y modula el deseo.

Los santos y buenos deseos son deseos de perfección. El lenguaje de la perfección tiene mucho que ver con la concepción ignaciana de la santidad. Claro es que no se trata de alimentar el narcisismo de una perfección autoconstruida. Responde pura y simplemente a la ley del amor que nos coloca en la dinámica inagotable del más, del famoso *magis* ignaciano, "solamente deseando y eligiendo lo que más nos conduce para el fin que somos criados" [Ej 23]. Por ello está tan ligado a la humildad. No deja de ser significativo que Ignacio presente en los *Ejercicios* el camino de la perfección (que no puede ser otro que el crecimiento en el amor) como una escala de humildad (cf. [Ej 165-168]). Precisamente porque es apertura al don incondicionado de Dios, que a la vez es su única condición de posibilidad. Quizá por esto S. Ignacio rechaza tan de plano las débiles y falsas humildades en las que se parapeta el deseo de no progresar (cf. [Epp I, 101ss]).

Con todo la configuración de la s. en la perspectiva de S. Ignacio se cifra sobre todo en la "abnegación-mortificación". No está en las grandes penitencias o largas oraciones (cf. *Mem* 195-196). La verdadera s., como edificio que el Espíritu recrea, tiene su fundamento y medida en la abnegación (cf. [*Co* 307]). Por ello toda la pedagogía de la formación descrita en las *Constituciones* (probaciones) tiene como principio formal de ordenamiento la consecución de ese objetivo (cf. [*Co* 79.83.103.117.258.280.284.289.296-297.307-308.516.518.819]). La abnegación constituye la base de la s. por cuanto hace posible la sustitución de un proyecto mundano en otro evangélico, como una suerte de vaciamiento interior, de éxodo crucificado del hontanar del deseo -"piense cada uno que tanto se aprovechará en todas cosas espirituales, cuanto saliere de su propio amor, querer e interés" [*Ej* 189]- hacia la plena configuración con los intereses de Jesucristo (cf. *Flp* 2,21), y así señala en la carta a los estudiantes de Coimbra "qui non querant quae sua sunt, sed quae Jhu'X'i" ("que no busquen su interés sino el de Jesucristo") [*Epp* I, 503]. Así describe Juan de Córdoba a los jesuitas en carta a Pablo IV escrita en Sevilla el 4 de Junio 1555: "Cosa es que mueve mucho a confundirnos ver que hombres como nosotros tengan tanto esfuerzo y aliento que olvidados de sí mismos, de todos sus intereses humanos y de sus mismas patrias y quietud, hechos peregrinos vayan por el mundo y pasen por entre infieles y bárbaros y tan diferentes y extrañas naciones, y hagan vida entre ellos con tan gran trabajo y peligro de sus personas por servicio de su Criador y Redentor..." [*Epp* XII, 559]. El núcleo de ello está en la ab-

negación de la voluntad [*Co* 258.284.516].

Finalmente para S. Ignacio la propia santificación está en función de la santificación de los demás. Santificándose, uno se hace instrumento más apto de santificación. Y a la recíproca: uno se santifica, santificando a los demás. Como en todo lo demás, su perspectiva del camino de la propia s. es netamente apostólico. No hay en él ningún vestigio de narcisismo, ni siquiera con el noble propósito de devenir un dechado de virtudes. Si el coronamiento de la s. es la madurez en el amor, su forma carismática propia en la perspectiva de la espiritualidad ignaciana está en el señalamiento en la caridad apostólica (cf. [*Epp* I, 507-508]).

Germán ARANA, SJ

Z' Abnegación, Carisma, Espíritu Santo, Espiritualidad ignaciana, Locos por Xto., Magis, Mortificación, Perfección, Seguimiento, Vocación.

Bibl.: GARCÍA-VILLOSLADA, R., *San Ignacio de hoyóla. Nueva biografía*, BAC, Madrid 1986, 1029-1048; GAVINA, R., *La santidad en la Compañía de Jesús*, Mensajero, Bilbao 1940; GONZÁLEZ, L., "Incentivos de santidad. Notas a la correspondencia de S. Ignacio con los laicos de su tiempo", *Man* 59 (1987) 243-256; SEGURA, F., "Medios para la santidad. Los necesarios e indispensables en cualquier hipótesis", *Man* 36 (1964) 181-190.

SAPIENCIA

Es un término de marcado sabor castellano, presente en la lengua desde los comienzos del idioma. *DCECH* sv. "saber": "h. 1280 *Gnral. Est.*". No aparece en el *TLC* de S. de Covarrubias. *DiccAut.*: "Lo mismo que sabiduría". Estudiosos de la lengua localizan el término en los

documentos escritos en castellano (Bustos 1974, 67) se refieren como latinismo escolástico, científico". San Juan de la Cruz en LB 3,83 y LA 3,73 (*Concord.* 1642).

Pedro Lombardo (d. XXXV, caps. 1-8) identifica la s. con la "scientia Dei" y afirma que es "una y simple", aunque puede recibir varios nombres como "praevidentia, dispositio, praedestinatio et providentia". La s. es el atributo del conocimiento absoluto de Dios: "Scivit ergo Deus ab aeterno aeternum et omne quid futurum erat, et scivit immutabiliter" (cap. 8).

El término es sumamente rico en los escritos ignacianos. Se utiliza como atributo divino, o un título divino que aparece cuando se desea justificar, fundamentar o autorizar alguna cualidad o actividad de cierto carácter intelectual o racional. Contemplar la enorme e infinita s. de Dios sitúa al ser humano en su lugar y sentido en el cosmos. La s. de Dios le otorga una totalidad de sentido. Su origen es temprano y sus funciones se refieren sobre todo al ordenar, entender, iluminar, regir y gobernar. En la conocida carta a J. P. Caraffa (Venecia, 1536) le recuerda Ignacio al futuro Paulo IV, cómo conviene al hombre "recorrerse a la vera y summa *sapientia*, para pedir y alcanzar mayor luz y mayor claridad para todo en su mayor servicio y alabanza se ordenar"; Ignacio trae los ejemplos de S. Francisco y Sto. Domingo que "instituyeron y dieron orden y ejemplo a sus compañías" [*Epp* I, 116]. Nótese el carácter "lúcido" de ciertos términos como luz, claridad, orden.

De la "vera y summa *Sapientia*" concibe Ignacio tempranamente que es de donde brota todo orden. [*Epp* I, 116]. Así se propone al ejercitante "considerar quién es Dios [...]

su sapiencia a mi ignorancia" [*Ej* 59], sentido éste próximo al que aparece también en el *Diario* [*De* 50]: "después de la misa quietándome y midiendo mi medida con la sapiencia y grandeza divina". Para Ignacio "ordenar y ordenarse" en la vida consiste en ir integrándose en este Proyecto de la Sabiduría divina y así parece entender el crecimiento del niño Jesús en Nazaret, pues al comentar los misterios de la vida oculta de Jesús, Ignacio trae la perícopa de S. Lucas (2, 51-52): "aprovechaba en sapiencia, edad y gracia" [*Ej* 271], el crecimiento de Jesús consiste en ir asumiendo e integrando el proyecto del Padre, en ser asumido en su Sabiduría, en sus designios.

Las *Constituciones* abren su Proemio aludiendo a esta cualidad o atributo divino, constatando que es la "suma sapiencia y bondad de Dios nuestro Criador y Señor la que ha de conservar, y regir, y llevar adelante en su santo servicio esta mínima Compañía de Jesús" [*Co* 134], apelando a las dimensiones "intelectual" (sapiencia) y afectiva (bondad) de Dios. Muy similar "eterna bondad y sapiencia" es la expresión que justifica la "entera obediencia" que se propone en [*Co* 284] que ha de integrar "la voluntad y el juicio", "el querer y el sentir" del sujeto con el de su Superior como medio para conformarse "con la primera y suma regla de toda buena voluntad y juicio, que es la eterna Bondad y Sapiencia". Este carácter rector de la s. divina, desciende hacia el gobierno de los reyes: Ignacio escribe a Simón Rodríguez (14 de enero de 1548) con alguna cuestión "para que se la representáredes al Rey, sin mover a S. A. a una parte ni otra, sino dejando obrar a Dios N.S., que las cosas de S.A. rige y gobierna, porque si su

divina sapiencia le inspirare, como ha fundado esta Compañía toda suya..." [Epp I, 685]. En el mismo Proemio se apela a la "Sapiencia perfectísima e infinita", "principio de todo orden", para justificar el procedimiento ordenado que se seguirá en la exposición de las *Constituciones* [Co 136].

Este orden que brota de Dios en tanto que "divina Sapiencia" engloba también los procesos de vocación y de llamada, porque con su "unción santa enseñará a los que tienen cargo de ello" en su prudencia y juicio para admitir a la Compañía" [Co 161]. Así mismo, el momento del despedir viene fundamentado porque los tales "muestran no haber sido llamados de su divina Sapiencia" [Co 243]; ser despedido queda así justificado por no formar parte la vocación a la CJ del orden establecido por la s. de Dios.

La s. de Dios abarca en su orden a toda la creación cuyo existir toma consistencia en la "honra y gloria divina, para la cual todas las creaturas fueron por su eterna sapiencia hechas y ordenadas" (Epp I, 514). La Cuarta Parte de las *Constituciones* dedicada al "Instruir en letras y otros medios...", cierra su primer párrafo introductorio apelando al "favor de la divina y eterna Sapiencia" [Co 307], lo cual es muy esperable teniendo en cuenta el contenido académico - intelectual de esta parte: todos los estudios quedan contextualizados en el saber global de Dios. En la carta a los jesuitas de Coimbra (7 de mayo de 1547), Ignacio exhorta a "mirar dónde sea hoy honrada la divina majestad, ni dónde acatada su grandeza inmensa; dónde conocida su sapiencia" vinculando estrechamente la s. con el acto de conocer [Epp I, 503]. Las *Constituciones* recurren a la S., esta vez

"primera y suma" [Co 711], para que la Congregación "vea lo que conviene determinar" durante el tiempo de la Congregación General; en este contexto es calificada de primera, porque es de donde ha de descender la luz con que se vea lo que conviene determinar. Es también esta luz que brota de la divina s. la que nos hace sentir y aborrecer "cualquiera vuestras imperfecciones y miseria [...] ante la cual [la eterna luz de su sapiencia] se nos hagan mucho claras, y nos sean insufribles cualesquiera, aunque menores, defectos nuestros" (Epp I, 627), a T. de Rejadell, octubre de 1547).

La s. es, pues, la cualidad divina que rige y gobierna todo (personas e instituciones) ordenándolo hacia su fin último e incorporándolo todo a sus designios, los designios de Dios.

José GARCÍA DE CASTRO, SJ

Z¹ Contemplación para alcanzar Amor, Divina Majestad, Principio y Fundamento, Proemio.

SEGUIMIENTO DE CRISTO

San Ignacio no utiliza el sustantivo "seguimiento" ni en el libro de los *Ejercicios*, ni en las *Constituciones*, ni en la *Autobiografía*, ni en el *Diario espiritual*. El verbo "seguir" aparece con cierta frecuencia en estos escritos (33 veces en *Ej.*, 45 en *Co.*, 5 en *Au* y 6 en *Dé*). Pero lo más frecuente es que este verbo no tenga, en los escritos citados, un significado propiamente religioso. Lo cual no quiere decir que "seguir a Cristo" sea, para Ignacio, un asunto intrascendente. Todo lo contrario. Sin exageración alguna, se puede asegurar que el verbo "seguir"

es uno de los términos clave en la espiritualidad ignaciana, en cuanto que con ese verbo se expresa la relación específica y la actitud determinante que el ser humano ha de tener en su relación con Jesucristo y, en general, la única postura admisible ante la vida y en los asuntos verdaderamente serios que todos tenemos que afrontar. Esto quiere decir obviamente que el s. no es un asunto solamente "espiritual" o "religioso". Lo es, por supuesto. Pero es mucho más. En cuanto que se trata de un programa que abarca la vida entera de la persona, como "opción fundamental" que, por fidelidad a Cristo, el creyente asume como proyecto y destino ante la vida.

En efecto, cuando Ignacio presenta "la vida del rey eternal" [Ej 91], advierte que todo el que quiera estar con Cristo y trabajar con Cristo tiene sólo un camino para eso, que consiste en asumir el seguimiento: "porque, siguiéndome en la pena, también me siga en la gloria" [Ej 95]. En la mentalidad de Ignacio, no hay más posibilidad de unirse a la "persona" de Jesús que asumiendo y haciendo propio el "proyecto" de Jesús. De ahí, que la petición de las contemplaciones de la Segunda, Tercera y Cuarta Semanas [Ej 105] es invariablemente: "demandar conocimiento interno del Señor... para que más le ame y le siga" [Ej 104]. Es evidente que, para S. Ignacio, la relación con Jesucristo y todo el fruto que se pretende obtener de los Ejercicios depende fundamentalmente del seguimiento. Por eso, en el Examen, que se ha de proponer a los que pretenden entrar en la CJ, se advierte que la decisión que esas personas han de tener muy clara y firme es que "como los mundanos que siguen al mundo, aman y buscan con tanta

diligencia honores, fama y estimación [...] así los que van en espíritu y siguen de veras a Cristo nuestro Señor, aman y desean intensamente todo lo contrario" [Co 101]. Sin duda alguna, S. Ignacio estaba persuadido de que la clave de la espiritualidad consiste en el "seguimiento" de Cristo. Pero esto no pasa de ser una afirmación genérica, que se puede encontrar en cualquier espiritualidad cristiana. Lo que interesa es precisar lo que significa concretamente el s. en el pensamiento de Ignacio.

Ante todo, hay que destacar que se trata de seguir a la "persona" de Jesús. Es decir, lo que está en juego es, antes que nada, una "relación personal" con Cristo. Las expresiones en este sentido son inequívocas: "siguiéndome en la pena" [Ej 95]; "me siga en la gloria" [Ej 95]; "más le ame y la siga" [Ej 104]; "seguir e imitar al Señor" [Ej 109]; "para más le servir y seguir" [Ej 130]; "siguieron a Cristo" [Ej 161]; "seguir a Cristo" [Ej 175]; "seguir en alguna manera a Cristo" [Ej 275]; "seguir para siempre a Cristo" [Ej 275]; "Pedro [...] que le había seguido desde lejos" [Ej 291]; "los que van en espíritu y siguen de veras a Christo N. Señor" [Co 101]. Pero ocurre que la "relación personal" con Jesús puede vivirse de una manera tan subjetiva y desencarnada, que bien puede desembocar en un "espiritualismo" que resulte engañoso y falso. Por eso, Ignacio presenta siempre la relación a la "persona" de Jesús unida a la relación con el "proyecto" de vida que asumió Jesús. De ahí que Ignacio habla del "seguimiento" de manera que lo vincula a la "voluntad" [Ej 95] de Cristo, a la "pena" y a la "gloria" [Ej 95] de Cristo, al hecho de "imitar" [Ej 109] y "servir" [Ej 130] a Cristo. Por eso, en las *Constituciones*

de la CJ, se indica que se trata de "seguir los consejos de Cristo" [Co 50] o simplemente el "consejo" [Co 61] de Cristo. Y, lo que es más fuerte, la propuesta que hace Ignacio al que quiera ingresar en la CJ es que, de la misma manera que los mundanos siguen un proyecto que se traduce en amar y buscar "hombres, fama y estimación de mucho nombre en la tierra" [Co 101], así los que siguen a Cristo, "aman y desean intensamente todo lo contrario [...] pasar injurias, falsos testimonios, afrentas y ser tenidos y estimados por locos" [Co 101]. Por tanto, S. Ignacio no quiere ni el amor subjetivo y desencarnado a una "persona" imaginaria, ni el entusiasmo por un "proyecto" desvinculado de una relación personal que asume la vida afectiva y la sensibilidad del sujeto. Al presentar el s. de esta manera, Ignacio no hace sino expresar con fidelidad lo que está patente en los relatos de los evangelios sinópticos, en los que la llamada al seguimiento (*Mt* 4, 18-22; *Me* 1, 16-20; *Le* 5, 1-11; *Mt* 9, 9 par; *Mt* 8, 18-22 par) se presenta precedida por el anuncio del Reino, centro de proyecto de Jesús (*Me* 1,14-15; *Mt* 4, 17. 23-25; *Le* 4, 43). La vinculación incondicional a la "persona" de Jesús presupone que quien es llamado sabe ya que esa persona presenta y ofrece un determinado "proyecto", con el que hay que vincularse también incondicionalmente. El s., tal como se nos presenta lo mismo en los Evangelios que en el libro de los *Ejercicios*, no es solamente asunto entusiasmo o generosidad. Por supuesto, el entusiasmo y la generosidad son indispensables. Pero si el entusiasta por la "persona" de Jesús no tiene claro el "proyecto" de Jesús, es decir, lo que Cristo el Señor quiso y quiere de cada ser humano en este momento, el entusiasta y ferviente

"seguidor" de Jesús puede incurrir en engaños, desviaciones o comportamientos ambiguos, de los que Ignacio previene mediante las Reglas de Discernimiento. En todo caso, el constante recurso a la lectura y estudio de los evangelios será siempre un instrumento indispensable para acertar en lo que significa y exige el seguimiento de Jesús.

Todo esto quiere decir que la espiritualidad ignaciana es una espiritualidad centrada en Jesús. Ante todo, en el Jesús histórico. Es decir, en la historia de aquel Jesús que nació, vivió y murió de una manera determinada. Su forma concreta de nacer, de vivir y de morir son constitutivas de la espiritualidad y, por tanto, de la forma de vida que tiene que asumir el que pretenda vivir tal espiritualidad. Esto significa, en concreto, que una espiritualidad que no lleva a vivir como vivió Jesús es (a juicio de S. Ignacio) una espiritualidad falsa y engañosa. Teniendo en cuenta que Ignacio, al referirse a la vida de Jesús, se fija especialmente y destaca sobre todo el "trabajo" y la "pena" [*Ej* 95] y, más que nada, las "injurias", "falsos testimonios", "afrentas" y el "ser tenidos y estimados por locos" [Co 101]. Una persona que asume en serio la espiritualidad ignaciana es un sujeto que se juega, de una vez para siempre, su imagen pública, su prestigio, su reconocimiento social y su posible fama o estima. Lo cual quiere decir que quien no es realmente libre ante esas cosas, quien no está dispuesto a perderlas, no puede vivir esta forma de espiritualidad.

Vistas así las cosas, el s. se ha de interpretar como "una forma de interpretar la vida". Y, sobre todo, una "forma de vivir". Porque, según los relatos evangélicos, el se-

guimiento de Jesús "crea las condiciones de posibilidad para que una persona pueda tomar en serio el proyecto del Reino de Dios": 1) anteponer el seguimiento a cualquier otra obligación, aun cuando se trate de una obligación impuesta por la religión; 2) anteponer el seguimiento a toda forma de instalación y seguridad; 3) anteponer el seguimiento a las relaciones de parentesco; 4) ser conscientes de que el seguimiento nos puede llevar derechamente a ser tenidos como personas que pueden merecer el juicio, la condena, la tortura y la muerte. A estas cosas se refieren directamente los textos fundamentales de *Mt* 8, 19-22; *Le* 9, 57-62; *Me* 8, 34; *Le* 9, 23.

Como es lógico, el s., entendido de esta manera, presupone una experiencia interior muy fuerte. Es la experiencia que Ignacio expresa hablando de "la pena y de la gloria" [*Ej* 95], para que "más le ame" [*Ej* 104], para "imitar al Señor" [*Ej* 109] y para "más le servir" [*Ej* 130]. Seguramente, esta experiencia interior tan fuerte (sin la cual el s. es imposible) aclara una duda que se puede presentar al leer el tercer preámbulo, la petición de las contemplaciones de la Segunda Semana en adelante: "demandar conocimiento interno del Señor [...] para que más le ame y le siga" [*Ej* 104]. Así formulada, esta petición se puede prestar a que algunos interpreten que el "conocimiento" de Jesús es la condición y debe, por eso, preceder al "seguimiento" de Cristo. La realidad histórica del "seguimiento", tal como de hecho fue vivido por los discípulos no fue así. Porque, cuando aquellos hombres se pusieron a seguir a Jesús, prácticamente no le conocían o sabían muy poco de él. Lo que realmente ocurrió allí es que lo primero que hicieron los discípulos

fue ponerse a seguir al Señor. Y precisamente en la praxis del s. es como llegaron a conocerle. No es, pues, exagerado decir que primero fue el seguimiento. Y luego, como fruto del seguimiento, se produjo el conocimiento de quién era Jesús y de lo que pretendía Jesús. Lo cual quiere decir que el s. es constitutivo de la Cristología. No es meramente asunto de espiritualidad. Es la condición insustituible de todo posible conocimiento de Jesús. Por eso, sin duda, S. Ignacio habla de conocimiento "interno" [*Ej* 104], que no es un mero "saber", ni se trata de un conocimiento que se queda en el nivel de los conceptos, sino que penetra el "centro" sensible de la persona (E/1,17-18; 3,16-17) (Arzubialde, 284), sino que es, ante todo, una "experiencia" de vida compartida con el Señor. También en esto, Ignacio supo sintonizar con la profundidad del dato evangélico.

Pero, para comprender la naturaleza profunda del s., es indispensable precisar quién es considerado como sujeto de ese seguimiento. En la historia de la espiritualidad cristiana, ha sido frecuente presentar el s. a partir del "discipulado". Se ha dicho que "Jesús no llamó nunca al pueblo como totalidad a "seguirle", sino siempre y únicamente a individuos escogidos, haciéndolos discípulos suyos" (Hengel 1981). Esta manera de entender el s. no coincide con lo que dicen los evangelios, en los que el verbo "seguir" (*akolouthēin*) se refiere en 17 casos al seguimiento de los "discípulos", pero en 25 textos ese mismo verbo habla del seguimiento como algo propio del "pueblo" o de otras gentes que nunca pertenecieron al discipulado (propia mente tal) de Jesús. Y hay pasajes muy significa-

tivos, por ejemplo, el "sermón del monte" (en la redacción de *Mt* 5-7) se introduce con la afirmación de que "lo seguían multitudes" (*Mt* 4, 25) y, al terminar, se indica que "al bajar del monte lo siguió un gran gentío" (*Mt* 8, 1). Y no parece que haya argumentos exegéticos que demuestren que, cuando se refiere al pueblo o a la gente en general (*óchlos*), el verbo "seguir" no tiene el sentido teológico y espiritual que se le atribuye cuando se refiere a los "discípulos". Por otra parte, sabemos que Jesús llamó "a todos" (*pros pantas*) al seguimiento (*Le* 9, 23), cosa que el evangelio de Marcos afirma con más claridad: "Convocando a la multitud [*ton óchlon*] con sus discípulos, les dijo: si uno quiere venirse conmigo, que reniegue de sí mismo, que cargue con su cruz y me siga" (*Mc* 8, 34). Por tanto, en la mentalidad de Jesús, el s. no ha de ser nunca un privilegio para "selectos" o "escogidos". El s. es el destino que Jesús indica para todos los que, por la fuerza de su fe en el Señor, están dispuestos a ser tenidos como personas peligrosas a las que seguramente hay que eliminar haciéndoles llevar la cruz en la que van a ser ajusticiados. Ése, y no otro, es el sentido que podía tener la llamada a "cargar con la cruz" que Jesús hizo, en un pueblo dominado por el Imperio Romano, al llamar a la gente a seguirle.

Esta manera de entender el s. es necesaria para presentar correctamente el texto de los *Ejercicios*. La distinción que hace Ignacio entre "mandamientos" y "perfección", en el Preámbulo para considerar estados [*Ej* 135], se presta a ser mal interpretada. Si el "estado de perfección" se entiende como lo que caracteriza a los "escogidos", en tanto que el laicado se explica y

se presenta como la gran masa de los cristianos que se han de contentar con el cumplimiento de los "mandamientos", se incurre en un serio equívoco. Hoy sabemos que la teología actual no permite tal interpretación. Parece conveniente tener en cuenta este posible equívoco, ya que, en el texto de los *Ejercicios*, el s. se asocia al discípulado [*Ej* 161.175.291], como en las *Constituciones* el verbo "seguir" se refiere a "los consejos de Cristo" [*Co* 50.61], y en la *Autobiografía* se habla de "seguir la perfección" [*Au* 36]. En todo caso, hay que evitar la torpe lectura de quienes piensan que los laicos son los que sólo tienen que cumplir con los mandamientos, mientras que la perfección es para aquellos que son llamados al s. del Señor. En la Iglesia, todos los cristianos estamos llamados al s., como para todos también es la vocación a ser "perfectos". La vocación al "ministerio" o a la "vida religiosa" se ha de interpretar desde otros criterios, que la teología cristiana (sobre todo, a partir del Concilio Vaticano II) se ha encargado de explicar correctamente.

José M^o CASTILLO, SJ

P Contemplación, Humanidad de Cristo, Imitación, Mandamientos, Misterios Vita Christi, Oblación, Perfección, Reino, Santidad.

Bibl.: ARZUBIALDE, S., *Ejercicios*; CASTILLO, J. M^o, *El seguimiento de Jesús, Sigúeme*, Salamanca 1986; ID., *El Reino de Dios. Por la vida y la dignidad de los seres humanos*, DDB, Bilbao 1999, 213-228; HENGEL, M., *Seguimiento y carisma. La radicalidad de la llamada de Jesús*, ST, Santander 1981; SOBRINO, J., "Seguimiento de Jesús", en *Conceptos Fundamentales del Cristianismo*, (FLORISTÁN, C./TAMAYO, J. J. eds.), Trotta, Madrid 1993, 1289-1296; SALVAT, I., "El seguimiento del enviado, experiencia nuclear de Ignacio. La misión", *Man* 63 (1991) 103-123.

SEGUNDA SEMANA

. *Su lugar en los Ejercicios*. La S. de los *Ejercicios* aparece en ese momento decisivo en el que, desde una percepción externa que el ejercitante tenía respecto de las "cosas espirituales" (Primera Semana), pasa a interiorizarlas como efecto de la misericordia de Dios y a partir de ese momento puede dejarse enseñar por ellas.

De manera más precisa, la S. se sitúa a continuación del ejercicio del Reino [*Ej* 91-99] en el que el ejercitante es puesto en presencia del Rey Eternal cuya llamada abre a la contemplación de su vida terrena. De la forma en que encabeza la dinámica de las tres últimas semanas de los Ejercicios, este ejercicio ofrece ya en sí mismo un compendio de la espiritualidad ignaciana. Remite a la voluntad de Cristo, Señor universal: conquistar todo el mundo y entrar así en la gloria de su Padre; la salvación del género humano-humanidad y la plenitud de la vida trinitaria se conjugan aquí siguiendo una secuencia precisa. De ahí la llamada dirigida a todos y cada uno que anuncia las dos últimas semanas de los *Ejercicios*: "quien quisiere venir conmigo ha de trabajar conmigo, porque siguiéndome en la pena también me siga en la gloria" [*Ej* 95]; cf. [*Ej* 203.221]).

La oblación del Reino formula la respuesta de aquél que quiere dejarse tocar por Cristo y, al mismo tiempo, señalarse en su servicio. Es la expresión de una voluntad, de un deseo y de una decisión deliberada: imitar a Cristo en pasar todas injurias y todo vituperio y toda pobreza así actual como espiritual [*Ej* 98]. Sin embargo, esta decisión está sujeta a una doble condición; una objetiva: que ése sea el mayor servi-

cio y alabanza a su Divina majestad; y una subjetiva: que Cristo me quiera "elegir y recibir en tal vida y estado" [*Ibid.*].

Desde sus mismos comienzos, esta oblación establece cuál es el marco propio de la S. en los *Ejercicios*. La S. da consistencia a la oblación del ejercitante en la elección del estado de vida que Cristo quiera y elija para él, vinculándolo así a su obra de salvación (Tercera y Cuarta Semanas). La gracia de la S. es una gracia de conocimiento: "conocimiento interno del Señor, que por mí se ha hecho hombre" [*Ej* 104], que se verifica en el reconocimiento de la voluntad de Cristo para el ejercitante, enlazando el proceso de elección con la contemplación de los misterios evangélicos. El ritmo que va marcando forma un conjunto complejo pero riguroso. Se compone de tres partes: la primera contiene la serie de misterios evangélicos, en la que se insertan las meditaciones de las Banderas y de los Binarios; la segunda parte contiene las Reglas para la mayor Discreción de espíritus, y la tercera parte se refiere a la elección. En su articulación, estas tres partes constituyen el núcleo de la espiritualidad ignaciana, de su antropología y de su comprensión de la libertad cristiana.

2. *La contemplación evangélica*. La S. es, ante todo, una contemplación del Rey Eternal para escuchar su llamada a través del conjunto de misterios de su vida terrena: "Traer la historia de la cosa que tengo de contemplar" [*Ej*; 102]. De entrada, el ejercitante se encuentra exiliado, como fuera de sí mismo y de sus preocupaciones inmediatas dentro de esta historia en la que Cristo se dirige a él, partiendo del presupuesto de que la única forma que tiene el ejercitante de apropiarse de su propia historia es a partir de la historia de Cristo.

De ahí el ejercicio de memoria por el que el ejercitante se traslada a la escena evangélica; de ahí el "ver con la vista imaginativa" por el que él se hace presente a la misma con todo detalle (composición viendo el lugar). De ahí finalmente el recurso a los sentidos en el desarrollo de la oración: "ver" las personas, "ver, observar y contemplar" lo que dicen, "ver y considerar" lo que hacen, siempre para incorporarse al misterio que allí se revela: "reflexionar para sacar algún provecho". Así realizada a lo largo de los cinco ejercicios de cada día, la repetición del mismo ejercicio es llevada y nutrida por lo que la oración precedente le ha suscitado en términos de "conocimiento, consolación o desolación". El ejercitante recoge el fruto de esta atención centrada en el misterio cuando se le otorga el sentir y gustar "la infinita suavidad y dulzura de la divinidad del ánima y de sus virtudes" [Ej 124], "tocando, abrazando y besando los lugares donde las tales personas [el Niño, María y José] pisan y se asientan" [Ej 125]. Para Ignacio la divinidad es siempre indisoluble de la humanidad en la que se encarna.

Ésta es la forma de la oración a lo largo de la semana: Cristo contemplado en sí mismo y para sí mismo, siempre vinculado a las personas que lo rodean, y María "humillándose y haciendo gracias a la divina majestad" [Ej 108], modelo de actitud para el ejercitante en su respuesta a la realidad contemplada. Esto transforma progresivamente la afectividad creyente del ejercitante, dando siempre mayor consistencia a su deseo de "seguir e imitar al Señor nuestro" [Ej 109]. Desde este punto de vista nunca se insistirá lo suficiente en la importancia de las tres jornadas dedica-

das a los misterios de la vida oculta. Colocan en esa finura espiritual que es la única que permite entrar a continuación en el proceso "para hacer sana y buena elección" [Ej 178].

3. *Las Dos Banderas y los Tres Binarios*. Sin embargo, es precisamente en conexión con el momento en el que Jesús abandona a sus progenitores para ponerse por entero al servicio de su Padre cuando se le plantea al ejercitante la cuestión de elegir "en qué vida o estado de nosotros se quiere servir su divina majestad" [Ej 135] y que "Dios nuestro Señor nos diere a elegir" [*Ibid.*]. Con la mirada vuelta a Cristo, el ejercitante se encuentra ya dispuesto a hacer la elección que le comprometerá a continuación. Las meditaciones de las Dos Banderas [Ej 136-147] y de los Tres Binarios [Ej 149-157] intervienen en este contexto. Al igual que las meditaciones de Primera Semana, éstas invitan a meditar sobre los actos. Meditación del hombre pecador sobre los pecados por él cometidos y las consecuencias de éstos en la Primera Semana. Meditación del hombre restaurado sobre las implicaciones de sus actos que se verán planteados en la Segunda Semana. En el primer caso, la caída; en el segundo, la prueba de la tentación bajo capa de bien. De ahí la atención a lo largo de esta jornada a lo que define un acto en su valor intrínseco: por una parte, la intención con la que se plantea; por otra, la motivación que tiene en el objeto de su elección. ¿Cómo hacer suya la intención de Cristo en sus elecciones, desmarcándose de la que persigue el enemigo de natura humana? ¿Cómo asegurarse que el motivo que conduce a un objeto u otro es claramente el amor de Dios y no una afección desordenada? Las Banderas y los

Binarios responden a este doble interrogante dirigido al entendimiento y a la voluntad. Alcanzan así el núcleo del combate espiritual.

La gracia propia de las Dos Banderas es una gracia de inteligencia espiritual: por una parte "conocimiento de los engaños del mal caudillo, y ayuda para de ellos me guardar" [*Ej* 139], y por otra, "conocimiento de la vida verdadera que muestra el sumo y verdadero capitán, y gracia para le imitar" [*Ibid.*]. Los dos proyectos antagónicos se cruzan y lo que a primera vista aparece a los ojos humanos como afirmación de la vida no es sino su negación, mientras que lo que parece el rechazo (de la vida humana) manifiesta la verdad. Aquí solamente la imaginación con su poder de hacer frente a la realidad más allá de las apariencias saca a la luz los antagonismos. Así Ignacio invita a imaginar a Lucifer "en su cátedra de fuego y humo que hace llamamiento de innumerables demonios que echan redes y cadenas" [*Ej* 140-142], y al contrario, a imaginar a Cristo, "en lugar humilde, hermoso y gracioso rodeado de tantas personas, apóstoles, discípulos y los envía por todo el mundo esparciendo su sagrada doctrina" [*Ej* 143-145]. La intención que persigue Lucifer en su actuación es llevar a la soberbia, aferrando a la riqueza y el honor, y conduciendo así a todos los vicios. Por el contrario, la intención del sumo y verdadero capitán es traerlos a la humildad a través de la pobreza espiritual y eventualmente, efectiva, al igual que a través del deseo de oprobios y menosprecios, y de ahí conducir a todas las virtudes. Por un lado el engaño y la esclavitud; por otro, la vida verdadera en una comunidad de vida (cf. [*Ej* 142.146]).

Esta inteligencia espiritual suscita el triple coloquio a Nuestra Señora, a su Hijo y al Padre con el que concluirá cada hora de oración hasta el final de la S. [*Ej* 147]. Este coloquio retoma la oblación del Reino, pero en la conciencia del combate que ésta comporta. Su petición consiste en la gracia de "ser recibido bajo la bandera de Cristo", en un primer momento "en suma pobreza espiritual y si su divina Majestad fuere servido y me quisiere elegir y recibir, no menos en la pobreza actual" [*Ibid.*] y, a continuación, "en pasar oprobios e injurias por más en ellas le imitar" [*Ibid.*].

La meditación de las Dos Banderas desvela el alcance de la intención que late en el fondo de todo plan de elección: en última instancia esta meditación conduce a estar en favor de Cristo o en contra de Él. Por lo que respecta a los Tres Binarios, ponen en prueba el amor a Cristo del ejercitante, dentro de la relación de éste con el objeto de (su) elección, según que esta elección esté dirigida por el amor de Dios o vinculada a una afeción desordenada. Se puede querer quitar el afecto que se tiene al objeto, sin poner nunca los medios para ello [*Ej* 153]. Es la actitud veleidosa del primer binario. Se puede querer quitar el afecto, pero queriendo conservar el objeto, "de manera que allí venga Dios donde él (el segundo binario de hombres) quiere" [*Ej* 154]. Uno se miente a sí mismo. Contradicción con uno mismo en el primer binario, contradicción con Dios y con uno mismo en el segundo. Se puede pensar de manera correcta (las Dos Banderas) y, sin embargo, no actuar de manera consecuente. Desde este momento vemos hasta qué punto la meditación alcanza al ejercitante en las profundidades de su afectividad. El único medio de

situarse en libertad en relación al bien en cuestión será, por tanto, renunciar con toda el alma, de tal manera que el único motivo que le lleve a tomarla [la cosa adquisita, esto es, los diez mil ducados; (cf. [Ej 150.155]) o dejarla, sea el "deseo de mejor poder servir a Dios nuestro Señor" [Ej 155], lo que puede implicar que en ese momento, actuando contra su propio amor carnal, se esté preparado para pedir a Dios renunciar a este amor carnal, de tal forma que lo conservemos o no "según lo que Dios nuestro Señor ponga en mi voluntad y que parecerá lo mejor para el servicio y alabanza de su divina Majestad" [Ej 157].

Las meditaciones de las Dos Banderas y de los Tres Binarios colocan en la actitud que permite entrar en el proceso de elección situando al ejercitante en la escuela de Cristo a través de la contemplación de los misterios de su vida pública. Además los misterios evangélicos iluminan lo que está en juego en estas meditaciones. En un primer momento Cristo se hace presente en los comienzos de su misión a través de dos escenas, el Bautismo y las Tentaciones [Ej 158.161], a las que sigue la llamada a los discípulos [Ej 161]. Toda su vida pública se encuentra recogida y condensada en conexión con las Dos Banderas, donde Cristo muestra la vida verdadera en dos enseñanzas: una en lo alto de la montaña, otra en el templo [Ej 161]. Estas enseñanzas se alternan con dos escenas del paso de la muerte a la vida que se hacen eco de los Tres Binarios, la marcha sobre las aguas y la resurrección de Lázaro [Ej 161], antes de llegar a la entrada triunfal en Jerusalén el Domingo de Ramos.

La consideración de las Tres Maneras de Humildad [Ej 164-168] muestra la dirección del impulso del

deseo a lo largo de estos días: no tener otra ley ni principio vital que la persona de Cristo. Ciertamente, en cuanto al objeto de la elección, es necesaria la completa indiferencia; este objeto se deja a la libre disposición de Cristo. Pero en cuanto al deseo y a la voluntad, la elección está ya hecha: siendo iguales todas las cosas, yo quiero y elijo en primer lugar la pobreza con Cristo pobre antes que la riqueza, los oprobios con Cristo cubierto de oprobios antes que los honores "por imitar y parecer más actualmente" a Cristo nuestro Señor [Ej 167] teniendo por sabio lo que aparece como locura a los ojos de los hombres.

En este momento preciso de *Ejercicios*, en donde se imponen a la vez la "indiferencia" en lo relativo al objeto y la elección de Cristo pobre y humillado, se opera en el ejercitante la mayor apertura a aquello de lo que él no dispone. Sólo Cristo puede llenar esta apertura dando a querer y elegir aquello que él mismo quiso y eligió. Por su propia dinámica, la oración es precisamente remitida a la moción y la actuación de Cristo en ella. De ahí el papel que juegan las Reglas de Discernimiento en el marco de la Semana.

4. *Las Reglas de Discernimiento de espíritus* [Ej 328-336]. Los párrafos de las Reglas para "una mayor discreción de espíritus" difieren en su estructura y apariencia a los de la contemplación evangélica. En los párrafos de las contemplaciones el hombre es sujeto de la acción; en las Reglas de Discernimiento el sujeto es Dios. Los párrafos de las contemplaciones precisan las acciones que el ejercitante debe plantear para exponerse a la gracia. Las Reglas de Discernimiento colocan ante una actuación que es exclusiva muestra de Dios en su libertad: "Propio es de Dios y de sus ángeles, en sus

mociones, dar verdadera alegría y gozo espiritual" [Ej 329]. Hay otra diferencia entre las dos partes: Las contemplaciones se sitúan en el nivel de la relación con Cristo; las Reglas de Discernimiento se mantienen rigurosamente en la relación fundamental entre el Creador y su criatura: "Es propio de Criador entrar, salir, hacer moción en el ánimo" [Ej 330]. La respuesta a la iniciativa de Dios se coloca de entrada en el interior de la distinción entre Creador y criatura. El orden de la creación y el de la salvación se reconocen y mantienen aquí en su diferencia: el primero nos sirve de garante de la veracidad del segundo, a la medida del dogma cristológico.

Los donantes son dos: por una parte Dios, que actúa sin causa precedente, y por otra los ángeles, cuya moción acontece a través del ejercitante y de la puesta en práctica de sus facultades. El don, sin embargo, es el mismo: se trata de la misma alegría espiritual. Que Dios toque el alma inmediatamente o a través del ministerio de sus ángeles es una muestra de su libertad exclusiva. Por tanto, no le corresponde al ejercitante privilegiar un modo sobre el otro, lo que no excluye que estos dos modos mantengan entre sí una relación específica.

Aunque las Reglas de Discernimiento no son exclusivas de la S., sí son más propias de ésta (cf. [Ej 328]). En efecto, hay una similitud en la estructura entre ellas y el conjunto de misterios evangélicos de esta Segunda Semana. La gracia pedida en el cuarto día en las Dos Banderas vinculada a la elección que el ejercitante se apresta a realizar: "guardarse de los engaños del enemigo" [Ej 139], se obtiene de manera efectiva en la experiencia del discernimiento de la consolación "con causa" [Ej 334]. Así, des-

de el punto de vista de la estructura, lo que está en juego en los días que siguen es la consolación con causa, mientras que los precedentes, en conexión con los misterios de la vida oculta, colocan en primer lugar frente al primer don de Dios y la consolación sin causa, donde el Criador obra *inmediate* con la criatura y la criatura con su Criador y Señor (cf. [Ej 15]). Sea cual fuere la manera en la que Dios toca el alma de manera efectiva a lo largo de los Ejercicios, el orden de la S. refleja la prioridad de la iniciativa de Dios sobre el discernimiento del ejercitante y, desde el punto de vista de la estructura, la prioridad de la consolación que viene exclusivamente de Dios sobre la que viene de sus ángeles, aunque ambas produzcan el mismo efecto.

De esta manera la naturaleza del discernimiento se define en referencia a la iniciativa divina. El verbo "discernir" sólo aparece una vez en los *Ejercicios*, en conexión con la consolación sin causa. Se trata, entonces, de discernir dos Tiempos: aquél de la consolación propiamente dicha y aquél en el que, ya por sí mismo y todavía bajo el efecto de esta consolación, el ejercitante se dispone a acoger el don, sin confundirlo con la interpretación que le pueda venir a partir de sus propias deducciones o incluso bajo la moción de los diversos espíritus. Es un acto análogo al que coloca al ejercitante frente a la consolación con causa, pero en este caso versa sobre el tiempo y su desarrollo. Se trata de distinguir y comparar dos Tiempos, el de la consolación inicial y el del momento actual, para confirmar la continuidad de un proceso y aún más, medir en la distancia que se produce entre los dos Tiempos la moción del ángel malo, de tal forma que, si

se da el caso, se saquen las enseñanzas y se vuelva a vincular a la moción del ángel bueno con su fidelidad del primer momento.

El discernimiento es un acto humano que muestra la condición de criatura del hombre. Es el acto en el que, precisamente en su condición de criatura, el hombre reconoce en su vida y en su actuación lo que procede del orden del don, principio de su identidad y de su crecimiento espirituales. El discernimiento no es una gracia. Es un acto humano al servicio de la gracia y que se afina en la docilidad a la gracia recibida. Criatura delante de Dios, el hombre entra así en la vida de Dios, dado que ésta precede su actuación y le crea en su verdad humana. De ahí la importancia que Ignacio concede a las mociones que se producen en el alma al contacto con los misterios evangélicos y al discernimiento de éstas. A partir de estas mociones y de su alegría que es la realidad propiamente espiritual, los sentidos se afinan y, con sus facultades renovadas, el hombre entra en contacto con aquél que es la 'Vida verdadera'.

5. *El texto de la Elección [Ej 169-182]*. Las Reglas de Discernimiento conducen a lo que está en el origen de las mociones que se producen en el alma: Dios y los ángeles. El texto de la Elección tiene otro objetivo: se refiere al objeto de una elección. Teniendo a Dios en su origen, la verdadera consolación espiritual tiene a Dios como término: en su moción la verdadera consolación "inflama el ánimo en amor de su Criador y Señor; y en consecuencia, cuando ninguna cosa criada sobre la faz de la tierra puede amar en sí, sino en el Criador de todas ellas" [Ej 316]. Sin embargo, la elección no tiene por fin un bien creado, un estado de vida. En esto se diferencia del discernimiento.

Al igual que las Reglas de Discernimiento, el texto de la elección se sitúa en el interior de la relación Creador-criatura. Su preámbulo retoma el PF de los *Ejercicios*, centrándose en los medios. En toda elección, no se puede "ordenar ni someter el fin a los medios, sino los medios al fin". A este enunciado se le añade una determinación: el medio no solo debe ser bueno en sí mismo, sino que además debe "militar dentro de la santa madre Iglesia jerárquica" [Ej 170]. Toda elección que compromete su propia vida inserta al ejercitante en el cuerpo de Cristo que es "la Iglesia militante" [Ej 352]. Tiene necesariamente una dimensión eclesial y sacramental (cf. [Ej 171-172]).

Desde ese momento, ¿qué hay de ello en los Modos de elección? Ignacio piensa aquí en términos de Tiempos, tal y como lo había hecho a propósito del discernimiento. Hay "tres tiempos para hacer una sana y buena elección" [Ej 175]. No le corresponde al ejercitante privilegiar un Tiempo sobre otro. La elección se hace en el Tiempo en el que le coloca el mismo Dios.

Los dos primeros tiempos están relacionados con la consolación espiritual en la medida en que siendo abrazado por el amor de Dios, contiene el indicador del camino que seguir. Así se da en el caso del primer Tiempo de elección, vinculado a la consolación sin causa, "cuando Dios nuestro Señor así mueve y atrae la voluntad que, sin dubitar ni poder dubitar, la tal ánima devota sigue a lo que es mostrado" [Ej 175]. Tal es también el caso del segundo Tiempo de elección, relacionado con la consolación con causa, cuando la experiencia de las mociones y del discernimiento de espíritus dan "asaz claridad y conocimiento" [Ej

176] para hacer la elección con conocimiento de causa.

Por otro lado el tercer Tiempo es aquel en el que la experiencia de consolaciones no es suficiente en sí misma para esclarecer la elección. En referencia al preámbulo de la elección y con docilidad al Espíritu que aleja toda agitación interior, el ejercitante es remitido en este momento a sus potencias naturales, y es invitado a utilizarlas "libre y tranquilamente" [Ej 177]. El ejercitante es remitido a sí mismo en la gracia de Dios para reconocer la voluntad de Dios sobre él.

Aquí aparecen dos Modos de hacer elección. El primero, más discursivo, consiste en valorar los pros y los contras ("cómodos e incómodos", cf. [Ej 181]) de cada una de las partes de la alternativa frente a la que se encuentra. E Ignacio continúa: "Yo miraré dónde más la razón se inclina" tomando mi decisión concerniente al objeto en cuestión "según la mayor moción racional y no moción alguna sensual" [Ej 182]. Aún más, al igual que en los dos primeros Tiempos, aquí, el ejercitante se deja conducir pero por la voz de su razón que le indica la manera en la que Cristo pobre y humillado le quiere bajo su bandera. El segundo Modo de elección, ya familiar al ejercitante gracias a los Binarios, invita a considerar hasta qué punto "aquel amor que me mueve y me hace elegir la tal cosa descienda de arriba, del amor de Dios; de forma que el que elige sienta que aquel amor que tiene a la cosa que elige es sólo por su Criador y Señor" [Ej 184].

6. *Conclusión.* Al dar consistencia a la oblación del Reino, la S. de los *Ejercicios* toca el corazón de la espiritualidad ignaciana, que es esencialmente cristocéntrica. Su

única norma y medida, el Cristo pobre y humillado en el misterio de la Cruz, es quien, a la vez que se abre al mundo entero, le hace entrar en el misterio trinitario.

Ignacio relaciona la S. con la vida iluminativa debido a las mociones que se producen en el alma [Ej 10]. Es verdad que la gracia de la S. es una gracia de conocimiento, conocimiento de Cristo, asimismo conocimiento con miras a una elección. Pero este conocimiento es, ante todo, el conocimiento de una voluntad: la del Cristo del Reino. La percepción que se desprende de los *Ejercicios* no oculta sin más la tradicional división tripartita de la vida espiritual, en la que la unión de las voluntades a Dios está asimilada a la vía unitiva. Ciertamente la elección confirma una unión de voluntades. Pero al mismo tiempo es el fruto de esta unión, ya que, en su asimilación a Cristo, esta voluntad se debe al hecho de que Cristo quiere "mover mi voluntad y poner en mi ánima lo que yo debo hacer" [Ej 180]. Por tanto se puede interpretar la S. de los *Ejercicios* en términos de alternativas, de elección o de unión con Dios.

Finalmente, la S. alcanza el núcleo central de la espiritualidad ignaciana, en su manera de distinguir cuidadosamente el orden de la creación del de la salvación, y al hacer esto, concede a la libertad humana el recibirse en su actuación hasta el punto de convertirse en objeto del ejercicio de la libertad divina. La cercanía de Dios con su criatura en la consolación que viene "sólo de Dios", le da a cambio al hombre el reconocer a Dios a través de todas las mediaciones de su propia actuación.

/ Banderas, Binarios, Contemplación, Discernimiento, Elección, Encarnación, Imitación, Maneras de Humildad, Misterios Vita Christi, Oblación, Reino, Seguimiento.*

Bibl.: ASCHENBRENNER, G., "Becoming Whom We Contéplate", *The Way Sup* 52 (1985) 30-42; BRODERICK, W., "Structure and Dynamic of the Second Week as a whole", *The Way Sup* 52 (1985) 81-91; BYRNE, L., "Women and the Second Week", *The Way Sup* 74 (1992) 31-39; DECLoux, S., "La transformación del yo y la experiencia de la relación interpersonal con Jesús", en *Psicología* 1, 397-411; FLIPO, C., "Les mystères du Christ dans les Exercices de St Ignace", *Christus* 24 (1977) 209-222; PALACIO, C., "Pre-supuestos teológicos para 'contemplar' a vida de Jesús", *Itaici* 52 (2003) 5-21.

SENTIMIENTO: / *Sentir*

SENTIR

2. *Uso y sentido de la terminología.* Estamos ante uno de los términos más característicos de la antropología y espiritualidad ignacianas. En el s. están concentrados muchos componentes psíquicos y espirituales implicados en la experiencia de Dios vivida por S. Ignacio y propuesta por él. Excluyendo las *Cartas*, el término aparece 219 veces en el corpus ignaciano: 108 veces en el *Diario espiritual*, 64 en las *Constituciones*, 33 en el texto de los *Ejercicios*, 9 en la *Autobiografía* y 5 en los *Directorios*. En este s. se da el punto de confluencia de los sentidos corporales, de los afectos y del conocimiento, todos ellos convocados en un plano interior. Dicho de otro modo, se trata de una resonancia unificante del ámbito sensitivo, afectivo y cognitivo que incluye también el plano intangible del espíritu. El s. está relacionado con el sentimiento, término que aparece 17 veces en el corpus ignaciano: 10 veces en el *Diario espiritual*, 5 en los

Ejercicios y 2 veces en las *Constituciones*. Este sentimiento hay que entenderlo desde la óptica del "sentir interno", y no desde la mera vivencia afectiva. Así, por ejemplo, aparece como vehículo de empatía en la petición clave de Tercera Semana: "Demandar lo que quiero: será aquí dolor, sentimiento y confusión, porque por mis pecados va el Señor a la Pasión" [*Ej* 193]. Este sentimiento no hay que confundirlo con el sentimentalismo, fruto ambiguo del magma psíquico y muy ajeno al carácter y talante ignacianos, sino como resonancia integral de la persona que hay que aprender a discernir, ahondar e integrar en el dinamismo de la experiencia espiritual. En definitiva, podemos decir que la traducción moderna del s. y sentimiento ignacianos es "experimentar", "hacer experiencia de algo", que es diferente del mero "experimentar" como si se pudiera repetir como un experimento. Se trata de la implicación total de la persona, que poco a poco la va transformando. Se puede asociar con el concepto de "inteligencia sentiente" acuñado por el filósofo Xavier Zubiri, un comprender que capta por los sentidos y que va organizando e interiorizando la percepción de lo real. Lo propio del s. ignaciano es, por un lado, la globalidad de dimensiones implicadas en esa percepción y, por otro, su profundidad, la cual se va ahondando a medida que en la persona se va dando un proceso de transparencia.

2. El sentir y el sentimiento en la vida de Ignacio. Ya en su misma conversión y a lo largo de toda su vida, Ignacio estuvo atento a las sutilezas de sus movimientos internos. Comenzando por el relato autobiográfico, se ve cómo en su período con-

valeciente aprende a discernir los orígenes y destinos de su s., aunque todavía no utiliza esta terminología. Aparece más adelante en Manresa, ante las primeras tentaciones del mal espíritu que le trataban de desanimar, representándole que aquella vida de penitencia podría durar muchos años y que no la aguantaría. "Respondió con grande fuerza, sintiendo que era el enemigo: ¡Oh miserable! ¿Puedesme tú prometer una hora de vida?" [Au 20]. También es el término que utiliza para expresar la permanencia de los efectos de sus experiencias místicas de aquel período: "toda su vida le ha quedado esta impresión de sentir grande devoción haciendo oración a la Santísima Trinidad" [Au 28]. Al partir de ese momento, "sentir" es el término habitual que utiliza cuando experimenta diversos grados de devoción. Así, refiriéndose a las gracias recibidas en Jerusalén, dirá que "la misma devoción sintió siempre en las visitaciones de los santos lugares" [Au 45]. Más claramente todavía, "sentir" es el verbo que aparece en el relato de la visión de La Storta: "Estando un día algunas millas antes de llegar a Roma, en una iglesia, y haciendo oración, sintió tal mutación en su alma y vio tan claramente que Dios Padre le ponía con Cristo, su Hijo, que no tendría ánimo para dudar de esto, sino que Dios Padre le ponía con su Hijo" [Au 96].

Donde se hace más palpable que S. Ignacio estaba continuamente escrutando su s. es en el *Diario espiritual*. En él se perciben las importantes alternancias de consolación y desolación que Ignacio experimentaba. Así se lee en sus anotaciones: "Me parecía no quererme levantar, en sentir tanto amor y tanta suavidad espiritual" [De 109]; "gozándome en cualquie-

ra de las tres Personas en sentir consolaciones, atribuyendo y alegrándome en ser de todas tres" [De 63]; "no sintiendo inteligencias ni distinciones o sentimientos de personas algunas, con un amor intensísimo, calor y sabor a las cosas divinas, con muy crecida satisfacción de ánima" [De 40]; "en la misa a la larga con mucha abundancia de lágrimas, y después de ella también, terminándose en acatamiento y reverencia con muchos sentimientos interiores" [De 166]. Pocos días después, vuelve a escribir: "Con muchas inteligencias y sentimientos interiores" [De 187]. En otras ocasiones, Ignacio constata la sequedad de su oración, manifestando lo vulnerable que le deja la desolación: "Acabada la misa, y después en cámara, hallándome todo desierto de socorro alguno, sin poder tener gusto alguno en los mediadores [María y Jesús], ni de las personas divinas, mas tan remoto y tan separado como si nunca hubiese sentido cosa suya, o nunca hubiese de sentir en adelante, antes viniéndome pensamientos cuándo contra Jesús, cuándo contra otro, hallándome así confuso con varios pensamientos" [De 145]. El 15 de marzo anota: "En parte de la misa, con cierto interno acatamiento y reverencia; en la mayor parte, ninguna cosa de poder sentir interius acatamiento ni reverencia" [De 158]. Once días más tarde vuelve a escribir: "Hasta cerca de la mitad de la misa, no solamente no podía sentir acatamiento interior, mas ni aun hallar aptitud para ayudarme" [De 173]. A través de estas alternancias, Ignacio va afinando el discernimiento de su sentir, siendo cada vez más fino en captar sus sutilezas: "Considerando [...] cómo sería mayor placer a Dios nuestro Señor concluir sin esperar más pruebas [...], sentía que más

placer sería a Dios nuestro Señor el concluir, y sentía en mí volición que quisiera el Señor condescendiera a mi deseo, es a saber, finar en el tiempo de hallarme mucho visitado; luego en sentir mi inclinación, y por otra parte el placer de Dios nuestro Señor, comencé luego a advertir y quererme llegar al placer de Dios nuestro Señor" [De 147]. Y también: "Un despertarme con conocimiento o claridad de cómo el tiempo que el tentador me traía pensamientos contra las personas divinas y mediadores me ponía o quería poner en dubitación en la cosa, y por el contrario, cuando sentía visitaciones y visiones de las personas divinas y mediadores, toda firmeza y confirmación de la cosa, y este sentir con un gusto espiritual, y como viniendo agua a los ojos con mucha seguridad de ánima" [De 152].

No deja de ser chocante que un hombre que estaba al mando de un cuerpo apostólico, en plena gestación de su organización y solicitado por múltiples asuntos, estuviera pendiente de tales sutilezas de su interno sentir.

3. *El sentir como percepción mística.* "Sentir" también es el término que utiliza a lo largo del *Diario* para referirse a la percepción de diversos fenómenos místicos. Su campo semántico se sitúa a medio camino entre un entender y un ver interiores. Recogemos a continuación los pasajes más significativos: "Me parecía verle o sentirle [al Espíritu Santo] en claridad espesa" [De 4.169]; "mucho abundantes lágrimas, viendo y sintiendo los mediadores [María y Jesús]" [De 25]; "un sentir y un representármese la Señora" [De 29]; "no podía que a ella no sintiese o viese" [De 31]; "en el sentir o en el ver entendiendo" [De 52]; "en esta misa conocía, sentía o veía, *Dominus scit* (cf. 2Cor 12, 2),

que en el hablar al Padre en ver que era una persona de la Santísima Trinidad" [De 63]; "el mostrarse o el sentirse de Jesús" [De 67]; "un cierto sentir o ver con el entendimiento" [De 70]; "sintiendo o viendo a Jesús" [De 74]; "era en mí tanto amor, sentir o ver a Jesús" [De 75]; "en la capilla, en oración, un sentir, o más propiamente ver, fuera de las fuerzas naturales, a la Santísima Trinidad y a Jesús [...], y con este sentir o ver, un cubrirme de lágrimas y de amor" [De 83]; "no viendo como los días pasados las Personas distintas, mas sintiendo como en una claridad lúcida una esencia, me atraía todo a su amor" [De 99]; "pareciéndome que la santísima Trinidad se dejaba ver o sentir más claro o lúcido" [De 105]; "sentía en mí que la Trinidad se me quería comunicar en diversas partes" [De 113]; "sintiendo y viendo, no en oscuro, mas en lúcido y mucho lúcido, el mismo ser o esencia divina en figura esférica un poco mayor de lo que el sol parece" [De 121]; "y con este sentir y ver, nuevas mociones y lágrimas" [De 123].

En cuanto al misterioso fenómeno de la *loquela*, dirá que es algo que gusta "con interna devoción que sentía" [De 222]. Nótese, pues, todo el amplio abanico que cubre el s. de Ignacio, que es más hondo que el entendimiento y el mero sentimiento, calando en honduras de sí que él mismo desconoce: "más sintiendo o viendo que entendiendo" [De 54]; "sintiendo inteligencias espirituales" [De 62]; "esto que decía de esta manera, lo sentía así en su corazón" [Au 35].

A su vez, el s. de Ignacio no deja en ningún momento de ser corporal y concreto. En medio de las más altas gracias místicas que va anotando en su *Diario*, también deja constancia de su s. físico: "sentía

notable dolor en los ojos" [De 148]. Varios meses después, durante los cuales ha continuado teniendo gran abundancia de lágrimas, escribe: "mucha abundancia de ellas y continuadas, y con sentir peligro para la vista" [De 369]. Todos estos registros experimentados por Ignacio están transpuestos en la pedagogía de los *Ejercicios*.

4. *Ea pedagogía del sentir en los Ejercicios*. Los *Ejercicios* se presentan como un aprendizaje, una profundización y un discernimiento de este sentir. Antes mismo de comenzarlos, en la segunda anotación, ya se indica la pista que seguir: "No el mucho saber harta y satisface al ánimo, mas el sentir y gustar de las cosas internamente" [Ej 2]. En el estado habitual de las personas, los sentidos buscan satisfacerse por un lado, los afectos por otro y el conocimiento por otro. Esta dislocación hace que ninguno de los tres ámbitos quede plenamente satisfecho. En cambio, en la medida en que los tres son convocados en el interior de la persona, la van aquietando, alimentando y transformando. Pero el s. es complejo. Tiene múltiples capas y diversos orígenes. El acierto de la pedagogía ignaciana consiste en no reprimir o ignorar estas resonancias, sino en acogerlas, escucharlas y discernirlas cada vez con mayor finura. Para ello, el ejercitante debe anotar y detenerse "en las partes más principales, y donde haya sentido mayores mociones y gustos espirituales" [Ej 227]. Cada cual debe aprender a sentir por dónde debe avanzar y en qué puntos se debe entretener: "Notando y haciendo pausa en los puntos que he sentido mayor consolación o desolación o mayor sentimiento espiritual" [Ej 62]; "otro tanto reflitiendo en mí mismo, por el modo que está dicho o por el que sintiere me-

gor" [Ej 235]. Cada cual debe s. los ejercicios que más le convienen para alcanzar el fruto que se pretende de cada semana [Ej 89] y cada cual debe aprender a pedir "las virtudes o gracias de las cuales siente tener más necesidad" [Ej 257]. El clima de los *Ejercicios* está pensado para propiciar tal atención, incluso durante la comida. Así, en la Cuarta regla para ordenarse en el comer se dice que la sobriedad en el manjar y en la bebida ayuda y dispone "para sentir más las internas noticias, consolaciones y divinas inspiraciones" [E; 213].

A su vez, cada Semana tiene una focalización específica donde concentrar su sentir. En el coloquio de repetición de la Primera Semana se pide "que sienta interno conocimiento de mis pecados y aborrecimiento de ellos, y para que sienta el desorden de mis operaciones" [Ej 63]. Durante la Primera Semana también hay que "sentir pena, dolor y lágrimas por nuestros pecados" [Ej 78]. Es importante que el ejercitante experimente todo esto. Si no lo siente, es que no está entrando en el proceso de los *Ejercicios* (sexta anotación). Sólo implicándose y dejándose afectar, el ejercitante va tomando conciencia de su proceso, y escrutando su s., prepara el discernimiento de la elección. Como se lee en el *Directorio* de J. A. Polanco, "conviene sentir en sí que todo cuanto tiene de afección el que elige hacia la cosa elegida, provenga solamente del amor de Dios" (D20, 91). La escucha del propio s. lleva a poder decir en los Tres Binarios, meditación clave para reconocer los propios afectos: "Es de notar que cuando nosotros sentimos afecto o repugnancia contra la pobreza actual, cuando no somos indiferentes a pobreza o riqueza, mucho aprovecha para ex-

tinguir el tal afecto desordenado, pedir en los coloquios (aunque sea contra la carne) que el Señor le elija en pobreza actual" [Ej 157]. Nótese la paradoja: por un lado hay que escuchar ese s., y por otro, luchar contra él, reconducirlo, canalizarlo. Sólo así el s. se irá purificando. Del mismo modo, en la primera Regla para distribuir Limosnas, donde se pone en juego la pureza de intención, hay que caer en la cuenta de que "aquel amor que me mueve y me hace dar la limosna, descienda de arriba, del amor de Dios nuestro Señor, de forma que sienta primero en mí que el amor más o menos que tengo a tales personas es por Dios" [Ej 338]. La nitidez de este s. sólo es posible tras un adiestramiento, donde se ha ido aprendiendo a distinguir los orígenes de los sutiles movimientos internos.

5. *El discernimiento del sentir.* El propósito de los *Ejercicios Espirituales* es, por tanto, sutil. Por un lado, el esfuerzo está puesto en el descentramiento de la persona que busca de la voluntad de Dios, pero, por otro, el lugar de este discernimiento se hace en las resonancias internas del paso de Dios por el interior de la persona. Este s. es el espacio donde queda registrado el paso de Dios, pero también el paso del mal espíritu. Auscultándolos cada vez más finamente, la actividad de los sentidos y los movimientos de los afectos pueden ser discernidos y conducidos hacia una única dirección: s. la voluntad de Dios, fin último de los *Ejercicios* [Ej 1]. El arte de los Ejercicios consiste en distinguir la moción divina de la que proviene de los propios afectos desordenados o del mal espíritu. Para ello se dan diversas reglas, en cuyo título aparece explícitamente el término "sentir": "Reglas para en alguna manera sentir y conocer las varias mociones que en la

ánima se causan" [Ej 313], y también: "Para sentir y entender escrúpulos y suasionés del nuestro enemigo ayudan las notas siguientes" [Ej 345]. El ejercitante debe experimentar por sí mismo que lo propio de la desolación es s. sequedad y abandono [Ej 320]; y en esta situación, aparentemente estéril y de invalidez, puede aprender algo: "darnos vera noticia y conocimiento para que internamente sintamos que no es de nosotros traer o tener devoción crecida, amor intenso [...] mas que todo es don y gracia de nuestro Señor" [Ej 322]. Del mismo modo, en la explicación de lo que es la consolación más alta y más pura, esto es, la más inequívoca (llamada por él "sin causa precedente"), se aclara que se trata de un s. diferente del mero "sentimiento": "Sólo es de Dios nuestro Señor dar consolación a la ánima sin causa precedente [...], sin ningún previo sentimiento o conocimiento de algún objeto, por el cual venga la tal consolación mediante sus actos de entendimiento o voluntad" [Ej 330]. Lo que permite discernir que una consolación procede de Dios es que no tiene otra causa ni otra procedencia que el mismo Dios. Pero no siempre es tan fácil. Hay que aprender a auscultar todos los registros internos que permitirán discernir las superposiciones de espíritus, y llegar a detectar posibles camuflajes: "Cuando el enemigo de natura humana fuere sentido y conocido de su cola serpentina y mal fin a que induce" [Ej 334]. "Sentir", pues, consiste en el trabajo consciente de la observación e identificación de unas resonancias internas que, bajo una apariencia caótica, tiene un origen y un destino.

6. *La sublimidad del sentir como consentir.* En toda esta pedagogía nos encontramos ante otra de las paradojas ignacianas: el criterio de

verificación de la intimidad de este s. es la capacidad de con-sentir con la comunidad eclesial. Dicho de otro modo, la subjetividad del s. es garantizada por la objetivación de la comunidad. De aquí las "Reglas para el sentido verdadero que en la Iglesia militante debemos tener" [*Ej* 352-370]. Situadas al final de los *Ejercicios*, indica que el mundo interior del ejercitante se ha descentrado, haciéndose plenamente poroso a su entorno. Tiene aquí unas reglas para auscultar su capacidad de diseñar ambiente. El título castellano de las Reglas utiliza el sustantivo: "Para el sentido verdadero que en la Iglesia debemos tener" [*Ej* 352]. En la versión latina de la *Vulgata* es donde aparece como verbo: *sentiré cum Ecclesia*, que es la expresión que más se ha popularizado. Combinándola con el "en" del texto castellano, da pie al sugerente resultado: "Reglas para sentir en la Iglesia", o todavía más netamente: "Reglas para sentir la Iglesia". Este "sentir con" o "sentir en", o más radicalmente, este "sentir" la Iglesia hace referencia a la capacidad empática de participación, implicación, comunión y solidaridad con el cuerpo eclesial, que está animada por el mismo Espíritu de Dios. El mismo Espíritu que inspira el s. personal es el que anima el s. comunitario, de modo que la co-inspiración y el con-sentir se convierte en el criterio último de verificación de ese "sentir". En este mismo sentido aparece en las *Constituciones* del cuerpo de la CJ: en el momento de tratar cuestiones importantes en la Congregación General, hay que lograr alcanzar una unanimidad empática: "con un común sentimiento de todos o casi todos" [*Co* 715]. Hay que hacer lo posible para que esto se logre. La votación es el último recurso, como un bien menor. Esta

empatía alcanza su lugar más alto en la obediencia, donde se pretende que haya resignación y abnegación de la propia voluntad y juicio, "conformando totalmente el querer y el sentir suyo con lo que su Superior quiere y siente en todas las cosas, donde no se viese pecado" [*Co* 284.627]. Coincidir con el querer sería más voluntarista, pero coincidir con el s. es un don a la vez que el resultado de un trabajo de ascesis sobre la propia sensibilidad y mundo afectivo. La perfecta obediencia se da cuando "hay conformidad de querer y sentir entre el que manda y obedece" [*Co* 550]. Esta unanimidad es un don del Espíritu, que trasciende el mundo psíquico tanto del subdito como del superior en una común percepción de la voluntad de Dios.

En definitiva, se trata de un proceso de cristificación donde toda la resonancia sensitiva, afectiva y cognitiva vayan convergiendo en el s. de Dios. No en vano 992 cartas de S. Ignacio, escritas a lo largo de más de veinte años, terminan del mismo modo: "Que su infinita Bondad nos dé gracia cumplida para que su santísima voluntad sintamos y aquélla enteramente cumplamos". En último término, se trata de llegar a "tener los mismos sentimientos de Cristo Jesús, el cual, siendo de condición divina, se vació de su categoría divina para hacerse uno de tantos" (*FU* 2, 5-6). En tal configuración crística culmina el s. ignaciano.

Javier MELLONI, SJ

/ *Afecto, Aplicación de sentidos, Diario espiritual, Mística ignaciana, Pensamiento, Sujeto.*

BibL: MARTY, R, *Sentir et goûter. Les sens dans les "Exercices spirituels" de saint Ignace*, Cerf, Paris 2005; PINARD DE LA BOULLAYE, H., "Sentir, sentimiento, sentido dans le

style de Saint Ignace", *ÁHSI25* (1956) 416-430; SÁNCHEZ-MARCO, E, "El proceso de interiorización" en *Psicología II*, 35-47; ZUBIRI, X, *Inteligencia sentiente*, Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1980.

SERVICIO/SERVIR

Un especialista de la talla de Joseph de Guibert afirma lo siguiente: "El servicio de Dios, el servicio por amor a Cristo, con Cristo, en seguimiento y sobre las huellas de Cristo. Ahí está, así me parece, lo que se puede llamar el mensaje de S. Ignacio. Estamos en el corazón mismo de la vida y de la doctrina espiritual de nuestro Santo: mística de servicio por amor, más bien que mística de unión y transformación" (Guibert 1955,120.122).

Es cierto que cada santo acentúa en su vida y en su espiritualidad un aspecto evangélico, y que en el caso de Ignacio este acento recae en el s. apostólico a la voluntad de Dios. Al comparar, sin embargo, una mística con otra no deberíamos caer en exclusivismos reductores como hace notar el propio de Guibert. Los místicos de la unión interior no excluyen el s., al igual que Ignacio no excluye aquella. Lo que hace simplemente es focalizar todo el interés del hombre en el s. a Dios esperando que esas "magníficas consecuencias" de la unión y la transformación se le den por añadidura. La unión con Dios acontece, según Ignacio, cuando el hombre se une activa y puramente al Dios trabajador colaborando con él en la salvación del mundo.

¿Cómo se desarrolla esta mística de "servicio por amor" en la vida y en la obra escrita de Ignacio de Loyola? Veámoslo paso a paso:

1. "Servir" y "servicio" en la Autobiografía. La primera vez que aparece la palabra "servicio" en la *Autobiografía* es cuando Ignacio, herido y en cama, sueña con "lo que había de hacer en servicio de una Señora... los hechos de armas que haría en su servicio" [Au 6]. Poco después, esta vez en su forma verbal, reaparece nuevamente cuando Ignacio se extasia mirando al cielo: "La mayor consolación que recibía era mirar al cielo y las estrellas, lo cual hacía muchas veces y por mucho espacio, porque con aquello sentía en sí muy grande esfuerzo para servir a nuestro Señor" [Au 11].

1.1 ¿Qué hay detrás de ambas palabras, "servir" y "servicio"? ¿En qué matriz cultural se producen? ¿Qué mundos simbólicos despierta en la cabeza y en el corazón de Ignacio esta primera idea suya de servicio?

Para responder a estas preguntas nos ayudará sin duda otro momento del relato, aquel en que el Peregrino alude al encuentro con un antiguo conocido suyo de "cuando servía en la Corte del Rey Católico" [Au 53]. Si no nos equivocamos es principalmente en ese hecho y etapa de su vida, "servir en la corte del Rey católico", donde hay que situar principalmente el *sitz im Leben* de Jo que Ignacio entiende por s. a una Señora y s. a nuestro Señor, en los comienzos de su conversión.

Íñigo estaba familiarizado con la persona del rey don Fernando. Durante los once años de estancia en la casa de los Velázquez de Cuellar en Arévalo, que era a la vez palacio real, el rey se hospedó siete veces en ella, en ocasiones por espacio de una semana. Los hijos de Juan Velázquez y el mismo íñigo de Loyola tendrían entonces ocasión de prestarle sus

servicios de pajes dentro de su propia casa" (Fernández 1980, 41). "De ahí le quedó para toda su vida aquella 'cortesía señorial' que se apreciaba más tarde en su modesta mesa de general de la Compañía de Jesús. Allí aprendió, más tarde, a montar a caballo y a manejar la espada, a galantear a damas y a alternar con caballeros. Allí se aficionó a la lectura de libros de caballerías; se inició en latín, poética y caligrafía [...]; se ejercitó en la música y el canto [...]; cultivó el sentimiento del honor caballeresco. (*Ibid.*, 92).

Sólo una purificación interna y progresiva, que comienza con sus lecturas en Loyola y sus sucesivas crisis posteriores en las que Ignacio reconoce la acción de Dios, irá deslindando los dos mundos yuxtapuestos en que por entonces vive Ignacio: el del s. divino en un imaginario tocado de servicio cortesano. "Su *experiencia interna* empieza a ser problemática cuando a raíz de la lectura, la matriz semántico-cultural nítidamente caballeresca hasta ese momento, comienza a integrar de manera aerífica e involuntaria códigos no solamente diferentes, sino de signo contrario [...] Vivir puede empezar a ser otra cosa [...] [Ignacio] comienza a ser introducido en otra cultura" (García de Castro 2004, 339-340).

Según avanza el proceso, Ignacio se va haciendo más y más consciente de que en toda esa marea interna está el Señor; de que, a través de ella, es Dios quien le va enseñando al igual que un maestro de escuela enseña a un niño; y que la razón de pensar que es Él quien le guía y no un espíritu malo es "la firme voluntad que el mismo Dios le había dado para servirle" [*Au* 27].

En este último pasaje se reconoce ya explícitamente el deseo de

s. a Dios como un don divino, pero antes de llegar a esta afirmación ha pasado Ignacio por una experiencia que le enseñará a no transferir a Dios, sin más, los contenidos de su ideal de servicio. Se trata de su encuentro con el morisco, camino de Montserrat, al final del cual confiesa el Peregrino que "esta ánima estaba todavía ciega, aunque con grandes deseos de servirle [a nuestro Señor] en todo lo que conociese". ¿Son compatibles esos grandes deseos de s. a Dios con la ceguera, es decir con no saber "qué cosa era humildad, ni caridad, ni paciencia, ni discreción para medir estas virtudes" [*Au* 14]? Así sucede en Ignacio, hasta que no se rompa la mutua imbricación de los dos "mundos" en que vive. Matar a un hombre por defender el honor de la Virgen es un acto debido según el código caballeresco, pero es un crimen según el de Dios.

1.2 Pero entonces ¿cómo es Dios y cuál es el modo humano de servirlo? Manresa supuso para Ignacio no sólo la quiebra de su concepción de Dios y de su propia autoimagen, vinculada ambas a la cultura cortesano-caballeresca de su tiempo, sino también una decisiva iluminación sobre el verdadero ser de Dios y de su relación con el mundo. Hace crisis en él una cultura, la mundano-caballeresca, pero nace otra, la cultura de Dios. Como consecuencia se transforma también su concepción sobre el modo de servirle. La "muchísima voluntad de ir adelante en el servicio de Dios" [*Au* 21] experimentará profundas mutaciones, sobre todo a dos niveles:

a) En primer lugar, Ignacio dejará que sea Dios el protagonista principal de su vida espiritual y apostólica, protagonismo inconscientemente auto-referido a sí mis-

mo, a pesar de su sincera conversión religiosa.

b) En segundo lugar, servir a Dios no será ya separable para Ignacio de "ayudar a los prójimos". Si el mundo fluye amorosamente de Dios, como se le hizo manifiesto en una de aquellas cinco experiencias místicas de Manresa y en la ilustración del Cardoner, Ignacio no quedará saltarse ya nunca esa conexión: amar a Dios incluirá para él s. a su mundo, ayudar a los prójimos.

Este punto resulta capital a la hora de preguntarse por la relación existente en la espiritualidad ignaciana entre el s. a Dios y ayuda de los prójimos. ¿Qué les une? ¿Cómo se articula uno en el otro?

Habría que afirmar que para Ignacio ambos s. ni se identifican totalmente entre sí, ni son separables uno de otro. Que tienen una "autonomía relativa", es decir, que viven en una mutua referencia, en cuya circularidad la prioridad espiritual -el *arché* por decirlo de alguna manera- la tiene el s. a Dios. Nada que temer de que las cosas sean así, todo lo contrario. Lo que asegura que la ayuda a los prójimos no será víctima de los demonios internos de quien pretende ayudar a otros, es justamente el s. a *sólo Dios* en quien todos nosotros existimos, nos movemos y somos (*Hch* 17, 28). La gloria de Dios y su s. no es rival de la ayuda a los prójimos sino más bien su hontanar y la garantía de su pureza a la que Ignacio prestará siempre tanta atención.

1.3 Dos momentos más de la *Autobiografía* nos ayudarán a completar el sentido ignaciano del s.: la experiencia de La Storta y los primeros diseños de lo que será más tarde la Compañía de Jesús.

Con respecto al acontecimiento de La Storta, es sabido que S. Igna-

cio daba más autoridad a la versión narrada por Laínez que a la suya propia. El Peregrino dice en su relato que "vio claramente que Dios Padre lo ponía con Cristo, su Hijo" [*Au* 96] respondiendo así a su prolongada petición a la Virgen. La versión contada por Laínez es más compleja: "le parecía ver a Cristo cargado con la Cruz y junto a él al Padre Eterno que le decía: - Quiero que tú tomes a éste por servidor tuyo. Y Jesús mismo lo tomaba y le decía: - Quiero que tú nos sirvas" (*FNI*, 133).

Según este relato la Trinidad se le muestra a Ignacio como un Dios a quien servir. Un Dios que, con ese fin, remite a Ignacio a Cristo, cargado con la cruz, para que sea su servidor. Un Cristo que le acepta como servidor en su misión de reconducir el mundo hacia Dios. En ese Cristo tendrá siempre Ignacio el referente de su s. y el modelo de cómo servir.

Así se entiende que, cuando a Ignacio y los primeros compañeros les llegue el momento de pensar qué hacer juntos, sueñen con una vida de s. a Cristo que junte inseparablemente el s. a Dios y la ayuda de los prójimos. Manresa y La Storta se funden en un mismo y único proyecto apostólico, llevado a cabo en común: "Por este tiempo ya habían decidido lo que iban a hacer: ir a Venecia y a Jerusalén y allí gastar su vida *in utile delle anime*, y si no obtuvieran el permiso para permanecer en Jerusalén, volverían a Roma y se presentarían al Vicario de Cristo para que los emplease donde considerase que fuese *piu a gloria de Dio e utile delle anime*" [*Au* 85].

2. "Servir" y "servicio" en los *Ejercicios*. Por lo que se refiere al uso de los términos, el verbo "servir" aparece 20 veces en los *Ejerci-*

dos Espirituales y el sustantivo "servicio" 29. Más allá de estos datos cuantitativos resulta interesante observar, como hace S. Decloux, que la máxima concentración de los dos términos se produce en la Segunda Semana -15 veces-, es decir, a medida que se acerca el momento de la elección. Si a ese dato juntamos su presencia en el PF, en la oración preparatoria y en la CAÁ, podemos concluir sin temor a equivocarnos que Ignacio ha cifrado el fin del hombre en el s. a Dios, como cifrará más tarde el de la Compañía. Y que tal servicio a Dios se realiza "deseando y eligiendo lo que más conduce" [Ej 23], es decir, comprometiéndose históricamente con Dios en el mundo.

El término de ese s. del hombre es siempre Dios, casi siempre unido a diversos apelativos: Dios nuestro Señor, el Creador, Creador y Señor, divina majestad, s. divino, Cristo nuestro Señor, etc. Algunas veces el verbo toma forma reflexiva: "para que su divina majestad, así de su persona como de todo lo que tiene se sirva" [Ej 5]; "en qué vida y estado de nosotros se quiera servir su divina majestad" [Ej 135]. Otras la forma condicional: "si su divina majestad fuere servida y los quisiera elegir" [Ej 146]; "y si su divina majestad fuere servida y me quisiera elegir y recibir" [Ej 147]. Dos formas sumamente significativas ya que, según ellas, el hombre pueda servir a Dios porque primeramente Dios quiere servirse de él. Esta primacía divina es central en toda la espiritualidad ignaciana.

2.1 En el PF enuncia S. Ignacio el fin del hombre en términos de "alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor" [Ej 23]. Para eso ha sido creado el hombre. Diríamos entonces que el hombre es fruto del deseo de Dios, pero de un de-

seo que incluye un "para". Dios ha creado al hombre como alguien ex-céntrico a sí mismo, como alguien pro-existente. Lo ha creado "para" ... Pues bien, en ese "para" de la creación del hombre se inscriben, según los *Ejercicios*, la alabanza y la reverencia al lado del servicio. Nos detendremos en esta tríada más adelante.

Algo similar ocurre en la oración preparatoria, otra forma de expresar la finalidad de los Ejercicios. Al comienzo de cada oración y durante los treinta días el ejercitante pide "que todas mis intenciones, acciones y operaciones sean puramente ordenadas en servicio y alabanza de su divina majestad" [Ej 46]. Servicio y alabanza serán pues dos formas (¿o sólo una?) de articular nuestra libertad en la libertad de Dios, de insertar nuestros sueños en su Sueño. Al terminar los Ejercicios se pide igualmente que el nuevo modo de ser y de estar en el mundo se unifique y se totalice hacia el "en todo amar y servir a su divina majestad" [Ej 233]. Aparte de los pasajes ya citados, en las anotaciones y reglas finales "servir" y "servicio" aparecen hasta doce veces, cuatro de ellas recalando curiosamente la importancia de la pureza en el servicio [Ej 16.316.322.370].

Recordábamos más arriba que el uso de estos términos se intensifica en la Segunda Semana, esto es, a medida que se acerca la elección (por ejemplo, [Ej 97.98.114.130.135.146.147.155.157.166.168.169.177.183]). A ese respecto el propio S. Decloux ha visto en el "preámbulo para considerar estados" [Ej 135] un texto iluminador: Jesús decide quedarse en el templo, dejando a sus padres, "por vacar en puro servicio de su Padre eternal". A eso lo llama Ignacio estado de perfección evangélica, es

decir, horizonte último de toda elección y de todo seguimiento. Seguir a Jesús en su grado máximo se identifica en este texto con el "puro servicio del Padre" (cf. Decloux 1991, 23). "Puro" puede entenderse aquí en su doble significación de "solo" y de "ordenado", es decir, de s. a solo Dios y no mezclado en sus motivaciones. Según eso en servir a sólo Dios, y en hacerlo puramente estaría para S. Ignacio el límite último y más elevado de la vocación humana.

2.2 "*Servir*"/servicio" en la red semántica ignaciana. Es sabido que Ignacio añade con mucha frecuencia a s. y servir otros términos como "reverencia", "alabanza", "amor", "en todo", "mayor", "mejor"... ¿Una simple acumulación de sinónimos o algo más? Hay que suponer lo segundo porque Ignacio no es amigo de hipérbolos o barroquismos retóricos. ¿Cuál puede ser entonces su intención en esta acumulación de términos?

a) *Alabanza ~ hacer reverencia ~ servir. Servicio y alabanza.* La primera tríada aparece en el Principio y Fundamento; la bina segunda -s. y alabanza- es la más usada por Ignacio en los *Ejercicios* hasta repetirse once veces [Ej 23.46.98.155.157.168-169.183.206.316.322]. Demasiadas para carecer de intención.

Con respecto a la primera del PF afirma Gastón Fessard: "Así como la reverencia prohíbe todo lo que impida la alabanza, el s. por el contrario prescribe todo lo que la favorece. [Servir] es la única tarea de la voluntad libre del hombre en tanto no ha llegado a la alabanza, su fin y límite" (Fessard 1966,22). En cuanto a la expresión "servicio y alabanza" es claro que ambos términos tienden a calificarse recíprocamente. El s. pone a prueba a la alabanza, verifica su

verdad o su vacuidad. La alabanza por su parte, por lo que supone de gratuidad, cura al s. de su tentación farisaica, de su pretensión de absolutizarse ante Dios (cf. Viard 1979, 215-217). La voluntad de s. tiene ella misma raíces sagradas, es don. Es Dios quien da el poder alabarlo igual que da el poder servirlo; que él sea servido es la condición de todo servicio [Ej 155.180.98.157.168.183]. En la anotación quince Ignacio incita al ejercitante (y al que da los Ejercicios) a que dejen que sea el abrazo del amor de Dios al alma quien le disponga "por la vía que mejor podrá servirlo adelante" [Ej 15].

En conclusión, así como "la alabanza por la alabanza puede ser una ilusión, el servicio por el servicio puede convertirse en una perversión" (Viard 1979, 221). Ambos términos se califican y purifican mutuamente.

b) *Amor y servicio.* Tres pasajes de los *Ejercicios* donde aparece esta unión -al lado de otras muchas en las *Constituciones* y cartas de S. Ignacio- bastan para aclarar su sentido. El primero es en la CAÁ [Ej 233]. En ella se pide que el conocimiento interno de tanto bien recibido, y su re-conocimiento, hagan posible que el ejercitante pueda "en todo amar y servir a su divina majestad". El segundo aparece en la Reglas para sentir en la Iglesia donde Ignacio atribuye a los doctores positivos de la teología, como S. Jerónimo, S. Agustín y S. Gregorio, la virtud de "mover los afectos para en todo amar y servir a Dios nuestro Señor" [Ej 363]. Finalmente, en el último número de los *Ejercicios* se lee: "Dado que sobre todo se ha de estimar el mucho servir a Dios nuestro señor por puro amor..." [Ej 370].

Parece claro que en la unión de ambos términos -"amor" y "servicio", "amar" y "servir"- el amor aparece como la fuente del s., como su alma. Al mismo tiempo queda igualmente claro que un amor que no se manifestara en alguna de las modalidades de la alabanza o del s. no sería amor en el sentido ignaciano. La suya es una mística de s. por amor y eso:

c) *En todo.* Esta precisión nos recuerda que no podemos saltarnos el paso por las cosas para amar y servir a Dios. Ellas son el lugar de ese amor y s., el medio divino de nuestra adoración y nuestro seguimiento del Señor. El estadio unitivo de la mística ignaciana sucede en el espesor de la realidad donde Dios cita al ser humano para que se una a Él, en su trabajo por salvar al mundo. "Nada es Dios ni puede ser equiparado a Él. Pero en cambio Dios debe ser hallado en todas las cosas, a semejanza de Jesús en su apertura al Padre. Porque aquellas son el ámbito indispensable de nuestra adoración, desprendimiento y servicio" (Arzubialde 1991, 80). Dios crea habitando sin dejar de ser Dios y es desde dentro de la creación por él habitada como nos brinda la posibilidad de ser como Él y de actuar según Él. Por eso podemos reconocerlo como inspirador de aquellas mociones interiores cuya direccionalidad apunta en el sentido de los valores del Reino.

d) *Más, mayor, mejor...* El *magis* ignaciano, tan vinculado a su espiritualidad, no puede entenderse en clave de decisión auto-producida so pena de malinterpretar a Ignacio y de exponerse a peligrosos desgastes psicológicos. No tiene su fuente en ningún mandato superyoico, interior o externo, sino en la experiencia del amor de Dios que, por ser siempre mayor, suscita suave y efi-

cazmente en quien lo recibe una respuesta siempre mayor, es decir, un mayor servicio. Todo *más* que no nazca de esa fuente no es digno de fe. Más aún, se torna peligroso.

Puede afirmarse en consecuencia que el uso de los términos "servicio" y "servir" (solos o más frecuentemente al lado de otros términos que los modulan) se ordenan en los *Ejercicios* a definir el fin del hombre: articular nuestra libertad en la libertad de Dios, deseando y eligiendo lo que más conduce a que su Deseo sobre el mundo y sobre nosotros mismos se realice.

3. *De los Ejercicios a la Fórmula y a las Constituciones.* Cuando Ignacio habla del fin de la CJ emplea fundamentalmente los mismos términos que al hablar del fin del hombre: el s. y la gloria de Dios, la ayuda de las ánimas... "Todo lo centra en torno a ese fin y de un modo constante. Casi no hay párrafo de las *Constituciones* en que no lo recuerde, o por lo menos en que no diga que la práctica se ha de realizar conforme a ese fin" (cf. Iparaguire 1978,119).

3.1 Así aparece ya en la F39, "soli Domino serviré", expresión que experimentará sendas variaciones en la dos redacciones posteriores. En efecto, el "servir a sólo el Señor" de 1539 se concreta más en la F40: "servir a sólo el Señor y al Romano Pontífice su Vicario en la tierra", y adquiere connotaciones más expresamente eclesiales en la F50: "soli Domino serviré et Ecclesiae sponsae sub Romano Pontífice...".

En los tres casos el s. se dirige a "sólo el Señor", ahí no hay vacilación alguna, pero lo que sigue a esa expresión cambia desde la primera y segunda Fórmula a la tercera: desde "y a su Vicario en la tierra" o "al Romano Pontífice, su Vicario en

la tierra" a "y a la Iglesia su esposa, bajo el Romano Pontífice, Vicario de Cristo en la tierra" ¿Por qué este último cambio?

No podemos olvidar que durante quince años no fue Roma la meta de Ignacio sino Jerusalén; que no contaba con insertarse en las instituciones romanas para servir a Cristo y ayudar a las ánimas. Su meta era la ciudad de Jesús, Jerusalén, no la de Pedro, Roma.

Fueron seguramente sus estudios en París los que ensancharon el horizonte apostólico de Ignacio. Si la Iglesia es el Cuerpo de Cristo, su esposa, no se puede servir a Cristo sin servirle a ella. Por eso cuando en la revisión de la F40, el fiel y sabio Polanco le plantea a Ignacio la sospecha de que la expresión "servir a sólo Dios y al Romano Pontífice" podría sonar a adulación, por una parte, y a un s. apostólico restringido por otra, Ignacio entiende al momento la duda y accede al cambio. Sabe ya que sirviendo a la Iglesia es a sólo Cristo a quien sirve y que hacerlo bajo el Romano Pontífice -el voto de obediencia al Papa *área misiones*- asegura a la CJ la renuncia a sus propias preferencias y el acierto en el "mayor" s. posible. Ése era al menos el sentido del cuarto voto (cf. Bottereau 1977, 45-47).

3.2 Por lo que toca a las *Constituciones*, una primera manifestación de la centralidad que ocupa en ellas la idea de s. será el uso de la palabra misma: 147 usos del sustantivo "servicio" y 62 del verbo "servir". El término del s. es Dios (140 de las 147 veces y 37 de las 62), casi siempre citado junto a alguno de sus atributos, Dios nuestro Señor, Señor de todos, divina bondad, Criador y Señor y, sobre todo, s. divino. Incluso cuando este s. se dirige directa-

mente a una persona, es a Dios a quien se sirve. La forma reflexiva del verbo ("Dios se quiera servir", etc.) aparece cinco veces [*Co* 72.146. 190.359.802].

Si nos fijamos, como ha hecho S. Decloux, en el reparto de los términos "servir" y "servicio" a lo largo del Examen y de las *Constituciones*, nos encontramos con que el índice de mayor frecuencia se encuentra en las Partes Séptima y Décima por un lado, y en la Primera y Segunda, por otro. Es decir, cuando se trata de probar una vocación para admitirla o despedirla, y cuando se aborda la naturaleza de la CJ y su desarrollo (cf. Decloux 1991, 25-27).

¿Cómo pasa de ser fin de los Ejercicios a ser también finalidad de la CJ en cuanto Cuerpo apostólico? Parece obvio que no podía ser de otra manera. La CJ nace de unos hombres modelados por el espíritu de los Ejercicios. Lo que pretenden al vivir juntos, primero, y al constituirse formalmente en Orden religiosa, después, no es otra cosa que llevar a cabo juntos la elección de los Ejercicios en la que ya estaban personalmente embarcados. La finalidad no cambia, lo que cambia es únicamente el modo de llevarla a cabo. En ese sentido "Jerusalén forma parte de una vocación de 'discurrir por el mundo' al servicio de la mayor gloria de Dios y provecho de los prójimos. Si esta ciudad no es alcanzable, su vocación se realizará dondequiera que el romano Pontífice les quiera enviar y así realizarán un servicio en misión universal que nace claramente de los Ejercicios" (Salvat 2002, 179).

En la historia de la Iglesia, decíamos al comienzo de este trabajo, cada santo acentúa en su vida y en su espiritualidad un aspecto evangélico. En Ignacio ese acento es el

del s. apostólico vinculado a la voluntad de Dios. No porque fuera él quien inventó ese acento, sino porque lo encuentra en el Evangelio y queda seducido por él. En esa particular seducción están las raíces ignacianas del s. apostólico como s. a Dios y a su mayor gloria. Tal es el corazón de la vida y doctrina espiritual de S. Ignacio: una mística de s. por amor en el interior del cual se produce la unión con Dios (cf. Guibert 1955, 121; cf. también Melloni 2001, 67-68).

33 Los rasgos específicos de este servicio, al igual que el carácter de las *Constituciones* -un código de discernimiento más bien que un conjunto de leyes-, derivan de esa misma mística de s. por amor: la lucidez con respecto a los medios más adecuados para llevar a cabo un determinado servicio; la adaptabilidad, el atrevimiento y la flexibilidad con vistas al mayor y mejor bien; a la hora de elegir el s. concreto que realizar, los criterios de la mayor necesidad, la mayor universalidad, el mayor abandono de la gente ocuparán los primeros lugares; el voto especial de obediencia al Papa *área misiones* tendrá su origen igualmente en esa mística del mayor y más acertado s., ya que lo que se quiere garantizar con él es que los jesuitas sean enviados a aquella parte de la viña del Señor donde más necesario sea su s. apostólico.

Las matizaciones al concepto de s. que aparecían en los *Ejercicios* vuelven a hacer acto de presencia en las *Constituciones*. Contra el peligro de un s. exterior sin mística, y su consiguiente ascetismo espiritual, expresiones como "servicio y alabanza", "servicio y gloria", "amor y servicio", o "servicio por amor", tienen la finalidad de hacer "extático y gratuito al servicio". Es decir, el s. es visto por Ignacio en el

interior de un marco relacional mayor que le libra de su posible *hybris*. "Quien quisiere venir conmigo ha de trabajar conmigo..." [Ej 95]. Dentro de una relación personal con Cristo, ni el ascetismo ni el orgullo tienen lugar alguno.

"Solamente conectando así el 'servicio divino' con la alabanza y la gloria de Dios nos situaremos en la perspectiva justa para comprender también la conexión que el servicio divino tiene con la 'ayuda de los prójimos' [Co 273.547], con la 'ayuda de las ánimas' [Co 304.324. 603.823.824], o con nuestro 'mayor bien' [Co 293] o el '(mayor) bien universal' [Co 258.331.508.618.622. 650], incluso con el 'bien de la Compañía' [Co 521]" (Decloux 1991, 27). Alabar y dar gloria a Dios incluye y lleva a servirlo; servir a Dios incluye y lleva a ayudar a su creación: prójimos, Iglesia, CJ; y todo ello no de cualquier modo o en cualquier medida, sino según el *magis* que nace de la experiencia de un Dios que siempre es *mayor*, a la vez que siempre menor (*más* pequeño).

4. "*Servir*" / "*servicio*" en las *Cartas de San Ignacio*. El Ignacio de las *Cartas* es el mismo de los *Ejercicios* y *Constituciones*. Si por un imposible no lo supiéramos bastaría comparar el uso de estos dos términos -"servicio" y "servir"- en los tres documentos para demostrarlo. Todo lo dicho anteriormente sobre ellos vale también para su uso en las *Cartas*. Servir a Dios es la meta de toda vida humana, por eso utiliza Ignacio con tanta frecuencia esta expresión en su correspondencia. "Servicio" y "servir" se ven acompañados normalmente de otros términos cuya finalidad nos es ya conocida: "servicio y alabanza", "servicio y honra", "servicio y gloria de Dios", "mayor servicio", etc. Lo mismo sucede con el uso reflexivo y condicional del verbo: si

Dios es servido, que Dios se sirva... Basten para comprobar lo dicho algunos botones de muestra:

En una carta de 1524 ó 1525 (antes por tanto de que el Peregrino comience sus estudios en Alcalá, Salamanca y París), invita Ignacio por dos veces a Inés Pascual "al servicio del Señor [...] anteponiendo la alabanza del Señor sobre todas las cosas" [*Epp* 71-73].

En carta a su hermano Martín García de Oñaz (junio de 1532) repite por tres veces la fórmula "servicio y alabanza de Dios nuestro Señor" [*Epp* I, 79-83].

Pocos días después, el 10 de noviembre del mismo año, le dice a Isabel Roser que "a la hora que nuestra persona se determina, quiere, y con todas sus fuerzas se esfuerza en gloria, honra y servicio de Dios N.S, ésta tal ya pone batalla contra el mundo..." [*Epp* I, 83-88].

En la famosa carta de S. Ignacio a los estudiantes de Coimbra (7 de mayo de 1547 [*Epp* I, 495-510]), redactada por Polanco por mandato del Santo, la huella del s. a Dios como meta de la vida de todo jesuíta brota por doquier: Dios os sacó del golfo de este mundo "para que mejor conserváredes la puridad y tuviédes el amor más unido en las cosas espirituales del servicio suyo" [*Epp* I, 497]; "nuestro Instituto no es solamente servir a Dios para nosotros mismos, pero atrayendo a otros muchos al servicio suyo y honra"; "ingrato y duro quien nos se reconoce con todo esto muy obligado de servir diligentemente y promover la honra de Jesucristo"; la primera razón para evitar los excesos en penitencias, ayunos y las prácticas de piedad es que con ese fervor indiscreto el jesuíta "no puede servir a Dios"; aun sin esos excesos "le servís a honra y gloria de Dios en mu-

chas maneras [...] que siendo Dios servido de aceptarlo, no menos podría ser instrumento para ayudar al prójimo con prédicas y confesiones, etc." [*Ibid*, 508].

Siete días antes de su muerte envía Ignacio una de sus últimas cartas a un sacerdote de Bolonia, de nombre Pedro, lleno de dudas sobre su posible entrada en la Compañía. (De hecho no duró en ella ni un día entero...). Polanco, en nombre de S. Ignacio, le anima a dar el paso dejando totalmente abierta su posible retirada. "Si os pareciere que debéis tornar al siglo, seremos vuestros amigos como antes, porque aquí a nosotros nos importa sólo el bien vuestro y el mayor servicio de Dios, cuya gracia sea y crezca siempre en vuestro corazón" [*Epp* XII, 173-174]. Las referencias serían interminables.

Con respecto, finalmente, a la fórmula que utiliza Ignacio para despedirse (992 veces, desde febrero de 1536 hasta su muerte, en las cartas que conservamos), y que dice así: "Plega a Dios N.S. darnos su gracia cumplida para que su santísima voluntad siempre sintamos y aquella enteramente cumplamos", cabe preguntarse si se trata sólo de una fórmula que llega a hacerse costumbre en él o si trata de algo más "Pienso -dice el P. de Guibert- que su empleo tan perseverante manifiesta espontáneamente el lugar que ocupa en la vida personal del santo y en la formación que quiere dar a las almas ese cuidado constante del servicio de Dios, de conocer y cumplir su voluntad, cuidado que es el fondo mismo de los Ejercicios y [...] el alma de toda su espiritualidad" (Guibert 1955, 52).

A modo de resumen: Puesto que el uso de los términos "servicio" y "servir" es constante en los escritos

de Ignacio -y por ello mismo repetitivo, como hemos visto al seguir paso a paso sus obras principales- tal vez ayude tener una visión lineal de su significado en la obra y espiritualidad ignacianas. Estos serían sus puntos principales:

1. "Servicio" y "servir" forman parte de la matriz cultural de Ignacio antes de su conversión. Convertirse supondrá para él no sólo decidirse por Cristo, sino también una transformación de su mundo simbólico: pasar de la cultura mundanocaballeresca a la cultura de Dios. Un largo y doloroso proceso en el que las crisis e iluminaciones de Loyola y Manresa, que el Peregrino interpreta como pedagogía amorosa de Dios con él, juegan un papel central.

2. Desde muy pronto -germinalmente ya en Loyola y después en Manresa- s. a Dios se hace inseparable para Ignacio de ayudar a los prójimos, según una conexión más mística que moral: si el mundo fluye amorosamente de Dios, s. y dar gloria a Dios es inseparable de amarle y servirle en su creación, "en todo". Ahí ve Ignacio el fin del hombre, ahí también el de la Compañía.

3. Para Ignacio el modelo de ese amor y s. a Dios es Jesucristo, de ahí su insistente anhelo y petición a la Virgen de que "lo quisiese poner con su hijo". Ser puesto con el Hijo es el gran *a priori* ignaciano. Nada más importante que él; nada que temer con él. Ser puesto con el Hijo que lleva la cruz es la puerta de entrada a la libertad ignaciana entendida como una total disponibilidad para el "servicio de Cristo".

4. Es importante constatar que "servir" y "servicio" aparecen en Ignacio casi siempre unidos a otros términos como "reverencia", "alabanza", "amor"..., y que en ocasiones la forma verbal se torna reflexi-

va o condicional. No es casualidad. Ignacio tiene claro que alabanza, reverencia y amor que no se traduzcan en s. son palabras vacías; pero también que un s. que no nazca del amor e incluya la reverencia se convierte en *hybris* humana. Con la forma reflexiva y condicional Ignacio quiere dejar claro, por otra parte, que si nosotros podemos servir a Dios es porque él previamente ha querido servirse de nosotros.

5. Por lo dicho en el punto segundo se entiende por qué el uso de esto verbos en los *Ejercicios* se intensifica, según ha observado Simón Decloux, a medida que se acerca la elección y por qué en las *Constituciones* sucede el mismo fenómeno cuando se describe la razón de ser de la CJ y su propio desarrollo (partes VII y X) y cuando se trata de probar una vocación para admitirla o rechazarla (partes I y II). Es lógico que suceda así: la elección personal al igual que la vocación a la CJ y el ser y misión de ella misma tienen como horizonte la mayor gloria de Dios en el mayor s. a su Reino.

Nada extraño, por tanto, y para terminar, que siguiendo las huellas de S. Ignacio en su vida personal y en su obra escrita, la CG 34 de la CJ haya definido a los jesuitas como "servidores de la misión de Cristo" (d2) y haya visto en ese s. por amor la esencia de nuestra vocación.

José Antonio GARCÍA, SJ

/ *Alabar, Amor, Gloria de Dios, Magis, Ministerios, Ministerios de la palabra, Misión, Operarios, Principio y Fundamento, Reverencia, Trabajo, Viña.*

BibL: ARZUBIALDE, S., *Ejercicios-*, BOTTEREAU, G., "II fine della Compagnia de Gesù", en A. A. Vv., *La Formula dell'Istituto S.J.*, CIS, Roma 1977; DECLOUX, S., "En todo amar y servir. Para una comprensión del lema ignaciano", *Man* 63 (1991) 7-31; FERNÁNDEZ

MARTÍN, L., "El hogar donde fñigo de Loyola se hizo hombre 1506-1517", *AHSI* 49 (1980) 21-94; FESSARD, G., *La dialectique des Exercices Spirituels de Saint Ignace de hoyóla*, II, Aubier, París 1966; GARCÍA DE CASTRO, J., "La mística de Ignacio: cultura y costumbre", *Man* 76 (2004) 333-353; GUIBERT, J. DE, *La espiritualidad de la Compañía de Jesús*, Sal Terrae, Santander, 1955; IPARAGUIRRE, I., "Servir" en *Vocabulario de los Ejercicios Espirituales. Ensayo de hermenéutica ignaciana*, CIS, Roma 1978; MELLONI, J., *La mistagogia de los Ejercicios*, M-ST, Bilbao-Santander 2001; SALVAT, I., *Servir en misión universal*, M-ST, Bilbao-Santander 2002; VIARD, C., "Crées pour louer", *Christus* 26 (1979) 213-223.

SEXUALIDAD

I. Introducción. La sexualidad, como el amor, es una dimensión esencial del hombre de muchas maneras definida. El *Diccionario del uso del español* de María Moliner la define como "conjunto de fenómenos biológicos, psicológicos, sociales, etc., relativos al sexo: la sexualidad del hombre". Conviene diferenciar "sexo" de "género". El sexo se refiere a una actividad física o a una característica física. Esta última se confunde a veces con "género" (sentimiento propio de masculinidad o feminidad) que es algo percibido internamente y negociado socialmente. De ahí que la identificación de género sea psicológica: un individuo fisiológicamente masculino se puede percibir como femenino y viceversa. Autores como Michel Foucault y Peter Sedgwick han deconstruido la idea de un sexo natural, descubriendo los intereses políticos y religiosos que la moldean. Ha ido emergiendo una idea de "sexualidad plástica".

A diferencia de los pueblos ugaríticos que rodeaban al pueblo judío y de otras culturas del planeta, la s. no incluye hoy en Occidente alusión religiosa alguna, mientras la

prostitución sagrada y el celibato creen tocar lo sagrado desde versiones opuestas. Lo abarcativo de la s. lo expresa así Ricoeur (1960): "trama de potencias cuyas armonías cósmicas están olvidadas, pero no abolidas; de que la vida vale más que la vida [...] que la vida es única, universal, toda en todos, y que es de este misterio del que nos hace participar el goce sexual [...]; la sexualidad es el vértice de una Atlántida sumergida. De aquí su enigma".

2. *Evolución de un término.* La palabra "sexualidad" ya existía en la biología y zoología de 1800, pero sólo a finales del siglo XIX se usó en el sentido actual, como potencial de orientación y desvío que pide atención. Freud se sitúa en la frontera entre la concepción biológica del s. XIX y la psicológica, impulsada por él. No fue el primero en ver la gran importancia de la s., pues se sabe el papel que tenía en el culto y vida de los pueblos antiguos. Sin embargo, abrió camino para iluminar su peso en el desarrollo y vida psíquica del ser humano.

Desde entonces, la concepción de la s. evoluciona y se enriquece psicológica y sociológicamente, tal como recoge la CG 34: "A lo largo de este siglo y en muchas partes del mundo, ha cambiado de modo notable el significado de la sexualidad en el marco de las relaciones humanas" (d8, 1). La misma CG observa el "relieve sin precedentes" que publicidad y espectáculos le otorgan y que imposibilita el consejo de Ignacio en las *Constituciones*: "lo que toca al voto de castidad no pide interpretación" [Co 547]. De estirpe científica y psicológica, solo recientemente ha entrado en los escritos de la Compañía.

El psicoanálisis inicia un giro significativo en su comprensión.

Freud desentraña la gama que va de la elección normal de objeto a las llamadas perversiones sexuales. Descubre en la neurosis cumplimientos desviados o sublimados de deseos sexuales cuya cuna está en la s. infantil que ha de ser crecientemente integrada desde las parcelaciones primeras que de girar en torno al área de la boca (oral), de la excreción (anal), del sexo (fálica), se integran y unifican finalmente en la genital o madura. Freud, fronterizo entre biología y psicología, acoge el caudal bioquímico sexual presente desde el inicio del ser humano que se moldea en los avatares de la historia personal. Para él ciertos "fantasmas originales" (escena original, castración, seducción) se encuentran en todos e informan la s. humana. Por eso, aunque en él la s. está ligada a ciertas necesidades básicas, más tarde se desliga de ellas por la elaboración que el sujeto hace por la estructuración del deseo, a través de la peripecia del "complejo de Edipo" donde el sujeto amalgama sentimientos amorosos y hostiles con respecto a sus padres. La cima del complejo se vive entre los tres y los cinco años, en la llamada etapa fálica. En su declive, entre los seis años y el inicio de la pubertad, se da la etapa de "latencia" de la sexualidad.

La aportación de Freud a la comprensión de la s., contrariamente a lo que se piensa, no fue lograr que la preocupación por el sexo ocupase el foro de la conciencia, sino descubrir las conexiones oscuras y problemáticas entre s. e identidad personal. Es decir, la s. no es un flujo oscuro y determinado sino, también, un proyecto reflexivo: una interrogación más o menos continua de pasado, presente y futuro. La s., para bien o para mal, es campo para la creatividad. Es decir, lo mismo

que desde la perspectiva de las perversiones sexuales, no hay un gran continente de normalidad rodeado de pequeñas islas de desorden, desde el celibato no hay un celibato normal igual para todos, sino una llamada personal para darle forma a la s. célibe. Desde esta perspectiva, la s. célibe o casada proporciona una amplia panoplia de claves para una narración reflexivamente ordenada del yo personal.

Más tarde, Wilhelm Reich elaboró su pensamiento y sus métodos terapéuticos sobre el eje de la sexualidad. Considera a la mayoría -"pequeño hombrecito"- como esclava de las convenciones, neurótica con pretensiones de salud, guía esclava de sí misma. Su terapia pretende perforar la armadura de este "carácter social", socavando el equilibrio neurótico del individuo que se desarrolla, con gran coste psíquico, a partir del bloqueo de la sexualidad. Para Reich, salud sexual y libertad sexual son la misma cosa. Su "terapia Orgone" no se apoya en la palabra sino en la promoción de la expresividad sexual por medio del orgasmo genital.

Herbert Marcuse critica la disciplina del trabajo moderno -"ascetismo intramundano"- que conlleva una desertización del cuerpo y que añade a la represión normal y básica una represión adicional. La familia monogámica patriarcal forma parte de este excedente represivo. Para Marcuse el instinto de muerte no es totalmente destructivo. La creatividad humana es consecuencia del encuentro de los instintos de vida y de muerte. La civilización moderna los separa, erigiendo la dura mecánica de la disciplina moderna en *thánatos*. Para liberarnos debemos transformar la s. en *eros* comunicativo y amistoso, pasando de la

razón represiva a la racionalidad de la gratificación en la que converjan razón y felicidad.

Anthony Giddens ha estudiado recientemente la relación de los modos de amar y la s., a la que desea "democratizar". Según él, la s. ha sufrido los cambios de la evolución del amor-pasión y el amor romántico hacia el amor de conveniencia o racional. En el amor-pasión, la s. se convulsiona por las compulsiones erótico-sexuales. En el romántico, los afectos -elemento sublime del amor- tienden a predominar sobre el amor sexual. El amor romántico se distancia de la s. por distinta vereda que el amor-razón. El amor romántico brota del impacto intuitivo de las cualidades del otro que atraen de tal manera que sugieren que pueden hacer completa y plena la vida de alguien. Con el ascenso de la razón y del deseo de controlar individualmente el propio futuro, la s. se hace más calculadora y menos emotiva. La s. mantiene las relaciones en la medida en la que ambas partes siguen obteniendo satisfacción para cada individuo. Este amor confluyente es más contingente y huye del "para siempre", del "sólo y único". Fidelidad y exclusividad no son cauces que sellen a la s. actual. La "sociedad de las separaciones y de los divorcios" exige que la s. bancaria presente su balance de resultados y beneficios de cualquier relación para proseguir o clausurar. "El amor confluyente no es necesariamente monógamo, en el sentido de la exclusividad social. Lo que la pura relación implica es la aceptación de que cada uno obtiene suficientes beneficios de la relación como para que merezca la pena continuarla" (Giddens 1992, 64). Según el mismo autor, "la emanci-

pación sexual puede ser el medio de lograr una reorganización emocional (y la) *democratización radical* de la vida de las personas. Quien dice emancipación sexual, dice democracia sexual" (*Id.*, 164). Para lograr una s. democratizada no basta respetar las opiniones y rasgos psicológicos del otro, sino la apertura franca al otro de la propia intimidad para ir redefiniendo las condiciones de la relación o su disolución. Estas "relaciones puras" no admiten mandatos externos fuera de los que quieren ponerse los miembros de la pareja.

Mirado en su conjunto, el giro más significativo es el de que la s. no sólo no deba verse como algo peligroso que reprimir o controlar, sino como un rico potencial (don) que, idealmente, se ha de orientar hacia su mejor cumplimiento. Es claro que hay que evitar que esta destabuización de la s. la convierta en barca, faro y puerto del entero vivir. Brutal y gráfica es la expresión de Edward Carpenter: "el sexo va delante y le siguen las manos, los ojos y la boca. Desde el medio del vientre y de los muslos irradia el saber de uno mismo, la religión y la inmortalidad" (Carpenter 1984).

Hoy, la s. al estar menos vinculada a reproducción y parentesco, deja en manos del individuo la orientación y formas de realización que quiera dar -aun fuera de toda limitación ética- a su sexualidad. El placer sexual estaba ligado al deseo o al miedo al embarazo repetido. Alejado este miedo, la s. campa con más seguridad. Esta permisividad sexual actual no equivale a liberación sexual. Conlleva, muchas veces, una trivialidad deserotizada que encubre la opresión bajo un brillo de goce instantáneo y descomprometido. Bajo esta permisividad, la s. es filón de ganancia para un

poder económico y cultural, pero no sendero de emancipación. La imaginación sexual del mercado es una artimaña cnlosal para la venta.

3. *El prisma ignaciano*. Es claro que una s. tan viscosa y volublemente marcada encuentra más difícil hacer suya esa preciosa frase de Ignacio al obispo Manuel Sanches: "a Él solo vaya todo el peso del amor nuestro" [*Epp* I, 515]. A pesar de los riesgos y complejidad de la valoración de la s. en el contexto cultural actual, surge en los decretos de la CG 34 la valiente constatación de que renunciar a vivirla en plenitud es "hacerse pobre" (¿empobrecerse?) como Cristo y esto sólo se puede hacer "en provecho ajeno" (CG 34, d8, 16). Quizás no esté tan lejos esta visión de la de Michel Foucault, para quien la s. es "un constructo social, que opera en campos de poder, y no meramente un abanico de impulsos biológicos que o se liberan o no se liberan" (Giddens 1992, 31). Alejarse, por celibato, de la plenitud sexual es perder poder y entrar en pobreza.

Es importante notar que S. Ignacio no habla de "castidad angélica" sino de "puridad angélica". La castidad puede ser solamente humana. La puridad, no. Según la glosa de J. Nadal la puridad angélica hacia la cual debe aproximarse el jesuíta es la del que no es afectado con movimientos carnales al vivir como ángeles "en inmediata familiaridad con Dios y servir como ministros de Dios atrayendo a los seres humanos" (CG 34, d8, 6). La s. en la CJ, vivida desde la *Fórmula del Instituto*, procura "tener ante los ojos mientras viva a Dios". Esta "puridad" del corazón es de "aquellos que divididos no están; digo de aquellos que tienen fijos los dos ojos en lo celestial" [*Epp* 1,123]. Pero no bastaría esto si no va unida a

una ardorosa entrega a "atraer a los seres humanos". Una s. vivida así es, con Sto. Tomás y Suárez, un *status libertatis* que, a diferencia del *status coniungalis*, hace al jesuíta "abierto a los llamamientos de la obediencia para cambiar de sitio y de ocupación" (CG 34, d8,11). Rasgo esencial de la castidad presente en las CC GG 31, 32 y 34 es la apostolicidad (cf. CG 32, d11, 26).

La psicología encuentra muy cargados de sentido dos textos bíblicos. El primero son palabras de Jesús recogidas en el evangelio de S. Mateo: "No todos pueden con eso que habéis dicho. Sólo los que han recibido el don. Hay eunucos que salieron así del vientre de su madre, a otros los hicieron así los hombres y hay quien se hace eunuco por el reinado de Dios. El que pueda con eso, que lo haga" (*Mt* 19, 11-12). Puro don, dificultad, patologías biológicas, errores educadores, posibilidad de confundir itinerarios aparentemente equivalentes en lo sexual, todo está ahí divinamente condensado. El otro texto es de Pablo a la comunidad de Corinto, donde la s. se presenta legítima sólo si es encauzada hacia el Señor, si hay una centración que coloca el banquillo del discípulo (*edros*), bien (*eu*) cerca (*para*) del Señor (ICor 7, 32-35). Siendo el destino normal de la s. el del encuentro en la pareja, sólo una cercanía al Señor "sin interrupción" la justifica.

Eco de la centralidad que ha adquirido la s. es la reordenación de los votos. Antes leíamos "pobreza, castidad y obediencia" en el antiguo Derecho Canónico. Hoy se ha pasado a "castidad, pobreza y obediencia" en *Vita consecrata* de Juan Pablo II. La entrega del corazón en la s. célibe da sentido a los otros votos.

Z¹ *Afecciones desordenadas, Afectos, Amor, Carnal, Castidad, Cuerpo, Votos.*

Bibl.: AA. VV., "Afectivity and Sexuality: their relationship to the spiritual and apostolic Ufe of Jesuítas", *SSJ* 10 (1978) 45-164; AA. VV., "La sexualidad: aproximación bíblica", *Biblia y Te* 18 (1992); CARPENTER, E. *Selected Writings I, Sex*, GMP, London 1984; CONWELL, J. R., "Living and dying in the Society of Jesús or endeavouring to imitate angelic purity", *SSJ* 12 (1980) 1-63; GIDDENS, A., *La transformación de la intimidad: Sexualidad, amor y erotismo en las Sociedades modernas*, Cátedra, Madrid 1992; LÓPEZ AZPITARTE, E., "La maduración psicológica en la virginidad", *Proyección* 28 (1981) 201-210; NELSON, J. B./ LONGFELLOW S. P., *La sexualidad y lo sagrado*, DDB, Bilbao 1996, 544-562; RICOEUR, P., "La sexualité. La Merveille, l'essence, rorigine", *Esprit* 2 (1960) 1674-1675; OSBORNE, R. / GUASCH, O., *Sociología de la sexualidad*, Siglo XXI, Madrid 2003; SZUCHMAN L. T./ MUSCARELLA, F., *Psychological Perspectives on Human Sexuality*, Wiley and Sons, New York 2000.

SILENCIO

En la sociedad actual, con su exceso de ruidos, palabras, informaciones, propagandas, mensajes e interferencias, se reaprecia la necesidad del s. contemplativo. Quienes dan los Ejercicios constatan actualmente más impedimentos para el s., recogimiento y soledad; pero también es cierto que se experimenta su necesidad por parte de las mismas personas que manifiestan esa dificultad.

En los Ejercicios se nos invita a hacer un alto en el camino. Por eso no es una pérdida de tiempo el gastar cuanto sea necesario en lograr una pausa de s. interior. Viene el ejercitante de una vida cotidiana en la que cada vez se echa más de menos la necesidad de pausas y transiciones. Necesita esta transición para perder el miedo al silencio.

Cuando se renovó la liturgia en el ConcVat II, al mismo tiempo que se revalorizó el papel de proclamar y escuchar la Palabra, así como la importancia de la participación activa, se subrayó la necesidad de "observar espacios de silencio sagrado" (SC 30), conjugando lo comunitario y lo individual, la actividad y la pasividad. Si Jesús dijo que donde están dos o tres reunidos en su nombre, allí está Él, también recomendó recogerse a solas para "orar al Padre en secreto".

La tradición de espiritualidad cristiana ha distinguido entre un s. exterior (cese del ruido, de las palabras, de los intercambios verbales) y un s. interior (para escuchar la voz de Dios en el corazón o conciencia humana). Un enfoque superficial de este tema, que se limitase a buscar el término "silencio" en una concordancia de textos ignacianos, apenas iría más allá de unas pocas referencias; por ejemplo, al s. recomendado a los novicios [Co 243-250]; o al que debe preceder a una deliberación importante [Co 702]; o a algunas observaciones de las *Constituciones* sobre la guarda de los sentidos [Co 250]. Sin ceñirnos a la mención explícita del vocablo, podemos descubrir a lo largo de los *Ejercicios* ignacianos la importancia del s. interior como pausa de escucha y receptividad para dejarse transformar por la acción del Espíritu.

El s. como pausa, a la vez corpórea y espiritual, que posibilite y facilite las actitudes de escucha y receptividad, es fundamental en la espiritualidad de los Ejercicios. Merece mencionarse especialmente la descripción hecha en la regla séptima de discreción de espíritus de la Segunda Semana acerca del modo cómo entra el "buen ángel" sin estrépito en la interioridad del alma

humana "con silencio como en casa a puerta abierta" [Ej 335]. Cuando por temor a los iluminismos se ha fomentado el miedo al s. en la oración, se ha caído en el extremo del excesivo meditar y elucubrar. El contacto con tradiciones de espiritualidad oriental ayuda a restaurar el equilibrio. Si bien es cierto que, bajo apariencia mística, se puede caer en un s. ambiguo y vacío, no puede relegarse al olvido la importancia del s. contemplativo: un s. lleno de contenido, un vacío muy lleno, una pausa muy significativa. El exceso de palabra y pensamiento oculta la voz y el rostro divinos. El misterio de la Encarnación no es ni el s. ambiguo, ni la palabra prolija y superficial; es palabra y s. con un contenido: el rostro de Dios reflejado en el rostro de Cristo. En la oración como pausa de fe, es esencial el s. que limpia el espejo interior para que refleje esta imagen.

Una lectura de los *Ejercicios* desde esta perspectiva descubrirá el s. como pausa contemplativa a lo largo de todo el proceso de discernimiento espiritual.

Se recomienda a quien "da a otro modo y orden para meditar" que, evitando el exceso de palabras, no estorbe la receptividad del ejercitante para lo que brota del interior de sí mismo "ilucidado por la virtud divina" [Ej 2]. Si se abruma al ejercitante con explicaciones y exhortaciones largas, no queda sitio para el soplo del Espíritu. Al no avasallar al ejercitante ni estorbar su receptividad, dejando "obrar al Criador con la criatura y a la criatura con su Criador y Señor", se favorece que el "Señor se comunique a la su ánima devota" inmediatamente [Ej 15]. También el ejercitante ha de evitar la dispersión a que conduce la ansiedad y curiosidad: "Al que toma ejercicios en la primera semana aprove-

cha que no sepa cosa alguna de lo que ha de hacer en la segunda semana" [Ej 11]. Se repite esta advertencia en la Segunda Semana y en las siguientes: "porque la consideración de un misterio no estorbe a la consideración de otro" [Ej 127].

La anotación 20 recomienda alejarse del ruido, allegarse a la escucha y, en ese clima, dejarse transformar por el don de Dios. La finalidad del apartamiento es que el alma se acerque y llegue a su Criador. Su presupuesto es la disponibilidad [Ej 1] y el respeto a la citada inmediatez de la relación entre criatura y Criador [Ej 15]. Precisamente el respeto a la inmediatez de esa relación y a la diversidad de los ritmos de escucha en cada persona, lugar y tiempo, son razón de esa insistencia en no romper el silencio. Por otra parte, esta pausa de apartamiento y s. no es de inercia o mera pasividad, sino de una receptividad activa. Unos ejercicios en estricto s. escuchando pláticas, pero sin disponibilidad interior de escucha y sin intercambio con la relación de ayuda carecerían de ese s. interior, aunque observaran cuidadosamente el s. externo.

Las Adiciones [Ej 73-82] están penetradas por esa sensibilidad hacia la necesidad de hacer pausas de escucha y receptividad: "en el punto en el cual hallare lo que quiero, ahí me reposaré sin tener ansia de pasar adelante hasta que me satisfaga" [Ej 76]. Y se recomienda una pausa de un cuarto de hora "después de acabado el ejercicio" para digerir su fruto en el examen de la oración [Ej 77]. Igualmente se había recomendado una pausa de escucha al comienzo de cada ejercicio: "poniendo delante de mí a dónde voy y delante de quién" [Ej 131]. Esta actitud de

acatamiento y reverencia ante la presencia de Dios se cultiva con la oración preparatoria antes de cada ejercicio [Ej 46.55].

En el s. interior a que conducen los dos Modos de Orar [Ej 250-260], saboreando cada palabra y acompañándose al ritmo de la respiración, se conjugan los aspectos corporales, mentales y espirituales de la pausa: receptividad del cuerpo que respira, de la mente que se detiene a gustar un significado y del espíritu que se detiene en la contemplación. "Atención a lo interior y estarse amando al Amado", habría dicho S. Juan de la Cruz.

Este s. revestirá un matiz especial de noche oscura en la Tercera Semana al identificarse el ejercitante con el s. de Cristo, a solas con Él ante el s. de Dios, cuando "la divinidad se esconde" [Ej 196].

En los autores clásicos de la primera época de la CJ encontramos la doble tradición de un s. ascético moral (por ejemplo, en el *Ejercicio de perfección*, del P. Rodríguez, parte 2, trat. 2,4-6) y un s. místico-apostólico (por ejemplo, en el *Camino espiritual* del P. La Palma). Este segundo aspecto prolonga mejor la línea de los *Ejercicios*. En ese marco se sitúa la normativa actualizada de la CJ al mantener la importancia del s. en la práctica anual de los Ejercicios Espirituales: "para los Ejercicios anuales, estas condiciones, que son silencio, soledad del alma, lugar alejado del trabajo ordinario, de tal modo que verdaderamente confluyan para la renovación espiritual para conservar la familiaridad del coloquio con Dios a menudo y prolongadamente" (*Compendium practicum iuris Societatis Jesu*, Ad tertiam partem, sectio 111, 11, *De exercitiis vitae spiritualis*, Romae 1986, 60).

Sería muy largo el recorrido por los *Directorios*, que recomiendan un s. "tranquilo y profundo" (D43, 34). He aquí algunos ejemplos de la importancia que le conceden: "Entrando en los tres o cuatro tiempos de elección, especialmente se encierre, sin querer ver ni sentir cosa que no sea de arriba" (DI, 6). El que atiende al ejercitante "no le ha de hablar en cosa ninguna, salvo en lo que toca a su servicio" (D4, 7-8); "Para poder hacer esto [apartar del todo la mente de los negocios y preocupaciones y ocuparse todo él en el negocio de su salvación y aprovechamiento, y aplicarse a sólo Dios y a sí mismo] mejor, hay que escoger un lugar idóneo, donde no sea visto ni interpelado por los familiares ni por los demás con quienes acostumbraba a tratar" (D 20, 26); etc.

Hay un s. moral para no desordenarse (*St* 3, 1-10) y un s. ascético para corregirse, disponerse y prepararse a recibir la gracia. Pero es más importante el s. místico-apostólico para dejarse "tocar" por Dios y para llenarse de lo que Él da para que lo comuniquemos en la acción apostólica. El P. Luis de La Palma, en sus comentarios, conjuga los aspectos de s. místico y apostólico. Así escribe, comentando la anotación 20, sobre el s. interior en medio de la actividad: "Lo cual es propio de los perfectos; los cuales, aunque estén corporalmente entre los hombres y entre los negocios y cuidados, espiritualmente están lejos de ellos [...] Este recogimiento y soledad espiritual se cría y se conserva con la soledad y recogimiento corporal" (La Palma 1967, 494); "Al que trate de reformar en su alma la imagen de Dios, lo primero ha de aparejar la oficina en que labrar, que es su celda; lo segundo, ha de recoger toda su atención a su obra;

y esto lo hará callando" (*Id.*, 498); "Al recogimiento y silencio se debe el fervor y eficacia en los ministerios" (*Id.*, 499).

El s., como expresión de la actitud "contemplativa en medio de la acción", abarca, por tanto, una gama amplia de dimensiones de la vida espiritual: s. de aceptación; de abandono en manos de Dios; de reconocimiento de la propia insuficiencia; silencio que detecta la presencia divina en todas las cosas: "callad florecillas,..."; s. para concentrarse, recogerse, no dispersarse, apropiarse y "rumiar" lo meditado, asimilar las mociones recibidas en la oración; s. para reflexionar; s. para adorar, reconocerse amado, amar y dejarse amar; s. de retirarse al desierto y s. de llevar consigo el desierto en medio de la ciudad; s. de oración (*Le* 6, 12; 22, 39); s. de callar sobre Dios y callar ante Él para que se deje oír su voz; s. de gratitud; s. con el fin de "hacer sitio" para que entre la gracia, apagando las luces de la ciudad para que, al ponerse el sol, se vean las estrellas; s. como ambiente y clima, no meramente como observancia externa o ausencia de palabras; s. y soledad que no tienen por qué significar evasión, escapismo, ni indiferencia ante la presencia del mal en el mundo; s., en fin, como sinónimo de paz radical y total.

Juan MASÍA, SJ

/ *Anotaciones, Apartamiento, Contemplación, Psicología y Ejercicios: MPA, Sadhana, Zen.*

Bibl.: BALLESTER, M., *En el corazón del silencio*, Paulinas, Madrid 2001; GONZÁLEZ-QUEVEDO, L., "¿Quién tiene miedo al silencio?", *Man* 67 (1995) 327-339; JALICS, R., *Ejercicios de contemplación*, Sigüeme, Salamanca 1999; MASÍA, J., *Respirar y caminar*, DDB, Bilbao 2001; MELLO, A. DE, *Sadhana*, Sal Terrae, Santander 2003; ID., *Manantial*, Sal Terrae, Santander 2003; PALMA, L. DE

LA, *Camino espiritual*, BAC, Madrid 1967, 333-836.

SINDÉRESIS

El *DRAE* de la Lengua (2001) define *^sindéresis* "como "la capacidad natural para juzgar rectamente" en el uso e inteligencia de los principios morales, que dictan vivir justa, y arregladamente." En el uso actual, s. equivale a "sensatez o sentido común"; no tener s. es no tener sano juicio. Aunque está relacionado con él, no es ese el significado preciso que tenía el término en tiempos de S. Ignacio; se acerca más el *DiccAut* (1767) que define "syndéresis" como "la virtud, y capacidad natural del alma para la noticia".

Las Reglas de Discernimiento de la Primera Semana", al hablar de "las personas que van de pecado mortal en pecado mortal" y decir que a estas personas el enemigo propone placeres "por más los conservar en sus vicios y pecados", añaden que con esas mismas personas el buen espíritu actúa justamente en sentido contrario "punzándoles y remordiéndoles las conciencias por el sindérese de la razón" [E/314].

La *Concordancia* no reseña ningún otro pasaje en que aparezca la palabra "sindéresis" en los principales escritos ignacianos. En los doce volúmenes de cartas se puede encontrar un solo pasaje en una carta a Cosme, duque de Florencia, del 13 de marzo de 1547 [*Epp* I, 471]. S. Ignacio escribe al Duque excusándose por no haberlo hecho antes tras haber recibido a través del Cardenal de Burgos las muestras de aprecio del Duque a la Compañía. S. Ignacio reconoce haber faltado más en el proceder exterior

que dentro de su ánimo; y añade: "porque lo que más me acusa el sindéresi della [del ánimo] es por no haber hecho primero algún cumplimiento..." Se trata, como vemos, de un significado muy cercano al que hemos citado antes.

El término procede del griego, pero como sustantivo no existe en griego, al menos con este significado; es una derivación que hacen los filósofos medievales a partir del verbo *synterein*, que significa "conservar", "preservar cuidadosamente" y también "observar, vigilar". Parece ser que fue S. Jerónimo el primero que introdujo el término con el significado que tendrá luego a través de los autores medievales y que es básicamente el que recoge S. Ignacio. En el capítulo I de su *Comentario sobre el libro del profeta Ezequiel*, hablando S. Jerónimo de las distintas partes del alma que distinguía Platón (racional o lógica, el ánimo y la parte visceral) añade una cuarta, la *synteresin* o chispa de la conciencia (*scintilla conscientiae*) que no se extinguió ni siquiera en Caín (o Adán) tras la expulsión del Paraíso y que ilumina incluso al pecador que se ha dejado vencer por los placeres, por el apasionamiento o por razones aparentes, haciéndole sentir que peca (*In Ezechielem* L. 1,1, 10; PL XXV, 22).

La *s.* en el lenguaje filosófico de los autores medievales es la chispa de la conciencia (*scintilla conscientiae*) cuya misión es corregir los errores de la razón, dominar los apetitos sensibles, y proporcionar el conocimiento habitual inmediato de los primeros principios que luego aplica la conciencia. S. Agustín se había referido a los "juicios naturales" donde hay unas ciertas reglas y como semillas de virtud verdaderas e inmutables. A Sto. Tomás se debe la elaboración de una doc-

trina sistemática de la *s.* y su relación con la conciencia moral. Mientras que la conciencia moral nos ofrece juicios prácticos acerca de cómo es bueno actuar o si hemos actuado bien o mal, la *s.* es la disposición o capacidad moral que tienen los seres humanos por tener una naturaleza racional que les inclina a obrar el bien y evitar el mal a la vez que les hace distinguir entre lo uno y lo otro. Esto es lo que quiere decir que la conciencia es "el hábito de los primeros principios prácticos" (q.17, a2, ad3; y q.16, a.2, ad4; *II Sent.*, q.39, a.1).

Ese hábito *-habitus* en latín no es adquirido por repetición de actos; es la disposición natural de la razón orientada al conocimiento y la práctica del bien. Como dice MacIntyre (1990), para nosotros hoy los principios son normas o afirmaciones, formulaciones lingüísticas que sirven de premisa en las argumentaciones; en cambio, para Sto. Tomás y en general para todo el pensamiento de inspiración aristotélica un principio es además la realidad de la que habla esa formulación lingüística. "Haz el bien y evita el mal" no es sólo una fórmula lingüística, sino a la vez la tendencia o disposición natural a hacer el bien y evitar el mal y la capacidad de distinguir entre ambos que forma parte integrante de la naturaleza racional de los seres humanos. La conciencia no hace sino aplicar los primeros principios conocidos por la sindéresis. Los juicios de la conciencia son fallibles, pueden ser erróneos; en cambio la *s.* no puede equivocarse por ser una disposición natural.

"Fue corriente en muchos autores entender la sindéresis como conservación en la conciencia de la ley moral, como conservación en el fondo de sí mismo de esta ley a

modo de una centella o chispa (*scintilla*) que indica o susurra a cada cual las desviaciones en que puede incurrir respecto al cumplimiento de las leyes morales" (Ferrater Mora 1981).

La *s.* viene pues a significar esa luz o chispa (*scintilla*) permanente que conserva la razón (o el alma) y que sirve para vigilar, observar y advertir lo que está bien y lo que está mal; ese núcleo inalterable de la conciencia proporciona de forma natural un conocimiento nuclear de lo que está bien y de lo que está mal a la vez que inclina a hacer lo primero y evitar lo segundo. Este núcleo se considera como una disposición habitual permanente que no se adquiere por repetición de actos sino que se tiene por naturaleza. Precisamente la *s.* se distingue de la conciencia en que la primera es innata, acompaña permanentemente el ser del hombre, mientras que la segunda se la considera como aplicación factible de los primeros principios que de modo habitual y natural están presentes en la *sindéresis*.

Parece que cuando S. Ignacio habla de "*sindéresis*" quiere enfatizar ese juicio certero que procede del núcleo inalterable de la naturaleza racional tal y como salió de las manos del Creador que ni siquiera el pecado o las pasiones logran apagar o tergiversar.

Augusto HORTAL, SJ

/* *Alma, Cogitativa, Discernimiento, Entendimiento, Estimativa, Razón.*

Bibl.: APPEL, H., *Die Lehre der Scholastiker von der Synderesis*. Universitäts-Buchdruckerei von A. Revén, Rostock 1891; FERRATER MORA, J., "*Sindéresis*". *Diccionario de Filosofía IV*, Alianza, Madrid 1981,3050-3052; HILPERT, K., "*Gewissen*" en *Lexikon für Theologie und Kirche* (BUCHBERGER M. ed.), Herder,

Freiburg-Basel-Wien 1993, 622-623; MACINTYRE, A., *First Principles, Final Ends and Contemporary Philosophical Issues*, Marquette University Press, Milwaukee 1990; RENZ, O., *Die Synderesis nach dem heiligen Thomas von Aquin*, Aschendorff, Münster 1911; TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, Universidad de Navarra, Pamplona 1998.

SOCORRO

Semántica y formalmente este término está emparentado con otros con términos equivalentes en la espiritualidad ignaciana como "ayudar", "auxiliar", "atender", "cuidar" y "aprovechar". Covarrubias habla de "ayudar y remediar alguna cosa que va en detrimento y peligro; y si esto no se hace con mucha presteza no merece el nombre" (*TLC*, 899). El *s.* se refiere siempre a personas con necesidades graves y urgentes, que pide una rápida y eficaz provisión. Progresivamente el término alcanzará a la materialidad y al contenido del mismo, entendido como *s.* de pobres y mendigos.

En su vertiente más personal y espiritual, "ayudar con presteza y gratuidad al otro para hacer su propio camino desde lo que nace de él mismo". El doctor J. Bernal de Lugo, Obispo electo de Calahorra acude a la CJ en 1545 solicitando un jesuita docto y entregado para "doctrinar" las Vascongadas; le ruega a Ignacio "me haga tan gran caridad y socorro" [*Epp Mixtae* I, 61]. Él mismo había experimentado el de Dios en momentos de grave angustia tras su conversión [*Au* 7.23].

En las *Constituciones* "socorrer" y "ayudar a los prójimos" [*Co* 400] es sinónimo de gratuidad apostólica, de garantía de pobreza como libertad y claridad evangelizadora que edifica a los demás. La Tercera Industria del P. Polanco, n° 15 [*ARSI*,

Inst. 208], para ayudar a "cómo se han de haber los que atienden a los prójimos en esta Compañía", apunta claramente el objetivo apostólico estratégico de dicho término: "con algunas personas bajas y pobres de quien nada se puede esperar [...] es ejercicio de mucha caridad y poco recibir" (cf. *PoCo* II, 725ss).

A lo largo del siglo XVI se fragua su sentido más habitual, refiriéndolo casi siempre al s. con urgencia y eficacia de los pobres. La distinción entre pobreza legítima, objeto de dicha atención, e ilegítima, perseguida y condenada, centrará buena parte de la discusión en Cortes desde 1534 hasta finales de siglo. La disputa entre la libertad de pedir limosna (Domingo de Soto) y la limitación de tal derecho (J. de Medina), porque "es necesario acompañar la limosna con la verdad y la justicia con la misericordia", termina al imponerse la tesis de este último. La política de control y recogimiento por la Corona obligaba, sin embargo, a proveer los servicios necesarios para hacer efectivo tal s., nombrando incluso un magistrado municipal, un "padre de pobres" (en Aragón existía desde 1547). Las ciudades se comprometían asimismo a cuidar de los enfermos pobres e impedidos, "encargando la conciencia" de preladados y obispos en primer lugar y, de los buenos cristianos en general. En su *Filosofía Moral para principes* (Burgos 1596) el padre Juan de Torres afirma que el s. es la expresión práctica y la concreción de la virtud de la misericordia y de la justicia, obligándoles más, puesto que contaban con más medios para ello: "y pues éste buscó modo para socorrer al hombre y padecer por él, ellos también deben procurar medios para remediar necesidades ajenas". Ayudar al pobre asemeja a Dios,

que corresponde siempre a los pecadores que con limosnas frecuentes socorren en sus trabajos a los semejantes.

Progresivamente el socorrer en la CJ se irá circunscribiendo cada vez más a la ayuda prodigada en los hospitales, en la urgencia de los que van a morir y el auxilio de pobres y menesterosos. Y así F. Alegambe SJ (*Héroes et Victimae charitatis S.L.*, Roma 1658) recoge en una voluminosa obra año a año y por provincias los jesuitas fallecidos en el s. de las víctimas en tiempo de pestes y epidemias durante la primera centuria de la CJ (1550-1650). Las cartas anuas y las necrológicas harán especial énfasis en el tema (Sevilla, 1573; S. Sebastián; 1636-1637). Su carácter ejemplarizante se completa con menologios y catálogos de sujetos y acciones heroicas, escritas para la edificación de propios y ajenos (*Catalogus euorum qui e Societate Iesu in obsequio peste laborantium ex obedientia & chántate Animam suam posuerunt*, Roma 1711. ARSI FG VI, 681). Las *Instrucciones* para los Hermanos Obregones, encargados de algunos hospitales lusos y españoles para pobres enfermos, ponen el acento en la paciencia, el trato blando y misericordioso con los enfermos más necesitados y fatigados. Sus *Constituciones* (1635), deudoras de las de la CJ, insisten en socorrer "de día y de noche en todo lo que fuere necesario" (BN 2/52241).

Los tratados jesuíticos para ayudar a los que van a morir también hacen especial hincapié en el auxilio y s. tanto de las necesidades corporales como espirituales de los agonizantes. El tratado clásico de Polanco (*Regla y orden para ayudar a bien morir*, 1578), el práctico manual de J. B. de la Poza (1619), o las reflexiones de Belarmino (*Arte de bien morir*, 1624), contienen abundantes palabras so-

bre la resolución de asuntos pendientes como testamento, s. de la familia, pago de deudas, etc.

Las misiones populares de Jerónimo López (Salamanca, 1625-1633), de Tirso González (1676) o del padre Dutari (1710) aluden al necesario s. que desde los colegios de la Compañía, especialmente por medio de las congregaciones y otras asociaciones pías, se hace con los más pobres: la "Congregación de Caballeros Congregantes de San Francisco de Borja" (Salamanca), instituida para el "socorro" de los pobres mendigos en las necesidades de alma y cuerpo", "Escuelas de María" para el s. de los enfermos y el socorro mutuo, etc. Conservamos los recuentos anuales (1631-1697) que la Hermandad de Nuestra Sra. del Refugio y Piedad de la Corte (Madrid) hacía de los "soco-rrros" tenidos con los enfermos pobres domiciliarios "retirados de todo favor humano en plazas, cajones, portales y calles" (RAH 9/3564; 9/3725). También encontramos su reflejo en las *Constituciones* de algunas Congregaciones como la de "San Francisco Javier y San Ignacio de Madrid" (1667) que se hacen cargo de la comida en el Hospital de la Pasión "entre las mujeres enfermas pobres más necesitadas de alivio y regalo". En el ámbito más intelectual se suceden frecuentes consultas teológicas por parte de prelados sobre la licitud, justicia y conveniencia de socorrer a los pobres en caso de necesidad urgente y extrema. La conclusión del P. J. de Cárdenas, Prepósito de la Casa Profesa de Sevilla en 1675, es concluyente: el obispo puede y debe hacer conmutación de las obras pías perpetuas para socorrer la necesidad presente, y ésta sin recurso alguno al Pontífice (RAH 9/3736).

Los autos acordados y los edictos reales a lo largo del siglo XVIII caminan hacia la organización pri-

mitiva del s. distribuyendo el territorio urbano por cuarteles y parroquias para atender a los jornaleros desocupados, los enfermos convalecientes (Madrid, 1778). Pero también se ponen las bases para las sociedades de s. mutuo y la creación de sociedades de iniciativa privada para la "instrucción cristiana, el socorro de los verdaderos pobres y fomento de la industria". Y así, llegamos al siglo XX con el desarrollo industrial y las concentraciones urbanas que fomentan la aparición de enormes bolsas de pobreza. Las iniciativas asociativas de algunos jesuitas creando asociaciones de s. mutuo, cajas de ahorro y montes de piedad se complementa con la constante y callada labor asistencial de muchas casas y colegios que se suman a otros religiosos para subvenir con limosnas a muchas personas necesitadas (*Los Jesuitas en España. Sus obras actuales*, Madrid 1931). La CG 34 transforma y redimensiona el término con el de solidaridad "para" con los pobres de toda acción apostólica con una gran vocación de realización concreta y colaboración en atender a las nuevas y emergentes situaciones de pobreza e injusticia junto con las clásicas (CG 34, dd2.3.9).

frñigo ARRANZ

Z¹ Cárceles, Comunidades de solidaridad, Hospitales, Ministerios, Opción preferencial por los pobres, Operarios, Pobreza, Reglas "distribuir limosnas".

Bibl.: O'MALLEY, J. W., *LOS primeros Jesuitas*, M-ST, Bilbao-Santander 1995 (esp. 207-248).

SÓLITO/ A

Por lo que respecta a su entrada y uso en el castellano el *DCECH* sv. "soler": "1613, Cervantes. Muy poco

usado, del lat. *solitus* part. de *sole-ré*.". El término, tal vez por su extrañeza, no lo recoge Covarrubias en su *TLC*. *DiccAut*: "Lo acostumbrado, que se suele hacer ordinariamente. Es voz puramente latina y de poco uso" y ofrece la documentación de Cervantes. "Del it. *sólito*, acostumbrado, que se suele hacer ordinariamente. [...] El Sr. Rodríguez Marín, así como Clemencín, tienen a sólito por uno de tantos italianismos que entraron en el habla española corriente por la constante comunicación con Italia" ofrece abundante documentación "de autores que han permanecido por un período más o menos prolongado en Italia" (Terlingen, 362-363). Mancho (1996, 312): "*sólita*, en variante femenina, es utilizado en un sintagma que se repite reiteradamente a lo largo de los *Ejercicios*: la 'sólita oración preparatoria' [...] Este término con la especificación de su escaso uso, aparece doc. en el *DCECH* en 1613, con lo que (con la documentación ignaciana) se produce un adelanto cronológico de más de medio siglo. Importa destacar que Ortega y Gasset hace un intenso uso del adjetivo s., hasta el punto de ser considerado característico de su lengua".

El adjetivo "sólo" / "sólita" es característico de la expresión ignaciana. Lo encontramos en casi todos sus escritos. Si exceptuamos las cartas, es significativo que de los 43 contextos que nos ofrece la *Concordancia*, 26 pertenecen al *Diario espiritual*, texto autógrafo de Ignacio. En los *Ejercicios* la presencia más común es la referencia a la "sólita oración preparatoria" [*Ej* 65.91.101.110.136.149.159.190.200.218.231]; tan solo una vez se alude a que los puntos "sean los mismos sólitos que tuvimos en la cena de Cristo nuestro Señor" [*Ej* 222]. Esta alta frecuencia del sintagma "oración

sólita" se repite en el *Diario espiritual* donde aparece 24 de un total de 26 veces. En las cartas aparece también con frecuencia siempre con el mismo significado: "con la su caridad sólita" [*Epp*, XI, 549]; "sólita prontitud" [*Epp*, X, 241]; "sólita charidad"; sólito [*Epp*, I, 432]; "al modo sólito" [*Epp* II, 469]; "sólito fervor" [*Epp* II, 493]; "mis oraciones sólitas" [*Epp* IV, 284]; "sólitas obras pías" [*Epp* IV, 535]; "obras pías sólitas" [*Epp* V, 321]; "armas sólitas" [*Epp* VII, 263]; "con mayor acerbidad de lo sólito" [*Epp* VII, 89]; "negocios y fiestas sólitas" [*Epp* VIII, 666].

José GARCÍA DE CASTRO, SJ

/* *Oración Preparatoria, Repetición.*

Bibl.: MANCHO, M^o Jesús, "Neologismos cultos en los *Ejercicios* de Ignacio de Loyola", *Studia Áurea (Actas del III Congreso de la AISO, Toulouse 1993)*, Pamplona 1996, 307-322; TERLINGEN, J., *Los italianismos en español*, Amsterdam 1943.

STORTA: / *La Storta*

SUADIR/ SUASIÓN

El verbo "suadir" es un neologismo ignaciano. El *DCECH* s.v. "persuadir" no registra la voz "suadir", pero sí "persuadir"; no aparece citado en *TLC*, pero sí en *DiccAut*, donde leemos: "Lo mismo que *persuadir* [...] es voz usada en lo antiguo pero ya no tiene uso" y también "Obligar a uno con el poder de las razones ú discursos que le propone, a que execute alguna cosa o la crea". "Por extensión vale inclinar con eficacia las cosas que no son racionales". Juan de Valdés en su *Diálogo de la Lengua* (138, 9), incluye "persuadir", "persuasión" como términos

castellanos, pero no ofrece "suadir", verbo que utiliza Ignacio con relativa frecuencia.

El verbo "suadir" sólo aparece en el epistolario ignaciano mientras que la forma "persuadir" la encontramos doce veces en las *Constituciones*, dos en la *Autobiografía* y dos en las "Deliberaciones sobre la pobreza". Con el segundo sentido del arriba citado de *DiccAut* responde Ignacio a S. Rodríguez (1 de noviembre de 1542): "Con esto podéis ser cierto que no tenéis necesidad de *suadirme* en esta parte" [*Epp* I, 234] y contesta a Miguel Torres: "Y especialmente a lo que V. Md. me escribe tanto intensamente y con tantas buenas razones, suadiéndome para que yo enviase dos personas de esta Compañía para el condado de Ribagorza" [*Epp* I, 481]. Parece ser Polanco quien aclara al P. Juan B. Pezzano "que en los ejercicios a nos no cumple suadir, bien que alabar sí; y después de hechos, lo uno y lo otro" [*Epp* II, 339], claro eco de la anotación 15 de los *Ejercicios*. Es Polanco también quien se refiere a la relación de Ignacio con Octavio Cesare, "sin suadirle ni mandarle" [*Epp* VII, 483], o al modo de proceder con el Preste Juan (rey de Etiopía) en su Instrucción a Juan Núñez: "y así, para tener más amistad con él, se le suadirá mejor la uniformidad" [*Epp* VIII, 682].

En el plano teológico-espiritual, para Ignacio es una actividad con frecuencia relacionada con la retórica y el modo de proceder propio del mal espíritu. Es el verbo que atribuye Pedro Lombardo a la serpiente cuando tienta a la mujer: "ibi serpens suasit mulieri, et mulier viro..." (Lib. II, XXIV). Así, en carta a Teresa de Rejadell (julio de 1536), explicando las "armas del enemigo" con la ánima devota comenta Ignacio: "La primera es que pone y suade a una falsa

humildad" [*Epp* I, 101]; al P. Simón Rodríguez le escribe para comentarle el caso de "uno que sacó un privilegio [...] que es ido a Constantino-pla, donde predica o suade a la secta mahomética" [*Epp* 1,224]. También le recuerda esta táctica a Juan de Ávila: "y por quitar fuerzas al enemigo de nuestra natura humana, que así suade y persuade a las personas aunque sean de letras, siendo religiosas" [*Epp* II, 320], considerando a estos dos verbos ("suadir" y "persuadir") como sinónimos.

Por su parte, el término "suasión" es también un neologismo ignaciano. El *DCECH* no lo registra bajo la entrada "persuadir", así como tampoco el *TEC*. El *DiccAut* simplemente lo menciona "Lo mismo que *persuasión*. Tiene poco uso". Para Ignacio parece tratarse con frecuencia de una moción que "viene de fuera" [*Ej* 32], por lo general también del mal espíritu. En las Reglas de Discernimiento introduce este término ("suasiones") junto a las "palabras" que el "hombre vano hablando a mala parte [...] quiere que sean tenidas en secreto" [*Ej* 326]; en este mismo ámbito semántico también aparecen las s. junto a las "astucias" que el enemigo de natura humana trae a la ánima justa" y que "quiere y desea que sean recibidas y tenidas en secreto" [*Ej* 326]. Con este sentido se encuentra en Pedro Lombardo: "Quibus suggestionibus resistendum est: Non enim ignoramus astutias eius?" (II, XXIV). También más adelante, cuando presenta Ignacio las Notas para sentir y entender Escrupulos añade "y suasiones de nuestro enemigo" [*Ej* 345]. A D. Laínez escribe en agosto de 1548: "Si Monseñor nuestro el prior con molestia o suasión de diversos espíritus, no conformes al suyo..." [*Epp* II, 171]. El término puede estar en relación con la *suggestio* (Lombardo, P,

Sententias, II, dist. 24, cap. 12), como el primer grado de los cinco que los padres atribuyen al proceso interno de relación con el enemigo: la *sugestión*, el coloquio, la lucha, el consenso, la pasión "con molestia o suasión de diversos spíritus" (Spidlík 1978, 236-237). La *s.* puede ser el primer contacto de carácter racional (a través de palabras, razones, pensamientos) que el mal espíritu establece con la persona en la ánima con el fin de inducirla al mal. En algún caso (carta al P. Miguel Torres, 3 de mayo de 1547) se habla de suasionen buenas "por santas suasionen de S. Rcia. es ida [Francisca Cruillas] con la Sra. Roser por ayudarla en sus necesidades" [*Epp* I, 492].

José GARCÍA DE CASTRO, SJ

Bibl.: PEDRO LOMBARDO, *Libri IV Sententiarum*, studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae, Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae 1916; SPIDLÍK, T., *Ignazio de Loyola e la Spiritualita Orientale*, Edizioni Studium, Roma 1994, 74-88; ID., *La espiritualidad del oriente cristiano*, MC, Burgos 2004, 292-297.

SUAVIDAD

Se trata de un término que aparece ocho veces como sustantivo y dieciséis veces como adjetivo "(suave)" en el corpus ignaciano. En unas ocasiones está ligado a la relación con las cosas, otras al trato que con los demás, y otras al modo en que se manifiesta la experiencia de Dios.

1. *La s. referida como un modo de relacionarse con las cosas* aparece cuatro veces en las *Constituciones*: "Aunque la interior ley de la caridad y amor que el Espíritu Santo escribe e imprime en los corazones ha de ayudar para ello; todavía

porque la suave disposición de la divina Providencia pide cooperación de las criaturas [...], es necesario que se escriban Constituciones" [*Co* 134]. Se dice dos veces que el Prepósito General debe ser ayudado en diversas cosas "para que pueda bien y suavemente satisfacer, tanto las cosas particulares como las universales y propias de su oficio" [*Co* 798.799]. Aparece también como adjetivo al referirse al modo como en las iglesias de la CJ se deberían rezar las Vísperas los domingos y los días festivos: "sin canto de órgano ni canto ordinario, sino en tono devoto, suave y simple" [*Co* 587]. Se trata, pues, de una actitud interior que marca un estilo, un modo de proceder sereno, atento, no precipitado, fruto de una actitud contemplativa ante las diversas situaciones, en las que la Providencia actúa suavemente.

2. *Referida a la relación con los demás*, la *s.* aparece particularmente como el modo de acoger a quien se encuentra en un momento de dificultad. Así, en la séptima anotación, donde se habla de cómo se ha de tratar al que hace los Ejercicios, "el que da los Ejercicios, si ve al que los recibe que está desolado y tentado, no se haya con él duro ni desabrido, mas blando y suave, dándole ánimo y fuerza para adelante" [*Ej* 7]. En los comentarios que S. Ignacio hizo al P. Victoria sobre su modo de dar los Ejercicios, dice que en ocasiones había tenido que ser estricto en exigir la observancia de las Adiciones, "pero con la suavidad que he podido y también por la gracia del Señor, he notado que les ha aprovechado" [*D4*, 30].

3. *La s. como reflejo de la experiencia de Dios* abarca los dos ámbitos anteriores, en cuanto que se trata de una cualidad divina, discreta y no estridente. La llamada de Je-

sus a los discípulos se expresa en estos términos: "la dignidad a la cual fueron tan suavemente llamados" [Ej 275]. También la acción del buen espíritu se da en s., lo cual permite identificar al mal espíritu, porque procura "hacerla descender de la suavidad y gozo espiritual en que estaba, para traerla a su intención depravada" [Ej 334]. Más explícitamente, en la séptima regla de discernimiento de Segunda Semana se dice que la acción del buen espíritu sobre el alma que procede de bien en mejor "es tocada dulce, leve y suavemente, como gota de agua que entra en una esponja" [Ej 335]. Pero donde la s. adquiere su mayor densidad espiritual es al ser considerada como una manifestación de los sentidos interiores. Así, en el tercer punto de la Aplicación de sentidos, se propone "oler y gustar con el olfato y con el gusto la infinita suavidad y dulzura de la divinidad, del ánima y de sus virtudes y de todo" [Ej 124]. La s. es captada por el tacto, por el gusto, por el olfato, por el oído. Esta "infinita suavidad y dulzura de la divinidad" habla de la propia experiencia mística de S. Ignacio, tal como muestra su recurrente utilización en el *Diario espiritual*: "Devoción calorosa o lúcida y suave, sin inteligencias algunas" [De 56]; "asistencia de gracia mucho interna y suave, llena de devoción calorosa y mucho dulce" [De 71]; "terminando todo al amor de la santísima Trinidad, que me parecía no quererme levantar, en sentir tanto amor y tanta suavidad espiritual" [De 109]; "en oración suave y quieta, me parecía comenzando la devoción terminar en la santísima Trinidad" [De 113]; "harta suavidad y claridad mezclada en color" [De 117]; "mucho interna y mucho suave devoción, diversas veces vi-

niendo mucho tenuemente, con interna suavidad como a lacrimar" [De 120]; "mucho devoción continuada con mucha claridad lúcida, calorosa y muy suave" [De 126]; "con un suave venir alguna [lágrima] a los ojos" [De 141]; "suave devoción" [De 176]; en relación con las loqüelas, especial gusto por ellas, porque le llegan "lentas, internas, suaves, sin estrépito o mociones grandes, que parece que venían tan de dentro, sin saber explicar, y en la loqüela interna y externa, todo moviéndome a amor divino y al don de la loqüela *divinitus concesso*, con tanta armonía interior cerca la loqüela interna, sin poderlo exprimir" [De 222.234].

En definitiva, la s. es el resultado de la transfiguración de la persona en su contacto con Dios, que le hace exquisita en el trato con los demás y con las cosas como resultado de sentirse así tratada por Dios.

Javier MELLONI, SJ

Z' Aplicación de sentidos, Dulzura, Humilidad, Lágrimas, Loqüela.

SUBIECTO: / *Sujeto*

SUFRIMIENTO: / *Dolor*

SUJETO

El uso característico ignaciano de la voz "sujeto" aparece en la forma "tener sujeto". Este artículo intenta introducir la relevancia de este uso mediante una rápida aproximación histórica desde el final de la Edad Media y hasta la postmodernidad. Constata que la voz "sujeto" está prácticamente ausente de los grandes diccionarios y manuales de espiritualidad y, sin embargo, tiene gran relevancia para el diálogo inter-

disciplinar e interreligioso. Después de presentar los diferentes usos en el corpus ignaciano, propondrá la actualidad de su uso.

1. *La evolución del término.* La palabra "sujeto" ha experimentado una gran evolución. Probablemente, más que ninguna otra en este diccionario, desde que Ignacio la utilizara. En un extremo de esta evolución, tenemos el uso que el Renacimiento hizo, en el otro el uso que el *DRAE* refleja para nosotros. El corpus ignaciano no usa grafía consistente para este término. Así encontramos indistintamente: "sujeto", "subieto", "suieto", "subjecto", "sugeto", "sugetto" y "subiecto" (la única grafía en los *Ejercicios Espirituales* y la más repetida en el corpus ignaciano). Interpretamos tanta diversidad de grafías como prueba de la inestabilidad en que el término se encontraba y como un índice de su novedad a mediados del siglo XVI. Más próximo a aquel momento, el *DiccAut* explica el s. primeramente como participio del verbo "sujetar" y, sólo después, como "capacidad para hacer alguna cosa". Así, está s. quien permanece fijo, inmovilizado, dependiente (s. en sentido pasivo); también es s. una persona o individuo en tanto que actúa (s. en sentido activo). Sujeto es tanto aquel expuesto a las leyes o la enfermedad como quien ejerce su voluntad. La voluntad, en definitiva, parece dirimir la diferencia entre estos dos usos, unas veces porque está sujeta y otras porque funciona como una sinécdoque de toda la persona, que porta la acción. Consecuentemente con el primer uso, las *Concordancias* incluyen todos los usos bajo el lema "sujetar". Es decir, no distinguen entre el uso del participio, como verbo, adjetivo y sustantivo.

Consecuencia del uso que la modernidad hizo del término, suje-

to se ha convertido en un sustantivo en el otro extremo de esta evolución. El s. nace en occidente durante la Modernidad. Contra interpretaciones todavía recientes, los historiadores han mostrado que nació simultáneamente en varias ciudades de la península italiana, pero no sólo allí. El s. tampoco nació exclusivamente en contextos urbanos y como reacción contra el catolicismo predominante. Maquiavelo, Lutero, Copérnico, sin embargo, son ejemplos del despertar de una conciencia subjetiva en el enfrentamiento con la comunidad y sus discursos políticos, religiosos o científicos (*non serviam*: no me es posible hacer otra cosa). Apoyándose en experiencias subjetivas, los europeos comienzan a disentir. La pujanza de la subjetividad aparece reflejada por la literatura y el arte, en el teatro, los retratos, etc.

También las autobiografías y los diarios espirituales testimonian la pujanza del sujeto (Burke 1997). Tenemos algunos ejemplos en aquellos escritos por Teresa de Ávila, J. Nadal, Francisco de Borja, y otros jesuitas. En este grupo podríamos incluir el relato del peregrino redactado por González de Cámara y el *Diario espiritual*. El s. místico constituye un ejemplo excepcional del s. moderno. Se caracteriza porque el s. místico se desarrolla a través de la relación mística personal con Dios: "el mismo Creador y Señor se comunica a la su ánima devota" [*Ej* 15]. El P. General, el *scholar*, el misionero, el operario son otros tantos s. modernos a cuyo desarrollo contribuyó la Compañía.

El s., entendido en su segunda acepción (activa), ha adquirido una tremenda importancia, en parte debido a la gramática y al discurso científico. Gramaticalmente, el sujeto es la unidad sintáctica que junto

con el predicado constituyen la oración simple. Este s. implica una indefinición más o menos pretendida. Sirve para referirnos a un individuo en general, el "hombre", apto para el discurso de las ciencias porque también puede aplicarse a un conjunto de personas innominadas que llevan a cabo la acción (s. activo). El primitivo uso del s. como aquel cuya voluntad está inmovilizada (s. pasivo) sufrió un desplazamiento durante la Modernidad por influencia del discurso científico. Por ejemplo, la segunda acepción en el *DRAE* explica el s. como asunto o materia de que se habla o escribe. Esta acepción del s. es sinónima de "objeto" de una discusión, de un discurso o de una disciplina. Este uso es mucho más frecuente en las lenguas francesa (por ejemplo, "Índice par sujet") e inglesa ("let's change the subject").

El s. pasa de *estar sujeto a ser* sujeto durante la Modernidad. El hombre ilustrado ganó libertad y aumentó su capacidad para actuar a medida que se producía el desencanto de la realidad. El s. ganó una mayor autonomía aparentemente, por ejemplo ante ciertas imágenes que la Ilustración tenía de Dios. El derecho, la filosofía y la teología medievales que habían tratado al "hombre" como s. atándolo a derechos, deberes y leyes (piénsese en la formulación del PF de los *Ejercicios*: "El hombre es creado para..."), después vinieron los discursos de la literatura, sociología, psicología, ética, que siguieron haciendo de aquel s. "objeto" de otros discursos quizá un poco menos abstractos que los primeros. De hecho, la aseveración "pienso luego existo" de R. Descartes trazó una línea divisoria fatal entre el individuo pensante y todo lo demás (*res extensa*). La actividad intelectual quedaba identificada

con la esencia distintiva de la subjetividad. La Ilustración no tardó en considerar al ser humano no ya en su irrepeticibilidad sino en la cualidad que lo hace observable. Es decir, las disciplinas científicas subordinaron al individuo a discursos secundarios respecto de su propia sensibilidad y experiencia; lo sometieron a proposiciones cargadas más con sentido gramatical que con correlatos en la experiencia y en la realidad concreta e irreplicable de cada individuo (materialismo histórico, teoría evolucionista, etc.). En este sentido, la frase de R Nietzsche "no nos hemos liberado de Dios porque todavía creemos en la gramática" es ilustrativa de la nueva conciencia sobre el poder del lenguaje (fe en la gramática).

La postmodernidad ha criticado duramente al sujeto moderno. La postmodernidad y el estructuralismo, especialmente, se han sentido en la necesidad de disolver ese sujeto. M. Heidegger, M. Foucault, J. Habermas escribieron no ya para liberar al s. (una abstracción), sino para liberar-se ellos mismos (individuo). Foucault, por ejemplo, interpreta la confesión, la dirección espiritual (y la cuenta de conciencia ignaciana, podríamos añadir) como "tecnologías" que sirven a la creación de un s. religioso (Foucault 1990). Para estos pensadores, el lenguaje sirve al acto comunicativo, pero no tiene consistencia para reflejar la realidad, es decir no puede reflejarla objetivamente, como pretendía la Modernidad. El lenguaje que utilizamos es el final de una trayectoria y la síntesis de una cultura, las de quienes lo usan. Precisamente por su participación en el lenguaje, el s. deja de ser tan autónomo y vuelve a padecer su condición dependiente. Por el lenguaje, el s. es-

tá inserto en el paisaje que observa. El lenguaje no puede no estar al servicio de ideologías, entre otras razones, porque el acceso al conocimiento no es idéntico para todos. Inevitablemente, el s. es la consecuencia de relaciones de poder. Simone de Beauvoir afirmará "la mujer no nace; llega a serlo", significando esta nueva conciencia de que a través del lenguaje, la historia y la cultura los individuos (hombres y mujeres) quedan sujetos ahora a las ideologías de raza, género, etc. Consecuentemente, el "giro lingüístico" fundamenta el pensar no ya en Dios, la razón, el *nous*, etc. sino en el lenguaje.

El s., sin embargo, no se resigna fácilmente a este nuevo sometimiento; retorna. Si el s. no es ni una esencia ni una sustancia, tampoco es una ilusión. Primero, fueron los historiadores quienes volvieron a interesarse por el sujeto (p. ej., Barros 1995); luego han seguido los filósofos (p. ej., Levinas 1997) y otras ciencias humanas (Sociología: Morin 1995; Literatura: Walton 2000; Teología: Marsch 2002). Debido a la necesidad de contrastar los saberes y del diálogo interdisciplinar, es decir, para entendernos, el debate sobre la conveniencia de referirnos a un s. adquiere nueva importancia. No podrá ser un s. trascendental que permanece idéntico a sí mismo, ni un s. absoluto al modo de aquel concebido por los idealistas alemanes (Kant, Fichte), sino más bien un s. múltiple y dinámico: en constante desarrollo (Kegan 1982), interpersonal, identificable gracias a su continuidad espacio-temporal (Frank, 1995), no ya un "alma inmortal" sino como muchas almas mortales.

Además de por motivos de interdisciplinariedad, la espiritualidad tiene un motivo especial para

iniciar su reflexión sobre el sujeto. La espiritualidad precisa establecer un diálogo interreligioso con tradiciones donde el s. es experimentado de modo diverso (Melloni 2004, 5-7). Por ello sorprende que la espiritualidad siga utilizando aún hoy categorías metafísicas como "hombre", "alma", "organismo sobrenatural", etc., que alejan de este diálogo. Desafortunadamente, la espiritualidad no ha resonado con el debate del s. hasta el momento. Ni los manuales de Teología Espiritual ni los Diccionarios de Espiritualidad, incluyen esta voz.

2. *El sujeto ignaciano.* El contexto místico en que Ignacio se refiere al s. permite a la espiritualidad entrar en el debate del s. con voz propia. Ignacio se refiere con el término "sujeto" a la persona que se ejercita (*Ejercicios*) y al candidato o jesuita según se encuentre en procesos de admisión, sea profeso, esté seleccionado para cargos y oficios o sea nombrado superior, etc. (*Constituciones*). En el libro de los *Ejercicios*, "sujeto" aparece siete veces: tres en las Anotaciones [*Ej* 14.15.18] y cuatro en las Adiciones [*Ej* 83.84.87.89]. Al principio del texto, ya las Anotaciones abordan el tema del sujeto. Allí, Ignacio utiliza la expresión "tener sujeto" (s. poseído). Con "tener sujeto", Ignacio se refiere al grado de adquisición que el que hace los *Ejercicios* debe tener de determinadas capacidades para que quien da los *Ejercicios* le invite a pasar adelante (cantidad de sujeto). No "tienen" suficiente s. quienes pueden experimentar incluso daño haciendo los *Ejercicios*, a juicio de quien se los da. Sí "tienen sujeción" los ejercitantes que Ignacio considera con plena capacidad para vivir la experiencia ignaciana fundante (González Magaña 2002a, 132). En particular, el ejerci-

tante debe tener capacidad para asumir compromisos serios, libres y responsables. Por ello, más que capacidades distintas y desarrolladas, el s. parece ser una potencialidad (actitudes y aptitudes) que valorar con criterios dinámicos por el ejercitador (González Modroño 1989, 328).

Tiene s. quien es capaz de adentrarse en los Ejercicios con todas sus exigencias, hasta la elección. Desde la perspectiva institucional de la CJ, tiene s. quien es capaz de disponerse para que Dios lo ponga en el sitio donde dará más fruto y quien es capaz de comprometerse con una misión. Si tiene s. la persona que es capaz de tomar decisiones serias y trascendentales como "elegir continencia, virginidad, religión y toda manera de perfección evangélica" [Ej 15], a/oríz'o-ri, el ejercitante que hace elección por la vida religiosa en la CJ debe tenerlo. Las *Constituciones* se refieren al s. en quince ocasiones [Co 187.206.207.215.236.274302.334.338.343.355.367.627.667.682]. "Tener sujeto" equivale a poseer grandes cualidades, que dan mucho fruto si se ponen al servicio de Dios. Por el contrario, no tenerlo equivale a que no se espera mucho fruto de él por ser "de poca capacidad natural" [Ej 18]. Las *Constituciones* consideran que quienes hayan salido de la CJ "por alguna fuerte tentación, o engañados de otros, se podrá hacer diligencia para reducirlos y usar de los privilegios que acerca de esto concede la Sede Apostólica [...] si fuesen tales *subiectos* que pareciese servicio de Dios nuestro Señor no los dejar así" [Co 236]. Las *Constituciones* relacionan el s. también con alguien capaz de soportar la práctica de penitencias que se supone sólo son soportables por personas fuertes, quienes se fortalecen aún más por la "mudanza en el comer,

en el dormir y en otros modos de hacer penitencia" [Ej 83.84.87.89]. Finalmente, "sujeto" se refiere a aquellos que pueden desempeñar algunos oficios "que piden más recios y fuertes sujetos, como la sacristía, portería, enfermería [...] que tengan la disposición corporal según que los oficios requieren" [Co 302]. Las *Concordancias* registran algunos usos más en el *Directorio* del R Vitoria (D4,1.2.4.16.20.21), que no añaden nada sustantivo a lo ya expuesto.

Las *Constituciones* registran los usos pasivo y activo, ya mencionados arriba. Cabría interpretar, sin embargo, que Ignacio deseaba que se admitieran en la CJ sólo a quienes tuvieran s. para lo que en ella se pide. En el sentido de s. poseído, Ignacio se está refiriendo al conjunto de toda la persona humana y asume que todo individuo es único e irrepetible, por lo que deben considerarse todas sus capacidades personales al tomar una decisión que lo afecte. Considera tan importante el conjunto de cualidades y limitaciones en una persona que, en algunos casos, asume como perfectamente válido el hecho de que se hagan algunas excepciones, en beneficio de la persona y en razón del bien universal. Por un lado y para los Ejercicios, esto se ve claramente cuando acepta a candidatos interesantes, de los que se puede esperar mucho fruto, aun cuando sólo tengan s. para hacer los Ejercicios leves. De cara a los Ejercicios completos, sin embargo, Ignacio insiste en que el que los da vea la condición y el s. y cuánto le puede ayudar o estorbar para cumplir "la cosa que quisiese prometer" [Ej 14]. Por otro lado y para las *Constituciones*, Ignacio deja claramente establecido que se debe atender al s. y que de ello depende la admisión a probación o

a profesión en la CJ en casos decisivos como la edad: cuando "se juzgase convenir [...] para el fin que se pretende del mayor servicio divino, el Prepósito General podrá dispensar pesada y consideradamente, y el mismo, cuando hay exceso de edad, verá si es expediente para el bien universal padecer este inconveniente o no" [Co 187].

El s. a que se refiere Ignacio tiene una consistencia observable y hasta mensurable para el experto, pero no sólo para él. González Modroño ha analizado y descompuesto el conjunto de capacidades del s. de Ejercicios en tres ámbitos. El s. debe ser potencialmente capaz en los ámbitos cognitivos, afectivos y relacionales ("aceptarse, decidirse, responsabilizarse"). En particular, debe ser potencialmente capaz de manejar su propia angustia porque la introspección de la Primera Semana aboca a un desdoblamiento "entre el 'yo' que examina y el 'me' examinado", lo cual suele generar desajustes y malestar. En otras palabras, la capacidad para "objetivizar" el propio s. (heredado) es crucial en el tránsito a la liberación del mismo (abnegación) y la opción por una nueva síntesis personal (seguir a Jesucristo). En realidad, el criterio para mensurar el s. son los contenidos de la Segunda Semana: afectarse por Cristo, seguirle (aunque sólo sea a través de las meditaciones y ejercicios), dejando abierta la posibilidad de optar por él eventualmente.

3. *Conócete a ti mismo, revisado.* Ignacio abrió la puerta a una concepción dinámica del sujeto. La Modernidad, obsesionada por la dimensión noética, la cerró de golpe y esclerotizó al sujeto. Ignacio buscaba determinar la posibilidad que el ejercitante tiene de acceder a la experiencia mística (Ejercicios) y

al servicio (*Constituciones*, particularmente). Mediante el tema del s., profundamente, Ignacio está planteando el tema de la madurez espiritual en términos de potencialidad para la "extrospección" y, finalmente, para la abnegación.

La idea de que, más allá de ser un participio o un sustantivo, el "sujeto" *es un objeto* poseído por el ejercitante, la idea de un distanciamiento subjetivo del s. propio es consistente con teorías contemporáneas del desarrollo humano. R. Kegan ha identificado la constitución del sujeto (*self*) a lo largo de cinco etapas (Kegan 1982, 73-110), la última de las cuales consiste en la liberación del sujeto institucional. Esta última etapa se distingue de las precedentes porque el s. mismo deja de serlo al comprenderse "sujeto" (un equilibrio institucional), y porque lo interpreta como una amenaza para unas relaciones más humanas (íntimas) (Kegan 1982, 221-254).

La investigación (discernimiento) que Ignacio confía al que da los Ejercicios no se detiene en la determinación de la cantidad de sujeto. El s. funciona como un umbral entre el conocimiento actual que el ejercitante tiene de sí mismo y al que accederá a través de la oración y el discernimiento con el que da los Ejercicios. Este primer discernimiento es un paso intermedio hacia el "conocimiento interno" de sí mismo en la intimidad del seguimiento de Jesucristo. El conocimiento interno de Jesucristo, el Hijo de Dios, reflejará el material básico para adquirir una nueva síntesis místicamente. "En los tales ejercicios espirituales, más conveniente y mucho mejor es, buscando la divina voluntad, que el mismo Criador y Señor se comunique a la su ánima devota, abrazándola en su amor y alabanza y disponiéndola por la vía que mejor podrá servirle

adelante. De manera que el que los da no se decante ni se incline a la una parte ni a la otra; mas estando en medio, como un peso, deje inmediate obrar al Criador con la criatura, y a la criatura con su Criador y Señor" [Ej 15].

El conocimiento interno (*kardiognosis* en la tradición oriental) queda así opuesto al conocimiento formal, institucional, convencional, fenoménico o conocimiento del sujeto. Lejos de convertirse en una "tecnología" para la creación de un s., el acompañamiento espiritual se convierte en un arte y un servicio, aquél que ayuda a poner una distancia objetiva entre el propio s. y el "alma", entendida en sentido ignaciano (interlocutor de Dios).

Nótese que Ignacio no se refiere al s. en términos absolutos. La contribución ignaciana al s. consiste en su objetivización formal con vistas a un fin particular. El s. no es una condición, ni una esencia, sino una potencialidad para el servicio y el don de Dios. Su objetivización, empezando por el que da los Ejercicios, es un requisito. El s., sin embargo, no agota la identidad del ejercitante. Más bien, el s. es un mínimo, una condición, un umbral. Esta potencialidad no aísla al s. en sí mismo, sino que le abre a la intersubjetividad: con Jesucristo a partir de la Segunda Semana, en la oración, con sus compañeros y superiores en la CJ y con los prójimos en el apostolado.

El s. ignaciano queda vinculado mediante la intersubjetividad con Jesús a la intersubjetividad con los apóstoles.

José Carlos COUPEAU, SJ/
J. Emilio GONZÁLEZ MAGAÑA, SJ

/* *Directorios, Ejercitante, Examen, Hombre, Modalidades de Ejercicios,*

Bibl.: AA.VV., "La Anotación 18 hoy", *CIS* 11 (1980) 97-109; BARROS, C. (ed.), *Retorno del sujeto*, II, Historia a Debate, Santiago de Compostela 1995; BURKE, R., "Representations of the Self between Petrarch and Descartes", en *Rewriting the Self: Histories from the Renaissance to the Present* (Porter, R. ed.), Routledge, London 1997, 17-28; FOUCAULT, M., "The Battle for Chastity," en *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings (1977-1984)* (KRITZMAN, L. D. ed.), Routledge, New York 1990, 227-241; FRANK, M., *La piedra de toque de la individualidad*, Herder, Barcelona 1995; GONZÁLEZ MAGAÑA, J. E., *Ítiigo de hoyóla: ¿una historia de fracasos?*, Universidad Iberoamericana, México 2002; ID., *LOS Ejercicios: Una oferta de Ignacio de hoyóla para los jóvenes*, Universidad Iberoamericana, México 2002; GONZÁLEZ MODROÑO, I. "El que los recibe" (el 'sujeto'. Disposiciones)", *Man* 61 (1989) 325-336; IGLESIAS, I., "...se han de aplicar los tales Ejercicios" [Ej 18] (Anotación 18 y evangelización hoy)", *Man* 65 (1993) 251-268; KEGAN, R., *The Evolving Self: Problem and Process in Human Development*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1982; LACKEY, M., "Killing God, Liberating the Subject: Nietzsche and Post-God Freedom", *Journal of the History of Ideas* 60 (1999) 737-754; LAKELAND, R., *Postmodernity: Christian Identity in a Fragmented Age*, Fortress Press, Minneapolis 1997; LÉVINAS, E., *Fuera del sujeto*, Caparrós, Madrid 1997; MARSH, Ch., "In defense of a self: the theological search for a postmodern identity", *Scottish Journal of Theology* 55 (2002) 253-282; MELLONI, J., *LOS Ejercicios y tradiciones de oriente*, EIDES, Barcelona 2004; MORIN, E., "Le concept du sujet" en *Penser le sujet* (DUBET F./WIEVIORKA, M. eds.), Fayard, Paris 1995, 47-56; WALTON, H./HASS, A. W. (eds.), *Self/Some/Other: Revisioning the Subject in Literature and Theology*, Sheffield Academic Press, Sheffield 2000.

SUMO PONTÍFICE: / *Papa*

SUPERIOR

En una gran mayoría de las Órdenes religiosas, anteriores a la CJ, el régimen de gobierno era mix-

to en una doble vertiente. La primera consiste en que el nombramiento de los s. (General, Provinciales, s. locales), es por elección. La segunda consiste en que la potestad de los s., así elegidos, está limitada por la autoridad de los capítulos generales, provinciales y locales respectivamente.

En la CJ, a tenor de lo dispuesto en las bulas, *Formula Instituti* y las *Constituciones* no es así. El gobierno no es capitular, sino personal en cuanto que "para el buen gobierno de la Compañía se juzga ser muy conveniente que el Prepósito General tenga toda autoridad sobre la Compañía ad edificationem; y ésta (de la cual se conoce el oficio suyo) es la siguiente: primeramente, el Prepósito General podrá por sí o por otros admitir en las Casas y Colegios o dondequiera, los que le parecieren idóneos para el Instituto de la Compañía, así a la probación, como a la profesión y para coadjutores formados y escolares aprobados. Y asimismo les podrá dar licencia y despedirlos" [*Co* 736]. Este régimen personal (monárquico), que supuso una auténtica novedad en el gobierno de una Orden religiosa, está justamente atemperado, por la autoridad suprema de la CG, a la que está sometido. El General no tiene "plena" potestad legislativa, que es exclusiva de la CG, ni tiene "plena" facultad para extinguir los Colegios y casas de la CJ y, en cuanto a su persona, depende, en algunos puntos particulares, del parecer de sus Asistentes [*Co* 420.680.746.766-777]. En la CJ sólo el Padre General y sus Asistentes se eligen, todos los demás s. los nombra, inmediata o mediatamente, el Padre General y él tiene facultad para destituirlos [*Co* 677.682.757-761]. En la CJ tampoco existe el capítulo local, y los capítulos provin-

ciales (congregaciones provinciales) carecen propiamente de potestad que está reservada a la Congregación General [*Co* 680]. Aunque los respectivos s. tienen sus consultores y están obligados a someter a los mismos determinadas decisiones, esas consultas nunca tienen voto deliberativo, sino meramente consultivo y, por tanto, una vez hecha la consulta, los s. quedan en libertad de hacer lo que crean más conveniente en cada caso, aunque, como norma de elemental prudencia, se dispone que "si todos fuesen de parecer contrario al suyo, no vaya contra todos, sin conferir la cosa con el Provincial" [*Co* 810.503]. Finalmente, hay que señalar que la duración vitalicia del Padre General constituyó, en ese momento y por mucho tiempo, otra novedad del derecho particular de la Compañía [*Co* 719].

El Código de Derecho Canónico de 1917 obligó a introducir algunas modificaciones en el sistema de gobierno de la CJ, como queda reflejado en el *Epítome del Instituto*, nn. 730-845. En ellos se tienen en cuenta, entre otros, los can. 102.196.494 ni.476.497.498.499 ni.501 nnl y 2.502.504.505.508.509 nl.516.517 ni.615.616.617.620.1162 n4.1406 n2 9°.1579.2181 ni. Y se recogen los decretos de las CC GG que, de algún modo, reforman o completan lo determinado en las *Constituciones*.

Las Normas Complementarias, como derecho vigente en la CJ, dedica a los s. la Novena Parte de las mismas (NC 333-409). En ella queda plenamente actualizada toda la materia que se refiere al gobierno de la CJ, teniendo en cuenta el derecho general de la Iglesia, vigente desde 1983, y los decretos de las últimas CC GG. Se trata de la parte de las NC más estrictamente jurídica y reordena de manera muy nota-

ble todo lo que se refiere al Gobierno de la Compañía. El orden que se sigue es prácticamente el de las *Constituciones*. La primera sección (NC 333-361) se dedica al gobierno en general. En ella se declara la potestad que existe en la CJ y los sujetos de la misma, la forma de nombramiento de los distintos s., la naturaleza del cargo, la duración del mandato de cada uno de ellos, así como sus obligaciones principales y las ayudas que se les debe prestar, principalmente mediante sus respectivas consultas.

La segunda Sección regula el Gobierno de la CJ universal (NC 362-386). Era un asunto que preocupaba al Padre General Kolvenbach y, por ello mismo, lo había propuesto como tema importante que tratar en la CG 34. Las dificultades principales procedían de dos hechos importantes: 1) La disposición trascendental de la CG 31 que, por primera vez en la historia de la CJ, establece la posibilidad de que el General pueda presentar su renuncia, a iniciativa propia o a petición de los Asistentes. Ante esta posibilidad, desconocida en las *Constituciones* de S. Ignacio, había que regular los diversos supuestos que esta novedad abría. La CG 31 ya dio pasos en esta regulación, pero dejó interrogantes abiertos que había que cerrar. 2) La experiencia de las relaciones entre el General y su Consejo. Esas relaciones necesitaban una revisión para buscar una mayor eficiencia de lo ya establecido por la CG 31, en sus decretos 42 y 43. Creemos que en los nn. 363-386 de NC se ha establecido la mejor solución de todas las posibles, tanto en lo que se refiere a los cuatro Asistentes *ad providentiam*, como a los doce Consejeros Generales, entre los cuales estarán los Asistentes regionales.

Un análisis detallado y comparativo de las diversas posibilidades que existían, nos llevará a la conclusión de que se ha establecido un sistema que conjuga, en la medida de lo posible, por un lado, la moderación y la ayuda en el gobierno personal (monárquico) de la CJ, mediante el nombramiento de los cuatro Asistentes *ad providentiam*, que la CG le nombra al General y que éste, en muy determinados casos, y mediante un procedimiento que asegura una sólida objetividad, podrá cambiar y sustituir. Y, por otra parte, se ha buscado una mayor eficacia al elegir la CG a esos cuatro Consejeros una vez que el Padre General ha nombrado, de entre las ternas presentadas, a los Consejeros Generales, aunque la CG queda en libertad para poder nombrar Asistentes *ad providentiam* a otros distintos de los nombrados Consejeros Generales por parte del Padre General. También, el General queda en libertad para nombrar otros Consejeros si lo cree necesario, pero ya con el voto deliberativo de los Asistentes *ad providentiam*. Creemos se trata de un sistema muy ponderado. Otro punto ya estudiado largamente por la CG 31 y que ha quedado muy bien regulado en las Normas Complementarias ha sido el nombramiento de Vicarios Generales en sus diversas modalidades (para gobernar, después del cese del Padre General, para ayudarle en vida, para sustituirle ocasionalmente (NC 367-373). Por tratarse de una disposición del Derecho Pontificio, hay que llamar la atención sobre (NC 402 §3), por el que se concede al Padre General la facultad de "disolver, enajenar, transferir casas de cualquier tipo e Institutos apostólicos, conforme a derecho, oídos su Consejo y el Su-

perior Mayor a cuya jurisdicción pertenece". Esta modificación de nuestro derecho deroga disposiciones de la Fórmula del Instituto y, por ello mismo, ha tenido que ser aprobada por Juan Pablo II, en letras apostólicas de 10 de junio de 1995.

En la sección tercera (NC 387-400), se establece la normativa que regula el gobierno de las Provincias y Regiones (Misiones). En la sección cuarta (NC 401-409) se dan normas sobre el régimen de las casas y obras de la Compañía. De singular importancia es todo lo que se refiere a las relaciones entre los s. locales y los Directores de obras (NC 406-407). En una línea de suficiente y necesaria generalidad, se establecen los principios rectores de esas relaciones que deberán ser puntualmente completados por estatutos particu-

lares que tengan en cuenta las diversas circunstancias de personas, lugares y la naturaleza y fin de cada una de las Instituciones.

José M^a DÍAZ MORENO, SJ

P Gobierno, Misión, Obediencia, Padre General, Provincial, Rector.

Bibl.: AICARDO, J. M., *Comentario a las Constituciones de la Compañía de Jesús VI*, Blass, Madrid 1932, 625-852; ALDAMA, A. M^a DE, *El General de la Compañía, su persona y su gobierno*, CIS, Roma 1982; ARREGUI, A. M., *Annotationes ad Epitomen Instituti*, Romae 1934, 675-772; FUTRELL, J. C., *Making an apostolic Community of Love. The Role of the Superior according to S. Ignatius of Loyola*, IIS, St. Louis 1970; FINE, E., *Iuris regularis: tum communis tum particularis quo regitur Societas lesu declaratio*, Giachetti Prati, 1909, 993-1001.

SUSCIPE: / *Tomad, Señor*

PT r=fl

r* S

TACTO

1. *Antecedentes.* 1.1 *En la Sagrada Escritura*, de manera especial en los sinópticos, es frecuente descubrir cómo Jesús toca a las personas enfermas para devolverles la salud (*Mt* 8, 3; *Me* 1,41; *Le* 5,13); otras veces son los enfermos los que tocan a Jesús (*Me* 3,10; *Mt* 14, 36; *Mí* 9, 20-22); también toca a los niños bendiciéndoles (*Me* 10, 13-16) y, en fin, Juan alude al t., al haber palpado como signo de la evidencia de la presencia del Verbo (*ljn* 1,1).

1.2 *Ea tradición.* La integración de los sentidos en la experiencia mística es de larga tradición, y ofrece un conocimiento pasivo de Dios por una vía diferente al del discutir de la inteligencia. Parece comenzar con Orígenes: "et visum et tactum gustumque occupaverit Verbum Dei" (*In Cant* I, PG 13, 95AB). Gregorio de Nisa establece también una gradación de intimidad de los sentidos y sitúa el olfato entre la vista y el t., "órgano del contacto y de la presencia" (*In Cant.*, PG 44, 821CD); es también

explícito: "El beso tiene lugar a través de la sensación del tacto, puesto que en el beso los labios se tocan" (*In Cant.* I), y aparecerá también, esporádicamente, en Evagrio, Diácono, san Agustín, san Bernardo y, sobre todo, Guillermo de Saint Thierry (t 1148); este autor habla de un "tactus spiritualis" y de una "cuasi realidad por la que el alma amante parece que ve por sus ojos y que toca por sus manos" (*Super Cántica*, SC 82, 226-227). Para Hugo de San Víctor (t 1141) el gusto es una forma de tocar a Dios "per gustum tangere" (PL 176, 632b). La Escolástica abordará también el tema del t. en la experiencia mística. Para Alberto Magno (+ 1280), el t. espiritual, como el gusto, es un acto de la voluntad que experimenta la bondad de Dios, un conocimiento pasivo que acontece, precisamente a través del t. y del gusto (*De caelest. hier.*, 15, 5). El más explícito parece ser S. Buenaventura, para quien los sentidos internos entran en juego en la experiencia de la contemplación: "ésta [el alma] ve y siente ahora a su esposo, lo huele, lo gusta y lo abraza y puede gozar..."

Itinerarium..., 4, 3). Para el "Doctor Seráfico" el sentido del t. junto con el del gusto y el olfato son los sentidos de la voluntad (sentidos "apropiativos"), mientras que la vista y el oído serían los sentidos de la inteligencia (sentidos "representativos"). El t. explícita la presencia del amor de Dios, una presencia inmediata pero al mismo tiempo oscura, que se da una vez que todas las demás operaciones intelectuales ya se han silenciado. Así como el t. corporal es el más "bajo" de los sentidos, el t. "espiritual" es el más alto y más digno; por el contrario, otros autores como Pierre d'Ailly (t 1420) sitúan el sentido del gusto por encima del t. Hugo de Balma (t 1305) alude también al sentido del t. para explicar la entrada del Espíritu Santo, ya en la última parte de su *Theologia Mystica* (Quaestio difficilis): "Unde ipse Spiritus Sanctus per ignem amoris tangit et inflammat..." (de donde el mismo Espíritu Santo, por el fuego del amor toca e inflama...) (SC II, [34] 216) y un poco más adelante: "Unde primo tangitur supremus apex adfectus secundum quem movemur per ardorem in Deum" ("de donde primeramente el punto supremo de la afectividad es tocado y en consecuencia somos movidos por el ardor hacia Dios") (*Jbid.*, [37] 218). J. Ruusbroec (+ 1381) habla con frecuencia del "toque divino", en singular, que se produce en la *scintilla* o la dimensión más íntima de nuestra alma, "que supone el inicio y el origen del amor eterno entre nosotros y Dios" (*Lo Specchio*, 190); por este toque Dios mueve y trabaja en lo más íntimo del alma, en una operación divina que implica la pasividad del sujeto; no se trata de una iluminación intelectual, sino un simplificación de las facultades humanas que conducen a la

pacificación del corazón: "aquí tenemos conciencia de tocar y de ser tocados, de amar y de ser amados". El holandés Enrique Herp (t 1477) en el capítulo 54 de su *Directorio de contemplativos* habla también de "cierto toque que Dios opera en lo íntimo de nuestro espíritu" comentando *Ct* 5, 4: "nuestro espíritu padece y recibe este toque sin hacer nada de su parte" (*Directorio*, 225), sin poder definir muy bien qué es, se trata de un trabajo del Espíritu Santo que "nos levanta [...] y eleva el entendimiento a conocer a Dios en su esencial claridad y arrastra la voluntad superior a disfrutar de Dios esencial e inmediatamente" (*Jbid.*, cf. cap. 56 "El toque extrayente" y cap. 57, "El toque intrayente"). En la mística española, el movimiento de los Recogidos utilizó también este "sentido interno" para expresar la intimidad de Dios con el hombre. Francisco de Osuna (t ca. 1540) se sirve también del t. para aludir a la presencia y comunicación de Dios: Dios mueve los deseos "tocándolo con su gracia; empero, como el hombre aún no conozca esto, dice con el mismo Señor, sentida la virtud del deseo que sale: ¿Quién me tocó?" (*Tercer Abecedario*, tr. 11, cap. V, 332) y también "como repentino relámpago [...] eres algunas veces tocado no sé con qué movimiento, y sientes que eres tocado, empero no ves al que te toca" (*Jbid.*, tr. 21, cap. VI, 562). San Juan de la Cruz comenta *Ct* 5, 4: "El tocamiento del Amado es el toque de amor que aquí decimos que hace al alma" (CB 21, 6).

2. *Ignacio de hoyóla*. Dos veces alude Ignacio a esta realidad ("ser tocado") en su experiencia mística en el *Diario espiritual*: en una de ellas aparece el sustantivo: "Al querer comenzar la misa, con mucho grandes tocamientos y intensí-

sima devoción en la santísima Trinidad" [De 107] (4 de marzo de 1544); este día celebró la misa "De la Trinidad"; en otra ocasión el verbo: "un pensamiento [...] me tocaba y me sacaba de la tanto intensa devoción" [De 37]. La alusión al sentido del t. está presente en otras ocasiones en los *Ejercicios Espirituales*, la mayor parte de las veces en el ejercicio conocido como Aplicación de sentidos. La primera de ellas es en la Meditación del infierno donde en su quinto punto se propone al ejercitante "tocar con el tacto, es a saber, cómo los fuegos tocan y abrasan las ánimas" [Ej 70]. La misma expresión aparece en el cuarto punto de la aplicación de sentidos correspondiente a la contemplación de la Encarnación: "tocar con el tacto, así como abrazar y besar los lugares donde las tales personas pisan y se asientan" [Ej 125]. Es cierto que la palabra no aparece en más ocasiones con este sentido, pero la alusión a la experiencia es más frecuente, pues el interés de Ignacio por incluir la experiencia de la aplicación de sentidos es grande: en las demás ocasiones que a lo largo de la Segunda Semana [Ej 132.134.159.161] se ofrece el ejercicio del "traer los sentidos", no se explicita este proceso, pero se da por supuesto que se haga así, con expresiones como "de la misma manera que se hizo el día precedente" [Ej 132], o "según que todo está declarado" [Ej 159] o "llevando en todo la misma forma que en el quinto" [Ej 161]; algo parecido ocurre en la Tercera Semana: "se traerán los sentidos [...] de la misma forma que está dicho y declarado en la segunda semana" [Ej 204] o "los sentidos, como está dicho" [E/208].

Con sentido menos espiritual, pero aludiendo también al "contac-

to" de Dios con la persona, recurre Ignacio algunas ocasiones en subcartas a este sentido: "Aquí había un judío, hombre de xxxij años, de buena presencia y de buenas costumbres, sin faltarle de bienes temporales, el cual, tocado de Dios N.S., determinó de ser cristiano" [Epp I, 181] o "parece que han sido V. R. [Simón Rodríguez] y N. P. Mtro. Ignacio tocados de un mismo espíritu" [Epp 1110].

Otros contextos se refieren a la acción de "tocar" realizada bien por Jesús en el misterio de la Transfiguración: "Cristo nuestro Señor tocóles y díjoles" [Ej 284], bien por los ángeles, el bueno "toca a la tal ánima dulce, leve y suavemente" [Ej 335], mientras que el malo lo hace "agudamente y con sonido e inquietud" [Ej 335]. Hay además, otros cien contextos en las *Constituciones* en los que aparece el verbo "tocar", pero siempre con el sentido de "concernir" o "abordar" (*Concordancia*, 1264-1267) y que en este artículo no tenemos en cuenta.

Ignacio introduce los sentidos espirituales, divinos, o del alma de manera sistemática en su método de los Ejercicios. El sentido del t. es uno de los sentidos, junto con el gusto, de la inmediatez. Es el sentido del contacto físico directo. La vista, el oído y el olfato pueden, por el contrario, "activarse" en la distancia entre los sujetos o entre sujeto y objeto sentido o percibido. Ignacio parece tener en cuenta este dato e invita al ejercitante a "traer los sentidos" de manera progresiva, empezando por aquellos más "distantes" para concluir con el sentido del t., del contacto inmediato, sin intermediario: "el primer punto será ver [...] el segundo, oír [...] el tercero oler [...] el cuarto gustar [...] el quinto, tocar" [Ej 66-70], mismo orden que se propone en [Ej

122-125]. Se busca ayudar al ejercitante a "ir entrando" progresiva e imparablemente en la intimidad con el Señor de manera "somáticamente espiritual", asumiendo todo el ser e integrando a toda la persona en la experiencia hasta el punto de "tocar" o sentirse. De entre los escasos testimonios que tenemos en la experiencia mística de Ignacio, el arriba citado correspondiente al *Diario espiritual* [De 107] puede servir de ejemplo.

Pero sumido en la experiencia, el ejercitante puede también sentirse "tocado" por las mociones o movimientos de los ángeles; la bondad o maldad del ángel se reconocen por el modo como se producen y se sienten dichos "toques" en la relación a la orientación fundamental de la persona con respecto a Jesús y el Evangelio. Ignacio afirma en la regla séptima de Segunda Semana que el modo de proceder de los ángeles (esto es, el modo de sentir la propia interioridad religiosa) depende de la orientación de la persona, según ya había comentado en las dos primeras reglas de Primera Semana [Ej 314.315] "de bien en mejor subiendo" o "de pecado mortal en pecado mortal". Es importante notar que ningún modo de proceder es exclusivo de ninguno de los "ángeles" sino que el modo de "entrar" éstos, el modo de "tocar" al alma, dependerá de la orientación fundamental de ésta, no de la naturaleza bondadosa o maliciosa del agente, el ángel. El "toque suave" no es bueno por ser suave, sino por el agente que lo produce, de la misma manera que no hace mala la moción el que sea "con sonido o estrépito" sino el agente que la produce, siempre en relación a la orientación fundamental de la persona con respecto a su Señor. Así, "el buen ángel toca a la tal ánima

[la que va de bien en mejor] dulce, leve y suavemente" [Ej 335] mientras que el mismo buen ángel "toca agudamente y con sonido y con inquietud" en los que "proceden de mal en peor". Por el contrario, el mal ángel, se hace presente en la persona que va "de mal en peor" acercándose a ella dulce y suavemente, mientras que se hará notar con sonido e inquietud a los que van "de bien en mejor subiendo".

José GARCÍA DE CASTRO, SJ

Z¹ Aplicación de sentidos, Dulzura, Gusto, Sentir, Suavidad.

Bibl.: ADNÉS, P, "Toucher - Touches", *DSp* XV, 1074-1098; 1074-1098; BERNARD, Ch. A., *Le Dieu des mystiques*, Cerf, París 1994; HERP, E, *Directorio de contemplativos*, Sigüeme, Salamanca 1991; HUGO DE BALMA, *Théologie Mystique* (2 vols.) SC, Cerf, París 1995-1996; RAHNER, K., "Le debut d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène", *RAM* 13 (1932) 113-145; ID., "La Doctrine des 'sens spirituels' au Moyen-Âge. En particulier chez Saint Bonaventure", *RAM* 14 (1933) 263-299; RUSBROEC, J., *Lo Specchio dell'eterna beatitudine*, Edizione Paoline, Milano 1994; WALSH, J., "Guillaume de Saint-Thierry et les sens spirituels", *RAM* 35 (1959) 27-42.

TEMOR

Al final de los *Ejercicios Espirituales*, en la regla 18^a, regla para "Sentir con la Iglesia", S. Ignacio hace referencia a una antigua idea de la vida cristiana, de acuerdo con la cual el progreso espiritual supone pasar del t. servil al filial, "...debemos mucho alabar el temor de la su divina majestad", escribe, "...donde otra cosa mejor o más útil el hombre no alcance, ayuda mucho para salir del pecado mortal, y, salido, fácilmente viene al temor filial, que es todo acepto y grato a Dios

Nuestro Señor, por estar en uno con el amor divino" [Ej 370]. La doctrina tradicional del t. de Dios nació de los esfuerzos de los Padres de la Iglesia por explicar una aparente contradicción en el texto de la Escritura. En algunos lugares se describe el t. de Dios como una etapa por la que caminamos y que dejamos atrás a medida que crece el amor de Dios (*Sal* 119,10; 1/n 4,18). En otros se nos dice que es una parte necesaria de la vida espiritual, que es agradable a Dios y que "permanece para siempre" (*Sal* 18, 10). El problema se resuelve asociando el primer t. con el miedo a ser castigado por los pecados propios, t. que desaparece al crecer la caridad, e identificando el segundo con el amor de Dios, que es desinteresado o "puro". Los términos "servil" y "filial" son invención de los escolásticos, que distinguían un tercer grado, "timor initialis", estadio intermedio en el cual coexisten el t. servil y el filial. La regla 18ª defiende un aspecto de esta doctrina, la validez del t. servil, que fue puesto en entredicho a comienzos del siglo XVI, y que, más tarde, reafirmó el Concilio de Trento.

La tradición, donde se basa la regla 18ª, ha dejado sus huellas en el texto de los *Ejercicios*. Ya en el primer ejercicio de la Primera Semana el ejercitante se hace consciente de que sus pecados han merecido su condenación [Ej 48]. Más adelante, en la meditación del infierno, se hace una llamada directa al t. servil [Ej 65]. Esta llamada tiene lugar, sin embargo, en un marco de amor. Antes, en la primera meditación, se le recuerda al ejercitante que el pecado lleva consigo obrar contra la bondad del Creador [Ej 52], y en el coloquio que sigue se pone de relieve la bondad de Dios, al reflexionar que el mismo Creador se hizo hom-

bre para redimir al ejercitante [Ej 53]. En el segundo ejercicio el tema de la bondad divina se desarrolla más, cuando el ejercitante considera que la misericordia de Dios se manifiesta en todos los niveles de la creación [Ej 60], y concluye con una expresión de profunda gratitud [Ej 61]. El amor inicial que se fomenta en las primeras meditaciones, se profundiza en el tercer ejercicio, que es repetición de la 1ª y 2ª meditación [Ej 62], y en el cuarto ejercicio, que es resumen del tercero [Ej 64]. Por consiguiente, cuando el ejercitante llega a la meditación del infierno, ya conoce claramente la bondad del amor de Dios y ha comenzado a reaccionar ante ella. Técnicamente, pues, el t. que el ejercicio genera en él no es "servil" sino "inicial", donde se juntan el t. servil y el filial. A medida que la meditación avanza se fomenta el progreso del t. o amor filial. El segundo preámbulo implica claramente que el t. servil no es el mejor motivo para evitar el pecado: tiene su utilidad, pero el amor es preferible [Ej 65]. Y la meditación termina en un tono no de t, sino de acción de gracias [E/71].

A partir de la Segunda Semana se anima al ejercitante a distanciarse del t. inicial y avanzar por el camino del t. filial, donde predomina el amor. Esa transición es la respuesta al amor de Dios, hecho visible en Cristo, que se hace patente en la serie de meditaciones sobre el Evangelio, y tiene su manifestación en el cambio gradual del tercer preámbulo, donde el ejercitante pide la gracia particular que desea. A comienzos de la Segunda Semana, después de haber considerado el Llamamiento del Rey Temporal [Ej 91], pide "conocimiento interno del Señor" [Ej 104]. El mismo preámbulo se repite los siguientes doce días,

en las meditaciones que siguen, que se centran en los acontecimientos del Evangelio, entre la Anunciación y el Domingo de Ramos. Al ir meditando, el ejercitante considera cómo Cristo aleja el miedo de sus discípulos cuando navegan en la barca [Ej 279.280], en la Transfiguración [Ej 284], y después de la Resurrección [Ej 301]. Al final de la Semana se supone que el ejercitante ha recibido el aumento de conocimiento y amor que ha estado pidiendo.

El cambio deseado es evidente en la Tercera Semana, donde pide, en el primer ejercicio, "dolor, sentimiento y confusión, porque por mis pecados va el señor a la pasión" [Ej 193]. En el segundo ejercicio avanza más y pide participar en los sufrimientos de Cristo [Ej 203]. Esta oración de petición, que precede a todas las restantes meditaciones de la semana, está impulsada por un deseo de negarse a sí mismo, que confirma el cambio de motivación que ha tenido lugar.

En la Cuarta Semana el proceso alcanza su culminación. Al comenzar el primer ejercicio, el ejercitante pide el don de la alegría [Ej 221]. El motivo de esa alegría es únicamente la felicidad y gloria del Señor, sin el menor interés personal propio. El contraste con la Primera Semana no puede ser mayor. El ejercitante ha pasado del t. inicial, donde predominaba lo servil, al filial, que se identifica con el amor desinteresado. Es natural por ello que en la CAÁ, que cierra los Ejercicios, se pida al ejercitante, en el primer punto, que él haga su propia oración, cuando, después de reflexionar sobre el amor que Dios le ha mostrado, él a su vez decide "dar a la su divina majestad [...] todas mis cosas y a mí mismo con ellas" [Ej 234].

La doctrina tradicional sobre el t. dejó también su huella en las imágenes usadas en los *Ejercicios*. Los textos patrísticos describían la transición del t. servil al filial por medio de tres principales imágenes, tomadas de las Escrituras: esclavos que se convierten en hijos, servidores que llegan a ser amigos, y amantes que temen ser alejados uno del otro. A lo largo de la Edad Media estas imágenes llegan a relacionarse, y, como resultado, los escritores, que desean aludir a los grados del t., tienen un amplio abanico de símbolos a su disposición. Una persona dominada por el t. servil puede describirse como esclavo, servidor o vasallo, mientras que una movida por el t. filial puede compararse a un hijo, un amigo o un esposo. En los *Ejercicios* la imagen más destacada es la segunda: servidores que se convierten en amigos. El ejercitante ya encuentra esta imagen en el ejercicio que abre la Primera Semana, donde en el coloquio se le indica dirigirse a la persona, objeto de su oración, como un amigo se dirige a otro, o como un siervo habla a su señor [Ej 54]. Y es natural que se mencionen la servidumbre y la amistad porque el primer ejercicio, como hemos visto, busca suscitar a la vez t. servil y amor. En otros lugares de la Primera Semana la imagen más destacada es la del siervo que ha sido infiel. La Segunda Adición indica que antes de hacer la primera meditación, sobre el pecado, el ejercitante se figure a sí mismo como un caballero avergonzado y confundido que se halla ante su rey [Ej 74]. El párrafo acentúa la generosidad del rey y la ingratitud del caballero, como si quisiera recordar al ejercitante, que va a meditar sobre la justicia de Dios, que Él es también un Señor que ama. Más adelante, antes del segundo ejerci-

ció, el ejercitante se figura a sí mismo en un papel diferente: como prisionero en cadenas, que merece la muerte, y va a presentarse ante su juez [Ej 74]. En este pasaje el acento se pone en el castigo, no en la misericordia, en el t. servil y no en el amor, como si quisiera contraponerlo al ejercicio que sigue, donde el énfasis se pone en la misericordia de Dios.

En la Segunda Semana la imagen del siervo fiel ocupa el lugar preeminente. Durante la primera parte del ejercicio sobre el Llamamiento del Rey Temporal, se invita al ejercitante a considerar la respuesta que darán los buenos subditos, en contraste con los que desobedecen a su rey [Ej 94]. En la segunda parte, cuando el ejemplo se aplica al llamamiento de Cristo, Ignacio considera dos grupos entre los buenos subditos: los que tienen buen juicio y razón [Ej 96], y otros que quieren señalarse en todo servicio de su Rey Eterno [Ej 97]. En este ejercicio, como en la meditación subsiguiente de las Dos Banderas, la imagen del siervo (tomada de la Escritura), está fundida con los ideales e imágenes de la caballería, y los motivos que se atribuyen a los leales subditos del rey nacen del código de honor de los caballeros. Es evidente "que todos los que tuvieren juicio y razón, ofrecerán sus personas al trabajo" [Ej 96], porque tal servicio fluye naturalmente de su identidad con el rey. "Los que más se querrán afectar y señalar en todo servicio de su rey", se mueven, por contraste, no solamente por la razón sino por su afección. Desean responder a su llamada con espíritu de amor, y su devoción los mueve a desear imitarle en "pasar oprobios y injurias, y pobreza actual", al hacer la meditación de los Dos Banderas [Ej 147]. Durante la

Segunda Semana, el ejercitante tiene siempre presente que Cristo tiene seguidores que son amigos y otros que son criados. En el tercer punto de la meditación de las Dos Banderas, considera el "sermón que Cristo Nuestro Señor hace a todos su siervos y amigos [Ej 146]. Sin embargo, se pone énfasis en el tema del servicio. Las palabras "servir" y "servicio", que aparecen 39 veces en los *Ejercicios*, se usan en 22 ocasiones en la Segunda Semana, y tienen lugar preferente no sólo en las Elecciones sino, también, en las meditaciones sobre la vida de Cristo. En la segunda de estas, el ejercicio de la Natividad, se pide al ejercitante que contemple a la Sagrada Familia en Belén, y que le sirva en sus necesidades, como si fuera un "esclavito indigno" [Ej 114].

En la Tercera Semana, cuando el ejercitante pide participar en la Pasión, no se le indica que se imagine a sí mismo en diversas imágenes. En la Cuarta Semana, sin embargo, advertimos un cambio. Desaparecen las imágenes de servicio, y en su lugar aparecen otras asociadas a la tradición del t. servil. En el primer ejercicio, la aparición del Señor Resucitado a su Madre, se invita al ejercitante a considerar la misión consoladora de Cristo, y a compararla con los amigos que se consuelan unos a otros [Ej 224]. La CAÁ se abre con la imagen de la comunicación de bienes entre dos amantes [Ej 231]. A medida que el ejercicio se desarrolla se incita al ejercitante a aplicar esa imagen a sus relaciones con Dios, de forma que al reconocer los beneficios recibidos, él a su vez ofrezca "todas mis cosas y a mí mismo con ellas" [Ej 234]. Encontramos la imagen de los amantes también, en las Reglas para Sentir con la Iglesia. No se indica en el texto cómo se relacionan estas Reglas

con la materia incluida en el cuerpo central de los *Ejercicios*, pero están ciertamente dentro del espíritu de amor desinteresado, que configura toda la Cuarta Semana. Es natural, pues, que se centren en la imagen de la Iglesia como esposa de Cristo [£/ 353]. En la Regla decimotercera se recuerda al ejercitante que el Espíritu que lo dirige es el mismo Espíritu que une Cristo a su Esposa [Ej 365]. La representación nupcial de la CAÁ se sitúa en un contexto eclesial: porque es, como miembro de la Iglesia, como se entra en el intercambio íntimo de los amantes con Dios. En otros lugares de las Reglas se alude también a la imagen filial. La Iglesia se describe en dos ocasiones como madre [Ej 353.365], y se anima así al ejercitante a verse a sí mismo como hijo.

La doctrina sobre el t. iniciada en los *Ejercicios* se puede encontrar en otros escritos de Ignacio. En las *Constituciones* se exhorta a los novicios al puro amor de Dios, que es idéntico al t. filial: "el servir y complacer a la divina Bondad por sí misma". Este amor trasciende los motivos más centrados en la persona, como el t. servil del infierno, aunque se admita la utilidad de esos motivos: "más que por temor de penas ni esperanza de premios, aunque de esto deben también ayudarse" [Co 288]. En la *Autobiografía* los grados del t. están presentes en la narración de los tres momentos de su vida, en los que Ignacio se sintió próximo a la muerte. En la primera ocasión, en 1522 en Manresa, cuando era tentado a tenerse a sí mismo como justo, luchó para tener presentes sus pecados contra Dios, en clara llamada al t. servil [Au 32]. En la segunda, en 1535, anota que al esperar la muerte en el mar, no podía sentir t. servil: "no podía tener temor de sus pecados, ni de ser condenado"

[Au 33]. Finalmente, cuando estaba seriamente enfermo en 1550-1551, se alegraba al pensar que podía morir; "tenía tanta alegría y tanta consolación espiritual en haber de morir que se derretía todo en lágrimas" [Au 33]. Aquí su reacción estaba llena de amor puro, o t. filial.

El *Diario espiritual*, sin embargo, deja bien claro que Ignacio no consideraba que hubiese completado la transición del t. servil al filial. En un pasaje anota que había pedido que el amor sustituyese del todo al t. [De 178], y en otros lugares observa que cuando falta al amor, el t. puede ser útil como medio para alcanzarlo: "No hallando reverencia o acatamiento amoroso, se debe buscar acatamiento temeroso, mirando las propias faltas, para alcanzar el que es amoroso" [De 187].

Terence O'REILLY

Z' Amor, Escatología, Infierno, Pecado, Primera Semana, Servicio.

Bibl.: CORELLA, J., *Sentir la Iglesia. Comentario a las reglas ignacianas para el sentido verdadero de Iglesia*, M-ST, Bilbao-Santander 1995, 204-210; FARGES, J./ VILLER, M., "La charité chez les peres", *DSp* II, 523-569; MELLONI, J., *La Mistagogía de los Ejercicios*, M-ST, Bilbao-Santander 2001, 270-271; O'REILLY, T., "El tránsito del temor servil al temor filial en los *Ejercicios Espirituales* de San Ignacio", en *Las Fuentes de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio* (PLAZAOLA, J. ed.), Mensajero-Universidad de Deusto, Bilbao 1998, 223-240; TEIXIDOR, L., "Algo sobre la regla 18", *Man* 8 (1932) 312-326.

TENTACIÓN

1. *Visión general.* Al analizar la principal dinámica espiritual que Ignacio describe, la dinámica contenida en los *Ejercicios*, constatamos una doble finalidad de la ten-

tación: la finalidad de falsear o hasta impedir el camino espiritual, por tanto alejar de Dios, y la finalidad de la prueba. Esto nos permite colocar el camino ignaciano dentro de la tradición más amplia.

2. *Los arquetipos de la tentación.*

La t. concierne la libre adhesión del hombre a Dios, en la fe. Según la lectura monástica de la Biblia, las t. se remiten a dos arquetipos: el más frecuente es el arquetipo de Cristo tentado en el desierto y el segundo es el arquetipo descrito en *Gn 3*, la t. de Adán y Eva.

Ambos arquetipos indican que la t. atañe a la relación entre el hombre y Dios: se trata de cómo el hombre percibe su propia verdad y la visión que tiene de Dios. En *Gn 3* se describe el aspecto trágico de la t., es decir en cuanto lleva a la destrucción de la relación con Dios, con los demás, con la creación y hasta con uno mismo; los Padres han subrayado las t. de Cristo en el desierto, porque de este arquetipo se desprende que la t. tiene que ver con la salvación y adquiere carácter de prueba y de verificación: el hombre es impulsado y sostenido por la gracia para una mayor adhesión a Cristo en la fe, para volver a adquirir de pleno derecho la filiación adoptiva y el conformarse con Cristo.

El monaquismo sucesivo desarrolla el aspecto de la t. como lucha lidiada por cualquiera que se presente seriamente para servir al Señor (cf. *Eclo 2,1*). Según los monjes, la t. corrompe o falsea la libre adhesión del hombre a Dios, tratando hasta en la *sequela Christi*, de detener al discípulo, confinándolo a lo mejor en una religión de cariz ideológico, moralista, llevándolo a apearse a la letra para justificarse y no pasar a la libertad de los hijos en el Espíritu, es decir a una total afirma-

ción del amor filial entre el hombre y Dios. La t. revela, sin embargo, una dimensión esencial de la fe cristiana: la relación entre el hombre y Dios es real y se funda en el amor de Dios. Se trata, por consiguiente, de una historia dinámica, en la que se progresa como en un diálogo y en un ejercicio de libertad, cada vez más maduro, hasta una libre entrega del hombre al Padre en el Hijo, que el Padre mismo nos ha dado.

3. *La fuente de la tentación.* Ya en la Biblia (*Mt 4, 1.3; Lts 3, 5*) y luego en la literatura patristica, la t. es obra del diablo, del enemigo de la naturaleza humana (cf. Atanasio, *Vida de Antonio*, 20), que trata de engañar al hombre e inducirle así al pecado que está en contra de la naturaleza humana, es decir inducirle a ofuscar la imagen de Dios, a falsear la imagen de sí mismo, para así poderle separar de Dios y autoafirmarse.

En la t. muchos son los elementos de la persona llamados en causa: su historia, su psique, el carácter, las tendencias, los gustos, los pecados cometidos o padecidos. Pero la t. incide también sobre los acontecimientos que ocurren, ya que no es fácil una lectura espiritual sobre el acontecer de la historia.

En las últimas décadas se ha procedido a enfocar la t. desde la psicología, pero los estudios no han llevado a novedades significativas. Han hecho alusión al papel del subconsciente, de la historia personal, de las fobias, de los deseos removidos, etc. Si esto puede ayudar a conocerse a sí mismo, para la vida espiritual no basta saber quién soy, sino más bien quién estoy llamado a ser, cuál es el sentido para la salvación eterna de lo que me ocurre por dentro y de los eventos, qué hacer de mi mismo.

Realizar la vocación y encontrar el sentido a la propia vida y a la propia historia es obra de una sinergia entre lo humano y la gracia, y es el arte de la vida espiritual, inconcebible sin el Espíritu Santo que es su artífice. La psicología puede ser de gran ayuda como ciencia auxiliar. Pero reducir el combate espiritual a un ejercicio psicológico podría, a un nivel teológico, volverse agnosticismo y, en la vida espiritual, inducir a ilusiones que alimentan la soberbia y el orgullo y que, de todos modos, no inflaman a la persona para llevarla a un mayor amor por Cristo y por los hermanos. Las t. se vencen con la fuerza del Espíritu Santo, que une nuestra vida con la vida de Cristo, y por consiguiente la salva.

Aunque la t. se atribuye al diablo, ya en algunas páginas del AT es Dios mismo el que tienta (cf. *Gn* 22,1-18; *Es* 16, 4) o que permite la t. (*Jb* 1-2; 42, 7-17).

Según algunos Padres, es Dios quien provoca en el alma la desolación u otros estados que caracterizan la prueba, con el fin de suscitar en la persona un compromiso más global e integral (integral) en la *se-cuela Christi*, y así poder desear, abrazar y acoger más conscientemente la obra de la redención. Se trata de la "desolación educativa" (cf. Diadoco, *Cien capítulos sobre la perfección espiritual*, 90, *Filocalia* por Nicodemo Aghiorita y Macario de Corintos). En la misma línea, la tradición espiritual valora y reconoce los frutos de la prueba: tanto porque el hombre descubre con claridad lo poco que vale sin la gracia, como porque comprende que le basta la gracia para reconocer los engaños del tentador y responde al Señor con todas sus energías (Atanasio, *Jbid.*, 22).

Entre los Padres, Orígenes (*De principiis*, lib. III, cap. 2,3,4) es el primero en sistematizar más las fuentes y las formas de la tentación. El origen es el diablo, que refuerza los impulsos "de la carne y de la sangre". Esto vale más que todo para el comienzo de la vida espiritual, cuando suscita en el principiante la añoranza por el mundo que ha dejado comparándola con la fatiga de la vida emprendida. Más tarde la lucha se desplaza hacia el mundo interior, a la imaginación y a los pensamientos, que se convierten ellos también en fuente de tentación; éstos, a su vez, pueden tener un triple origen: Dios y sus ángeles, los demonios y nosotros mismos. Por este motivo, las t. pueden ser muy solapadas y el discernimiento difícil. La lucha envuelve al hombre entero, implicando todos sus sentidos y apunta a una renovación de toda la persona, mientras que la t. quiere llevar la persona a la ruina, privándola de la fe en la divina Providencia.

Cuando la lucha se hace refinada, las t. no se limitan ya a las cosas del mundo y no inciden sobre una banal afirmación del egoísmo, sino que se sirven a menudo de las cualidades y de los talentos espirituales del alma. Dice Macario el Grande que el enemigo "a los que se han hecho dignos de la luz, se muestra con un aspecto similar -se dice en efecto: Satanás se transforma en ángel de luz- para atraerlos hacia sí tras haberlos engañado con la apariencia de una luz correspondiente. Y, en breve, se muda en cualquier cosa y se asimila a todos conquistándoles con la semejanza, para procurar su ruina con su subterfugio aparentemente verosímil" (*Paráfrasis de Simeón Metafrasto: Ciento cincuenta capítulos y cincuenta discursos de Macario el Egipcio*, n. 122, en *Filocalia*, cit, III, 329).

La t. llega, pues, a servirse hasta de las cosas de Dios, y en particular de la Sagrada Escritura. "Tú, diablo, has leído los libros sagrados, no para ser mejor, sino para matar por medio de la simple letra a los que son amigos de la tierra" (Orígenes, *Homilía sobre Lucas*, 31,2. SC 87, 379).

Ahora bien, en general, los Padres consideran el actuar más fuerte que las t. sobre todo cuando se refuerza la decisión de la vida con Cristo.

4. *Ignacio en la tradición espiritual.* Ignacio no ha elaborado un escrito sobre la t., pero en los *Ejercicios* se encuentra una elaborada pedagogía espiritual también respecto a las tentaciones. Ignacio se inserta plenamente en la tradición bíblica y monástico-patristica, alimentándose también de la literatura espiritual de su época (por ejemplo el *Tratado de las diversas tentaciones del enemigo* de Dionisio el Cartujano).

Ignacio distingue dos especies de t. que corresponden a las dos grandes etapas de la vida espiritual: la etapa purgativa, típica del principiante, y la etapa más característica del momento siguiente a la reconciliación, es decir la fase de la *sequela Christi*. Estas dos etapas corresponden esencialmente, a las dos primeras semanas de los *Ejercicios*.

4.1 *Las tentaciones en la "vida purgativa"* [Ej 10]. En la primera etapa, la t. consiste sobre todo en hacer que la persona permanezca en el camino equivocado en una egoísta búsqueda de sí. La t. consiste entonces en presentar como bien para la persona el apego de sí, el placer sensual: "acostumbra comúnmente el enemigo proponerle placeres aparentes, haciendo imaginar delectaciones y placeres sensuales, por más los conservar y aumentar

en sus vicios y pecados" [Ej 314]. Para el principiante, según Ignacio, la t. encuentra su desahogo hasta en la comida [Ej 210-212].

Ahora bien a los que han iniciado más decididamente una vida espiritual, el enemigo hace ver la enorme dificultad que encontrará por este camino: "Porque entonces propio es del mal espíritu morder, tristar y poner impedimentos, inquietando con falsas razones para que no pase adelante" [Ej 315]. El enemigo quita el gusto de empezar, hace dudar de la fuerza del Espíritu e insinúa una falsa imagen de la vida espiritual, presentándola como una vida de sacrificio, de renunciaciones, reconduciendo todo al esquema del discurso de la serpiente de Gn 3, que convence al hombre a que si sigue a Dios perderá su vida. El tentador explotará todos los medios para entristecer y desolar el alma. Para Ignacio la desolación y la tristeza están íntimamente unidas a la t. [E/317].

Explotando los afectos y los sentimientos dirigidos a nosotros mismos, la t. se desarrolla teniendo como trasfondo el miedo, suscitando pensamientos reacios al cambio, confirmando una falsa autonomía de uno mismo frente a Dios. Y en efecto, la t. tratará de hacerse íntima al alma, procurando conquistarse un lugar privilegiado de confianza, de manera que la persona, que todavía no está acostumbrada a pensar con el Señor, se encierra y no revela sus pensamientos ni siquiera al padre espiritual o a un confesor.

Para Ignacio, la resistencia al enemigo de la naturaleza humana quiere decir sobre todo resistir al miedo y consiste en no desalentarse a la hora de afrontar las t. (cf. [Ej 325]).

Las t. abusan de toda la realidad de la persona, para poder fundar una conciencia y una visión de uno mismo no en la verdad, sino en la imaginación. Su finalidad consiste en convencer al hombre que no es pecador, sino que sólo comete algunos pecados; con lo cual no experimenta una verdadera necesidad existencial de salvación. Esto resulta fatal, porque Dios ama y salva solamente la verdad del hombre y no el fantasma que él se ha construido. Lo mismo respecto a Dios: sólo el Dios de Jesucristo salva, es decir el Dios de la encarnación y de la pascua en la Iglesia.

Para Ignacio, el indicio de una verdadera vida espiritual son los diversos movimientos que se manifiestan en el alma. Tanto es así que en los Ejercicios mismos, el lugar de los Ejercicios, la soledad, la habitación, la comida, la oración asidua deberían favorecer su comienzo. Ignacio recomienda a quien dirige los Ejercicios que se informe con delicadeza si en el ejercitante los espíritus se mueven o no, si está haciendo bien los Ejercicios, etc. (cf. [Ej 6]). Las t. son, pues, también un indicador positivo en la vida espiritual: aquel que camina espiritualmente las percibe como tales.

4.2 *Las tentaciones en la "vida iluminativa"* [Ej 10]. En la segunda fase, el "enemigo de la naturaleza humana" es descubierto siempre por la persona espiritual, ya que es típico del enemigo entristecer, turbar, inquietar, porque el Espíritu Santo actúa con suavidad [Ej 329.330.335] sobre la persona que se adhiere a Cristo [Ej 315.335]. Entonces el tentador trata de desviar el alma por medio del bien aparente [Ej 6] o mediante cosas que de por sí son buenas y que sin embargo no son según la voluntad de Dios para aquella persona, y por consiguiente

no entran en su vocación. El ángel de las tinieblas se disfraza de ángel de la luz para sugerir pensamientos conformes al alma [Ej 332]. La finalidad de la t. es, por consiguiente, entrar en el alma mediante las convicciones propias de dicha alma y salir induciendo a la persona a acoger las convicciones de la tentación. Por lo tanto, en sustancia impulsa a seguir al Señor, pero según el hombre viejo, es decir, permaneciendo en la vieja mentalidad del pecado, y con las viejas costumbres, con la que se quiere vivir la vida nueva. Esta lucha es muy solapada, y sólo con gran discernimiento la t. es identificable, observando con cuidado y con gran disciplina los pensamientos en su curso, para ver si orientan a la persona hacia sí misma, hacia el amor propio, bajando así del verdadero al falso bien, o por lo menos a un bien menor [Ej 333].

Al igual que los Padres, también Ignacio sabe que sobre un alma caldeada pueden soplar sobre el fuego ambos espíritus, pero cada cual con su propia intención [Ej 331]. Durante largo tiempo él tampoco logró desenmascarar el engaño (cf. [Au 19-20]).

Así que, según Ignacio, el hombre espiritual es sobre todo el hombre del discernimiento. Para alcanzar un estado de discernimiento, Ignacio elabora una especie de filtro. Aquel que lo atraviesa muchas veces hasta adquirir una manera de pensar, de querer y de amar realmente según Cristo, puede discernir en cada situación, y por tanto desenmascarar las tentaciones. Estas verificaciones Ignacio las lleva a término con las tres meditaciones de la Segunda Semana. La meditación de Dos Banderas, para comprobar si intelectualmente uno está convencido de que el único camino

hacia la verdadera vida es el del Señor pobre, abandonado, es decir el Señor del triduo pascual [Ej 136-147]. Los Tres Binarios de hombres, para verificar la libertad de la propia voluntad [Ej 149-157]: se trata de liberar la voluntad de las inclinaciones desordenadas, sobre todo del amor a la propia voluntad, conformándose plenamente sólo con el querer divino a costa de pedir cosas que de por sí van en contra de la propia sensibilidad. Las Tres Maneras de Humildad, para verificar la madurez y la integridad del amor por Cristo [Ej 165-168]: "siendo igual alabanza y gloria de su divina majestad"; pudiendo llevar una existencia de salud, éxito, longevidad o una vida de pobreza, enfermedad, humillaciones, el ejercitante pide ser admitido a vivir en este segundo modo, para una mayor similitud con Cristo, y por consiguiente para una más completa conformidad con Él. De este modo la persona es iniciada en la familiaridad con Cristo, típica de la Tercera y Cuarta Semanas de los Ejercicios, en las que fija la mirada en Cristo con una amistad más madura, que para Ignacio significa cada vez más apostólica.

5. *Conclusión.* En general, Ignacio concuerda con todos los maestros de la tradición espiritual e insiste en no aceptar el diálogo con la t, en revelar inmediatamente a una persona espiritual, al confesor o al padre espiritual [Ej 326], en oponerse decididamente [Ej 325], actuando en contra [Ej 319], según la tradición del *antirrhesis* monástica, en no cambiar ninguna decisión tomada antes de la tentación-desolación [Ej 318] y en explotar positivamente las t, para un mayor conocimiento de uno mismo [Ej 327.322], para una más íntegra conformidad con Cristo, activando los propios recursos, la

"gracia suficiente para la salud eterna" [Ej 320] y una sana y real humildad, que es el mejor camino para el conocimiento espiritual.

Por medio de la experiencia de la consolación y de la desolación, se refuerzan la humildad y la paciencia, dos elementos fundamentales de la memoria espiritual para alcanzar la sabiduría de la vida en Cristo. La mayor seguridad en contra de las t. es la obediencia a la Iglesia (cf. [Ej 353]).

Marko I. RUPNIK, SJ

S^l Agitación, Desolación, Discernimiento, Dos Banderas, Mal Espíritu, Pensamientos, Tristeza, Turbación.

Bibl.: CORELLA, J., "La desolación espiritual en nuestro mundo de hoy", *Man* 75 (2003) 325-344; COUILLEAU, G./ DERVILLE, A./ GODIN, A./ LÉGASSE, S., "Tentation", en *DSp* XV, 193-251; DOMÍNGUEZ MORANO, C., *Psicodinámica de los Ejercicios Ignacianos*, M-ST, Bilbao-Santander 2003 (esp. "Tas perversiones de la libertad"); GARCÍA DOMÍNGUEZ, L. M^a., "Desolación, depresión y tristezas ambivalentes", *Man* 75 (2003) 359-375; LOSADA, J., "El contenido teológico de la meditación de las 'dos banderas': combate espiritual y combate escatológico", *Man* 58 (1986) 41-55; MENDIBOURE, B^v "La tentation sous couleur de bien", *Christus* 49 (2002) 229-238; NAVONE, J., "Tentación" en *Nuevo diccionario de espiritualidad* (FIORRES, S. DE./ GOFFI, T./ GUERRA, A. eds.), San Pablo, Madrid 1991, 1824-1838; RAHNER, K./ VORGRIMMER, H. (eds.), "Tentazione", *Dizionario di Teologia*, Roma-Brescia 1968, 64; RUPNIK, M. I., *El discernimiento*, PPC, Madrid 2002; SPIDLÍK, T., *La spiritualità dell'Oriente cristiano. Manuale sistematico*, Roma 1985, 201-231; ID., *Ignazio di Loyola e la spiritualità orientale*, Studium, Roma 1994, 74-88.

TEOLOGÍA ESPIRITUAL

Entendemos aquí por T. la rama teológica que pretende llegar a las causas e indagar las leyes de la

vida en el Espíritu. Me limito aquí a los logros que, en este campo, han caracterizado a los jesuitas, porque su aportación ha sido más original, o más intensa o significativa, y a los temas más frecuentados por ellos. El espacio limitado de este artículo no me permitirá ser completo en esta exposición.

1. *La perfección cristiana.* S. Ignacio de Loyola, conciso en su expresión y práctico en su punto de vista, sintetiza su visión en el PF de los *Ejercicios Espirituales*: "solamente deseando y eligiendo lo que más nos conduce para el fin que somos criados" [Ej 23], es decir, la realización de la voluntad de Dios en cada instante como Cristo hizo. Es el resumen de "la caridad", en la que consiste la perfección cristiana.

A esa perfección exhorta S. Ignacio en la que es considerada su "Carta de la perfección", en sus *Ejercicios* y en sus *Constituciones*. Aduce en su favor (*Mt* 5, 48 y *Jn* 15, 12) la caridad con su doble objeto, Dios y el prójimo. Y cuando tratará de evitar tanto la tibieza como el excesivo fervor, exhortará a lo que denomina "discreta caridad", es decir, la caridad madura, la que impera el ejercicio de la prudencia, para actuar la voluntad de Dios y no la propia.

Probablemente es Pedro Sánchez (1528-1609) el primer jesuita que acomete la empresa de escribir un tratado sistemático de espiritualidad; pero él no llegó a completarlo. Lo tituló *El libro del Reino de Dios* (Madrid 1594). Su originalidad está en que centra toda la espiritualidad en el Reino de Cristo, según la doctrina ignaciana de los *Ejercicios Espirituales*. El camino que conduce al Reino se manifiesta a todos en Cristo. Allí distingue, según la tradi-

ción, entre principiantes (que caminan por el ejercicio de la mortificación), proficientes (progresan en la justicia y caridad) y perfectos (tratan familiarmente con Dios).

Más tarde aparecerá en Italia *Itinerario de la perfección espiritual* de Antonio Cordeses, con las tres vías: activa, contemplativa y mixta, a las que Cristo se propone siempre como modelo; y B. Rossignoli publicará en Inglostadt *De disciplina christiana perfectionis* (1600) en cinco libros, fundándose en la S. Escritura y en los Padres. Era el manual que deseaba el General Aquaviva, para que sirviera a la formación espiritual en la práctica. Basado en el esquema tomístico de las virtudes. Pero pronto fue suplantado por el *Ejercicio de perfección y virtudes cristianas* del P. Alonso Rodríguez (Sevilla 1609), que por su viveza de expresión y clasicismo de estilo se hizo popular y universalmente famoso. Este ha representado hasta nuestro tiempo la tradición jesuítica en la formación y será recomendado por Pío XI como maestro de formación para religiosos y religiosas en toda la Iglesia.

Otros jesuitas han logrado influjo y universalidad en la Iglesia con síntesis doctrinales sobre la perfección cristiana, presentadas en modo vario. Entre ellos destacamos al P. Luis de la Puente con sus 4 volúmenes del *Tratado de la perfección en todos los estados de la vida* (1or-íolo), que aplica la llamada a la santidad a "las tres repúblicas: seglar, eclesiástica y religiosa", basándose en la teología sacramental. Y sobre todo Diego Álvarez de Paz, en su monumental obra en tres volúmenes en folio: *De vita spiritali eiusque perfectione*, *De exterminatione mali et promotione boni* y *De inquisitione pacis*, donde se pueden encontrar tratadas con amplitud de miras

las principales cuestiones de la Teología espiritual Louis Lallemant en su *Doctrine spirituelle* (1694) organiza la vida espiritual en siete principios, de los que el segundo trata de la perfección en general y de la Compañía. Su estructura se levanta sobre dos columnas fundamentales: la pureza de corazón y la docilidad al Espíritu Santo.

En el siglo XVIII destacarán Johannes Dirckinck con *Semita perfectionis* (1705), organizado según la tres vías y muchas veces reimpresso y traducido; G.B. Scaramelli, célebre por su sistematización del discernimiento espiritual, con su *Directorio ascético* (Nápoli 1752), tratará de enseñar a los Padres espirituales a conducir a la perfección por las vías ordinarias de la gracia.

En el s. XX: Joseph de Guibert en sus *Legons de théologie spirituelle* expone los diversos factores que intervienen en la perfección de la vida cristiana, en una síntesis adaptada a los conocimientos de su tiempo. Charles A. Bernard en su *Teología espiritual* los presenta con adaptación más reciente.

En estos tratados generales se muestran prácticamente las características más cultivadas en la T. de la CJ: Cristocentrismo, santidad en los diversos estados de vida, conformidad con la voluntad de Dios, oración en sus grados y métodos varios, discernimiento espiritual, sentido pastoral y realismo.

2. *Cristocentrismo*. El fomento de la santidad, con el cultivo de la perfección de las virtudes y de la generosidad en la entrega, se concentra en la respuesta de amor a Jesucristo, según el paradigma de los *Ejercicios Espirituales*. Así se puede ver en S. Francisco de Borja, Jerónimo Nadal, Antonio Valentino, Vincenzo Bruno y otros. Pero se hizo

particularmente célebre a este respecto la obra de Francisco Arias, *Imitación de Cristo* (1599).

El cristocentrismo de los autores jesuítas toma un énfasis teológico particular en la escuela espiritual francesa del s. XVII con: Antoine le Gaudier, *De sanctissimo Christi lesu, Dei et hominis amore* (1609); J. Nouet; F. Nepveu; y Jean B. Saint-Jure en *De la connaissance et de l'amour du Fus de Dieu Notre Seigneur Jésus-Christ* (1634). Esta centralidad de Cristo y de su conocimiento interno para más amarlo y seguirlo mejor, toma un matiz nuevo, que invita a la confianza y a la reparación de las ofensas infligidas a su honor y gloria, en el s. XVIII, con la difusión y asimilación de la devoción al Corazón de Cristo, a partir de las revelaciones de Sta. Margarita M. de Alacoque, confidente de S. Claudio la Colombière. Con el apoyo teológico de muchos jesuítas llegará a establecerse en la Iglesia y difundirse la fiesta y devoción al Corazón de Jesús. Su irradiación se hará universal con ese mismo apoyo, y será aceptada como "munus suavissimum" esta difusión, oficialmente por la CJ, y confirmada por los documentos oficiales de la Iglesia.

La línea teológica de esta devoción va en Francia, de V. Huby (ti692) en *Pratique de l'amour de Dieu et de notre Seigneur Jésus-Christ*, a Léonce de Grandmaison (+1927) en sus *Ecrits spirituels*, pasando por J. Croiset (+1738), J. de Gallifet, y Henri Ramière con *Le Cœur de Jésus et la divinisation du chrétien* (1891), promotor de la teología que sostiene el Apostolado de la Oración y el fomento de la devoción a Cristo Rey.

En inglés contribuyen ocho volúmenes de Henry J. Coleridge, *The Life of our Life* (1855-1892) y Alban

Godier, *Jesus-Christ Model of Manhood* (1927). En España, las obras de Juan de Loyola, *Tesoro escondido* (1734) y *Meditaciones sobre el Sagrado Corazón*; los escritos de Agustín de Cardaveraz; los de Remigio Vilarriño: *Caminos de vida* (1925-1926), y *Los caminos de Jesucristo*. Y en Alemania, también en el s. XX, los hermanos Hugo y Karl Rahner, particularmente notables por sus aportaciones a los fundamentos histórico-teológicos y doctrinales del culto al Sagrado Corazón.

3. *Santidad en los diversos estados de vida*. La promoción de la santidad en todos los estados de vida es característica de la T. basada en los *Ejercicios Espirituales* de S. Ignacio. Además de la obra excelente de L. de la Puente, citada antes, ya habían publicado: S. Francisco de Borja, *Instrucción para el buen gobierno de un señor en sus estados* (1553), para cultivar la vida cristiana en seglares; Antonio Possevino, *II soldato cristiano* (1569); F. Arias en *Aprovechamiento espiritual* (1588) sobre la santificación en el propio oficio por variado que sea; y G. B. Velati, *Introduzione alla vita spirituale e perfezione cristiana* (Genova 1593) dirigida a casados, continentes, viudas, vírgenes y religiosas, antecedentes de la *Introducción a la vida devota* de S. Francisco de Sales, discípulo de los jesuitas.

En el s. XVII seguirán libros espirituales dirigidos a diversos estados o categorías de personas seglares. Así C. Scribani con sus obras *Politicus christianus*, *Philosophus christianus*, y *Superior religiosus*. El fundamento teológico de la aspiración del seglar a la santidad por el bautismo, lo enfocará L. Lessius, apoyado en el Evangelio y en S. Pablo; y mantiene la misma conclusión Álvarez de Paz en *De inquisitione pacis*.

Los teólogos de la CJ han mostrado particular interés en sus estu-

dios por tratar sobre la santidad del sacerdote y de la vida consagrada. Conviene destacar las exhortaciones de Ledesma (1569) sobre el estado religioso; las profundas reflexiones de S. Roberto Belarmino, en sus *Exhortationes domesticae*, publicadas muy tardíamente (Bruxelles 1899) y la obra de Girolamo Piatti, *De bono status religiosi* (Roma 1589). En Sevilla (1615-1620) salió *Del bien, excelencias y obligaciones del estado clerical y sacerdotal*. No olvidamos el *De statu vitae deligendo* de Lessius y, sobre todo, la contribución extraordinaria de F. Suárez en los cap. III y IV de su *De virtute et statu religionis* (Lyon 1623-1625).

Durante los siglos XIX y XX encontramos una abundante producción de libros dedicados a promover y ayudar la santificación de los sacerdotes en retiros, práctica de los Ejercicios, consideraciones. Todo esto se puede ver en relación con la misma formulación del fin de la Compañía: "...no solamente atender a la salvación y perfección de las ánimas propias con la gracia divina, mas con la misma intensamente procurar de ayudar a la salvación y santificación de las de los prójimos" (FI).

4. *Conformidad con la voluntad de Dios*. La doctrina teológica de los jesuitas se centra, según la estructura de los Ejercicios, en buscar y hallar la voluntad de Dios para perfectamente cumplirla. Y en el misterio de Cristo se encuentra la manifestación de la voluntad del Padre sobre los hombres.

La caridad, esencia de la perfección, se mide en la conformidad activa y pasiva con la voluntad de Dios: "Quien cumple mis mandamientos, ése me ama" (Jn 14, 21; cf. 15,15). Cumplir la voluntad del Padre, llevar a cabo su obra, es el su-

premo deseo de Cristo y el tema fundamental de la enseñanza de la T. de los jesuitas. A ella miran los medios de perfección puestos en su sistema espiritual, para la mayor gloria de Dios y provecho de las almas. De aquí los temas preferidos de: 4.1) la aceptación plena de la voluntad de Dios ya manifestada, con fe y abandono filial a la divina Providencia y Bondad infinita de Dios; y 4.2) la aceptación activa, con abnegación vigilante, oración y discernimiento, como medios para buscar y hallar la voluntad de Dios aún no conocida.

4.1 *La aceptación pasiva* de la voluntad de Dios conocida, con la virtud del abandono confiado a la divina Providencia y a la Bondad Infinita de Dios, es tema especial para el tercer tratado *La science des saints* (1638) de Francois Poiré. Y en esa línea podemos situar a Joseph Surin con el fomento del puro amor de Dios y a Jean Rigoleuc con el "silencio interior". Pero particularmente a Pierre Caussade con *L'abandon a la providence divine*, obra publicada en 1861 por H. Ramière. La actitud de "abandono" se describe como una mezcla de fe, esperanza y caridad, en un solo acto que une el corazón a Dios y a su acción. La oración correspondiente a esta actitud de abandono será conocida como "oración del corazón" en *Instructions spirituelles sur les divers états d'oraison* (1741). Jean Nicolás Grou, seguidor de Lallemant y de Surin, en *Manuel des ames interieures* (1833), distingue varios grados de abandono: el mínimo es necesario para todos y para el más perfecto se necesita una llamada especial de Dios.

4.2 *La aceptación activa* comprende: 4.2.1 *La abnegación o "vencimiento de sí mismo"*, es un elemento que se encuentra en la descripción

de los ejercicios ignacianos, "para vencerse a sí mismo y ordenar su vida..." [Ej 23] según la voluntad de Dios. El tema será frecuente en los autores jesuitas con diversas formulaciones. En los primeros tiempos se denominaba claramente "mortificación": así, Baltasar Alvarez en sus *Avisos espirituales*, S. Francisco de Borja en sus *Meditaciones*, A. Cordes en su *Tratado* y D. Álvarez de Paz en *De exterminatione mali*. En la escuela francesa se la denomina más bien "pureza del corazón", de la conciencia, del espíritu y de la acción. En nuestro tiempo Ignacio Casanovas desarrollará esa doctrina en su propuesta de incorporación al misterio redentor de Cristo crucificado; y Alfonso Torres, en su doctrina sobre la "sabiduría de la cruz". 4.2.2 *La indiferencia y disponibilidad*, que nacen de la anterior actitud, las trata ya Nadal como vencimiento contra la concupiscencia desordenada, no como actitud negativa de espera, apatía o inercia, sino como el dominio que conlleva el no hacer diferencia ("indiferencia") en aquello en lo que Dios no nos ha manifestado aún que Él hace diferencia, cuando se trata de elegir. La Palma en su *Camino espiritual* la explicará en esa misma dirección. Otros jesuitas la desarrollarán con S. Francisco de Sales (alumno de los jesuitas), como estado de quietud y paz, disposición estable de la voluntad.

5. *La oración: métodos, grados*. La oración no es mero medio, es objetivo a conseguir en la realización concreta de la voluntad de Dios. Pero siendo los Ejercicios Espirituales una práctica intensa de oración, pedagógicamente dirigida para encontrar la voluntad de Dios, no extrañará que la doctrina sobre la oración y sus métodos hayan ocupado particularmente los estudios de T.

de los jesuitas. La expresión acuñada por Nadal para el carisma ignaciano, el ser "contemplativo en la acción", incluye en realidad el ser también "contemplativo en la oración".

Sobre este tema de la oración han tratado, además de Nadal, Polanco en *Pláticas sobre la oración* (1562), Borja en su *Tratado sobre la oración*, y particularmente Baltasar Álvarez, que subrayará la moción del Espíritu Santo, el afecto de caridad y la tendencia a la práctica. La carta del P. General Claudio Aquaviva (1590) resolvió la tensión existente sobre el tiempo y modo de orar en la CJ, recordando que S. Ignacio no ha limitado el tiempo de oración a los jesuitas formados, sino con la regla de la discreta caridad y la obediencia (cf. [Co 582]); y que tampoco ha limitado el tipo o modo de oración; pues los métodos de oración en los *Ejercicios* son varios, no sólo la llamada "meditación con las tres potencias", y Dios es libre para conceder sus gracias de oración a quienes están llamados a ser hombres espirituales en su acción apostólica.

5.1 Los métodos. Los jesuitas han entendido desde los comienzos, aun la meditación, en sentido amplio, como se ve en Nadal en su *Orden para el colegio de Coimbra*; S. Francisco de Borja en sus *Meditaciones sobre los Evangelios*, y especialmente en el gran maestro de oración que será Luis de la Puente en sus *Meditaciones sobre los misterios de nuestra fe* (1605) traducido a muy diversas lenguas y clásico universalizado. Muy prácticas y pedagógicas para introducir en la oración han sido también las conocidas *Meditaciones* de Tomás de Villacastín.

En ningún siglo han faltado estos libros de jesuitas dirigidos a fo-

mentar la vida de oración de los sacerdotes y personas espirituales: Avancini en el s. XVII; Pergmayr en el s. XVIII; J. Mach, Pierre Suau, Longhaye y Casanovas en los siglos XIX y XX, por citar a algunos más difundidos. En general exponen más bien la materia en forma apta para la meditación; pero también han favorecido los métodos de contemplación ignaciana o de aplicación de sentidos, autores como Nadal con sus *Evangelicae historiae imagines*, Polanco en su *Directorio sobre Ejercicios*, y Cordeses en su *Directorium Granatense* (s. XVI), La Puente, La Palma y Álvarez de Paz, Nouet y Surin (s. XVII), Maumigny y Meschler en el s. XIX, Maréchal (s. XX), que han justificado filosófica y teológicamente el sentido espiritual de la aplicación de sentidos, en línea con una doctrina tan antigua como la de S. Ambrosio, S. Agustín, S. Bernardo, los Victorinos y S. Buenaventura.

5.2 Grados de oración. Entre los teólogos de la espiritualidad éste es un tema que ha originado escuelas y opiniones diversas. Los jesuitas han estructurado en varios modos su doctrina; pero presentan una serie de coincidencias que los agrupa en un modo peculiar de enfocar y exponer esta doctrina. Distinguen comúnmente un tipo de oración, que se puede considerar ordinaria, porque responde al desarrollo de la vida de oración con la ayuda de la gracia ordinaria. Bien practicada, con perseverancia, la oración ordinaria tenderá a simplificarse y a convertirse en más afectiva e intuitiva. Cordeses habla de "oración afectiva" al final de su *Itinerario* y en su *Tratado de la oración mental*. Distingue en la oración afectiva tres grados: aspiraciones, oración afectiva reposada y la suspensa. Pero las tres pueden ser místicas, si Dios interviene en ellas de modo extraordinario.

Álvarez de Paz la caracteriza por la simplificación en ella de los actos del entendimiento y de la voluntad. Distingue dos tipos: la imperfecta y la perfecta. En la imperfecta hay aún multitud de afectos, mientras en la perfecta se reducen a uno solo y continuado.

El grado de *contemplación adquirida* se comenzó a emplear en el s. XVII y se divulgó entre los carmelitas; pero también entre algunos dominicos y otros. Los jesuitas Nouet, Segneri, Scaramelli, Maumigny y otros hasta nuestros días, han seguido aceptando este tipo de contemplación como grado superior de la oración ordinaria, anterior ordinariamente a la contemplación infusa habitual. Álvarez de Paz la considera como "oración afectiva perfecta", y la llama *simplex intuitus* y *amor ininterruptus*; pero aún distingue en ella entre la activa y la pasiva. Para M. I. de la Reguera sería como el "recogimiento activo" de Sta. Teresa. Aunque S. Juan de la Cruz no la denomina así, se puede decir que la describe en la *Subida del monte Carmelo* (2S, 12-15) como "noticia amorosa general", en la que todo se reduce a mirar y amar. Álvarez de Paz analiza los diversos grados de este tipo de contemplación más allá de lo que hace S. Juan de la Cruz y delimita las fronteras entre el elemento humano adquirido y el místico. La contemplación adquirida de los quietistas, que fue condenada (DH 2257), lo fue por las explicaciones peculiares que ellos daban y porque afirmaban que por ella se llegaba a la impecabilidad en lo mortal y en lo venial.

La *contemplación infusa* correspondería normalmente a la vía llamada unitiva. S. Ignacio no habla de esta vía en sus *Ejercicios Espirituales*, quizás por prevención pedagógica contra los falsos misticis-

mos, prevención que muestra A. Rodríguez en su *Ejercicio de perfección y virtudes cristianas*. Según La Palma, S. Ignacio no pretendió cortar las alas a la elevación que Dios pueda conceder a las almas, sino que deseó conducir al alma a que se dispusiera a la más alta contemplación secreta de la Divinidad en la unión a Cristo glorioso, cuando hace culminar sus *Ejercicios Espirituales* con la "CAÁ" [Ej 230-237].

Álvarez de Paz describe la contemplación infusa como una oración de presencia de Dios, dada por Él, *per modum habitus*, en la cual no hay de ordinario discurso, pero sí petición "quietud y sosiego en el Señor". La Puente habla de ella en la *Vida del P. Baltasar Álvarez* y en su *Exposición del Cantar de los Cantares*. La describe como noticia totalmente sobrenatural, oscura y confusa, infundida por Dios, mientras el alma se ha pasivamente. Según Lallemand, para quien vive en "puro amor de Dios, con total abnegación de sí mismo, la unión mística con Él será el término normal, gratuito, pero cierto, de su fidelidad.

La Reguera afronta el problema de la relación entre la contemplación infusa y la santidad en su *Praxis theologiae mysticae*. Afirma que se puede ser santo sin ser contemplativo, aunque hay autores que defienden la necesidad de la contemplación para la santidad cristiana y para una auténtica y perfecta vida apostólica. Se admite generalmente que se puede llegar a la perfección cristiana, que consiste esencialmente en la caridad, sin tener contemplación infusa. Para Hippolyte Delehaye existen dos vías a la santidad: la ordinaria con la oración común, y la extraordinaria con la contemplación infusa. Grandmaison, de Guibert y Bainvel distinguen entre la vida mística en

sentido amplio: quietud, recogimiento sobrenatural y contemplación adquirida; y la vida contemplativa en sentido estricto, que supone una vocación especial de Dios.

A caballo entre los siglos XIX y XX florecen los estudios dedicados a la mística, relacionando los fenómenos psicológicos de la oración con la filosofía, la psicología, sin descuidar su valencia teológica: Poulain con *Grâces d'oraison*; Grandmaison en *Religion personnelle*; Maréchal, en *Etudes sur la psychologie des mystiques* y Seisdedos con *Principios fundamentales de la mística*. Este último considera la contemplación parte integrante de la perfección, en la providencia ordinaria de Dios, pero no algo esencial en la perfección.

6. *Fenómenos extraordinarios*. Son los que superan las fuerzas psíquicas normales del sujeto. Pueden tener origen diverso; por ello tienen necesidad de ser sometidos al discernimiento espiritual. De origen cognoscitivo: visiones, locuciones, revelaciones; de origen afectivo: suspensión, arrobamientos, éxtasis, raptos; o de tipo corporal: levitación, estigmatización, etc. Ante estos fenómenos, los jesuitas suelen seguir la norma de gran cautela. Para La Puente no interesan tanto los fenómenos sensibles, cuanto los interiores y espirituales; y aconseja, por tanto, no pretenderlos presuntuosamente. Según Álvarez de Paz, ni se han de pedir, ni desear. Suárez afirma claramente que caen fuera de la contemplación y de la teología mística. Caussade sigue fielmente a S. Juan de la Cruz afirmando que se han de rechazar, pues no se pierde nada con ello. Si vienen de Dios, producirán sus efectos a pesar de nuestras resistencias.

Seisdedos piensa que S. Ignacio supone para los jesuitas (vocación apostólica), como para todos los que aspiran a la perfección, dones místicos. Pero se opone a que se llamen fenómenos extraordinarios de la oración las revelaciones, visiones, etc. que son accesorios y accidentales en la oración, no propiamente oración. De Guibert opina que las visiones corporales, las imaginarias y las locuciones, pueden darse sin la contemplación infusa, y ésta sin ellas. En cambio, piensa que las intelectuales proceden del mismo Dios y son inseparables de la contemplación infusa.

En resumen, podríamos decir que para los teólogos espirituales jesuitas, en general, la contemplación infusa es un medio muy eficaz para alcanzar la perfección cristiana, pero no necesario; pues Dios puede conducir a la santidad por otros caminos. Los santísimos dones, como decía S. Ignacio, se pueden desear y pedir por motivos sobrenaturales, pero sin desorden ni inquietud; tanto menos por vanidad, presunción o amor propio.

7. *Discernimiento espiritual*. En continuidad con la tradición patristica y medieval, los autores jesuitas se han ocupado, comenzando por S. Ignacio, con más intensidad que otras escuelas, del discernimiento espiritual, especialmente en orden al encuentro de la voluntad de Dios para seguirla.

Bernardino Rossignoli dedica a esta materia una buena parte de su libro 3, en *De disciplina christianae perfectionis* (1600); Luis de la Puente los cap. 21-24 de su *Guía espiritual* (1609), y Francisco Suárez, en *De Religione S.I.*, IX,5. Este último justifica con la Santa Escritura la existencia de diversas "mociones" en el alma, la posibilidad y la obligación

de distinguirlas. La Escritura nos urge a "no creer a cualquier espíritu" (*1jn* 4, 1) y a no rechazar temerariamente las que proceden de Dios (*1Tes* 5, 19-21). Los principios de distinción son la materia sobre que versan (objeto), la finalidad, los efectos que producen y el modo como tienen lugar.

Se puede llegar, según Suárez, a un juicio conjetural muy probable, a veces a una certeza moral, sobre la procedencia de tales mociones; aunque no a una certeza de fe, sin revelación divina. Reconoce que el hombre se puede mover por el Espíritu en dos modos: directamente, por la acción de los dones de ese mismo Espíritu, y en ese caso, más es dejarse mover, que moverse; o indirectamente, por la actuación de las virtudes, ejercitando su discurso y el dictamen de la recta razón (iluminada por la fe), no sin la ayuda de la gracia ordinaria. Este sería el caso del llamado Tercer Tiempo de elección [*Ej* 177].

En el Segundo Tiempo [*Ej* 176], ejercita el discernimiento espiritual sobre las mociones recibidas. En cambio, en el Primer Tiempo, la divina moción trae consigo tal certeza interior, que el alma no puede dudar de que proviene de Dios (sea por el don de consejo o por una especie de revelación).

Álvarez de Paz distingue agudamente las características de las mociones del llamado "espíritu humano". Por él, el hombre se siente inclinado, aun sin moción especial de la gracia, o del enemigo, a lo que es conveniente o agradable al cuerpo, a uno mismo o a su amor propio. Aplica con gran prudencia el discernimiento a los fenómenos extraordinarios y al modo de comportarse ante ellos. J. B. Scaramelli es más bien un compilador y sistema-

tizador de las señales que dejan los varios espíritus en el entendimiento, en la voluntad y de aquellas que han de suscitar sospecha.

Jean Mouroux (1911-1973) amplía las bases teológicas sobre las que se ha de mover el discernimiento espiritual. Según él, hay que integrar la sensibilidad espiritual en la experiencia cristiana; el elemento singular toma su significado y garantía de autenticidad en el conjunto, la estructura vital, en que está colocado. Es necesario ser persona espiritual para discernir espiritualmente. En esa órbita se mueven también J. Gouvernaire y G. Thérien. En nuestros días, K. Rahner se ha interesado por el discernimiento de la voluntad de Dios en el conjunto de su teoría sobre la lógica del conocimiento existencial. Ha intentado una síntesis teológica sobre el discernimiento y los tiempos de elección, integrando en ella su modo particular de interpretar la consolación sin causa precedente y los tiempos de elección. Con interpretación del discernimiento más ceñida al sentido dado por S. Ignacio, se ha manifestado Jules J. Toner (1991).

8. *Las fuentes de la experiencia.* La aportación de la CJ en este campo ha sido muy importante, por la tendencia de sus miembros a dejar diarios o apuntes espirituales o autobiografías. Dado el carácter reflexivo de su conciencia sobre la acción de Dios en el alma, no sólo son testimonios históricos, sino documentos importantes para la teología espiritual.

El mismo *Diario espiritual* de S. Ignacio y su *Autobiografía* son un ejemplo. Pero también lo es muy particularmente el *Memorial* del beato Pedro Fabro, su primer compañero. En esa línea hemos de citar

el *Diario espiritual* de S. Francisco de Borja; las *Confesiones* de S. Pedro Canisio; las *Orationis observationes* de Nadal y las *Cuentas de conciencia* y otros escritos personales del H. S. Alonso Rodríguez. Posteriormente el *Retiro espiritual* de S. Claudio la Colombiére; los *Escritos espirituales* de A. de Cardaveraz (t1721); el *Memorial* autobiográfico de Jean Lyonard (t1887); *Bericht uber mein Leben* de Wilhelm Eberschweiler (t1921), por citar sólo algunos documentos de especial interés.

9. *Síntesis final.* En general, podemos afirmar que los autores jesuitas han sido, por vocación y espíritu ignaciano, muy atentos a la vida espiritual en sus aspectos prácticos y pastorales; pero también, y por ello mismo, han atendido especialmente a la didáctica y los métodos de oración, examen y discernimiento espiritual, la dirección espiritual. Ello no ha impedido que existan entre sus teólogos quienes se ocupen de la vertiente teológica de los problemas de espiritualidad con gran competencia, originalidad y profundidad, como S. Roberto Belarmino, D. Álvarez de Paz, F. Suárez, J. Seisdedos, K. Rahner; excelentes y profundos propulsores, como L. de la Puente, A. Rodríguez, L. de la Palma, L. Lallemand, J. Surin, G. Longhay, A. Goodier, M. Meschler, P. Lippert, A. Torres; recopiladores y sistematizadores como G.B. Scaramelli, M. I. de la Reguera, A. Poulain, R. de Maumigny, J. de Guibert y otros.

Manuel Ruiz JURADO, SJ

/* *Carisma, Ejercicios Espirituales, Espiritualidad Ignaciana, Mística Ignaciana, Perfección, Santidad.*

Bibl.: ANCILLI, E. (ed.), *Le grandi scuole della spiritualità cristiana*, Pontificio Istituto di Spiritualità, Milano 1984; BERNARD, CH. A., *Traite de théologie spirituelle*, Cerf, Paris

1986; BORRIELLO, L. / CARUANA, E. / GENIO, M. DEL / SUFFI, N. (eds.), *Diccionario de Mística*, San Pablo, Madrid 2002; BOUYER, L. / ANCILLI, E. (eds.), *Storia della spiritualità*, EDB I-VIII, Bologna 1987; GILMONT, J. R., *Les écrits spirituels des premiers jésuites*, IHSI, Roma 1961; GUIBERT, J. DE, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, IHSJ, Roma 1953; IPARRAGUIRRE, L., *Repertoire de Spiritualité Ignatienne. De la mort de S. Ignace a celle du P. Aquaviva (1556-1615)*, IHSJ, Roma 1961; JIMÉNEZ DUQUE, B. / SALA BALUST, L. (dirs.), *Historia de la espiritualidad*, Juan Flors, Barcelona 1969; POULAIN, A., *Des grâces d'oraison*, Beauchesne, Paris 1921; POURRAT, R., *La spiritualité Chrétienne*, I-IV, Lecoffre, Paris 1918-1930; Ruiz JURADO, M., *El discernimiento espiritual. Teología, historia, práctica*, BAC, Madrid 2002; ID., "La espiritualidad de la Compañía de Jesús en sus Congregaciones Generales", *AHSI45* (1976) 233-290; SHEPPARD, L., *Spiritual Writers in Modern Times*, Hawthorn Books, New York 1967; SOMMERVOGEL, X, 341-564; TONER, J. J., *DZS-cerning God's Will. Ignatius of Loyola's teaching on Christian decision making*, IIS, St. Louis 1991.

TEOLOGÍA (etapa de formación)

El paso a esta etapa. La etapa de la Et. comprende el tiempo de formación posterior a la etapa de Magisterio, a la que, normalmente habrán precedido los estudios de Filosofía y el bienio del Noviciado. La entrada en la t. requiere pues, una madurez humana y espiritual probada, una formación humanística y filosófica suficientes, una convicción de la existencia de la vocación al sacerdocio (a excepción de los "hermanos jesuitas") así como cumplir con las exigencias académicas de la Facultad de Teología correspondiente (cf. *ONF* 51 [148]).

2. *Pretensión y objetivo de la etapa.* Si exceptuamos la Tercera Probación, la t. introduce al escolar en su última etapa de formación, previa a la Ordenación Sacerdotal. En

esta etapa "se pretende la integración personal de las diversas dimensiones o aspectos formativos que configuran al jesuita (vida en el Espíritu, maduración humana y vida comunitaria, estudios y apostolado) y la integración apostólica al Cuerpo de la Compañía" (Kolvenbach 2001, 646; *ONF*, 50 [146]) y se constituye como lo específico de esta etapa "el estudio integral y contextualizado y la apropiación de la fe de la Iglesia como preparación próxima al sacerdocio" (Kolvenbach 2001, 648, subrayado del autor). La organización de la vida comunitaria y del apostolado han de ser tales que claramente favorezcan la profundización de la vida en el Espíritu y su integración en los estudios. Tal integración ha de llevar al escolar a "confirmar su vocación al sacerdocio en la Compañía y a ratificar su decisión libre de ser ministro público de la Iglesia" (*Ibid.*, 649, subrayado del autor).

3. *La vida espiritual durante la etapa de la Teología* (cf. *ONF* 52-53 [152])

3.1 *Oración*. Para favorecer esta confirmación, la vida de intimidad y amistad con Cristo, la relación personal y afectiva con Él es la mejor preparación próxima al sacerdocio, lo cual requiere dedicación a la oración "afectuosa con el Señor".

3.2 *Sacramentos*. La participación activa y creativa en la celebración cotidiana de la Eucaristía, "culmen y fuente de los sacramentos" (PDV 48) como momento más importante del día que ayude al escolar a asumir "como norma de vida sacerdotal su celebración cotidiana". Asimismo la práctica del sacramento de la reconciliación ayuda a prepararse para ser ministro del amor misericordioso de Dios y experimentar la alegría del pedir perdón y la misericordia de Dios.

3.3 *La familiaridad con la Litur-*

gia de las horas, especialmente después del diaconado contribuirá a insertar al escolar en la oración de toda la Iglesia.

3.4 *Esta vida espiritual "cotidiana"* puede verse enriquecida en esta etapa con la práctica anual de los Ejercicios Espirituales, los triduos de renovación de votos, así como con los retiros periódicos en los tiempos litúrgicos significativos. El acompañamiento espiritual adquiere en esta etapa una función y un valor especialmente significativos como ayuda privilegiada para acompañar el proceso de maduración e inserción en la CJ así como la clarificación en el discernimiento ante la próxima ordenación sacerdotal (NC 66, §2.3).

3.5 *La vida comunitaria* ha de favorecer también un estilo y ambiente de estudio y oración así como fomentar relaciones fraternas y maduras entre los escolares de la comunidad y de éstos con sus formadores, quienes con su ejemplo y testimonio de vida han de ayudar al escolar a comprender e integrar el significado de lo que significa hoy ser sacerdote en la Compañía de Jesús.

4. *Los estudios de teología*. Los estudios de t. incluyen también a la formación del hermano jesuita, quien durante dos años ha de recibir una formación teológica bíblica, catequética y pastoral (NC 98). El estudio de t. ha de ser sólido y de calidad como una exigencia del próximo apostolado, y forma parte de nuestro carisma y nuestro modo de proceder. Los estudios, más allá de un requisito para la ordenación sacerdotal, "son un instrumento indispensable para realizar la misión de la Compañía" (Kolvenbach 2001, 655), a los que tanto la CJ (NC 89.92) como la Iglesia (*CIC* 250) piden cuatro años académicos completos de dedicación estructurados según las orientaciones de las "Normas Fundamentales

para la Formación Sacerdotal" (76-81), la Constitución Apostólica *Sapientia Christiana* (II, art. 66-78) y las "Normas Generales para los Estudios de los Nuestros" (cf. NC 89). Asimismo se recomienda que "en general todos los escolares obtengan la licenciatura en Teología o en Filosofía" (NC 92). El currículo teológico, construido desde los pilares de la Sagrada Escritura y de la Tradición (NC 102) ha de estar adaptado y enriquecido con una t. contextualizada e incultrada que permita "proclamar y transmitir acertadamente a los hombres la verdad revelada en Cristo y encomendada a la Iglesia" (NC 99 §1) y, por tanto, debe "capacitar al escolar jesuita a entablar un diálogo crítico entre la Teología y la cultura humana" (CG 32, d6, 26; cf. ONF 53 [153]; 55 [158-159]; NC 105). Como preparación pastoral para los ministerios ha de cuidarse de manera especial la formación litúrgica y homilética, el estudio de los sacramentos así como estudios de Teología Moral que capaciten al futuro sacerdote para la administración del sacramento de la reconciliación ("licencia para oír confesiones", NC 90) y para presidir los diversos servicios litúrgicos desde un profundo sentir "en y con la Iglesia" (NC 70; Kolvenbach, *cit.* 657; ONF 56 [160]; 58 [170]).

5. *Otras actividades pastorales durante la etapa de la Teología.* Habiendo asumido que el estudio de la t. es la principal misión del escolar durante esta etapa (ONF 57 [168]), es importante que se dé también un trabajo apostólico que ayude a desarrollar la sensibilidad pastoral y que pueda también "enriquecer la vida espiritual y motivar y dinamizar el estudio y la reflexión teológica" (Kolvenbach, 658); al mismo tiempo preparará además para los futuros ministerios sacerdotales (NC 108 §3) y favorecerá la progresiva in-

tegración en el cuerpo apostólico de la CJ en su provincia o región concreta (NC 106). Son especialmente significativos en esta etapa: la cercanía física y afectiva con los pobres para ir configurándose poco a poco con Cristo (NC 106); trabajos más explícitamente pastorales relacionados con la animación litúrgica; la formación teológica y pastoral en el ministerio de "dar los Ejercicios" (ONF 57 [165]; NC 108) así como posibles experiencias de contacto con personas de otras religiones y culturas que puedan sensibilizar al escolar con el diálogo interreligioso y ecuménico.

La preparación inmediata para la ordenación sacerdotal (Kolvenbach, 659-662). Aunque ya desde el noviciado el escolar jesuita ha de ir familiarizándose con la dimensión presbiteral de su vocación (NC 74), la etapa de la t. es un tiempo privilegiado para profundizar y personalizar dicho aspecto de la vocación personal en el seguimiento de Cristo en la Compañía. En el año 1979, el P. Arrupe había pedido a los Superiores Mayores que durante la teología se favoreciese una "experiencia privilegiada de oración, reflexión y dirección a fin de completar la preparación espiritual adecuada" (Arrupe 1980, 1.089). La CG 34 ha recogido sucintamente algunas de las dificultades (temores y preocupaciones) que el candidato jesuita al sacerdocio pueda experimentar en el tiempo próximo a su ordenación (d6, 23-24); por eso, a lo largo del segundo o tercer año de la t. ayudado por el grupo de compañeros, por sus Superiores así como por jesuitas capaces y experimentados (ONF 61 [185]), se vive un tiempo de "preparación inmediata al sacerdocio" en el que el escolar es animado a iluminar su vocación desde la clave sacerdotal y a adentrarse con realismo y esperanza en el sacramento del Or-

den (NC 74; CG 31, d8,34). Esta preparación puede realizarse según diversos modelos, e incluye la profundización en los aspectos teológico-eclesiales de la vocación sacerdotal, las peculiaridades del sacerdocio en la CJ así como el modo personal de apropiarse y asumir esta nueva dimensión que se abre en la formación del escolar (*ONF* 59 [174-179]; 61 [186]). Sería deseable que, en la medida de lo posible, este tiempo de preparación inmediata contribuyese a superar dudas e interrogantes últimos en torno a la vocación, así como a ilusionar y consolar al candidato al sacerdocio ante su próxima recepción del sacramento del Orden como su medio privilegiado para ejercer los ministerios para la mayor gloria de Dios que es la "ayuda a las almas".

José GARCÍA DE CASTRO, SJ

Z' Escolar, Estudios, Formación, Letras, Magisterio (etapa de formación), Sacerdocio.

Bibl.: ARRUPE, P., "Sobre la preparación para la Ordenación (27.XII.1979)", *AR* XVII (1980) (también en *Identidad*, 327-332); CONGREGACIÓN GENERAL 34 DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS, "El jesuita sacerdote. Sacerdocio ministerial e identidad", 167-185; JUAN PABLO II, *Pastores dabo vobis. Exhortación apostólica de S.S. Juan Pablo II*, Paulinas, Madrid 1992; KOLVENBACH, P.-H., "La formación del Jesuita durante la etapa de Teología", *AR* XXII (2000) 645-663 (también en *La formación del Jesuita*, Curia General de la Compañía de Jesús, Roma 2003, 99-120); PROVINCIAS DE ESPAÑA DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS, "IV Parte. Etapa de Teología", *Orden Nacional de Formación*, Madrid 2001, 50-62.

TERCERA PROBABACIÓN

1. *Descripción.* El "terceronado", o t., es la etapa final de la formación jesuítica y preparatoria para la incorporación final del jesuita al

cuerpo de la Compañía de Jesús. Se la llama "Tercera Probación", para distinguirla del período de pruebas y examen anterior al noviciado y largamente descrita en el Examen General, y del mismo noviciado. Su plena formulación ignaciana se encuentra en el capítulo 2 de la Parte V de las *Constituciones*. En la Parte V, a la t. se le llama "la escuela del corazón" [*Co* 516], que significa un período de reflexión y oración afectiva, en un ambiente más ascético, místico y pastoral, en contraposición al de los estudios, que exigen pensamiento crítico, investigación y razonamiento.

2. Historia. La historia de la t. está inscrita en las experiencias del mismo Ignacio que descubrió en su propia vida que un prolongado trabajo académico enfriaba la oración afectiva que había caracterizado su peregrinación inicial hacia el trabajo apostólico. Esta experiencia personal se vio confirmada por sus años de gobierno, al constatar el mismo fenómeno entre los primeros jesuitas. A la par que firmemente insistía en que el jesuita se sometiera a una sólida y rigurosa formación intelectual, Ignacio también constató la necesidad de esta segunda alternativa, un período que acentuara la formación afectiva y espiritual, una asimilación de las dimensiones místicas de la vida y servicio jesuítico. A su entender, pues, el terceronado, o t., tenía que ser un tiempo de oración afectiva y experiencias apostólicas. Como escuela de oración afectiva, el terceronado debería conducir a una vida apostólica centrada en el amor al Señor crucificado y resucitado, mientras que las pruebas apostólicas o "experimentos", someterían a prueba la humildad, la obediencia, la disponibilidad, y, particularmente, la abnegación del

joven jesuita. Esta integración de oración y servicio incorpora al jesuita a ese misticismo de servicio, característico de la espiritualidad de la CJ y, de ese modo, lo prepara para la incorporación a la vida y misión de la Compañía.

Tras la muerte de Ignacio, la estructura de la t. cambió gradualmente. En 1616, bajo el generalato del P. Aquaviva, el énfasis en el período de formación del terceronado se puso en el alejamiento del mundo, la instrucción formal, la lectura espiritual y la oración. Las experiencias pastorales estaban severamente restringidas. La residencia de los tercerones se trasladó, la mayoría de las veces, de los noviciados a casas aparte. Este estilo de t., modelada sobre el retiro y el apartarse del mundo, continuó hasta el tiempo de la CG 31. En respuesta a la llamada del ConcVat II a la renovación de acuerdo con la mente del fundador, la CJ restauró el terceronado, según el modelo original ignaciano.

3. *Configuración actual.* 3.1 *Modalidades.* La actual diversidad de la t. tiene su origen en el decreto 7 de la CG 32. En este decreto, una fórmula para el terceronado, llamada "Plan A", coloca la experiencia, para los sacerdotes, antes de la ordenación, como un tiempo de preparación para ese sacramento. Este plan no ha sido ampliamente adaptado. El "Plan B" del decreto, ofrece una variedad de estructuras de t., sujetas a la aprobación del Superior General de la Compañía. De acuerdo con el Plan B, se han aprobado cinco estilos de t., aunque sólo tres de ellos están actualmente en uso. La primera de estas formas es la de la estructura más tradicional, con una duración de 7 a 9 meses. La segunda abarca un período de 3 a 4 meses, poniendo el énfasis en una

combinación de comunicación fraterna y trabajos apostólicos, todos ellos bajo la dirección del Instructor de Tercera Probación. Finalmente, el tercer tipo de terceronado operacional es el de dos sesiones veraniegas con el Instructor que provee dirección a los tercerones durante todo el año que va de una sesión a la otra. En su instrucción sobre la t., el Padre General, P.-H. Kolvenbach, ha resumido de la siguiente manera el dinamismo de cada una de estas formas: la primera fórmula provee tiempo para la experiencia completa, con la inclusión de los experimentos descritos en el Examen General; en la segunda y tercera formas de terceronado, el apostolado -con frecuencia el mismo en el que el tercerón ya se ha ocupado anteriormente- sustituye a los experimentos, y se convierte en el centro de revisión para el Instructor y el tercerón.

3.2 *Elementos.* Los elementos esenciales de la actual t. son los Ejercicios de Mes, el patrimonio escrito de S. Ignacio (a saber, la *Autobiografía*, las *Constituciones*, las *Cartas*, el *Diario espiritual*), la historia de la CJ, los decretos de las Congregaciones Generales 31, 32, 33 y 34, los principales documentos de la Iglesia, las experiencias apostólicas inspiradas en los experimentos ignacianos, o pensadas para poner al tercerón en ambientes nuevos y desafiantes, y las relaciones del tercerón con el Instructor y con sus compañeros de terceronado.

a) *El Mes de Ejercicios.* Estos elementos constitutivos de la actual t., se integran por la manera en que todos y cada uno de ellos confluyen en el ideal de que ésta es una escuela del corazón. Así el Mes de Ejercicios no es una simple repetición de los Ejercicios hechos en el noviciado, sino que ahora son unos Ejerci-

cios que revisan una parte importante de la vida de un hombre, desarrollada en la comunidad jesuita y ocupada en trabajos apostólicos propios del jesuita. Esa revisión ayuda a la persona a descubrir en qué se necesita una reconciliación más profunda, dónde los puntos fuertes y débiles forman claras estructuras, dónde se presentan ahora nuevas oportunidades. El seguimiento de Cristo se ve ahora con más claridad en toda su autenticidad como un desafío a muchas cosas que la cultura contemporánea promueve y celebra como valores incuestionables. La CJ se transforma no sólo en la institución que le apoya a él a lo largo de su formación personal y apostólica, sino en la comunidad mundial que ahora él elige apoyar y guiar.

b) *Escritos ignacianos*. La obra doctrinal de Ignacio debería estudiarse como una colección sapiencial de documentos que fundamentan a un jesuita en la vida, desarrollo, y exploraciones apostólicas concebidas por Ignacio y los primeros compañeros. La adaptación del espíritu ignaciano a los problemas y oportunidades del mundo actual depende de una lectura esmerada y comprometida de los textos mayores, mientras va incorporando estos grandes temas al discernimiento apostólico que guiará su trabajo futuro y su vida. La *Autobiografía* ilustra los temas y el dinamismo de los *Ejercicios*. La *Fórmula del Instituto* destaca el carácter apostólico, esencial a la CJ, como una organización que es más útil a la Iglesia cuanto más fiel sea sus específicas características. El Examen General y las *Constituciones*, especialmente cuando se leen en conjunción de sus Normas Complementarias, inspiran al tercerón la realidad de que su identidad y su

misión no son estáticas sino dinámicas, sintonizadas con una tradición viva capaz de renovarse a sí misma bajo la guía del Espíritu y de la dirección de la Ley. En breve, el estudio apropiado al terceronado es un estudio vinculado a una asimilación afectiva, no simplemente a la información o a profundas intuiciones de especialistas.

c) *Historia de la Compañía*. La historia de la CJ, tan enriquecida por la investigación moderna, ilustra mejor que cualquier otra cosa el cuidado providencial que se promueve en la Parte Décima de las *Constituciones*. Los éxitos y fracasos corporativos, los episodios de tragedia y exaltación, que caracterizan a los siglos de historia jesuita, colocan en perspectiva la actual vida y trabajo de la Compañía de Jesús. Más aun, como elemento constitutivo en la escuela del corazón, la historia de la CJ se interpreta como la historia de los antepasados espirituales del jesuita, hombres de los que éste ha heredado la viviente realidad de la espiritualidad jesuita.

El tercerón debería tener también la oportunidad de repasar los decretos y las enseñanzas más importantes del ConcVat II, y los decretos de las CC GG, desde la 31 hasta la 34. Debería leerlas con el espíritu de fidelidad creativa que caracterizó a S. Ignacio y a sus compañeros cuando se presentaron ante Paulo III como un nuevo tipo de Orden religiosa en el seno de la Iglesia. El tercerón tendría que ser capaz de hacer suyas las prioridades apostólicas que la universal CJ, en sus declaraciones autorizadas, ha encomendado a todos sus miembros.

d) *Trabajos apostólicos*. Finalmente, la t. debería ofrecer la oportu-

timidad de consagrarse a trabajos apostólicos que ejemplifiquen el compromiso de la CJ con "el servicio de la fe y la promoción, en la sociedad, de aquella justicia evangélica, que es sin duda como un sacramento del amor y la misericordia de Dios" (NC 245 §2), integrando este aspecto de la misión a la "proclamación inculturada del Evangelio y el diálogo con otras tradiciones religiosas, como dimensiones integrales de la evangelización" (NC 245 §3).

e) *Relación con el Instructor.* Naturalmente la eficiencia de este programa depende en gran parte de la comunicación entre el Instructor y el tercerón. Para ilustrar esta relación del Instructor con los tercerones, se cita la descripción ignaciana del Maestro de novicios: "Ayudará que haya una persona fiel y suficiente que instruya y enseñe a los novicios cómo se han de haber en lo interior y exterior, y mueva a ello, y lo acuerde, y amorosamente amoneste, a quien todos los que están en probación amen, y a quien recurran en sus tentaciones y se descubran confiadamente, esperando de él en el Señor nuestro consuelo y ayuda en todo [Co 263]. Ciertamente, las necesidades propias de los tercerones no son las de quienes están comenzando su vida en la CJ; sin embargo, el ambiente de confianza que caracteriza la primera experiencia de gobierno y dirección espiritual en la CJ, debería ser también el ambiente del período final de probación. Más aun, es significativo que en su "Instrucción sobre Tercera Probación", el Padre Kolvenbach (2003) advierte que "la profundidad de formación recibida en el terceronado depende mucho de la sencillez y sinceridad con las que los tercerones abran sus vidas

y sus conciencias al Instructor. A fin de respetar el deseado grado de confidencialidad, al Instructor no debería pedírsele que aporte información para los últimos votos".

4. *Conclusión.* Finalmente, la comunidad de tercerones tendría que ser parte integral de esta escuela del corazón. Esta comunidad debería ser capaz de discernimiento apostólico, mientras vive las condiciones que hacen posible esa tarea y, bajo la dirección del Instructor o alguna otra persona competente, aprende también a llevar a cabo este proceso. El ideal sería esforzarse por hacerse "amigos en el Señor".

Uno de los grandes valores apostólicos de la t., es la oportunidad que tienen los jesuitas de someterse a un programa y a un proceso que los vuelve a familiarizar con la herencia que hizo a los jesuitas instrumentos de la extensión del Reino de Dios. Los elementos constitutivos del terceronado son igualmente importantes para aquellos compañeros laicos que aspiran a estar más íntimamente asociados a la herencia ignaciana. Por medio de una esmerada y apropiada adaptación, la i, como programa de formación, provee los elementos necesarios en la formación de apóstoles laicos en las obras de los jesuitas.

Howard J. GRAY, SJ

/ *Abnegación, Afectos, Amigos en el Señor, Cuerpo Apostólico, Escolar, Formación.*

Bibl.: AA.VV., "The Ignatian Constitutions Today", *The Way Sup* 61 (1988); ALDAMA, A. M^a DE, *Iniciación al estudio de las Constituciones*, CIS, Roma 1981; ARZUBIALDE, S./CORELLA, J./ GARCÍA-LOMAS, J. M. (eds.), *Constituciones de la Compañía de Jesús, Introducción y notas para su lectura*, M-ST, Bilbao-Santander 1993, 225-245; GARCÍA RODRÍGUEZ, J. A., "The school of the heart", *The Way* 42 (2003) 4-15; KOLVENBACH, P.-H.,

"Instrucción sobre la Tercera Probación" en *La Formación de los jesuitas*, Curia Generalicia de la Compañía de Jesús, Roma 2003; *Normas Complementarias*, Curia del Prepósito General de la Compañía de Jesús, Roma 1995, nn. 118-127; Ruiz JURADO, M., "La Tercera Probación en la Compañía de Jesús"⁷, *AHSI60* (1991) 265-350.

TERCERA SEMANA

Una introducción a la T. del libro de los *Ejercicios* tendrá que fijarse sucintamente en algunos aspectos claves de la misma. Por eso nos fijaremos preferentemente en su objetivo general y en su estructura o enfoque, no sin antes aludir al lugar existencial en que ha quedado el ejercitante a las puertas de la misma, es decir, al final de la Segunda Semana.

1. *Relación con la Segunda Semana.* La clave del engarce de la Segunda Semana con la T. podría encontrarse, precisamente, en la expresión con que Ignacio finaliza el pequeño tratado sobre la Reforma -fin de la Segunda Semana-: "Porque piense cada uno que tanto se aprovechará en todas cosas espirituales cuanto saliere de su propio amor, querer e interés" [*Ej*189]. En esta frase se podría compendiar, desde una mirada retrospectiva, todo lo que el ejercitante ha ido viviendo desde el comienzo de los Ejercicios hasta este preciso instante. Es este "salir de sí" lo que le viene configurando desde el PF, la meditación de los pecados y la experiencia de la Segunda Semana en clave de llamada-respuesta. Y, dentro de ésta, el momento de la elección como momento cumbre de la aceptación de la voluntad de Dios sobre la disposición de su vida. Y desde una mirada prospectiva, el "salir de sí" será la mejor disposi-

ción para adentrarse en la Pasión del Señor, en la que va a contemplar la expresión más sublime de lo que significa el salir de sí -de Jesús- para someterse plenamente a la voluntad de su Padre.

La T. está estructurada de tal manera que se puede hablar con toda propiedad de "La Pasión según S. Ignacio": "al entrar en la Tercera Semana hay el gran peligro de abandonar la orientación que quiere Ignacio y, tomando simplemente el evangelio de la Pasión del Señor como punto de partida, darse a la contemplación del misterio pascual prescindiendo de la Pasión según S. Ignacio que propone la Tercera Semana" (Kolvenbach 1990). Sin pretender ser exhaustivos, presentamos a continuación algunos rasgos característicos de esa Pasión según S. Ignacio.

2. *Objetivo y fundamentos.* Su objetivo: Viene marcado, como es lógico, por la petición: "Dolor con Cristo doloroso, quebranto con Cristo quebrantado, lágrimas, pena interna de tanta pena que Cristo pasó por mí" [*Ej* 203]. Dicha petición orienta el fruto que se quiere conseguir, que no es otro que el de ir acortando la distancia entre Cristo y el ejercitante. Si el camino del seguimiento de Cristo se va estrechando cada vez más sólo lo podrá recorrer si lo hace íntimamente unido a Él, si entra definitivamente en la "vía unitiva" por la que el seguimiento se va convirtiendo cada vez más en imitación-identificación con Cristo.

A raíz del objetivo marcado en la petición, se abre como en un haz de luces una serie de consideraciones de Ignacio que matizan con una gran precisión lo que está sólo *in nuce* en la pretensión global del mismo y que le dan un aire auténticamente ignaciano.

1ª consideración: La mirada puesta en la humanidad sufriende de Cristo [Ej 195]. Ésta es una constante en Ignacio, fruto de su propia experiencia en Manresa. Por eso es también la constante que atraviesa toda la experiencia de Ejercicios: desde la encarnación hasta la resurrección. La mirada contemplativa ha de posarse y reposar siempre en esta humanidad-corporeidad de Cristo que aquí, en la Pasión, se vive tomando las riendas de la misma -"quiere padecer" [Ej 195]-, recorriendo libremente ese camino que el ejercitante ha de contemplar en actitud itinerante -"desde [...] hasta"- [Ej 290...], pero que "más que ir", parece que "es llevado" [Ej 291...], en una actitud de total pasividad.

2ª consideración: La mirada que percibe la divinidad escondida [Ej 196]. Pero aquí, en la Pasión, con una característica especial: la de la divinidad escondida tras el espesor del sufrimiento que más bien ciega la mirada e impide ver nada detrás de él. Precisamente porque esa divinidad no actúa como razonablemente se esperarí de ella, es decir, "destruyendo a sus enemigos", sino padeciendo "tan crudelísimamente" [Ej 196]. Ahondar, en definitiva, en el misterio del amor de Dios oculto bajo la mayor expresión del despojo y abatimiento manifestado en la Pasión. Esta imagen del Dios escondido será el espejo permanente en el que se mirará el ejercitante para purificar también su propia imagen de Dios, frecuentemente teñida de otras connotaciones no tan pobres y humildes.

3ª consideración: La personalización de la Pasión: "... por mis pecados..." [Ej 197]. Por mis pecados, en un doble sentido: por un "por" causal -por mi causa- y por un "por" a favor -a favor mío-. Personaliza-

ción que todo el mundo puede hacer porque el alcance de la Pasión tiene un sentido universal: por culpa de todos y a favor de todos. Éste es su misterio y su grandeza. Este es el secreto de una vida entregada hasta el extremo. En el fondo de la aniquilación total se manifiesta el amor y la misericordia total, convirtiéndose, así, la Pasión en el icono de todas las maldades y a su vez en el icono de todas las bondades.

4ª consideración: La pregunta que surge del ejercitante: "Qué debo yo hacer y padecer por Él" [Ej 197]. Atrás queda el eco de un coloquio [Ej 53] en el que brotaba la triple pregunta de lo que ha hecho, hace y debe hacer por Cristo. Atrás queda el lugar en el que el ejercitante es colocado en el tercer grado de Humildad [Ej 167] y su opción-elección de vivirse siempre en esa clave. Ambos momentos quedarán integrados-confirmados en la auténtica hora de la verdad, en la hora de la Pasión de Cristo, en la medida en que libremente la asuma o la rechace en su propia vida. En ese sentido la T. tiene un valor confirmatorio de la elección, tal y como viene formulado en el *Directorio oficial* (D33.34.43). Sin la incorporación del ejercitante a la Pasión, la elección, con lo que tiene de entrega-ofrenda personal, podría quedarse en un simple deseo fácilmente volatilizado por la dura realidad. Al incorporarse en ella al éxodo de Cristo hasta la cima de la cruz aprenderá a revestir su elección-entrega con los elementos kenóticos que caracterizan dicho éxodo, condensados todo ellos en el abandono total a la voluntad del Padre. Porque, en definitiva, en la elección no ha elegido un programa con tintes evangélicos, sino el encarnar en su vida la vida de Cristo, que ahora, en la Pasión la ha dado por él.

5^a consideración: La oración en la Tercera Semana. La oración en clave de contemplación ha ido acompañando al ejercitante como modo y medio para adentrarse en los misterios de la vida del Señor a todo lo largo de la Segunda Semana. Pero no se contempla invariablemente siempre de la misma manera. Los misterios que se contemplan condicionan también la contemplación. De ahí que en la contemplación de la T. el ejercicio de contemplar adquiera las connotaciones que envuelven a la misma. Al ser ésta -tal y como la concibe Ignacio- más silenciosa y sobria que la Segunda, el ejercitante la tendrá que vivir de un modo más inmediato y con una mayor capacidad de admiración y de asombro. Y, sobre todo, tendrá que ser una oración des-interesada, como des-interesado es el motivo por el que el Señor va a la Pasión: "porque por mis pecados va el Señor a la Pasión" [Ej 193].

Albino GARCÍA ESTÉBANEZ, SJ

Z^l Conformidad, Cruz, Cuarta Semana, Dolor I Sufrimiento, Imitación, Muerte, Pecado.

Bibl.: ALONSO, J., "El misterio de la cruz dentro de la teología y del plan de Ejercicios", *Man* 65 (1993) 183-204; ID. "El misterio de Getsemaní en los Ejercicios Espirituales", *Man* 64 (1992) 43-63; ARZUBIALDE, S, *Ejercicios*, 417-455; ID., "'Dolerse de' y 'padecer con' en la mente de S. Ignacio. Reflexiones", *Man* 65 (1993) 107-138; BARRIOS, E., "La Tercera Semana de los Ejercicios", *Man* 46 (1974) 231-246; CEBOLLADA, R., "A oração na Terceira e Quarta Semanas", *Itaici* 9 (1998) 51-56; COATHALEM, H., *Comentario del libro de los Ejercicios*, Apostolado de la Oración, Buenos Aires 1987, 203-216; FESSARD, G., "Exclusion de tout Non-être: III^e Semaine" en *La dialectique des Exercices spirituels de Saint Ignace de Loyola*, Montaigne, Paris 1984, 112-125; GARCÍA RODRÍGUEZ, J. A., "'Ordenar la vida'. Lectura e interpretación del dolor desde los E. E.", *Man* 69 (1997) 349-358; GONZÁLEZ-QUEVEDO, L., "Introducción a Terceira Semana dos Exercícios Es-

pirituais", *Itaici* 15 (2005) 69-84; KOLVENBACH, R-H., "La pasión según S. Ignacio" *CIS* 63-64 (1990) 61-71 (tb. en *Decir... al "indicible"* [IGLESIAS, I. ed.], M-ST, Bilbao-Santander 1999, 91-100); ID., "'Cristo... descendió al infierno' [219]", *CIS* 22/3 (1991) 11-23; LEFRANK, A., "Das Paschamysterium in den Exerzitionen -insbesondere in der Dritten und Vierten Woche", *KSEx* 49 (1999) 4-22; MANSFIELD, D., "Praying the Passion", *The Way Sup* 58 (1987) 35-46; MELLONI, J., *La mistagogía de los Ejercicios*, M-ST, Bilbao-Santander 2001, 233-241; RAHNER, K., *Meditaciones sobre los Ejercicios de san Ignacio*, Herder, Barcelona 1971, 202-233; RAMBLA, J. M.^o, "'Hacer y padecer...'. Aportación de los Ejercicios a una pedagogía de la solidaridad", *Man* 61 (1989) 195-208; SHELDRAKE, R., "The Theology of the Cross and the Third Week", *The Way Sup* 58 (1987) 21-34; VIARD, C., "Le lieu de la compassion", *Christus* 47 (2000) 225-234.

TIBIEZA

" HPibieza" ("tibio") es un término

JL usado en especial en los *Ejercicios* ignacianos para designar un estado afectivo que se presenta en la desolación y que debe ser combatido. Tibieza se opone a devoción, diligencia y consolación.

En los escritos ignacianos aparece únicamente tres veces. La primera de ellas, en la definición de desolación: "Llamo desolación cuando el ánima se halla [...] sin amor, hallándose toda perezosa, tibia, triste y como separada" [Ej 317]; aparece a continuación como una de las primeras causas de hallarse desolados: "la primera es por ser tibios, perezosos o negligentes en nuestros ejercicios" [Ej 322]; por último, aparece en el *Diario espiritual*, el sábado 16 de febrero de 1544: "sin frialdad ni tibiaza, con asaz devoción" [De 32].

Desde el punto de vista psicológico, la t. es un sentimiento que corresponde a un estado de ánimo bloqueado emocionalmente que re-

acciona con dificultad o no reacciona ante los estímulos tanto externos como internos. La t. expresa, en parte, una sintomatología depresiva, anhedonia, que se manifiesta por pérdida de intereses, de deseos satisfactorios, falta de motivaciones, aburrimiento, disminución de hacer con gusto las actividades que realiza. Se produce como resultado de defensas afectivas, no conscientes, encaminadas a evitar el miedo que provoca una relación personal debido a la dificultad de la misma relación o el miedo ante el esfuerzo necesario que debería hacerse para superar la dificultad. Como hemos visto, en los *Ejercicios*, la t. es la causa primera por la que se entra en desolación [*Ej* 322]. Es un sentimiento que distancia, aísla, niega la relación personal con Cristo, que se percibe como no querida ni deseada. Se distingue de la tristeza, que también pertenece a una sintomatología depresiva, porque manifiesta un sufrimiento mental que induce a un intento de recuperación de la pérdida, o bien manifiesta el dolor mental, el duelo, por aquello que definitivamente se ha perdido, y ya no existe. El síntoma de t. puede ser ocasional y pasajero o puede manifestar rasgos correspondientes a una estructura con trastorno de personalidad.

Jordi FONT, SJ

Z^l Calor, Desolación, Discernimiento, Mal espíritu, Moción, Tentación, Tristeza, Turbación.

TOCAMIENTOS: / *Tacto*

TODO

Todo ("todos", "todas") aparece con profusión en los es-

critos de S. Ignacio: 125 veces en la *Autobiografía*, 160 en el *Diario espiritual*, 179 en los *Ejercicios* y 514 en las *Constituciones*. En este adjetivo (también pronombre y adverbio) estamos ante una de las claves de la espiritualidad ignaciana. Es comparable a la *nada* de S. Juan de la Cruz. El t. ignaciano y la nada sanjuanista son las dos caras de la misma realidad buscada con la misma radicalidad. La nada carmelitana aspira alcanzar el t. a través del más absoluto despojo de las criaturas, mientras que el t. ignaciano incluye la abnegación integral (el paso por la nada) para alcanzar la libertad interior y así integrar la positividad de todas las cosas en Dios y hacia Dios. Y es que en la verdadera experiencia espiritual se percibe que no hay nada ajeno a Él, que el mundo entero y las cosas quedan incorporadas en Dios, "a Él en todas amando y a todas en Él" [*Co* 288]. La búsqueda de Ignacio por el Absoluto hace que la realidad entera sea convocada a este horizonte que la atrae, "no queriendo ni buscando otra cosa alguna sino, en todo y por todo, la mayor alabanza y gloria de Dios nuestro Señor" [*Ej* 189]. Se pueden distinguir tres ámbitos que avanzan a modo de círculos concéntricos en los que Ignacio apela insistentemente a ese todo: la integridad del ámbito personal; la integridad del cuerpo apostólico; y la integridad de lo real, que culmina en la reintegración de todas las cosas en Dios.

1. *La integridad personal.* Tanto los *Ejercicios* como las *Constituciones* pretenden convocar la totalidad de las dimensiones de la persona. Para ello, hay que extirpar aquello que se interpone entre ellas y Dios. En ambos casos, se ponen a disposición cuantos más medios posibles. Veámoslo primero en los *Ejercicios*.

Ya en la primera anotación aparecen tres "todos": "Por ejercicios espirituales se entiende todo modo de examinar la conciencia [...]; todo modo de preparar y disponer el ánimo [...] para quitar de sí todas las afecciones desordenadas" [Ej 1]; en la vigésima anotación aparecen cinco "todos": "Al que es más desembarazado y que en todo lo posible desea aprovechar, dénese todos los ejercicios espirituales [...]; tanto más se aprovechará cuanto más se apartare de todos amigos y conocidos y de toda solicitud terrena [...]; no teniendo el entendimiento partido en muchas cosas, más poniendo todo el cuidado en sola una" [Ej 20]. Desde el comienzo queda claro el objetivo: convocar los diversos ámbitos del ejercitante para poder ser unificado en una única cosa: el encuentro con Dios. El t. está relacionado con el Único. Lo único importante atrae el resto. "Todo el compósito de ánimo y cuerpo" [Ej 47], es lo que está en juego en cada oración. La búsqueda de esta unificación es explicitada también en la oración preparatoria: "Que todas mis intenciones, acciones y operaciones sean puramente ordenadas [...]" [Ej 46]. Tal oración está concebida para ser orada "ante todas contemplaciones o meditaciones" [Ej 49] a lo largo de los Ejercicios. En Primera Semana hay que recorrer "todos los pecados de la vida" [Ej 56] y hay que hacer confesión general de "todos ellos" [Ej 44]. Nada puede quedar fuera de la conciencia ni de la irradiación del perdón, el cual no sólo proviene de Dios sino también de "todas las criaturas" [Ej 60]. Y es que el t. ignaciano, siendo teologal y antropológico, también es cósmico. La Segunda Semana se abre con una adhesión incondicional del ejercitante al seguimiento de Cristo, el

cual es invitado a determinarse a "imitarle en pasar todas injurias y todo vituperio y toda pobreza" [Ej 98]. Esta disponibilidad será la que permitirá que entregue la integridad de su persona en el momento de la elección o de la Reforma de vida [Ej 169.189]. Del mismo modo, uno de los criterios para discernir si un pensamiento proviene del buen o mal espíritu es "si su principio, medio y fin es todo bueno, inclinado a todo bien" [Ej 333]. Así, el t. se convierte en nada en la medida en que algo que no sea integralmente bueno hay que desecharlo. Unificada por este acto de entrega totalizante, la persona podrá ofrendarse unificadamente ante la amplitud del mundo, alcanzando amor en todas las cosas [Ej 230-237].

La misma pedagogía aparece en las *Constituciones*: "Es mucho de advertir [...] en cuánto grado ayuda y aprovecha en la vida espiritual, aborrecer en todo y no en parte, cuanto el mundo ama y abraza" [Co 101]; "para mejor venir a este tal grado de perfección [...], su mayor e intenso oficio debe ser buscar en el Señor nuestro su mayor abnegación y continua mortificación en todas cosas posibles" [Co 103]; "Todos tengan especial cuidado de guardar con mucha diligencia las puertas de sus sentidos [...] de todo desorden; [...] y todos sus movimientos sin señal alguna de impaciencia o soberbia; en todo procurando y deseando dar ventaja a los otros, estimándolos en su ánima todos como si les fuesen Superiores" [Co 250]. Se trata de lograr extirpar toda forma de amor propio [Co 258.390.516] para alcanzar el mayor amor y conocimiento posibles de Dios y hacer su voluntad para provecho de los demás [Co 516]. Las *Constituciones* convocan, pues, a "todo el hombre" [Co 793], para que

alcance toda virtud, devoción, humildad y perfección espiritual [Co 156.280.282.516.577] en todas las cosas particulares [Co 288.305.318.362.555]. Esta integralidad pasa también por la obertura de la conciencia al confesor [Co 261.263.278].

2. *La integridad del cuerpo de la Compañía.* Si en el ámbito individual hay que extirpar todo impedimento para lograr la unificación de la persona hacia el absoluto de Dios, lo mismo hay que lograr en el ámbito colectivo. De ahí la razón de las *Constituciones*, donde aparece frecuentemente la expresión "todo el Cuerpo de la Compañía" [Co 136.137.206.512.547591.676.680.719.723.789.820]. El fin de las *Constituciones* es ayudar "a todo el cuerpo de la Compañía" [Co 136], y cada una de sus partes tiene su razón de ser, previendo "todos los casos" para "la conservación y aumento de todo el cuerpo de la Compañía en su buen ser" [Co 137]. Cada una de sus prescripciones es importante, ya que forman un t. coherente y compacto [Co 602]. Se trata de un t. holístico, en el que cada parte está integrada en el t. y el todo se halla en cada parte.

En este Cuerpo, la cabeza tiene una función muy importante [Co 820], y por ello se exige la totalidad de entrega por parte del Preósito General: "Cuanto a las partes que en el Preósito General se deben desear, la primera es que sea muy unido con Dios nuestro Señor y familiar en la oración y todas sus operaciones, para que tanto mejor de él, como de fuente de todo bien, impetre a todo el cuerpo de la Compañía mucha participación de sus dones y gracias y mucho valor y eficacia a todos los medios que se usaren para ayuda de las almas" [Co 723]. Debe resplandecer en caridad "para con todos prójimos" [Co 725] y debe estar libre de "todas las

pasiones" [Co 726]. La integridad del Preósito General repercute en la integridad del Cuerpo. Por ello ha de dedicar "todo el hombre" [Co 793.789], de modo que esté plenamente entregado al servicio *ad intra* de la Compañía. Pero como el General no puede estar en todas partes, transmite "la parte de su autoridad que le pareciere para el bien de todo el cuerpo de la Compañía" [Ej 512]. Para que lo alto esté en contacto con lo bajo y lo bajo con lo alto, debe fluir la información; de esta manera el General "podrá regir todo el cuerpo de la Compañía a gloria de Dios nuestro Señor" [Co 676]. Se trata de que nada interfiera. Tal es la razón de ser de la obediencia en la CJ: una entrega de cada parte del Cuerpo al Cuerpo entero para que fluya la energía en todas direcciones. "Se esfuercen en lo interior de tener resignación y abnegación verdadera de sus propias voluntades y juicios, conformando totalmente el querer y sentir suyos con lo que su Superior quiere y siente en todas las cosas" [Co 284; cf. 206.547.529]. Esta obediencia radical y radicalizante aparece también en las Reglas para sentir con la Iglesia [Ej 353.365] como signo de una completa abnegación y vencimiento de uno mismo, porque se trata de alcanzar la máxima comunión con el cuerpo eclesial.

3. *La integridad de lo real.* La insistencia en convocar la totalidad de la persona y del cuerpo apostólico no tiene otra razón de ser que la de desplegarlos hacia la totalidad de Dios y del mundo. El t. como concentración en lo Único se difracta a lo Universal. Tanto los *Ejercicios* como las *Constituciones* tienen como horizonte la realidad en completud y más vasta amplitud. Así, en la meditación del Rey eternal, Cristo tiene "delante de él a todo el uni-

verso" [Ej 95] y su voluntad es la de "conquistar todo el mundo y todos los enemigos" [Ej 95]. En la meditación de la encarnación, las tres Personas divinas miran "toda la planicie o redondez de todo el mundo" [Ej 102]. Asimismo, la meditación de Dos Banderas se presenta ante la totalidad del escenario del mundo y a lo largo de su desarrollo aparecen t. en profusión: el conjunto de los seres humanos son convocados a una u otra bandera [Ej 137]; Lucifer convoca a t. los enemigos [Ej 140] que esparce por t. el mundo [Ej 141], del mismo modo que Cristo escoge a personas de t. el mundo, estado y condición [Ej 145], y son enviados por t. el mundo.

Esta amplitud de mirada está en la raíz del carisma ignaciano. Está presente en la experiencia del Cardoner, donde "se le empezaron a abrir los ojos del entendimiento [...] entendiendo y conociendo muchas cosas [...], y esto con una ilustración tan grande que le parecían todas las cosas nuevas" [Au 30].

Esta mirada atenta y abierta sobre toda la realidad se despliega hacia lo universal. Tal es el nuevo carisma de la Compañía de Jesús: "el mayor servicio divino y bien universal [...]. Porque el bien cuanto más universal es más divino" [Co 274-279]. Se trata de que Dios pueda servirse de t. [Co 362.555.612] y de servir a t. [Co 572.593.625] y buscar en t. el servicio, el honor y gloria divina y bien universal [Co 626.693.792.824]. La indeterminación de la misión se debe a que t. los campos son considerados como posibles, porque Dios es Señor de t. las cosas y, por tanto, cualquier misión puede ser pertinente.

Tanto los *Ejercicios* como las *Constituciones* son una mistagogía para "encontrar a Dios en todas

las cosas". Ambos trazan caminos para abrir y concretar el deseo de entregarse en "todo servicio" [Ej 97] a Cristo, que es el "Señor de todas las cosas" [Ej 98]. La oración final de los *Ejercicios* marca el horizonte y sentido de esta entrega: "Tomad, Señor, y recibid,..." [Ej 234]. Cinco t. aparecen en esta oración. La completud de la persona está convocada, comenzando por la libertad, siguiendo por la voluntad, el haber y el poseer... hasta no poder ya decir más: "Todo es vuestro". Desde esta certeza y desde esta unificación brota el acto de plena de donación: "en todo amar y servir a Dios nuestro Señor" [Ej 363]. Tal entrega "de todo en todo" permite la diafanía de las cosas: "Sean exhortados a menudo a buscar en todas las cosas a Dios nuestro Señor, apartando, cuanto es posible, el amor a las criaturas, para ponerle en el Criador de ellas, a Él en todas amando y a todas en Él, conforme a la su santísima y divina voluntad" [Co 288]. Lo total convoca a lo total, en un proceso de unificación y, a la vez, de expansión. El t. no encierra, sino que dispone y abre para la acción crística; y cuando t. sea recapitulado en Cristo, Cristo lo entregará t. al Padre, y "Dios será todo en todos" (ICo 15, 28). A tal horizonte aspira la espiritualidad ignaciana y a él están ordenados la integridad de sus elementos.

Javier MELLONI SJ

/* Cardoner, *Contemplativo en la Acción, Magis, Modo de Proceder, Universalidad, Perfección, Santidad, Tomad Señor*.

Bibl.: BERTRAND, Dv *La política de Ignacio de hoyóla*, M-ST, Bilbao-Santander 2003, 303-335.604-634; RAMBLA, J. M^o, "La creación en los Ejercicios. Comunión y servicio", *Man* 69 (1997) 195-208; SALVAT, L, *Servir en misión universal*, M-ST, Bilbao-Santander 2002.

TOMAD, SEÑOR

La oración T., de los *Ejercicios Espirituales* de S. Ignacio, se ha convertido en una oración de difusión universal, que se encuentra en devocionarios de todas las lenguas, así como, musicalizada, en himnarios. También era una de las pocas y selectas oraciones que se incluían en el Misal Romano para la acción de gracias después de la Misa; y, tras la reforma litúrgica del Concilio Vaticano II, que eliminó unas cuantas, se mantuvo en él, junto con el *Anima Christi* y otras cuatro, desde la nueva edición típica de Pablo VI (1970). En latín se la conoce como *Suscipe, Domine*, y en el Misal como *Oblatio sui*.

Tal oración pertenece al primer punto [Ej 234] de la CAA, y los orantes la rezan sin ninguna dificultad de comprensión. Sin embargo ha sido objeto de interpretaciones distintas en algunas de sus frases. Como vamos a ver, esta diversidad de interpretaciones es en el fondo una riqueza. Las obras de arte se prestan a diferentes lecturas, incluso no previstas por sus autores; las cuales, si no son absurdas, son asumibles. Lo mismo ocurre con el "Tomad, Señor": el orante puede rezarlo, sin cambiar ni forzar las palabras, en un sentido o en otro, según su devoción. Vamos a intentar poner de manifiesto esos distintos sentidos, que suponen un enriquecimiento. Pero también tiene que haber un sentido original en el que pensaba S. Ignacio; sobre él fluctúan los intérpretes, y es razonable intentar descubrirlo.

Esta diversidad interpretativa se manifiesta en sus distintas traducciones, principalmente en la latina de A. Frusio, y procede en parte del modo como se coloquen los sig-

nos de puntuación. Pues el *Autógrafo* ignaciano apenas está puntuado.

Los textos principales son: el *Autógrafo* en español de S. Ignacio, la *Versio Prima (VP)* (en latín literal, al parecer del mismo S. Ignacio, y de la que hay dos copias, de 1541 y 1547, la segunda corregida) y la llamada *Vulgata* (en latín elegante), del P. Andrés Frusio (André des Freux). Estas cuatro versiones están en columnas paralelas en la edición renovada de los *Ejercicios Espirituales* de *Monumenta Exercitia I* (Roma 1969). El P. General Juan Felipe Roothaan publicó en 1835 otra traducción latina, al pie de la letra tras mucha reflexión. No es una versión fuente, pero es importante interpretativamente, de modo que también se incluyó en las columnas paralelas de la primera edición crítica de *Monumenta Exercitia* (MHSI n° 57, Madrid 1919). Además el P. Roothaan discute en largas anotaciones el sentido de las frases, muchas veces contrastándolas con la versión *Vulgata* (de Frusio). El P. Teodoro Toni publicó (Bilbao 1946; Zaragoza 1959) una edición de los *Ejercicios* con la traducción española de las notas del P. Roothaan.

El texto de la oración en español se suele transcribir así: "Tomad, Señor, y recibid toda mi libertad, mi memoria, mi entendimiento y toda mi voluntad, todo mi haber y mi poseer. Vos me lo disteis, a Vos, Señor, lo torno; todo es vuestro, disponed a toda vuestra voluntad. Dadme vuestro amor y gracia, que ésta me basta".

La traducción latina de Frusio fue aprobada por el Papa en 1548. Algunos han creído que ello le otorgaba casi una preeminencia. Pero la *VP* (de S. Ignacio y muy literal) también fue presentada al Papa, junto con la de Frusio, para la apro-

bación de los *Ejercicios*, como se dice en el prefacio de la primera edición; lo que ocurre es que la que se imprimió y divulgó fue la de Frusio, desde el mismo 1548, por estar en mejor latín. De todos modos, es indudable que el original español es el que tiene la preferencia. La traducción de Frusio dice así: "Suscipe, Domine, universam meam libertatem. Accipe memoriam, intellectum atque voluntatem omnem. Quicquid habeo vel possideo, mihi largitus es: id tibi totum restituo, ac tuae prorsus voluntati trado gubernandum. Amorem tui solum cum gratia tua mihi dones, et dives sum satis, nec aliud quicquam ultra poseo".

Una primera comparación entre los dos textos, sin entrar aún en el fondo, nos ayuda a comprender mejor el original ignaciano. Lo primero que se advierte es que la última frase, "nec aliud quicquam ultra poseo", es un añadido de Frusio, sin duda para redondear la cadencia de la frase con un acorde final. También añade palabras que suponen una toma de partido o de sentido, como el *gubernandum*, que veremos.

Otros cambios no afectan al sentido, pero sí al estilo y a la fuerza de la frase. Aunque Frusio usa un estilo más elevado ("et dives sum satis", en lugar del sencillo "y nada más os pido"), la misma llaneza de S. Ignacio puede ser más eficaz. S. Ignacio empieza con el verbo más fuerte: "Tomad y recibid"; Frusio cambia el orden de los verbos "Suscipe [...] Accipe". La *VP* sigue el original: "Sume et recipe", así como Roothaan: "Sume, Domine, et suscipe". Frusio, por dar diversidad a la frase, divide en dos la serie: "Recibid", Señor, toda mi libertad. "Tomad" mi memoria, etc. De suyo la divide en tres, pues el final de la serie se lo adjudica a la frase

siguiente: "Todo mi haber y mi poseer Vos me lo disteis, a Vos, Señor, lo torno". Este cambio es un hipérbaton poco probable, pues va contra el curso de la frase: "toda mi libertad [...] toda mi voluntad [...] todo mi haber". La versión de Frusio tiene diversidad y elegancia, pero no recoge esa precipitación y como desbordamiento en la donación que se siente en el texto de S. Ignacio: "toda mi libertad, mi memoria, mi entendimiento y toda mi voluntad, [en fin] todo mi haber y mi poseer".

1. *Tomad y recibid*. Estas palabras suponen una oblación incondicionada, total, de mis potencias y de mí mismo. La liturgia sigue esta interpretación con el título de *Oblatio sui*. Ahora bien, una oblación es un sacrificio en el que la víctima suele ser destruida. ¿Se pide la destrucción de mis potencias? Pedirse no se pide, sólo se ofrecen a Dios para que disponga libremente de ellas. No se pide una realización concreta, pues la frase clave es: "disoned a toda vuestra voluntad". Y porque en la espiritualidad ignaciana cualquier petición, incluso cualquier deseo santo, ha de pasar por la voluntad de Dios. Por eso en las oblaiones de los *Ejercicios*, Rey temporal [*Ej* 98], Dos Banderas [*Ej* 147], tercer grado de Humildad [*Ej* 167], pone siempre S. Ignacio la salvedad del beneplácito divino, como en los Binarios: "quiere, pide y suplica, sólo que sea servicio y alabanza de la su divina bondad" [*E*/157].

Ahora bien, una oblación contempla la posibilidad de que Dios nos pida este sacrificio, el holocausto, pues cuánta gente hay que pierde su haber y su poseer, o que sufre un cáncer o la enfermedad de Alzheimer, con la pérdida de su memoria, entendimiento y voluntad.

O que padece incompreensiones, injurias, calumnias. En la práctica, algunas personas, cuando les llega la decadencia de su vejez o una enfermedad o una prueba, hallan consuelo en el rezo del "Tomad, Señor". Por eso, como bien dice el P. Roothaan, el que reza esta oración hace "un acto de plena y perfecta resignación".

Frusio le da otro sentido, bueno y legítimo, pero restrictivo: "id tibi totum restituo, ac tuae prorsus voluntati trado gubernandum", o sea, "te lo devuelvo para que lo gobiernes según tu voluntad". Creo que esta interpretación es incompleta, como critica el P. Roothaan. Resumo sus palabras: Este sentido es verdaderísimo y santísimo, pero no llega a abarcar todo lo que parece expresar el *Autógrafo*, ni ese es el sentido propio ni principal de esta oblación. El P. General emplea un doble verbo: "tomad" o "quitad", y "recibid", que supone más que el propósito de usar santamente estos dones de Dios. Así que, cuando dice: *tomad o quitad, y recibid*, no sólo determina usar los dones de Dios únicamente conforme a su beneplácito; sino que de grado, en cuanto de él depende, *cede* enteramente estos dones de Dios, para que el Señor los *mengüe*, o incluso los arrebate por entero, según su beneplácito.

La crítica del P. Roothaan a Frusio es certera en lo fundamental, pero creo que hay que matizar su exposición. Primero porque dice *tomad o quitad* (*Sume seu tolle*), pero no son sinónimos (se ve que no entendió completamente el español), y S. Ignacio no dice "quitad", sino "tomad", que es muy distinto. Tampoco dice Frusio exactamente "me propongo usar rectamente tus dones y potencias", sino "Señor, te los entrego para que me los gobiernes". El matiz es distinto, aunque Frusio no

reproduzca la plena oblación del texto de los *Ejercicios*. Hay que notar que el sentido que le da Frusio como legítimo, incluso excelente, se encuentra en otros textos de S. Ignacio, como en el siguiente párrafo de una carta al Príncipe de España (futuro Felipe II):

"Porque siendo una ánima tan elegida, y así visitada, y esclarecida de sus inestimables gracias y dones espirituales, con mucha facilidad compone y dispone de sus potencias interiores, resignando todo su entender, saber y querer debajo de la suma sapiencia y bondad infinita. Así en todo dispuesta, confiada y resignada, deseando ser regida y gobernada de su Criador y Señor... [*Epp* II, 344]".

La frase "resignando todo su entender, saber y querer" de la carta, recuerda el "t. toda mi libertad, mi memoria, mi entendimiento y toda mi voluntad"; y la frase "deseando ser regida y gobernada de su Criador y Señor" recuerda el "trado gubernandum" de Frusio. A pesar de todo, parece que S. Ignacio en el caso concreto de la oración T. va más allá, hasta llegar a una *oblatio sui* con todas sus consecuencias, como titula el Misal Romano. Las mismas palabras con que S. Ignacio introduce el T. tienen un tono de radicalidad: "todas mis cosas y a mí mismo con ellas [...] afectándose mucho" [*Ej* 234].

En cuanto a los libros de meditaciones de *Ejercicios* pocos son los que especifican el sentido de las palabras de S. Ignacio. Generalmente responden con una catarata de afectos, en la que mezclan todo, o bien, simplificando, se limitan a repetir las palabras de S. Ignacio. Aunque algunos son más concretos, y exponen la entrega incondicionada. Así, Encinas, "Donación universal, absoluta, quedándose sin nada si esta fuere vuestra voluntad", o Muñana,

"Para que haga de ello lo que quiera. Si quiere tomarlos de manera que me viere desprovisto de ellos, yo soy en ello conforme". Marchetti (1955) también lo considera como una oblación incondicional, en un texto elocuente. Copio solo unas frases: "[S. Ignacio] no le ofrece sólo la dirección y el gobierno [lo que decía Frusio] de nuestras facultades, sino las facultades mismas. Puede Dios permitir que [...] se nos pierda la memoria, que se nos nuble la inteligencia, que nuestra voluntad se inutilice y sea irresponsable; pero ahora nosotros se las podemos ofrecer. Mucho más podemos ofrecerle los bienes terrenos, dispuestos a privarnos de todo, como a Él le agrade".

Una vez aclarado el sentido del texto ignaciano, con libertad de espíritu se puede rezar esta oración con otros sentidos, sin forzar las palabras. Conviene que el orante sea consciente de ello, para que pueda rezar esta oración según la devoción del momento. En síntesis:

1) *Sentido oblativo total*. "Señor, si os place, tomad mis potencias hasta despojarme de ellas. Estoy dispuesto a ello. Pues tú, siendo Dios, te anonadaste a ti mismo (*Flp 2, 7*) por mí". Es una oblación, no una petición, hasta de la pérdida de las potencias, si fuese esta la voluntad de Dios.

2) *Sentido victimal*. Aquí sí se trata de un ofrecimiento positivo de perderlo todo por una causa, siempre con la salvedad del beneplácito divino. Por ejemplo: "Me entrego, Señor, como víctima por la salvación del mundo, o por la Iglesia, el Papa, tal persona, etc." (hubo gente que se ofrecía a Dios por la conversión de Rusia. O una madre que ofrece su salud por la de su hijo, etc.). Se trata de una vocación muy particular y minoritaria, que solo se puede pedir si Dios la inspira.

3) *Entrega pasiva* en el sentido de Frusio. Es una opción legítima, puesto que está en uno de los dos textos aprobados por el Papa. "Señor, os entrego mi memoria, mi entendimiento y mi voluntad, para que los gobernéis, pues yo no sé gobernarme a mí mismo, ni tengo suficiente voluntad para ello". No se trata de un propósito de usar mis potencias rectamente, como interpretaba Roothaan, sino de pedirle a Dios que me las gobierne. No llega al sentido oblativo, pero, como Dios normalmente no pide la anulación de las potencias, sino el uso de ellas para su mayor gloria, y como conocemos nuestra debilidad, muchas veces lo que Dios nos inspira es que le pidamos dejarnos gobernar por él. El resultado en el fondo es una verdadera liberación para la persona.

Este sentido puede adquirir matices distintos, a) *Apostólico*: "Señor, tomadme, para vuestra mayor gloria en vuestro divino servicio".

b) *Espiritual*. Aquí se pueden dar multitud de matices. Oraá lo entiende como una entrega a Dios de nuestras potencias para que las purifique, enderece e inflame, más que para que las gobierne. Calveras ofrece las potencias para conformarlas "enteramente con el querer y gusto divino, regla certísima de toda rectitud". También podemos sentir como un deseo de corresponder a los designios de Dios sobre nosotros, imitando a su Hijo: "Señor, quiero daros con mi persona toda la gloria que desde toda la eternidad habéis determinado que os dé, siendo una fiel imagen de vuestro Hijo. Para ello, Tomad, Señor, para que, modelado con el sello de vuestro Hijo, encontréis en mí vuestras complacencias".

c) *En las tentaciones*. El que se encuentre con graves dificultades

morales o en una tentación, puede reforzar el tono de ayuda, haciendo hincapié en su inclinación al pecado, su débil voluntad y su concupiscencia, para que el Señor le salve de ellas: "Señor, me pierdo, ayudadme, tomad mis potencias para salvaguardarlas, mi libertad, mi memoria, mi entendimiento y toda mi voluntad, para que no os ofenda con ellas. Tomadlas, Señor". Es el mismo sentido que tiene otra célebre oración, muy parecida redaccionalmente, la consagración diaria a la Virgen del P. Nicolás Zucchi S.J. (1586-1670): "Oh Señora mía, oh Madre mía, yo me entrego del todo a Vos; y, en prueba de mi filial afecto, os consagro en este día mis ojos, mis oídos, mi lengua, mi corazón; en una palabra, todo mi ser. Ya que soy todo vuestro, oh Madre de bondad, guardadme y defendedme como cosa y posesión vuestra. Amén".

4) *En clave de vida eterna*. Si lo pide la devoción, no habría nada que objetar al rezo del T. en esta clave. Al menos lo permiten sus primeras frases: "Tomadme y recibidme, Señor, pues deseo soltar amarras (*Flp* 1, 23) y estar con Vos para siempre".

5) ¿Se puede usar como una fórmula de consagración positiva? Así lo admití hace años (Verd, 88), pero hoy pienso que una consagración activa no se adapta al tenor del T., que es pasivo, de entrega y sumisión. Decir: "Señor, me quiero entregar con todo mi ser a vuestra mayor gloria" es un propósito magnífico, como todos los actos de consagración a Dios, pero se trata de una oración distinta del "Tomad, señor...". Sin embargo, el P. Bottereau (1985, 72-73), que se opone a interpretar esta oración como una oblación total, termina diciendo que se trata de una consagración:

"Esta voluntad del creador no puede ser la destrucción de su obra. Si fuese necesario, bastaría recordar la conclusión de las *Constituciones* en la X Parte: 'Dios nuestro Señor quiere ser glorificado con lo que da como Criador, que es lo natural, y con lo que da como Autor de la gracia, que es lo sobrenatural' [*Co* 814]. Se trata, pues, de una consagración, no del don de una cosa inerte, sino de la aplicación exclusiva y continua de nuestras facultades espirituales a la mayor gloria de Dios".

Pero la parte primera de este párrafo minusvalora el sufrimiento y el grano de trigo que se pudre como modos de glorificar también a Dios. Además en la oblación no se pide la destrucción de nuestras potencias, sino que se ofrecen a Dios para que las use como quiera, sin restricciones pero sin presuponer su voluntad. Sin duda, lo que querrá Dios generalmente es que las ejercitemos para su gloria, pero el que las ofrece a Dios no le indica el modo. Y, sobre todo, parece que hay que descartar que esta oración sea, como dice el P. Bottereau, una fórmula de "consagración [...] de la aplicación exclusiva y continua de nuestras facultades espirituales a la mayor gloria de Dios". Los actos de consagración a Dios son muy recomendables, pero, si son activos, se formularán con una oración distinta de la que estamos considerando.

2. *Dadme vuestro amor y gracia*. Esta frase también ha sido objeto de distintas interpretaciones, aunque a un hispanohablante le parece más que obvia: "Señor, aunque me quede sin nada, incluso sin el uso de la razón, tu amor y tu gracia me bastan". Donde "tu amor" significa aquí "tu amor a mí", el amor de Dios a mí.

S. Ignacio usa esta misma expresión como comienzo de sus cartas, y en el mismo sentido: "La suma gracia y amor eterno de Cristo N. S. salude y visite a V. E. con sus santísimos dones y gracias espirituales" (citas muy comunes). En él es una fórmula habitual. Y, en cuanto al sentido del amor, es inequívoco por el adjetivo que lo acompaña, pues el "amor eterno" (como la "suma gracia") no es sino el amor de Dios.

Ahora bien, Frusio traduce una cosa distinta, no *amorem tuum*, "tu amor", sino *amorem tui*, que es lo mismo que *amorem erga te*, "mi amor a ti". Pero la VP al latín, que se atribuye al mismo S. Ignacio, y que fue aprobada por el Papa junto con la de Frusio, dice *amorem tuum*. El R Root-haan en su primera edición de 1835 lo tradujo por *amorem tui*, siguiendo a Frusio, pero él, que no dejó de perfeccionar su traducción, en la cuarta edición, de 1852, lo cambió por *tuum amorem*, y así es como se ha difundido en las ediciones posteriores de su versión hasta tiempos modernos. Este cambio lo explica A. Codina (anónimo editor de los *Ejercicios Espirituales*, MHSI n° 57, Madrid 1919, 177), aunque en la cuarta columna, la de la versión del P. Roothaan (431), pone indebidamente su traducción primera (*amorem tui*).

Algunos, influidos por Frusio, defienden que "tu amor" se refiere a mi amor a Dios. Entre ellos el mismo A. Codina (*ibid.*), o no españoles, como Marchetti y el P. Bottereau, como se ve en el mismo título del artículo del segundo, citado en la bibliografía: "La gracia de amar-te". Creo que los argumentos de Bottereau no son probativos. Dice que S. Ignacio había traducido (en la VP) "infunde mihi tuum amorem", "infúndeme el amor a ti". Desde luego la traducción que da

no corresponde a la frase latina. Tampoco el "infunde" significa que S. Ignacio pida la caridad infusa, como dice. El último argumento de Bottereau es que en "amor y gracia"⁷, cualquier lector avezado al estilo de S. Ignacio advierte que se trata de una hendíadís, o sea, la gracia de amarte. Pero no conozco hendíadís en S. Ignacio. Las hendíadís son frecuentes en los clásicos latinos, pero no en español, ni, parece, en S. Ignacio.

Algunas frases de la CAÁ podrían sugerir ese sentido, empezando por el título: "para alcanzar amor", que es el amor a Dios. Y el segundo preámbulo: "pueda en todo amar y servir a su divina majestad" [Ej 233]. Pero también encontramos en S. Ignacio frases en el otro sentido, como la ya vista de la "suma gracia y amor eterno de Cristo nuestro Señor". Además el amar a Dios que se pide en el segundo preámbulo no se realiza en la palabra en litigio, sino en la primera parte del T., en la que se efectúa nuestra entrega total, incluida la de nuestro amor (toda mi voluntad), mientras que el final es un contrapeso (pues tu amor y gracia me bastan). Es decir, tras meditar en el primer punto cuánto ha hecho Dios por mí y "cuánto desea dárseme", el alma ha quedado saturada de gratitud y de amor a Dios, y en correspondencia 1) también quiere "darse" y entregarse del todo a Dios, 2) pues "le basta ese amor de Dios" que ha meditado.

El mayor exegeta de los *Ejercicios* (Calveras 1944) intenta iluminar las palabras del libro ignaciano con otros textos de S. Ignacio; y los que aduce a propósito de esta oración avalan el amor mismo de Dios: "a vuestra divina majestad dentro en mi alma sienta", "visitándome vuestra suma gracia y amor eterno

con sus santísimos dones y gracias espirituales"; porque "preso de vuestro amor y gracia, sea suelto de todas las criaturas del mundo"⁷⁷, y "seáis vos mi consuelo, mi gozo, y no me goce en otra cosa alguna". Y explica: "Nótese aquí que, al pedir la comunicación de los dones y gracias de Dios, su amor y gracia, en retorno de nuestra total entrega, damos por razón que nos basta su amistad".

Parece claro, pues, que este es el sentido de S. Ignacio en "tu amor y gracia", pero, igual que en la primera parte de este artículo, el ejercitante puede interpretar el amor como le inspire la devoción, sin necesidad de forzar las palabras. Por ejemplo:

1) El amor de Dios a mí. 2) Mi amor a Dios. Puesto que aparece en una de las versiones aprobadas por el Papa, y que S. Ignacio mismo le había presentado, es claramente legítimo que el ejercitante le pueda pedir aquí al Señor que le conceda la gran gracia de amarle siempre y sobre todas las cosas. 3) La amistad mutua entre el alma y Dios. En cuanto que el primer fruto del amor divino es nuestra correspondencia a ese amor. Como, por ejemplo, dice el P. Encinas: "con que me améis Vos siempre a mí y yo os ame siempre a vos". El P. Calveras hablaba de su amistad, que, aunque procede de una iniciativa de Dios, termina en un amor mutuo: "En este punto, con el ofrecimiento final se entabla la amistad formal del alma con Dios". Lo afirma también al referirse a los otros puntos de esta contemplación: "En los tres puntos siguientes se enseña a vivir la amistad con Dios, mediante la comunicación de obras y palabras". Aunque el "vuestro amor y gracia" se refieran a Dios, es evidente que el objeto, consecuencia y resultado de la CAÁ es conseguir la

amistad con Dios en toda su amplitud. 4) La caridad universal o en general. No sólo el amor a Dios, sino el amor a Dios y al prójimo a la vez, la caridad sin más. Vendríamos a pedir la "caridad" y la gracia. Este concepto de caridad se empareja bien con la gracia. Como quien dice: "Solo quiero los dones sobrenaturales que proceden de Vos, los charismata meliora" (ICor 12,31).

Para terminar, un par de observaciones. Advirtamos que la total e incondicional oblación de sí mismo del T., que en otros contextos podría producir temor, se suele hacer en esta meditación sin repugnancia de la naturaleza, pues la contemplación previa de los bienes de Dios, bienes que nos da y en los que Él mismo se nos da, nos impulsan a una alegre generosidad. Aparte de la evidencia de que es mucho más lo que recibimos de Dios que lo que le podemos dar como insignificantes criaturas.

Sin duda resulta más difícil y contraria a nuestra concupiscencia la indiferencia del Principio y Fundamento. Pero la repetición frecuente del T., con la total entrega que conlleva, nos sitúa suave y amorosamente en el desprendimiento del Principio y Fundamento. Pues el comienzo y el final de los *Ejercicios* se anudan entre sí. Y los que echan de menos el amor en el PF pueden observar que S. Ignacio sí nos presenta en él desnudamente sus exigencias (a fin de que las capturemos racionalmente), pero que después nos lleva poco a poco a su aceptación por el ejemplo de Cristo, para terminar en una suave inmersión en esos "principios" dentro de una contemplación de amor.

P Amor, Contemplación para alcanzar Amor, Cuarta Semana, Gracia, Oblación, Ofrecimiento, Todo.

Bibl.: BOTTEREAU, G., "La gracia de amarte. Significado del Tomad, Señor", *Man* 57 (1985) 71-75; CALVERAS, J., *Ejercicios Espirituales, Directorio y Documentos*, Balmes, Barcelona 1944; ID., *Práctica de los Ejercicios intensivos*, Balmes, Barcelona 1952; HERNÁNDEZ, B., "Santa Teresa de Jesús y el 'Tomad Señor' de San Ignacio" *Man* 65 (1993) 79-87; MARCHETTI, O., *Los Ejercicios espirituales de San Ignacio*, Mensajero, Bilbao 1955; MUELLER, J., "Volver al Tomad Señor y recibid", *Man* 67 (1995) 391-398; VERD, G. M^a, "Tomad, Señor, una oración polivalente", *Man* 58 (1986) 77-88.

TRABAJO

" " " " "Trabajar" deriva del latín *tripa-*

JL *liare*, de *tripalium* y comporta aplicación y tesón, pero también fatiga y sufrimiento. Después de dar una panorámica de los pasajes de los *Ejercicios* y de las *Constituciones* en los que se repite el verbo "trabajar" y el sustantivo "trabajo", y teniendo en cuenta también las *Cartas*, me detendré en algunos aspectos de la enseñanza del santo que se refieran al t. tanto de Dios como del hombre.

Ignacio habla de t. del cuerpo y t. de mente [*Epp* I, 519-526], de t. espiritual [*Epp* VII, 270], de t. corporal [*Co* 151] y señala también el t. presente y el t. de prepararse [*Epp* 1.495-510]. En la *Autobiografía* habla de trabajos de escrúpulos [*Au* 22.23.36], de t. del viaje [*Au* 39], del t. a que fue sometida una pequeña embarcación [*Au* 49], y en el *Diario espiritual* del 5 y del 6 de marzo de 1544 habla de que no ha tenido t. para encontrar gracia [*De* 111] y devoción [*De* 117].

El verbo se repite siete veces en los *Ejercicios Espirituales* y tiene por sujeto al que los hace: que trabaje de manera que se concentre en aquello

que busca [*Ej* 11]; que haga de todo, a lo largo de la Pasión de Jesús, para compartir sus sufrimientos [*Ej* 195]; en caso de desolación, que intente ser paciente y "trabaje [...] y piense que será consolado" [*Ej* 321].

Otros sujetos de "trabajar": el Rey temporal, que invitar a trabajar con él [*Ej* 93]; el Rey eterno, que hace del t. con él una condición del seguimiento [*Ej* 95]; cuantos colaboran en que Jesús nazca en suma pobreza [*Ej* 116]; Dios que trabaja y labora en la creación [*Ej* 236]; trabaja y labora. ¿Una endáfadis? ¿Un recurso enfático? El pensamiento de Ignacio se clarifica, en cualquier caso, tras la siguiente explicación: "Id est, habet se ad modum laborantis".

"Trabajo" se repite, continuando con los *Ejercicios Espirituales*, otras siete veces y es visto como conjunto de actividades que suponen esfuerzo ("trabajos", en plural), hasta tal punto que quien hace los Ejercicios puede ser inducido a interrumpirlos [*Ej* 9]; consecuencias ("muchos trabajos") del pecado original [*Ej* 51]; participación en las fatigas ("trabajos") del Rey temporal para compartir con él los frutos de la victoria [*Ej* 93]; consagración al Señor que llama, cueste lo que cueste [*Ej* 96]; decisión de abrazar cualquier dificultad, en absoluta apertura a la voluntad divina [*Ej* 97]; vida de sufrimientos ("tantos trabajos") hacia la que ha caminado el Señor, comenzando por su nacimiento [*Ej* 116]; cuanto el Señor ha sufrido (trabajos) a lo largo de su vida [*Ej* 206],

En las *Constituciones* el verbo aparece diez veces y tiene como sujeto el ejercicio de un apostolado durante el noviciado [*Co* 70]; el servicio en la viña del Señor [*Co* 149], dos veces; [*Co* 243.308.573]; varias posibilidades de t. apostólico [*Co* 603]; el t. *in agro dominico* [*Co* 659].

El sustantivo aparece veinticinco veces: se pide que se tengan en cuenta, antes de encargar una tarea pesada a alguno, las posibilidades concretas de los sujetos [Co 92] y, por ejemplo, que se destinen personas sanas y robustas cuando una misión implique especiales durezas físicas [Co 624]. En [Co 308] Ignacio trata de la dificultad que hay en encontrar personas que no estén preocupadas por descansar de sus fatigas pasadas y que sean adecuadas para los servicios que presta la Compañía; en los números [Co 107.159.213.216] anota que el candidato debe ser examinado para ver si tiene las fuerzas necesarias para afrontar también t. materiales (corporales) [Co 151]; en [Co 423] se habla de un examen análogo sobre la capacidad de soportar dificultades que el rector de un colegio tiene que tener.

Además, hay que prestar atención a conservar las fuerzas y a no sobrecargarse de t. físico [Co 298]; evitar cansancios que impidan bienes mayores [Co 300], y cultivar la moderación [Co 822].

Teniendo en cuenta la delicadeza de las tareas reservadas al General [Co 732], es obligatorio vigilar para que no se fatigue excesivamente [Co 769], que haya con quien comparta el t. [Co 797] y quien colabore con él [Co 798].

Finalmente, en [Co 677], se prevé el t. que conlleva una Congregación General; en [Co 297.334.361], el cansancio del estudio; en [Co 339], el t. intelectual; en [Co 389], los resúmenes de las materias que hay que estudiar; en [Co 595], los méritos que Jesús ha adquirido para nosotros con penas incomparables.

Quisiera terminar este repaso añadiendo que en la *Autobiografía* el santo se declara dispuesto a afron-

tar cualquier sacrificio con tal de vencer los escrúpulos [Au 23], anota que la tentación de sentirse justo le procuraba no poca pena ("trabajo") [Au 32] y nos confía que dirigirse a la Santísima Trinidad con cuatro oraciones no le preocupaba en exceso [Au 28]. Finalmente, en el *Diario espiritual* escribe que conformarse con la voluntad divina le procuraba descanso ("quitarme de trabajo") [De 155].

Y pasemos ahora a hacer algunas puntualizaciones. 1. *Caminar y trabajar*. Como conclusión de la contemplación del nacimiento Ignacio invita a "mirar y considerar lo que hacen, así como es el caminar y trabajar, para que el Señor sea nacido en suma pobreza y a cabo de tantos trabajos [...] morir en cruz" [Ej 116].

Sin duda alguna, el sujeto de caminar son María y José. ¿Y el de trabajar? Madre y padre putativos caminan, pero no trabajan para que el Señor nazca en suma pobreza. *Lucas 2, 7* cuenta que acostaron al recién nacido "en un pesebre, porque no tenían sitio en el albergue". Hay que suponer que José habría buscado diligentemente un sitio. Y no ha encontrado porque tenía que realizarse desde el comienzo el "designio preestablecido" por Dios [Hch 2, 23]. En la mente de Ignacio este designio es, a mi parecer, como el hilo conductor de la contemplación de cada uno de los misterios: en todos hay quien trabaja para que, a cabo de tantos t., se realice el misterio pascual: "Para morir en cruz".

Es una intuición que estructura el planteamiento de los hagiógrafos, por ejemplo, el de Lucas, que organiza el Evangelio como una larga "subida a Jerusalén", y el de Juan, que hace girar todo al-

rededor del "ahora" de la exaltación de Jesús.

De otro t. que tiene que ver con la Santísima Trinidad se nos habla en [Ej 236]: "Considerar cómo Dios trabaja y labora".

Para demostrar que los planteamientos de Ignacio siempre son bíblicos, añado a los ejemplos dados por él aquéllos del Padre, que "trabaja siempre" (*Jn* 5,17): alimenta a "los pájaros del cielo" y "viste la hierba del campo" (*Mt* 6,26-30. cf. *Sal* 65, 10; 66, 3-4; 104...), saca bien incluso del mal (cf. *Rm* 8, 28), poda el sarmiento "para que dé más fruto" (*Jn* 15, 2)...; del Verbo, que "sostiene todo con la potencia de su palabra" (*Heb* 1, 3), que, hecho carne (cf. *Jn* 1,14), viaja y suda, predica y consuela..., que siempre actúa en la Iglesia (cf. *SC* 7/9); del Espíritu, que enseña, recuerda (*Jn* 14, 26), guía "a la verdad toda entera" (*Jn* 16, 12) y anuncia "las cosas futuras" (v. 13), lleva a ver en Dios al Abbá y da testimonio en lo íntimo de las conciencias de que Jesús es el Señor (*Jn* 15,26), dona el "pensar" (*2Cor* 3, 5), "querer y obrar según sus [de Dios] benévolos designios" (*Flp* 2, 13), transforma en imagen de Cristo (cf. *2Cor* 3, 16), anima la oración (cf. *Rm* 8, 26), reparte carismas (cf. *1Cor* 12, 4-11), dones y frutos (*Gal* 5, 22), y cumple "toda santificación" (*Plegaria eucarística* IV).

Creo que Ignacio se refiere a esa multiplicidad de trabajos cuando, en la decimoquinta anotación, al dar los elementos esenciales del método, invita a plantear las cosas de manera que "el Señor se comuniqué a la su ánima devota, abrazándola en su amor y alabanza y disponiéndola por la vía que mejor podrá servirle adelante"; por eso, quien da los Ejercicios debe dejar

"inmediate obrar al Criador con la criatura, y a la criatura con su Criador y Señor" [Ej 15].

También habría que hablar del t. que tendría que hacer el que hace los Ejercicios Espirituales, según la recurrente provocación: "reflexionar en mí mismo" [Ej 234-237] (García Rodríguez 1996, 47-60; Molla 1996, 61-70).

2. *Trabajar en su servicio.* En cuanto al t. del creyente, recuerdo, antes que nada, que Ignacio invita a Francisco de Borja [*Epp* II, 233-237] a "preferir a todos actos corpóreos" los dones del Espíritu, también porque "sin ellos todas nuestras cogitaciones, palabras y obras van mezcladas, frías y turbadas..."; y a tener cuidado del cuerpo, evitando ponerlo "en peligro por los demasiados trabajos". Es la preocupación paterna que reaparece una y otra vez. Evite, escribe al P. Arnaldo van Hees [*Epp* III, 484-486], "darse exageradamente al trabajo [*laboribus*]". Antes bien, tenga presente que "spiritualia, vel leteraria, vel etiam corpórea exercitia" han de ser asumidos de modo que la misma "caridad sea moderada por la discreción". Hay que evitar ejercitarse más de lo justo incluso en los "laboribus spiritualibus", escribe al P. Andrea Sidéreo [*Epp* II, 603]. En una carta al P. Antonio Araoz [*Epp* III, 534-535], escribe: "sé que os dejáis transportar de la caridad a tomar trabajos y descómodos grandes para lo que ella [vuestra salud] puede sufrir", y le pide que se modere. Si lo hace es para que "a la larga podáis trabajar en su servicio"; a buscar estos dones "por actos del entendimiento y con otros mediocres ejercicios"; y a ocuparse posteriormente en otro tipo de t.: siendo "escolar en escuela tan santa", como es la del Espíritu, que trabaje

"y en todo lo posible se emplease en ganar muchos condiscípulos" [*Epp* I, 339-343].

Pero volvamos al t. y a los motivos que lo justifican, es más, que lo activan. Los jesuítas de Coimbra [*Epp* I, 495-510], pensando en los dones de naturaleza y de gracia, de la vocación, de la eterna felicidad... y de Jesús, que se ha hecho "nuestro hermano en la carne, precio de nuestra salud en la cruz, alimento y compañero de nuestro peregrinaje en la Eucaristía", no pueden no comprometerse en un servicio más generoso: "¡O cuánto es mal soldado a quien no bastan tales sueldos para hacerle trabajar por la honra de tal príncipe!".

Pero ¿cómo atenerse a tal principio durante el tiempo de los estudios? Quien estudia, responde Ignacio en la misma carta, puede contribuir "al honor y a la gloria de Dios en muchos modos". A nosotros nos interesa el primero: emprendiendo "el trabajo presente" para "la edificación del prójimo". Como los soldados, hay que dar por descontado que también cuando se preparan para la batalla "su trabajo" está "al servicio de su príncipe". Y si se diera el caso de que el Señor llamase a alguno a sí antes de que comenzara a "comunicarse al prójimo exteriormente, no por eso dejará de le haber servido en el trabajo de prepararse. Mas, ultra de la intención de adelante, debería cada día ofrecerse a Dios por los prójimos; que, siendo Dios servido de aceptarlo, no menos podría ser instrumento para ayudar al prójimo, que las prédicas o confesiones".

Se repite aquí el tema que, como refiere Nadal (*MNad* IV, 651), el fundador explicaba con la fórmula "simul in actione contemplativus".

En una carta al P. Urbano Fernández, el secretario Polanco [*Epp* III, 499-503] escribe que Ignacio "más aprueba procurar en todas cosas que hombre hace hallar a Dios, que dar mucho tiempo" a la oración y que "este espíritu desea ver en los de la Compañía: que no hallen (si es posible) menos devoción en cualquiera obra de caridad y obediencia, que en la oración y meditación; pues no deben hacer cosa alguna sino por amor y servicio de Dios N. S."

¿Cuánto tiempo -insiste Ignacio con claridad carismática en otra carta [*Epp* XII, 652]- pueden dar a la oración aquellos que "para el divino servicio y bien de la Iglesia estudian [...], si han de tener las potencias del ánima dispuestas para trabajar de aprender, y han de conservar el cuerpo?" Se está al servicio de Dios no solamente cuando se hace oración, concluye. Es más: "es así que de otras cosas a tiempos se sirve más que de la oración".

Finalmente, -y estamos ante otra tranquilizadora matización [*Epp* VII, 270]- no hay que "maravillarse de que todos los colegiales nuestros no sientan aquel gusto de devoción". Es una gracia que Dios dispensa "donde y cuando conviene: y en tiempo de estudios, que no poco trabajo espiritual suelen dar, es de creer que a veces suspende la divina sapiencia semejantes visitas sensibles". Y también porque el esfuerzo intelectual "suele traer alguna sequedad en los afectos interiores; pero cuando el estudio es ordenado al divino servicio, es harto buena devoción".

¿Y los t. que, más que monopolizar las energías intelectuales, llevan a aplicarse en cosas del todo distractivas? Pase el ejemplo del estudio para convertirse en apóstoles cualifica-

dos, pero ¿qué pasa cuando se está todo el día entre el "debe" y el "haber"? Ésta fue la dificultad que presentó el R Manuel Goudhino, ecónomo en Coimbra.

La respuesta del fundador [Epp IV, 126-128]: "Del encargo de las cosas espirituales, aunque en alguna manera parezca y sea distractivo, no dudo que nuestra santa intención y dirección de todo lo que tratáis a la gloria divina lo haga espiritual y muy grato a su infinita bondad, pues las distracciones tomadas por mayor servicio suyo, y conformemente a la divina voluntad suya, interpretada por la obediencia, no solamente pueden ser equivalentes a la unión y recolección de la asidua contemplación, pero aun más aceptas, como procedentes de más violenta y fuerte caridad. Ésta se digne Dios, nuestro criador y señor, conservar y acrecentar en nuestra ánima y en las de todos, y con razón tendremos cualesquiera operaciones en que ella se ejercite a gloria divina por muy santas, y convenientes a nosotros, en que la regla no falible de la obediencia de nuestros superiores nos pusiere" [Epp IV, 127].

Por lo tanto, recta intención, obediencia, caridad y gloria de Dios son el secreto para hacer que "cualquiera operación" se convierta en oración. Pero ateniéndose a la discreción, como ha escrito Ignacio a los jesuitas de Coimbra [Epp I, 507-508], "no se apartando de la obediencia, la cual os encomiendo muy encarecidamente, junto con aquella virtud y compendio de todas las otras, que Jhu. Xto. tanto encarece, llamando el precepto de ella propio suyo [...]. Porque de una de ella parte aparejando las letras, de otra aumentando la caridad fraterna, os hagáis enteros instrumentos de la divina gracia y cooperadores en es-

ta altísima obra de reducir a Dios, como a supremo fin, sus criaturas".

Esto lo entendió muy bien Francisco Javier cuando, a un padre que se lamentaba de no tener tiempo para la oración, le respondió: "¿Nuestro Padre no os ha enseñado que hay que saber orar trabajando?".

3. *Conclusión.* "La Compañía, desde sus colegios, no quiere para sí misma sino el trabajo y el ejercicio de la caridad", ha afirmado Ignacio en una carta [Epp XII, 239-247]. Añadiendo, además: "las rentas son para los pobres que estudian allí, porque, después de sus estudios puedan ser útiles operarios en la viña de Jesús Cristo". En otras cartas precisa que él espera del jesuita que "vigile y trabaje (*evigiles atque labores*) en servicio de Cristo" [Epp I, 409-411], que se disponga -lo escribe a la Compañía de Coimbra [Epp I, 495-510]- "a todo trabajo y diligencia por haceros idóneos instrumentos de la divina gracia", que "dediquen todas sus personas en todos trabajos y peligros necesarios para el bien de las ánimas" [Epp VIII, 460-467].

Todo con alegría, incluso si al Señor le agradase visitarnos "con la enfermedad. Acéptela -escribe a Francesco Mancini [Epp VI, 585-587]-, de su mano como don muy precioso de padre y de médico piísimo y sapientísimo, decidido del todo, en alma y cuerpo, trabajando y sufriendo, a encontrar alegría en lo que plazca a su divina providencia".

Pietro SCHIAVONE, SJ

/ *Contemplativo en ja Acción, Descanso, Discreción, Encontrar a Dios, Ministerios, Obra, Operario, Servicio, Viña.*

Bibl.: BROU, A., *Sant'Ignazio maestro di orazione*, La Civiltá Cattolica, Roma 1954; GARCÍA RODRÍGUEZ, J. A., "Mi Padre trabaja siempre". El 'trabajo de Dios por mí' en

la Contemplación para alcanzar Amor", *Man* 68 (1996) 47-60; GIULIANI, M., "Trouver Dieu en toutes dioses", *Christus* 2 (1955) 172-194; MOLLA, D., "Dios trabaja... reflectir en mí mismo", *Man* 68 (1996) 61-70; WERMTER, O., "En collaboration avec le 'Dieu qui travaille': quelques notes sur l'examen de conscience ignatien", *CSIg* 5 (1981) 75-84.

TRES BINARIOS: / *Binarios*

TRES MANERAS DE HUMILDAD: / *Maneras de humildad*

TRINIDAD

1. *Tendencias teológicas contemporáneas.* Para profundizar en el valor de la fe trinitaria para la Espiritualidad Ignaciana en la actualidad, comencemos por considerar algunos aspectos básicos que la teología contemporánea ha recobrado en relación con Dios Trino. Tanto para la teología católica como para la protestante, la T. no ha sido un tema propicio para la reflexión, durante los primeros siglos de la Edad Moderna. Aunque la doctrina siguió siendo uno de los pilares de la teología, apenas se avanzó en su estudio. Especialmente en la teología católica, el encuadre seguía siendo el escolástico, y los autores desarrollaban de alguna manera el esquema de Sto. Tomás, considerando la vida íntima de la T. como una serie de "relaciones". La analogía fundamental era el alma humana con conocimiento propio y con propio amor.

1.1. Misterio de la Trinidad, misterio de Salvación. Karl Barth abrió nuevos horizontes al llevar la doctrina a sus raíces en la historia de la salvación. Barth partió del hecho de la revelación de Dios sobre sí mismo. Ese acto de la revelación de

Dios sobre sí mismo tiene en la historia dos momentos fundamentales, el de la Palabra hecha carne, y el del don del Espíritu Santo, donde la revelación se realiza a favor de una persona creyente, haciéndole parte del acto de la misma revelación. En cuanto a la vida interna de la T, Barth habla de tres modos del Ser divino. Al expresarse así quiso recobrar la tradición teológica griega, y evitar el tri-deísmo, pero su propuesta no tuvo gran aceptación, porque parecía demasiado impersonal para describir la vida divina.

Rahner cambió la imagen de la teología trinitaria católica con su famoso axioma: "La Trinidad económica de la salvación es la Trinidad inmanente, y viceversa". Encontramos aquí de nuevo que se enfatiza el lazo de unión entre el Dios Trino y la Historia de la Salvación. La T. es una verdad de fe salvadora. Opinaba Rahner que esta perspectiva se había perdido. Y hacía notar que en la práctica se podía decir que la mayoría de los cristianos eran unitarios.

La clave fundamental para entender el pensamiento de Rahner sobre la fe cristiana es la comunicación de Dios sobre sí mismo. La filosofía nos puede mostrar que Dios existe como misterio trascendente, pero la filosofía no nos muestra que Dios quiere estar relacionado con su creación. El acto perfecto de Dios, de comunicación de sí mismo, es Jesucristo. En Jesucristo el Dador y el Don son una perfecta unidad. Jesucristo es la Palabra de Dios hecha carne. Rahner relaciona estrechamente la creación y la encarnación, argumentando que la encarnación, don perfecto de Dios, es la condición de la creación, su otro don menor. El mayor don es el fundamento del menor, y no lo contrario.

Rahner puso mucho énfasis en la persona humana, y describe la gracia como la habitación de Dios, el Misterio, en la profundidad del ser humano. Muchos deducen que la gracia, comunicación trascendental de sí mismo por parte de Dios, es la clave de la teología de Rahner. La gracia se ofrece en todas partes, y por eso el mundo es un mundo de gracia. Y al mismo tiempo esta gracia tiene siempre como objetivo a Cristo. De esta forma lo histórico y lo trascendental marchan juntos. Para Rahner la experiencia primordial de la gracia es el fundamento teológico del carisma ignaciano, "encontrar a Dios en todas las cosas". Es la gracia, que se nos ofrece en todas partes, lo que nos hace conscientes de la presencia de Dios.

Casi todos los teólogos han dado la bienvenida a esa perspectiva salvadora de la T., que expone Rahner, aunque algunos, como Congar, critican el "viceversa" de su axioma fundamental. Naturalmente Dios permanece insondable en su vida interior, y naturalmente Dios es libre en la revelación de sí mismo, pero como Ladaria, entre otros teólogos, indica, si esas precisiones se dejan bien claras, el axioma fundamental es válido.

1.2 Trinidad: relación de amor y don kenótico. Otro matiz de esos nuevos horizontes tiene que ver con las Personas de la Trinidad. En el campo protestante es Moltmann quizás el primero en prestar atención al modelo social de la Trinidad. Vio la T. como una comunidad ideal donde cada Persona existe para las otras. De esta manera quería superar la idea individualista moderna de persona. Pero Moltmann se aproximó demasiado al tri-deísmo al describir a la T. como tres conciencias, entendimien-

tos y voluntades, que viven sin embargo en perfecta armonía.

En el campo católico, von Balthasar, con más precisión, desarrolló el modelo comunitario, en línea con su idea fundamental que solamente el amor puede hacer justicia a la fe cristiana. Dios es amor y cada una de las Personas de la T. es amor. Refiriéndose a la tradición de Buenaventura y Ricardo de San Víctor, Balthasar vio al Padre como "amor sin medida". El Padre es el origen del amor trinitario, que da enteramente su ser al Hijo. El Padre no quiere ser Padre sin el Hijo; el Hijo es el "amor que responde" siempre al Padre. De ahí que el amor trinitario del Hijo es un acto de obediencia, que se expresa a sí mismo como obediencia a la voluntad del Padre, incluso hasta el punto de aceptar la muerte en la cruz. Finalmente el Padre y el Hijo no reservan ese amor para ellos mismos, sino que lo dan a su vez de nuevo en el Espíritu Santo. El Espíritu es así el fruto divino, tan pleno que se extiende libremente a toda la creación. Balthasar considera el amor conyugal como la mejor analogía de la vida trinitaria. Parte de la idea completa de la T., en Balthasar, es introducir el concepto de *kenosis* en la Trinidad. De acuerdo con lo que acabamos de ver, cada una de las Personas divinas es una manifestación del amor *kenótico*. Solamente ese fundamento hace comprensible la *kenosis* de la encarnación y el Misterio Pascual.

1.3 Trinidad y el Misterio de la cruz. El último punto que ha sido significativo en la teología reciente, ha sido la teología de la Cruz. De nuevo ha sido Moltmann quien dio nuevo impulso a esta línea de pensamiento con su trabajo de comienzos de los años 1970, *El Dios crucificado*, que abrió nuevas sendas teológicas. Moltmann afirma que to-

da teología trinitaria debe tener sus raíces en el acontecimiento de la crucifixión. En particular basa su teología en el grito de abandono de Cristo: "Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?" (*Me* 15, 34). En base a este texto bíblico, Moltmann desarrolló una teología del *paradidonai* divino. El Padre abandona a su Hijo, y el Hijo experimenta la ausencia del Padre. La Cruz es un episodio de abandono real por parte de Dios, pero lo que aparece como la ruptura de la relación Hijo/Abba, es en realidad el acto de la mayor unión. En la Cruz el Espíritu Santo se manifiesta como lazo de amor.

Moltmann desarrolló esta teología como respuesta a la aparente ausencia de Dios durante la mayor parte de la historia. ¿Qué podemos decir ante los campos de exterminio y los genocidios de Auschwitz, Bosnia y Ruanda? Para Moltmann, en línea con Bonhoeffer, solamente un Dios que sufre puede ser de ayuda. Y finalmente sólo la T. explica quién es realmente Dios, no el Dios de los filósofos, sino el Dios débil pero vulnerable de la Cruz, que abraza nuestro dolor y abre una senda de esperanza.

Von Balthasar desarrolló ideas semejantes respecto a la T., pero con ciertos matices. Mientras que Moltmann corría el peligro de una especie de reducción hegeliana en la que Dios se convierte a sí mismo en una especie de kenosis en la historia, Balthasar destaca que la eterna vida divina es en sí misma *kenótica*, incluso aparte del don de sí mismo que Dios hace a lo largo de la historia. Y ciertamente este drama eterno es el fundamento del drama de la historia y garantiza que Dios permanece Dios, incluso en las tinieblas totales de la Cruz. La *kenosis* del Gólgota es asumida dentro del

don más amplio de las eternas procesiones de amor. Pero Balthasar, igual que el mismo Moltmann, destaca el abandono de Cristo en la cruz, el doloroso silencio del Padre en el Calvario, la necesidad de que Cristo por obediencia beba su cáliz de sufrimientos hasta la última gota. Balthasar llegó hasta a afirmar que Cristo sufrió el infierno en la Cruz, porque, ¿qué otra cosa es el infierno sino la separación de Dios? Solamente el Hijo podía experimentar la dimensión de esta separación del Padre. La muerte de Cristo en el Calvario fue su entrada en el infierno, en completa pasividad, sin fuerzas, con falta de vitalidad, de la cual solo el Padre podía salvarlo. En lenguaje ignaciano, en la Cruz Cristo se convirtió en un "cadáver obediente" [*Epp* II, 84; IV, 671; XI, 276].

En resumen, pues, hemos considerado tres aspectos nuevos y vitales para la teología trinitaria: el Misterio de la T. como Misterio de nuestra Salvación, las tres Personas divinas como relaciones recíprocas de amor y de don *kenótico*, y la T. en la Cruz, trono de gracia, donde el Padre abraza a su Hijo muerto, en el poder del Espíritu Santo.

2. *San Ignacio y la Trinidad.* Cuando el P. Arrupe escribió su importante ensayo sobre la "Inspiración trinitaria del carisma ignaciano" (1980), se refirió ante todo a la experiencia ignaciana de la visión del Cardoner (cf. [*Au* 30]). Allí Ignacio entendió con los ojos de su alma mucho sobre la esencia de la T., pero también vio a la T. con un matiz único, es decir "cómo las criaturas descienden de Dios y vuelven a Dios". En palabras del P. Leturia: "El descenso de las criaturas desde Dios y su necesaria vuelta y reintegración a Dios mismo, su último fin, es una de

las experiencias más luminosas de su gran visión" (Leturia 1957,17).

Así Ignacio entiende la T. principalmente como Misterio de Salvación, entiende su trabajo *ad extra*, con especial énfasis en la creación y en la encarnación.

Si el Cardoner es decisivo para la experiencia ignaciana de Dios, la visión de Ignacio en La Storta [Au 96] es fundamental para la fundación de la Compañía de Jesús. El P. Arrupe, citando a Nadal, recuerda cómo los primeros compañeros estaban convencidos de que la CJ nació en La Storta. En esa visión Ignacio ve a Dios Padre con su Hijo Jesucristo, que lleva la Cruz. Ignacio oye al Padre expresar su deseo de que le sirva en Roma. La clave aquí es el impulso apostólico de la visión. El misticismo ignaciano será un misticismo de servicio. A partir de La Storta Ignacio ve a su grupo como compañeros de Jesús. Su misión será apostólica, pero con el impulso especial de servir al Señor en humildad, pobreza y sufrimientos. Finalmente la visión de La Storta tiene lugar a mediados del año en el que Ignacio espera viajar a Jerusalén. Para entonces va pareciendo evidente que el futuro no está en Tierra Santa sino en Roma. Y el voto se concretará en servir a la Santa Sede y al Vicario de Cristo.

Alusiones trinitarias semejantes se pueden encontrar en los *Ejercicios Espirituales*. En [Ej 102], en el marco grandioso de la meditación sobre la Encarnación, Ignacio contempla a la T. que ve a todos los hombres con mirada compasiva. Y oye las palabras del Dios Trino: "Hagamos reedición del género humano" [Ej 107]. De nuevo vemos aquí a la T. como Misterio de Salvación.

Y finalmente en la CAÁ, el marco es una vez más Dios que viene de

arriba, el Dios que habita en la creación. El Dios de la contemplación es el Dios que se da a sí mismo tanto como puede. Es el Dios de las bendiciones, que hace a las criaturas partícipes de su vida divina. Es el Dios que S. Juan describe en el primer capítulo de su evangelio: "Todos hemos recibido de su plenitud, gracia tras gracia" *i/n* 1,16). Y no debemos olvidar que los puntos que se nos ofrecen para meditar en esta gran contemplación, tienen como objetivo que alcancemos una gracia particular, el servir en todo a su Divina Majestad. De nuevo el gran Misterio de fe trinitaria nos lleva a la mística de servicio, que es la meta de la espiritualidad ignaciana.

3. *Dimensión trinitaria de la Espiritualidad Ignaciana*. La dimensión trinitaria de la espiritualidad ignaciana fundamenta el sentido jesuíta de misión. Según la *Fórmula del Instituto*, la CJ fue fundada para defensa y propagación de la fe, y para servir a la Iglesia en todo lo que pueda ser para mayor gloria de Dios y para el bien común. Más recientemente la CG 32 describe así al jesuíta: "Un jesuíta es esencialmente un hombre con una misión: una misión que recibe directamente del Santo Padre y de sus superiores religiosos, pero radicalmente del mismo Cristo, el Enviado del Padre. Precisamente por ser enviado, el jesuíta se convierte en compañero de Jesús" (CG 32, d2, 14). Esta afirmación de la Congregación apunta ya a la dimensión cristológica, y últimamente trinitaria, de la misión. Para el NT Jesús es el hombre de misión por excelencia. Como dice S. Pablo en la carta a los Gálatas (*Gal* 4, 4), "Dios envió a su Hijo, nacido de mujer, para que rescatase a los subditos de la Ley y nosotros recibiéramos la condición de hijos". O como leemos en S.

Juan (*Jn* 3, 16), "tanto amó Dios al mundo que entregó a su Hijo único". Además el NT revela que este envío del Hijo se realiza por el poder del Espíritu Santo. En el evangelio de S. Lucas, Jesús hace suyas las palabras del profeta Isaías, "el Espíritu del Señor está sobre mí [...] para que dé la buena noticia a los pobres" (*Le* 4,18).

Como muestra el P. Gilés Cusson en su libro *Experiencia personal del misterio de salvación*, S. Ignacio asume el gran tema bíblico que todo procede de Dios y vuelve a Dios. El Hijo es a la vez mediador de la creación y nuestro camino de retorno al Padre. Además, por culpa del pecado, el Hijo ha tenido que participar en nuestro destino para volver a abrir las puertas del paraíso. El Misterio Pascual de Cristo nos ha abierto las muchas moradas del Reino celestial. Como seguidores de Cristo estamos llamados a participar en la obra de Cristo, restaurar la creación al Padre. La espiritualidad ignaciana desarrolla esta perspectiva. Es una espiritualidad de servicio, en la cual la persona humana participa en el envío de Cristo y trabaja con Él para establecer su Reino (cf.[E;93]).

Volviendo ahora a la oración, según la tradición ignaciana, pueden destacarse algunos puntos. En primer lugar la gracia de la CJ: ser capaces de encontrar a Dios en todas las cosas, o ser "contemplativos en la acción". Por eso la oración jesuítica no se hace retirándose del mundo, como en la tradición monástica, sino encontrando a Dios en el mundo. El P. Arrupe hablaba del círculo "acción-contemplación-acción", y citaba las palabras de Jerónimo Nadal: "Este es el círculo que existe, como he dicho con frecuencia, en los ministerios de la

Compañía. Lo que hacen por sus prójimos y el servicio que prestan a Dios en esos ministerios, les ayuda también en su propio ambiente, en su oración y en las ocupaciones propias, y esta ayuda adicional les capacita en consecuencia para ocuparse con más dedicación y fruto en el trabajo con los prójimos. De tal forma que una actividad ayuda a la otra, y viceversa" (Arrupe 1981, 423).

Es interesante destacar que los *Ejercicios Espirituales* no se centran en una manera concreta de oración. Comprobamos que Ignacio recomienda la meditación mental, la contemplación con los sentidos e incluso la recitación rítmica "por anhélitos" en el caso de oraciones vocales como el Padre Nuestro [*Ej* 258]. Llama la atención ciertamente que el modelo general de oración en los *Ejercicios Espirituales* es cristológico. La Segunda, Tercera y Cuarta Semanas proponen contemplaciones de la vida de Cristo y culminan con el seguimiento de Cristo en su Misterio Pascual. Es como si Ignacio estuviera recordando la teología de Juan donde Cristo dice: "Quien me ve a mí, ve al Padre" (*Jn* 14, 9). Al contemplar a Cristo nos sentimos atraídos hacia el Padre. Y como dice Balthasar, esta contemplación de Cristo es por principio, porque, como Verbo encarnado, Cristo es de una profundidad ilimitada. Incluso en el cielo estaremos intentando conocer las profundidades de Cristo, mientras que Él nos conduce al misterio de su Padre. Esta contemplación de la vida de Cristo tiene también repercusiones en el ministerio. Porque nosotros ajustamos nuestras vidas al Cristo que contemplamos. Incorporamos sus valores a nuestra misión de evangelización y servicio.

Algunos comentaristas jesuitas, como Franz Jalics (1988) observan, sin embargo, que en los Ejercicios la culminación de la oración es la Contemplación para alcanzar Amor. Si en la meditación del Reino el objetivo es trabajar con Cristo, aquí el énfasis es la presencia de la divinidad en nosotros. De ahí podría deducirse que la oración del jesuita, a medida que se hace más profunda, se hace más simple y contemplativa. Las imágenes tienden a desaparecer y encontrará su satisfacción en la oración, permaneciendo en Cristo, como el Señor nos aconseja en la metáfora de la vid y los sarmientos (*Jn 15*). La oración se convierte en ese permanecer en Cristo, silenciosa y simplemente. Y este modo de oración sólo tiene sentido en última instancia dentro del marco de una perspectiva trinitaria. El creyente permanece en Cristo como Cristo permanece en su Padre. Es la realidad de "Tú Padre, en mí y yo en ellos" (*Jn 17, 23*) Y teológicamente hablando esta permanencia es obra del Espíritu Santo, el Espíritu que une a Cristo con el Padre, el mismo Espíritu habita en nosotros por el bautismo y nos une a Cristo.

Es bien sabido que la CG 32, al interpretar la misión del jesuita, se centra en una nueva dimensión, con respecto al pasado, la promoción de la justicia en el mundo contemporáneo. De cierta manera la CJ hace suya la opción fundamental de la Iglesia por los pobres. En el n° 2 del decreto segundo, "Jesuitas hoy", los padres congregados afirman: "¿Qué significa hoy ser compañero de Jesús? Comprometerse bajo el estandarte de la cruz en la lucha crucial de nuestro tiempo: la lucha por la fe y la lucha por la justicia que la misma fe exige".

A la luz de la teología contemporánea podemos interpretar esta visión de la Congregación en términos trinitarios. Y hemos indicado que muchos teólogos ven nuestra fe en la T. como anclada en el acto de la Cruz. Jesús muere como una escoria de la sociedad. Durante su ministerio se identificó con los pobres, con los pecadores, y con los marginados. Precisamente por eso se le consideró blasfemo. Comer con publicanos y pecadores suscitó inmediatamente oposición. Y, como dice Moltmann, su muerte tuvo una motivación política. Sin embargo, hemos visto que, teológicamente, murió en un aparente abandono por parte de su Padre; murió no como mártir sino como un maldito por la ley.

Pero a la luz de la resurrección sabemos que Dios Padre estaba con Él, y que el Espíritu los unía incluso en el Calvario. Además Moltmann dice que, "de esta relación entre el Padre y el Hijo nace la reconciliación: el Espíritu que acepta a los olvidados, justifica a los sin Dios y hace vivir a los muertos" (Moltmann 1979, 73).

De esa forma el Espíritu continúa la obra de Jesús. El Espíritu nos impulsa a identificarnos con los pobres y marginados como lo hizo Jesús. Como dice Moltmann, el Espíritu del Cristo crucificado nos lleva hacia una espiritualidad, no de apatía sino de compasión. Somos impulsados a sufrir con los que sufren y a trabajar, como lo hizo Jesús, para sanar a los que padecen sufrimientos en este mundo. Nuestra cooperación con el Espíritu supone al menos dos tareas: primera, resistir al mal, donde quiera que se haga presente, por ejemplo sanando enfermos, oponiendo resistencia a la cultura de la muerte, como en el aborto y la pena capital, luchando

contra los abusos en todas sus formas. Pero el Espíritu también nos lleva a fomentar un anticipo del Reino de Dios, como lo hizo Jesús, practicando la solidaridad con los marginados, y creando comunidades donde las diferencias de raza, género y orientación sexual sean ocasiones de regocijo y no de discriminación. Por ello la espiritualidad ignaciana de promoción de la justicia, analizada a fondo, no es un programa político, sino una colaboración con el Espíritu del Cristo crucificado y resucitado. Es parte del trabajo para sanar la creación rota y llevarla de nuevo al Padre.

Tratemos ahora de la dimensión de la obediencia y especialmente de la obediencia de la CJ al Santo Padre, tal como se expresa en el cuarto voto. Como ya hemos visto, el P. Arrupe afirma que esta obediencia se remonta a la visión de S. Ignacio en La Storta. Por una parte esta lealtad a la Santa Sede es un tema eclesialístico, pero obviamente es algo más. Porque esta virtud de la obediencia está enraizada en la Cristología. Hemos visto también que Jesús es el enviado. Toda su vida es una respuesta al Padre. Vive en la tierra su identidad trinitaria de vida con el Padre. Así la economía de la Salvación se corresponde con la vida íntima trinitaria. Cristo durante su ministerio declaró: "Quien a vosotros oye, a mí me oye" (*Le* 10, 16). Por eso nuestra obediencia a los Apóstoles en la persona del sucesor de S. Pedro tiene en último término un fundamento trinitario.

Pero existe también la otra dimensión del Espíritu Santo. La obediencia cristiana consiste en seguir la inspiración del Espíritu. Por una parte el Espíritu de Cristo es infinitamente creativo y sopla donde quiere. Por ello el Espíritu puede

siempre inspirar nuevos carismas a la Iglesia. El Espíritu está continuamente dando a conocer a Cristo a las nuevas generaciones, pero al mismo tiempo el Espíritu tiene siempre una cara cristológica y en este sentido siempre hace relación a Cristo. El carisma debe equilibrarse por ello con la institución. El aspecto institucional de la Iglesia, según Balthasar, "representa el aspecto objetivo del Espíritu Santo, mientras que la libertad creativa, acompañada de la santidad en la Iglesia, representa el aspecto subjetivo" (Balthasar 1974). Pero estos dos aspectos no son contradictorios, porque Cristo y el Espíritu nunca obran enfrentados entre sí; su actividad en armonía está enraizada en la comunidad trina de amor, en la unidad del Ser divino.

Tratemos ahora un punto último, el énfasis repetido en la vida de jesuítas como amigos en el Señor. En el decreto once de la CG 32 sobre "La unión de los ánimos", leemos, "De la unión con Dios en Cristo brota incontenible la caridad fraterna. El amor del prójimo entrañado en la unión con Cristo y con Dios en Cristo, tiene en nuestro caso un objeto claramente privilegiado: los compañeros de Jesús, que constituyen nuestra Compañía. Ellos son compañeros nuestros, y el ideal de nuestra vida de comunidad es que seamos no sólo colaboradores en un trabajo común apostólico, sino verdaderos hermanos y amigos en Cristo" (CG 32, d11, 14).

En el primer sentido, nuestra amistad es la amistad de Cristo que dijo a sus discípulos: "Ya no os llamo siervos sino amigos" (*Jn* 15,15). Porque la amistad de cada jesuita con Cristo es el fundamento de la amistad con sus compañeros. Podemos entender esa amistad en la forma propuesta hace muchos siglos

por Elredo de Rivaulx, que escribe: "Aquí estamos, tú y yo, y, como espero, un tercer Cristo con nosotros" (*Amistad Espiritual* 11)

Pero avanzando más podemos decir que la comunidad trina de Dios es el fundamento último y el modelo de nuestra amistad humana. Hemos visto antes que existe hoy un énfasis renovado a considerar la T. como comunión. Las tres Personas de la T. son consideradas como tres Personas unidas en su amor enteramente comunicativo. Ninguna Persona de la T. desea vivir para sí misma, sino que todo el ser de cada Persona está orientado al amor hacia las otras Personas. No hay narcisismo en la Trinidad. Las Personas son y están del todo orientadas a las demás, y esta orientación hacia las demás Personas es el fundamento de la apertura de Dios hacia el mundo. Y porque las Personas Divinas son amor, que se da del todo a las otras, ese amor se derrama generosamente hacia la creación.

Si Dios es amor trino, entonces ese modelo trinitario de comunión nos pone en guardia contra una de las principales flaquezas de la cultura moderna, a saber, el individualismo. Se ha señalado con frecuencia que la idea moderna de lo subjetivo, desde los tiempos de Descartes, ha sido la libertad y autonomía de la propia conciencia. Pero si esto es así entonces los otros existen para mi propia realización. El resultado de este razonamiento sería el funcionalismo. La persona moderna termina en un aislamiento completo (*Ichensamkeit* según el filósofo Ferdinand Ebner). Para los creyentes cristianos, por el contrario, Dios no es un Ser Supremo centrado en su propio conocimiento, sino un modelo supremo de comunidad.

El Dios trinitario, pues, nos anima espontáneamente a la amistad. Y la amistad sólo se da cuando una persona abandona su atención centrada en sí mismo, y se abre a los demás. Para que haya amistad tiene que haber un espacio donde los otros puedan entrar. La amistad presupone también "empatía", la capacidad de ponerse en el lugar de otra persona, para experimentar lo que significa vivir en su mundo, para conocer que su experiencia es distinta de la propia. Y finalmente, la amistad florece cuando una persona es fiel a la otra. En este sentido el matrimonio es la forma más hermosa de amistad. El jesuita por su parte, expresa su fidelidad en el amor a Cristo, que se manifiesta concretamente en conformar la vida a la manera de proceder expresada en las *Constituciones*. Al mismo tiempo es esencial reconocer que el jesuita auténtico no vive su vocación como un solitario, o como un individualista, sino como hermano ligado a otros hermanos en la CJ, formando una comunidad de "amigos en el Señor".

John O'DONNELL, SJ

/Creador, Cristo, Divina Majestad, Encarnación, Espíritu Santo, Espiritualidad Ignaciana, Padre, Salvación, Sapiencia.

BibL: ARRUIPE, P.V. "Inspiración trinitaria del carisma ignaciano" en *La identidad*, 391-435 (AR XVIII [1980] 67-114); BALTHASAR, H. U. VON, *Mysterium Paschale*, Retrieval and Renewal in Catholic Thought, San Francisco 2000 (antes en *Mysterium Salutis*, 111/2 Einsiedeln 1969, 133-319); ID., *Pneuma und Institution: Skizzen zur Theologie*, Johannes, Einsiedeln 1974; ID., *Christian State of Life*, San Francisco 2002; CUSSON, G., *Experiencia personal del misterio de salvación*, Hechos y Dichos, Zaragoza 1973; GARCÍA MATEO, R., "Ignacio de Loyola: Mística Trinitaria", *MCom* 57 (1999) 421-468; JALICS, E., *Ejercicios de contemplación: introducción a la vida contemplativa y a la invocación de Jesús*, Si-

gueme, Salamanca 1998; LADARIA, L., *La Trinidad. Misterio de Comunión*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2002; ID., "La Teología Trinitaria, fundamento de la espiritualidad ignaciana", *Man* 72 (2000) 321-332; LETURIA, R., "Génesis de los Ejercicios de San Ignacio y su influjo en la fundación de la Compañía de Jesús (1521-1540)" en *El II*, 3-55; MOLTMANN, J., *El Dios crucificado: la cruz de Cristo como base y crítica de toda teología cristiana*, Sigüeme, Salamanca 1977; ID., *The Future of Creation*, SCM Press, London 1979 (trad.: *El futuro de la Creación*, Sigüeme, Salamanca 1979); O'DONNELL, J., *The Mystery of the Triune God*, Sheed and Ward, London 1988 (esp. caps. 8 y 9); ID., "The Trinity as Divine Communion", *Greg* 69 (1988) 5-34; RAHNER, K., *The Trinity*, New York 1970 (antes en *Mysterium Salutis* II, Einsiedeln 1967, 317-397); THÍO DE POL, S., "Tenía mucha devoción a la Santísima Trinidad [Au 28]", *Man* 72 (2000) 333-348; VÁZQUEZ MORO, U., "'LO que hacen las divinas personas...'" [*Ej* 108]", *Man* 11 (2000) 349-361; WADELL, P., "The Role of Friendship in the Moral and Spiritual Development of Seminarians", *Seminary Journal* 1 (1995) 19-29.

TRISTEZA

1. *La tristeza en los escritos ignacianos.* En los escritos ignacianos, la t. puede tener dos significados: el primero remite a un sentimiento que ensombrece y dificulta la satisfacción en las relaciones vitales. Es la t. que acompaña a la desolación. Se trata de un estado de ánimo penoso que dificulta la relación. Es moción del mal espíritu, rechazable y que se debe combatir. Así aparece en diversos textos: "propio es del mal espíritu, morder, tristar y poner impedimentos" [*Ej* 315]; "...tibia, triste y como separada de su Criador y Señor" [*Ej* 317]; "quitando toda tristeza y turbación que el enemigo induce" [*Ej* 329]; "Vino en tanto temor que decía: 'triste está mi ánima hasta la muerte'" [*Ej* 290]; "experiencia que de unos pensa-

mientos quedaba triste y de otros alegre" [*Au* 8,5]; "que parecía habersele quitado la tristeza y desolación, como quien quita una capa de los hombros de uno" [*Au* 21]; "él iba sin ninguna tristeza, antes con alegría y contentamiento" [*Au* 52]; "así como guerra contra la paz, tristeza contra gaudium spiritual" [DI, 12]; "lo contrario de esto es desolación: tristeza, desconfianza, falta de amor, sequedad, etc." [DI, 18].

El segundo significado es la t. como sufrimiento deseable y deseado no en sí mismo sino como correlato de experiencias satisfactorias de más valor. Se trata de la t. que acompaña al dolor por el pecado y el sentimiento de mala conciencia por la culpa cometida: "gustar con el gusto cosas amargas, así como lágrimas, tristeza y el verme de conciencia [*Ej* 69]. Pertenece a este segundo tipo de t. la que nace del deseo de identificación con el Señor: "Entristecerme y dolerme de tanto dolor y de tanto padecer de Cristo nuestro Señor" [*Ej* 206] buscando con deseo amoroso. Se trata de la t. que acompaña al esfuerzo por encontrar "lo que deseo", lo cual es indicador de buen espíritu. Se pide tener tristeza, junto con lágrimas y otros sentimientos afectivos de pena y de culpa, para reparar la falta de amor: "esforzarme a doler, tristar y llorar" [*Ej* 195]; "esforzándome mientras me levanto y me visto, en entristecerme y dolerme de tanto dolor" [*Ej* 206].

2. *Psicología de la tristeza.* Como en caso de la desolación, existe una t. patológica y una t. sana. Según la *Clasificación Internacional de las Enfermedades, Trastornos mentales y del Comportamiento* (CIM-10, DSM-IV-R) y el *Manual Diagnóstico y Estadístico de los Trastornos Mentales* (DSM-IV), la t. es un síntoma que aparece en un estado afectivo-cognitivo, ex-

presa dolor y sufrimiento mental, con posibles manifestaciones corporales, y junto al sentimiento de vacío y otros sentimientos, configura el síndrome depresivo. En tales documentos se distingue la t. psicopatológica de la que no lo es: "Hay períodos de tristeza que son aspectos inherentes a la experiencia humana. Estos períodos no se deben diagnosticar como un episodio depresivo mayor, a no ser que se cumplan los criterios de gravedad" (DSM-IV, 332). El estado de ánimo de la t. es descrito por el sujeto como: "estar deprimido, triste, desesperanzado, desanimado, o como en un pozo" (Criterio A1 en DSM-IV).

La t. puede no aparecer al principio cuando surge el motivo que la produce, pero puede manifestarse más tarde al ser suscitada por un nuevo estímulo externo o interno, sea éste consciente o no. En algunos sujetos deprimidos no se manifiestan sentimientos subjetivos de t. o ansiedad. En esos casos puede inferirse su t. por la expresión facial o por el comportamiento inhibido del sujeto. Algunos sujetos ponen el énfasis en las quejas somáticas, molestias y dolores físicos, en lugar de referir sentimientos de tristeza. También se puede mostrar irritabilidad, ira persistente o en arranques, y sentimiento exagerado de frustración por cosas nimias.

En la aproximación psicológica a la t. hay que distinguir claramente entre la t. patológica y la sana. La tristeza patológica tiene diversas modalidades: existe la t. psicótica y t. no psicótica, con diversos orígenes y desencadenantes y con unos síntomas que nutren un cuadro sindrómico depresivo, tal como se da en la desolación.

Pero si bien la t. y la pena son algunos de los sentimientos depresi-

vos, en sí mismos no son patológicos. La t. por sí misma se considera que es una manifestación inherente a la experiencia humana. El sentimiento de t. acompaña a pérdidas o carencias de personas, circunstancias u objetos queridos, externos o internos. La t. que acompaña al sentimiento amoroso frustrado es un sentimiento de duelo, de sufrimiento y añoranza, es pulsión de vida, a diferencia de otros sentimientos que ocasionan inquietud, turbación, oscuridad (tristezas patológicas). La t. sana puede ir acompañada de paz y gozo concomitantes, compatibles con el sufrimiento.

Ante pérdidas pasajeras o definitivas, externas o internas de un objeto amado, pueden ocurrir diversas cosas: que provoque t, pena o aflicción por la pérdida; o bien nostalgia, anhelo, sufrimiento y duelo por lo perdido; también puede suceder que ante el dolor ocasionado por sentirse responsable de la pérdida aparezcan sentimientos de culpa. En tal caso, si se tiene deseo de reparar el daño y el deseo es eficaz, se siguen actitudes de reparación de la pérdida o carencia, tal como aparece claramente en muchos pasajes de los *Ejercicios* y del mismo *Diario espiritual*.

De aquí que en los escritos ignacianos se mencionen sentimientos asociados a la t. que son cercanos al dolor y al sufrimiento. En algunos casos, el estado de ánimo triste se presenta junto con otros estados anímicos que expresan pena y sufrimiento y coexisten con la t., haciendo que tales sentimientos se encuentren entre los elementos de la desolación y son los que acompañan a los síntomas depresivos patológicos. Pero en otras ocasiones los sentimientos que expresan sufrimiento son buscados y pedidos para alcanzar por su medio "lo que quiero y deseo" [Ej 48], en orden a

la identificación con Cristo. Tales estados afectivos aparecen con frecuencia en los *Ejercicios*: "Demandar pena lágrimas y tormento" [48]; "Vergüenza y confusión de mí mismo" [48]; "cuándo culpándose por algún mal hecho" [54]; "unos son más tardos para hallar lo que buscan, es a saber, contrición, dolor, lágrimas por sus pecados" [4]; "si desea haber interna contrición de sus pecados" [87]; "para sentir pena, dolor, y lágrimas por nuestros pecados" [78]; "cuando lanza lágrimas motivas a amor de su Señor" [316]; "interno conocimiento de mis pecados y aborrecimiento de ellos" [63]; "dolor con Cristo doloroso, quebranto con Cristo quebrantado, lágrimas, pena interna" [203], "induciendo a mí mismo a dolor, pena y quebranto" [206]; "el buen espíritu usa contrario modo punzándoles y remordiéndoles las conciencias por el sindéresis de la razón" [314]; "demandar lo que quiero: será aquí dolor" [193]; "esforzarme a doler, tristar y llorar" [195]; "por el dolor de sus pecados" [316]; "confusión" [193]; "pasar oprobios y injurias" [147]; "pasar todas injurias y todo vituperio y toda pobreza [98]; "desear más de ser estimado por vano y loco por Cristo" [167].

3. *Conclusión*. 1) La t. y sus derivados ("triste", "tristar", "entristecer"), en los escritos ignacianos, puede tener dos sentidos: t. en la desolación, la cual es paralizante y regresiva, o t. buscada para "encontrar lo que yo deseo", la cual es estimulante y progresiva y va en busca de la relación amorosa con Cristo. 2) En confluencia con ello, desde la psicología se pueden diferenciar dos tipos de t. correspondientes a dos tipos de depresiones: la t. patológica, que se da en la desolación así como la provoca, y la t. saludable, que ayuda a reparar con amor la

culpa o el pecado. 3) En tercer lugar, en los escritos ignacianos hay algunos sentimientos que expresan sufrimiento y que se pueden asociar a la t., pero que no encierran regresivamente en uno mismo, sino que tienen un carácter empático e identificativo con la persona de Cristo, lo cual ayuda a crecer en su seguimiento y en el dinamismo de la vida en el Espíritu.

Jordi FONT, SJ

Z' Agitación, Alegría, Confusión, Culpa, Desolación, Dolor, Moción, Turbación.

Bibl.: ASOCIACIÓN AMERICANA DE PSIQUIATRÍA (APA), *Manual Diagnóstico y Estadístico de los Trastornos Mentales (DSM-IV)*, Masson S.A., Barcelona 1995; ORGANIZACIÓN MUNDIAL DE LA SALUD (OMS), *Clasificación Internacional de las Enfermedades, Trastornos Mentales y del Comportamiento (CIM-10)*, Meditor, Madrid 1992; FONT I RODÓN, J., *Religión, Psicopatología y Salud Mental*, Paidós, Barcelona 1999; GARCÍA DOMÍNGUEZ, L. M^a, "Desolación, depresión y tristezas ambivalentes", *Man* 75 (2003) 359-375.

TURBACIÓN

El término "turbación" se hace presente en textos ignacianos de carácter muy diverso, siendo particularmente frecuente en los *Ejercicios Espirituales* o el *Diario espiritual*. Asocian la t. con la desolación. También asocian la t. con un estado de suspensión transitoria del juicio y de indecisión de la razón que la manifiestan y con el mal espíritu y el miedo que la inducen.

1. *Su presencia en la Sagrada Escritura*. El AT (*Vulgata*) da un significado social y amplio al sustantivo "turbación" y al verbo "turbar". Ve la t. con un cierto dramatismo. Por ejemplo, Jeremías se lamenta: "esperábamos la paz y sobrevino la

turbación" (*Jer* 14, 19) y el *Sal* 60, 2 afirma: "Hiciste temblar la tierra (*turbasti*), la has hendido; ¡sana sus fracturas, porque titubea!". Una dimensión más subjetiva de la t. aparece con los salmos, donde la t. incumbe al espíritu/corazón de la persona (*Sal* 143, 4; cf. *Sal* 109, 22). El NT y el evangelio de Juan, especialmente, "No se turbe vuestro corazón" (*Jn* 14, 1), se fijan más en la idea de pesadumbre que acompaña al estado de turbación. En Lucas, la t. es menos intimista; la t. es inducida por los pensamientos (*Le* 24, 38; los discípulos de Emaús) y por los rumores en las comunidades cristianas gentiles (*Hch* 15, 24).

2. *Los textos ignacianos.* Los textos ignacianos más importantes olvidan aquella dimensión más social de la t., mientras que prolongan la dimensión psicológica o subjetiva. Los textos parecen radicar la causa de la t. en los pensamientos propios y en la acción de los otros, especialmente. Los *Ejercicios*, las *Constituciones* y las *Reglas* asocian las acciones de "disturbar", "conturbar", "per-turbar" con ella. La t. tiene una connotación negativa: es mala y aparece motivada por la pasión y el miedo. Mientras que la agitación mantiene un valor neutral, el de una transición necesaria para alcanzar una certeza mayor acerca de la voluntad de Dios, la t. es un mal que debe evitarse siempre. En este sentido, el concepto "turbación" y el concepto "agitación" reflejan una progresión entre sí.

2.2 *Manifestación.* El dato más claramente puesto de relieve en el análisis del término, especialmente en las Reglas de discreción de espíritus, es la asociación que se establece entre t. y desolación. La t. se presenta como uno de los estados anímicos que caracterizan a la desolación. En ella, se hace equivalente o paralela a

la oscuridad y la inquietud: "oscuridad del ánimo, turbación en ella" [*Ej* 317]. Pero la t. se manifiesta también como un modo de tentación hacia las cosas bajas ("para no turbar de cosas bajas" [*De* 143]).

La t. se contrapone claramente al gozo espiritual, propio de la consolación, en la que desaparece "toda tristeza y turbación" [*Ej* 329]. Del mismo modo, la t. se deja ver también como contrapuesta a la devoción, a la aspiración hacia lo alto y a la paz y beatitud del alma [*De* 97. 143]. Al mismo tiempo, la t. se contrapone en el texto ignaciano a la seguridad interior, haciéndose así equivalente de debilidad y fragilidad interna. En la t., el sujeto pierde su firmeza y seguridad interior, viéndose sometido a la incertidumbre y a la vacilación. Así se deja ver en las Notas para sentir y entender escrúpulos. La t. da lugar a una paralización y bloqueo: "siento en esto turbación, es a saber, en cuanto dudo y en cuanto no dudo" [*Ej* 347]. Esta situación se contrapone claramente a la firmeza y seguridad que proporciona el espíritu para vencer al tentador que induce a esa hesitación paralizante. Así lo manifiesta Ignacio en el *Diario espiritual*, cuando al verse sometido a la tentación de la duda, encuentra la fuerza espiritual para responder con firmeza: "yo súbito respondiéndolo sin turbación alguna, antes como a una cosa vencida" [*De* 151]. Este aspecto de fragilidad que caracteriza a la situación de t. se expresa también por la relación que Ignacio establece entre ella y la actitud de miedo y temor, contrapuesto al amor que debe guiar la conducta. Así se deja ver en el texto de las *Constituciones*, a propósito de la obediencia [*Co* 547].

2.2 *Interpretación.* El estado de t., al estar asociado con la desolación, la oscuridad, el temor y la fra-

gilidad interna, se deja ver, por tanto, como un signo inequívoco de la acción del enemigo, del tentador [De 151], del mal espíritu que pretende con ella dañar, enflaquecer y desbaratar al sujeto [Ej 349]. El texto de los *Ejercicios* no duda en atribuir la t. a la victoria del "enemigo" sobre la naturaleza humana [Ej 317]. Éste puede más sobre el alma que está más debilitada [Ej 349]. Mediante la t., el enemigo lucha por despojar al ejercitante de la alegría espiritual, y entristecer su alma [Ej 329.333], llegando a sembrar la duda racional o, peor, la duda moral (escrúpulos) y deteniendo el avance del ejercitante [Ej 347].

Podemos establecer un paralelismo entre la acción de este "enemigo" de naturaleza espiritual (*Ejercicios*), y personas concretas, agentes de turbación (*Constituciones* y *Reglas*). Claramente distinto del uso de los *Ejercicios*, las *Constituciones* se interesan más por la dimensión relacional de la turbación. Prevén que la dimisión de personas bien concretas sea causa de t. (Parte II). Para evitar este tipo de t., las *Constituciones* sugieren que se den explicaciones a los compañeros del dimitido, aunque, con frecuencia, tocará omitir detalles que se conocen por el fuero interno [Co 227]. Las *Constituciones* no localizan con precisión dónde sucede la turbación. Se refieren alternativamente al espíritu o a las potencias del alma. También para la *Reglas*, el principal agente perturbador son los otros. Esto es más claro en el caso de las reglas del Colegio Romano. El mal comportamiento de algunos estudiantes puede ser causa que perturba a los otros, y justifica la expulsión de los primeros. O, para las *Reglas Comunes*, cuando un jesuita no habla en voz baja, o critica el modo que un compañero tiene de

hacer sus tareas en presencia de éste, etc.

Como sucedía para la agitación, entre el uso que los *Ejercicios* y las *Constituciones/Reglas*, hacen del término se encuentra el uso que hace el *Diario espiritual*. Allí, las t. parecerían ser inquietudes menores, emociones que distraen a Ignacio de la oración, algo opuesto a un tiempo estable abundante en devociones. Las t. impedirían la concentración sobre la oración en marcha, etc. Sorprende que el *Diario* no nos informe más sobre las t. propias de Ignacio. Por un lado, porque Ignacio se refiere a ellas, siempre para constatar su ausencia. Ignacio se examina sobre la t.: no está turbado ("la oración primera sin disturbo" [De 79], "sin algunas mociones ni turbaciones" [De 97], "mirar arriba era remedio para no turbar", "respondiendo sin turbación alguna" [De 151], "sin fuerzas corporales ni turbaciones" [De 230], "sin [lágrimas] y sin turbación" [De 232]). Se diría que Ignacio ha alcanzado una madurez espiritual. Pero si es así, ¿por qué mantiene su atención sobre esta situación?, ¿qué justifica que siga anotando escrupulosamente aún la ausencia de turbaciones? Un pasaje clave en el *Diario* [De 144-151] ayuda a responder. Obsérvese el desasosiego característicos, que la situación viene introducida por una especie de desolación, "sin poder tener gusto", que se alternan las disyuntivas prolongando el *impasse*: "...hallándome todo desierto de socorro alguno, sin poder tener gusto alguno [...] como si nunca hubiese sentido cosa [...], antes viniéndome pensamientos cuando contra Jesús, cuándo contra otro, hallándome así confuso con varios pensamientos, cuándo de irme de casa y tomar una cámara locanda [casa de alquiler] por

evitar rumores, cuándo querer estar sin comer, cuándo comenzar de nuevo misas, cuándo hacer el altar arriba, y en ninguna parte hallando paz ...".

Finalmente, el término aparece también en la *Deliberación sobre la pobreza* (L2) como equivalente de la inquietud o preocupación que se pueden generar cuando la desordenada solicitud por el sustento genere igualmente turbación [L2 1,4].

3. *Conclusión.* La t., en definitiva, remite a un estado de alteración interna que el mal espíritu induce y que, desencadenada por las circunstancias externas o por el propio dinamismo interno, reduce o elimina la paz del alma que es propia de la acción de Dios. El conjunto de rasgos que se asignan a esta situación anímica descrita por Igna-

cio posee una gran equivalencia con el concepto moderno de angustia que, a su vez, encontraría su versión psicológica en el de ansiedad.

Carlos DOMÍNGUEZ MORANO, SJ

/ *Agitación, Desolación, Inquietud, Moción, Pensamientos, Tentación, Tibieza, Tristeza.*

Bibl.: ALEIXANDRE, D^v "El deseo y el miedo. Reflexiones desde la Biblia y desde la espiritualidad ignaciana", *Man* 66 (1994) 121-132; DOMÍNGUEZ MORANO, C. "Ayudas y trampas de la religión frente a la angustia", *Misión Joven* 27 (1999) 5-15; ID., *Psicodinámica de los Ejercicios Ignacianos*, M-ST, Bilbao-Santander 2003; FONT, J., "LOS afectos en desolación y en consolación: lectura psicológica", *Psicología* I, 141-153; GARCÍA DOMÍNGUEZ, L. M^a, "Adiciones para acompañar a sujetos bloqueados", *Man* 74 (2002) 229-242; MORENO, R. *Superar la ansiedad y el miedo*, DDB, Bilbao 2002; RIEMANN, F., *Formas básicas de la angustia*, Herder, Barcelona 1978.

cr? s~P



UNION DE ÁNIMOS

El estudio de la génesis del capítulo primero titulado "De lo que ayuda para la unión de los ánimos" de la Octava Parte de las *Constituciones* ayudará a ver el tema de la u. como una expresión del modo de proceder de la Compañía. Presentaremos las etapas más importantes de la redacción del tratado sobre la u. con el objetivo de determinar las fuentes y la paternidad literaria del texto, comprender mejor los conceptos clave e indicar nuevas posibilidades del análisis de los textos-fuentes de la Compañía.

1. *La unión informal de los primeros compañeros*, Ignacio era un hombre social y comunicativo que atraía a los demás y sabía convencer. En Manresa descubrió cómo usar sus dotes naturales para el provecho espiritual de los demás y después del retorno de Tierra Santa, en Barcelona, Alcalá y Salamanca, lo vemos rodeado por un grupo de compañeros todavía no definitivos. En París se formó otro grupo ya estable, aunque informal, de "amigos

en el Señor" que mantenía su u. con medios que más tarde encontraremos en el capítulo sobre la u. en las *Constituciones*: deseo de cumplir la voluntad de Dios, abnegación, autoridad y solicitud de la cabeza del grupo, correspondencia, una forma común de vida, etc.

2. *Las Deliberaciones del año 1539*. Con ellas comienza la historia de la CJ como cuerpo religioso. Su punto de partida es la dispersión en las misiones del Papa y la correspondiente cuestión sobre "la unión de los repartidos en un cuerpo". Ya aquí en los comienzos se entrelazan lo que más tarde serán las ideas claves de las Partes Séptima (misión) y Octava (unión) de las *Constituciones*. En la segunda cuestión de "la unión por medio de la obediencia a uno de ellos" reconocemos uno de los temas principales del capítulo sobre la u. de ánimos. Los compañeros evitan la expresión "fundar una religión" y prefieren la de "unirse en un cuerpo" o "dar obediencia a uno de nosotros". El voto de obediencia convertirá un grupo informal de clérigos seculares en un cuerpo religioso y hará posible la

deseada admisión de otros, que seguirían su modo de vida (cf. [Epp I, 143]; FNIII, 108-109).

3. *Fórmula del Instituto*. En este documento fundacional de la CJ (MCo I, 24-31) se menciona explícitamente la u. que comienza a construirse desde tres pilares: amar, obedecer y mandar con moderación. Está expuesta la visión de la actuación corporativa de la CJ y de su gobierno centralizado con autoridad plena en las manos del Prepósito. En los documentos del Instituto de la CJ después del año 1540 no encontramos el tema de la u. como tal. Sin embargo, en las bulas pontificias se nota el creciente crédito de la Compañía. En la bula *Iniunctum nobis* del año 1544 se nombra todavía a los compañeros individualmente con sus respectivas diócesis de origen, pero también aparece por primera vez la expresión *socii Societatis Iesu* (MCo I, 82 [2]). Y en el breve *Cum inter cuneatas* del año 1545 la alocución: "Dilecti filii [...] praeposito et socii Societatis Iesu" (MCo I, 167) (cf. [Epp I, 310-311; Epp I, 449-456]). En el breve *Exponi nobis* de 1546 se concede al Prepósito General la facultad de crear Prepósitos Provinciales y locales con lo cual aparecerá más tarde la cuestión de la subordinación de los prepósitos inferiores y de la delegación de la autoridad.

4. *Las Cartas*. En sus cartas después del año 1541 Ignacio compuso las primeras normas de la correspondencia [Epp I, 176-177.238.276-282] entre los compañeros que más tarde en las *Constitutiones* llegará a ser uno de los medios más importantes de fomentar la unión. En las cartas expedidas desde Roma antes de mayo de 1547 no se descubre la terminología de un cuerpo, cabeza y miembros, no se habla de la subordinación y muy pocas veces de

la obediencia [Epp I, 237.247.269.280.286.288.303.407].

En abril de 1547 Ignacio nombra a Juan A. de Polanco su secretario. Las cartas del período posterior, estén firmadas por Polanco o por Ignacio, todas parecen ser redactadas por el nuevo Secretario, como lo sugiere su estilo, vocabulario y coincidencias textuales con los demás escritos de Polanco. Desde ahora se encuentran en ellas las expresiones e imágenes típicas del tema de la unión de ánimos.

Ya en las primeras cartas, entre mayo 1547 y 1548, Polanco demuestra intensa preocupación por la unión de la Compañía. En una carta a Coimbra [Epp I, 495-510] Ignacio exhorta con palabras de Polanco a los compañeros que mantengan la u. por medio de la obediencia, del amor mutuo y de la correspondencia. En una carta escrita *ex commissione* a toda la Compañía [Epp I, 536-541], Polanco trata de la u. entre los compañeros como miembros de un cuerpo unidos, además del vínculo común de la caridad, con otro vínculo de los mismos propósitos y deseos. La comunicación de letras fomenta la unión y el amor mutuo. En otra carta [Epp I, 542-549], titulada "Reglas que deben observar acerca del escribir los de la Compañía que están esparcidos fuera de Roma", Polanco elabora nuevas reglas de la correspondencia.

En una carta a A. Araoz [Epp I, 550-551], superior de los jesuitas en España, aparece el concepto de la subordinación. En la carta a los compañeros en Gandía [Epp I, 551-562] se expone la importancia del superior local y de su obediencia y por primera vez se emplea la expresión "cuerpo de la Compañía". La cabeza mantiene la u. entre los

miembros. La "subordinación" significa la "obediencia al superior más cercano". La u. se identifica con el orden. En su carta *ex commissione* a A. Araoz [Epp I, 609-620], Polanco llama a la casa romana "cabeza, estómago y corazón" de la Compañía. En la misma carta Polanco trata de las cualidades de los que se reciben a probación. Prefiere no admitir gente, que no es apta y rechaza a los que muestren la dureza del propio juicio y voluntad. En otra carta a Araoz [Epp I, 620-623], esta vez firmada por Ignacio, se otorga al recién nombrado provincial de España la autoridad para establecer superiores locales. Se pide de ellos la subordinación y del provincial el tener ayudantes. Así paso a paso van apareciendo los conceptos que más tarde pasan a las *Constituciones*.

En una carta a los jesuitas de Coimbra [Epp I, 687-693], firmada por Ignacio, se subraya la importancia de la unión de las voluntades y de los juicios, de la obediencia y de la subordinación para la unión de la Compañía. En la carta *ex commissione* al Rector en Gandía sobre la obediencia [Epp II, 54-65], Polanco ofrece la explicación más completa de la subordinación como ayuda a la unión.

Con el nombramiento de los primeros prepósitos provinciales y superiores locales, los compañeros se deciden de nuevo por la obediencia, esta vez jerarquizada y a personas cuya autoridad natural no era tan obvia como la de Ignacio. Esto y tal vez también algunas irregularidades del gobierno de las provincias y otros problemas, han contribuido al hecho de que Ignacio y su secretario resaltarán el papel de la obediencia y la subordinación.

El análisis de las cartas demuestra que con Polanco la u. llega

a ser un tema de mucha relevancia y relacionado con la obediencia, la unión con Cristo, el amor mutuo, la correspondencia, la jerarquía de los superiores, la subordinación, la abnegación, etc. En las cartas se usan fórmulas como: "vínculo de la caridad", "vínculo del mismo instituto de vida", "vínculo de los mismos propósitos y deseos", "la unión de la Compañía", "gobierno y unión", "la unidad que mantiene el ser y buen gobierno de la Compañía", "el vínculo de la obediencia", "la unión de juicios y voluntades", "unión y orden", "obediencia que contribuye a la conservación y buen gobierno" y motivos como: el peligro de favores de los grandes, el no admitir mucha gente no mortificada, etc. De todas maneras, en las primeras cartas e instrucciones redactadas por el nuevo secretario encontramos bien elaborados los temas y los conceptos esenciales de la sección de las *Constituciones* que estudiamos. Es muy interesante el hecho de que la terminología y los temas expuestos en las cartas entre mayo de 1547 y julio de 1549 más tarde casi desaparecen.

5. *La Octava de las 12 Industrias*. Entre agosto de 1547 y la mitad de 1548 Polanco redactó, probablemente por su propia iniciativa, una serie de reflexiones, que se conservó bajo el título "Síguense 12 industrias con que se ha de ayudar la Compañía, para que mejor proceda para su fin" (*PoCo* II, 725-775). Su objetivo es evidentemente pastoral y eso es una señal de que, a pesar de su chocante semejanza con las *Constituciones*, se empezaron a redactar sin directa relación a la elaboración de éstas.

En cada una de las 12 Industrias se pueden encontrar motivos relacionados con el tema la unión, pero es la octava Industria la que presen-

ta el tema como tal. Su título "Cómo se deben unir entre sí y con el superior los repartidos, y cómo pueden regirse", es muy parecido al título de la Octava Parte de las *Constituciones*. En cuanto a la estructura interna, la octava Industria se divide en dos partes de desigual extensión: la primera -"unirse con el superior"- con introducción y 23 párrafos, y la segunda -"unirse entre sí"- con introducción y 7 párrafos. En el número 1 se anuncia la división de la primera parte en dos subpartes: "de parte de los subditos" (2-14) y "de parte del prepósito" (15-23). De hecho, el mismo número 1 forma una tercera breve subparte: "para la una y otra parte". Si se entiende el número 11 -"los capítulos provinciales y generales"- como el germen de los capítulos 2-7 de la futura Parte Octava de las *Constituciones*, se puede afirmar cierto paralelismo entre la octava Industria y toda la parte octava.

El contenido de la Industria, podemos resumirlo de la siguiente manera: Introducción-dificultades, necesidad de la unión, metáfora del cuerpo (cf. [Co 655-656]). "(I) La unión con el superior (1.1) de parte del superior y de parte de los subditos: 1 - oración. (1.2) de parte de los subditos" (cf. [Co 657-665]); 2-6: cualidades del subdito (cf. [Co 659.671]), medidas de corrección (cf. [Co 659-660.664-665]); 7-8: cualidades de los prepositos inferiores y subordinación (cf. [Co 659.662.666]); 9-11: comunicación por escrito (cf. [Co 673-676]) y capítulos (cf. [Co 655.677]) 12-14: distancia, multitud y exhortación (cf. [Co 657]). "(1.3) de parte del superior", (cf. [Co 666-670]); 15-16: sus cualidades y autoridad (cf. [Co 667]), unión con Dios, cf. [Co 671]; 17-19: cuidado de los demás, consejeros, mandar con moderación

(cf. [Co 667]); 20-22: la fuente y la delegación del poder (cf. [Co 666]); 23: residir en Roma (cf. [Co 668]).

"(II) La unión entre sí" (cf. [Co 671-676]): n.l: amor a la Compañía; 2-3: uniformidad interior y exterior (cf. [Co 671]); 4: noticias unos de otros, (cf. [Co 673.675]); 5-7: solucionar los problemas (cf. [Co 664]).

De los treinta números de la octava Industria, sólo seis no tienen analogía en el capítulo sobre la u. en las *Constituciones*. A los motivos de la obediencia, subordinación, abnegación, amor mutuo y correspondencia, muy frecuentes en las cartas, Polanco añade en la octava Industria unas consideraciones desde el punto de vista del Superior General, como la autoridad, el modo de mandar, el cuidado de los subditos y la necesidad de los consejeros.

En la octava Industria, la CJ es un cuerpo con cabeza y miembros y su unión tiene dos aspectos: la de los miembros con la cabeza, que asegura el buen gobierno y la eficacia apostólica, y la de los miembros entre sí, que equivale al amor mutuo, paz y armonía. Estos dos aspectos corresponden a la experiencia de los compañeros fundadores y los encontramos ya en las Deliberaciones de los Primeros Padres y en la *Fórmula del Instituto*. Polanco es el autor del vocabulario, de las imágenes y de la estructura de la octava Industria, fruto de su reflexión que recoge y desarrolla la experiencia de Ignacio y de la CJ de manera bien pensada, aunque no definitiva y abierta a modificaciones.

En el período desde 1547 a 1550 se fueron redactando las reglas de casas y de oficios y una nueva bula fundacional *Exposcit debitum*. Estos textos no tratan del tema de la unión como tal.

6. *El texto a de las Constituciones.* El tema de la u. aparece de nuevo en los tres primeros capítulos de la Parte Octava del primer texto *a* de las *Constituciones* [MCo II, 129-25]. La fuente es sin duda la octava Industria (cf. F. Roustang 1967, 94-98 y J. H. Amadeo / M. A. Fiorito 1988, 70-73). Sólo hay en el texto *a* unos pocos fragmentos que no provienen de ella; y éstas vienen de las demás industrias y de las cartas. Polanco reelaboró la octava Industria substancialmente: redujo su extensión a la mitad y al mismo tiempo procuró no cambiar nada substancial en el contenido, con la consecuencia de que el texto *a* carece de la claridad de la fuente. La comparación con la octava Industria ayuda a distinguir los componentes del texto *a* en sus relaciones primitivas y aclarar su significado.

En el paso desde la Industria y el texto *a* encontramos dos cambios importantes en la estructura interna: *Primero*. La doble división de la 8ª Industria en dos partes y tres subpartes de la parte primera pasó en el texto *a* a una simple división en tres capítulos: de parte de los inferiores (1, 1-4), de parte de los superiores (2, 1-5) y entrambas partes (3, 1-3). Tenemos ahora una situación un tanto ambigua. La distinción entre la "unión con la cabeza" y la "unión entre sí" desaparece en la expresión "unión con la cabeza y entre sí" (Roustang 1967, 94-98). En la octava Industria se distinguían dos tipos de relaciones entre los jesuitas: la relación vertical (formal) entre los subditos y los superiores y la relación horizontal (informal) entre los miembros, mientras que el tratado sobre la u. en el texto *a* da la impresión de que el jesuita es o "inferior" o "superior" pero no "miembro" sin más.

Segundo. A los primeros tres capítulos de la Parte Octava del texto *a*, que corresponden a la 8ª Industria, se les antepone el subtítulo "la unión de los ánimos" y se añaden a ellos otros siete nuevos capítulos subtitulados "la unión personal en congregaciones o capítulos" que tienen su germen en las partes 2-5 de la undécima Industria (*PoCo* II, 767), y que se "enganchan" al número 11 sobre "los capítulos provinciales y generales" de la Industria octava. Fue probablemente la inserción del tema de las congregaciones en la Parte Octava del texto *a* lo que provocó la introducción de los nuevos conceptos de la "unión de los ánimos y unión personal".

El contenido podemos resumirlo de la siguiente manera: Introducción: dificultades, necesidad de la unión, metáfora del cuerpo (cf. la introducción a la Industria octava y [*Co* 655-656]). Capítulo 1º *De lo que ayuda para la unión de los ánimos*: 1) no admitir mucha gente no mortificada (cf. Industria 2,13 (I) y [*Co* 657]); 2) mantener la obediencia, revocar, dar buen ejemplo, tener buena compañía (cf. 2,4,7 (I) de la Industria y [*Co* 659-660]); 3) subordinación (cf. Industria 8-9 (I) y [*Co* 662]); 4) apartar a los que dividen (cf. Industria 6 (I), 5 (II) y [*Co* 664-665]). "Subordinación" significa "obediencia de una persona concreta" o "estar a las órdenes de alguien". Cada miembro tiene a su prepósito inmediato y cada uno de éstos tiene a otro prepósito de rango superior. A las *Constituciones* no pasó la mención de la prisión del n.6 de la Industria.

Capítulo 2º *De parte del prepósito*: 1, 2: cualidades del superior y el consejo- A los asistentes del superior general los nombró sólo la CG Iª- (cf. Industria 16-18 (I) y [*Co* 666-667]); 3: el modo de mandar (cf. Industria 19 (I) y [*Co* 667]); 4: la dele-

gación de la autoridad (cf. Industria 19-22 (I) y [Co 666]); 5: residencia del General y de los provinciales (cf. Industria 23 (I) y [Co 668]). La *autoridad* en el 4 no es solamente la del gobierno, tal como lo era en la Industria, sino también las gracias (facultades) del Papa otorgadas al General para absolver de cierto tipo de pecados, etc., de las que se habla en el mismo 4. El General las distribuye a los particulares a través de los prepositos inferiores.

Capítulo 3º *Ayudas de entrambas partes*: 1) amor de Dios, caridad y bondad, menosprecio de lo temporal (cf. [Co 671]); 2) uniformidad en lo interior y exterior (cf. Industria 2-3 (II), [Co 671]); 3) correspondencia (cf. Industria 10 (I), 4 (II), [Co 673-676]).

Este capítulo fue redactado sobre los 1-7 (II) de la octava Industria, pero la perspectiva de la unión horizontal "de los miembros entre sí" cambió en la "unión de los miembros entre sí y con la cabeza" que pretende unir la unión horizontal con la vertical, pero no es muy clara. En el 1, Polanco introduce el amor de Dios como el vínculo principal de la u. y así redacta uno de los pasajes más profundos y espirituales de las *Constituciones*.

7. *El texto A de las Constituciones*. La sección sobre la unión de los ánimos del texto A (MCo II, 604-623) procede del texto *a* como resultado de una serie de pequeñas modificaciones, en gran parte de carácter estilístico. El texto *A* resulta más extenso, un 120% del texto *a*. Tres fragmentos del texto *a* se transformaron en declaraciones, y se redactó otra más, así que al texto *A* corresponden en total cuatro declaraciones. La declaración B parece superflua.

Ignacio leyó el texto A y lo aprobó. Hay diecinueve enmien-

das de su mano, siete de ellas consisten en una palabra añadida. En las declaraciones *Ay D*, Ignacio reelaboró el texto anterior de Polanco, sin cambios esenciales. En el tercer párrafo del segundo capítulo, sobre el modo de mandar, Ignacio suavizó las expresiones. Las correcciones introducidas por Polanco son más frecuentes y se inspiran en la octava Industria. Se introduce cierta valoración: además del amor de Dios (es el "vínculo principal") y de la obediencia (la unión se "hace en gran parte" con ella), subrayados ya en el texto *a*, se acentúan aquí otras dos ayudas, es decir, la subordinación (la unión "muy principalmente en ella consiste") y la correspondencia (ayudará "muy especialmente"). Entre los obstáculos de la unión se subraya la influencia de los que perturbaban la unión activamente.

8. *El texto B de las Constituciones*. El texto B del tratado sobre la u. es una reelaboración del texto A, más profunda que el retoque ligero que transformó la versión *a* en A. Las modificaciones del contenido son pocas, los temas nuevos son dos: el del colateral [Co 659. 661] y el de las informaciones sobre personas [Co 673.676]. Las modificaciones estructurales son dos. Primero. Los tres capítulos del texto A fueron en el texto B incorporados en un solo capítulo bajo el título "De lo que ayuda para la unión de los ánimos". Segundo. Se reestructuraron las declaraciones existentes y se añadieron diez nuevas. Las trece declaraciones constituyen un 60% del conjunto y son el rasgo típico del texto B, que es dos veces más extenso a como es en el texto A.

El texto B refleja las observaciones de algunos compañeros en las reuniones de 1550 y 1551: una concreta sobre la excepción de la su-

bordinación (declaración *F*) y otra general sobre el traspaso de algunas constituciones a las declaraciones (*MCo* I, 395) (declaración *G*). En el texto han quedado algunas expresiones ambiguas o estilísticamente violentas: en la declaración *B* ("turba la que tal fuere"), en el número [*Co* 659] ("agro dominico de las casas"), en la declaración *D* ("él en algo faltase") y en el número [*Co* 671] (el apartado sobre unión de la *CJ* por medio del amor de Dios). En la declaración *A* se nota la inspiración de las 12 Industrias.

En las declaraciones hay nueve enmiendas de la mano de Ignacio, que además redactó la declaración *H* y es el probable autor de las reglas del colateral, fuentes de la declaración *D*. Es patente que Ignacio revisó las declaraciones al nuevo texto *B* con mucho cuidado. El redactor de la versión final del tratado sobre la *u.* es Polanco, que respetó fielmente, aunque no siempre al pie de la letra, las correcciones de Ignacio.

La declaración *D* (cf. [*Co* 661] sobre el colateral fue redactada a base de dos documentos del año 1551, titulados "Lo que debe observar el prepósito con su colateral" y "De lo que toca al colateral de cualquiera prepósito de la Compañía" (*MCo* I, 387-389; cf. Aldama 1976). Los documentos están reelaborados en el orden inverso al de su redacción original. El estilo de la redacción parece ser de Polanco, que escribió con su mano el último apartado. La sentencia: "y aun de suyo debe suplir por él, avisando cuando por indisposiciones o ocupaciones o alguna otra causa él en algo faltase", causó problemas de interpretación. Las palabras "en algo" fueron canceladas por la *CG* 1 para evitar la posible interpretación según la cual el colateral debería

suplir al superior no sólo en "el avisar" sino también en otras cosas (*MCo* II, 610, nota 14; Aldama 1976, 37). Al final del penúltimo apartado Polanco añadió la expresión "unión de espíritu". En el último apartado Ignacio modificó la primera versión de Polanco para no causar la impresión de que al colateral se lo nombraba cuando un prepósito demostraba poca habilidad para gobernar.

En el número [*Co* 662] que trata de la subordinación, ocurrió un cambio a petición de los compañeros (*MCo* I, 394). En vez de las palabras "no permitiendo exenciones etc.", que delimitan la libertad del Prepósito General, fue insertada la declaración *E* [*Co* 663] que permite al General establecer prepositos locales inmediatos a sí. Sin embargo, en el apéndice se insiste que: "Comúnmente la subordinación dicha es mejor".

Al redactar la frase introductoria del número [*Co* 666], Polanco escribió primero: "lo que ayudará para esta unión de la Compañía", luego tachó "de la Compañía" y escribió "de los ánimos" (*MC* II, 614, nota a las líneas 94-95 del texto *A*). Este pequeño "desliz" parece confirmar nuestra opinión sobre el significado de la expresión "unión de los ánimos", expuesto en el párrafo noveno de este trabajo.

La declaración *I* [*Co* 670] sobre las visitas y la residencia de los provinciales la redactó Polanco inspirándose en las reglas franciscanas (Segunda "Dubiorum Series", 95, *MCo* I, 288). La declaración *K* [*Co* 672] sobre la doctrina común la redactó Polanco. Usa en ella la expresión "unión de la caridad". En las cartas ignacianas hasta el año 1552 no hemos encontrado ningún fragmento que tratara directamente de esta problemática. Al número

[Co 673] Polanco añade la declaración *L* [Co 67A] sobre la correspondencia, la declaración *M* [Co 675] sobre el intercambio de las noticias y la declaración *N* [Co 676] sobre las informaciones personales. Estas declaraciones las redactó según normas ya existentes sacadas de algunas cartas (cf. [Epp I, 238. 544-549.550.606-607.714; II, 646]; MCo II, 226, aparato crítico a la línea 11).

9. *Los conceptos clave y su significado.* Siguiendo las ideas principales de la *FI*, en la octava Industria Polanco distingue dos aspectos de la *unión* de la Compañía: la gobernabilidad (cooperación, capacidad de acción común, orden y subordinación), y la armonía interna (paz, amor, identidad y uniformidad). En las *Constituciones* esta claridad se pierde un poco en expresiones un tanto ambiguas. El significado de los términos "unir" y "unión" se verifica a través de su contexto. En la primera parte de la octava Industria, que trata de la unión con el superior, encontramos más de veinte veces las expresiones "regir", "gobierno", "gobernar" y "mover" que apuntan hacia la gobernabilidad y capacidad de acción coordinada. Esto se confirma con el uso frecuente (más de quince veces) de palabras como "obedecer", "obediencia", "obediente", "subiectarse", "depende", "subordinación" y también de términos como "comunicar", "información" y "avisar" (más de diez veces). El grupo "mandar", "ordenar" y "orden" es menos frecuente (unas cinco veces). En la segunda parte de la octava Industria que trata de la unión entre los compañeros, las palabras claves como "amor", "paz", "no diversidad", "no disensión", "el mismo", "uniformidad" y "comunicación", expresan armonía, cohesión y en-

tendimiento mutuo. En las *Constituciones* esos términos están esparcidos por todo el texto. Los términos del tipo "gobierno" hay unos cinco, del tipo "obedecer", entre cinco y diez, del tipo "mandar", menos de cinco, del tipo "comunicar", entre cinco y diez y del tipo "amor", entre cinco y diez.

La palabra "personal" no la encontramos en las cartas ni en las Industrias. En las *Constituciones* la expresión "unión personal" se encuentra dos veces en la parte octava y sirve solamente para introducir el tema de congregaciones y capítulos sin tener otro significado propio. En el manuscrito *a* Polanco incluso primero escribió las palabras "unión corporal", luego las tachó y puso "unión personal" (MCo II, 226, aparato crítico a la línea 11). La "unión personal" significa en el contexto de la parte octava de las *Constituciones* "reunión".

"Unir los ánimos" no es una expresión clara a primera vista y que ni siquiera conjuga bien con los significados comunes de la palabra "ánimo" en castellano: "brío, empuje, energía, ardor, fuerza, valor, esfuerzo, intención, voluntad", en relación con verbos: "dar, infundir, inspirar, tener, levantar, abatir, quitar". En idiomas que no tienen la palabra "ánimo" como el español, italiano y latín, se traduce como la "unión de los corazones" (alemán, francés, inglés, polaco) o la "unión de las mentes" (checo). Según las expresiones analógicas que se emplean en otros textos, por ejemplo: "una mente y voluntad", "una voluntad", "unión espiritual de voluntades" y "los mismos propósitos y deseos", los significados más apropiados serían "unión de intenciones" o "unión de voluntades".

La expresión "unión de los ánimos" la hemos encontrado en la correspondencia nada más que tres veces. La expresión "que la distancia no desune los ánimos" en una carta del 15 de mayo de 1549 [Epp I, 410] recuerda el uso de este término en las *Constituciones* (Aldama 1973, 212-213). Otras dos expresiones son del año 1555 [Epp IX, 143; X, 23] y son sin duda inspiradas por las *Constituciones*. En el manuscrito *a* encontramos "unión de los ánimos" sólo dos veces: en la última frase de la introducción y enseguida en el título del primer capítulo. En el texto *B* la expresión fue introducida otras dos veces por razones formales, para comenzar las dos primeras subpartes (cf. [Co 655.666], que se confirma con el de la tercera subparte (cf. [Co 671]). Polanco vuelve al término original "la unión de los miembros entre sí y con la cabeza": El análisis contextual demuestra que los términos "unión de ánimos" y "unión personal" fueron creados y utilizados en las *Constituciones* ad hoc para insertar el asunto de las congregaciones bajo el tema original de la unión en la Parte Octava. El capítulo sobre la u. trata de hecho de los principios de un gobierno apostólicamente eficaz y en los capítulos sobre la unión personal se presentan normas de las Congregaciones Generales.

10. *Nota.* El análisis de la redacción del tratado de la u. ha abierto otras cuestiones interesantes, objetos de una futura investigación, como por ejemplo: las razones inmediatas que iniciaron las *Deliberaciones* de 1539 (*LI*); la paternidad literaria de las cartas e instrucciones firmadas por Ignacio; el orden cronológico y las dependencias mutuas de los primeros escritos de Polanco; la relación entre las Industrias y el primer texto de las *Constituciones*; los acon-

tecimientos concretos que posiblemente motivaron la selección de los temas y los conceptos principales del Instituto de la Compañía; la cooperación entre Ignacio y Polanco y el papel de éste en la redacción de los primeros documentos del Instituto de la Compañía.

Frantisek HYLMAR, SJ

Z' Amigos en el Señor, Cartas, Compañía de Jesús, Constituciones, Conversación, Cuerpo Apostólico, Primeros Compañeros.

Bibl.: ALDAMA, A. M^a DE, "La composición de las *Constituciones* de la Compañía de Jesús", *AHSI42* (1973) 201-245; ID., *Unir a los repartidos. Comentario a la octava parte de las Constituciones de la Compañía de Jesús*, CIS, Roma 1976; AMADEO, J. H./ FIORITO, M. A., "Las Industrias' del Padre Polanco y las *Constituciones* de la Compañía de Jesús", *Stromata* 44 (1988) 23-90; BERTRAND, D., *Un corps pour l'Esprit. Essai sur l'expérience communautaire selon les Constitutions de la Compagnie de Jésus*, DDB, París 1974; HYLMAR, F., "La unión de los ánimos. Génesis del primer capítulo de la parte octava de las *Constituciones* de la Compañía de Jesús". Trabajo de Licenciatura en Teología, Instituto Universitario de Espiritualidad, UP-Comillas, Madrid 2001; OSUNA, J., *Amigos en el Señor. Unidos para la dispersión*, M-ST, Bilbao-Santander 1998; RAVIER, A., *Ignacio de hoyóla fundador de la Compañía de Jesús*, Espasa-Calpe, Madrid 1991; ROUSTANG, F., *Introduction a une lecture, en Saint Ignace, Constitutions de la Compagnie de Jésus II*, DDB, París 1967.

UNIVERSALIDAD

2. *Eos fundamentos ignacianos.* Dos términos clave: "La planicie o redondez del mundo, llena de hombres" y "El bien más universal". La palabra "universalidad" le evoca siempre a un jesuita, y a toda persona de espiritualidad ignaciana, en primer lugar, la meditación de la Encarnación de los *Ejercicios Espirituales*: "traer la his-

toria de la cosa que tengo de contemplar; que es aquí cómo las tres personas divinas miraban toda la planicie o redondez de todo el mundo llena de hombres" [Ej 102]. Estos hombres: "unos blancos y otros negros, unos en paz y otros en guerra, unos llorando y otros riendo, unos sanos, otros enfermos, unos naciendo y otros muriendo, etc." [Ej 106]. Hecho esto, las Tres Personas deciden "que la segunda persona se haga hombre para salvar el género humano" [Ej 102]. El universo, el mundo entero, es pues a lo largo y ancho, a causa de esta espiritualidad, tan interior y místico como ella misma.

Ya en la meditación del Reino se nos ofrece como una vista panorámica de las "sinagogas, villas y castillos por donde Cristo nuestro Señor predicaba" [Ej 91]. Después, el discurso del Rey Temporal, que incita a "conquistar toda la tierra de infieles" [Ej 93]. Jesús dando a conocer, él mismo, su llamamiento con el mundo entero delante de él, que también desea conquistar, pero de otra manera. En las Dos Banderas, con el mismo tono del "Señor de todo el mundo", envía a sus servidores y amigos a este "mundo entero" y les recomienda "que a todos quieran ayudar en traerlos, primero a suma pobreza espiritual, y si su majestad fuere servida y los quisiere elegir, no menos a la pobreza actual; segundo, a deseo de oprobios y menosprecios, porque destas dos cosas se sigue la humildad" [Ej 146].

El término "universal" evoca inmediatamente la referencia al "bien más universal" como uno de los criterios más decisivos en las opciones que tomar que conciernen al apostolado (la misión). La fórmula clave resuena especialmente en el espíritu de todo ignaciano: "El bien

cuanto más universal es más divino" [Co 622]. De las aplicaciones que resultan, ésta en primer lugar: "aquellas personas y lugares que, siendo aprovechados, son causa que se extienda el bien a muchos otros que siguen su autoridad o se gobiernan por ellos, deben ser preferidos" [Ibid.]. "Por el cual también la ayuda que se hiciese a gentes grandes como a las Indias, o a pueblos principales o a Universidades, donde suelen concurrir más personas que ayudadas podrán ser operarios para ayudar a otros, deben preferirse" [Ibid.].

Bonum est diffusivum sui. Por naturaleza, el bien tiende a expandirse, y debemos expandirlo mientras podamos. Este adagio, que gobierna toda esta valoración de lo universal de la "universalidad", está realmente en el corazón de la teología de Ignacio. Las palabras "universal", "universalidad" evocan así, todavía, casi necesariamente, la CAA: "Mirar cómo todos los bienes y todos los dones descienden de arriba, así como la mi medida potencia de la suma y infinita de arriba, y así justicia, bondad, piedad, misericordia, etc., así como del sol descienden los rayos, de la fuente las aguas, etc." [Ej 237]. Lo universal no es para Ignacio algo estático, es la realidad dinámica que exprime este movimiento, en efecto, "divino".

La universalidad, en concreto. Las consecuencias son numerosas: "Nuestra Compañía, dirá Ignacio, practica una caridad universal con respecto a todas las naciones y a todas las clases de hombres" ([Epp XI, 409], en una carta del 16 de mayo de 1556). Según las mismas *Constituciones* de la CJ, hace falta -con vistas a su conservación y desarrollo- "antes un amor universal que abrace a todas partes

(aunque entre sí contrarias) en el Señor nuestro" [Co 823].

La u., fuertemente subrayada de esta manera, entraña la disponibilidad, lo propio de la vocación jesuíta es la de "recorrer distintos sitios", pasar la vida en cualquier país del mundo y ser enviado allá o donde se espera un "mayor servicio a Dios" y una "mayor ayuda a las almas". En esto se basa el voto especial de obediencia al Papa en lo que respecta a las misiones: él aspira a la u., pide la disponibilidad.

2. *En la Compañía contemporánea.* "Nuestra comunidad -se dice en otra parte de las CC GG recientes-, es todo el cuerpo de la Compañía, por muy disperso que se encuentre en el mundo" (NC, 314 §2). La comunidad (local), en lo que respecta a ella misma, no está para su propia reunión, sino en función de la misión, de la "dispersión". Podemos quejarnos recientemente de un cierto abuso de este último término, aunque es tradicional: quiere decir que "los miembros están dispuestos a ir donde sean enviados". Significa que la finalidad es *ad extra*, apostólica y misionera. Está en relación con la universalidad.

En su carta sobre "El modo nuestro de proceder" (1979), el P. Arrupe ha dicho también, ampliando claramente el término "universalidad" más allá de la extensión física o geográfica: "Universalidad: es otro rasgo implícito en la disponibilidad. 'A cualquier parte del mundo' no significa sólo allanar las fronteras físicas, sino toda barrera de discriminación entre los hombres como destinatarios de nuestra misión. Es a todo hombre, a cada hombre, en cuanto hombre, a quien nos debemos como enviados. En esta perspectiva resultaría contradictorio que nuestras propias circuns-

cripciones administrativas (Provincias, comunidades...), concebidas como una ayuda para la misión, llegase a convertirse en compartimentos estancos que condicionasen nuestra disponibilidad".

En la historia misionera, la u. -hay que añadir- ha marcado la historia misionera de la CJ, no solamente en este sentido de que la CJ ha estado cargada de misiones en casi todas las partes del mundo, sino también en un sentido cualitativo. Francisco Javier y Mateo Ricci están considerados como los ejemplos típicos, Ricci de manera especial al pasar del atuendo de bonzo budista al de letrado confuciano con objeto de comprender más eficazmente el gran mundo chino, haciéndose en la medida que pudiera "chino con los chinos".

Y, según las disposiciones más recientes de sus últimas CC GG, tomadas de las Normas Complementarias a las *Constituciones*, la CJ no cesa, incluso hoy día, de poner el acento sobre el servicio misionero *ad gentes* (hacia las naciones o pueblos no evangelizados o todavía poco evangelizados): servicio de "evangelización de los pueblos". "Todos, y no sólo los que lo pidan, pueden, en virtud de su vocación a la Compañía, ser enviados a evangelizar a los pueblos. Los nacidos en antiguas tierras de misión deben ser conscientes de su grave responsabilidad de promover la fe y la vida eclesial enraizándolas profundamente en sus propias culturas. Pero estén también ellos dispuestos a ser enviados a anunciar el Evangelio a otros pueblos [...] Las Provincias consideren la obra de evangelización de los pueblos que le ha sido confiada como parte integral de su proyecto en un mismo plano con las demás obras propias de la Provincia..." (NC 263-264).

Hasta la inculturación. Cualitativamente, la u. se ha introducido en buena parte en la noción y el programa de inculturación, que se imponen fuertemente después de la CG 32 y de una carta del P. Arrupe de 1978. El objetivo hoy es, en todas partes, una "proclamación inculturada del Evangelio", conjuntamente con "el diálogo con otras tradiciones religiosas" (NC 245). "Este diálogo -se añade- es también necesario en las culturas llamadas 'postcristianas', y se funda en la comunión de vida, en el compromiso de acción en favor del desarrollo y la liberación del hombre, en compartir los valores y las experiencias humanas. Un profundo respeto hacia todo lo que en el hombre ha obrado el Espíritu, que sopla donde quiere" (NC 246).

Por otra parte, no falta la insistencia, en varios documentos recientes, en la dimensión internacional, hoy, mundialización o globalización de los problemas de justicia en la humanidad. En suma, nos sentimos particularmente llamados a cooperar en "la misión universal de la Iglesia" (NC 246).

Lo universal y... lo particular, lo personal. Los jesuitas son realmente conscientes de los peligros que pueden conllevar estas llamadas a lo universal y a la "navegación a lo largo y ancho". Del elitismo, sobre todo, en el que podemos incurrir al aplicar determinadas fórmulas, sobre la proximidad a las personas influyentes o las "grandes naciones", las "universidades". La CG 32 (1974-1975) dice así: "La transformación de las estructuras en busca de la liberación tanto espiritual como material del hombre, queda, así, para nosotros estrechamente ligada con la obra de evangelización, aunque esto no nos dispensa nunca de trabajar directamente con las perso-

nas mismas, con quienes son víctimas de las injusticias de las estructuras y con quienes sobre éstas tienen cualquiera responsabilidad o influencia. En esta perspectiva -así expuesta- se concilian la solicitud por el bien más universal y la voluntad de servir a las mayores necesidades" (CG 32, d4,40.41). Después viene esta recomendación: Nosotros "tenemos acceso a ciertos saberes y poderes que la mayor parte no tiene. Será, pues, preciso que un mayor número de los nuestros participen más cercanamente en la suerte de las familias de ingresos modestos: de aquéllos que, en todos los países, constituyen la mayoría frecuentemente pobre y oprimida. Se hace preciso, gracias a la solidaridad que nos vincula a todos y al intercambio fraternal, que todos seamos sensibles, por medio de aquellos de los nuestros implicados más de cerca, a las dificultades y a las aspiraciones de los más desposeídos" (d4, 49). A pesar de estos importantes paliativos, el "bien más universal" permanece, seguramente, sin ninguna reserva, como uno de los criterios más fundamentales.

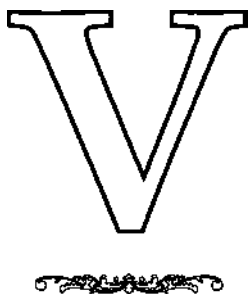
3. *Conclusión. La universalidad es "divina": ¿en qué sentido?* Y por último, hace falta volver sobre u. en sí misma, válida y significativa, como hemos visto, en las *Constituciones* de la CJ, porque es "divina". Dios es todo don y no hace aceptación con las personas, hace brillar el sol sobre todos, no retiene nada para él. Ciertamente, no abraza a la humanidad como un gran "todo" abstracto, sino que más bien está cercano a cada uno, se compromete con cada uno, pero nadie absolutamente, por esto, está desprovisto de importancia, es digno de menor consideración para él; todos los destinos, todas las vocaciones, todas las culturas están

presentes siempre a sus ojos y en su corazón, son amados por él. Así, una vez que Dios "se da" a todos, desea "dárseme" -a cada uno pues- "en cuanto puede, según su ordenación divina" [Ej 234]. Lo ilimitado, la u. van a la par en este sentido de las fuertes afirmaciones de que Dios es amor, todo amor. Así, lo ilimitado, la u. realmente no se pueden desarraigar del fundamento espiritual ignaciano.

Jean-Yves CALVEZ, SJ

Z¹ Cuarto Voto, Disponibilidad, Encarnación, Indiferencia, Mayor/magis, Misión, Obediencia, Papa, Seguimiento, Todo.

Bibl.: ARRUPE, R, "Carta sobre la Inculturación (14.V.78)" en *La identidad*, 95-102; *Constituciones de la Compañía de Jesús. Normas complementarias*, Curia del Prepósito General de la Compañía de Jesús, Roma 1995; O'KEEFE, V., "Misión-disponibilidad, eje de la vida del jesuita", *Man* 62 (1990) 107-117; O'MALLEY, J. W., "TO travel to any part of the world: Jerónimo Nadal and the Jesuit Vocation".SSJ16(1984).



VANAGLORIA

1. *Delimitación del concepto.* Para adentrarnos en el sentido del término "vanagloria" en el lenguaje ignaciano, es preciso comenzar notando un uso diversificado del mismo por parte del Santo. Sus variaciones pueden percibirse tanto cronológica como diatónicamente, y cubren un amplio abanico de significados. Con diversos matices conviven bajo v. el rechazo más radical, pasando por el reconocimiento de la fuerza dinamizadora que es capaz de provocar en el sujeto, hasta la valoración del mismo en función del provecho que, a través de él, pudiera obtenerse para el servicio divino; en último término, en función de la "mayor gloria de Dios".

El concepto de "vana gloria" en la mente de Ignacio, ejerce en su versión más degradada una función de contraimagen, respecto al concepto "gloria", al mismo tiempo que es causa de la ambigüedad de su contenido. Se trata en último término de la "gloria prophana et

mundana" [Epp I, 81] pero no se identifica simplemente con ella; la "gloria vana" se muestra, más bien, como su caricatura [Ej 322.351; Epp I, 101.102].

Ignacio la define -en el texto de los *Ejercicios* donde presenta las "causas principales porque nos hallamos desolados"- como "soberbia", y explica su origen en unos términos que nos sitúan en el reverso total del proceso de verdadera glorificación. Si ésta nace de la experiencia de "reconocimiento" de Dios, origen y fuente de toda gracia, la v. será el resultado de la falta de "conocimiento", que conduce a atribuirse a uno mismo aquello que es "don y gracia" [Ej 322]. En este mismo sentido el Santo habla del "vano honor del mundo", como el paso previo que induce a "crecida soberbia" [Ej 142], y de cómo los "trabajos, vergüenza y temor por la honra del mundo" son tentaciones abiertas e impedimentos claros "para ir adelante en servicio de Dios" [Ej 9].

La misma idea subyace en una carta a Teresa Rejadell (1536), donde Ignacio define la v. como jactan-

cia, y habla de ella como arma que el enemigo emplea contra aquellos que se han determinado a servir al Señor: "Procura el enemigo con la segunda arma, es a saber, con la jactancia o gloria vana, dándole a entender, que en él hay mucha bondad o santidad, poniéndole en más alto lugar de lo que merece" [*Epp* 1,101].

Con la segunda incidencia de la expresión "vana gloria" en el texto de los *Ejercicios*, entramos en otra dimensión bien distinta.

"Cuando la tal ánima buena quiere hablar o obrar alguna cosa [...] que sea en gloria de Dios nuestro Señor, y le viene un pensamiento o tentación de fuera, para que ni hable ni obre aquella cosa, trayéndole razones aparentes de vana gloria o de otra cosa, etc., entonces debe de alzar el entendimiento a su Criador y Señor; y si ve que es su debido servicio [...] debe hacer perdiametrum contra la tal tentación" [*Ej* 351].

Se trata de la tentación -bajo capa de bien- que conduce a pensar que aquello que uno quiere llevar a cabo para "gloria de Dios nuestro Señor", nace del deseo de vanagloria. Con el resultado de que el temor a ésta impide, en último término, realizar lo que sería del "debido servicio divino" [*Ej* 351; *Epp* II, 550].

En ambos casos es claro que la "vana gloria", bien sea por tentación grosera, o por medio de "razones aparentes", bloquea o pone impedimentos al servicio que se debería realizar "en gloria de Dios nuestro Señor".

Esta comprensión de la v, como una actitud que nos pone en las antípodas de la glorificación, se recoge también en otra carta del santo a los estudiantes de Coimbra exhortándoles a vivir la obediencia. Si

las acciones que glorifican, son aquellas que se realizan buscando y cumpliendo la voluntad de Dios, la obediencia responde y vehicula el deseo de glorificación, mientras la desobediencia, por el contrario, nacerá de esta actitud de v. cercana a la soberbia:

"Querría se entendiese bien y tuviese en la memoria aquella verdad que S. Bernardo dice: 'quod si quid sine volúntate et consensu patris spiritualis fit, imputabitur vanae gloriae, non mercedi'. Pues ¿cuánto más se contra voluntad? ¿Qué mayor soberbia puede ser que preferir su querer y sentir al de aquel que ha reconocido en lugar de Jesús Xto.S.N. por superior?" [*Epp* I, 691; cf. *Epp* I, 506].

La idea de v. aparece también en algunas ocasiones tras el término "gloria" -y sus paralelos "honor" y "honra"- empleados en sentido profano. Este uso es más frecuente en las cartas más antiguas del santo [*Epp* I, 81.86.96.101.336.346.349. 547] y tiene una importancia especial, por su sesgo positivo respecto a dicha "gloria", la dirigida a su hermano Martín. En ella Ignacio le insta a dejar las preocupaciones por las cosas temporales y por esta "gloria profana y mundana" para ordenar su vida "en servicio y alabanza de Dios N.S." [*Epp* I, 81]. Pero aunque la idea de gloria que aquí se maneja, participa del contenido semántico de "fama, memoria, reconocimiento", aporta la radical novedad de que es Dios quien la otorga, y tiene implícita una dimensión de eternidad: "... por reverencia y amor de Dios N.S. os pido procuréis ganar honra en el cielo, memoria y fama delante del Señor [...] ganando las cosas eternas" [*Epp* I, 81]. En este mismo sentido se emplea el término "honor" en los *Ejercicios*. Cuando Ignacio ex-

plica cómo el amor consiste en la comunicación de las dos partes, de modo que el que tiene "honor" da al que no (*cL [Ej 231]*). Honores, y riquezas no son contemplados aquí en sentido negativo, sino como una posesión -al igual que la ciencia y las riquezas- de algo que se tiene para dar.

Ahora bien, en otra de las cartas más antiguas, ahora dirigida a Isabel Roser, encontramos la actitud más habitual con que Ignacio se enfrenta a las glorias de este mundo. El santo intenta aquí dar respuesta a la batalla interior que le ha sobrevenido a esta mujer, en medio de su determinación de entregarse con todas sus fuerzas a la "gloria, honra y servicio de Dios N.S.". Para hacerlo trata de mostrarle cómo son realidades irreconciliables el vivir pendiente de la gloria y honra del mundo con el arraigarnos en la gloria y honra de Dios, que supone "lanzar las cosas altas, abrazando las cosas bajas [...], deshonor [...], pobreza [...], ser aborrecido [...], deshechado [...], todas las injurias del siglo" [*Epp I, 86-87*].

No obstante, en la manera de situarse ante la "gloria profana" se puede observar un cierto progreso en el pensamiento del santo que evoluciona desde el rechazo absoluto de los primeros tiempos, a un saber "utilizarla" en función del fin que se pretende -que es dar "más gloria a Dios nuestro Señor"- pasando por el reconocimiento del peligro de la falsa humildad, que puede convertir el temor a la "vana gloria" en obstáculo para la mayor gloria. Esta evolución en la comprensión de la v. está estrechamente vinculada a las diversas experiencias personales por las que discurre la vida del santo, que siempre atento a las mociones interiores y a los contextos exteriores, permite que

de ellas emerja el sentido con que el concepto será comprendido y utilizado en cada momento.

En la medida que la v. se confunde con el deseo de hacer cosas grandes, es preciso decir que fue espuela para la propia conversión de Ignacio, pero también al mismo tiempo obstáculo en su camino hacia la perfección, creando un ámbito generador de sus más grandes riesgos.

2. *La vanagloria en la vida de Ignacio.* En un primer momento Ignacio vivió un proceso personal de lucha contra la tentación de vanagloria: "temor a la vanagloria, el cual temor tanto le afligía" [*Au 36*]; consecuencia de la pretensión de los primeros veintiséis años de su vida: "un grande y vano deseo de ganar honra" [*Au 1*].

Al inicio de su conversión, deberá defenderse también del estímulo de ambición humana, que suponía para él el consejo de su hermano Martín García, cabeza de familia desde ya hacía algunos años, y que en vísperas de su partida le recuerda su deber de no hacer nada que pudiese suponer un aminoramiento del prestigio y del honor de la familia: "con muchas admiraciones le empieza a rogar que no se eche a perder; y que mire cuánta esperanza tiene de él la gente y cuánto puede valer..." [*Au 12*].

Paradójicamente el peligro de la v., que le disuade de mostrar su nuevo estado a los conocidos, amigos y familiares es, sin embargo, el impulso para emular los más notorios excesos de los santos. De modo que, en ruta hacia Montserrat, fñigo está resuelto a imitar la humildad de éstos rompiendo con su primer ideal de honor mundano y, no obstante, en su espíritu coexisten aún en confusión la gloria personal y la

gloria divina. De ahí que el viaje a Montserrat se desenvuelva como el de un discípulo de *Amadís de Gaula*, aunque a lo divino. El peregrino de Montserrat pudo encontrar en algunos de estos libros de caballerías, al igual que en el *Flos Sanctorum*, la *Vita Christi*, e incluso en el *Ejercitatorio* de Cisneros, modelos, y razones para hacer mortificar todo sentimiento de v. o de honor mundano.

La vela de armas en Montserrat fue un momento de síntesis entre la herencia religioso-cultural que alimentó y animó su juventud y los nuevos valores que caracterizarán el período de Manresa. A partir de este momento "la mayor gloria de Dios" se convertirá en la sola aspiración de Ignacio. El honor personal perdía todo su valor, y el heroísmo se compromete en la tarea de liberarse de esta gloria mundana que buscaba arrojar de sí y que parecía perseguirle. La experiencia le había mostrado ya, en Loyola, al comienzo de su conversión, cómo los pensamientos y deseos de honor mundano acababan por entristecerle [*Au* 8]. Sin embargo, aun cuando la gloria mundana es percibida como enemiga, la más insistente de las tentaciones que sufrirá en el período de estancia en Manresa, será justamente la de "vanagloria". En la soledad, el orgullo y la atracción por el honor mundano le perseguirán con mayor virulencia. En este sentido la visión de la "serpiente con muchos puntos que brillaban como ojos" [*Au* 19], puede ser interpretada como el símbolo del deseo de la gloria del mundo, la figuración de la tentación de orgullo.

3. *El buen nombre y buen odor*. Pero esta actitud de rechazo total de todo honor del mundo, de las costumbres convencionales y los usos dictados por la sociedad (cf.

FN II, 393), será sustituida por la del respeto a la vida social y al honor de los otros. Sólo que, de nuevo en aparente paradoja, el motivo que mueve esta nueva conversión es el mismo amor a la gloria de Dios. En el momento que Ignacio recupera la vida social, que se empieza a rodear de compañeros y de discípulos, cambia su actitud hacia el honor de los otros. La difusión de los *Ejercicios*, y más tarde la fundación de la CJ, le van obligando a situarse en medio de sus contemporáneos, y a tratar con las más altas dignidades: reyes, príncipes, obispos, etc. El santo valorará el cuidar el buen nombre y la fama de los miembros de la CJ, como algo necesario para mejor aprovechamiento de los prójimos: "que se haga más a gloria de Dios N.S., y con mejor nombre vuestro, que, para más aprovechar, en los ministros [de] Dios N.S. sabéis ser necesario" [*Epp* I, 721]. Cambios realizados por amor a la gloria de Dios, que le mueven a aceptar la parte buena que puede haber en el deseo de tantas personas de ser estimadas y honradas, para conducir las a la glorificación, a la alabanza y servicio de su Criador. Necesaria concesión a las realidades psicológicas, sociales y culturales de su tiempo, que le empujarán a considerar también el orgullo de los reyes, de los ricos y la vanidad de los hombres de Iglesia. Sin embargo, respecto a sí mismo, ningún cambio (*MNad* V, 408; cf. *FN* I, 140; *FN* IV, 497). La gloria de Dios es perseguida desde una profunda humildad que, aun sin hacer ninguna concesión a la v., ha de renunciar a la continua ascesis del honor. Por eso tampoco aceptará jamás ver en su cargo de Prepósito General, una fuente de gloria personal legítima [*Co* 256-259; *Epp* VII, 119]. Y de ahí

también su postura de rechazo a la aceptación de dignidades por parte de los miembros de la Compañía [Epp I,450-453.462-470; Co 817-818].

Los límites invisibles entre las fronteras del legítimo honor humano y la v. son porosos y se muestran fácilmente franqueables en este momento de transición entre la Edad Media y los tiempos modernos, en el que Ignacio vive. De ahí esa aparente contradicción entre su actitud ante el honor del mundo y los deseos que puede experimentar un hombre de saberse reconocido y estimado -por una parte la Tercera manera de Humildad [Ej 167] y el Examen General de las *Constituciones*, y por otra la pedagogía de los colegios, el cuidado por su renombre y la actitud de Ignacio hacia la gloria de los grandes reyes-, que no es sino fruto de la tensión que emerge de la misma paradoja cristiana: la urgencia de ofrecer la luz del testimonio y el necesario ocultamiento exigido por la humildad.

El sentimiento de honor, la búsqueda de la gloria terrena aunque imperfecta y peligrosa, impulsa al esfuerzo. Ignacio aprovecha la fuerza del deseo de la gloria del mundo y de la v, tan típicos de su tiempo, en un movimiento que intenta el "entrar con ellos", para terminar conduciéndolos al deseo de servir y alabar a Dios: "salir con la nuestra". Y aunque no confunde la v. y la gloria personal terrena que un hombre puede esperar legítimamente recibir de su prójimo, sabe que la desmesura, el exceso, el desorden hacen de la búsqueda del honor un vicio potente que desvía al hombre de adorar a su Creador.

4. *En conclusión:* la ambigüedad que se cierne sobre la idea de la honra, especialmente en el tiempo de Ignacio, con su componente de

v. y su potencia dinamizadora de grandes acciones, junto a la paradoja que resulta del deseo de dar gloria a Dios, cuando oculta tras de sí el afán de gloriarse en sí mismo, se dan cita en la persona y personalidad de nuestro protagonista. Pero sobre Ignacio actúa la gracia, la irrupción de Dios se filtra en las fibras de este entretejido de deseos antitéticos. Dios se sirve de ellos para transformar a este sujeto de posibilidades que en medio de la confusión es atraído y guiado hacia un encuentro cada vez más profundo con Cristo. El Señor Jesús cribará todo cuanto hay de paradójico, hacia un ideal que se irá perfilando cada vez más como don y menos como adquisición del puro empeño de la voluntad de grandeza de Ignacio. La búsqueda de la gloria de Dios convive al principio tácitamente con la gloria del mundo. Ignacio luchará primero contra la v. y se alejará de la gloria del mundo para, en un segundo momento, retornar a la concreta realidad histórica del mismo mundo. Pero el Ignacio convertido sabrá aprovechar el deseo humano de honor, como instrumento y medio para llevar adelante su proyecto de atraer y conducir las almas al servicio divino. Hombre de discernimiento, buscará la gloria de Dios como último fin de su existencia, sin negar la gloria -siempre relativa y referida al Creador- de la dignidad humana.

Una carta a P. Fabro, a finales de 1545, es un testimonio ejemplar de cómo el santo, libre ya de toda ambigüedad, piensa que la "mayor gloria profana", puede ser motivo de "más gloria a Dios N.S.": "bien mirado que la Compañía es para en todo poder y saber edificar a todos, por lo cual requiere personas ajenas de toda nota que impida el fruto espiritual, y esto máxime en las par-

tes donde han de fructificar, bien fuese ya con mucha mayor gloria, talento, mortificación y ejemplo de vida, lo que supliría y esclarecería la falta, y antes en alguna manera daría más gloria a Dios" [*Epp* I, 336].

Otro texto, de 1552, nos pone ante la enseñanza tradicional sobre el honor que el santo conocía y a la que le era fiel; y nos permite contemplar cómo hay un fundamento común, en el modo de entender el acrecentamiento de la honra/gloria humana y la divina, como fruto de la perfección de las obras y de la manifestación de la propia virtud [*Epp* I, 540], con lo cual se pone también en evidencia que no siempre la gloria mundana o profana se identifica con la "gloria vana" en el sentido más negativo del término. Así a fin de persuadir a Juana de Aragón para que se reconciliara con su marido, se sirve de una promesa de honor que ni es vano ni mundano:

"Si se ha de tener cuenta con la reputación y honor (como es razón) de V.E., tengo por cierto que la aquistaré por esta vía muy señalada; porque el honor propiamente es premio debido a la virtud; y así, cuanto esta reconciliación se hiciese con acto más generoso y perfecto, tanto se le debería y daría por todos los buenos más honor; y cuanto es más público y conocido en el mundo este su caso, tanto la fama de la magnanimidad de V.E. se extendería más en él con gloria suya grande en el cielo y en la tierra [*Epp* IV, 509].

En todo caso, la gloria "buscada" y pretendida es siempre la "divina", y no la propia, que es siempre en este sentido "gloria vana": "Cuando se escribe lo que hombre trabaja y Dios obra en las ánimas, aun que se diga todo lo que hay,

téngase advertencia, como si todos hubiesen de ver estas letras, para que se diga en tal manera, que quien leyere vea que no se busca la propia, sino la divina gloria y edificación de los prójimos [...], atribuyendo a Dios enteramente lo que es suyo, que es todo lo bueno, y a sí lo propio, que es todo lo malo, etc", [*Epp* I, 547].

Por eso, frente a los que "aman y buscan con tanta diligencia honores, fama y estimación de mucho nombre en la tierra [...] -es decir, los que son movidos y dirigidos por la *vana gloria*-, los que siguen de veras a Cristo nuestro Señor, aman y desean intensamente todo lo contrario" [*Co* 101].

Nurya MARTÍNEZ-GAYOL, ACI

Z¹ *Ambición, Autobiografía, Dos Banderas, Gloria, Honor, Magis, Soberbia.*

Bibl.: CUSSON, G., *Pédagogie de l'expérience spirituelle personnelle, Bible et Exercices Spirituels*, DDB, Bruges 1968; DIDIER, H., *Gloire de Dieu et Gloire du monde chez St Ignace de Loyola*, Tesis Doctoral. Instituto de estudios hispánicos de la Universidad de París, París 1970 (esp. caps. II y III); FESSARD, G., *La Dialectique des Exercices Spirituels de Saint Ignace de Loyola I y II*, Aubier-Montaigne, París 1956-1966; GARCÍA MATEO, R., *Ignacio de Loyola. Su Espiritualidad y mundo cultural*, Mensajero, Bilbao 2000; GUIBERT, J. DE, *Theologia Spirituality ascética et mystica*, PUG, Romae 1926-1932; ID., *La Spiritualité de la Compagnie de Jésus. Esquisse historique*, IHSI, Roma 1953; LETURIA, P., *El gentilhomme Iñigo López de Loyola en su patria y en su siglo*, Labor, Barcelona 1938.

VENCERSE A SÍ MISMO

1. "Combatir" y "vencer" en los *Ejercicios*. Ignacio, ya en el título del libro de los *Ejercicios*, escribe [*Ej* 21]: "Ejercicios Espirituales para vencer a sí mismo y ordenar su vi-

da, sin determinarse por afección alguna que desordenada sea". Este "vencer a sí mismo" es por tanto el primer objetivo e intención fundamental de los Ejercicios; y está obviamente en estrecha relación con lo que sigue a continuación: "ordenar su vida". Lo cual consiste a su vez en que ninguna afección desordenada determine el quehacer y conducta del hombre. La "victoria" que se pretende obtener queda así ascéticamente fijada: la vida debe ser ordenada y orientada hacia su fin. Podríamos añadir esta reflexión: que sea virtuosa y orientada al cumplimiento de la voluntad de Dios. Los *Ejercicios Espirituales* son en consecuencia un medio para alcanzar esta meta. No se dice, por cierto, que se deba desarraigar del alma la afección desordenada; esto no puede hacerlo el hombre por sí mismo, sólo Dios. De nuestra parte, no nos queda más que ejercitarnos en que no sea ella quien decida nuestro proceder.

En las adiciones sobre la penitencia [*Ej* 82-87] Ignacio describe sus efectos: el segundo es: "por vencer a sí mismo, es decir para que la sensualidad obedezca a la razón y todas partes inferiores estén más subiectas a las superiores" [*Ej* 87]. Ignacio piensa aquí en la teología de su tiempo, en la cual se distinguen tres "potencias" o "facultades" del alma, que deben subordinarse e integrarse entre sí. La superioridad de la razón sobre la sensualidad y con ello del alma sobre el cuerpo es teología escolástica clásica. ¿Nos hallamos ante un "resto platónico", histórico-espiritual, que entierra la supervaloración bíblica de lo corporal, sensitivo y material? No es menester responder aquí a esta pregunta; en la ciencia teológica es discutible. Lo evidente es que Ignacio valora el cuerpo en el sentido de que lo intro-

duce activamente en la espiritualidad: si las acciones corporales no se ordenan, es decir, no se orientan hacia su fin [*Ej* 22] falta una dimensión esencial de la espiritualidad. La penitencia externa ayuda a este fin, pues no puede lograrse el camino espiritual sin ejercicio y dominio corporal. "Vencerse a sí mismo" se refiere tanto a las acciones corporales desordenadas, como al exceso o desconcierto en el comer, en el dormir, en la sexualidad, etc. Uno debe combatirse activamente "a sí mismo", para alcanzar el orden. Este proceso debe considerarse a su vez en su aspecto teológico y práctico.

En el libro de los *Ejercicios*, "vencer" se aplica asimismo a otros objetos: en [*Ej* 13] se trata de la desolación, durante la cual el ejercitante puede verse acosado, claro está, por un sinnúmero de tentaciones, que debe vencer. Este empleo del verbo muestra que debe lograrse el triunfo contra las tendencias "negativas" del alma. Ignacio habla también de "resistir al adversario". Según las Reglas para ordenarse en el Comer, se debe "vencer todo apetito desordenado y tentación del enemigo" [*Ej* 217]. También esta palabra muestra de modo ejemplar que el mal enemigo introduce desorden y tentación y en consecuencia debe ser vencido, con la ayuda de toda clase de ascetismo. En [*Ej* 327], una regla de discernimiento de la Primera Semana, Ignacio compara el enemigo, de manera gráfica y directa, con un "caudillo, para vencer y robar lo que desea". Este caudillo tiene obviamente un deseo de orientación negativa: vencer (a la buena alma) y robar (sus bienes, sus virtudes...). Las Reglas de Discernimiento de espíritus pretenden ayudar a combatir este enemigo, es decir a no dejarle "vencer" sino vencerle. En [*Ej* 33-34] se trata de vencer un mal pensamiento de

cometer un pecado mortal. Resistir significa según Ignacio una lucha que debe sostenerse "una y otra vez". Si se logra, se obtiene un "mérito" ante Dios. También aquí se trata de una doctrina teológica clásica; la Reforma la impugnó y el concilio de Trento, en cambio, la confirmó y la precisó.

En el *Directorio dictado al Padre Vitoria*, S. Ignacio indica que el ejercitante debe pedir la gracia "para poder con diligencia hacerlos, venciendo toda cosa que le pueda impedir" (D4, 9). Aquí se ve claro que el triunfo que debe alcanzarse sobre el mal es sobre obstáculos, o sea cosas desordenadas, que desvíen del fin. Se trata además de una gracia que debe implorarse "con toda intención"; no por tanto de obra propia ni de una acción espiritual retribuable.

2. "*Combatir*" y "*vencer*" en la vida de Ignacio. La *Autobiografía* cuenta que Ignacio, cuando vivía en Manresa, fue tentado dos veces por malos pensamientos, que se esforzó en vencer. Por una parte le vino al principio un pensamiento "como si le dijeran dentro del ánimo: Y ¿cómo podrás tú sufrir esta vida setenta años que has de vivir?" [Au 20]. Mas él, "sintiendo que era del enemigo", "venció la tentación" inmediatamente con una contraréplica. Hacia el final de su estancia en Manresa le vino en cambio un pensamiento de soberbia espiritual; y "no podía vencer el tal pensamiento por mucho que trabajaba por vencerle" [Au 32]. Llama la atención que al principio en el período de oscuridad inicial venciera la tentación tan fácilmente; y no lo lograra en cambio en el período posterior, intensamente iluminado y de plenitud espiritual. Se trataba evidentemente en el primer período de tentaciones más externas y bur-

das del mal enemigo, fáciles de vencer fácilmente a base de fuerza de voluntad. El peregrino tardío, iluminado espiritualmente, debía entendedérselas en cambio con tentaciones mucho más sutiles y penetrantes, casi imposibles de vencer. El "avanzado" no lo tiene nada fácil, sino más difícil. Y no es "santo" quien triunfa siempre, con fuerza de voluntad sobre lo desordenado, sino quien con su tal vez insuperable desorden, se pone en manos de Dios. El triunfo no se logra sencillamente con fuerza de voluntad, sino cuando, y solo cuando, lo quiere la gracia divina y quién sabe, si tal vez nunca.

En el *Diario espiritual* hallamos dos ejemplos de cómo Ignacio "vencía" los malos pensamientos: Y así se halla "combatiendo con los pensamientos de rumor" [De 93] que le estorbaba hasta el punto de verse tentado a no decir misa, la cual celebró sin embargo "este siendo vencido". Es notable la relación con "Cristo tentado", al ver un paralelo entre su lucha contra los pensamientos desordenados y la lucha de Cristo contra los malos espíritus; Ignacio cuenta cómo venció rápidamente la dubitación causada por el tentador, remitiéndole sin turbación "como cosa vencida: a tu posta" [De 151].

3. *Reflexión teológica*. De esta investigación de textos podemos concluir para la teología: 1) Que "sí mismo" se refiere exclusivamente a sectores desordenados y obstaculizantes del alma, o dicho de otra manera: a pensamientos y tentaciones del enemigo. Nunca debe combatirse ni vencerse lo bueno de la creación divina, o sea, la misma alma humana. Podríamos decir que Ignacio solo dice "yo" en cuanto este yo se contrapone a Dios y su orden, oponiéndose a los fines de la vida humana. No debe vencerse el

sujeto, sino "el desorden que hay en el sujeto". 2) "Vencer" suena activo, militar, enérgico, avasallador. Este aspecto es acertado en cuanto uno debe trabajar con todas las fuerzas contra las mociones desordenadas, es más *agere contra*; la voluntad humana debe enfrentarse a lo desordenado, en contra del enemigo. Este punto de vista sería sin embargo falso, en cuanto el hombre no puede alcanzar nada por sí mismo, si esta "obra" ascética no viene sostenida por la voluntad y la gracia de Dios. En la oración expresamos nuestra confianza en la gracia de Dios y la fortalecemos. Y rogamos que Dios lleve a cabo esta gracia. Jesucristo, que resistió en el desierto a todas las tentaciones del demonio, asiste al orante en su lucha contra el mal enemigo. 3) Cuanto más avance uno en el camino espiritual, tanto más enérgicamente sentirá su propia impotencia contra las tendencias desordenadas de su alma. La lucha ascético-espiritual "para vencer a sí mismo" es en consecuencia indispensable, pero al andar por el camino espiritual uno se irá convenciendo con más y mayor profundidad de que la gracia de Dios es la única fuerza eficaz y transformadora. Dios es quien debe erradicar todo desorden del alma. Nuestra aportación solo puede consistir en que al ejercitarnos vamos abriendo cada vez más y nos entregamos cada vez mejor a Él, de modo que Él pueda obrar en el alma. Este ejercicio, al abrir las puertas, no es tan sólo ni sobre todo nuestra acción, sino que está a su vez penetrado, posibilitado y activado por la gracia de Dios. En último término es el Señor crucificado quien vence el desorden del mal en el alma humana.

Stefan KIECHLE, SJ

P Abnegación, Afeción desordenada, Discernimiento, Ejercitarse, Magis, Maneras de humildad, Mortificación, Penitencia, Virtudes.

Bibl.: IPARRAGUIRE, I., (ed.), "Vencer a sí mismo" en *Vocabulario de Ejercicios Espirituales. Ensayo de hermenéutica ignaciana*, CIS, Roma 1978, 199-204.

VENECIA

Jntroducción. Venecia entra en el horizonte de la vida de S. Ignacio en estrecha conexión con Jerusalén y más precisamente con su firme deseo de peregrinar a Tierra Santa. Su ideal de peregrinación en pobreza y penitencia concebido desde los días de su convalecencia en Loyola (1521-1522) sufrirá transformaciones y enriquecimientos hasta 1538 cuando, cerrada la posibilidad de realizarlo con los compañeros, Tierra Santa se convertirá en una meta inalcanzable y será sustituida por Roma, su nueva Jerusalén terrestre. Su ideal, que inicialmente había situado en la Jerusalén de Palestina por amor a Cristo, se realizará en esta tierra en Roma a la espera de subir el 31 de julio de 1556 a la Jerusalén celeste. De hecho es en Roma, precisamente en la Iglesia a la que sirve en espíritu de pobreza y humildad bajo el Romano Pontífice donde, después de la visión de La Storta, Ignacio encontrará "aún más" a Cristo, al que continuamente buscaba.

Históricamente son tres las estancias de Ignacio en Venecia. Son momentos de diversa duración e importancia, pero sobre todo de diferente significado para la vida espiritual del peregrino. En la vida de Ignacio recalcan tres etapas diferentes de su itinerario espiritual, sobre todo del desarrollo de su ideal jerosolimitano.

1. *Primera Estancia (mitad de mayo de 1523-14 de julio de 1523).* La

primera vez que Ignacio puso el pie en la ciudad de la laguna fue a mediados de mayo de 1523 [Au 42], alrededor de un mes después de haber dejado Roma (13 ó 14 de abril de 1523) donde había obtenido la "bendición" -especie de permiso/pasaporte para Tierra Santa- (FD, 290) del papa Adriano VI [Au 40]. El plan de Dios sobre Ignacio pasa por Jerusalén, pero Jerusalén para quien viene desde Occidente se alcanzaba entonces sólo desde Venecia (Kolvenbach 1994, 43).

En 1523 aquí en V, Ignacio parece seguro de su futuro: conseguirá partir y Dios encontrará el modo de hacerlo llegar a Jerusalén, que, cada vez más, de ideal provisional, como había sido concebido inicialmente en Loyola [Au 8.9.11.12], se va transformando en meta definitiva de su vida, aunque sólo a la luz de la consolación experimentada al ver la ciudad santa, se convirtió en "firme [su] propósito [de] quedarse en Jerusalén, visitando siempre aquellos lugares santos" y ayudar a las almas [Au 45]. En la relectura de los hechos que giran en torno a su llegada a Venecia y a su primera estancia veneciana de la que encontramos huella en la *Autobiografía* [Au 41-43], Ignacio parece querer resaltar su certeza interior como el principio que inspira todo su estilo de vida aquí en V, la presencia particular de Dios en su historia y la convicción de que su partida de V. presenta aspectos y situaciones que desde un punto de vista simplemente humano no se pueden explicar.

El tema de la integración entre la fe y la esperanza en solo-Dios, por una parte, y el recurso a los medios naturales, sobre todo al dinero, por otro lado -ya apuntado en el momento de su partida de Barcelona dos meses antes y durante el tra-

bajoso viaje de Roma a Venecia-, se subraya claramente una vez más en el relato de Ignacio acerca de su primera estancia veneciana.

En V, durante los dos meses que transcurren entre su llegada a mediados de mayo y su partida el 14 de julio de 1523, la certeza interior de poder llegar a Jerusalén contra viento y marea, certeza fundada en la confianza y la esperanza en sólo-Dios, y confirmada por tantos favores divinos, le lleva a superar situaciones difíciles. Llega a V. cuando las relaciones entre la Serenísima y los turcos acababan de exacerbarse aún más como consecuencia de la caída de Rodas en manos de Solimán (1522). Este hecho había inducido a muchos peregrinos a renunciar al viaje a Tierra Santa y a retornar a casa. Pero no hace la más mínima mella en el ánimo de Ignacio. El consigue partir junto con otros 20 ó 21 peregrinos en dos naves diferentes, la "Pellegrina" y la "Negrona". El principio de la certeza interior fundada en la esperanza en sólo-Dios inspira y anima también su pobreza mendicante: apenas llegado duerme con los pobres en la Plaza de S. Marcos bajo los pórticos llamados "Procuradurías viejas", pidiendo limosna como ellos para resolver los problemas más urgentes de su propia subsistencia, alojamiento y comida. Porque "tenía una gran certidumbre en su alma, que Dios le había de dar modo para ir a Jerusalén" [Au 42], "ni hacía diligencia especial para buscar con qué se pudiese pasar" (*Ibid.*): además del permiso del Papa, se pedía a los peregrinos mucho dinero para el embarque, para los víveres, para el alojamiento y para los guías.

Ignacio no quiso ni siquiera valerse de la ayuda del embajador de Carlos V ante la República de V,

Alonso Sánchez, en torno al cual gravitaba la colonia de españoles residentes en V. o de paso para Tierra Santa como él. Parece que Ignacio está movido además de por un espíritu de humildad y escondimiento, por el miedo de ser apartado de su esperanza y confianza en solo-Dios. Por esto rehuye la misma búsqueda de favores igual que, poco antes en el viaje de Roma a V. -cuando ya "tenía una grande certidumbre en su alma, que no podía dudar sino que había de hallar modo para ir a Jerusalén" [Au 40]-, había decidido dar en limosna los seis o siete ducados recibidos en regalo para el viaje a Jerusalén pensando que retenerlos era una falta de confianza en Dios.

Ignacio tenía aún por delante un largo camino que recorrer antes de llegar a una verdadera libertad interior frente a los medios naturales: allá en el caso del viaje frente a los ducados, acá en V. frente a eventuales favores que buscar ante personas bien situadas que le habrían podido ayudar a partir para Tierra Santa. Primero, entre Roma y V., Dios salió al encuentro del Peregrino permitiendo que tuviese experiencia de la necesidad de aquel poco dinero del que aún disponía a su llegada a V. para recordarle que entre "aquellos a los que el dinero es algo útil y necesario" estaba también él, el pobre necesitado que recibe limosnas de Dios. Aquí en V., a pesar de su toma de distancia de aquellos que le habrían podido reconocer y, en consecuencia, ayudar eficazmente a alcanzar su objetivo, y a pesar de su cuidado en no instrumentalizar a su favor las actitudes de ayuda y benevolencia de aquellos que, después de encontrarse con él, quedaban impresionados de su figura, Dios quiso que saliera a su encuentro un rico español

que lo condujo a su casa y le alojó hasta su partida para Jerusalén [Au 42]. El nombre de este rico español -"uno de su tierra" como lo denominan Láñez (Epístola, *FN I*, 88) y Polanco ("Summarium Hispanicum", *FN I*, 167) -nos es desconocido. Ignacio tuvo siempre con él una actitud reservada y espiritual que acabó atrayendo aún más su favor y la benevolencia de sus familiares. Él y toda su casa "se aficionaron [tanto] a él, que le quisieron tener y exforzaron a estar en ella" [Au 43]. Pero Dios quiso justamente que su anfitrión pasase de ser su hipotético "carcelero" y "freno" a sus ideales de partir a Jerusalén a ser aquel que le abría la puerta decisiva. Fue, de hecho, este desconocido español el que le presentó al Dux apenas elegido, Andrea Gritti. La autoridad del Dux acerca de los problemas inherentes a los peregrinos era decisiva.

Gracias a la intervención del Dux mismo, Ignacio obtuvo rápido el pasaje gratuitamente. Y además en la "Negrona", la nave más grande y sólida, que transportaría, junto con otros seis o siete peregrinos, a muchos mercaderes y a los 32 hombres del equipaje. También a Niccoló Dolfin, apenas elegido gobernador de Chipre. Resuelto el problema de la pobreza, de manera que le permite partir con la esperanza sólo en Dios, y además sin deber esperar mucho tiempo para mendigar la gran suma de dinero necesaria, Ignacio se encuentra delante otro problema. Unas violentas fiebres imprevistas y una grave enfermedad parecen frenarlo donde no habían conseguido frenarlo los halagos y las presiones de personas afectas a él. Pero una vez más, a través del relato de estas imprevistas y dolorosas vicisitudes, justo en el momento de la partida de V., pare-

ce que Ignacio quiera hacer resaltar la presencia providencial de Dios en la propia vida, casi como respuesta a la inquebrantable confianza en Aquel en el que únicamente había puesto toda la esperanza. A pesar de que la enfermedad es tal que lleva al médico, interrogado sobre la oportunidad de emprender el viaje en esas condiciones, a dar un parecer decididamente negativo, y casi a bromear sobre la hipótesis pretendida por el peregrino de partir, Ignacio consigue embarcarse justo en el día menos indicado, a causa de la purga que había tenido que tomar, y zarpar de V. el 14 de julio de 1523. Él parte pobre, solo y enfermo, pero con una fuerte esperanza en Dios, lo único que lleva consigo para su sustento (cf. [Au 44]). La recuperación de la salud apenas partido, parece ser recordado como un primer signo de respuesta positiva del cielo a la oferta de su confianza en Dios.

A pesar de todo, Ignacio está aún al principio de su itinerario espiritual. Es un poco como un novicio de la CJ que en la tercera experiencia del noviciado es llamado a peregrinar "por otro mes sin dineros, antes a sus tiempos pidiendo por las puertas por amor de Dios nuestro Señor, porque se pueda averzar a mal comer y mal dormir. Asimismo porque dejando toda su esperanza que podría tener en dineros o en otras cosas criadas, la ponga enteramente, con verdadera fe y amor intenso, en su Criador y Señor" [Co 67]. Ignacio deberá pasar aún muchas pruebas y experiencias antes de llegar a encarnar en sí mismo aquella frase a él mismo atribuida: "Haec prima sit agendorum regula: Sic Deo fide, quasi rerum successus omnis a te, nihil a Deo penderet; ita tamen iis operam omnem admove, quasi tu nihil, Deus

omnia solus sit facturus", y a vivir de manera armónica y perfecta la integración entre la esperanza en Dios sólo y el uso de los medios naturales y adquiridos recomendada a sus hijos en el corazón de las *Constituciones* [Co 812-814].

2. *Segunda estancia en Venecia (enero-febrero de 1524)*. Una primera prueba y experiencia que dará al itinerario ignaciano un nuevo rostro y una nueva fisonomía se verifica poco después de dos meses de la partida de Venecia: la voluntad de Dios que se le da a conocer a través de la orden del P. Provincial de los frailes franciscanos, Custodios de Tierra Santa, lo hace volver a Europa. Después de un viaje aventurado y lleno de peligros, el peregrino vuelve a Venecia. Llega allí a mitad de enero de 1524 para quedarse sólo 2 ó 3 semanas en total antes de retomar su camino de vuelta que lo llevará a España, a Barcelona [Au 50].

De esta breve estancia no sabemos casi nada. La *Autobiografía* nos refiere que el peregrino encontró uno de los dos señores que ya le habían ayudado durante su primera estancia, o el innominado español o, más probablemente, el senador Antonio Trevisan (futuro Dux en 1553 y cuyo palacio no distaba mucho de los pórticos de la Plaza de S. Marcos, bajo los cuales Ignacio pasaba sus noches). Éste, junto con un regalo de 15 ó 16 julios, se ocupó de que el peregrino cuidase de su salud y tuviera manera de defenderse del frío. A algunos estudiosos este breve paso por V. les parece tan insignificante que hablan sólo de dos estancias de Ignacio en la ciudad de la laguna.

El significado de V. para Ignacio es, de hecho, bien distinto del que tuvo sólo hace medio año: no es ya

un lugar de paso hacia Tierra Santa y Oriente, meta donde realizar su propio proyecto, sino un lugar de tránsito hacia un periodo en que vuelve a meditar el mismo proyecto (cf. Kolvenbach 1994, 46). Si la primera estancia estaba iluminada de la certeza y la determinación, esta segunda estancia nos presenta un Ignacio titubeante y desconcertado acerca de su futuro: "después que el dicho peregrino entendió que era voluntad de Dios que no estuviese en Jerusalén, siempre vino consigo pensando qué haría" [Au 50]. Parece que asistiéramos a una involución en su espíritu, a un paso hacia atrás en su camino espiritual. Pero ésta es sólo una impresión superficial y distorsionada. De hecho, la experiencia aparentemente negativa del viaje a Jerusalén ha obrado cambios profundos en su espíritu y su persona que sin embargo le dejan como peregrino, incluso le hacen más peregrino que nunca. Con su vuelta a V, en su existencia la peregrinación no es ya un momento de su vida sino que se constituye y refuerza la vida como peregrinación.

Además, la aceptación de la limosna del señor veneciano y el compromiso de cuidar de su salud y de vestirse con más cuidado para combatir el frío del invierno son signos de un pequeño pero significativo paso adelante de la integración de la esperanza en solo-Dios y el uso de los medios naturales. Ignacio no considera ya falta de confianza haber aceptado los 15 ó 16 julios de limosna como en el caso de la aceptación de 6 ó 7 ducados recibidos en Roma para el viaje a Jerusalén (cf. [Au 40]). Las peripecias de su peregrinación a Tierra Santa después de la partida de V., dispuestas por la Divina Providencia para desaparecerlo sobre todo de sí mismo, le ayudan poco a poco a

comprender y sobre todo a vivir que es más (*magis*) elegir "sólo Dios" aceptando otras cosas sin poner, sin embargo, en ellas la propia confianza, que elegir "sólo Dios" pero de un modo un poco rigorista y orgulloso, propio de una voluntad que no se deja mover y prevenir del Amor que desciende "de Él, de lo Alto". La concepción un poco rigorista de la confianza en Dios, a la cual corresponde una visión un poco milagrosa y a la vez poco espiritual de la Providencia, sin derogar para nada el primado de Dios y el impulso de su amor por Cristo pobre y penitente, poco a poco se diluye, pierde rigidez y se inclina hacia un "justo medio" en el cual -a fuerza de discreción- forman parte del juego y cobran valor también los clones naturales y las criaturas.

Al final las vicisitudes del aparente fracaso de la peregrinación a Jerusalén devuelven a V. un Ignacio nuevo porque hacen aflorar en el horizonte de su vida y de su itinerario espiritual, la perspectiva de los estudios a la luz de la profundización del ideal apostólico. De hecho, es en V. durante la segunda estancia después del largo viaje de vuelta de Palestina donde por primera vez desde la conversión aparecen los estudios en los proyectos de Ignacio. Hay una estrecha ligazón entre "estudio" y "ayuda de las almas": el ideal del estudio florece sobre el terreno del ideal apostólico. "Ayudar a las almas" para Ignacio es un ideal ya asimilado. Las experiencias de la peregrinación a Tierra Santa, incluida la orden del Provincial de los franciscanos de volver a Europa, pueden haberlo fácilmente reforzado. El ideal apostólico se vuelve así el fin que regula y guía todo discernimiento y toda elección y es precisamente a partir de éste como Ignacio a principios

de 1524 en V. "se inclinaba más a estudiar algún tiempo para poder ayudar a las ánimas" [Au 50]. Y así "se determinaba ir a Barcelona; y así se partió de Venecia" [Ibid.]. No volverá más que una última vez, la tercera, después de más de once años.

3. *Tercera estancia (fin de 1535/ inicio de 1536-finales de octubre de 1537)*. Ignacio llega por tercera vez a V. a finales de 1535, más exactamente un mes y medio antes del 12 de febrero de 1536, fecha de la carta de Ignacio a Jaime Cassador [Epp I, 94]. Esta llegada a V. había sido proyectada desde hace tiempo con los Compañeros universitarios de la Sorbona. Antes de separarse en París en 1535, porque Ignacio debía acercarse a su tierra natal para recuperar su salud algo afectada y para arreglar algunos asuntos de algunos de ellos, los Primeros Compañeros habían decidido reencontrarse el 25 de enero de 1537 en la ciudad de la laguna donde se habrían embarcado para Jerusalén en cumplimiento del voto de Montmartre. Mientras los Compañeros llegarían directamente desde París, él llegaría a V. pasando por Bolonia, donde podría completar sus estudios de teología durante un año. Pero el peregrino, incapaz de proseguir sus estudios de teología en Bolonia a causa del clima húmedo de la ciudad que le causó fuertes fiebres durante toda una semana a mediados de diciembre de 1535, anticipó su llegada a V. donde, de hecho, vivió solo todo el año de 1536 hasta el 8 de enero de 1537 día de la llegada de los Compañeros de París.

3.2 *La primera etapa* de la tercera estancia de Ignacio en V. se caracteriza por la doble finalidad de recuperar su salud y completar los estudios de teología. Un mes y medio después de su llegada su salud

registra un neta mejoría, como consta por su carta a Jaime Cassador, gracias también a los cuidados de aquel hombre "mucho docto y bueno" [Epp I, 94], Andrea Lippomano, Prior de la iglesia de S. Gregorio (o de la Trinidad) y futuro benefactor de la Compañía (Martini 1949). Acerca de los estudios no tenemos ninguna noticia en la *Autobiografía*. Sabemos que fueron realizados en privado al no haber en V. ninguna universidad. Pudo valerse de la biblioteca de su docto anfitrión y, como sabemos por la citada carta a Jaime Cassador, de los dones para su mantenimiento que, una vez más, recibía de Isabel Roser.

En esta tercera estancia veneciana unió Ignacio al estudio una intensa actividad en el campo de los Ejercicios Espirituales y al cuidado de importantes relaciones y conversaciones con personas distinguidas y significativas en la historia de los primeros años de la Compañía. En lo relativo a los Ejercicios conocemos los nombres de algunos de sus ejercitantes: Pietro Contarini, Gaspare de Doctis, un español llamado Rocas identificado por los editores de los "Monumenta Ignaciana" como un cierto Rodrigo Rozas amigo de Ignacio y de D. Lafnez, Diego de Hoces y, por fin, los dos hermanos Esteban y Diego de Eguía. Es justo de este periodo (16 de noviembre de 1536) la carta a Manuel Miona, su antiguo confesor en Alcalá y París [Epp I, 111-113]. Ésta es famosa por el mayor elogio de Ignacio a los Ejercicios Espirituales: los Ejercicios son "todo lo mejor que yo en esta vida puedo pensar, sentir y entender, así para el hombre poderse aprovechar a sí mismo como para poder fructificar, ayudar y aprovechar a otros muchos" [Ibid., 113]. Probablemente es también en este periodo cuando acaba

las Reglas "para el sentido verdadero que en la Iglesia militante debemos tener" [Ej 352-370], sobre todo las últimas cuatro [Ej 367-370] sobre las cuestiones que tocan a la predestinación, el libre arbitrio y la gracia: éstas, de hecho, reflejan el clima teológico que se respiraba en V. en aquellos años. De hecho, la ciudad que entonces gozaba de una extraordinaria importancia estratégica en el mundo europeo, presentaba fuertes tensiones no sólo políticas (con los turcos) o socio-económicas (al lado de grandes riquezas se encontraban peligrosas bolsas de pobreza en las que abundaban huérfanos y viudas), sino también desde el punto de vista cultural y religioso. Venecia era entonces punto de encuentro entre la cultura occidental y la oriental, entre el norte protestante y el sur católico; en esta ciudad verdaderamente cosmopolita confluían razas y pueblos diversos, errores y debilidades de la Cristiandad junto a movimientos de verdadera reforma católica; era un punto de convergencia y de choque de las más diversas y opuestas ideas teológicas; lugar de refugio de heterodoxos y a la vez lugar de las corrientes espirituales promovidas por Contarini y por eminentes figuras como Jerónimo Emiliani, Pole, Gian Pietro Caraffa, Cayetano de Tien, etc.

En V. Ignacio tuvo también oportunidad de conocer a Gian Pietro Caraffa, el futuro Papa Paulo IV. Entre los dos, ya desde aquellos años, no se puede decir que hubiera una buena relación. Probablemente fueron del propio Caraffa aquellas insinuaciones malignas acerca de Ignacio y las sospechas de heterodoxia que pusieron inmediatamente a la defensiva a Diego de Hoces al inicio de sus Ejercicios Espiritua-

les y que tantas molestias ocasionaron al director, el mismo Ignacio. Nos ha llegado una carta de Ignacio a Caraffa de 1536, probablemente jamás enviada, que resume un movido intercambio de ideas ocurrido entre el cofundador de la Orden de los Teatinos acerca de la visión del sacerdote apóstol que predica en pobreza. En ella Ignacio pone en tela de juicio el tenor de vida personal de Caraffa que lo sitúa en una posición de honor respecto a los subditos y a otros miembros de la orden y que rompe con la ejemplaridad que ofrecen otros fundadores de órdenes y congregaciones en la Iglesia. Que las relaciones entre ambos no eran idílicas lo atestigua el hecho de que precisamente por miedo de encontrar a Caraffa que había sido elegido cardenal hacía menos de tres meses (22 de diciembre de 1536) o por miedo de que su presencia perjudicase el resultado de la expedición, Ignacio no bajó a Roma con los Compañeros el marzo de 1537 para obtener la bendición del Papa para el proyectado paso a Palestina. En la práctica los temores acerca de Caraffa, por lo menos esta vez, resultaron infundados porque según el mismo Ignacio el Cardenal Teatino se mostró "muy benévolo" [Au 96].

3.2 Con la llegada de los Compañeros de París (8 de enero de 1537), se abre una *segunda etapa* de la tercera estancia de Ignacio en Venecia. La atención se traslada más explícitamente a la deseada partida para Tierra Santa. Venecia no es en primer lugar el sitio donde completar los estudios, recuperar la salud o esperar fructíferas experiencias de ayuda a las ánimas con los Ejercicios Espirituales o conversaciones con personas individuales [Au 92], sino que vuelve a ser el sitio obligado y oficial de embarque para Tie-

rra Santa como hace 14 años. Pero el cuadro es diferente. Esta vez Ignacio no está ya solo: están también los otros diez Compañeros.

Además, Ignacio no aparece ya tan seguro del futuro como en el primer viaje de 1523: la experiencia de la peregrinación a Tierra Santa con la orden de volver a Europa por parte del Provincial de los franciscanos que le manifestaba claramente la voluntad de Dios así como la situación de tensión entre V. y el Turco le dejaban abierto a soluciones diversas respecto a la decisión tomada con los Compañeros en París de ir nuevamente con ellos a Palestina. Por otra parte, ya en el mismo París en 1534, habían barajado la posibilidad de un programa alternativo en el caso de que no hubieran conseguido partir de V. en 1537 como habían previsto. Este estado de incertidumbre acerca del futuro se manifiesta desde el principio de su estancia en Venecia. En la carta a Jaime Cassador de 12 de febrero de 1536 [*Epp* I, 93-99] expresa sus dudas acerca del lugar donde el Señor quiera que se ejercite su ayuda a las ánimas, aunque aún tiene la firme convicción acerca del modo de ejercitarlo, "siempre en estado de predicar en pobreza, y no con la largueza y embarazos que al presente con el estudio tengo" [*Ibid.*, 97].

Al final, la problemática de la pobreza, con la necesidad de procurarse el dinero necesario para el embarque y el pasaje a Palestina, no es tan acuciante como la vez anterior: los Compañeros vuelven de Roma no sólo con la bendición y permiso del Papa para el viaje sino también con 210 ducados-60 del Papa y 150 de los cardenales (Láinez, "Epístola" *FN* I, 116-117; [*Epp* I, 120])- que podían asegurarles todo lo suficiente para el viaje. Pero

aún hay más: los Compañeros, además de con el dinero y la bendición del Papa, volvieron también con facultades especiales para los que eran sacerdotes y, sobre todo, con "cartas dimisorias" expedidas con fecha de 27 de abril de 1537 por el Penitenciario Mayor, el cardenal Pucci, por las que se concedía a los compañeros aún no sacerdotes el ser ordenados por cualquier obispo católico del mundo con tal de que estuvieran en comunión con la Santa Sede, en cualquier ciudad distante de Roma al menos 40 millas, incluso fuera de los tiempos establecidos con tal de que fuera en domingo o en un día de fiesta (*FD*, 527-529). Este testimonio de benevolencia por parte de la Santa Sede acabó por polarizar la atención sobre la ordenación presbiteral que recibirían poco después, dado además que las relaciones cada vez más tensas entre la Serenísima y el Turco hacían prever que ninguna nave pudiera zarpar de V. para Tierra Santa. De hecho, a pesar de que con otros peregrinos los Primeros Compañeros participaron en la solemne procesión del Corpus Christi el 31 de mayo, ya desde el 3 de junio, cuando se rompió la alianza entre la Serenísima y el Turco, parecía clara la imposibilidad de partir en el verano de 1537. Por primera vez en 38 años se verificó lo que los Primeros Compañeros habían temido.

En este momento empiezan a tener en cuenta la primera solución alternativa al plan previsto con los Primeros Compañeros en París: el año de espera de su partida hacia Tierra Santa (Leturia 1957, 201 ss; Granero 1967, 171-172) pospuesta hasta el año siguiente 1538.

La ordenación presbiteral de Ignacio y de otros cinco compañeros ocurrió en la fiesta de S. Juan

Bautista el 24 de junio siguiente, precedida del diaconado el domingo 17 de junio y el subdiaconado el 15 de junio, fiesta de los Santos Vito y Modesto. Fue el obispo de Arbe, Vicenio Negusanti, el que les impuso las manos en la capilla de su palacio (actual n. 258 de Fundamenta de S. Sebastiano en correspondencia al puente de la Magdalena) "ad titulum sufficientis scientiae ac voluntariae paupertatis" (*FD*, 532).

Después de haber recibido el 5 de julio las facultades para celebrar misa, predicar y administrar los sacramentos del nuncio Veralli, el 25 de julio los Compañeros dejaron V. [*Epp* 1,121], dividiéndose en grupos de dos y tres. "Al peregrino tocó ir con Fabro y Laynez a Vicenza" [*Au* 94]. Por la carta de Ignacio a Pietro Contarini de 1537 sabemos que estos se alojaron en un monasterio abandonado llamado San Pietro in Vivarolo a una milla de la puerta de Santa Croce, que les había sido ofrecido por los monjes de las Grazie. Este periodo recuerda el pasado en Manresa: oración, pobreza, visitas y ayuda a enfermos pobres, visiones divinas y consolaciones espirituales marcan y caracterizan la vida de Ignacio en ambos periodos. Por contra, teniendo en cuenta el futuro de la Compañía parece anticipar la experiencia del año de Tercera Probación: al periodo de los estudios, de la *schola entendimiento* que Ignacio prevé para los jóvenes escolares, árido de consolaciones como para él han sido el periodo de París y los primeros meses de 1536 durante el tiempo de estudio en V, le sucederá al final de los estudios, el tiempo de la escuela del afecto, ejercitándose en cosas espirituales y corporales que más humildad y abnegación de todo amor sensual y voluntad y juicio propio y mayor conocimiento y amor de Dios nuestro Señor pueden causarle. Para que, ha-

biéndose aprovechado en sí mismos, mejor puedan aprovechar a otros a gloria de Dios nuestro Señor" [*Co* 516].

La última parte de la estancia en Vivarolo se caracteriza también por las deliberaciones comunitarias tocantes a su futuro. De éstas la más importante y significativa es aquella que toca a la denominación del grupo antes de dispersarse nuevamente por diversas ciudades universitarias de Italia "para ver si nuestro Señor se dignase de llamar a algún estudiante a nuestro instituto" (Laínez, "Epístola", *FN* I, 120): deciden llamarse "Compañía de Jesús".

En octubre Ignacio vuelve a V. pero sólo de paso, a la espera de partir con P. Fabro y D. Laínez para Roma, meta de su servicio apostólico durante el periodo de espera y aún con la esperanza de volver a la ciudad de la laguna para poderse finalmente embarcar con todos los compañeros para Tierra Santa. Sin embargo, antes de partir para Roma quiere arreglar los asuntos relativos al proceso iniciado contra él y del cual se esperaba de un momento a otro sentencia definitiva. No se sabe con certeza dónde surgieron las calumnias contra el peregrino acusado de herejía. Estas acusaciones habían ido tan adelante hasta llegar a inculparlo de haber sido quemado en effigie en España y en París. Nadal sostiene que la oposición al santo fue suscitada por Caraffa (*MNad* IV, 706). Quizás sea un poco exagerado. El hecho es que una vez más después de Alcalá, Salamanca y París y antes de lo que sucederá en Roma el año siguiente, en 1538, la actividad apostólica del santo desencadena, junto a la inicial oposición, acusaciones y procesos (¡éste será el séptimo!) contra la ortodoxia de su fe. Pero de nuevo, la séptima la sentencia será en su favor. Esta será emitida el 13 de

octubre de 1537 en nombre del nuncio pontificio Veralli por aquel Gaspare de Doctis que había sido su ejercitante el año precedente y que más tarde entrará en la Compañía (FD, 535-537).

En este momento Ignacio puede partir tranquilamente para Roma y dejar Venecia. Aunque en Roma no olvidará nunca la ciudad de la laguna, de hecho nunca volverá. Hechos históricos como el tratado de alianza de V. con el Papa contra el Turco, concluido apenas un mes (el 13 de septiembre de 1537), y hechos extraordinarios del cielo como la voz lo Alto "Ego ero vobis Romae propitius" de la célebre visión de La Storta [Au 96], apenas un mes después de la partida de V. que daba una decidida orientación eclesial-romana a su vida, casi como confirmación de la cláusula del voto de Montmartre, lo llevaban a convencerse cada vez más que la Jerusalén de Palestina y, con ella, V. estaban desapareciendo definitivamente del horizonte de su vida. Roma sería la nueva Jerusalén. La partida de V. en este sentido está en continuidad con la precedente partida hacia Jerusalén en 1523. Pero esta vez no retornará como en enero de 1524, porque en Roma encontrará definitivamente al amado Cristo al que servir que lleva la cruz, junto con toda la CJ en la Iglesia bajo el Romano Pontífice a la espera de subir a la Jerusalén celeste casi 18 años después el 31 de julio de 1556.

Maurizio COSTA, SJ

Z¹ *Hospitales, Jerusalén, Ministerios, Montmartre, París, Primeros Compañeros, Sacerdocio, Tercera Probación.*

Bibl.: Cozzi, G., "Fortuna e sfortuna della Compagnia di Gesù a Venezia", en *I Gesuiti a Venezia* (ZANARDI, M. ed.), Padova 1994, 59-88 (esp. 59-64); Fois, M., "Ignazio di Loyola, la Compagnia di Gesù e Venezia tra

Riforma e Controriforma", *I Gesuiti a Venezia* (cit), 181-232 (esp. 209-232); GARCÍA-VILLOSLADA, R., *San Ignacio de hoyóla. Nueva Biografía*, BAC, Madrid 1986 (esp. 401-443); GIOIA, M., *Ignazio di hoyóla e la Compagnia di Gesù*, Roma 1991; GRANERO, J. M., *San Ignacio de hoyóla. Panorama de su vida*, Razón y Fe, Madrid 1967; ID., *Espiritualidad Ignaciana*, Razón y Fe, Madrid 1987; HERNÁNDEZ MONTES, B., "Original de la carta de San Ignacio a Mosén Verdolay (Venecia 24-VII-1537)", *Man* 56 (1984) 321-343; ITURRIOZ, J., "El peregrino de París a Roma", *Man* 60 (1988) 21-43; KOLVENBACH, P.-H., "Venecia y los turcos en la visión apostólica de Ignacio de Loyola" en *Selección*, 599-613; ID., "Ignazio e Venezia. Simbolismo di un passaggio", en *I Gesuiti a Venezia* (cit.), 37-56; LETURIA, P. DE, "Jerusalén y Roma en los designios de San Ignacio de Loyola", en *El I*, 181-200; MARTINI, A., "Da chi fu ospite Ignazio a Venezia nel 1536?", *AHSI* 18 (1949) 253-260; TACCHI VENTURI, P., *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, II/1 41-44 y II/2 372-378, Roma 1950 y 1951; ZANARDI, M. (ed.), *I Gesuiti a Venezia. Momenti e problemi di storia veneziana della Compagnia di Gesù* (Atti del Convegno di studi; Venezia 2-5 ottobre 1990), Giunta Regionale del Véneto/ Gregoriana Libreria Editrice, Padova 1994.

VERGÜENZA

La palabra "vergüenza" sólo Laparece en los *Ejercicios Espirituales* en la Primera Semana y en relación con el primer ejercicio. En el segundo preludio [Ej 48], Ignacio aconseja al ejercitante "demandar vergüenza y confusión de mí mismo, viendo cuántos han sido dañados por un solo pecado mortal y cuántas veces yo merecería ser condenado para siempre por mis tantos pecados". En el primer punto [Ej 50], el ejercitante trae a la memoria y reflexiona sobre el primer pecado "por más me avergonzar y confundir". En la segunda adición para la Primera Semana [Ej 7A], Ignacio le dice que entre un ejercicio y otro piense en el tema

de la oración: "poniendo ejemplos, así como si un caballero se hallase delante de su rey y de toda su corte, avergonzado y confundido en haberle mucho ofendido, de quien primero recibió muchos dones y muchas mercedes".

En esta última imagen Ignacio capta lo que los psicólogos contemporáneos ven como una de las características que definen la vergüenza: ser expuesto al público como quien ha faltado. Esto necesita una explicación, porque el público puede no estar físicamente presente: la v. es la emoción que se asocia con nuestra conciencia de no haber estado a la altura de lo que otros esperaban o querían de nosotros. Estos otros puede que estén presentes únicamente en nuestra mente -pero esto es suficiente- y es esa presencia en la imaginación lo que invoca aquí Ignacio.

La distinción contemporánea entre "vergüenza" y "culpa", ve la culpa como asociada con el reconocimiento de haber *hecho* mal, de malos actos "lo que he hecho está mal". La v. se asocia con el reconocimiento de ser malo, de ser visto como malo. Por eso la persona que siente v. quiere esconderse, retirarse, desaparecer, aunque el esconderse o retirarse no resuelve de por sí la experiencia de vergüenza.

Los psicólogos llaman nuestra atención a la diversidad de mecanismos que empleamos para evitar o resistir esta experiencia de vergüenza. Podemos atacar a los que creemos responsables de causar nuestra v., o culpar a otros de lo que se nos ha torcido, o presentar una cara falsa al mundo, quizá intentando ser totalmente perfectos y por lo tanto más allá de la vergüenza. Todos estos mecanismos comportan la negación de aspectos o dimensio-

nes de nuestro verdadero yo, lo que A. Miller llama "asesinato del alma". Algunos descargan inevitablemente en otros la experiencia de la vergüenza: la v. genera vergüenza.

El psicólogo americano J. Bradshaw indica que el yo falso que intentamos construir para evitar o eludir la v. será diferente de nuestro verdadero yo -pero que esta diferencia puede ir en una dirección "positiva" o "negativa". Podemos rechazar los elementos de nuestro yo que no cuadran con lo que percibimos que otros esperan de nosotros, y así intentar ser buenos cónyuges, atentos, religiosos (aunque no por desarrollo sino por negación). O podemos rechazar lo que vemos como expectativas de otros y excluir lo que sentimos que va contra esas expectativas. Aunque las apariencias externas pueden ser muy diferentes, el mecanismo interno es el mismo, la negación de mi yo real.

Algunos estudios de las dinámicas familiares sugieren que algunas familias se basan más que otras en la vergüenza: estas familias usan con frecuencia mecanismos de v. como medio de control. El Dr. Tucker-Ladd, otro psicólogo americano (como J. Bradshaw asociado con los movimientos de auto-ayuda), advierte que: "Las familias basadas en la vergüenza tienen a menudo 'reglas' tácitas pero bien entendidas, tales como: No tengas sentimientos o, al menos, no hables de ellos. No intentes hacer las cosas mejor, no toques los problemas de la familia. No seas lo que realmente eres; no seas franco ni explícito; manipula siempre a los demás y pretende ser algo diferente: bueno, desinteresado, controlado. Observa a los otros, no seas egoísta ni molestes, y no disfrutes. No te acerques a las personas, no les gustarás si conocen la verdad".

Las consecuencias de haber crecido en una familia así van desde la formación de un ínfimo nivel de autoestima hasta la incapacidad, en la edad adulta, para contener las reacciones agresivas ante los que experimentamos como causantes de nuestro sentimiento de vergüenza: muchos violentos provienen de familias que utilizan la v. como instrumento.

Así, pues, si la v. puede estar asociada con efectos tan negativos ¿cómo es que Ignacio quiere que el ejercitante pida la experiencia de la vergüenza? La respuesta está en la complejidad de nuestras respuestas a la v. -y también, creo yo, en la tendencia de la cultura occidental a funcionar de forma "individualista"- con objeto de establecer un "yo separado" contrapuesto al "yo conectado", para usar la caracterización de C. Gilligan.

Bastantes psicólogos ven la v. como necesariamente patológica (o al menos disfuncional) y sugieren que la culpa es la contraparte sana de la vergüenza. Así J. Bradshaw nota: "La persona culpable teme el castigo y quiere satisfacer por su culpa. La persona que funciona por la vergüenza quiere ser castigada". Otros psicólogos, sin embargo, proponen que hay que distinguir entre la v. sana y la v. tóxica (equiparándola con la culpa sana y la neurótica, y quizá también lo que Freud reconoció en su afirmación sobre la finalidad del psicoanálisis como "la sustitución de la miseria neurótica con el ordinario desconcento humano").

La v. sana, igual que su contraparte tóxica, comparta el reconocimiento de la brecha entre cómo espera la gente que seamos y cómo somos en realidad. Pero en el caso de la v. sana, podemos aceptar esta

"comprobación de la realidad", con el desagrado, que es un aspecto de la v., pero sin la compulsión a negar aspectos de nosotros mismos o de otros que nos ven como causa de nuestra (siempre penosa) experiencia de vergüenza. La diferencia, me parece a mí, está en la persona. En la experiencia de la v. sana, somos capaces de reconocer que no somos lo que deberíamos o podríamos ser -lo cual es la esencia de la v.- sin que este reconocimiento nos lleve a una auto devaluación tan fuerte que sólo queden las diversas maniobras defensivas para poder sobrevivir.

Si la diferencia entre la v. sana y la insana está en la persona, ¿qué es lo que causa la diferencia? Si he sido aceptado como lo que soy -si mi experiencia de v. está equilibrada por la experiencia de aceptación- entonces seré capaz de reconocer que soy aceptable sin ser perfecto. Naturalmente, esto lo aprendo de manera implícita, en mi familia, según voy creciendo. Pero puedo seguir aprendiendo de experiencias adultas -de amor, amistad y afirmación. Estas experiencias adultas pueden estar enfocadas, en el caso del creyente, en la experiencia de la aceptación de Dios.

En *The Courage to Be y The Shaking of the Foundations*, P. Tillich ha escrito con mucha elocuencia sobre la aceptación de Dios: "La valentía de ser es la valentía de aceptarse como aceptado a pesar de ser inaceptable [...] éste es el significado genuino de la doctrina paulino-luterana de la 'justificación por la fe'" (Tillich 1952,164). "En ese momento algunas veces una ola de luz irrumpe en nuestra oscuridad, y es como si una voz dijera: 'Estás aceptado. Estás aceptado, aceptado por aquel que es mayor que tú, y cuyo nombre no conoces. No preguntes

ahora su nombre; quizá lo averiguarás más tarde [...] No busques nada; no hagas nada; no intentes nada. Acepta simplemente el hecho de que se te acepta'. Si nos ocurre esto, experimentamos la gracia" (Tillich 1948,161-162).

Tillich por su parte nos lleva a la relación entre v. y gracia. Los relatos psicológicos de la v. mencionados arriba tienen una común limitación en cuanto que apenas destacan la naturaleza social de la vergüenza. Al recordar que la experiencia esencial de la v. es la de ser visto como defectuoso, de modo que uno quisiera esconderse, retirarse, hacerse invisible, la mayoría de los psicólogos pasan a fijarse en los mecanismos individuales que se pueden utilizar para hacer frente a la v. con más o menos éxito. Pero la v. afecta a las personas en contextos sociales, como indica Halvor Moxnes, de la Universidad de Oslo. Por eso, como su compañero el honor, "debe ser estudiada dentro del más amplio contexto religioso, social y económico" (Moxnes 1996,19).

Para Ignacio, producto de una cultura que tan altamente valoraba el honor -y en la que el honor individual estaba vinculado al de la familia- el honor provenía "primariamente del reconocimiento del grupo...", depende en último término del reconocimiento por parte de personas significativas de la sociedad. Es asunto público" (Moxnes 1996, 20). Lo mismo con la vergüenza: "No sentir vergüenza era no importársele por su honor y ser insensible a la opinión de los demás" (Moxnes 1996, 22). Ignacio pudo así ver la v. como desempeñando una función positiva, haciendo que la persona viera dónde había actuado deshonrosamente -por ejemplo, dónde "había mucho ofendido [a su rey] de quien prime-

ro recibió muchos dones y muchas mercedes" [Ej 74]. En este contexto, Ignacio puede aconsejar al ejercitante que procure la emoción de la v. sin poner en marcha los mecanismos destructivos y disfuncionales que una sociedad más individualista tiene asociados con la vergüenza. Viviendo en términos del "yo conectado" -esto es, entendiéndose en términos de relación con otros más que como individuo aislado- Ignacio emplea una palabra que evoca valores sociales altamente estimados y no mecanismos psicológicos patológicos.

Pero hay todavía otra dimensión que considerar: la de la gracia. En el mundo de Ignacio, junto a los mecanismos sociales de honor y de v., estaba el elemento de la gracia. Existía una clarísima correspondencia entre, por una parte, la generosidad de Dios, que hace caso omiso de éxitos o posición social, y por otra la del individuo cuyo "honor" no consiste en el éxito o estatus personal, sino únicamente en la generosidad y fidelidad de Dios.

Para Ignacio, como para el ejercitante, la v. puede ser una senda hacia esa clase de honor. A ese reconocimiento y aceptación de la v. se encaminan las directrices de Ignacio: una v. sana que nos capacita para aceptarnos como Dios nos acepta, pero para ir adelante desde y dentro de esa aceptación con el fin de crecer.

Brendan CALLAGHAN, SJ

Z¹ Aborrecimiento, Dolor, Confusión, Gracia, Honor, Pecado, Primera Semana.

Bibl.: MOXNES, H_v "Honor and Shame", en *The Social Sciences and New Testament Interpretation* (ROHRBAUGH, R. L. ed.), Hendrickson, Peabody, MA 1996, 19-22; TILLICH, R, *The Courage to Be*, Yale University Press,

New Haven-London, 161-164 (trad. esp. *El coraje de existir*, Laia, Barcelona 1973).

VICARIO DE CRISTO: / *Papa*

VIÑA

Peter Schineller ha mostrado la relevancia que el término "viña" puede tener para la espiritualidad ignaciana madura. En los comienzos de su conversión, Ignacio se habría visto como un soldado de Cristo que hace méritos para su propia salvación; siempre comprendiéndose a sí mismo según un paradigma de milicia. Más tarde, se habría visto a sí mismo como un peregrino en busca de la voluntad de Dios. Finalmente, Ignacio habría sido llevado por Dios a verse como un trabajador, según un nuevo paradigma: la v. de Cristo. Juan Luis Segundo ha contrapuesto aquella espiritualidad más primitiva y preocupada por la salvación personal a otra "espiritualidad de proyecto", que mira a la inmensidad de la v. como el lugar donde servir a Dios y a Cristo "ayudando a las ánimas". La característica de esta segunda espiritualidad es que implica a los jesuitas en la colaboración en el Reino, más allá de la vida de perfección personal.

También la CG 34 se ha referido a la v. en términos similares. Aunque los primeros borradores del decreto "Unidos en la Misión con Cristo", concibiesen a la CJ bajo la imagen de la peregrinación, los últimos borradores incluyeron la imagen del trabajo en la v.: "como peregrinos en misión, estamos prontos a repartirnos en la viña de Cristo para trabajar en la parte y obra de ella que nos fuere comitada" (CG 34, di, 8 cf. 4-9).

La v, además, es una imagen que desvela la conciencia que Ignacio, Francisco Javier, Fabro, Nadal, Polanco y los primeros jesuitas tuvieron de sus ministerios sacerdotales. No eran párrocos ni vicarios, se sentían operarios de la hora undécima en la historia de las Órdenes religiosas, labradores alegremente dispuestos a preparar la tierra, plantar, regar y esperar a recoger los frutos que, sirviéndose de ese esfuerzo, Dios hiciera crecer (ICor 3, 6-9). Se sentían hijos diligentes en un siglo de confusión, operarios en una v. abandonada o sin roturar, carente de frutos, de la que Isaías predicó y contra cuyos malos operarios el apóstol S. Pablo combatió.

1. *La "viña" en la escritura y Tradición.* El AT comparó Israel, Pueblo elegido amorosamente por Dios, con una v. y el salmista imaginó Israel como una vid que Dios mismo habría traído de Egipto y habría plantado (*Sal* 80, 9). Isaías problematizó la relación entre Dios y su v. (*Is* 5, 1-17). Ésta habría traicionado la confianza que Dios puso en ella, negándole los frutos esperables. Isaías destacó el elemento afectivo al referirse a la v. de "mi amigo" y provocó al lector oyente al implicarle en un juicio "entre mí y mi viña". La tradición profética siguió imaginando las relaciones entre el pueblo elegido de Israel y Dios como las relaciones entre una v. y su dueño y cuidador (*Os* 10, 1; *Jer* 2, 21; 8,13-17).

El NT mantuvo el uso de v. en singular para referirse al Pueblo elegido, pero dramatizó esta comparación mediante la interposición de nuevos personajes. Entre Dios y la v. del AT, el NT interpone los labradores asesinos, los enviados y los hijos. Los sinópticos se lamentan de la mala gestión de los traba-

jadores de la v. (*Me* 12, 1-12). Los trabajadores representarían a los líderes de Israel; los enviados representarían a los profetas; el hijo amado del dueño de la v. representa a Jesucristo. Por su parte, el evangelio de Mateo antepone a esta parábola una serie de llamadas a trabajar en la viña. Se refiere primero a las sucesivas levas que el dueño siguió haciendo en la hora undécima (*Mt* 20,1-16) y también a la llamada que un hombre hizo a sus dos hijos para trabajar en su v. (*Mt* 21, 28-30). La respuesta airada del primer hijo, que negándose a obedecer inicialmente al padre sin embargo acudió, denuncia la hipocresía de los representantes de Israel (el segundo hijo), que obedeciendo inicialmente, después olvidó la voluntad del padre. El hijo, los enviados y los labradores asesinos son personajes que dramatizan la misión del Hijo y ensalzan su obediencia y pasión injusta. Buscan conmovir al oyente. El uso ignaciano de operario supone cierta abnegación y responsabilidad en la reparación por el estado de la v. pero no hace referencia a la injusticia.

La tradición también se ha servido de esta imagen. Entre los autores más próximos a Ignacio, Catalina de Siena se refiere a la v. en sus *Diálogos* y epistolario. Catalina piensa la v. como un espacio interior especialmente ("viña del alma"). En menos ocasiones, Catalina aplica un sentido eclesial a la palabra ("viña de la santa iglesia"). En sus *Diálogos*, exhorta al lector a "trabajar" en la viña. Ni Lutero, ni Calvino ni Erasmo usaron particularmente esta voz. Entre los carmelitas, Teresa de Ávila utiliza el término pocas veces. En la versión vallisoletana del *Camino de Perfección*, Teresa se refiere al "Señor de la viña" y, en cambio, se refiere a los

operarios como "criados en su viña" (*CV* 16, 9).

2. *Operarios en la viña de Cristo.* La fuente para el uso que Ignacio hace de v. no parecen ser los santos sino, directamente, el texto latino de la *Vulgata*. Tanto los textos fundacionales, que en seguida veremos, como el epistolario prefieren "viña" a "mies". Cuando los textos se refieren a la mies, en realidad, parafrasean la expresión de los sinópticos [*Epp* 1,328.680; II, 397 entre muchísimos ejemplos]. En 1542, Ignacio envió un detallado informe a los compañeros dispersos por Italia. Con él les informaba de cómo la CJ se encontraba distribuida por Europa "llamada por el dedo del Espíritu Santo". Concluía exhortándoles "pedid por tanto al dueño de la mies, que envíe operarios a su viña" (*Mt* 9, 38)" [*Epp* I, 203]. El pasaje, en latín, constituye una síntesis sorprendente: integra en un solo pasaje a la mies, la v. y los operarios. Esta asociación no tiene eco en las Escrituras, que nunca ponen la v. con la mies. Fue la mente de un noble y no de un agricultor la que asoció dos escenarios dispares por la virtud de quienes laboraban en ellos, los "operarios". En efecto, la v. descubre la importancia de los operarios. Los operarios están presentes tanto en la mies de *Mt* 9, 37-38 y *Le* 10, 2, como en la v. de *Mf* 20,1.

El término "viña" debía de ser común en la jerga de la curia pontificia pero tardó en entrar en el lenguaje ignaciano. La forma latina *vinea* aparece frecuentemente en los párrafos introductorios a documentos pontificios como la *Prima Societatis Iesu Instituti Summa* (1539) y las bulas *Regimini militantis Ecclesiae* [F40] y *Sacrosantae Romanae Ecclesiae, Constitutiones* (*MCo* I, 15.19.25.71). La forma latina, por otra parte, aparece sólo en las *Deliberaciones de*

1539 mientras que la forma castellana está ausente en los primeros escritos ignacianos. No encontramos referencias a ninguna v. en los *Ejercicios*. Tampoco la encontramos en la *Autobiografía o Diario espiritual* y, significativamente, lo mismo sucede con el término relacionado *agro dominico*. Por el contrario, lo encontramos en más escritos de la CJ como las *Deliberaciones de 1539*, la *Expositio debitum*, las *Constituciones* y el epistolario. La *Expositio debitum* [F50] utiliza el término "viña" para referirse al lugar donde trabajan los jesuitas ya formados. Los escolares, por el contrario, se dedican a los estudios con la esperanza de ser hallados "operarios idóneos" para ella. Nadal lo explicó así: los profesos "tienen la plenitud de todos los ministerios de la Compañía. Han de ser personas de muchas letras y de muy probada virtud. No se puede pretender este estado sin arrogancia. El ministerio principal de los profesos es predicar [...] entre los profesos salen los operarios que se han de repartir por la viña del Señor a trabajar" (*MNad V*, 467).

Las *Constituciones* clarificarán el uso de la *Fórmula*. El sintagma que las *Constituciones* repiten se constituye con tres unidades: a) un alguien (variable), b) trabaja (o labora), c) en "la viña de Cristo Nuestro Señor". Mientras que en otros documentos se habla de la v. "del Señor", las *Constituciones* son más consistentes en atribuir la v. a Cristo. Para las *Constituciones*, el dueño de la v. es Cristo "Nuestro Señor". Diverso de este uso, el epistolario frecuentemente ve en la v. fragmentos de ella encomendados por Dios a diversas autoridades como el Duque de Medina Sidonia o Simón Rodríguez [*Epp I*, 593.686]. De hecho, el sujeto que se ocupa en la v. es más variable (operario). Jesuitas

y no jesuitas, profesos y coadjutores se ocupan en ella.

En cuanto a la actividad en la v., la espiritualidad del operario le lleva a "trabajar" en la misma. Las *Constituciones* se refieren a la misma realidad con otros verbos como "sembrar", "laborar" o "fructificar in agro dominico" [*Co* 30.659.674]. En un pasaje excepcional del epistolario, Ignacio escribe a su hermana refiriéndole que espera "cavar y trabajar" en "esta viña del Señor" [*Epp I*, 725].

Un estudio de la Parte VII de las *Constituciones* revela la relevancia que v. tiene espiritualmente. En este segmento encontramos más de un tercio del total de los usos. En realidad, estos pasajes son secundarios; no añaden nada esencial al contenido si no es la imagen y la realidad hacia la que esta imagen dirige al lector. Además de en la Parte VII, la v. reaparece en otros lugares secundarios como proemios [*Co* 135.137.243.308.603], con una función sintética. La v. sugiere tanto la disponibilidad para ser enviado "fuera" a cualquier lugar, como la indefinición de lo que esta disponibilidad implicaba en materia de ministerios, lenguas, medios económicos, etc. Roma, Alemania, la India, Cerdeña, etc., son identificados alternativamente como "viñas" de la v. por el epistolario.

Además de por el uso evangélico y curial, el recurso a la fórmula "Viña de Cristo, del Señor" ilustra una relativa incomodidad a la hora de expresarse usando otros términos como "mundo" o "Iglesia". La v. de Cristo parece extenderse entre ambos como la CJ se extiende "entre fieles e infieles", con una función mediadora. Gabriel Côté se ha referido a ella: "Los primeros jesuitas vivieron un

modelo de Iglesia que procedía de su práctica diaria del ministerio y de la configuración interna de ese modelo. Para comprender este modelo eclesiológico hoy debemos remontarnos a través desde la acción pastoral concreta de los primeros jesuitas hacia su interior, hacia su imaginación" (Cóte 37). La v. es el mundo en cuanto que *res extensa* del Reino, el mundo por evangelizar. En este sentido se diferencia de otros espacios bien definidos como la diócesis o la parroquia (Cóte 46). Es decir, describe una Iglesia en potencia adonde el Espíritu de Dios, por la mediación del Pontífice y la obediencia personal, conduce a quien se hace disponible para la misión de Cristo. Pero incluso en esta afirmación la v. introduce un punto intermedio. J. O'Malley ha señalado cómo las misiones más espectaculares emprendidas por los primeros jesuitas sucedieron, por irónico que parezca, a iniciativa del poder temporal del rey de Portugal (O'Malley, 300).

Resulta conveniente distinguir finalmente otro uso de la palabra "viña": la finca y casa de descanso que algunos colegios de la CJ solían tener para recreación de los escolares. El epistolario refleja este segundo sentido de "viña" como finca. Adquirida en 1555 para los alumnos del Colegio Romano, la "Viña de la Balbina" se encontraba a las afueras de Roma, a los pies del Aventino, junto a las Termas de Caracalla. Ignacio se trasladó allí y pasó casi todo el mes de julio de 1556 buscando recuperarse de una enfermedad fatal. No habiéndolo logrado, regresó a la casa profesa para morir pocos días después. Otra v. de recreo era frecuentada semanalmente por los escolares de Sicilia (*PoCo* II, 630), etc. Para la espiritualidad ignaciana, esta segunda acep-

ción de "viña" revela el valor del descanso. Está relacionada con el cuidado del cuerpo. La adquisición de un solar cuando el Colegio Romano estaba en situación económica tan precaria ilustra la importancia que Ignacio dio a la recreación.

De todos modos, salvo esta acepción, la v. por antonomasia era el lugar donde buscar y encontrar a los jesuitas que, abandonando las casas de formación, se "compartían", "dividían" y "repartían" por diversas partes de la provincia y del mundo.

Tanto o más que Ignacio, otros compañeros se sirvieron de esta imagen. Francisco Javier se refiere a la v. consistentemente en tres de sus primeras cartas antes de que el término aparezca en castellano en el epistolario ignaciano (*MXav* I, 237. 259-260.371). Es Nadal quien, por delegación de Ignacio, escribe a P. Canisio utilizando esta curiosa fórmula: "en la viña del Señor con alegría" [*Epp* I, 391]. Y, en otro caso creativo, Miguel de Torres utiliza se refiere a la CJ en Portugal como v. del Señor, a la vez que habla de los jesuitas como vides: "de 318 vides que se han plantado en ella después que comenzó, más de 127 están fuera, los cuales no poco daño han hecho y hacen a los de dentro" (*Epp Mixtae* III, 25). La expresión, finalmente, recurre abundantemente en el *Chronicon* según la forma "viña del Señor" (en las primeras 200 páginas del *Chron* I, 90.97.106.111. 114.119.129.201).

José Carlos COUPEAU, SJ

/* *Cuerpo, Ministerios, Ministerios de la Palabra, Misión, Operario, Papa, Provecho, Servicio.*

Bibl.: CÓTE, G., "The Helping Church: An Operative Ecclesiology in the Help of Souls of the Early Society of Jesús" (tesis

de licenciatura, Weston Jesuit School of Theology), Cambridge 1996; O'MALLEY, J.W., *Los primeros Jesuitas*, M-ST, Bilbao-Santander 1995; SCHINELLER, P., "The Pilgrim Journey of Ignatius: From Soldier to Laborer in the Lord's Vineyard and Its Implications for Apostolic Lay Spirituality", SS/31/4 (1999) 1-41.

VIRTUDES

En el corpus de escritos que conforman las fuentes principales de la espiritualidad ignaciana la v. y las v(s). aparecen aludidas en numerosas ocasiones, en contextos muy variados y con cualificaciones y significados diversos que, a simple vista, pueden pasar desapercibidos, pero que contienen una interesante riqueza. Al no haber -como es obvio tratándose del tipo de escritos de que hablamos- un tratamiento sistemático del término que nos ocupa, la mejor vía para desentrañar el significado ignaciano será precisamente apreciar dónde, cómo y con qué compañías se presentan la v. y las v, así como qué adjetivos las califican. Asimismo, resultará útil enumerar las v. concretas y apreciar cómo se jerarquizan y ordenan, para, con todo ello, espigar una serie de líneas de fuerza que abre la espiritualidad ignaciana en relación con la ética a través de nuestra categoría.

En los textos ignacianos encontramos usos del término "virtud" en los dos registros principales que en la época medieval confluyen en la palabra *virtus*. Sabemos que este término latino va a ser utilizado para traducir la "fuerza" (*dynamis*) de Dios de la que habla S. Pablo y la "v." (*arete*) de Aristóteles. En los escritos ignacianos encontramos algún uso de la v. en el primer registro, donde la v. tiene una connotación no moral, y se refiere al poder o fuerza

divinas ("El entendimiento es ilucidado por la virtud divina" [Ej 2]). Pero sobre todo tenemos abundancia de muestras del segundo registro, sin duda el más importante para la moral, aunque siempre situado en un contexto de vida cristiana (muchas veces de vida religiosa en la CJ) y un horizonte teologal en el cual las v. humanas no se conciben sin la "v. divina". Veamos las cosas con más detalle.

El término "virtud", utilizado en singular y a veces también en plural, se refiere a una idea común que la relaciona con la vida moral de la persona, es decir, vida según la ley moral, vida de integridad, vida buena, íntegra o vida según el recto modo de proceder (según la definición aristotélica: "Virtud es lo que hace bueno a quien la tiene y hace buena su obra"). En varios lugares se establece la identificación entre la v. y la bondad o la vida buena: "Bondad y virtud" [Co 813]; "de hacerlos muy virtuosos y buenos", o "aprovechando a vosotros mismo en toda virtud, grandemente servís a los prójimos; porque no menos, antes más apto, instrumento para conferirles gracias aparejáis en la vida buena que en la doctrina, bien como lo uno y lo otro requiere el perfecto instrumento" [Epp I, 495-510].

No ha de extrañar, pues, que se dé también una relación directa de la v. con el hábito de obrar bien (la habilidad adquirida mediante el ejercicio perseverante de una actividad determinada) o a la disposición constante del espíritu en v. de la cual se vive rectamente o se actúa conforme a la ley moral. Y, en este sentido, hay que tener en cuenta que la espiritualidad ignaciana enfatiza enormemente la importancia capital de las prácticas concretas para la adquisición de v. y para

apartarse del pecado. Por ejemplo, se propone "para mejor conocer las faltas hechas en los pecados mortales, mírese sus contrarios, y así para mejor evitarlos proponga y procure la persona con santos ejercicios adquirir y tener las siete virtudes a ellos contrarias" [Ej 245].

Adquirir el hábito para el bien requiere ejercitarse, moverse, hacer cosas, entrenarse, ponerse a la acción para que en ella acontezca el cambio y el crecimiento de la persona. Pero el ejercitarse que pide Ignacio no es de pura repetición automática e insistente, sino que debe adecuarse a tiempos de la formación (por ejemplo, las seis experiencias principales durante el noviciado) y también a las personas que se forman, pues para que las prácticas sean virtuosas es necesario el discernimiento interno de lo que pasa por dentro de la persona que se ejercita. La triple pregunta: ¿Qué* he hecho por Cristo? ¿Qué hago por Cristo? ¿Qué debo hacer por Cristo?, pide conocimiento interno (de Cristo y de uno mismo) y examen de lo que pasa en cada uno; ciertamente no un examen de tipo ideológico o intelectual, sino el que ausculta el movimiento interno que se produce dentro de cada persona. Esa triple interrogación conduce a que uno se pregunte: ¿quién soy?, ¿qué debo llegar a ser? y ¿qué pasos estoy dispuesto a dar para ello? De ahí que, como ha explicado magistralmente J. F. Keenan (1997) las v. no tengan consistencia sino como respuesta de la "persona entera" en lo concreto de sus distintas dimensiones relacionales. Nos hablan de la importancia de fijarse en el crecimiento, la responsabilidad y ofrecimiento personal de cada uno, que, en tanto que individuo irreplicable, va transformándose internamente y disponiendo libremente de su vida.

Somos virtuosos eligiendo en libertad frente a lo que nos impide ser de Dios, Criador y Señor. Pero para elegir así hay que ejercitarse.

La vida es, como la fe, un don que a la vez es tarea, siempre abierta, siempre en camino, siempre en proceso. Y, en ese camino, la v. habla de la importancia del dejarse ayudar y acompañar, porque uno no es el mejor juez de sí mismo. Tanto la vida espiritual como la vida moral precisan de un acompañante prudente, es decir, alguien que ayude al que se ejercita, sin suplantarle. El que acompaña no debe decirle al otro qué tiene que hacer sino ponerse de testigo para que el otro entienda desde la vida concreta su camino de maduración personal en el seguimiento de Cristo.

Otro rasgo que surge al estudiar la v. en los escritos ignacianos y que no podemos menos que resaltar es que las referencias a esta categoría moral/espiritual -sea entendidas como efecto bienhechor en el ser y en el actuar del hombre o la disposición constante a actuar rectamente- siempre están impregnadas de una "comprensión teológica". Y esto no afecta sólo a las v. teologales, lo cual sería de todo punto obvio, sino a todas las v. tanto las cardinales como a las otras que sin estar en la lista de las cardinales para S. Ignacio son fundamentales. Continuamente salta la idea de que lo esencial está en que cada persona ponga los medios, pero no porque con esos medios consiga ser buena, sino porque así, en definitiva, es la Gracia la que puede actuar en ella.

Espiritualidad y ética se presentan como dos dimensiones de la persona no disociadas sino conjuntas y, al mismo tiempo, distintas y sin confusión, porque de fondo

late la convicción de que se necesitan y ayudan mutuamente. En tal sentido, observamos el par: "Espíritu y virtudes" (también v.) [Co 137]; y sus expresiones concomitantes: "espíritu y virtudes" [Co 186] y "virtud y perfección [espiritual]" [Co 148.156.280].

Así las cosas, se hace fácil entender que la v. y las v. son realidades de la interioridad humana que tienen su expresión hacia el exterior: lo que se ve con los sentidos como reflejo de lo interno y medio del cual se sirve Dios para hacernos instrumentos suyos: "[Para tener autoridad] ayuda muchísimo no solamente la interior gravedad de las costumbres, sino también la exterior en el andar, en los gestos, en el vestido decoroso y, sobre todo, la circunspección en las palabras, tanto en lo que se refiere a cosas prácticas como en lo que toca a la doctrina" [Epp XII, 239-242,863]. Esta idea se hace patente, por ejemplo, cuando en la Parte Nona de las *Constituciones* se recorren las v. que ha de tener el Superior General de la Compañía -al que "han de tener como espejo y dechado" [Co 726]- desde las más interiores y nucleares como la unión y familiaridad con Dios, la caridad y humildad, pasando por la libertad de todas las pasiones, la magnanimidad y fortaleza de ánimo, el talento y juicio, la prudencia y discreción o la vigilancia y cuidado para comenzar y esfuerzo para llevar adelante las cosas, hasta llegar a las cosas del cuerpo como la salud, apariencia y edad, y a las llamadas "cosas externas" como el crédito y buena fama... Ni que decir tiene que tal relación armoniosa entre lo interior y exterior, que se acaba tornando medular en la espiritualidad ignaciana, contrasta con la experiencia de Ignacio en pleno proceso de

conversión espiritual tal como se relata en la *Autobiografía*: "no mirando a cosa ninguna interior, ni sabiendo qué cosa era humildad, ni caridad, ni paciencia, ni discreción para reglar ni medir estas virtudes, sino toda su intención era hacer de estas obras grandes exteriores..." [Au 14].

Precisamente por esa armonía entre la interioridad y la exterioridad y sus implicaciones sobre la autoridad personal, entendemos que el ser persona de v. se torne crucial no por sí mismo, sino por la relación que tiene respecto del Reino de Dios y su justicia. En el trato con las ánimas, la pastoral y toda la actividad educativa -en tanto que prácticas específicas en que se implican los sujetos concretos -"el ejemplo de vida" puede ayudar al prójimo a que se ponga en camino hacia la bondad a la que Dios nos llama y hacia donde, si vivimos conforme a su plan, las criaturas natural y libremente tendemos (PF): "Tengan los Maestros particular intención, así cuando se ofreciere ocasión en las lecciones como fuera de ellas, de moverles al amor y servicio de Dios nuestro Señor y de las virtudes con que les han de agradar, y que enderecen todos sus estudios a este fin" [Co 486]. La convicción de que los ejemplos de vida engendran deseos de imitación (la cual para ser moralmente productiva no ha de ser mimética sino creativa, respetando circunstancias particulares y características idiosincrásicas de las personas) pide al apóstol un claro compromiso "para defenderse de todo mal y conseguir toda virtud posible, ya que cuanto esté más lleno de virtud, tanto más eficazmente podrá atraer a los demás a ella, será útil tener cada día algún tiempo para sí, para examinarse, para hacer

oración, usar de sacramentos, etc." [E77 XII, 251-253]. El dinamismo del *magis* -opuesto a quedarse en la medianía- también tiene aquí su importancia.

Desde lo expuesto no debería sorprender mucho la conexión ignaciana (a primera vista de corte elitista) entre "v. y letras", entre vida moral y vida intelectual (bajo fórmulas varias: "virtud[es] y letras" (o con orden inverso): [Co 308]; "talento y virtud", en [Co 520]; "virtuosos y doctos", en [Co 308]; "vida buena y doctrina", en [Epp I, 495-510]. El par "virtud y letras" junta la rectitud moral con el talento y la formación intelectual, pero sin confundirlas. Para ser "perfecto instrumento" en las manos de Dios se requieren vida buena y talento intelectual, ahora bien, aun cuando las letras son altamente convenientes para la misión, en algunos casos se podría aceptar que faltasen. Sin embargo eso no se podría decir de la v, que es condición *sirte qua non* de la vocación cristiana y que, por tanto, se supone al alcance de todo el que se ponga a caminar *in via Domini*. En caso de tener que elegir entre ambas, pues, "más importante que se aprovechen en las virtudes que en las letras, cuando lo uno y lo otro no se compadecen" [E77 III, 499-503]. Más que de elitismo en la selección de los sujetos, la relación entre v. y letras habla de entrega total de la "persona entera" a Dios y sus cosas, así como de una clara conciencia de que si los valores cristianos quedan sólo en el nivel intelectual, no generan un compromiso real por el Reino.

Para profundizar en la trascendencia de las virtudes en la vida cristiana de los compañeros de Jesús merece la pena recordar los fuertes adjetivos que en las *Constituciones* y alguna de las cartas las

califican: "Y así parece que de una mano debe procurarse que todos los de la Compañía se den a las virtudes sólidas y perfectas" [Co 813]; a las "verdaderas virtudes y sólidas" [Co 260]; las "verdaderas virtudes" [Co 117.340]; a la "virtud cristiana" [Co 637]. Así calificadas las v, entendemos que, aunque escaseen las letras, éstas en ningún caso deberán faltar.

En los textos ignacianos son igualmente copiosos los lugares en que se procede a hacer enumeración de distintas v.; sin embargo no tanto de los grupos clásicos de v. (teologales, cardinales y morales), [Ej 327], sino de determinadas v. particulares que se resaltan por encima de las clasificaciones tradicionales. San Ignacio se refiere "al sólido de las virtudes" [Epp VII, 269-270] o a algunas "virtudes sólidas y perfectas". Cuáles sean éstas nunca aparece totalmente claro y definido, aunque no cabe duda de que entre ellas figuran, por lo menos, la caridad, la obediencia y la humildad (siempre junto a la abnegación para los que están en formación, e. g. [Co 516]). Su solidez y perfección les viene de conformar la vida de las personas con la vida del Espíritu [Co 671], acaso porque son las actitudes principales para "salir del propio amor, querer e interés" [Ej 189], en definitiva, para dejar que el protagonista sea Dios y no el hombre mismo con sus propias y solas fuerzas y medios. De algún modo podríamos decir que las v. sólidas y perfectas son las que hacen que el resto de las v. (también las cuatro v. cardinales) y todos los demás medios humanos ayuden a no apartarse del camino del Señor y a vivir en todo amando y sirviendo. La caridad, la humildad y la obediencia vendrían a ser antídotos contra el peligro de autoafirmación cerrada de la criatura

frente al Creador. Por ello son v. fundamentales de la vida cristiana y no sólo de la existencia del religioso consagrado por voto al Señor.

De las v. sólidas y perfectas se habla unas veces sin mayores precisiones de orden y otras se contempla su jerarquización, como al reconocer la centralidad de la caridad entre las v. (aplicando a la vida la célebre fórmula tomasiana de "la caridad como forma de todas las virtudes"). El puesto central de la caridad aparece en varios significativos lugares como [Co 813] ("especialmente la caridad"), o en [Co 671], cuando se habla de la unión de los ánimos entre los de la CJ, o en la carta a los Padres enviados a Alemania, donde se asocia a la obediencia y a la modestia ("obediencia y caridad", "dechados de modestia, caridad y todas las demás virtudes") (cf. [Epp XII, 239-242]). Llama la atención que en la *Autobiografía* la caridad aparezca como primera de la tríada de las v. teológicas: "porque él deseaba tener las tres virtudes: caridad, fe y esperanza" [Au 35].

Asimismo se aprecia una suerte de jerarquización al distinguir la importancia la humildad y la pobreza, en el modo de proceder de Jesús, que ha de ser el del que hace la opción de ponerse bajo su bandera: "El tercero [punto], considerar el sermón que Cristo nuestro Señor hace a todos sus siervos y amigos, que a tal jornada envía, encomendándoles que a todos quieran ayudar a traerlos, primero a suma pobreza espiritual, y si su divina majestad fuese servida y los quiere elegir, no menos a la pobreza actual; el segundo, a deseo de oprobios y menosprecios porque de estas dos cosas se sigue la humildad, de manera que sean tres escalones: el primero, pobreza contra riqueza; el segundo, oprobio o menosprecio

contra el honor mundano; el tercero, humildad contra soberbia; y de estos tres escalones induzcan a todas las otras virtudes" [Ej 146].

En lo que toca al reconocimiento de las aludidas v. tampoco conviene olvidar que en los textos ignacianos se utiliza la original fórmula de poner la v. unida en conjunción copulativa a la abnegación de sí mismos como actitud fundamental para los que están en formación ("virtud y abnegación de sí mismos" [Co 296; cf. Co 486.819], a la puridad ("puridad y virtud" [Co 484]) a la honestidad ("Honestidad y virtud") [Co 637] y a la humildad ("Humildad y virtud") [Co 289]. Ese tipo de construcciones copulativas señalan hacia una identificación plena que lleva a enfatizar el carácter nuclear de tales actitudes para la vida cristiana y religiosa. Desde luego, estas variantes forman parte de las v. sólidas y perfectas, que no pueden faltar y con que la v. divina está siempre dispuesta y solicita a agraciarnos.

Julio Luis MARTÍNEZ, SJ

/ *Abnegación, Amor, Fe, Humildad, Mortificación, Obediencia, Perfección.*

Bibl.: CHÉRCOLES, A. M^a, *La afectividad y los deseos*, CiJ, Barcelona 1995; KEENAN, J. E., "Catholic Moral Theology, Ignatian Spirituality, and Virtue Ethics: Strange Bedfellows", *The Way Sup* 88 (1997) 36-45; ID., *Virtudes de un cristiano*, Mensajero, Bilbao 1999; MARTÍNEZ, J. L. "Virtudes" en *Nuevo diccionario de Pastoral* (FLORISTÁN, C. dir.), San Pablo, Madrid 2002; MONGILLO, D., "Virtud y virtudes teológicas", en *Nuevo diccionario de Teología moral* (COMPAGNONI, E / PIAÑA, G. / PRIVITERA, S./ VIDAL, M., dirs.), San Pablo, Madrid²2001; PESCH, O. H., "Teología de las virtudes y virtudes teológicas", *Concilium* 231/1 (1987) 459-480; PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, Rialp, Madrid²2001.

VITA CHRISTI: / Ludolfo de Sajonia

VOCACIÓN

Sorprende que el término "vocación" haya pasado bastante desapercibido en los estudios sobre S. Ignacio, aunque ya Nadal captara la importancia de precisar y formular la "gracia de la vocación" referida a la novedad y a las características de este nuevo modo de servir a Dios. Presentaré el término en la obra ignaciana, limitándome a la presencia en el mismo del vocablo "vocación", sin considerar términos emparentados. Tampoco me ocuparé del asunto en cuanto tal, pues supondría estudiar todo lo relacionado con la v. de Ignacio y con el carisma vocacional de la Compañía. Dejo para el final los *Ejercicios Espirituales* porque contienen una temática propia. El término "vocación" no aparece en la *Autobiografía* ni el *Diario espiritual*. Para el resto de los documentos sigo un orden genético.

1. *Deliberaciones*. En las *Deliberaciones* de 1539 (L1) el término aparece en dos ocasiones. La primera reza así: "... resolvimos tener juntas entre nosotros por muchos días antes de la separación, y tratar de nuestra vocación y forma de vivir [de hac nostra vocatione ac vivendi formula⁷]" (L1, 1). Refleja la conciencia de poseer una v. común antes de la fundación de la Compañía. Dicha v. se concreta en una forma o estilo de vida, no buscado personalmente, sino fruto del don de Dios, ligado a la historia personal de cada uno y del grupo inicial en su conjunto. Las aclaraciones de J. A. Polanco (*FN* II, 592-593) sobre las *Deliberaciones* ilustran que ven la v. como el fruto de la acción de Dios que se plasma en una forma o estilo de vida.

El segundo texto recalca la convicción de la existencia de una v., cuyo fin apostólico es conocido (L1, 7). Pero aún no se conoce qué tipo de estado dentro de la Iglesia conviene a dicha vocación: "... teníamos acerca de este nuestro estado variedad de sentencias y opiniones, si bien todos con una misma intención y voluntad de buscar la beneplácita y perfecta voluntad de Dios, según el fin de nuestra voluntad [juxta scopum vocationis nostrae]". (L1 1).

Así pues, en las *Deliberaciones* por "vocación" se entiende tanto la llamada divina hacia un fin apostólico, así como toda la labor divina posterior de conformación de un estilo de vida con el que alcanzar el fruto hacia el que la llamada apuntaba: un estilo adecuado y característico para trabajar por la salud de las almas y la propia salvación (L1, 7). Desde ahora la v. a la CJ irá asociada al fin apostólico.

2. *Bulas*. En las *Bulas* nuestro término figura en tres ocasiones, siendo las dos primeras especialmente interesantes. Hacia la mitad del primer capítulo dice: "... cada uno, sin embargo, según la gracia que el Espíritu Santo le comunique, y el grado propio de su vocación [Vocationis suae proprium gradum], no sea que alguno tenga quizás celo, pero sin discreción. El decidir sobre el grado de cada uno, y el discernir y distribuir los oficios, estará totalmente en manos del Preósito o prelado..." (F39,2; F40,2,3; cf. F50, 3).

Los Cinco Capítulos de 1539 y la Fórmula de 1540 coinciden plenamente. La Fórmula de 1550 incorpora una redacción más cuidada, pero apenas si hay diferencia lingüística y ciertamente no afecta al sentido. Es la única vez que encontramos la expresión "el grado

propio de su vocación". No se puede referir a los grados que se introdujeron en 1546 con el Breve *Exponi nobis*. Se refiere a la cualidad y medida del don vocacional recibido, pues no todos serían aptos para cualesquiera ministerios y oficios. Aldama entrevé aquí ya una prefiguración de los grados y remite a *Ef* 4, 7 (Aldama 1981). El grado propio está puesto en contraposición con la falta de discreción. Una instancia externa, tan querida de Ignacio como el superior, será quien conducirá hacia la discreción (Arzubialde 1998). Aunque el original es latino, una de las acepciones castellanas de la época para "grado" es: "Se toma translaticiamente por el exceso, intensidad ú dignidad que se considera en alguna cosa, para distinguirla según su especie" (*DiccAut*, 1767). Una frase de los *Ejercicios* nos puede servir de confirmación: "El enemigo se hace mujer en ser flaco por fuerza y fuerte de grado" [*Ej* 325]. La explicación de Ignacio de esta regla muestra que con la fortaleza de grado se refiere a un ánimo o ímpetu meramente aparente, pues ante la adversidad o el enfrentamiento decidido se viene rápidamente abajo, sin reciedumbre propia. Podemos colegir que en la *Fórmula del Instituto* se insiste en no engañarse con un celo ingenuo, un ánimo hinchado que no esté sustentado por la gracia realmente concedida por el Espíritu. Su opuesto sería un celo discreto. El superior será quien juzgue del grado de la vocación. Al jesuita singular se le pide que esté dispuesto a aceptar en obediencia estas disposiciones "para que se guarde el orden conveniente necesario en toda comunidad bien constituida" (F39, 2; F40, 3; F50 3). En poco tiempo se ha consumado el paso de la indefinición estructural de las Deliberaciones de 1539 a la

constitución de un cuerpo concertado por la obediencia.

La preocupación por la exigencia que implica la v. al Instituto de la CJ se formula de un modo expreso en el siguiente texto: "Es decir, si el Espíritu Santo que los impulsa les promete tanta gracia que puedan esperar, con su auxilio, llevar el peso de su vocación ['huius vocationis pondos']" (F39, 3; F40, 3; F50, 4).

Ignacio es muy realista en cuanto a la dificultad para seguir este estilo de vida. Recalca la necesidad de gracias especiales remitiendo primero a *{Le 14, 27-30}*; la construcción de la torre), y luego directamente al Espíritu Santo, artífice de las gracias vocacionales. Se ha de verificar la presencia de la "gracia de la vocación", en cuanto que ésta lleva pareja un caudal de clones sobrenaturales (Kolvenbach 1990) que permitan llevar adelante a mayor gloria de Dios una vida de disponibilidad apostólica permanente, pronta y completamente abierta a cualquier misión que pueda venir del Romano Pontífice. El peso de la v. se refiere a la dificultad de esta v., que es como una "carga" (*onus*) (F39, 3; F40, 4; F50, 4), pues ya en 1539 los primeros compañeros son muy conscientes de las grandes dificultades que entraña este estilo de vida (cf. F39, 7).

La última mención se encuentra solamente en los Cinco Capítulos de 1539, como razón de la inexistencia de coro previamente enunciada: "... puesto que, según nuestra vocación ['cum iuxta vocationis nos trae formam'], tenemos que estar frecuentemente ocupados, aparte de otros oficios indispensables, durante gran parte del día e incluso de la noche, en consolar a los enfermos de cuerpo y de alma" (F39, 6).

La v. se refiere al estilo, forma y modo de vida, al carisma particular. Esta acepción aparecerá de modo recurrente más adelante, incluso ligada a la inexistencia del coro [Co 586; *Epp* XII, 618].

En las Bulas nos hemos encontrado con una CJ ya constituida, que va moldeando la v. más genérica de las Deliberaciones dentro de los requerimientos de un cuerpo. Lo cual supone una expresión hacia fuera, para aquellos que pudieran estar interesados, dando cuenta de las dificultades de este estilo de vida (F39, 3; F40, 4; F50, 4) y de sus características singulares (F39, 6); pero también la cautela interna que se ha de tener en cuanto al modo de gobernar este cuerpo: queda a juicio del superior alcanzar la discreción debida en el concierto del cuerpo, distribuyendo oficios y grados según la gracia de la v. recibida, por encima del posible celo indiscreto de los particulares (cf. F39, 2; F40, 3; F50, 3).

3. *Constituciones*. En las *Constituciones* el término "vocación"⁷ aparece 17 veces; en todas las ocasiones, excepto una, el contexto es de formación, bien porque nos encontremos en el Examen (7 veces), o en partes que versan sobre la formación: 1ª (4 veces); 2ª (2); 3ª (2); 4ª (1). El único texto fuera de un contexto de formación lo encontramos en [Co 586].

Ignacio insiste en la conveniencia de seguir la v. primera, tanto como impedimento para incorporarse a la CJ [Co 30], como para permanecer en el grado e intenciones originales de la v. de cada uno [Co 18.54.116.117.118; cf. Co 243]. Le preocupa un discernimiento limpio desde el principio, basado en la claridad y en la información completa tanto por parte del candidato [Co

142], como de la Compañía. De aquí se seguirá firmeza en la v. [Co 18.54.202]. Para los profesos su v. pide una probación larga y una instrucción competente en letras [Co 12]. Pero para cualquier jesuita hacen falta "partes" adecuadas, unidas a la v. divina [Co 142.144; cf. *Ej* 172], por lo que aunque se puede cooperar a la "moción divina" para la búsqueda tan necesaria de operarios, sin embargo no se ha de admitir sino a los idóneos. Para el bien de la CJ es muy necesario despedir a quienes no se hallaren idóneos para la misma: es decir, quienes no tienen v. a la CJ [Co 204] entre otras causas porque desestabilizan el cuerpo de la misma [Co 215] o su presencia en la misma "no cumple para el bien universal" [Co 204]. Quienes son admitidos para quedar en probación habrán de ser ayudados a crecer en la vocación. Algunas de las indicaciones en este ámbito son: atender al cuidado de la salud y a las virtudes [Co 243]; renovar los votos, pues ayuda para confirmar, para mayor devoción y para renovar la memoria de la obligación contraída [Co 346]; cuidar las personas con quienes conversan, que serán tales que ayudarán a consolidar la v. [Co 197]. Una prueba de la firmeza de la v. es la disposición a repartir los bienes a los pobres [Co 54].

Podemos colegir lo siguiente. Ignacio entiende por "vocación" la llamada de Dios a seguir un Instituto religioso [Co 30], ya sea el de la CJ u otro, y aconseja permanecer fiel a la llamada primera [Co 18.30.116-118; cf. Co 27]. La v. a la CJ, como un estilo de vida propio y exigente encaminado a la ayuda de las almas y la gloria de Dios [Co 18.304.586] incluye las cualidades tanto naturales como sobrenaturales necesarias para esta forma de vida

[Co 142.144]. Sin embargo, la v. presenta una cierta plasticidad, al menos en sus momentos iniciales. Es posible cooperar con la moción divina en la búsqueda de operarios [Co 144], que pueden ser de diverso tipo: coadjutor espiritual [Co 116], coadjutor temporal [Co 117-118] o profeso [Co 12]. También es posible alcanzar una mayor firmeza en la v., gracias a la claridad tanto por parte del candidato, como de la CJ al presentar su propio carisma [Co 18.202]; a una probación adecuada, que incluye ayudas específicas, como la conversación [Co 197]; al ejercicio de los propósitos que incluye la v., como el desprendimiento de los bienes en favor de los pobres [Co 54]; al cuidado adecuado del cuerpo y de las virtudes [Co 243]. El paso del tiempo puede descubrir que alguien admitido no es idóneo para la CJ [Co 204]. La v. no parece algo adquirido para siempre, pues se puede desestabilizar [Co 215] aunque también confirmar [Co 346]. Después de todo el largo proceso de la probación y la instrucción conveniente se admitirá a la profesión a aquellos que cumplan "lo que requiere tal vocación" [Co 12].

4. *Epistolario*. He contado más de setenta ocurrencias del término "vocación" o del verbo "vocare" con la acepción de llamada vocacional en el *Epistolario*. Desde un punto de vista doctrinal no se da un gran avance. Sin embargo, el *Epistolario* nos descubre las insistencias y las preocupaciones de Ignacio, a la vez que su modo práctico de gobernar.

Ignacio se refiere una decena de veces a la v. de un modo genérico, como a la llamada especial al sacerdocio [Epp I, 369; II, 602; VIII, 584] o a la vida religiosa [Epp IV, 542]. En un caso concreto de un posible candidato a la CJ resuenan

expresiones casi literales de los *Ejercicios*: "disponere la criatura acció sia capace per ricevere li movimenti del creator suo (cf. [Ej 15.175.180.184]) non essendo sordo alia vocazione di esso (cf. [Ej 91])" [Epp V, 355].

Con la v. también se refiere expresamente a la v. a la CJ [Epp III, 312.580.644]. En este ambiente resuena la preocupación de Ignacio por la promoción de vocaciones [Epp I, 533; VIII, 584].

A Ignacio le preocupan de un modo especial la formación de las nuevas vocaciones. Se recalca el impedimento de haber pertenecido previamente a otra congregación religiosa para ingresar en la CJ [Epp X, 148; XII, 582.625] y se insiste en la fidelidad a "la primera vocación", también para los de la CJ [Epp I, 585 (a Araoz); X, 359; XII, 230]. El proceso de formación de las v. concretas, con sus diversas vicisitudes, circunstancias y personas, preocupó y ocupó a Ignacio. En más de veinte de ocasiones el término "vocación" en el *Epistolario* se refiere a la problemática específica de la formación. Conocemos algunos de sus acentos, que ahora se repiten y confirman: la estabilidad [Epp VIII, 301; V, 432; VII, 405], la constancia [Epp I, 538; III, 7-8; IV, 93; V, 233; VI, 659], la firmeza [Epp VI, 622; cf. Epp VII, 85]; también de los formados: [Epp IX, 351.509], la confirmación [Epp V, 474], el examen atento de los candidatos y de los formandos [Epp III, 727; IV, 452; VIII, 85; IX, 338; cf. Epp XII, 578] con diversas probaciones [Epp VIII, 405; XII, 571; cf. Epp VIII, 290], a la vez que evitando los peligros excesivos [Epp IV, 93; IX, 400; cf. Epp II, 84] y confiando en la gracia de Dios [Epp V, 296; IX, 518]. Ante la duda es más conveniente no admitir [Epp IV, 93; VIII, 290]. Si llega el caso, no dudar

en la conveniencia de despedir [*Epp* V, 54; cf. *Epp* XII, 571], especialmente a quienes tratan de apartar a otros de su vocación [*Epp* X, 81].

En el *Epistolario* resuena de nuevo "la gracia de la vocación", especialmente en una carta que Nadal de novicio escribe por comisión a Pedro Canisio [*Epp* I, 391]. En esta misma línea la "carta de la perfección" [*Epp* 1,495-510] canta las excelencias de la v. a la CJ [*Epp* I, 497. 504], pues "entre ángeles no se hallan más nobles ejercicios que el glorificar al criador suyo y el reducir las criaturas suyas a Él, cuanto son capaces. Así que mirad vuestra vocación para de una parte dar a Dios muchas gracias por de tanto beneficio, y de otra pedirle especial favor para responder a ella" [*Epp* I, 498]. La excelencia de la v. nos sitúa a la altura de los ángeles, pues el fin apostólico de la CJ, la gloria de Dios y la ayuda a las almas, resulta ser lo más encumbrado que se pueda dar, siendo tal v. una gracia.

La v. a la CJ implica un estilo propio de vida [*Epp* II, 48], del que son típicos unos ministerios o ejercicios, como por ejemplo la conversación con todo tipo de personas [*Epp* IV, 627] y la predicación [*Epp* IX, 695]; y con el que no se compadecen otros: el cuidado de monasterios femeninos y la atención a mujeres [*Epp* 1,517-518], y el coro y sus adyacentes [*Epp* XII, 618]. Podría resonar la temática relativa a "el grado de la vocación" en uno de los avisos (*mónita*) de Ignacio [*Epp* XII, 676].

5. *Ejercicios y Directorios*. Cabe destacar la importancia del asunto de la v. en los *Ejercicios*, pues en ellos se trata de "buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida para la salud del ánima" [*Ej* 1]; la importancia de la v. y de la elección vocacional en los *Ejercicios*

es muy superior a lo que cabría deducir de la presencia expresa del término: cinco veces.

5.1 *Eos Directorios*. Los mismos *Directorios* reflejan una presencia muy constante de la elección vocacional (DI, 7-9.13-14.17-18.21-23; D4, 1.3.8.20-21; D5, 4.6-7.11-12.16-17.21.23.30), posiblemente tanto por la importancia del tema como por su dificultad. Ignacio en este ámbito no restringe la v. ni la voluntad divina al ministerio ordenado o a la vida religiosa (D4, 21), aspecto que hasta ahora no habíamos encontrado (Arzubialde 1991). Así, una de las indicaciones de Ignacio dice: "Acerca de las elecciones, le parece que la primera cosa que se proponga es, si seguirá consejos o preceptos" (D2, 4; cf. [*Ej* 135]). Esta indicación está matizada por otras muchas según las cuales los ejercicios completos solamente se han de dar a personas capaces (D5, 6.21; [*Co* 409]), "aptas para la religión" (D5, 11.16; [*Co* 409]), teniendo con frecuencia en mente a posibles operarios futuros para la CJ (D5, 4.5. 8.9.12.21). Según el *Directorio Autógrafo* no habrá que proponer la elección de estado a quien ya la tenga hecha (DI, 23; cf. [*Ej* 189]).

El término "vocación" aparece cuatro veces en los *Directorios*. La primera, en el *Autógrafo*, no ofrece dificultad: "Entre los tres modos de hacer elección, si en el primero Dios no moviese, débese insistir en el segundo, de conocer su vocación con experiencia de consolaciones y desolaciones" (DI, 18). Está claro que los modos de elección están orientados hacia el descubrimiento de la vocación.

Las otras tres se encuentran en el *Directorio* dictado al P. Vitoria. En definitiva, descubrir la v. es ejercitar lo propuesto en el PF: encon-

trar la mejor vía para "conseguir el fin para que Dios me crió" (D4, 21; cf. [Ej 23]). Para esto es menester resignarse en las manos de Dios N.S. "para que Él haga de ellos y los eche a aquella parte que más les conviene" (D4, 20), apartándose pues de toda inclinación previa, que es "una polilla, que apolilla aquella preciosa ropa de la verdadera vocación y no deja conocer por alguna manera la verdad" (D4, 20). Con estos sujetos no se puede pasar a elecciones, sino que hay que insistir en lo propio de la primera semana: el Fundamento, los exámenes y diversos ejercicios en torno al pecado. De este texto resultan novedosos dos elementos. Primero, la caracterización de la v. como "ropa preciosa" que se puede apolillar. Recoge la idea ya vista de la plasticidad de la vocación: se puede estropear. La imagen del revestimiento contiene fuertes resonancias paulinas (ej.: *Rm* 13, 14; *Ga* 3, 27). Segundo, la expresión "verdadera vocación" sugiere la posibilidad de engaño, circunstancia que ya había estado operando desde las bulas. Esta advertencia se refiere ahora a toda clase de personas.

Finalmente, ha llamado la atención de los comentaristas y resulta de difícil interpretación la sentencia según la cual "la evidencia de la vocación le obliga a seguirla" (D4, 21) (Sempé 1950).

La v. se sitúa en el ámbito de la elección y con una gran universalidad. Todo cristiano con sujeto tendría que preguntarse por su v, siendo por consiguiente la espiritualidad de los Ejercicios de un corte claramente vocacional, orientada hacia el descubrimiento del lugar personal en la historia de la salvación, para cumplir el propio fin ("salud del ánima" [Ej 1], "alabar, hacer reverencia a Dios" [Ej 23]) y colaborar con Dios

en su economía salvífica ("servir a Dios nuestro Señor" [Ej 23]), sin limitar la v. a las formas de especial consagración.

5.2 *El término "vocación" en el texto de los Ejercicios.* En el libro de los *Ejercicios* el término "vocación" aparece en cinco ocasiones. La primera, en la meditación del Rey Temporal: "Y cuanto al primer punto, si tal vocación consideramos del rey temporal a sus subditos, cuánto es cosa más digna de consideración ver a Cristo nuestro Señor, rey eterno, [...] al cual y cada uno en particular llama..." [Ej 95].

La v. se refiere a la llamada, como refleja la petición: "no ser sordo a su llamamiento" [Ej 91]. Esta v. es universal, sin especificación de estados de vida. Su particularidad radica en su raíz cristiana: es Cristo quien llama a todos, desde la declaración de su misión, a compartir con él dicha misión tanto en sus trabajos (pena) como en su destino final (gloria). Lo que la teología hoy formula como la "llamada al seguimiento" (cf. García-Lomas/ García-Murga 1997).

Más adelante, en un único número, aparecen tres menciones. Ignacio está dando indicaciones "para tomar noticia de qué cosas se debe hacer elección" [Ej 170]. En el tercer punto, cuando ya se ha hecho elección inmutable, indica: "Sólo es de mirar que si no ha hecho elección debida y ordenadamente, sin afeciones desordenadas, arrepintiéndose procure hacer buena vida en su elección; la cual elección no parece sea vocación divina, por ser elección desordenada y oblica [no recta], como muchos yerran en esto, haciendo de oblica o de mala elección vocación divina; porque toda vocación divina es siempre pura y limpia, sin mixtión de carne ni de otra afección alguna desordenada" [Ej 172].

Ignacio muestra una preocupación especial por la elección mal hecha, que considera frecuente; es decir, lo que podríamos calificar como "falsa v.", frente a la v. verdadera, que aquí viene identificada como "vocación divina" (cf. [Epp VIII, 85]).

Llama la atención la combinación que presenta el texto entre "elección" y "vocación". Parece que la v. procede de Dios, es la llamada de Dios. Se la caracteriza en las tres ocasiones expresamente como "v. divina". Mientras que el lado antropológico recae sobre la elección, que si es "desordenada", "oblica" o "mala" no responde a la llamada de Dios, al plan de Dios. Resuena con enorme fuerza [Ej 1]. La elección supone la indiferencia, pues sin ella no se puede escuchar la v. divina.

Es posible que Ignacio piense en los beneficios eclesiásticos (cf. [Ej 169]), como un caso concreto aunque no único en el que se da "mixtión de carne" (cf. [Ej 173.157]; [Ej 63], mundo y carne), expresión que denota trasfondo paulino (cf. *Rom* 8, 4-9.12s; *ICor* 3, 3; *2Cor* 1, 12; 10, 2-4; 11,18; *Ga* 4,23.29; *We* 2,11). Ignacio pide que el ojo de la intención sea simple [Ej 169], que la *Vulgata* entiende como "pura ac simple". Lo contrario sería esta oblicuidad o torcimiento, cuando uno se aparta en definitiva del Fundamento [Ej 23] y se deja llevar por las afecciones desordenadas.

Por último, en los misterios de la vida de Cristo, Ignacio presenta el llamamiento de los apóstoles. Y allí indica: "Tercero. Llamó a los otros apóstoles, de cuya especial vocación no hace mención el evangelio" [Ej 275]. Este texto demuestra de nuevo (cf. [Ej 95]) que Ignacio entiende la llamada de Cristo precisamente como vocación. Por las explicaciones que da no se pue-

de colegir directamente que la v. fuera exclusivamente para una vida itinerante, sin posesiones y sin familia (cf. [Ej 275]).

Conclusiones: 1) La v. comporta una gran universalidad, pues toda persona cristiana recibe esta llamada, expresada a través de la meditación del Rey Temporal [Ej 95], también formulada en el PF [Ej 23] como en la declaración general del sentido de los Ejercicios [Ej 1]. Por eso, la antropología que surge de los Ejercicios es una antropología explícitamente vocacional (Arzubiade 1998), la persona humana encuentra su fin y se encuentra verdaderamente a sí misma (la salud de su ánima) en el descubrimiento de su v. y en la elección vocacional.

2) Se da un concurso trinitario en la vocación. Del llamamiento de Cristo no cabe duda [Ej 95.275]. Llama un Cristo en majestad, que Ignacio denomina "nuestro Señor", "rey eterno", ante quien está "todo el universo mundo" [Ej 95]. Se trata, pues, del Señor de la historia con resonancias cósmicas. Tampoco se puede poner en tela de juicio la presencia de la voluntad divina [Ej 1] o v. divina [Ej 172] ni del Dios Creador [Ej 23], como aquel que pone en marcha desde el comienzo un dinamismo vocacional en la historia que gobierna con el concurso de la libertad humana para ir enderezando la historia del mundo, habitada por el pecado desde en el origen, ya sea de los ángeles [Ej 50] o de Adán [Ej 51], y sometida a las fuerzas de pecado que se reflejan en la bandera de Lucifer [Ej 136 ss], con todas sus maquinaciones de engaños [Ej 141-142], hacia la salvación que irrumpe con la bandera del verdadero y sumo capitán [Ej 143]. En los Ejercicios la pneumatología está ausente. Sin embargo, nuestro recorrido nos ha permitido toparnos con textos donde la

v. se ponía directamente en correlación con el Espíritu Santo (cf. F39, 2; F40, 3; F50, 3).

Recapitulación. Los *Ejercicios* nos han mostrado con claridad que la antropología ignaciana es vocacional. La v. es universal (cf. LG V): no está restringida a unos determinados estados de vida, sino que incluye tanto los "consejos" o el "tomar religión" [Ej 15], como el no tomarla (D4, 21). La elección vocacional y el hecho mismo de la v. acontece dentro del espacio de gracia que genera Cristo Jesús, rompiendo las cadenas y engaños desencadenados por el pecado. Así, pues, en el ámbito del reconocimiento positivo y la apropiación del fin creatural, de la indiferencia, de la liberación de las afecciones desordenadas, de la comunión con los ángeles, con Dios y con la Iglesia triunfante, y del aprecio de las armas y las virtudes de la bandera de Cristo. Si no se logra esta profundidad espiritual la vida cristiana no alcanza a captar el significado de la pregunta vocacional ni está preparada para su discernimiento.

El estudio genético de los otros documentos ignacianos del corpus nos ha permitido captar una evolución. En las *Deliberaciones* se percibe la fuerte conciencia de una vocación: llamada divina, acción divina en el grupo de los primeros compañeros, con una finalidad apostólica clara: la mayor gloria divina y la ayuda de las almas. Sin embargo, no se tenía claridad sobre el estado de vida y el modo de inserción apropiado en la Iglesia que requería esa v. y que pedía su propia dinámica de dar mayor fruto. Ya en las *Bulas* aparecen elementos claramente corporativos, ligados a la existencia de un cuerpo: la información sobre el estilo de vida, sus dificultades, el modo de distribuir oficios y, por

consiguiente, la necesidad de discernir la inserción del individuo particular con sus gracias y dones particulares en el conjunto del cuerpo. Esta perspectiva se profundiza en las *Constituciones*, volcadas sobre la formación: condiciones de admisión, dimisión y medios adecuados para la consolidación de la vocación. En el *Epistolario* hemos encontrado el elenco de las preocupaciones propias del buen gobierno: el trato con personas de otras vocaciones, el reclutamiento de operarios, la admisión, la formación, la dimisión, la perseverancia de las vocaciones en la línea adecuada, el mantenimiento del carisma vocacional y su adaptación a las diversas circunstancias. En estos documentos se subraya la plasticidad de la v. y, por consiguiente, la necesidad de atender a la formación, así como la especificidad de la v. a la CJ, marcada por una serie de ministerios, inspirados por su fin apostólico, generando un estilo de vivir y un modo de proceder, sostenido por su gracia particular, como don del Espíritu, que se requiere tanto para vivirla como para haber sido distinguido con su don exigente.

Gabino URÍBARRI, SJ

Z¹ *Discernimiento, Elección, Imitación, Llamamiento, Mandamientos, Perfección, Reino, Seguimiento, Segunda Semana.*

Bibl.: ALDAMA, A. M^o DE, *Notas para un comentario a la Fórmula del Instituto de la Compañía de Jesús*, OS, Roma 1981; ARRUPE R., "Sobre la promoción de vocaciones" en *La identidad*, 319-32; ARZUBIALDE, S./ CORELLA, J./ GARCÍA-LOMAS, J. M. (eds.), *Constituciones de la Compañía de Jesús. Introducción y notas para su lectura*, M-ST, Bilbao-Santander 1993, 30-40; ARZUBIALDE, S., *Ejercicios*, 766, 773; ID., "Discernimiento-Unción del Espíritu-Discretio. Presencia y actividad del Espíritu en los escritos de San Ignacio de Loyola", *Man* 70 (1998) 231-67; BETANCOURT, V., "San Ignacio y la promoción vo-

cacional", *InfSJ* 29 (1997) 153-164; COEMANS, A. / MARTINI, C. / GIOIA, M., *Introducción al estudio de la fórmula del Instituto S.I.*, CIS, Roma 1974, 11-17; KOLVENBACH, R.-H., "Alocución a la Congregación de Provinciales en el 450 aniversario de la aprobación de la Fórmula del Instituto por el Papa Paulo III" (Loyola 1990), en *Selección*, 37-42, 253-268; ID., "Respuesta a las cartas de oficio de 1993" *Selección*, 37-42, 253-268; ID., "Sobre la promoción de vocaciones" (29.VIII.97); CG 33, dl, 18; CG 34, dIO; GARCÍA-LOMAS, J. M. / GARCÍA-MURGA J. R. (eds.), *El seguimiento de Cristo*, PPC, Madrid 1997; SEMPÉ, L., "Vocation" en *Dictionnaire de Théologie Catholique* XV / 2, 1950, 3148-3181, 3151-3152.

VOLUNTAD

Bajo la pluma de S. Ignacio, la palabra "voluntad" responde generalmente al uso moderno. La v. designa la facultad de determinarse o la disposición mental comportando una determinación para actuar: "voluntad de ir adelante en el servicio de Dios" [*Au* 21], "después que [el candidato a la CJ] propusiere su voluntad" [*Co* 193], "aunque muestre tal voluntad eficaz de entrar en la Compañía para vivir y morir en ella [*id.*]. En las *Constituciones* se trata a menudo de la v. del superior, la "abnegación de toda voluntad y juicio propio" [*Co* 516], la "indiferencia en la voluntad" [*Co* 633], "la obediencia en la ejecución, en la voluntad y en la inteligencia", la "buena o mala voluntad" del público respecto a la Compañía [*Co* 823].

En estas circunstancias, las más numerosas, el lector moderno no se arriesga apenas a cometer un contrasentido. La forma verbal que corresponde habitualmente a v. es "querer", especialmente en los *Ejercicios*, por ejemplo, durante la habitual demanda de gracia: "demandar lo que quiero" [*Ej* 55] o "lo que

quiero y deseo" [*Ej* 48]. La ofrenda del Reino es introducida por la fórmula: "que yo quiero y deseo y es mi determinación" [*Ej* 98]. Hace falta resaltar que el infinitivo sustantivado puede figurar como el equivalente de "voluntad", por ejemplo, en la quinta anotación de los *Ejercicios*: en el umbral del retiro, se trata de ofrecer "todo su querer y libertad", mientras que, en la ofrenda de la CAÁ, yo pido al Señor que tome y reciba "toda mi libertad, mi memoria, mi entendimiento y toda mi voluntad" [*Ej* 234]. Del mismo modo, en el momento de la elección, se exhorta al ejercitante a salir "de su propio amor, querer e interés" [*Ej* 189].

Se ha caracterizado a menudo la espiritualidad ignaciana como una forma de "voluntarismo" en el sentido moderno, psicológico, de la palabra. La frecuencia del término "querer" en los *Ejercicios* hace que estos hayan sido reducidos a veces a una ascesis de la voluntad. Así H. Bremond, en su *Historia literaria del sentimiento religioso* (1921) ve en ello una "disciplina", una escuela de "energía"; cita con complacencia a Festugiére: "la expresión *id auod voló* que suena a lo largo de todos los *Ejercicios* como las espuelas de un caballero sobre el empedrado" (III, 114). En realidad, no se puede comprender la naturaleza y la función de la v. en S. Ignacio, especialmente en los *Ejercicios* y en su *Diario espiritual*, sin referirla a la antropología espiritual que ha heredado, en lo esencial, de la *Devotio Moderna*, desde la época de Montserrat y de Manresa. En esta antropología, que se remonta a S. Agustín (*De Trinitate*, X), la v. es, con la memoria y la inteligencia, una de las tres "facultades" o "potencias" del alma.

Esta tríada de las facultades se menciona tres veces en los *Ejerci-*

dos. Aparece primero en el primer ejercicio de la Primera Semana [Ej 45]. El ejercicio consiste en aplicar sucesivamente cada una de las tres potencias al pecado de los ángeles, después al de Adán, por último al "pecado particular de todo hombre". "El primer punto será traer la memoria [sobre el pecado en cuestión], y luego sobre el mismo el entendimiento discurrendo, luego la voluntad, queriendo todo esto memorar y entender por más me avergonzar y confundir" [Ej 50]. La tríada de las facultades aparece de nuevo en la ofrenda de la CAÁ evocada más arriba. Ella proporciona por último el Primer Modo de orar "sobre las potencias del ánima" [Ej 246]. Fuera de los *Ejercicios*, la tríada no se menciona más que una vez en las *Constituciones* [Co 153-156]. Se trata de las cualidades requeridas por los que son admitidos en la CJ para servir en "las cosas espirituales" [Co 153]. Son revisadas las cualidades de las que deben estar dotados respecto a la memoria, la inteligencia y la voluntad. Respecto a la v, es necesario "que sean deseosos de toda virtud y perfección espiritual, quietos, constantes y estrenuos en lo que comienzan del divino servicio, y celosos de la salud de las ánimas; y a la causa aficionadas a nuestro Instituto" [Co 156].

Esta enumeración sugiere lo que es la v. como facultad del alma en la tradición espiritual: antes de estar "capacitado para querer", la v. es la facultad de estar "afectado", de experimentar los "afectos" (latín "*affectus*", traducido por "afecciones"). La v. es el asiento de los afectos como la paz interior o el apego hacia la Institución mencionados más adelante en las *Constituciones*, o también la "vergüenza y la confusión" en el ejercicio sobre el triple pecado.

La tercera anotación de los *Ejercicios* aclaraba ya sobre la naturaleza de la v. a los ojos de S. Ignacio. En efecto, leemos allí que "en todos los ejercicios siguientes espirituales usamos de los actos del entendimiento discurrendo y de los de la voluntad afectando". Y la anotación da como ejemplo de afecto la reverencia: "En los actos de la voluntad, cuando hablamos vocalmente o mentalmente con Dios nuestro Señor o con sus santos, se requiere de nuestra parte mayor reverencia que cuando usamos del entendimiento entendiendo" [Ej 3]. No solamente la v. es el asiento de los afectos, voluntarios o involuntarios, deliberados o repentinos, sino que hay una superioridad de la v. sobre el entendimiento: la v. es más capaz de reverencia que el entendimiento. Ahora bien, es, a los ojos de S. Ignacio, el afecto mayor, el que expresa lo mejor posible la relación del alma con Dios, así como él destaca del *Diario espiritual*. La v. es, pues, la facultad de estar afectado y de entrar en relación, especialmente con Dios. La prioridad de la v. en Ignacio, no se señala pues solamente por el hecho de que, en el desarrollo de la oración, la v. interviene después de la memoria y la inteligencia, como si hubiera un progreso de una u otra facultad. Pero esta prioridad tiende al hecho de que es la v. la que es el asiento de la relación con el otro, con Dios particularmente.

Una concepción tal de la v. está perfectamente conforme con la tradición espiritual que había circulado en los círculos devotos a los cuales pertenecía especialmente el monasterio de Montserrat donde Ignacio fue iniciado en la vida espiritual. Incluso si Ignacio no ha leído probablemente el denso *Exercitatorio* de García Jiménez de Cisneros (t!510), que

había sido abad del monasterio, ha sido introducido en la tradición de la *Devotio Moderna*. No es necesario suponer que hubiera conocido en aquella época el *Compendio breve del Exercitatorio*, que circulaba quizá entonces entre los peregrinos de Montserrat y con el que el librito de los *Ejercicios* presenta muchos puntos comunes, para constatar que Ignacio ha hecho suya la concepción de la v. que había circulado en los medios espirituales del tiempo y que está bien reflejado en la *Imitación de Cristo*. La v. es en primer lugar el asiento de los "afectos": ella tiene la primacía sobre el entendimiento.

Ya S. Agustín había asociado la *voluntas* y el afecto mayor que es el amor: la *voluntas* llega a ser *caritas* cuando hay *conversio ad Deum*: se convierte en *cupiditas* cuando hay *aversio ab Deum*. La tradición medieval (los Victorianos, S. Bernardo, S. Buenaventura), afirmando la primacía del amor sobre el conocimiento, había valorizado la importancia de los afectos. La *Devotio Moderna*, que Ignacio encontrará en Montserrat y volverá a encontrar en París, se situaba en esta tradición "voluntarista" (en el sentido tradicional, no moderno, de la palabra), enriquecida por la corriente mística flamenca.

No es sorprendente que desde entonces, en S. Ignacio, la v. como capacidad de estar afectado y asiento, principalmente, del amor, tenga la preeminencia sobre la inteligencia. Del mismo modo ocurrirá en Francisco de Sales, formado en su escuela: es la v. quien rige la vida interior (*Tratado del amor de Dios*, I, 1). En el transcurso del siglo XVII, la v. llegará a ser el "corazón" (en Pascal, por ejemplo), término que tomará después, en la literatura de devoción, connotaciones sentimentales, ausentes en el discurso ignaciano.

En este discurso, en efecto, antes de ser el lugar de las "emociones", la v. es, más profundamente, el lugar del alma donde se producen las "mociones". La v. es el escenario, y la apuesta, de los combates que libran los diversos espíritus. La v. es la que debe disponerse a volverse "indiferente" para dejarse mover solamente por lo que Dios quiere. Así, en el ejercicio de los Tres Binarios, lo que quiere únicamente el tercer hombre con relación a la "cosa adquirita", "es quererla o no quererla, según que Dios nuestro Señor le pondrá en voluntad" [*Ej* 155]. Esta posible intervención directa de Dios en la v. destaca en la descripción de la Elección según el Primer Tiempo: "Cuando Dios Nuestro Señor así mueve y atrae la voluntad, que, sin dudar ni poder dudar, la tal ánima devota sigue a lo que es mostrado" [*Ej* 175]. Así mismo ocurre en el Primer Modo de hacer elección según el Tercer Tiempo: "pedir a Dios nuestro Señor quiera mover mi voluntad y poner en mi ánima lo que yo debo hacer [...]; discurriendo bien y fielmente con mi entendimiento y eligiendo conforme su santísima y beneplácito voluntad" [*Ej* 180]. La v., como capacidad de estar afectado por Dios mismo, es la facultad de la pasividad mística. Puede ocurrir que la docilidad a Dios sea tal que Dios se ampare en esta facultad sin que incluso ésta haya podido formar un acto previo a su intervención. Tal es el caso de la "consolación sin causa precedente" [*Ej* 330].

La *Autobiografía* y el *Diario espiritual* sugieren la manera en la cual Ignacio ha dejado a Dios tomar posesión de su voluntad. Así, cuando él considera la asombrosa seguridad de su discernimiento después de las grandes pruebas de Manresa y en el momento de las cinco gran-

des visiones, estima que Dios mismo se había convertido en su instructor; y atribuye este privilegio, entre otras hipótesis, a la "firme voluntad que el mismo Dios le había dado para servirle" [Au 27]. Voluntad que llegó a ser tal que "y siempre y a cualquier hora que quería encontrar a Dios, lo encontraba" [Au 99]. Pero las hojas que quedan del *Diario* sugieren cuánto tiempo podía la v. divina ocultarse a Ignacio que éste, completamente preparado en la espera de "señales", no se abría paso en la acogida de la desnuda realidad. A propósito de la decisión de aceptar, o no, las rentas para las iglesias, hará falta que Ignacio pase de "lo que más me parecía por razones, y por mayor moción de voluntad, es decir, no poseer ninguna renta" [De 8] a la simple "conformidad de mi voluntad con la divina" [De 189]. Será necesario que Ignacio se deje despojar de su v. de obtener una confirmación divina bajo forma sensible: "Sentía en mi volición que quisiera que el Señor condescendiera a mi deseo, es a saber, finar en tiempo de hallarme mucho visitado" [De 147]. Aceptando su pobreza espiritual como única garantía de la v. de Dios concerniente a la pobreza institucional, Ignacio puede escoger entre su inclinación y el placer de Dios nuestro Señor y terminar su discernimiento poniendo fin a su espera de la consolación sensible [De 149-150]. El paso de los días confirmará lo bien fundado de esta elección. Efectuada en la fe desnuda, esta elección, que Ignacio había cuidado de poner por escrito, representaba sin duda para él la manera más completa en la que su v. podía "contentarse de la voluntad del Señor" [De 114].

Dominique SALÍN, SJ

/**Abnegación, Afecto, Deseo, Determinación, Elección, Entendimiento, Memoria, Sentir.*

Bibl.: ALBAREDA, A. M., "Momo alia scuola di orazione metódica stabilita a Monse-rrato dall'abate G. Jiménez de Cisneros", *AHSI25* (1956) 254-316; CHÉRCOLES, A. M^o, *La afectividad y los deseos*, EIDES, Barcelona 1995; CORELLA, J., "Los grandes deseos de los Ejercicios y sus traducciones para el momento presente", *Man* 66 (1994) 297-310; FERNÁNDEZ, A., "Importancia e insuficiencia del deseo en la espiritualidad ignaciana", *Man* 66 (1994) 131-146; LETURIA, P. DE, *El gentilhombre Iñigo López de Loyola*, Labor, Madrid 1949; Ruíz JURADO, M., "U antropología di Sant'Ignazio di Loyola", en *L'antropologia dei maestri spirituali* (BERNARD, CH. A., ed.), San Paolo, Torino 1991, 239-256; STEGGINK, O., "De Moderne Devotie in het Montserrat van Ignatius van Loyola", *OGE* 59 (1985) 383-392.

VOTOS

La donación total a Dios en la vida religiosa se realiza por la profesión de los consejos evangélicos de un modo estable, tal y como señala el *CIC* de 1983 (can. 573 §1). Estos consejos se comprenden como una entrega total de la persona en las dimensiones esenciales de su ser y obrar: el ámbito de los afectos, el ámbito de las cosas y el ámbito de la persona y de su propia libertad. Por lo tanto, entre la castidad, la pobreza y la obediencia hay claras correlaciones e interdependencias y es difícil vivir una de ellas sin aceptar las otras dos. Son tres dimensiones estrechamente unidas y animadas por el mismo impulso interior.

La llamada divina y la respuesta total del hombre mediante la profesión de los consejos evangélicos se realiza jurídicamente de un modo estable a través de los v. según las leyes propias de los institutos (can. 573 §2). En los institutos

religiosos estos v. son públicos (can. 607 §2, 654), es decir, aceptados en nombre de la Iglesia por un superior legítimo (can. 1192 §1). Las constituciones deben determinar la fuerza, los derechos y las obligaciones que se adquieren a través de dichos compromisos. Por otra parte, ya no se habla de v. solemnes o simples, sino que se tiene en cuenta su duración: temporales y perpetuos. Los institutos con v. solemnes (caso de la CJ), reconocidos históricamente como tales en la Iglesia, deben establecer las obligaciones y derechos que de ellos derivan en sus constituciones (can. 1192 §2).

Los religiosos, después de la primera profesión temporal por un plazo de tres a seis años (can. 655), hacen comúnmente la profesión de v. perpetuos.

En la CJ los primeros v. (del bienio) son perpetuos, aunque condicionados por parte de la CJ, hasta que, terminado el periodo de formación, tiene lugar la incorporación definitiva a la Compañía. Los textos de las *Constituciones* afirman: "Del remitirse a las Bulas y *Constituciones* se entiende que los Coadjutores hacen estos votos simples con una tácita condición cuanto a la perpetuidad, y es si la Compañía los querrá tener. Porque aunque ellos se ligan de su parte perpetuamente por su devoción y estabilidad, la Compañía queda libre para despedirlos, como en la segunda Parte se dice; y en tal caso ellos quedan sin obligación alguna de sus votos" [Co 536]. Respecto a los v. del bienio dicen las *Constituciones*: "Como este voto se hace a solo Dios y no a hombre, así no lo acepta hombre ninguno. Y por eso se dice no hacerse en manos de nadie. Y la condición de que se dijo haber tácita en el otro voto de los Coadjutores cuanto a la perpetuidad también la

hay en éste, es a saber, si la Compañía los querrá tener" [Co 539].

El v. es un acto de culto a Dios y el can. 1191 §1 define el v. como "la promesa deliberada y libre hecha a Dios acerca de un bien posible y mejor, debe cumplirse por la virtud de la religión".

Los v. en la CJ tienen una naturaleza apostólica. Los v. son, por una parte, expresión del seguimiento de Cristo pobre, virgen y obediente; y por otra, repudio profético de los ídolos del mundo (dinero, placer, fama y poder). Además se recoge el aspecto testimonial de los v. que tiene que ser visible y eficaz, y por último, el sentido escatológico de los mismos como anticipación del Reino de Dios (NC 143 §1). Otro elemento importante de los v. es que su meta es la libertad de corazón. Se trata de renunciar para ser libres en un triple sentido: pobres para compartir, castos para ser de todos y obedientes para responder a la llamada de Cristo (NC 143 §2).

Los v. públicos a lo largo del proceso de incorporación definitiva a la CJ son los siguientes: v. del bienio, profesión de cuatro v., profesión de tres v. y v. de los coadjutores formados. Otros dos aspectos significativos en relación a los v. en la CJ son la renovación de v. y el compromiso de los sacerdotes de la CJ de atender el ministerio de enseñar la doctrina cristiana a los niños y a la gente ruda [Co 528].

1. Votos del bienio. Son los v. que los novicios emiten después de concluir sus dos años de noviciado. Estos v. son públicos, es decir, aceptados por el superior legítimo en nombre de la Iglesia, perpetuos por parte del votante y condicionados por parte de la Compañía.

Los requisitos canónicos, junto con los establecidos por el derecho

común de la Iglesia (can. 656.658), para ser admitidos a los primeros v. son la edad y la idoneidad (NC 116-117). La edad requerida por el derecho propio de la CJ son los 19 años cumplidos; y con dispensa del Padre General, una vez cumplidos los 18 años con tal que el año canónico de noviciado exigido por el derecho común se haya hecho después de cumplidos los 17 años. Por otra parte, se exige la idoneidad para la vida y ministerios de la CJ y en satisfacción mutua de Superiores y votante. Además se pide un requisito esencial de validez en la CJ que consiste en que el votante exprese su v., ante quien debe recibirlo, con palabras o señales de cuyo significado no quepa dudar (*MJP* 116; NC 130).

A los tres v. de pobreza, castidad y obediencia, se añade un cuarto v. de entrar en la CJ, es decir, de emitir a su tiempo, si es escolar, los v. de coadjutor espiritual o la profesión de tres o cuatro v., y si es coadjutor, los v. de coadjutor formado (*MJP* 108 §2).

El rito que se sigue en la emisión de los v. religiosos en la CJ es el indicado en las *Constituciones*: el celebrante "volveráse con el Santísimo Sacramento al que hace profesión, el cual habiendo dicho la confesión y palabras que se dicen antes de comunicar, leerá en voz alta su voto escrito [...] Después recibirá el Santísimo Sacramento de la Eucaristía" [*Co* 525.530].

2. *Profesión de cuatro votos*. Es la profesión de los tres v. religiosos de pobreza, castidad y obediencia que emiten los miembros de la CJ, más el de especial obediencia al Romano Pontífice acerca de las misiones, y además otros cinco v. simples, de los que se trata en las *Constituciones* [*Co* 816-817] y en las Normas Complementarias (NC 134-135.137-142).

En el Examen se dice que estos profesos "deben ser suficientes en letras [...] y probados en la vida y costumbres a la larga, [...] y todos deben ser antes de la profesión sacerdotes" [*Co* 12]. En la NC 120 se insiste en que deben sobresalir en el seguimiento de Cristo propuesto en el Evangelio, y en la NC 121 se subrayan ciertos requerimientos: presancia en la virtud; juicio recto y prudencia en el obrar; aptitud para los ministerios; disponibilidad y movilidad para las misiones y ministerios; suficiente salud física y psíquica; nivel elevado de conocimientos en ciencias sagradas u otras relevantes cualidades recibidas de Dios; y la ordenación sacerdotal. Además de la ordenación sacerdotal y haber hecho la última probación, se requieren diez años de vida religiosa (NC 119.125 §1).

La fórmula y el rito de esta profesión están prescritos en las *Constituciones* [*Co* 525.527.530]. Los efectos jurídicos de esta profesión incluyen la incapacidad para poseer bienes y la inhabilidad para contraer matrimonio válido.

El cuarto v. de los profesos de especial obediencia al Romano Pontífice acerca de las misiones es una nota característica de la Compañía. Históricamente no era una novedad puesto que los Mercedarios hacían el v. de redención de cautivos y los Mínimos el de la vida cuaresmal, pero este concreto cuarto v. de los jesuitas fue novedoso.

Después de haber emitido su profesión solemne de cuatro o tres v., los profesos hacen cinco v. simples recogidos en el n° 134 de las Normas Complementarias.

Por el primero de esos v. simples se compromete el profeso a no alterar lo establecido por las *Constituciones* sobre la pobreza, a no ser

para estrecharla más [Co 553]. Por el segundo de esos v. el profeso se obliga a no pretender dignidad alguna en la CJ, y por el tercero a no pretender tampoco prelaturas o dignidades fuera de la Compañía. Este tercer v. está reservado a la Santa Sede pero el Padre General, en virtud de la facultad recibida de la Santa Sede puede dispensar de él en casos particulares, en cuanto a los cargos de vicario general o episcopal. El cuarto v. simple obliga a denunciar a quien ambiciona dignidades, aunque el que las ambiciona no sea profeso de v. solemnes (NC 141). Por último, por el quinto de estos v. el profeso se obliga a oír los consejos del Padre General o de su representante en el supuesto de que sea consagrado obispo.

3. *Profesión de tres votos.* Es la profesión de tres v. solemnes religiosos perpetuos, aceptados incondicionalmente por la CJ pero, como dicen las *Constituciones* "algunos se podrán admitir a profesión de tres votos solemnes solamente, pero raras veces y por causas particulares de momento" [Co 520].

La fórmula que prescribe [Co 535] de las *Constituciones* es la misma que en la profesión de cuatro v., suprimiendo el cuarto v. de obediencia al Papa sobre las misiones. Los profesos de tres v. deben emitir los mismos cinco v. simples que los Profesos de cuatro votos (NC 135).

4. *Votos de los coadjutores formados.* Es la profesión de los tres v. simples de pobreza, castidad y obediencia, a los cuales quedan obligados solamente el tiempo que la CJ use de su ministerio, es decir, se trata de v. condicionados por parte de los superiores que los aceptan en nombre de la Iglesia. Sin embargo, se unen más estrechamente a la CJ y su v. de pobreza tiene los mismos

efectos que el v. solemne de los Profesos (M/P 111).

Los coadjutores formados son de dos tipos: los coadjutores espirituales formados y los coadjutores temporales formados. Los coadjutores espirituales formados son sacerdotes que hacen los tres v. condicionados por parte de la Compañía. Los coadjutores temporales formados son religiosos no sacerdotes que en su incorporación definitiva hacen los tres v. con igual rango jurídico que el de los coadjutores espirituales.

A los coadjutores formados se les pide que: destaquen en virtud, es decir, que sobresalgan en el seguimiento de Cristo; tengan aptitud y conocimientos suficientes para los oficios y ministerios (NC 123).

El rito de la profesión simple es el de los últimos v. según las *Constituciones* y, si es sacerdote el que emite estos v., puede concelebrar la Eucaristía.

5. *Renovación de votos.* No se trata de hacerlos de nuevo, porque se ha cumplido el plazo de los v. temporales como sucede en los institutos religiosos, puesto que los v. del bienio son perpetuos. Por tanto, no suponen una nueva obligación, sino recordar y confirmar la que tienen en el Señor [Co 544].

Esta renovación de v. es un acto de devoción. "Tara mayor devoción y para renovar la memoria de la obligación que tienen, y confirmarse más los escolares en su vocación, dos veces cada año, a Pascua de Resurrección y Navidad, será bien que renueven sus votos simples" [Co 346]. En [347] las *Constituciones* recogen que las fechas pueden ser flexibles. Para realizar esta renovación se pide un tiempo de preparación a través de Ejercicios Espirituales, triduo o tiempos de recogimiento y oración (NC 75).

Estos v. no se hacen en manos de nadie, "sino leyendo cada uno el suyo delante el Santísimo Sacramento, presentes los demás o algunos de la Compañía" [Co 546]. El rito se realiza de la misma forma que los v. del bienio.

Juan José ETXEBERRÍA, SJ

/* *Castidad, Cuarto Voto, Escolar, Gracia, Grados, Mandamientos, Obediencia, Pobreza, Profeso.*

Bibl.: ARRUPE, P., "Requisitos para la Profesión de cuatro votos. (7.IX.78), en *La identidad*, 634-637; AUBRY, J., "La consacra-

zione nella vita religiosa", en *La teología della vita consacrata*, CEI, Commissione Episcopale per la Vita Consacrata. Commissione mista Vescovi-Religiosi, Roma 1990, 87-128; GAMBARI, E., / *religiosi nel codice. Commento ai singoli canoni*, Milano 1986; GHIRLANDA, G., *El derecho en la Iglesia, misterio de comunión. Compendio de derecho eclesial*, Paulinas, Madrid 1992; ITURRIOZ, J., "Los votos religiosos de la Compañía, su identidad según la CG 32", *Man* 50 (1978) 233-253; OLIVARES, E., "Votos públicos de incorporación a la Compañía de Jesús", en *DHC.IV*, 3998-4004; ID., *LOS votos de los escolares de la Compañía de Jesús*, IHSI, Roma 1961; OLLEROS, M. "A propósito de los votos de los escolares de la Compañía de Jesús", *Man* 34 (1962) 291-294.

Fy7

ZEN Y EJERCICIOS ESPIRITUALES

Toda comparación sería del Zen y de los *Ejercicios* exige un sólido conocimiento de la ascesis meditativa de las dos escuelas. Lo que se dirime en tal estudio no es solamente una cuestión teórica, en la medida en que cada una propone una respuesta práctica completa al misterio de la condición humana. Después de una breve introducción al Zen, este ensayo subraya algunos riesgos y posibilidades de esta práctica. A lo largo de todo el artículo, la palabra "zen" tiene tanto el sentido de escuela budista de meditación del Extremo Oriente, influenciado por la cultura china (China, Corea, Japón, Vietnam), en cuyo caso toma la mayúscula (Zen), como el sentido de meditación, por lo que se emplea la minúscula (zen) [por esta razón, para ofrecer mayor claridad al lector, los términos "Zen" / "zen" no se abreviarán. Nota del editor].

1. *El Zen, definición, etimología e historia.* Contrariamente a lo que

generalmente se piensa en Occidente, entendido en sentido amplio, el Zen es un fenómeno cuyo origen y extensión desbordan considerablemente las fronteras del Japón. En efecto, la palabra "zen" no es más que la romanización del sonido empleado por los japoneses, para pronunciar el logograma chino que significa "meditación" en todo el budismo del Extremo Oriente más influenciado por la cultura china. "Zen" es en realidad la primera sílaba del término "zen-na". Habiendo descubierto el Zen a través del Japón, Occidente ha adoptado de una forma natural esta romanización. El término "zen" tiene, sin embargo, una significación infinitamente más rica y extensa, tanto en el plano geográfico como histórico.

"Zen" tiene como raíz la palabra sánscrita "dhyana", que sirve para designar "la absorción en la meditación". El "dhyana" tiene como origen remoto la práctica del yoga en la antigüedad de la India, varios siglos antes del nacimiento del budismo. A partir del siglo V antes de JC, la práctica del "dhyana-

na" será incorporada a la enseñanza transmitida por las diversas escuelas budistas que saldrán a la luz tras el advenimiento del Buda histórico. Hay, sin embargo, que esperar la época de la dinastía Tang (618-907 después de JC) para que la meditación se convierta en la principal preocupación de una corriente budista que adoptará entonces su nombre: la escuela Chan ("Chan" es la contracción de "channa", término chino que traduce "dhyana").

La escuela Chan, cuya actividad consiste totalmente en la práctica de la ascesis meditativa, se propone romper radicalmente con la tradición de las grandes escuelas chinas conocidas como "escolásticas" (sobre todo con las escuelas Huayan -escuela de la Guirlanda en Flor- y Tiantai - escuela de las Terrazas Celestes-). Reprocha a éstas, el permanecer en la órbita de las tendencias excesivamente especulativas del pensamiento del budismo de la India, al estar primero y principalmente preocupadas por interminables estudios doctrinales. En consecuencia, la escuela Chan se define por una transmisión de la enseñanza de Buda, especialmente apreciada, de maestro a discípulo, de espíritu a espíritu (o de corazón a corazón), puesto que no se basa en la lectura de textos y puesto que es inexplicable verbalmente. Según la perspectiva de este apofatismo radical, la impresionante tradición escrita del budismo será siempre algo más que la punta del dedo señalando la luna.

Sólo la meditación puede realmente conducir al fin último de la Vía descubierta y enseñada por Buda: el Despertar, concebido como la clara percepción de la vacuidad esencial de todos los fenómenos, incluido el "yo". Esta vacuidad no se refiere a la nada, porque no niega la existencia de las cosas a título de

apariencias, percibidas por los sentidos (verdad llamada "mundana"). Estas apariencias no están menos, por razón de su falta de permanencia, enteramente desprovistas de la existencia en sí (verdad llamada "supramundana" o de la "vacuidad"). Este doble aspecto de los fenómenos diseña una vía llamada "intermedia" entre los extremos del ontologismo y del nihilismo -es decir, entre los extremos del ser y del no ser- (verdad llamada de "Vía intermedia"). Sólo la meditación puede conducir a la "visión correcta" de esta triple verdad de la Vía intermedia, es decir, al Despertar, clave para la entrada en el Nirvana, como la liberación definitiva del ciclo de los nacimientos y de las muertes, y por tanto, del sufrimiento. Cada una de las tres verdades incluye perfectamente las otras dos, de tal manera que es suficiente con nombrar una para nombrarlas todas. Fundada sobre este axioma, la escuela Chan conocerá una historia extraordinariamente rica, comparable en varios puntos al desarrollo de la patrística cristiana. Tras una larga y lenta evolución, escalonada a lo largo de los siglos, el desarrollo de estas técnicas meditativas culminará en la práctica del "kanhuachan" con Dahui Zongao (Maestro perteneciente a la rama Yanqui de la escuela Linji, 1089-1163) bajo la dinastía china de los Song (960-1279).

El "kanhuachan" consiste en meditar (chan) en la posición del loto (o en una posición parecida, o sentado en un pequeño banquito o en una silla, e incluso tumbado) con una respiración predominantemente abdominal, fijando la atención (kan) en el momento de expirar sobre una, dos, o tres palabras clave, llamadas "llaves" (hua). "Hua" es la abreviatura de "huatou", que significa "cabeza de la palabra", es

decir, el origen o la fuente del lenguaje antes de ser enunciado. Estas palabras tienen como característica el constituir el corazón de un breve relato, llamado "gong'an" (jap. "Koan"), lo esencial de un diálogo decisivo que está teniendo lugar entre un gran maestro de la escuela Chan y uno de sus discípulos. Existen varios millares de "gong'an" y siempre se están creando nuevos: en todos los casos, las palabras clave constituyen un enigma absolutamente insoluble con la razón sola. El "ejercitante" ("meditante") está llamado a fijar toda su atención en este enigma, hasta el punto de identificarse enteramente con él. Este fin puede conducirle a meditar día y noche durante períodos de tiempo extraordinariamente largos. Un monje experimentado puede meditar hasta veintiuna horas por día, durante varios años y sin jamás acostarse para dormir.

Así, la práctica del "kanhua-chan" tiene por fin conducir a una superación radical de toda actividad del pensamiento (entendido como actividad mental), a fin de posibilitar un despertar repentino, completo y definitivo, sin atravesar las cincuenta y dos etapas tradicionalmente previstas por las escuelas escolásticas. Una experiencia de este tipo, cuando es auténtica, se fundamenta en ella misma (como la experiencia de Ignacio en el Cardoner) -aunque pueda ser confirmada por un maestro competente- y transforma definitivamente al sujeto en un Buda viviente. (Es decir, se trata de una experiencia sin retorno). La escuela "Chan" está considerada como la fina flor del encuentro entre el budismo indio y el pensamiento chino, especialmente el taoísmo. Su enseñanza será rápidamente transmitida, no solamente en el Japón, sino también en Corea y en Vietnam. En el siglo XX, se difundirá

desde estos países y Taiwan por el mundo entero. Lo que se llama "Zen", corresponde, por tanto, a un fenómeno cuya historia comienza en la India, hace más de tres milenios, y que tras haber transformado en profundidad el conjunto de la civilización del mundo más influenciado por la cultura china, abraza ahora todos los continentes de nuestro planeta.

2. *Riesgos e implicaciones de la práctica del zen*: A priori, y a la vista de lo señalado, un abismo separa el Zen de los Ejercicios. Desde la posguerra, algunos jesuitas del Japón, entre los cuales destacaba E. M. Enomiya-Lasalle, desempeñaron un papel pionero en el desarrollo de un Zen cristiano. Estas experiencias, que han ido progresivamente difundiéndose a través del mundo, son alentadas por algunos maestros budistas, al tiempo que son, también, objeto de virulentas críticas por parte de otros; la Santa Sede, por su parte, muestra una gran prudencia. La inculturación de la fe cristiana, tanto en Oriente como en Occidente, no exige por ello pocos esfuerzos de acercamiento de estas dos tradiciones.

Debe quedar claro que un acercamiento serio al Zen, requiere de parte de un cristiano, primero, que esté suficientemente enraizado en su tradición, en el plano espiritual e intelectual y, segundo, que esté en relación con una comunidad familiarizada con este tipo de diálogo. No está exento de peligro adentrarse, sin disponer de apoyos suficientes, en un universo tan coherente como es el budismo. Una elección que haya conducido a una adhesión personal e incondicional al misterio de Cristo constituye un criterio serio de madurez espiritual; hasta el punto que quien haya hecho una

elección de este tipo, no se comprometerá nunca en la práctica del Zen, de la misma forma que un monje budista, cuya existencia entera se fundamenta en un principio tan distinto como es la "Vía intermedia". Por otra parte, es esta diferencia la que constituye el principal objeto de la crítica de los detractores del Zen para cristianos. ¿Sería posible, en efecto, que una persona que ya se ha estructurado en una tradición tan fuerte como la espiritualidad ignaciana pueda realmente entrar sin *aprioris* en la coherencia específica del Zen? ¿Es posible hablar del zen para un cristiano sin entrar en una completa contradicción? Ante esta pregunta -que debe siempre ser acogida con serena humildad- hay, según los diversos puntos de vista, toda una gama de respuestas que van de un extremo a otro.

Si se juzga por sus poderosos efectos, es obligado constatar que una práctica del zen, por poco intensa que sea, conduce al cristiano, ya sea ignaciano o no, a la vía negativa llevada hasta el absoluto. Subrayamos, además, que esta experiencia se realiza en el seno de coordenadas budistas. En consecuencia, este apofatismo va a conducirlo, no sólo a un rechazo radical de todas las idolatrías, sino también a una relativización completa de toda palabra, incluida la Palabra. De aquí que se está a un paso de la posibilidad de entrar en una profunda "crisis cristológica". Esta posibilidad se origina en el hecho de que el cristiano no dispone de presupuestos metafísicos -la doctrina de la Vía intermedia- sosteniendo la experiencia en la cual se ha introducido. De pronto, se encuentra arrancado de sus propias coordenadas -de tipo trinitario- sin una clara posibilidad de reencontrarlas. Es como si se descubriese, de golpe, colgado en lo alto de la montaña, pero sin conocer

ni el camino de ascenso ni el de descenso. Esta experiencia muestra que toda "vía negativa" está forzosamente precedida por una "vía afirmativa". ("Vía afirmativa", "catafatisimo" y "caminos de subida y de bajada" son aquí sinónimos; así ocurre también en la "vía negativa", "apofatismo" y "cumbre"). Y el Zen no hace ninguna excepción a la regla, en la medida en que se basa enteramente en la negación implícita de toda la tradición escolástica del budismo. Es, por tanto, particularmente arriesgado introducirse en la vía apofática del Zen sin haber pasado primero por la vía catafática correspondiente. Esto es tanto más verdad cuanto que toda vía negativa debe forzosamente encontrar, antes o después, la vía afirmativa que le conduce. El Zen niega sistemática y completamente la utilidad de las enseñanzas budistas; la doctrina de la vía intermedia, por el contrario, no niega jamás su existencia, por lo menos en apariencia. ¿Cómo puede entonces un cristiano comprometido tan profundamente en el Zen reencontrar el misterio de Cristo? No hay salida fácil ni rápida para la crisis cristológica, inducida por la práctica del zen. Sin embargo, es cierto que una experiencia de este tipo puede finalmente conducir a quien la atraviesa a una intimidad todavía mayor con el Espíritu de Cristo (Senécal 1998).

Si se hacen funcionar en sinergia las dinámicas respectivas del Zen y de los Ejercicios, se puede, sin embargo, suavizar considerablemente la severidad de la crisis descrita, manteniendo lo más posible sus efectos positivos. Ello se logra incorporando tiempos de meditación budista en el desarrollo de un retiro ignaciano (Senécal 2002, 74-86). Este tipo de experiencia requiere un excelente conoci-

miento del zen, de los Ejercicios y de la *Biblia*.

3. *Conclusión*. Los Ejercicios y el Zen constituyen caminos de meditación completos e independientes, suficientes cada uno en sí mismos para fundar una espiritualidad inspiradora de la existencia humana. Y no son, por ello, menos diferentes entre sí. Mientras que la meditación ignaciana se basa en la revelación de Dios en Jesucristo, la escuela del Zen se basa enteramente en la doctrina de la triple verdad. Esta visión budista de la realidad no está exenta de vínculos con el PF sosteniendo toda la espiritualidad ignaciana de los *Ejercicios*, y afirmando que la criatura no tiene sentido, más que cuando es puesta en relación con el Creador en el Espíritu. En una época en la que ser religioso exige también el ser interreligioso, no debería prescindirse de las posibilidades que tal convergencia posibilita: el reencuentro de una mística de interioridad ahistórica de identificación con el misterio de un Dios que entra en la historia para suscitar comunión.

Para el cristiano de espiritualidad ignaciana que siente una llamada, el compromiso en la Vía del Zen es una posibilidad concreta de descubrimiento de un universo diferente al suyo, coherente y sensato, pero procediendo necesariamente, él también, de la actividad creadora del Verbo (*Jn* 1, 3). La pregunta por el lugar donde situar esta mística en relación con el misterio de Cristo brota a la fuerza. Pero entrar en verdad en la vía del Zen exige dejar abierta la pregunta, sin ningún *apriori*.

Más que buscar la articulación de los diversos elementos constitutivos de las dos tradiciones en cuestión, es infinitamente preferible dejar

que se enlacen por sí mismas. Será entonces posible decir que las Vías de Cristo y del Zen están infinitamente cerca, más allá de sus indeclinables e irreductibles diferencias. Esta declaración no tiene, sin embargo, sentido más que cuando quien la formula ha recorrido en profundidad los dos universos de pensamiento que la atraviesan. Tal aventura no puede sino ayudar, a quien se arriesga completamente a superar, de una forma cada vez más radical, la propia tendencia a alcanzar a Dios, para dejarse agarrar por el misterio del Espíritu de su Verbo en toda la amplitud de la creación, tanto hacia atrás como después del advenimiento de Cristo.

Bernard SENÉCAL, SJ

/" *Anhélitos, Diálogo Interreligioso, Hinduismo, Islam, Modalidades, Oración Ignaciana, Psicología y Ejercicios (Focusing, MPA), Silencio.*

Bibl.: BUSWELL, R. E. Jr., "The 'Shortcut Approach' of kanhwa meditation: The Evolution of a Practical Subitism in Chinese Chan Buddhism", in *Sudden and Gradual, Approaches to Enlightenment in Chinese Thought, Studies in East Asian Buddhism* 5, (GREGORY, R, ed.), University of Hawaii Press, Honolulu 1987, 321-377; CALLAWAY, T. N., *Zen Way Jesús Way*, Charles E. Tuttle Publishing, Tokyo 1993; DUMOULIN, H., *Zen Buddhism: a History, India and China*, Macmillan, New York 1998; ID., *Zen and Buddhism: a History, Japan*, Macmillan, New York 1990; ENOMIYA-LASALLE, H. M., *Zazen y los Ejercicios de San Ignacio*, Paulinas, Madrid 1985; JOHNSTON, W., *Christian Zen*, Fount Paperbacks, London 1990; KADOWAKI, J. K., *Le Zen et la Bible*, Éditions de L'Épi, Paris 1983; KENNEDY, R. E., *Zen Spirit, Christian Spirit*, Continuum, New York 1996; MASÍA CLAVEL, J., *Caminos sapienciales de Oriente*, DDB, Bilbao 2001; MELLONI, J., *Ejercicios y Tradiciones de Oriente*, EIDES 42, Barcelona 2004; SAMY, A., "Can the Spiritual Exercises lead us on to Zen Meditation?", *Jivan* 2 (2002) 4-10; SENÉCAL, B., "Une retraite Zazen-Exercices Spirituels", *CSiG* (2002) 7-86; WALDENFELS, H., *La Meditation en Orient et en Occident*, Seuil, Paris 1981.

MAPAS CONCEPTUALES

Mapa Leyenda

Este apartado explica las leyendas que acompañan a los siete gráficos del Mapa Conceptual.

Modo de lectura. Las voces vienen distribuidas sobre los mapas según un movimiento horario y de acuerdo a criterios implícitos de importancia. Invitamos al lector a leer las voces en el sentido de avance de las agujas del reloj, empezando por el centro y siguiendo hacia la periferia, por el desarrollo arbóreo.

Hemos intentado una exposición exhaustiva del mayor número posible de las voces que el *DEI* desarrolla. Con ello enfatizamos la conveniencia de leer estas voces en relación unas con otras. Damos valor al sistema de dependencias en que cada una de ellas queda integrada porque creemos que de tal dependencia se sigue una lectura contemporánea. Una lectura de las voces separadamente puede desestimar esta riqueza interdisciplinar.

Espiritualidad ignaciana

Este primer gráfico es introductorio. Presenta seis voces en torno a las cuales se pueden agrupar todas las demás voces recogidas por el *DEL*. Cada una de ellas ilustra alternativamente la idea de Dios, del Pueblo que Dios convoca, del modelo de santidad propio, de la escuela espiritual que preserva el carisma ignaciano, de los rasgos del hombre espiritual correspondiente y del método para conducirlo en su camino hacia Dios en el espíritu. Las voces *Trinidad*, *Iglesia*, *Ignacio*, *Compañía*, *Hombre*, *Ejercicios* guardan una cierta correlación con la teología, la eclesiología, la hagiografía, la sociología y la antropología ignacianas respectivamente. Por supuesto, no entendemos estas palabras en el sentido estricto de las disciplinas. Por encima de todas

estas voces, queremos destacar aquella experiencia religiosa de que el *DEI* también se ocupa bajo la voz *Mística*.

1. Trinidad / Divina Majestad

Para descubrir la teología que se esconde en algunas voces ignacianas sugerimos una lectura de cuatro conceptos claves. *Padre*, *Jesús* / *Cristo*, *Espíritu Santo* clarifican cómo Ignacio entendió el Dios cristiano y cómo, en relación a la *Divina Majestad*, entendió al hombre y a los ángeles mediadores como seres creados. El *Principio y Fundamento* articula en proposiciones lógicas la creencia en que la *Redención* ofrecida por el Padre mediante Jesucristo es recibida como salvación. Lo ejemplifican Santa *María* y los *Mediadores*.

2. Iglesia

Las voces que podrían recogerse en la eclesiología ignaciana implícita son muchas. El gráfico se propone sintetizar relaciones muy complicadas sólo de modo muy imperfecto. Básicamente, profesa la convicción de que Dios se revela a la criatura mediante la *Iglesia*. El gráfico destaca los tres oficios del Pueblo de Dios (real, sacerdotal y profético) en torno a los conceptos de *Jerarquía*, *Servicio*, *Evangelización*. Opta por situar *Compañía de Jesús* y su *Misión* en la dimensión más sacerdotal de sus ministerios. No quiere confundir su organización propia con la *Jerarquía* eclesial. Destaca la importancia que las *Reglas para sentir Iglesia* tienen como inspiración.

3. Ignacio

En torno al nombre personal distribuimos voces relacionadas con su itinerario espiritual. El itinerario del

Peregrino en soledad vino a confluir con el de los *Amigos en el Señor*, en el contexto de una cultura. El mapa comienza remitiendo a libros que Ignacio leyó y que esbozan la matriz cultural de Ignacio. Estas voces se equilibran con los escritos de Ignacio y su *Lenguaje*, por los que, a su vez, se convirtió en matriz cultural para otros. Cada escrito es una avenida para esclarecer a *Ignacio*. Además, proponemos un recorrido por las voces que detallan las principales estaciones del itinerario del *Peregrino*. Éstas se complementan con los nombres de aquellos *Amigos en el Señor*; los contemporáneos que discutablemente le influyeron más. Finalmente, en *Mística ignaciana*, vienen asociadas algunas voces difíciles de situar fuera de la experiencia personalísima de Ignacio. Vienen dispuestas siempre siguiendo el sentido de avance horario, de abajo arriba, y concluyen con la *Mistagogía*. Análogamente, referimos a la *Pedagogía* ignaciana como la síntesis de un proceso personal puesto al servicio de otros.

4. Compañía de Jesús

Ante todo, la voz *Compañía de Jesús* se puede estudiar en los hombres que la concibieron en sus orígenes. Después, en las voces que describen el *Carisma* propio. Unas lo hacen de modo extensivo, como un *Modo de proceder*, otras en cambio, lo hacen de modo intensivo, como un *Instituto* reconocido en la Iglesia. Esta sección tiene semejanzas con una sección ya vista en contexto de la voz *Iglesia*. Sigue a continuación una exposición de aquellas voces más relacionadas con a) la formación para, b) la misión, y c) la conservación de la unidad interna con d) el gobierno. Tal distribución quiere seguir el orden característico que preside las *Constituciones*.

5. Hombre / Criatura

De todas las organizaciones precedentes se sigue una "antropología" teológica. No utilizamos la palabra en sentido académico riguroso. Se trata del esbozo que podríamos también llamar una "visión acerca del ser humano". Ignacio y la *Compañía* la heredan parcialmente en la división *Cuerpo, Alma, Espíritu*. En otra parte, sin embargo, también procede de una experiencia original, más observable en el notable desarrollo del vocabulario relacionado con la vida afectiva y los procesos del entendimiento. La *Consolación* opera como un polo de atracción de toda esta dinámica humanizadora.

6. Ejercicios Espirituales

El mapa se extiende tomando como criterio las "semanas" de los *Ejercicios* y saca de aquellas algunas dimensiones que afectan al conjunto o de todos los *Ejercicios* o, al menos, de más de una de las *Semanas ignacianas*. En esquema aparte presenta algunas modalidades que encuentran relación con los *Ejercicios* dentro del panorama espiritual contemporáneo.

Mística ignaciana

cri»^***
EJERCICIOS
^ESPIRITUALES

*.
^ [métoáo]

* TRINIDAD /
i DIVINA
[Dios] MAJESTAD

HOMBRE / SUJETO

[una antropología]

/ ESPIRITUALIDAD
IGNACIANA

\ [el Pueblo de Dios]

IGLESIA

COMPañía
de
JESÚS

^ [un proyecto común]
/***..

T
'.

itinerario
arquetípico] v. «J ^e
IGNACIO
LOYOLA

Experiencia de Dios

Mística ignaciana

Calor/Tocamientos/
 Suavidad/Tibieza/Dolor
 Dulzura
 Misa
 Diario Espiritual
 Storta
 Cardoner
 Manresa
 Discernimiento
 i Momento
 Ejercicios Espirituales
 Formula del Instituto
 Locuela / cosa / esférico
 Diario Espiritual
 Proemio
 Constituciones
 Locos por Criato /
 Autobiografía
 Cartas
 Mistagogía \

Pedagogía Ign.

Mística Ign.

Lenguaje ign.

Cultura

Flos Sanctorum
 Vita Christi Ludolfo de Sajonia
 Anima Christi
 Amadís de Gaula
 Honor

3. IGNACIO

/

Peregrino 1 Autobiografía

Amigos en el Señor ?

Loyola -Conversión Imitación de C.

Arévalo
 , Montserrat Manresa Cardoner

: Jerusalén
 Barcelona

Alcalá de H. Alumbrados mquisició

Salamanca Cárcel

Estudio
 Amberes / Brujas / Londres
 Cartuja

París
 Montmartre Fabro, P.
 Javier, F.
 ↗ Lainez, D.
 Bobadilla, A. N.
 Rodríguez, S.
 Salmerón, A.

/ Codure, J.
 BrSet, P.
 Jayo, C.

Venecia

La Storta
 Deliberaciones 1539

ÍNDICE

Prólogo (R. P. Peter-Hans Kolvenbach, SJ).....	11
Introducción (José García de Castro, SJ).....	15
Agradecimientos	29
Colaboradores	31
Abreviaturas	41
Propuesta de lectura sistemática 0. Carlos Coupeau, SJ).....	49
Diccionario de Espiritualidad Ignaciana	65

A

ABNEGACIÓN.....	65
ABORRECIMIENTO.....	75
ABSTINENCIA.....	76
ACATAMIENTO-REVERENCIA.....	77
ACCIÓN (<i>/ Trabajo</i>).....	79
ACOMPañAMIENTO.....	79
ADAPTACIÓN DE EJERCICIOS (<i>/ Ejercicios C. Modalidades</i>).....	84
ADICIONES.....	84
ADMISIÓN.....	89
ADVERSARIO (<i>/ Mal Espíritu</i>).....	91
AFECCIÓN DESORDENADA.....	91
AFFECTO.....	95
AGERE CONTRA (<i>/ Abnegación</i>).....	102
AGITACIÓN.....	102
ALABANZA.....	105
ALCALÁ DE HENARES.....	113
ALEGRÍA.....	117
ALMA.....	121
ALUMBRADOS.....	130
AMADÍ DE GAULA.....	133
AMBERES-BRUJAS-LONDRES.....	136

AMBICIÓN.....	138
AMIGOS EN EL SEÑOR.....	143
AMOR.....	148
ÁNGEL.....	157
ANHÉLITOS.....	161
ÁNIMA (/• Alma).....	163
ANIMA CHRISTI.....	163
ANOTACIONES.....	170
APARICIONES.....	176
APARIENCIA (/ <i>Engaño</i>).....	179
APARTAMIENTO.....	179
APETITO.....	181
APLICACIÓN DE EJERCICIOS (/ <i>Ejercicios Esp. C.</i>).....	184
APLICACIÓN DE SENTIDOS.....	184
ARÉVALO.....	192
ASISTENTE.....	196
AUTOBIOGRAFÍA.....	197
AUTORIDAD (/ <i>Gobierno</i>).....	201
AVARICIA.....	201
AYUDA A LAS ÁNIMAS.....	203
AYUNO.....	206

B

BANDERAS.....	211
BARCELONA.....	221
BENEFICIO.....	226
BIBLIA Y EJERCICIOS.....	228
BINARIOS.....	230
BOBADILLA, Alfonso N.....	238
BORJA, Francisco de.....	241
BROET, Pascasio.....	246
BRUJAS (/ <i>Amberes, Brujas, Londres</i>).....	250
BUSCAR.....	250

C

CALOR.....	255
CAMINO.....	260
CANDIDATO.....	268
CÁRCELES.....	276
CARDONER.....	279
CARIDAD (/ <i>Amor</i>).....	286
CARISMA.....	286
CARNAL.....	288

CARNE.....	289
CARTAS.....	294
CARTUJA.....	306
CASAS DE EJERCICIOS.....	311
CASTIDAD.....	314
CELIBATO (/ <i>Castidad</i>).....	319
CIENCIAS NATURALES.....	319
CIRCUNSTANCIAS.....	323
CIUDAD.....	326
CODUREJean.....	329
COGITACIÓN.....	332
COLATERAL.....	333
COLEGIOS.....	335
COLEGIR.....	340
COLOQUIOS.....	341
CÓMODO.....	346
COMPañÍA DE JESÚS.....	347
COMPASIÓN.....	356
COMPOSICIÓN DE LUGAR.....	359
COMUNIDAD.....	362
COMUNIDADES DE SOLIDARIDAD.....	369
COMUNIDAD DE VIDA CRISTIANA (CVX).....	373
CONFESIÓN.....	378
CONFIANZA.....	385
CONFIRMACIÓN.....	389
CONFORMACIÓN CON CRISTO.....	392
CONFUSIÓN.....	395
CONGREGACIONES.....	397
CONJETURA.....	400
CONOCIMIENTO INTERNO.....	400
CONSEJEROS.....	408
CONSIDERACIÓN.....	410
CONSOLACIÓN.....	413
CONSOLACIÓN SIN CAUSA PRECEDENTE.....	425
CONSOLAR (MINISTERIO de).....	428
CONSTITUCIONES.....	435
CONSULTOR (/ <i>Consejeros</i>).....	445
CONTEMPLACIÓN.....	445
CONTEMPLACIÓN PARA ALCANZAR AMOR.....	452
CONTEMPLATIVO EN LA ACCIÓN.....	457
CONTENTO.....	465
CONTRICIÓN.....	467
CONVERSACIÓN.....	472
CONVERSIÓN.....	481

CORAZÓN DE JESÚS.....	484
CORO.....	492
CORRECCIÓN.....	493
COSA.....	495
CREADOR.....	497
CRISTO (/ <i>Jesucristo</i>).....	504
CRUZ.....	504
CUARTASEMANA.....	511
CUARTO VOTO.....	515
CUENTA DE CONCIENCIA.....	520
CUERPO.....	529
CUERPO APOSTÓLICO.....	533
CULPA.....	540
CULTURA.....	542
C.V.X. (/ <i>Comunidad de Vida Cristiana</i>).....	545

D

DECRETO.....	547
DELECTACIÓN.....	548
DELIBERACIONES 1539.....	549
DESCANSO.....	553
DESCENSO.....	556
DESEDIFICACIÓN.....	562
DESEO.....	564
DESOLACIÓN.....	570
DESORDEN (/ <i>Orden</i>).....	580
DETERMINACIÓN.....	580
DEVOCIÓN.....	584
DIÁLOGO INTERRELIGIOSO.....	588
DIARIO ESPIRITUAL.....	592
DIMISIÓN.....	596
DINERO.....	599
DIOS.....	603
DIRECTORIOS.....	603
DISCERNIMIENTO.....	607
DISCERNIMIENTO COMUNITARIO.....	611
DISCRECIÓN (/ <i>Discretio</i>).....	616
DISCRETA CARITAS.....	616
DISCRETIO.....	623
DISCURRIR.....	637
DISPONER (/ <i>Disposición</i>).....	641
DISPONIBILIDAD.....	641
DISPOSICIÓN.....	645

índice

DISTRACCIÓN.....	649
DIVERTIR.....	650
DIVINA MAJESTAD.....	652
DOLOR.....	656
DOS BANDERAS (<i>/ Banderas</i>).....	663
DULZURA.....	663
ECOLOGÍA.....	669
ECUMENISMO.....	673
EDIFICACIÓN.....	678
EJERCICIOS ESPIRITUALES.....	685
Génesis del texto.....	685
Método y Teología.....	690
Modalidades de Ejercicios.....	697
Ejercicios en la vida corriente.....	703
EJERCITADOR/A.....	708
EJERCITANTE.....	715
EJERCITAR (SE).....	721
ELECCIÓN.....	726
ELEVACIÓN.....	734
EMBOLUMAR.....	735
ENCARNACIÓN.....	735
ENCONTRAR A DIOS.....	746
ENEMIGO (<i>/ Mal espíritu</i>).....	750
ENFERMEDAD.....	750
ENGAÑO.....	759
ENSEÑAR A LOS NIÑOS.....	763
ENTENDIMIENTO.....	765
ENTREVISTA EN LOS EJERCICIOS.....	773
ESCATOLOGÍA.....	776
ESCOLAR.....	785
ESCRÚPULOS.....	789
ESCUCHA.....	794
ESFÉRICO.....	797
ESPERANZA.....	798
ESPÍRITU SANTO.....	803
ESPIRITUALIDAD IGNACIANA.....	811
ESPÍRITUS.....	820
ESTIMATIVA.....	827
ESTIPENDIO.....	827
ESTUDIO.....	828
EUCARISTÍA (<i>/ Misa</i>).....	832

EVANGELIZACIÓN.....	832
EXAMEN DE CANDIDATOS.....	837
EXAMEN DE CONCIENCIA.....	841
EXCLUSIÓN.....	851
EXPERIENCIA DE DIOS.....	855

F

FABRO, Pedro.....	863
FAMILIA.....	868
FE.....	872
FE-JUSTICIA.....	877
FLOS SANCTORUM.....	886
FORMACIÓN.....	887
FÓRMULA DEL INSTITUTO.....	891
FRUTO (<i>/ Provecho</i>).....	901
FUNDACIÓN DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS.....	901

G

GLORIA.....	905
GOBIERNO.....	914
GRACIA.....	921
GRADOS.....	928
GUSTAR.....	931

H

HERMANO COADJUTOR.....	935
<i>m]0(/ Jesucristo)</i>	938
HILARIDAD.....	938
HINDUISMO.....	939
HOMBRE.....	942
HONOR.....	947
HOSPITALES.....	951
HUMANIDAD DE CRISTO.....	953
HUMILDAD.....	957

I

IGLESIA.....	967
IGNACIO DE LOYOLA.....	975
ÍGNEO.....	986
IMAGINACIÓN.....	987
IMITACIÓN DE CRISTO.....	994
IMPEDIMENTO.....	1001

INCÓMODO (/ <i>Cómodo</i>).....	1004
INCORPORACIÓN.....	1004
INCREENCIA.....	1007
INCULTURACIÓN (/» <i>Cultura</i>).....	1015
INDIFERENCIA.....	1015
INFIERNO (/ <i>Escatología</i>).....	1022
INFORMES.....	1022
INGENIO (/ <i>Letras</i>).....	1023
INQUISICIÓN y SAN IGNACIO.....	1023
INSERCIÓN.....	1027
INSPIRACIÓN.....	1032
INSTITUTOS RELIGIOSOS FEMENINOS.....	1035
INSTRUMENTO.....	1040
INTENCIÓN.....	1042
ÍÑIGO DE LOYOLA (/ <i>Ignacio de Loyola</i>).....	1046
ISLAM.....	1046

J

JAVIER, Francisco.....	1051
JAYO, Claudio.....	1054
JERARQUÍA.....	1061
JERUSALÉN.....	1064
JESUCRISTO.....	1071
JESUÍTA.....	1077
JUICIO.....	1080
JUNIORADO.....	1084
JUSTICIA (/ <i>Fe-Justicia</i>).....	1089

L

LASTORTA.....	1091
LÁGRIMAS.....	1101
LAICADO.....	1105
LAÍNEZ, Diego.....	1109
LENGUAJE IGNACIANO.....	1115
LETICIA (/ <i>Alegría</i>).....	1120
LETRAS.....	1120
LIBERALIDAD.....	1124
LIBERTAD.....	1126
LITURGIA.....	1134
LLAMAMIENTO (/ <i>Reino</i>).....	1139
LOCOS POR CRISTO.....	1139
LOCUELA.....	1141
LONDRES (/ <i>Amberes, Brujas, Londres</i>).....	1143

NORMAS COMPLEMENTARIAS.....	1319
NOVICIADO.....	1320
NUESTRA SEÑORA (/ <i>María</i>).....	1324

O

OBEDIENCIA.....	1325
OBLACIÓN.....	1337
OBRA.....	1340
OBSTINACIÓN.....	1346
OFRECIMIENTO.....	1350
OPCIÓN PREFERENCIAL POR LOS POBRES.....	1352
OPERACIONES.....	1359
OPERARIO.....	1367
ORACIÓN IGNACIANA.....	1370
ORACIÓN PREPARATORIA.....	1377
ORDEN/DESORDEN.....	1378

P

PACIENCIA.....	1389
PACIFICAR.....	1391
PADRE.....	1399
PADRE GENERAL (/ <i>Prepósito General</i>).....	1408
PAPA.....	1408
PARAÍSO (/ <i>Escatología</i>).....	1412
PARÍS.....	1412
PARROQUIAS.....	1417
PAZ (/ <i>Pacificar</i>).....	1419
PECADO.....	1419
PEDAGOGÍA IGNACIANA.....	1426
PENITENCIA.....	1431
PENSAMIENTOS.....	1440
PEREGRINO (/ <i>Camino</i>).....	1445
PERFECCIÓN.....	1445
PERSEVERANCIA.....	1449
PERSUADIR.....	1451
PLÁTICA.....	1451
POBREZA.....	1452
POLANCO, Juan Alfonso de.....	1462
PONTÍFICE (/ <i>Papa</i>).....	1471
POSTNOVICIADO (/ <i>Juniorado</i>).....	1471
PREÁMBULOS.....	1471
PRECEPTOS (/ <i>Mandamientos</i>).....	1473
PRENOVICIO (/ <i>Candidato</i>).....	1473

PREPÓSITO GENERAL.....	1473
PRIMERASEMANA.....	1477
PRIMEROS COMPAÑEROS.....	1481
PRINCIPIO Y FUNDAMENTO.....	1490
PRIVILEGIOS.....	1498
PROEMIO DE LAS CONSTITUCIONES.....	1499
PROFESO.....	1502
PROVECHO.....	1505
PROVINCIAL.....	1509
PSICOLOGÍA Y EJERCICIOS.....	1510
Diario Intensivo de Progoff.....	1510
Focusing.....	1514
Gestalt.....	1520
Meditación Profunda y Autoconocimiento.....	1524
PURGATORIO (/ Escatología).....	1527

R

RATIO STUDIORUM.....	1529
RECONCILIACIÓN.....	1534
RECTOR.....	1538
REDENCIÓN.....	1540
REFLECTIR.....	1544
REGLAS DE LA COMPAÑÍA.....	1546
REGLAS "DISTRIBUIR LIMOSNAS".....	1550
REGLAS "ORDENARSE EN EL COMER".....	1553
REGLAS "SENTIR LA IGLESIA".....	1555
REINO.....	1562
RENUNCIA.....	1565
REPETICIÓN.....	1567
REPRESENTACIÓN.....	1570
REPRESENTANTE.....	1573
RESURRECCIÓN (/ Apariciones).....	1574
REVERENCIA (/ Actamiento).....	1574
REY TEMPORAL (/ Reino).....	1574
RODRÍGUEZ, Simón.....	1574
ROMA.....	1577
ROMANO PONTÍFICE (/ Papa).....	1580

S

SACERDOCIO.....	1581
SACRAMENTOS.....	1589
SACRIFICIO (/ Misa).....	1593
SADHANA.....	1593

SALAMANCA.....	1596
SALMERÓN, Alfonso.....	1598
SALVACIÓN.....	1603
SANTIDAD.....	1612
SAPIENCIA.....	1617
SEGUIMIENTO DE CRISTO.....	1619
SEGUNDA SEMANA.....	1624
SENTIMIENTO (/ <i>Sentir</i>).....	1631
SENTIR.....	1631
SERVICIO/SERVIR.....	1637
SEXUALIDAD.....	1647
SILENCIO.....	1651
SINDÉRESIS.....	1654
SOCORRO.....	1656
SÓLITO/A.....	1658
STORTA (/ <i>La Storta</i>).....	1659
SUADIR/SUASIÓN.....	1659
SUAVIDAD.....	1661
SUBIECTO (/ <i>Sujeto</i>).....	1662
SUFRIMIENTO (/ <i>Dolor</i>).....	1662
SUJETO.....	1662
SUMO PONTÍFICE (/ <i>Papa</i>).....	1668
SUPERIOR.....	1668
SUSCIPE (/ <i>Tomad, Señor</i>).....	1671

T

TACTO.....	1673
TEMOR.....	1676
TENTACIÓN.....	1680
TEOLOGÍA ESPIRITUAL.....	1685
TEOLOGÍA (etapa de formación).....	1694
TERCERA PROBABACIÓN.....	1697
TERCERA SEMANA.....	1701
TIBIEZA.....	1703
TOCAMIENTOS (/ <i>Tacto</i>).....	1704
TODO.....	1704
TOMAD, Señor.....	1708
TRABAJO.....	1715
TRES BINARIOS (/ <i>Binarios</i>).....	1720
TRES MANERAS DE HUMILDAD (/ <i>Maneras de Humildad</i>).....	1720
TRINIDAD.....	1720
TRISTEZA.....	1728
TURBACIÓN.....	1730

U

UNIÓN DE ÁNIMOS.....	1735
UNIVERSALIDAD.....	1743

V

VANAGLORIA.....	1749
VENCERSE A SÍ MISMO.....	1754
VENECIA.....	1757
VERGÜENZA.....	1766
VICARIO DE CRISTO (<i>/ Papa</i>).....	1770
VIÑA.....	1770
VIRTUDES.....	1774
VITA CHRISTI (<i>/ Ludolfo de Sajonia</i>).....	1778
VOCACIÓN.....	1779
VOLUNTAD.....	1787
VOTOS.....	1790

Z

ZEN Y EJERCICIOS ESPIRITUALES.....	1795
------------------------------------	------

Mapas conceptuales (J. Carlos Coupeau, SJ).....

índice General.....