FACULTAD DE TEOLOGÍA

El matrimonio en los escritos de San Ignacio de Loyola

Contexto, Historia y Diseño Pastoral

Tesis para la obtención del grado de Doctor

Director: Dr. D. José García de Castro Valdés S.J.

Autor: Ldo. D. Pablo Guerrero Rodríguez S.J.

Madrid

Junio 2021

FACULTAD DE TEOLOGÍA

El matrimonio en los escritos de San Ignacio de Loyola

Contexto, Historia y Diseño Pastoral

Visto Bueno del Director: Dr. D. José García de Castro Valdés S.J.

Madrid
Junio 2021

ÍNDICE

ABREVIATURAS 13

INTRODUCCIÓN 15

PARTE I:

CONTEXTO HISTÓRICO y TEOLÓGICO

1. El matrimonio en el siglo XVI 31

Introducción 31

1.1. Un cambio de época 31

1.2. El matrimonio en la Baja Edad Media 42

1.2.1. El papel de la Iglesia en el sacramento del matrimonio 44

1.2.2. Sacramentalidad del matrimonio 49

1.3. El matrimonio en el Humanismo y en el Renacimiento 52

1.4. El matrimonio en la Reforma Protestante 65

1.5. El matrimonio en el concilio de Trento 69

Conclusión 79

PARTE II:

EL MATRIMONIO EN LOS ESCRITOS DE SAN IGNACIO DE LOYOLA

2. El matrimonio en los *Ejercicios Espirituales* y en los *Directorios* de los *Ejercicios Espirituales* 83

Introducción 83

2.1. Origen y proceso redaccional de los *Ejercicios Espirituales* 85

2.1.1. Loyola (1521-1522) 90

2.1.2. Montserrat-Manresa (1522-1523) 92

2.1.3. París (1528− 1535) 97

2.1.4. Italia. La *Pastoralis officii* (1535-1548) 99

2.2. Finalidad y método en los *Ejercicios Espirituales* 103
2.3. El matrimonio en los *Ejercicios Espirituales* 109
2.3.1. Los textos 109
2.3.2. Espiritualidad de la elección [Ej 169-189] 112
2.3.3. Reglas para sentir con la Iglesia [Ej 352-370] 121
2.3.4. Reglas para la discreción de espíritus [Ej 313-336] 124
2.3.5. Reglas para repartir limosnas [Ej 337-344] 126
2.3.6. Misterios de la vida de Cristo [Ej 261-312] 127
2.4. El matrimonio en los *Directorios* de los *Ejercicios Espirituales* 127
2.4.1. ¿Qué son los *Directorios* de *Ejercicios* y cuáles conservamos? 127
2.4.2. Lo que dicen los *Directorios* 130
2.4.3. Consejos y preceptos 138
2.4.4. A quién se ha de dar Ejercicios 142
Conclusión 145

3. El matrimonio en las *Constituciones* de la Compañía de Jesús. Ámbito jurídico 147

Introducción 147
3.1. El "libro" de las *Constituciones* de la Compañía de Jesús 150
3.2. El proceso de redacción de las *Constituciones* 152
3.2.1. Los primeros años (1539-1547): La tarea de Ignacio con sus primeros compañeros 153
3.2.2. El trabajo conjunto de Ignacio de Loyola y Juan Alfonso de Polanco (1547-1556) 159
3.3. Los textos sucesivos de las *Constituciones* 164
3.3.1. El *Examen de las Constituciones* 164
3.3.2. Las *Constituciones* 165
3.4. El matrimonio en las *Constituciones* de la Compañía de Jesús 166
3.4.1. El Examen de las *Constituciones*: quiénes pueden ser admitidos y cómo 167
3.4.1.1. Los números 28 y 30 del capítulo II 169
3.4.1.2. Los números 36, 39, 40 y 41 del capítulo III 170
3.4.1.3. Los impedimentos según el *Examen* de las *Constituciones* 172
3.4.1.4. Los casos de impedimentos reflejados en el epistolario 174
3.4.2. *Constituciones*: por qué causas despedir 180
3.4.2.1. Los números 173 y 174 de las *Constituciones* 181

3.4.2.2. El número 217 de las *Constituciones* 181
Conclusión 182

4. El matrimonio en el epistolario ignaciano. Ámbito pastoral 183

Introducción 183
4.1. El epistolario ignaciano 184
4.2. Matrimonio y "casamiento" en el epistolario ignaciano..... 193
4.2.1 Análisis cuantitativo de los términos 193
4.2.2. Casamientos de nobles 203
4.2.3. Matrimonio del converso 208
4.2.4. Caso del Maestro Nicolao 211
4.2.5. Casos de los que tenemos escasas referencias 215
4.3. La clave "reconciliación" en los casos matrimoniales en el epistolario ignaciano 228
Conclusión 232

5. El matrimonio Ascanio Colonna – Juana de Aragón 237

Introducción 237
5.1. Contexto familiar, histórico-social y eclesial del matrimonio Colonna-Aragón 238
5.1.1. Adriano VI (1522-1523) 242
5.1.2. Clemente VII (1523-1534) 243
5.1.3. Pablo III (1534-1549) 246
5.1.4. Julio III (1550-1555) 250
5.1.5. Pablo IV (1555-1559) 254
5.1.6. Pío IV (1559-1565) 260
5.1.7. Pío V (1565-1572) 261
5.2. Ascanio Colonna y Juana de Aragón en el epistolario ignaciano 267
5.2.1. Un matrimonio con problemas 267
5.2.2. El tratamiento del problema: el epistolario Ignacio – Colonna 269
5.2.3. Relación con los Colonna tras la muerte de Ignacio de Loyola 283
Conclusión 284

6. Análisis de la carta de Ignacio de Loyola a Juana de Aragón (Roma, fines de noviembre de 1552) 289

Introducción 289

6.1. El comienzo de la carta [*Exordio*] 291
6.1.1. El texto 291
6.1.2. Tres elementos propios de la espiritualidad ignaciana 292
6.1.3. La inspiración de los documentos de la elección..... 297
6.2. Y las razones que à esto me mueuen son estas [*Narratio*]..... 302
6.2.1. Amor, humildad y confianza 302
6.2.2. Mostrar más perfección de humildad 306
6.2.3. Un acto de mayor fortaleza y magnanimidad 308
6.2.4. El Magis 310
6.2.5. Conforme a los consejos de Cristo 311
6.2.6. Conforme a la ley de Dios 312
6.2.7. La confianza en Dios 313
6.2.8. Una obra agradable a Dios, una victoria sobre el mal 315
6.2.9. Colaborar a la salvación de Ascanio 316
6.2.10. Seguir pensando en Ascanio: aliviar, pacificar, unir..... 317
6.2.11. Reconciliar al padre con sus hijos 318
6.2.12. Edificar y consolar a muchos 318
6.2.13. Ejemplo para las mujeres 319
6.2.14. Edificar a los prójimos 320
6.2.15. El honor de Juana 321
6.2.16. El honor de Ascanio 323
6.2.17. Las ventajas económicas y materiales 323
6.2.18. La seguridad de Juana 324
6.2.19. Tranquilidad exterior e interior 326
6.2.20. Facilidad y brevedad 327
6.2.21. Confiar en la opinión de otros 328
Conclusión 330

PARTE III:
HACIA UNA PASTORAL MATRIMONIAL IGNACIANA

7. Las bases sobre las que construir: *Amoris laetitia* y elementos de espiritualidad ignaciana 335
Introducción 335
7.1. La exhortación apostólica *Amoris laetitia* 337
7.1.1. Fuentes y contexto 337

7.1.2. Introducción a *Amoris laetitia* 338
7.1.3. La ignacianidad de *Amoris laetitia* 340
7.2. El capítulo sexto de *Amoris laetitia* 341
7.2.1. Anunciar el Evangelio a la familia de hoy 342
7.2.2. El camino de preparación al matrimonio 344
7.2.3. Acompañamiento en los primeros años del matrimonio 345
7.2.4. Iluminar crisis, angustias y dificultades 348
7.2.5. Acompañar después de rupturas y divorcios 349
7.2.6. Pérdida de las personas queridas y viudedad 352
7.3. Elementos de espiritualidad ignaciana para un itinerario de pastoral matrimonial 354
7.3.1. Discernimiento 354
a. Comentario ignaciano 355
b. En la vida de la pareja 358
7.3.2. Acompañamiento 358
a. Comentario ignaciano 359
b. En la vida de la pareja 361
7.3.3. Examen 362
a. Comentario ignaciano 362
b. En la vida de la pareja 364
7.3.4. Magis 365
a. Comentario ignaciano 365
b. En la vida de la pareja 365
7.3.5. Indiferencia 366
a. Comentario ignaciano 366
b. En la vida de la pareja 368
7.3.6. Buscar y hallar a Dios en todas las cosas 368
a. Comentario ignaciano 369
b. En la vida de la pareja 371
Conclusión 371

8. Diseño de una Pastoral Matrimonial Ignaciana en proceso 375

Introducción 375
8.1. Las etapas en la vida del matrimonio y la pareja 375
8.1.1. Noviazgo y salida del hogar familiar 376

8.1.2. Establecer los patrones matrimoniales 378
8.1.3. Incluir a los hijos dentro del matrimonio 379
8.1.4. Desarrollo y cambios profesionales 380
8.1.5. Afrontar la(s) crisis de la mediana edad 381
8.1.6. Construir un nido para enseñar a volar 384
8.1.7. Envejeciendo juntos: jubilación y búsqueda de nuevos horizontes 385
8.2. Diseño de una pastoral matrimonial ignaciana 387
8.2.1. Presupuestos para una Pastoral Matrimonial Ignaciana 388
8.2.2. Preparación al matrimonio. El proyecto de pareja 390
a. Inspiración-objetivos 390
b. Temas-contenidos 393
c. Realización práctica 399
8.2.3. Acompañamiento de los primeros años de la pareja..... 407
a. Inspiración-objetivos 408
b. Temas-contenidos 409
c. Realización práctica 413
Conclusión 417

CONCLUSIÓN GENERAL 421

BIBLIOGRAFÍA 429
1. Fuentes 429
1.1. Fuentes ignacianas 429
1.2. Otras fuentes 430
2. Ignacio de Loyola y primera Compañía de Jesús 431
3. Espiritualidad Ignaciana 434
4. Cartas y lenguaje de Ignacio de Loyola 443
5. Historia 445
6. Familia, matrimonio, mujer. Familia Colonna 448
7. Pastoral y psicología de la famiia y de la pareja 452
8. Obras de referencia 454
8.1. Diccionarios y concordancias 454
8.2. Magisterio 454
8.3. Repertorios bibliográficos 454

ÍNDICE DE TABLAS 457

ÍNDICE DE IMÁGENES 459

ÍNDICE DE ESQUEMAS 459

APÉNDICE DOCUMENTAL 461

1. Carta de Ignacio de Loyola a Juana de Aragón (Noviembre de 1552)
   Presentación estructural 463
2. Carta de Ignacio de Loyola a Juana de Aragón
   Ejemplar conservado en el *Archivum Romanum Societatis Iesu* 473
3. Testimonio del duque de Termoli sobre Ascanio Colonna
   (Nápoles, 15 de octubre de 1554) 479
4. Documentos pontificios relacionados con la primera Compañía..... 481
5. Contrato matrimonial de los padres de Ignacio de Loyola 483

ABREVIATURAS

AHSI	*Archivum Historicum Societatis Iesu* (Roma)
AL	Exhortación apostólica postsinodal *Amoris laetitia*
Au	*Autobiografía de San Ignacio de Loyola*
AUT	*Diccionario de Autoridades* (3 vols.), Madrid, 1969 (orig. 1726-1739).
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid
Chron	*Vita Ignatii Loiolae et rerum Societatis Iesu historia* (*Chronicon* de J. A. Polanco, 6 vols.), Madrid ,1894-1898 (MHSI 1, 3, 5, 7, 9, 11)
CIS	Centrum Ignatianum Spiritualitatis (Roma)
Co	*Constituciones de la Compañía de Jesús*
COV	*Tesoro de la Lengua Castellana* (1611), S. de Covarrubias, (M. de Riquer, ed.), Barcelona, 1987
D	Directorio
DCECH	*Diccionario critico-etimológico castellano e hispánico*, J. Corominas y J.A. Pascual, (6 vols.) Madrid 1980 (reimp.1991)
De	Diario espiritual
DEI	*Diccionario de Espiritualidad Ignaciana* (2 vols.) (Grupo de Espiritualidad Ignaciana, ed.), Bilbao-Santander, 2007
Delib	*Deliberatio primorum patrum*, *MCo* I, 1-7 (MHSI 63)
DHCJ	*Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús* (4 vols.) (Ch. E. O´-Neill y J. Mª Domínguez (dirs.), Roma-Madrid, 2001
Diario	Diario de San Francisco de Borja 1564-1570. *MBor* 5, 729-887 (MHSI 41)
DSp	*Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique*, París, 1937-1995.
DzH	H. Denzinger, P. Hünermann, *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum,* Barcelona, 2017[2].
EdP	*Enciclopedia dei Papi* (3 vols.) (A. Menniti Ippolito, coord.; Istituto della Enciclopedia Italiana), Roma, 2000
EG	Exhortación apostólica *Evangelii gaudium*
Ej	*Ejercicios Espirituales*

EN	Exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi*
EpMixt	*Epistolae mixtae ex variis Europae locis ab anno 1537 ad 1556 scriptae* (5 vols.), Madrid, 1898-1901 (MHSI 12, 14, 17, 18, 20)
Epp	*Epistolae et instructiones. Sancti Ignatii de Loyola Societatis Iesu fundatoris* (12 vols.), Madrid, 1903-1911 (reimp. 1964-1968) (MHSI 22, 26, 28, 29, 31, 33, 34, 36, 37, 38, 40, 42)
FD	*Fontes Documentales de S. Ignatio de Loyola*, Roma, 1977 (MHSI 115)
FI	Fórmula del Instituto de 1550, *Monumenta Constitutionum* I, Roma 1934, 375-382. (MHSI 63)
FN	*Fontes Narrativi de S. Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu initiis* (4 vols.), Roma, 1943-1965 (MHSI 66, 73, 85, 93)
MBob	*Monumenta Bobadillae*, Madrid, 1913 (reimp. 1970) (MHSI 46)
MBor	*Monumenta Borgia* (7 vols.), Madrid-Valencia-Roma, 1894-2009 (MHSI 2, 23, 35, 38, 41, 156, 157)
MBr	*Epistolae PP. Paschasii Broëti, Clusii Jaji, Joannis Coduri et Simonis Roderici Societatis Iesu*, Madrid, 1903 (MHSI 24)
MCo	*Monumenta Constitutionum* (I *Praevia*; II *Textus Hispanus*; III *Textus latinus*), Roma, 1934-1938 (MHSI 63, 64, 65)
MDir	*Monumenta Directoria Exercitorium Spiritualium,* Roma, 1955 (MHSI 76)
Mem	*Memoriale seu diarium Patris Ludovici González de Cámara*, *FN* I, 508-752 (MHSI 66)
MHSI	*Monumenta Historica Societatis Iesu*
MI	*Monumenta Ignatiana*
MLain	*Monumenta Lainii. Epistolae et acta Patris Jacobi Lainii* (8 vols.), Madrid, 1912-1917 (MHSI 44, 45, 47, 49, 50, 51, 53, 55)
MNad	*Monumenta Natalis. Epistolae Hieronymi Nadal Societatis Iesu ab anno 1546 ad 1577 (et alia scripta)* (5 vols.), Madrid-Roma, 1898-1962 (MHSI 13, 15, 21, 27, 90)
MSal	*Epistolae P. Alphonsi Salmeronis Societatis Iesu* (2 vols.), Madrid, 1906-1907 (MHSI 30, 32)
PCo	*Polanci Complementa*, Madrid 1916-1917 (MHSI 25, 26)
RAE	Real Academia Española
Scripta	*Scripta de Sancto Ignacio de Loyola* (2 vols.), Madrid, 1904-1918 (MHSI 25, 56)

INTRODUCCIÓN

1. Justificación / motivación de la tesis: ¿por qué esta tesis? ¿de dónde nace?

Esta tesis tiene su "origen remoto" hace ya bastantes años. Finalizo la redacción de este texto cuando se cumplen 40 años de mi entrada en la Compañía de Jesús y 25 años del comienzo de mis estudios de especialización en atención pastoral, asesoramiento y terapia familiar y matrimonial. Esta investigación nace de la confluencia de ambas "vocaciones": la espiritualidad ignaciana y la atención pastoral y terapéutica a parejas.

Antes de comenzar sus estudios de teología, el jesuita dedica unos años, normalmente dos, a una etapa que se conoce como "magisterio". Este tiempo de formación constituye el primer período en el que un jesuita es enviado a vivir con otros jesuitas y a trabajar a tiempo completo en una actividad apostólica que forma parte de la misión de la Compañía de Jesús. En 1987, recién licenciado en Filosofía, fui destinado a un colegio a trabajar con jóvenes de 14 y 15 años. Al acercarme a la vida de mis alumnos, al escucharlos a ellos y a sus padres, me di cuenta de algo que ahora puede parecer evidente, pero que para mí, entonces, fue todo un descubrimiento: ¡cómo influía en aquellos jóvenes la relación de pareja de sus padres! Aquellos primeros alumnos y los que vinieron después están también en la raíz de la motivación de este trabajo.

Aquellos alumnos motivaron que al licenciarme en Teología escogiera la especialidad de "Teología moral". Y también hicieron que, conforme avanzaba en el camino hacia el sacerdocio, planteara a mis superiores la posibilidad de prepararme para un apostolado futuro dedicado a familias y parejas con problemas. Ellos hicieron que fuera naciendo lo que yo llamo mi "vocación dentro de la vocación". Así pues, cuando al finalizar mis estudios de Teología, recibí mi primer destino, ya estaba plantada dentro la semilla de este ministerio. Ya entonces resonaban con fuerza las palabras de uno de los escritos más importantes para la Compañía de Jesús, la *Fórmula del Instituto*: "y también manifiéstese preparado para reconciliar a los desavenidos" [*FI* 1].

Por aquellos jóvenes, comencé a trabajar con parejas y familias, no sin antes dedicar varios años a profundizar en el estudio sobre el matrimonio y la pareja. El

resultado de estos años de formación específica condujeron a la obtención de un Master en *Marriage, Family and Child Counseling* (Universidad de Santa Clara, 1999) y una licenciatura en Psicología (Universidad Pontificia Comillas, 2009). Algo que también me ha ido quedando claro a lo largo del tiempo es que el ámbito del matrimonio y de la familia necesita ser abordado con un enfoque interdisciplinar: teología, espiritualidad, pastoral, psicología, sociología.

Desde entonces, gran parte de mi trabajo apostólico ha girado en torno a la atención y cuidado pastoral del matrimonio y la familia: colaboración con la Xunta de Galicia en la fundación, organización y dirección del "Punto de Encuentro y Mediación Familiar de A Coruña"; asesoramiento a instituciones públicas, privadas y eclesiales; atención a mujeres maltratadas, así como labores de formación y sensibilización ante este gran problema; docencia universitaria y, finalmente, un trabajo continuado en los ámbitos de asesoramiento y terapia de parejas. Estos ejes constituyen, para mi vida y mi ministerio, una escuela de reconciliación, de humanidad y, también, delinean el horizonte de mi investigación y estudio.

A lo señalado hay que añadir el interés suscitado desde el comienzo por cómo aplicar la espiritualidad ignaciana a la realidad del matrimonio, de qué manera puede la espiritualidad de Ignacio de Loyola (1491-1556) fecundar un ministerio tan decisivo para nuestros tiempos. Una certeza se fue configurando en mi reflexión y práctica profesional: toda pastoral familiar necesita comenzar por una buena pastoral matrimonial, ya que los progenitores, antes que nada, son cónyuges. Una familia sólida, encuentra sus cimientos en una pareja sólida. Dicho de otro modo, si no queremos construir la "casa" de la familia sobre arena, previamente, hemos de atender a la pareja, como "roca sólida" de la institución.

Fue algo natural que, al plantearme el tema de estudio al que iba a dedicar varios años de mi vida, un título apareciera de inmediato: "el matrimonio en los escritos de Ignacio de Loyola". Y si me propuse este estudio fue con el objeto de profundizar en la mirada que Ignacio dirigía hacia los matrimonios, muchos de ellos en situaciones problemáticas, con los que fue coincidiendo a lo largo de su vida así como preguntarme si la espiritualidad ignaciana tiene potencialidad para sostener una pastoral matrimonial específica.

No quiero obviar otra de las motivaciones que subyacen a mi trabajo. A lo largo de mis años de misión con matrimonios y de reflexión en torno a la aportación que la Compañía de Jesús y la espiritualidad ignaciana pueda imprimir a este ministerio pastoral, me he encontrado en demasiadas ocasiones, también en mí mismo, con soluciones simplistas y poco fundamentadas. Debo reconocer que he tropezado en no pocos momentos con programaciones y modos de trabajo que no son capaces de verter en profundidad, la inmensa riqueza de la tradición y espiritualidad ignacianas al ministerio matrimonial.

Al adentrarme en el proyecto de una tesis doctoral buscaba profundizar rigurosamente en un tema bastante desconocido y poco tratado por los estudios de la historia y la espiritualidad Ignaciana y ofrecer así un estudio académico sobre un punto de tanta relevancia en nuestros días.

La importancia del tema elegido reposa en el hecho de que el matrimonio y la familia constituyen un sujeto y un objeto de importancia capital para el conjunto de la sociedad en general y para la pastoral de la Iglesia en particular tal y como han expresado repetidamente diversos escritos eclesiales como *Gaudium et spes* (1965), *Humanae vitae* (1968)*, Familiaris Consortio* (1981), así como documentos y cartas pastorales de diversas conferencias episcopales[1]. Sin duda, en el momento eclesial que nos ha tocado vivir, el matrimonio y la familia ocupan un lugar destacado en la pastoral de la Iglesia. El pontificado de Francisco, desde su comienzo en 2013, con su llamamiento a la conversión pastoral y a la necesidad de una pastoral auténticamente misionera propia de una iglesia en salida, ha puesto el tema en primera línea. Dos sínodos sucesivos dedicados al matrimonio y a la familia, y la exhortación apostólica postsinodal *Amoris laetitia* (2016), atestiguan la relevancia del tema.

En numerosas ocasiones me he preguntado si existe una manera específicamente ignaciana de acercarse al tema del matrimonio. En *Amoris laetitia*, Francisco señala dos herramientas fundamentales para el trabajo con familias y matrimonios: el discernimiento y el acompañamiento. Sin afán de monopolizar ambos elementos, creo que la espiritualidad ignaciana tiene mucho que aportar a la hora de estudiar y aplicar ambos conceptos en el ministerio pastoral.

Desde este punto de vista, el estudio de la concepción ignaciana del matrimonio constituye un tema de evidente actualidad. Creo también que todo intento por dirigir una mirada creyente a una institución tan crucial para la humanidad como es el matrimonio está justificado en sí mismo.

Comparto las palabras que podemos leer en el número 23 de la Nota del episcopado francés sobre la *Humanae Vitae* (8 de noviembre de 1968): "*en torno al matrimonio y al amor se libra uno de los combates más decisivos de nuestro tiempo. De su éxito dependen el hombre y la sociedad del futuro*"[2]. En un tiempo histórico

[1] Puede verse: *When I Call for Help: A Pastoral Response to Domestic Violence Against Women* (Conferencia episcopal norteamericana, 1992); *Follow the Way of Love: A Pastoral Message of the U.S. Catholic Bishops to Families* (Conferencia episcopal norteamericana, 1994); *Marriage: Love and Life in the Divine Plan* (Conferencia episcopal norteamericana, 2009); *La vocación y la misión de la familia en la Iglesia y en el mundo contemporáneo* (Respuestas de la Conferencia episcopal alemana a las preguntas referentes a la recepción y profundización de la Relatio Synodi en el documento preparatorio para la XIV Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos 2015); *"La alegría del amor que se vive en las familias es también el júbilo de la Iglesia", Una invitación a la pastoral renovada del matrimonio y la familia a la luz de Amoris laetitia* (Conferencia episcopal alemana, 2017).

[2] *Nota pastoral del episcopado francés sobre la Humanae vitae*, publicada tras la Asamblea plenaria celebrada en Lourdes a comienzos de noviembre de 1968, recogida en: E. Pascual, *Repercusión mundial de la «Humanae vitae»*, Sant Cugat del Vallés, 1969, 111.

en el que la institución matrimonial presenta una patente fragilidad, es mi intención que esta investigación contribuya en la dirección que señalaron, proféticamente, los obispos de Francia, hace ya casi cincuenta y cinco años.

2. Objeto

Desde este contexto y motivación, el objetivo de mi investigación consiste en responder a una única pregunta expresada de varias maneras: ¿qué concepción tenía Ignacio de Loyola sobre el matrimonio? De este primer objetivo se derivan otras preocupaciones: ¿favoreció Ignacio en la primera Compañía el ministerio con matrimonios en dificultades?, ¿qué práctica concreta seguía Ignacio en este campo? También, junto a estas preguntas, nos planteamos si existen elementos en la espiritualidad de Ignacio de Loyola que nos permitan hablar con fundamento de *pastoral matrimonial ignaciana*. Alguien que vivió hace cinco siglos, que vivió entre dos épocas, que fue hijo auténtico de su tiempo, que fundó una orden religiosa masculina, ¿puede aportar algo valioso y específico a los matrimonios del siglo XXI?

Mi intención primera es profundizar en cómo Ignacio de Loyola aborda la temática matrimonial, pero junto a esta primera intención también quisiera decantar qué elementos y criterios ignacianos pueden ser tenidos en cuenta a la hora de diseñar, para nuestro tiempo, una pastoral matrimonial auténticamente ignaciana, centrándome para ello en el ámbito del camino de preparación al matrimonio y en el acompañamiento de los primeros años de vida en pareja.

Evidentemente, podría haberme acercado al tema desde ámbitos diversos, pero he preferido dejar hablar a Ignacio de Loyola. Una de las grandes aportaciones que he recibido en estos años de investigación, ha sido profundizar en los escritos de Ignacio. De la mano de los grandes comentaristas me he acercado al libro de los *Ejercicios*, a las *Constituciones* y a las *Cartas*, es decir, me he ocupado de escritos de ámbito existencial, jurídico y pastoral.

En mayo de 2013, el entonces General de la Compañía de Jesús, Adolfo Nicolás[3], señalaba en una entrevista que existía la curiosidad entre los jesuitas de todo el mundo relativa a: "¿Qué hace la espiritualidad de san Ignacio en un papa?" Pues la pregunta dentro de la pregunta que yo me hice fue, "¿de qué manera se vierte la espiritualidad ignaciana en la pastoral del matrimonio presente en un documento de un papa jesuita, *Amoris laetitia*?"

[3] Adolfo Nicolás Pachón S.J. fue elegido trigésimo superior general de la Compañía de Jesús el 19 de enero de 2008, tras la renuncia de Peter Hans Kolvenbach S.J. Ocupó este cargo hasta el 14 de octubre de 2016, cuando la 36ª Congregación General eligió como trigésimo sucesor de san Ignacio a Arturo Sosa Abascal S.J.

3. Relevancia, interés y límites de la investigación

Muchos aspectos de la persona, el contexto y la espiritualidad de Ignacio de Loyola han sido cuidadosa y copiosamente estudiados a lo largo de estos 460 años: vida, fuentes, teología, historia, antropología, política, influencia en la Iglesia, discernimiento, *Ejercicios Espirituales*, *Diario Espiritual*, *Constituciones*, su apostolado, sus estudios, su psicología, el mundo de sus relaciones… La lista sería muy extensa. Los rigurosos estudios bibliográficos con los que contamos atestiguan la variedad multicolor de cuestiones ignacianas que se han ido abordando en estos cinco siglos. Sin embargo, no he encontrado en toda la bibliografía a la que he tenido acceso ningún estudio centrado de manera directa y monográfica en el tema que me propongo abordar. Quizás lo más cercano lo constituye la magna obra de Hugo Rahner, *Ignatius von Loyola: Briefwechsel mit Frauen* (Freiburg 1956), en la que el teólogo alemán aporta algunos datos y breves reflexiones sobre algunos de los matrimonios con los que Ignacio entró en relación a lo largo de su vida. También encontramos estudios sobre la familia de Íñigo López de Loyola pero, evidentemente, el foco de atención no es el matrimonio sino el contexto de los años juveniles de Ignacio así como aportar datos sobre la relación que Ignacio mantuvo con sus familiares tras su conversión.

El hecho de la ausencia de estudios permite entrever la falta de interés por este tema entre la "comunidad científica ignaciana" mucho más centrada en temas histórico-culturales, teológico-espirituales o pastorales que no incluían directamente este tema de matrimonio/familia. Por mi parte, sostengo que existen razones de peso para dedicarme a este estudio, además del vacío señalado, la importancia que este tema tiene para la Iglesia y la sociedad del siglo XXI y la fecundidad que ha supuesto en muchos ámbitos de la pastoral la introducción de la clave ignaciana: pastoral juvenil, pastoral educativa, pastoral social, etc.

En la búsqueda de trabajos y estudios previos acudí a los principales depósitos bibliográficos disponibles de L. Polgar (Roma, 1981-1990) y Ch. Sommervogel (Paris-Bruxelles, 1890-1932) para conocer qué se había escrito sobre este tema y constaté que no existía ningún estudio sobre nuestro tema. En los repertorios bibliográficos citados, el tema del matrimonio se abordaba casi exclusivamente, bien como un tema de teología sacramental, bien desde una aproximación desde el derecho canónico. No encontré ninguna monografía, ningún libro sobre lo que Ignacio nos había dejado escrito sobre el matrimonio bien en escritos de ámbito existencial como los *Ejercicios*, en escritos de ámbito jurídico como las *Constituciones* o en ese impresionante caudal de su epistolario en el que podemos descubrir la personalidad y quehacer de Ignacio, también desde un punto de vista pastoral.

Como es sabido, los trabajos de Polgar y Sommervogel no abarcan los últimos decenios, por eso tenía la esperanza de que, al revisar otros repertorios bibliográ-

ficos que consideraran los años posteriores a 1980, quizás encontraría algún otro estudio sobre nuestro tema. Así repasé los trabajos de P. Begheym relativos a la bibliografía sobre la Historia de la Compañía de Jesús, publicados en *AHSI* (2006-2018)[4], ya en el primer decenio de este siglo; las valiosas orientaciones bibliográficas sobre san Ignacio de Loyola realizadas por I. Iparraguirre (1965) y M. Ruiz Jurado (1977 y 1989) que abarcan hasta 1989. Ha jugado también un papel clave el excelente trabajo bibliográfico realizado por el Grupo de Espiritualidad Ignaciana que ha venido publicando repertorios de bibliografía ignaciana en la revista *Manresa* desde el año 2001 hasta 2012 y también la labor imprescindible realizada por J.C. Coupeau para *ignaziana.org*, revista en la que, además, en 2009 publicó una "Guía para investigadores en espiritualidad ignaciana". Por mi parte, he tenido la oportunidad de visitar y dedicar cortos períodos de investigación el Archivo Histórico de la Compañía de Jesús en Roma.

Consultados los grandes repertorios bibliográficos sobre la espiritualidad ignaciana, tanto los clásicos como los de última generación, así como las bases de datos que he tenido a mi disposición gracias a la Universidad Pontificia Comillas constatamos que es poco lo que tenemos sobre el tema elegido. Se trata en su mayoría, como ya he señalado, de aportaciones realizadas desde las perspectivas canónica y pastoral que no abordan el tema desde la historia o la espiritualidad.

4. Metodología

Me sitúo como punto de partida en la línea diseñada por J. Moltmann en su libro *El experimento esperanza*[5]. En su clásica obra, al señalar los cometidos de la Teología, Moltmann aporta dos que juzgo especialmente relevantes para nuestros tiempos. De un lado, la necesidad de que la Teología sea cada vez más práctica y política; la necesidad de que sea una Teología de los laicos y no sólo una Teología de y para sacerdotes. Asimismo, la Teología deberá abarcar no sólo la predicación, el culto, la pastoral, etc., sino también la socialización, la democratización y la educación para la autonomía. Ámbitos en los que el matrimonio y la familia desempeñan un papel sustantivo. Por otro lado, Moltman destaca como cometido de la Teología el diálogo con otros seres humanos, religiones, cosmovisiones e ideologías. La Teología cristiana necesita ser entendida como un saber y una tarea dialógicos. Su misión radica en hallar y propagar la verdad en el diálogo con los demás. Así pues, en nuestra metodología de trabajo tanto el diálogo como la interdisciplinariedad estarán muy presentes.

[4] Los repertorios bibliográficos de L. Polgar, así como los de P. Begheym pueden ser consultados en: www.sjweb.info/arsi/bibliography.cfm. A partir de 2018, W. Soto realiza la labor comenzada por Polgar y continuada por Begheym.

[5] J. Moltmann, *El experimento esperanza*, Salamanca, 1977, 24-25.

Esta interdisciplinariedad vendrá marcada por la necesidad de acercarnos al problema desde diversos frentes. Historia, Retórica, Análisis Textual, Exégesis, Psicología, Teología Dogmática, Teología Moral, Teología Espiritual y Teología Pastoral han de ser tenidas en cuenta a lo largo del camino que me propongo recorrer.

Si bien la perspectiva de la Teología Pastoral será el eje vertebrador de nuestro estudio, la misma dinámica y objeto del trabajo han ido demandando la aplicación de otras metodologías, tanto de las ciencias humanas como de otras ramas de la Teología. Así pues, el método utilizado abarcará tres momentos: contextualización histórica, análisis-exposición-sistematización y, finalmente, interpretación teológico-espiritual y crítica de los textos.

En primer lugar y para su recta comprensión, era necesario contextualizar el objeto de estudio en sus coordenadas histórico-culturales, sociales y teológico-eclesiales. Situado en su contexto, la exposición y sistematización de la visión ignaciana sobre el matrimonio fue la segunda tarea que realicé. Finalmente emprend*í* la tarea de interpretación, valoración y aplicación de la concepción ignaciana del matrimonio a la reflexión actual sobre la pastoral matrimonial proponiendo alternativas concretas en dos ámbitos estrechamente relacionados.

Elemento importante del método ha sido la lectura directa y detenida de las fuentes ignacianas. En esta tesis me he acercado a los escritos ignacianos para dejar que hablaran y escuchar así sus respuestas a las preguntas que se hacían en el siglo XVI; alguna de las cuestiones que se formulaba Ignacio las seguimos planteando en la actualidad. Compartiendo el pensamiento de Edward H. Carr[6], defiendo que la función del investigador no es ni amar el pasado acríticamente ni emanciparse de él, sino comprenderlo como clave para entender el presente. Este ha sido mi propósito al concentrarme en la concepción de matrimonio que aparece en los escritos ignacianos.

Como investigador y como jesuita he pretendido conocer en profundidad la concepción que Ignacio, tanto en su cosmovisión y en su espiritualidad, como en su contexto histórico, tenía del matrimonio. Pero no ha sido mi intención realizar una tesis que, aunque fuera de manera tentativa, no dirigiera la mirada al presente y ofreciera, tras lo estudiado en estos últimos años, un avance de diseño pastoral para el trabajo con parejas y matrimonios en nuestros tiempos. He recorrido el pasado con la intención de comprender el presente y diseñar horizontes de futuro. La profundización en el camino que abro en los capítulos séptimo y octavo, creo que puede orientar mi tarea de investigación de los próximos años.

[6] E.H. Carr, *¿Qué es la historia?*, Barcelona, 1983.

5. Estructura de la tesis

He estructurado la tesis en tres partes: contexto histórico y teológico, el matrimonio en los escritos de Ignacio de Loyola, y diseño para una pastoral matrimonial ignaciana.

5.1. Parte I: Contexto histórico y teológico

¿Qué concepto y experiencia de matrimonio existía en la Iglesia y en la sociedad en los tiempos en que Ignacio desarrolló su labor?

Para la tarea que me propongo, es preciso comenzar conociendo el contexto socio-cultural y teológico-eclesial de nuestro objeto de investigación. El estudio de la Historia nos permitirá profundizar en: a) la concepción del matrimonio en la Europa (principalmente España e Italia) de finales del siglo XV y comienzos del XVI que Ignacio conoció; b) la influencia de la Reforma Protestante (a partir de 1517) en la concepción misma del matrimonio, así como lo tratado en el concilio de Trento (1545-1563) sobre el matrimonio; y c) qué concepto de matrimonio se presentaba a nivel eclesial y social (dos ámbitos difíciles de separar) en tiempos de Ignacio. A esta tarea estará dedicado el capítulo primero: *El matrimonio en el siglo XVI*. Aquí nos hemos detenido tanto en el papel de la mujer en la sociedad en general como en la institución matrimonial en particular. El contexto histórico, eclesial y cultural, nos permitirá acceder y comprender en profundidad el concepto de matrimonio presente en Ignacio para lo que comenzamos centrándonos en el final de la Edad Media y en el Renacimiento (y Humanismo).

5.2. Parte II: El matrimonio en los escritos de san Ignacio de Loyola

Los cinco capítulos siguientes constituyen la parte central de mi trabajo: el estudio del matrimonio en los escritos de Ignacio de Loyola. El capítulo segundo está dedicado al *matrimonio en los Ejercicios Espirituales*. El tercer capítulo versa sobre el *matrimonio en las Constituciones*. El estudio de los escritos ignacianos finaliza con tres capítulos que dedicamos al epistolario ignaciano en un ejercicio de acercamiento progresivo en el que vamos cerrando, a modo de círculos concéntricos, el objeto de nuestro estudio. El capítulo cuarto tiene como objetivo recorrer *el matrimonio en el epistolario ignaciano*. El capítulo quinto, *el matrimonio Colonna-Aragón*, analiza la correspondencia entre estos esposos y el fundador de la Compañía de Jesús. Este segunda parte de la tesis se cierra con un capítulo sexto que constituye un detallado *análisis de la carta de Ignacio de Loyola a Juana de Aragón de fines de noviembre de 1552*.

Tras el contexto ofrecido en el capítulo primero, comienzo a "dejar hablar" a Ignacio y, tras escucharlo, sistematizo y comento lo que el primer General de la

Compañía de Jesús nos dice sobre el matrimonio. En ninguno de los escritos ignacianos encontraremos una doctrina o un tratado más o menos sistemático sobre el matrimonio. No fue esta, en ningún momento, la intención ni la inquietud de Ignacio de Loyola. En estos cinco capítulos he espigado los elementos dispersos que van configurando el pensamiento del primer Prepósito General de la Compañía de Jesús. Al estudiar minuciosamente sus escritos, encontraremos elementos ignacianos relevantes para el tema de estudio tanto en el ámbito existencial (*Ejercicios Espirituales*), como en el jurídico (*Constituciones*) y pastoral (*cartas*).

El capítulo segundo lo dedico al estudio del libro de los *Ejercicios*. Más en concreto a aquellos elementos presentes en el texto ignaciano que presentan una mayor significatividad para nuestra investigación. Recorreremos esas, aproximadamente, 25.000 palabras que tanto han influido en biografías de personas concretas y en la espiritualidad y en la vida de la Iglesia. Estudiaremos la génesis del libro, su proceso redaccional, el método y la finalidad de los *Ejercicios*, y analizaremos la concepción del matrimonio que podemos extraer de los *Ejercicios*. También son objeto de mi estudio los *Directorios*, textos que, si bien no pertenecen al corpus de los *Ejercicios*, nos ofrecen valiosa información sobre los mismos.

Veremos cómo en los *Ejercicios*, especialmente en el ámbito de la elección, el matrimonio es tratado como una opción inmutable y como un medio encaminado a servir a Dios, ocupando un estadio inferior a "religiones, virginidad y continencia" [Ej 356]. Los términos *matrimonio*, *casar*, *casamiento*… aparecen en muy pocas ocasiones en el libro de los *Ejercicios*. Los términos esposo/a tan sólo aparecen en dos momentos, en primer lugar referidos a María y José [Ej 264], en segundo lugar al hablar de la relación entre Cristo y la Iglesia [Ej 365]. La parquedad de referencias al matrimonio en los *Ejercicios Espirituales* no será óbice para señalar algunas de las características de la concepción ignaciana del matrimonio que más tarde reaparecerán en su epistolario.

El capítulo tercero se centra en el libro de las *Constituciones* de la Compañía de Jesús. El camino que recorro comienza con una serie de consideraciones de carácter general para dejar paso a dos secciones dedicadas a la composición y redacción de las *Constituciones*. Finalmente, nos detendremos en el estudio de lo que en ellas se dice sobre el matrimonio. En el libro de las *Constituciones* tampoco abundan las referencias al matrimonio. En un texto de marcado cariz legislativo-carismático, el matrimonio aparecerá únicamente en el *Examen* [28, 36, 40, 41] y al tratar "de lo que impide para el recibir en la Compañía" [Co 173], y "de las causas por que se han de despedir" [Co 217]. Dada la importancia del texto de las *Constituciones*, la escasez de alusiones al matrimonio no justificaría obviar su estudio.

Sin lugar a dudas, es en las *cartas* donde hallamos el material más extenso y valioso para el tema elegido. Junto con otros casos de los que tenemos escasas referencias, estudiaremos con detalle la "pastoral matrimonial de reconciliación"

que Ignacio desplegó en varios casos: el matrimonio de un converso, los problemas entre el maestro Nicolao y su esposa y, finalmente, la labor pastoral desarrollada por Ignacio a lo largo de los años con el matrimonio de Ascanio Colonna y Juana de Aragón.

La comunicación epistolar de Ignacio de Loyola responde a una clara variedad de motivaciones: organizar la misión, resolver dudas, ejercer el gobierno, dar pautas. La comunicación sirve de desahogo, como modo de acercarnos, como ayuda para la organización, como modo de hacernos presentes en la vida de otra persona, como expresión de consejo… El objetivo del capítulo cuarto consiste en conocer cómo Ignacio aborda el tema del matrimonio en su epistolario. En un primer momento, describiremos los elementos principales (finalidad, destinatarios, tipos de documentos, etc.), así como la impronta pastoral presentes en tan rica colección de documentos. A continuación nos detendremos en aquellos textos más relevantes para nuestro estudio sobre el matrimonio, centrándonos, en algunos casos, en los que san Ignacio fue consultado directamente o tuvo que intervenir. Se cierra el capítulo constatando cómo la clave "reconciliación" está presente en los casos "matrimoniales" que aparecen en el epistolario.

Una vez introducido el epistolario ignaciano, dirigimos nuestra atención al estudio de la correspondencia entre Juana de Aragón (1502-1577), Ascanio Colonna (1500-1557) e Ignacio de Loyola a la que está dedicado el capítulo quinto. En dicho capítulo me detendré en primer lugar, en el contexto histórico-político y eclesial, incluyendo en este último el contexto ignaciano-jesuítico; posteriormente estudiaré la relación epistolar de Ignacio con Ascanio Colonna y con Juana de Aragón. Este capítulo nos ofrece el pórtico necesario para adentrarnos en el análisis y comentario de la carta de Ignacio de Loyola a Juana de Aragón de fines de noviembre de 1552 que, dada su importancia para el tema de nuestra tesis, merece una atención especial. Su pormenorizado análisis constituirá el tema del capítulo sexto.

El objetivo del capítulo sexto es reconocer los elementos de la espiritualidad ignaciana que aparecen en la carta mencionada así como el análisis de las veintiséis razones que Ignacio de Loyola aporta a Juana de Aragón para apoyar la solución que le propone. Ignacio había conversado largamente con Juana pero podemos intuir que Ignacio volvió a Roma con dudas fundadas sobre lo que la duquesa de Paliano pensaba hacer sobre su matrimonio. A tenor de la carta, nos inclinamos a pensar que el resultado de aquellas conversaciones no dejó del todo tranquilo a Ignacio y que movido por esta inquietud se animó a poner por escrito lo que, probablemente, ya había expresado de palabra. Al considerar las razones que Ignacio propone a Juana, podremos ir reconstruyendo la lista de temores y prevenciones, en definitiva, razones en contra que Juana de Aragón fue presentando a Ignacio en las conversaciones mantenidas en casa de la duquesa.

5.3. Parte III: Hacia una pastoral matrimonial ignaciana

En esta tercera parte cambiamos el escenario de la investigación. El capítulo séptimo, *Las bases sobre las que construir: Amoris laetitia y elementos de espiritualidad ignaciana*, se propone señalar con detalle los lentes con los que me acerco al objetivo de elaborar un diseño de pastoral matrimonial ignaciana. Por un lado, la exhortación apostólica del papa Francisco sobre el amor y la familia, en concreto el capítulo sexto de dicho documento; por otro, los seis elementos de la espiritualidad ignaciana que, en mi opinión, tienen una mayor relevancia a la hora de plantearnos la pastoral citada: discernimiento, acompañamiento, examen, *magis*, indiferencia, búsqueda y hallazgo de Dios en todo.

Sobre este contexto eclesial e ignaciano, el capítulo octavo, y último, está dedicado a proponer un diseño de pastoral matrimonial y de pareja desde la espiritualidad ignaciana. Nuestra propuesta abarcará la etapa de preparación al matrimonio (pastoral prematrimonial) y el acompañamiento pastoral de matrimonios en los primeros años de vida en común. El capítulo con el que termino esta tesis está dedicado a ofrecer elementos, itinerarios, subrayados y aprendizajes que la espiritualidad ignaciana aporta (o puede aportar) a la pastoral matrimonial.

* * *

El apartado de **conclusiones** con el que se cierra esta tesis, ofrece de manera estructurada los resultados de mi investigación. Lo estudiado ayuda a entender la necesidad de plantear una pastoral matrimonial y familiar en la que verter las grandes intuiciones de la espiritualidad ignaciana. Como consideración final, puedo afirmar que, en esta tesis, se pueden encontrar reunidos, por primera vez, todos los documentos de Ignacio que se ocupan del tema del matrimonio. Creo que una de las aportaciones principales de este trabajo es la de aportar y comentar todo el material ignaciano al respecto. Al finalizar nuestro trabajo creo que se ha abierto una línea de futura investigación: presentar un diseño de pastoral familiar integral y complexivo desde la espiritualidad ignaciana. En el último capítulo de esta tesis presento las primeras etapas de este diseño. En este ámbito reside, a mi juicio, el futuro natural que se desprende del camino recorrido.

* * *

Agradecimientos

Comienzo nombrando a dos compañeros jesuitas que ya están en las mejores manos, que son las de Dios. Gracias a Melecio Agúndez Agúndez S.J. porque, además de ser un gran intelectual, un auténtico caballero y un jesuita sobresaliente, fue la

primera persona que me insistió para que hiciera una tesis doctoral, aún conservo la sonrisa en su cara cuando, la última vez que nos vimos, le dije que la tesis ya estaba "prácticamente acabada". Gracias a Jose Luis Blanco Vega S.J., poeta y amigo, una persona buena y una buena persona, que me enseño la importancia de las palabras… y del humor.

Gracias a la Universidad Pontificia Comillas y, de manera especial a quien fuera decano de su facultad de Teología, Enrique Sanz Giménez-Rico S.J., sin su apoyo difícilmente habría llegado a su término este trabajo.

Vaya mi gratitud más sincera al personal de la biblioteca de la Universidad Pontificia Comillas, así como al del Archivo Histórico de la Compañía de Jesús (*Archivum Romanum Societatis Iesu*), si algo he encontrado en mi trabajo de investigación en ambas instituciones ha sido una atención exquisita y una evidente y eficiente profesionalidad. Asímismo, quiero añadir a este agradecimiento a Ramón González y Carlos Baciero, por su traducción, aún no publicada, de los textos latinos del *Chronicon Societatis Iesu* de J. A. de Polanco.

Gracias a la Compañía de Jesús, a mis compañeros de comunidad y de misión, que continuamente me han dado muestras de su ánimo. Gracias a mi familia, de un modo especial a mis padres, porque me enseñaron el valor de la responsabilidad, del trabajo y del largo plazo, tres elementos sin los que esta tesis no hubiera visto la luz.

Gracias a tantos amigos que me ayudaron con sus apreciaciones, sobre todo a tantos matrimonios que me han comentado sus historias, sus luchas, sus logros, sus frustraciones y, también, me han mostrado la hermosura del matrimonio; lo que hemos compartido ha enriquecido, no poco, muchas de mis reflexiones.

Gracias también a la profesora Carmina Labrador y a los profesores José Ramón Busto y Rufino Meana que, amablemente han leído alguno de los capítulos y dado su opinión, verdaderamente valiosa. Gracias a Loreto González-Dopeso y a Ignacio Marquínez, competentes y reconocidos profesionales de la psicología y excelentes amigos que siempre han sido generosos a la hora de aportar ideas y apoyo.

Y, finalmente, gracias al profesor Jose García de Castro S.J. por haber acompañado esta tesis, desempeñando el papel de buen pastor. Gracias por ayudarme a enfrentarme a los lobos que amenazaban el recorrido de la investigación, comenzando por mis propios lobos interiores; por salir en la búsqueda de un doctorando que se había perdido en algún tema secundario de investigación o que se había alejado demasiado del camino. Pero sobre todo porque no haber construido un redil cerrado sino que ha dejado a las ovejas salir a pastar y descubrir nuevas tierras. Mi iniciativa, intuición y proyecto personal se han visto alentados por su pauta, luz y consejo. Gracias.

* * *

Ignacio vivió en medio de un mundo convulso y se sintió llamado a colaborar en la reforma de la Iglesia, pero se sintió llamado a realizar su tarea desde dentro, desde el corazón de la Iglesia puesto que era su deseo "servir solamente al Señor y a su Esposa la Iglesia bajo el Romano Pontífice, Vicario de Cristo en la Tierra" (Fórmula del Instituto n. 1). Estamos en un momento de reforma en el que también la espiritualidad ignaciana está llamada a servir a la Iglesia, como siempre lo ha hecho, "desde dentro". Como un nuevo signo de los tiempos parece que la atención pastoral a la pareja y al matrimonio forman parte necesaria y urgente de la misión de la Iglesia en el siglo XXI. Ojalá el tiempo y el esfuerzo invertidos en esta investigación y los que habrá, si Dios quiere, en la continuación de nuestro trabajo, sean humildes granos de arena para esta labor que, en el fondo, no es ni más ni menos, que intentar devolver "tanto bien recibido".

PARTE I

CONTEXTO HISTÓRICO Y TEOLÓGICO

1

EL MATRIMONIO EN EL SIGLO XVI

Introducción

Al comienzo del camino que me he propuesto recorrer en esta tesis, considero necesario dedicar nuestra atención a conocer el contexto socio-cultural y teológico-eclesial de nuestro objeto de investigación. La aproximación a la Historia nos permitirá profundizar en la concepción del matrimonio en la Europa (principalmente España e Italia) que Ignacio conoció, es decir, en qué concepto de matrimonio se presentaba a nivel eclesial y social (dos ámbitos difíciles de separar) en tiempos de Ignacio, vinculado a este punto veremos también la influencia de la Reforma en la concepción misma del matrimonio.

A esta tarea estará dedicado este capítulo primero que titulo: *El matrimonio en el siglo XVI*, y centraré mi atención en el final de la Edad Media y en el Renacimiento. Finalmente, dada su importancia en la historia de la Iglesia, aunque ya queda fuera de la biografía de Ignacio, concluiremos este capítulo con una referencia a lo abordado en el concilio de Trento sobre el sacramento del matrimonio.

1.1. Un cambio de época

La vida de Ignacio de Loyola se desarrolla entre 1491 y 1556. Si consideramos un intervalo de 120 años que contenga en su interior los 65 años de vida de Ignacio, nos encontraríamos con un sorprendente número de acontecimientos que cambiaron el mundo de entonces y la manera de entenderlo. Como podemos comprobar, fueron años cruciales para la Humanidad los que le tocó vivir a Ignacio de Loyola. Tanto él, como la espiritualidad ignaciana y la naciente Compañía de Jesús son, también, fruto social y eclesial de un cambio de época. Digo esto, porque si abrimos el gran angular de nuestro objetivo y consideramos el período más amplio que abarca los siglos XIV, XV y XVI, debemos afirmar que Ignacio de Loyola no vivió tan solo una época de cambios, sino un auténtico cambio de época. Europa experimenta cruciales transformaciones en la cultura, en el pensamiento, en las ciencias, en la concepción de nuestro planeta. Se dan cambios importantes en la expresión artística (literatura, pintura, escultura, arquitectura), en la educación, en el sentimiento religioso, en la espiritualidad, en el conocimiento del cuerpo humano, en la economía, en la organización social[1].

[1] Para este tema, cfr.: E. Garin, *El Renacimiento italiano*, Barcelona, 1987; W. Sombart, *El Burgués. Contribución a la historia espiritual del hombre económico moderno*, Madrid, 1998; J.

La Edad Media queda atrás, la Edad Moderna está naciendo. Hablar de estos siglos, principalmente el XV y el XVI, es hablar de Renacimiento y de Humanismo[2], de situar al ser humano en el centro, de nuevos intercambios comerciales y culturales, de exploración de nuevas tierras, de cambios en nuestra mirada al Universo. A este cambio "epocal" no fue ajena ni la Iglesia (estamos en una época de reformas), ni el matrimonio, ni la familia, tanto en lo referente a su concepción como a sus estructuras concretas[3]. Sin embargo, no todo es positividad y progreso, se trata de un período no exento de dificultades y vicisitudes, también fueron siglos de guerras, enfermedades, pobreza y hambre[4].

Kraye, *Introducción al humanismo renacentista*, Madrid, 1998; J. Burckhardt, *La cultura del Renacimiento en Italia*, Madrid, 2004; L. Villoro, *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento*, México, 2010[2]; A.G. Debus, *El hombre y la naturaleza en el Renacimiento*, México, 2016; J. Hale, *La Europa del Renacimiento (1480-1520)*, Madrid, 2016; M. González y A. Sánchez (coords.), *Renacimiento y modernidad*, Madrid, 2017.

[2] "El humanismo es esencialmente crítica y espíritu crítico: se trata de someter a examen todas las ideas establecidas que los doctores, los expertos presentan al público como otros tantos dogmas que habría que acatar sin discusión. El argumento de autoridad no sirve: el científico tiene la obligación de someter a discusión sus teorías. En el siglo XVI, los expertos eran los doctores escolásticos, los especialistas que pretendían detentar la verdad e imponer su dictamen a una opinión pública que consideraban incapaz de entender los problemas porque no se tomaban la molestia de darle las explicaciones necesarias en un lenguaje apropiado. La reacción del humanismo es siempre idéntica: examinar, someter a crítica y discusión unas teorías que tienen implicaciones y consecuencias de singular actualidad para los mortales. Y, lo primero de todo, lo que exigen los humanistas de los doctores, es que no traten de escudarse detrás de un lenguaje esotérico, una jerigonza inaccesible, no sólo al común de los mortales, sino al hombre medianamente culto. Esta ha sido desde un principio la preocupación dominante del humanismo: decir cosas fundamentales y decirlas de tal forma que todos las puedan entender, en una lengua clara, bella y elegante", J. Pérez, "Erasmo, Vives y Moro", *eHumanista* 29 (2015) 3. https://www.ehumanista.ucsb.edu/sites/secure.lsit.ucsb.edu.span.d7_eh/files/sitefiles/ehumanista/volume29/1%20ehum29.viv.perez.pdf Última consulta el 18 de diciembre de 2020.

[3] A lo largo de este capítulo, para profundizar en los cambios experimentados durante este período en Europa en el ámbito de la familia, me han sido de especial utilidad las siguientes obras: Ph. Ariès & G. Duby (eds.), *Historia de la vida privada. De la Europa Feudal al Renacimiento* (vol. II), Madrid, 2017; S. Coontz*, Historia del matrimonio. Cómo el amor conquistó el matrimonio*, Barcelona, 2006; F. Galvache, *La educación familiar en los humanistas españoles*, Pamplona, 2001; I. Morant & M. Bolufer, *Amor, Matrimonio y Familia. La construcción histórica de la familia moderna*, Madrid, 1998; J. Gaudemet, *El matrimonio en occidente*, Madrid, 1993; B. Gottlieb, *The Family in the Western World, From the Black Death to the Industrial Age*, New York− Oxford, 1993; J. Casey, *Historia de la familia*, Madrid, 1990; G. Brucker, *Giovanni y Lusanna: Amor y matrimonio en el Renacimiento*, San Sebastián,1991; A. Burguière (coord.), *Historia de la familia* (2 volúmenes), Madrid, 1988; J. Goody, *La evolución de la familia y del matrimonio en Europa*, Barcelona, 1986; Íd., *La familia europea. Ensayo histórico-antropológico*, Barcelona, 2001; E. Contreras, "La familia en la Edad Media: Una aproximación bibliográfica", en: *La familia en la Edad Media: XI Semana de Estudios Medievales, Nájera, del 31 de julio al 4 de agosto de 2000*, Logroño, 2001, 515-551.

[4] "Los siglos XIII, XIV y XV presentan una coyuntura de violencia y desconcierto que conmueve tanto la sociedad real y caballeresca como la economía rural y urbana y que favorece los reagrupamientos en torno a células modestas de tamaño reducido pero compactas. Es en primer lugar la poderosa coyuntura de la guerra la que opone cada vez más a las considerables fuerzas de los grandes partidos políticos supranacionales y, después, a las de los Estados nacionales que animan a estos partidos: güelfos contra gibelinos, en las ciudades de la Italia del siglo XIII, Estados aragonés y napolitano, franceses e ingleses en el siglo XIV, para desembocar por fin en la crisis del Imperio, minado por la larga serie de guerras husitas, mientras que la relativa paz y la herencia gibelina forjan

El periodo renacentista encuentra su modelo de referencia en la Antigüedad Clásica, más concretamente, en el estudio del pensamiento y el arte de Grecia y Roma antiguas. El mismo nombre de Renacimiento hace referencia al deseo de "reeditar" el pasado grecorromano. En honor a la verdad, el recuerdo de los años clásicos, no deja de estar idealizado. La península italiana, especialmente las ciudades de Florencia (*Quattrocento*) y de Roma (*Cinquecento*)[5], es el centro desde el que se irradia este movimiento a toda Europa.

Conforme avanza el siglo XV, la influencia de los humanistas se va a dejar sentir prácticamente en todos los ámbitos del pensamiento; aunque se desarrollará más lentamente, ese influjo también llegará al ámbito de la fe[6]. Los grandes humanistas del XV y del XVI se van a caracterizar por su amplia cultura manifestada especialmente en el conocimiento de lenguas y de autores clásicos[7]. Contribuirán de manera eficaz a dar a conocer el arte y pensamiento clásicos. Grandes filólogos, como por ejemplo Lorenzo Valla, ayudaron a comprender mejor los libros de derecho romano, de filosofía griega, e incluso las Sagradas Escrituras[8]. Como resume G. Morocho, "los hombres de los siglos XIV al XVII utilizaron los términos "renacer", "renovar", "revivir", etc. y los aplicaron a todas las manifestaciones de la cultura de su tiempo: sociales, políticas, literarias, morales, filosóficas, religiosas, artísticas, etc. El Humanismo es y puede considerarse como una parte del Renacimiento general, la que se interesa por el hombre"[9].

La vuelta a las fuentes de la cultura y el saber es el gran ideal renacentista. En el plano religioso se manifiesta en la importancia de la piedad interior y del estudio de las Escrituras; en el ámbito político y jurídico en el estudio y valoración del derecho romano; en el intelectual en el descubrimiento y estudio de textos clásicos (estudio del griego y de hebreo, conocimiento de Platón); en el artístico se muestra en la observación de la naturaleza, la reflexión científica y el amor hacia

---

en el sur las armas de la preponderancia española. También es la terrible coyuntura de la epidemia: los años 1347 y 1348 presenciaron la reaparición y la mutación de la peste bubónica y pulmonar, que no abandonará Occidente hasta finales del siglo XV. Contra todos los modelos malthusianos, el modelo europeo −reducido a dos tercios o a la mitad de los habitantes que tenía hacía 1300− sufrirá sin cesar el asalto de nuevas enfermedades epidémicas: el tifus y las fiebres tifoideas, la escarlatina y, finalmente, la sífilis, que cierra el siglo XV con una catástrofe física y moral", H. Bresc, "La Europa de las ciudades y de los campos (siglos XIII-XIV)", en: A. Burguière, Ch. Klapisch-Zuber, M. Segalen, F. Zonabend (dirs.), *Historia de la familia. 1 Mundos lejanos, mundos antiguos*. Madrid, 1988, 401.

[5] Hay consenso en dividir el Renacimiento artístico en dos momentos: el *Quattrocento* (siglo XV) asociado a la ciudad de Florencia; y el *Cinquecento* (siglo XVI) que se centró en Roma desde donde se extendió por Europa.

[6] Cfr. J.C. M. García, "Apunte sobre escolástica medieval y humanismo: el proceso de Valladolid en una epístola de Juan Luis Vives a Erasmo de Rotterdam (1527)", *Anuario de historia del derecho español* 85 (2015) 449-474.

[7] Cfr. G. Morocho, "Humanismo y humanistas: el encuentro con Bizancio", en: J. M. Nieto (ed.), *Humanismo y tradición clásica en España y América*, León, 2002, 11-18.

[8] La gran aportación de Lorenzo Valla en el ámbito de la filología bíblica fueron sus comentarios al Nuevo Testamento, que van a ser utilizados posteriormente por otros humanistas entre los que destaca el mismo Erasmo de Rotterdam. También es clave su gramática latina, *De elegantia linguae latinae*.

[9] *Ibidem,* 13.

la antigüedad. En el período que nos ocupa, todas las artes experimentan nuevo impulso y gran desarrollo; se da valor artístico a lo cotidiano, se recuperan las formas sencillas y equilibradas en la arquitectura, la escultura recupera los cánones clásicos, en pintura la técnica del óleo permite que pueda surgir el coleccionismo entre personas particulares. Gracias a la invención y difusión de la imprenta, se editaron millones de libros que contribuyeron eficazmente a la divulgación de las nuevas ideas.

El ser humano pasa a ocupar el centro de la realidad frente a la teocéntrica sociedad medieval. El Humanismo supone confiar en el hombre, en el poder de la razón humana para conocer el mundo. Mediante la observación, la experiencia y el pensamiento humano podemos desentrañar las grandes cuestiones y los retos y misterios de la naturaleza. Fue una época de exploración de nuevas rutas comerciales lo que llevó a descubrir tierras y culturas ignotas. Esto permitió a los europeos conocer e interactuar con pueblos desconocidos y tradiciones distintas. Europa comienza un proceso de conquista y colonización que repercutirá en el futuro del continente y de todo el mundo. Asimismo, este período se caracterizará por la promoción de un espíritu crítico que se va a manifestar en la ciencia, en las artes y en el modo de organización social y política. Las bases de la ciencia moderna se van a comenzar a escribir en esta época.

Es frecuente leer y escuchar que esta época, caracterizada por el descubrimiento del ser humano y del mundo, supone una reacción contra el espíritu sacralizado de la Edad Media. Es cierto que en la época humanista aparece la posibilidad de cultivar y promover el conocimiento entre los sectores civiles, fuera del dominio eclesiástico y que ello trajo consigo mayor libertad de investigación y producción científica y cultural, pero en ningún caso debe entenderse que la sociedad deja de ser creyente. Es más, el humanismo renacentista puede ser considerado "heredero" del humanismo teológico de finales de la Edad Media, que puso las bases para considerar al ser humano la criatura predilecta de Dios. Desde las universidades se va a estimular la recuperación del pensamiento clásico grecolatino así como la difusión del humanismo. Esta difusión de las ideas humanistas se verá enormemente facilitada por la imprenta.

En el período renacentista, se desarrollaron y comenzaron a convivir diferentes sistemas de pensamiento y distintas líneas filosóficas, por ejemplo, el racionalismo y el empirismo que ocuparan gran parte de los siglos XVII y XVIII.

La expansión del comercio a partir el siglo XIII y, especialmente, tras la crisis que supuso la peste del siglo XIV, favoreció el desarrollo de las ciudades y el nacimiento de una rica burguesía comercial, financiera e industrial. Esta "nueva clase social" manifestará un notable interés tanto por adquirir conocimientos como por poseer obras de arte. La prosperidad comercial y económica de muchas ciudades italianas favorecerá la aparición de mecenas[10]; en la Italia del Renacimiento los

[10] El crecimiento y desarrollo urbano ya se había iniciado desde la Baja Edad Media, cuando el excedente de la producción agrícola, entre otros factores, estimuló el comercio y, por ende, la necesidad de desarrollar ciudades donde pudieran establecerse mercados. En el Renacimiento, las ciudades alcanzaron mayor auge y se impusieron como centros de referencia. De hecho, en la península

grandes mecenas serán la Iglesia católica, los regidores de las ciudades, los grandes comerciantes y los banqueros; fuera de la península italiana, también los reyes y sus cortes jugarán un importante papel de mecenazgo[11].

El paso del tiempo había desgastado la autoridad del Sacro Imperio, heredero del imperio carolingio. A comienzos del siglo XV había perdido autoridad y poder frente a los príncipes y frente a las ciudades, cada vez más poderosas, en definitiva, frente a poderes locales. Era patente que el Imperio tenía unas dimensiones que hacían que no pudiera ser regido por un sistema administrativo arcaico. En esta época, excepto en Italia[12], se fortaleció la monarquía como sistema político. Los reyes van a desarrollar estrategias para concentrar cada vez más el poder. Se ponen las bases del concepto de Estado vinculado a la idea de nación como institución por encima de otros tipos de organización familiar o social. Esta aparición de estados centralizados se hace posible en la medida en que los monarcas van sustrayendo a los señores feudales su capacidad para impartir justicia y para reclutar y mantener ejércitos. Esta centralización hace surgir la necesidad de una burocracia moderna y eficaz (magistrados, funcionarios), de modernizar los ejércitos y hacerlos permanentes así como la de contratar mercenarios extranjeros. Correlativamente, surge la diplomacia moderna y el aumento del número de embajadores permanentes.

A lo largo de los siglos XV y, sobre todo, XVI se produjeron numerosos conflictos armados entre los estados europeos a causa de los procesos de sucesión en las monarquías, la pugna por la influencia política y económica, la intolerancia religiosa, y el control del territorio.

Con la llegada a Europa de los metales preciosos procedentes del Nuevo mundo, comienza a desarrollarse una nueva doctrina económica que consideraba que la riqueza de los estados va a depender de la cantidad de metales preciosos que atesoren; se trata del mercantilismo. En estos siglos se inicia la consolidación del capitalismo como sistema económico y de la burguesía como clase social en ascenso que comienza a ostentar poder tanto económico como político. De todas formas, la sociedad continuó siendo estamental: de un lado el rey, los nobles y el clero y, de otro, los burgueses, los artesanos y los campesinos. La sociedad europea va a continuar siendo principalmente agraria, aunque se van a producir importantes cambios, tanto en el ámbito del comercio como en lo referente a los modos de producción[13].

---

itálica, la organización sociopolítica se realizó a través de la polis, ciudades-estado que competían entre ellas, tales como Florencia, Roma y Nápoles.

[11] El mecenazgo fue de vital importancia para impulsar la producción artística y extender el Renacimiento por el continente europeo. La posesión de obras de arte se convirtió en un indicador de estatus social; para las personas adineradas era señal del prestigio social alcanzado. En este contexto, la figura del artista cobró mayor importancia en la sociedad.

[12] Italia permanecerá ajena al movimiento unificador y centralizador. En la península italiana encontraremos, en un territorio relativamente pequeño, formas diversas de organización política: los estados pontificios, la monarquía del reino feudal de Nápoles, el municipio libre de Florencia, la "tiranía" de Milán o el imperio comercial de Venecia.

[13] "Los nuevos y grandes descubrimientos, el bienestar económico de determinados estratos sociales (nobleza, clero, burguesía) y la imagen del hombre hicieron que surgiera una sociedad acomodada, de lucro y de placer, muy distinta al espíritu de abnegación y de renuncia que presidía

En el período de transición de la Baja Edad Media al Renacimiento surge la figura de los prestamistas; con ellos harán su aparición los primeros bancos modernos. Los estados, imperio incluido, van a endeudarse a causa de los acontecimientos políticos (básicamente las campañas militares) de la época. Este proceso comenzó en las ciudades italianas de Florencia, Venecia y Génova. Los Medici fueron una de las importantes familias que participaron en este tipo de operaciones. También en esta época, se iniciará el comercio de esclavos procedentes de África y transportados hacia América como mano de obra. Este vergonzoso comercio permanecerá a través de toda la Edad Moderna.

La Iglesia desde finales de la Baja Edad Media, sufría un cisma en su seno. A esto hay que añadir una cantidad creciente de herejías y la aparición de los nacionalismos de las iglesias locales, entre ellos el más conocido es el que más adelante será conocido como Galicanismo. Entre 1409 y 1415, tres personas se presentaban como sucesores de Pedro: Benedicto XIII en Aviñón, Gregorio XII en Roma y Juan XXIII en Pisa. El concilio de Constanza (1414-1418) se convoca para intentar poner fin a esta situación. El Cisma de occidente, originado por la elección de Urbano VI en el cónclave de 1378, no concluirá hasta la elección de Martin V en 1417. Unido al Cisma de occidente, el tema del conciliarismo[14] también será importante a comienzos del período del que nos ocupamos; varios concilios harán referencia a esta *quaestio disputata*.

> [Concilio de Constanza] "Este sínodo, reunido legítimamente en el Espíritu Santo, y que constituye un concilio universal y representa a la Iglesia Católica militante, tiene su potestad recibida directamente de Cristo; todo fiel, cualquiera que sea su condición y su dignidad en la Iglesia, aunque sea el Papa, está obligado a obedecer al concilio en lo que atañe a la fe y a la extirpación del mencionado cisma"[15].
>
> [Concilio de Florencia] "Asimismo definimos que la santa Sede Apostólica y el Romano Pontífice tienen el primado sobre todo el orbe y que el mismo Romano Pontífice es el sucesor del bienaventurado Pedro, príncipe de los apóstoles, verdadero vicario de Cristo y cabeza de toda la Iglesia y padre y maestro de todos los cristianos, y que al mismo, en la persona del bienaventurado Pedro le fue entregada

---

la vida en los siglos anteriores. El ciudadano de la sociedad renacentista posee espíritu de empresa, afán de riesgo y de conquista. Es un calculador y un organizador, sabe reunir cierto número de empleados para que trabajen por una causa común con mayor eficacia; y está dotado de un fuerte poder para influir sobre otros. La voluntad de poder, la necesidad de expansionarse en la acción y la creación, y el gusto de la vida confortable y lujosa se exteriorizan en una apasionada búsqueda de dinero, de beneficios, de honores y de placeres", R. García Mateo, "San Ignacio de Loyola y el humanismo", *Gregorianum* 72 (1991) 267.

[14] Básicamente, la doctrina de los conciliaristas defiende que un concilio ecuménico recibe su potestad directamente de Cristo y que a esta ha de estar supeditada cualquier otra potestad en la Iglesia, incluso la del Papa. Para conocer en profundidad este tema considero imprescindible la lectura de: S. Madrigal, *La Eclesiología de Juan de Ragusa OP (1390-1443). Estudio e interpretación de su" Tractatus de Ecclesia"*, Madrid, 1995.

[15] De la Sesión VI del Concilio de Constanza (6 de abril de 1415) XVI ecuménico. En DzH no aparece en el corpus de doctrina siguiendo la numeración de la obra. Aparece citado este texto en la introducción al Concilio de Constanza, en la página 421. Puede consultarse también: J. Collantes, *La Fe de la Iglesia Católica. Las ideas y los hombres en los documentos doctrinales del Magisterio*, Madrid, 1986^3, 459.

> por nuestro Señor Jesucristo plena potestad de apacentar, regir y gobernar la Iglesia universal"[16].
>
> [Concilio V de Letrán] "Pues consta también manifiestamente no solo por el testimonio de la Sagrada Escritura, por los dichos de los santos Padres y hasta de otros Romanos Pontífices predecesores nuestros y por decretos de los sagrados cánones; sino también por propia confesión de los mismos Concilios, que aquél solo que a la sazón sea el Romano Pontífice, en cuanto tiene autoridad sobre todos los concilios, posee pleno derecho y potestad de convocarlos, trasladarlos y disolverlos"[17].

Al final de la Edad Media, la reflexión filosófico-teológica de la escolástica tardía había llegado a una situación de decadencia en la que centraba su atención en abstracciones alejadas de la vida, dedicaba su atención a cuestiones inútiles y abusaba de un lenguaje ininteligible para la gente. Poco a poco, desde dentro de la Iglesia crece la conciencia de la necesidad de una reforma intelectual, moral y espiritual de la misma. La piedad interior cobra importancia y surge la que se llamaría *Devotio moderna*[18]. Siguiendo la definición aportada por Ricardo García-Villoslada, entenderemos por *Devotio moderna* "aquella corriente espiritual que en la segunda mitad del siglo XIV brotó en los Países Bajos por obra principalmente de Gerardo Grooóte (1340-1384) y de su discípulo Florencio Redewijns (1350-1400), corriente que se canalizó en la asociación de los «Hermanos de la Vida común» (menos importancia tuvo la de Hermanas) y en la Congregación agustiniana de Canónigos Regulares de Windesheim, y que en el siglo XV y principios del XVI fertilizó con los escritos de Gerardo Zerbolt de Zutphen (1367-1398), Gerlac Peters (1378-1411), Tomás de Kempis (1380-1471), Juan Mombaer (1460-1501) y otros, los jardines de los claustros y los anchos campos del pueblo cristiano"[19]. En el artículo citado, el historiador jesuita señala diez rasgos de la *Devotio moderna*: cristocentrismo práctico, oración

---

[16] DzH, 1307. Una vez trasladado el concilio a Ferrara, los sinodales que se habían quedado en Basilea, formularon tres proposiciones doctrinales referentes a la supremacía del concilio universal sobre el Papa (Sesión XXXIII de 16 de mayo de 1439). El 4 de septiembre de 1439, se promulga el decreto "Moyses vir Dei" contra estas tres proposiciones: "(Los padres sinodales del concilio de Basilea) tratando de herejes a nosotros y a todos los príncipes, los prelados y los demás fieles devotos de la Sede Apostólica, formularon, definiéndolas como verdades de fe, tres proposiciones del siguiente tenor: "La verdad sobre el poder del concilio general que representa a la Iglesia universal, declarado superior al del papa y de cualquier otro por los concilios generales de Constanza y por el presente de Basilea, es una verdad de fe católica. Esta verdad que el papa no puede de ningún modo, por propia autoridad, disolver un concilio general que represente a la Iglesia universal legítimamente convocado (…) Quien se opone con obstinación a las procedentes verdades debe ser considerado herejía" (…) las proposiciones arriba mencionadas por razón de la mala interpretación dada por los mismos de Basilea, que de hecho se revela como contraria al sentido genuino de las sagradas Escrituras, de los santos Padres y del mismo concilio de cosntanza…" [DzH 1309].

[17] DzH, 1445. Concilio V de Letrán (1512-1527).

[18] Para este tema cfr.: P. Debongnie, voz: "Devotion Moderne", *DSp* III, 727-747; R. García-Villoslada, "Rasgos característicos de la devotio moderna", *Manresa* 28 (1956) 315-350; R.R. Post, *The Modern Devotion: Confrontation with Reformation and Humanism* (vol. 3), Leiden, 1968.; E. Iserloh, "La devotio moderna", en: H. Jedin (ed), *Manual de Historia de la Iglesia* IV, Barcelona, 1973, 665-691; J. Van Engen, "The Practices of Devotio moderna", en: M. Rubin, *Medieval Christianity in Practice*, Princeton, 2009, 256-262; E. Canónica, "La recepción y la difusión del *De imitatione christi* en la España del siglo de oro", *Castilla. Estudios de Literatura* 6 (2015) 336-349.

[19] R. García-Villoslada, o.c., 315.

metódica, tendencia moralista, inclinación antiespeculativa, espiritualidad eminentemente afectiva, "biblicismo" (búsqueda de fundamento en las Sagradas Escrituras y los Santos Padres), interioridad y subjetivismo, apartamiento del mundo, preeminencia de lo ascético sobre lo místico y, finalmente, bibliofilia (afición por la lectura más enfocada a la piedad que al estudio).

La figura que ocupa el lugar más destacado dentro del espíritu de la *Devotio moderna* es, probablemente, Tomás de Kempis (1380-1471); su *De imitatione Christi* continúa siendo uno de los libros que más ha influido en la cristiandad[20]. La *Devotio moderna* comenzará a decaer tras el auge y el importante papel jugado a lo largo del siglo XV. En el siglo siguiente su influencia comenzará a declinar hasta desaparecer por completo o ser absorbido por nuevos movimientos emergentes, como la Reforma protestante. A lo largo del período histórico que nos ocupa, Europa asistirá a la ruptura de su unidad religiosa. A partir de la Edad Moderna presenciaremos en el continente europeo las guerras de religión; las distintas confesiones cristianas convivirán en medio de grandes conflictos. No es de extrañar que, a lo largo del siglo XVII, sea necesario reflexionar sobre un concepto nuevo: la tolerancia religiosa.

La curiosidad científica caracteriza al Renacimiento. Se le dio mayor valor a las cualidades artísticas y al conocimiento científico. Numerosos fueron los progresos técnico-científicos que se registraron en áreas como navegación marítima, óptica, matemáticas, astronomía, anatomía, biología, botánica, astronomía, etc. Los estudios científicos y los métodos experimentales tuvieron un gran desarrollo en este período, lo que contribuyó a un mayor conocimiento de la naturaleza y del universo. En suma, el pensamiento racional, tanto en el ámbito de la ciencia como de la filosofía, se vuelve una herramienta privilegiada para el descubrimiento del mundo, de la naturaleza y del hombre. Nombres como Nicolás de Cusa, Nicolás Copérnico, Giordano Bruno, Ferrolano Cardan, Leonardo da Vinci, Paracelso, Andrés Tesalio, Miguel Servet, Ambroise Paré, Johann Müller, Nicolás Chuquet, Luca Pacioli o Gerard Kremer nos muestran el ingente caudal de avances científicos en la época renacentista.

El Renacimiento fue, ante todo, una época de florecimiento cultural en el que se dio un gran desarrollo de las disciplinas artísticas, principalmente la arquitectura, la escultura y la pintura. Tanto en la península italiana, como también en Flandes y Alemania, se asiste a la aparición de grandes maestros de la pintura como Van der Weyden, Memling, Piero de la Francesca, Verrochio, Botticelli, Bellini, Leonardo, Durero, Tiziano, Rafael… Tuvo una importancia sustantiva la llegada de la técnica del óleo que favoreció el coleccionismo pictórico. La revalorización del arte clásico se hace notar, sobre todo, en la representación de temas mitológicos (pintura y escultura) y en las construcciones arquitectónicas. En literatura, también aparece predilección por temas y personajes propios de la antigüedad.

El arte fue al mismo tiempo naturalista e idealista, es decir, se perseguía representar el mundo real con fidelidad (mímesis) pero, simultáneamente, se buscaba mostrar solo la belleza. Las disciplinas artísticas se interesaron también por el estudio y conocimien-

[20] Ignacio de Loyola tuvo en alta estima el libro de Kempis hasta el punto de llegar a citarlo expresamente en el libro de los Ejercicios: "para la segunda semana, y así para adelante, mucho aprouecha el leer algunos ratos en los libros de ymitacione Xpi o de los Euangelios y de vidas de sanctos" [Ej 100]. Puede verse: R. García Mateo, voz: "Imitación de Cristo" en: *DEI II*, 994-1001.

to de la naturaleza y el mundo, lo que trajo consigo perfeccionar el naturalismo tan propio del arte occidental. Para resolver los problemas de la perspectiva en la pintura, de anatomía en sus intentos de representar el cuerpo humano así como para dar interés a los temas de sus obras, los artistas se transformarán en intelectuales con conocimiento de matemática, geometría, óptica[21], anatomía, literatura, teología, filosofía, etc.

Como resumen, en el siguiente cuadro puede verse de manera más gráfica algunos de los hechos y personajes más relevantes de la época, presentándolos junto a fechas importantes para Ignacio y la naciente Compañía de Jesús:

[21] Por citar un ejemplo de la importancia del estudio científico para los artistas de la época, podemos señalar las investigaciones y análisis sobre la luz que dieron lugar a la aparición de la técnica del claroscuro que permitía dar volumen a los cuerpos y, por ello, representar la tridimensionalidad del mundo en la superficie de un lienzo.

1449	Guttemberg publica el "Misal de Constanza", primer libro impreso con tipos móviles. Final del Concilio de Basilea.
1452	Nace Leonardo daVinci
1453	Caída de Constantinopla. Final de la Guerra de los 100 años.
1464	Muere Nicolás de Cusa.
1466	Nace Erasmo de Rotterdan.
1471	Muere Tomás Kempis (1473: Primera edición de "De imitatione Christi").
1484	Nicolás Chuquet publica "La tripartición en la ciencia de los números".
1491	*Nacimiento de Iñigo López de Loyola.*
1492	Descubrimiento de América. Antonio de Nebrija publica su "Gramática".
1494	Tratado de Tordesillas.
1497	Excomunión de Savonarola.
1498	*Iñigo es tonsurado*. Vasco de Gama llega a la India.
1499	Leonardo daVinci concluye "La última cena".
1500	Nace el futuro Carlos V.
1501	Miguel Angel esculpe su "David".
1502	Donato d'Angelo Bramante termina "San Pietro in Montorio".
1505	*Íñigo en Arévalo, en casa de Juan Velázquez de Cuellar, Contador Mayor de Castilla*
1506	Nacen Pedro Fabro y Francisco Javier.
1508	Erasmo publica "Elogio de la locura".
1508-1512	Miguel Angel pinta la bóveda de la Capilla Sixtina.
1510	Nace Ambroise Paré considerado el padre de la cirugía moderna.
1512-1517	V Concilio de Letrán.
1513	Maquiavelo publica "El Príncipe".
1515	*Iñigo pasa al servicio de Antonio Manrique de Lara (duque de Nájera).*
	Nace Teresa Sánchez de Cepeda Dávila y Ahumada (Santa Teresa de Jesús).
1516	Tomás Moro publica "Utopía". Piero Pomponazzi publica "Tractatus de Inmortalitate animae". Erasmo edita el Nuevo Testamento en griego con traducción latina.
1517	95 tesis de Lutero.
1519	Carlos de Augsburgo es nombrado emperador.
1519-1521	Primera vuelta al mundo: Magallanes-Elcano.
1520	Publicación de la "Biblia políglota complutense".
1521	*Íñigo cae herido en Pamplona.*
1523	Juan Luis Vives publica "Instrucción de la mujer cristiana".
1526	Francisco de Vitoria obtiene la cátedra de teología de la Univ. de Salamanca. "De potestate civil" (1528) y "De Indis" (1538) se consideran el comienzo del derecho internacional.
1527	Saqueo de Roma. Nace el futuro Felipe II.
1528-1534	*Ignacio estudia en París.*
1529	Primer sitio de Viena por las tropas turcas comandadas por Solimán el Magnífico.

1530	Philipp Melanchthon redacta la "Confesión de Augsburgo".
1533	Se publica "De trianguli omnia modi, libri V", primer tratado de trigonometría, escrito en 1464 por Johann Müller (Regiomontano).
1534	Acta de supremacía. Enrique VIII.
1534	*Ignacio y sus compañeros pronuncian los votos en Montmartre.*
1536	Paracelso (Bombast von Hohenheim) publica "Chirurgia magna". Miguel Angel pinta "El Juicio final".
1537	*Ordenación sacerdotal de Ignacio. Llegada a Roma y visión de La Storta.* Niccolò Fontana Tartaglia publica "Nova Scientia" (estudio sobre los proyectiles)
1538	Santa Liga contra los turcos.
1539	*Deliberación de los primeros padres.*
1540	*Regimini militantis Ecclesiae (bula de aprobación de la Compañía de Jesús).* Ejecución de Cromwell.
1541	*Comienza la redacción de las Constituciones. Ignacio es elegido general.*
1542	Nace Juan de Yepes Álvarez (S. Juan de la Cruz). Se promulgan las "Leyes de Indias".
1543	Copernico publica "De revolutionibus orbium coelestium". A. Vesalio publica "De humani corporis fabrica" (sobre la anatomía humana).
1544	*Diario espiritual. Apertura de la casa de santa Marta.*
1545	Inicio del Concilio de Trento. Gerolamo Cardano publica "Ars Magna", en el que se resuelven las ecuaciones de tercer y cuarto grado).
1547	Batalla de Mühlberg. Nace Miguel de Cervantes. *J.A. Polanco, secretario y procurador general de la Compañía.*
1548	*Aprobación oficial de los Ejercicios Espirituales por Paulo III.* Nace Giordano Bruno.
1550	*Confirmación de la Compañía por Julio III.*
1552	Bartolomé de las Casas escribe "Brevíssima relación de la destruyción de las Indias". Muerte de Francisco Javier.
1553	"Christianismi Restitutio", Miguel Servet explica la circulación sanguínea pulmonar.
1554	Publicación de "El Lazarillo de Tormes".
1555	Paz de Augsburgo: "cuius regio, eius religio".
1556	*Muerte de Ignacio de Loyola.* Abdicación de Carlos V.
1559-1565	*Generalato de Diego Laínez.*
1563	Concluye el concilio de Trento.
1564	Nacen Galileo Galilei y William Shakespeare
1565-1572	*Generalato de Francisco de Borja.*
1569	Gerardo Mercator (Gerard Kremer) publica su mapamundi. "Nova et Aucta Orbis Terrae Descriptio ad Usum Navigantium Emendate Accommodata".

Tabla 1
Cuadro cronológico: el Renacimiento y la vida de Ignacio de Loyola

Una vez aportado el contexto histórico, a continuación recorreremos brevemente las concepciones de matrimonio en la Baja Edad Media y en el Renacimiento, así como la situación del mismo tanto en la reforma protestante como en la reforma católica.

1.2. El matrimonio en la Baja Edad Media[22]

Soy consciente y comparto la opinión de J. Gaudemet en lo referente a que "examinar en un mismo conjunto el período de cinco siglos que va desde el final del Imperio carolingio hasta el Renacimiento y la crisis de la Reforma no deja de encerrar peligros. No cabe duda de que (…) ésa es la época en que el derecho canónico alcanzó su más alto grado de desarrollo y de perfección, por lo que a veces ha sido calificada de 'edad clásica'. También fue un período en que la Iglesia reinó como dueña absoluta sobre la institución matrimonial. (…) a partir del siglo XIII, y más claramente desde el XIV, las mentalidades cambiaron. Nació entonces el 'espíritu laico'. Paulatinamente, el monopolio de la Iglesia sobre el matrimonio se fue desmoronando. Y a partir del *quattrocento* en Italia, y luego a través de toda Europa, un nuevo humanismo anunciaba el espíritu del Renacimiento. El individuo emergía del grupo, mientras que de nuevo se afirmaron el culto al cuerpo y el gusto por el placer"[23].

Cuando hablamos de Edad Media estamos considerando un periodo muy heterogéneo y extenso en la historia, prácticamente un milenio. No es mi intención remontarme a la Alta Edad Media en este capítulo introductorio. Para el fin que me propongo, me centraré en la Europa de las ciudades y los campos a partir de los siglos XIII y XIV.

Como señala A. Burguière, "una gran investigación comparativa suscitada por P. Laslett (1972) ha derrumbado el viejo tópico evolucionista que hacía surgir a la célula nuclear moderna de la familia extensa y compleja. Si nos atenemos al tamaño de las familias podemos decir (…) que la familia nuclear domina desde la Edad Media en una gran parte de Europa; y si consideramos la estructura de las familias, es decir, la mayor o menor complejidad de las formas de cohabitación (implicando o no varios núcleos conyugales, parientes más o menos lejanos, etc.), se pone de manifiesto que, desde la Edad Media, coexisten en Europa modelos familiares que presentan diferentes formas de organización y de distribución de la autoridad. El modelo nuclear domina con nitidez en el noroeste de Europa. En la Europa central y meridional, se encuentra mucho menos extendido y, es incluso minoritario en la Europa oriental"[24].

---

[22] Además de la bibliografía ya señalada, me ha resultado de mucha utilidad el excelente artículo: F. Millán, "La sacramentalidad del matrimonio: algunas notas desde la historia de la teología", *Estudios eclesiásticos* 88 (2013) 321-359. Asímismo: J. Sánchez-Arcilla, "La formación del vínculo y los matrimonios clandestinos en la Baja Edad Media", *Cuadernos de Historia del Derecho* 17 (2010) 7-47; T. Roswitha Hipp, "Orígenes del matrimonio y de la familia modernos", *Revista Austral de Ciencias Sociales* 11 (2006) 59-78.

[23] J. Gaudemet, *El matrimonio en occidente,* 162.

[24] A. Burguière, "Una geografía de las formas familiares", en: A. Burguière, Ch. Klapisch-Zuber, M. Segalen, F. Zonabend (dirs.), *Historia de la familia 2. El impacto de la Modernidad*, Madrid, 1988, 27-28.

H. Bresc[25], al abordar en su estudio, los siglos XIII, XIV y XV, defiende que en medio de un mundo sometido a importantes tensiones (guerras, epidemias, etc.) "la familia desempeña el papel de una base de repliegue. El estudio de los últimos siglos de la Edad Media desmintió hace tiempo la idea general de un paso progresivo de la familia-tronco de la Alta Edad Media a la familia nuclear de la Europa moderna. La consolidación, por el contrario, del sistema parental en los medios populares ha sido descrita por los juristas y después por los historiadores, bautizada como "concentración de linaje" y relacionada con la coyuntura demográfica, especialmente con el vacío subsiguiente a la peste negra y con los retornos de la epidemia, que castiga ciudades y campos"[26].

Al igual que hace A. Burguière, H. Bresc nos pone sobre aviso del peligro de considerar a Europa como una unidad monolítica en la que podamos presentar una concepción uniforme en lo relativo a la organización familiar y a la estructura del matrimonio. Bresc hace hincapié en el elemento religioso para presentar e ilustrar diferentes áreas en una Europa más plural de o que podía considerarse a primera vista. Así, la cristiandad latina, "conoció con la revolución gregoriana un vasto movimiento de unificación jurídica e ideológica que estableció en todas partes el mismo matrimonio, las mismas reglas teóricas de comportamiento, las mismas áreas de consanguinidad y el mismo control de la Iglesia, tanto de las familias como de las conciencias. Pero esta Europa, teóricamente unificada, no es la única. Otras áreas religiosas la bordean o la penetran: la Europa ortodoxa en el este, cuyo modelo matrimonial y familiar tiene las mismas raíces religiosas, pero que se inspira también antiguos códigos eslavos; los países bretones al oeste en los que la iglesia muy poco gregoriana no impuso rupturas con las solidaridades de clan, ni con las formas matrimoniales y extrañamente flexibles; en el sur, las franjas y los islotes musulmanes, que mantienen tradiciones que se han convertido en auténticos particularismos culturales. Por todas partes, finalmente, el judaísmo talmúdico conserva y canoniza un uso matrimonial y una endogamia originales, así como una solidaridad más estrecha"[27].

A esto habría que añadir que la cristiandad latina también aporta a este pluralismo cultural una gran variedad de comportamientos como "la 'concentración del linaje' y el reforzamiento de la familia extensa, (…) hechos meridionales y aristocráticos que parecen estar muy difundidos en el campo, pero también en las ciudades donde se consolidan los linajes y se crean formas elaboradas de familia artificial, ligadas a la vecindad y a la colaboración en el seno del poder político". Esta variedad de comportamientos "refleja una gran diversidad de culturas y de conductas sociales: el linaje es ante todo una característica de los poderosos, mientras que la parentela abierta, de límites fluctuantes, es un eficaz instrumento de ascensión para el individuo. Dentro de una misma entidad parental, de una misma vida, pueden sucederse varios modelos familiares, si el individuo o el grupo manifiestan la sufi-

[25] Para los párrafos siguientes cfr. H. Bresc, "La Europa de las ciudades y de los campos (siglos XIII-XIV)", en: A. Burguière, Ch. Klapisch-Zuber, M. Segalen, F. Zonabend (dirs.), *Historia de la familia 1. Mundos lejanos, mundos antiguos*, Madrid, 1988, 401-438.

[26] Idem, 403.

[27] H. Bresc, o.c., 403-404.

ciente ductilidad"[28]. Si a esto sumamos el peso de los sentimientos y la expansión de la conciencia individual, nos encontramos como ya está dicho, un paisaje que dista mucho de ser monolítico.

1.2.1. El papel de la Iglesia en el sacramento del matrimonio

F. Millán señala que "en términos generales, en la Edad Media se dieron por asentados los elementos principales de la teología matrimonial de los primeros siglos. Por lo general se aceptaba el matrimonio como un valor, como algo bueno y querido (o tolerado) por Dios, si bien siempre concebido como de menor valor que la virginidad, la castidad o el celibato. Generalmente, los valores positivos del matrimonio eran explicados al modo de San Agustín (los tres célebres bienes: bonum prolis, bonum sacramenti y bonum fidei). Asimismo, se da por normativa la indisolubilidad (como reflejo de una característica básica y esencial del matrimonio), y se aceptan las segundas nupcias en caso de viudez"[29]. Tres ámbitos van a centrar la atención de los teólogos medievales: "la controversia acerca de la esencia del matrimonio; la finalidad del mismo (y, consiguientemente, el tema de la institución), y el tema que va a dar pie a la gran controversia en el período que estudiamos, esto es, la sacramentalidad del matrimonio"[30].

J. Gaudemet[31] nos recuerda que "a partir del siglo XI, y hasta la instauración de los grandes Estados modernos, la Iglesia fue la única institución que rigió el matrimonio"[32]. Si en algún momento de estos siglos otras instancias entendían de cuestiones matrimoniales (principalmente patrimoniales), lo que hacían las instituciones "civiles" era, normalmente, aplicar las reglas canónicas. Podemos hablar, tal y como hace Gaudemet, de un auténtico monopolio legislativo y jurisdiccional.

La Iglesia va a ir legislando sobre el matrimonio a través de cánones conciliares[33], decretales pontificias[34], estatutos de sínodos diocesanos, etc. El material jurídico que va surgiendo, así como las tradiciones que provenían de los periodos anteriores van a ser recogidas en un gran número de colecciones canónicas[35] con

---

[28] Para el entrecomillado del párrafo: Idem, 404.

[29] F. Millán, "La sacramentalidad del matrimonio", 326.

[30] Idem, 327.

[31] Para los párrafos siguientes cfr.: J. Gaudemet, *El matrimonio en occidente*, 160-225.

[32] Idem, 164.

[33] Nos referimos tanto a concilios ecuménicos como a concilios regionales. En la legislación que surge en los concilios anteriores a Trento, sobre todo, se ocupaban de aspectos disciplinares del matrimonio: los matrimonios clandestinos, el incesto y los grados de parentesco, y la indisolubilidad.

[34] En las decretales se insistía aún más en los aspectos disciplinares. Básicamente al papa se le proponían se le sometían casos específicos y el pontífice emitía respuestas concretas (decretos) a las preguntas concretas que se le habían dirigido lo que ocurre es que estás respuestas a casos concretos al gozar de la autoridad papal se transformaban de hecho en reglas de derecho. Se reunían en colecciones y adquirían un valor legislativo. Caben destacar tanto las decretales de Gregorio IX en 1234, como las decretales clementinas (reunidas por Clemente V en 1314 y promulgadas por Juan XXII en 1317).

[35] Existe un gran número de colecciones canónicas en los siglos XI y XII, su estudio queda fuera de la finalidad de este capítulo. Entre el ingente número de dichas colecciones, podemos destacar:

numerosas disposiciones referentes al matrimonio. Entre ellas haremos una breve referencia al Decreto de Graciano en el que se confiere al matrimonio un lugar importante.

El Decreto de Graciano constituye una obra clave de esta época y que influirá durante un largo período. Recoge lo esencial del derecho antiguo y canónico y busca la conciliación frente a las divergencias que surgen entre el derecho tradicional y los problemas de la época. El mismo Decreto se considera a sí mismo como una "concordancia de los cánones discordantes". De la compilación de textos, poco a poco, se va avanzando en la línea de una auténtica reflexión sobre la doctrina. Los canonistas, al ir comentando el Decreto de Graciano, van a contribuir al desarrollo de la doctrina canónica. Ambos procesos, recopilación de textos y reflexión doctrinal, van a discurrir de modo paralelo, fecundándose mutuamente.



Imagen 1

Detalle del Decreto de Graciano editada alrededor de 1280-1290, muy probablemente en la abadía Cisterciense de Cambron (Bélgica). *The Walters Art Museum* (Baltimore)

el *Decreto* de Buchardo de Worms, *Colección en cinco libros*, colecciones de la época "gregoriana" (*Colección en dos libros*, *Colección en sesenta y cuatro libros*), el *Liber de vita christiana* (Bonizo de Sutri); así como varias obras de Ives de Chartres (*Decreto* y *Panormia*).

La teología también va concediendo más atención al matrimonio. A partir del siglo XII y en los siglos siguientes hasta el concilio de Florencia (1431-1445), los teólogos, a través de los diversos comentarios a las *Sentencias* de Pedro Lombardo, dedican interés al matrimonio que comienza a ser considerado, mayoritariamente, como sacramento.

Las *Sentencias* de Pedro Lombardo van a consolidar una terminología que será muy significativa para el ámbito del matrimonio; se trata de las expresiones matrimonio "por palabras de futuro" (*verba de futuro*) y matrimonio "por palabras de presente" (*verba de presenti*)[36]. Las *verba de futuro* constituían una promesa y hablaríamos de *sponsi* (prometidos) y de esponsales; por su parte, las *verba de presenti* constituían el matrimonio y hablaríamos de *cóniuges,* es decir de esposos. "Los esponsales no creaban el vínculo: eran revocables. Su ruptura acarreaba sanciones religiosas, pero seguía siendo posible contraer un matrimonio distinto"[37]. San Buenaventura, Duns Escoto, así como numerosas decretales asumen claramente esta distinción entre esponsales y matrimonio.

Como acertadamente resume T. Roswitha, "Graciano, monje italiano, autor del Decretum (1140) y Lombardo, maestro de la Escuela Jurídica de Bolonia, obispo de París y autor de las *Sententiae* (1152), dejaron establecidos los principales enfoques del concepto de matrimonio europeo, que en algunos casos perduran hasta nuestros días. Para Pedro Lombardo, la palabra de matrimonio (*verba de futuro*), el compromiso de palabra de los novios no tiene mayor importancia, lo que sí reviste sentido verdadero es "la promesa hecha en presente (*verba de praesenti*), cuando los miembros de la pareja se aceptan como marido y mujer" (Lavrin, 1989: 17). Esa promesa de presente[38] debe ser hecha con intención de casarse. Para él, "el matrimonio debe ser un contrato en toda regla", hecha públicamente y ante testigos. La palabra de casamiento era primordial para Graciano, definiéndola como el compromiso entre dos personas para una unión futura, pues se trataba de un acuerdo irrevocable"[39]. Es decir, aunque ambos comparten la opinión de que el matrimonio es, básicamente,

[36] "Respecto al tema que nos ocupa, la opinión de Pedro Lombardo era diáfana: la causa eficiente del matrimonio es el consentimiento (*Consensus non quilibet, sed per verba expressus, nec de futuro, sed de presenti*). El consentimiento debe ser expresado, y debe ser actual (*de presenti*); si el consentimiento es para el futuro, este consentimiento no realiza el matrimonio", J. Sánchez-Arcilla, "La formación del vinculo y los matrimonios clandestinos en la Baja Edad Media", *Cuadernos de Historia del Derecho* 17 (2010) 17. "De consensu qui efficit coniugium. Efficiens autem causa matriis monii est *consensus, non quilibet, sed per verba expressus; nec de futuro, sed de praesenti*. [La causa eficiente del matrimonio es el consentimiento, no cualquiera, sino el expresado mediante palabras; y no de futuro, sino de presente] — Si enim consentiunt in futurum, dicentes: Accipiam te in virum, et ego te in uxorem, non est iste consensus efficax matrimonii. Item, si consentiant mente, et non exprimant verbis vel aliis certis signis, nec talis consensus efficit matrimonium. Si autem verbis explicatur, quod tamen corde non volunt, si non sit coactio ibi vel dolus, obligatio illa ver borum quibus consentiunt, dicentes: Accipio te in virum et ego te in uxorem, matrimonium facit". *Sentencias* Liber IV, distinctio XXVII, cap. III. La edición que utilizo es la de los PP. del Colegio de S. Buenaventura: Petri Lombardi, *Libri IV Sententiarum* (Tomus II), Florencia 1916^2. El tema del matrimonio ocupa de la distinctio XXVI a la distinctio XLII. La cursiva es nuestra.

[37] J. Gaudemet, o.c., 196.

[38] Esto es lo que comúnmente se llamaba "voto matrimonial", aunque esta promesa podía revocarse en el futuro.

[39] T. Roswitha Hipp, "*Orígenes del matrimonio y de la familia modernos*", 62.

un contrato realizado por ambos miembros de la pareja, difieren en lo relativo a los efectos de las *verba de praesenti* y de las *verba de futuro*. Mientras para Pedro Lombardo solo las palabras de presente eran válidas, para Graciano las palabras de futuro son irrevocables.

También J. Goody recoge este problema sobre qué otorga validez al matrimonio: "según el enfoque tradicional, defendido por Graciano y la escuela de Bolonia hacia 1140, el matrimonio se iniciaba con el consentimiento de las partes (*desponsatio*), pero solo adquiría su carácter indisoluble a través de la unión sexual. Unos 20 años más tarde, Pedro Lombardo y los maestros de París establecieron una distinción entre dos tipos de *desponsatio*, por palabra de consentimiento presente (*verba de presenti*) el uno, y por palabra de consentimiento futuro (*verba de futuro*) el otro. El consentimiento por sí solo, y no el coito, otorgaba validez al matrimonio, al menos en su forma "presente". En el caso del consentimiento futuro, solo las relaciones sexuales creaban el vínculo indisoluble"[40].

Pedro Lombardo, sin duda inspirado por la escuela de teólogos de San Víctor, desarrolla la doctrina consensualista. En su opinión, el matrimonio tenía lugar mediante el intercambio de consentimientos; dicho de otra forma, el consentimiento constituía la causa eficiente del matrimonio. Lombardo, asimismo, es considerado el primer teólogo en sostener, contra la concepción anterior, que el consentimiento del padre no constituye una condición del matrimonio. Los canonistas, por su parte, defendían la necesidad de la consumación. El Decreto de Graciano había intentado conciliar consensualismo con exigencia de consumación pero confiriendo mayor importancia a la consumación. "La Iglesia tuvo que conciliar estas dos tendencias, al tratar de buscar una postura intermedia, lo que llevó al Papa Alejandro III[41] (1159-1181) a aceptar la promesa de futuro, lo cual implicaba que la pareja podía desistirse del compromiso, siempre y cuando la relación no hubiese sido consumada, ya que ocurrido lo contrario, antes de la promesa futura, con o sin intervención de la Iglesia, el matrimonio era consumado y válido"[42].

Durante los años que nos ocupan en este capítulo, Baja Edad Media y Renacimiento, no era necesaria ninguna ceremonia pública para garantizar la validez del

---

[40] J. Goody, *La evolución de la familia y del matrimonio en Europa*, 202.

"El punto de fricción [entre los canonistas de la escuela de Bolonia y los teólogos de la escuela de París] se encontraba en el tema de la significación y la formación del vínculo. Los teólogos, inspirados en la tradición jurídica romana, sostenían que era por el consensus, el consentimiento de los esposos, cuando se realizaba el sacramento. En cambio, para los canonistas de Bolonia mediante la cópula, la consumación carnal, se completaba la doble significación del matrimonio: la del alma fiel con Dios, y la de Cristo con la Iglesia", M. Ghirardi & A. Irigoyen, "El matrimonio, el concilio de Trento e Hispanoamérica", *Revista de Indias*, 246 (2009) 242-243.

[41] El papel jugado por Alejandro III en el terreno legislativo, influyó decisivamente en proceso de elaboración de la doctrina clásica sobre la formación del vínculo matrimonial.

[42] T. Roswitha, "Orígenes del matrimonio y de la familia modernos", 62. De hecho, esto creó un problema a los tribunales a la hora de dilucidar si la palabra otorgada constituía un contrato firme e indisoluble (es decir, si el consentimiento había sido dado y aceptado). Fernando Millán recuerda que "cuando al consentimiento se une la cópula podemos hablar de *matrimonium perfectum vel consumatum*. El Papa Alejandro III (antes del pontificado, el canonista Rolando Bandinelli) optó en sus *Decretales* por esta explicación. Con el consentimiento hay ya matrimonio, pero éste no está consumado como tal", F. Millán, o.c., 327.

matrimonio; bien es verdad, como señala Gaudemet, que había que seguir determinados procedimientos para que el matrimonio fuera plenamente lícito:

> "Una vez concluidos los acuerdos financieros entre las familias implicadas, tenían lugar los esponsales. Estos consistían en una promesa de contraer matrimonio (*per verba de futuro*) que a menudo se expresaba como fórmula oral ante testigos. A continuación se leían las amonestaciones en la parroquia. Si no había objeciones al matrimonio o estas se resolvían satisfactoriamente, la pareja solemnizaba públicamente su unión mediante el consentimiento mutuo (per verba *de presenti*) a la puerta de la iglesia. Este solía considerarse el momento en que la pareja se administraba recíprocamente el sacramento. Las ceremonias ante testigos comprendían la dote de la novia, la entrega de esta por su padre al marido y diversos ritos, incluida una fórmula oral y la entrega de un anillo. Por último, el grupo entraba en la iglesia para asistir a la misa nupcial"[43].

Se consideraba necesario: el cumplimiento de las restricciones de consanguineidad, el consentimiento mutuo de la pareja y, con el paso del tiempo, la bendición de un sacerdote. Conforme se va ritualizando más la celebración del matrimonio (y las consiguientes "exigencias") a partir del siglo XIII comienzan a abundar los matrimonios clandestinos. J. Sánchez-Arcilla, señala cómo el incremento de los matrimonios clandestinos hizo que fuera necesario que el concilio IV de Letrán (1215-1216) abordara el problema. Este tipo de uniones habían sido consentidas, de hecho, por la Iglesia. En Letrán, los matrimonios clandestinos fueron condenados con claridad. Pontífices anteriores, especialmente Alejandro III (1159-1181), los habían condenado severamente, con poco éxito. En otro orden de cosas, "la política iniciada por la Iglesia –ampliando el impedimento de consanguinidad del cuarto al séptimo grado– tendente a diluir el modelo de amplia parentela y sustituirlo por la familia nuclear, significó la imposibilidad de unirse en matrimonio a individuos pertenecientes a una misma parentela. (…) Dentro de la nobleza, la consanguinidad constituyó un serio obstáculo para sus pretensiones de fortalecer y perpetuar su situación económica mediante enlaces matrimoniales. Algo similar sucedía también en las ciudades con la familias burguesas en aras a conservar los resortes del gobierno ciudadano. Y otro tanto cabe decir del ámbito rural: la escasez de contingente humano y la dispersión de la propiedad señorial propiciaba el matrimonio entre consanguíneos"[44].

Podemos afirmar con Gaudemet, que la doctrina canónica del matrimonio se fue precisando y uniformando a lo largo de la baja Edad media y el Renacimiento[45]. Las Decretales fueron fijando las leyes, los doctores contribuyeron a reducir las dificultades suscitadas por las contradicciones de los textos antiguos recogidos por Graciano, fijaron las condiciones del vínculo, distinguieron entre nulidad y divorcio y abordaron detalladamente el tema de la indisolubilidad. Desde el ámbito teológico se va precisando la consideración del matrimonio como sacramento. La teología sa-

[43] M.M. Sheehan, "The formation and stability of marriage in fourteenth-century England: evidence of an Ely register", *Mediaeval studies* 33 (1971) 237; citado por J. Goody, o.c., 203.

[44] J. Sánchez-Arcilla, "La formación del vínculo y los matrimonios clandestinos en la Baja Edad Media", *Cuadernos de Historia del Derecho*, 17 (2010) 7-8.

[45] Cfr. J. Gaudemet, o.c., 305-308.

cramental sobre el matrimonio, tras Florencia (1431-1445) y posteriormente Trento (1545-1563), persistirá sin cambios significativos hasta el día de hoy.

De todas formas, el cuadro no estaría completo sino recogiéramos también toda una serie de irregularidades y transgresiones adquiridas en el ámbito de la celebración del matrimonio. Al no ser obligatoria la celebración pública, el matrimonio en demasiadas ocasiones era secreto y, por ello, no exento de precariedad. No siempre era sencillo distinguir entre un matrimonio y una unión libre. Gaudemet recoge toda una serie de prácticas "abusivas" que, en no en pocas ocasiones, terminaban en rupturas, repudios, dobles vidas, nuevas nupcias "irregulares", hijos ilegítimos y violencia conyugal. La lectura de las sentencias judiciales de la época y de las Decretales (también la literatura de la época) atestigua que las transgresiones eran graves y frecuentes.

Paulatinamente, se va a ir atacando la autoridad de la Iglesia sobre el matrimonio y sobre su capacidad para legislar sobre él. El final de la Edad Media y el período renacentista, asisten a una mejor organización de la autoridad judicial civil y a un aumento de su prestigio y eficacia. La progresiva caída del sistema feudal y el incipiente nacimiento de los estados modernos propiciarán que la justicia civil trate de recuperar la competencia en las causas matrimoniales. En esta línea, a mediados del siglo XIV, tanto Guillermo de Ockham[46] como Marsilio de Padua[47] ya afirman la competencia del emperador a la hora de legislar y juzgar sobre el matrimonio. Poco a poco, los poderes civiles van afirmando su autonomía y amplían sus competencias favoreciendo, progresivamente que el matrimonio deje de ser monopolio de la jurisdicción eclesiástica.

En este proceso, el Humanismo también jugó un papel destacado. "En diversos tratados, entre 1518 y 1526, Erasmo puso en tela de juicio la cuestión del sacramento, pretendiendo retornar a la noción agustiniana del *sacramentum, rei sacrae signum*. Eso suponía atacar el obstáculo más serio que se oponía al divorcio. Lutero no tardó en poner de relieve los equívocos del puro consensualismo y, considerando que el matrimonio era un contrato civil, rechazó el principio de indisolubilidad"[48].

Como resumen, podemos indicar que, si bien en estos siglos que estamos considerando en esta sección, la Iglesia alcanza, en cierto sentido el monopolio jurisdiccional y legislativo sobre el matrimonio, sin embargo, ya entonces comienzan a producirse numerosas reacciones frente a su doctrina. Estas se materializarán en los siglos siguientes.

1.2.2. Sacramentalidad del matrimonio

El carácter sacramental del matrimonio es afirmado en la bula de unión con los armenios en el concilio de Florencia[49] en 1439 al entrar a formar parte de la lista de

[46] Guillermo de Ockham sostiene esa competencia en su *Tractatus de jurisdictione imperatoris in causis matrimonialibus* (circa 1342).

[47] Marsilio de Padua defiende esta idea en su obra *Defensor Pacis* que publica en 1324, sin censura eclesiástica, bajo el seudónimo de "Un hijo de Antenor".

[48] Idem, 308.

[49] El concilio de Florencia, en unión con los de Basilea y Ferrara, es considerado el XVII ecuménico (unión con los griegos, armenios y jacobitas). El 23 de julio de 1431 comienza el concilio

los sacramentos de la ley nueva[50]. En realidad lo que hace el concilio de Florencia es consagrar una doctrina ya presente en Santo Tomás[51]. Podemos afirmar que "los grandes teólogos escolásticos (Hugo de San Víctor, Buenaventura, Alberto Magno, Tomás de Aquino, etc.) admiten sin ambages la sacramentalidad del matrimonio, que es un signo eficaz de la gracia, y no es solamente conservativo de la misma, ni es un sacramento menor. Como sacramento que es, el matrimonio ha sido instituido por Cristo, si bien de una manera un tanto diversa a la de los demás sacramentos, ya que el Señor lo instituyó «elevándolo» a la categoría de sacramento, es decir, asumiendo la institución humana y elevándola a la categoría de sacramento pleno"[52]. A continuación transcribo el texto de la bula de unión con los armenios en la que se afirma el carácter sacramental del matrimonio:

> Decreto para los armenios [De la Bula *Exultate Deo*, de 22 de noviembre de 1439].
>
> Para la más fácil doctrina de los mismos armenios, tanto presentes como por venir, reducimos a esta brevísima fórmula la verdad sobre los sacramentos de la Iglesia. Siete son los sacramentos de la Nueva Ley, a saber, bautismo, confirmación, Eucaristía, penitencia, extremaunción, orden y matrimonio, que mucho difieren de los sacramentos de la Antigua Ley. Éstos, en efecto, no producían la gracia, sino que sólo figuraban la que había de darse por medio de la pasión de Cristo; pero los nuestros no sólo contienen la gracia, sino que la confieren a los que dignamente los reciben[53].
>
> (…) Por el orden, empero, la Iglesia se gobierna y multiplica espiritualmente, y por el matrimonio se aumenta corporalmente[54].
>
> El séptimo sacramento es el del matrimonio, que es signo de la unión de Cristo y la Iglesia, según el Apóstol que dice: Este sacramento es grande; pero

---

de Basilea, se traslada a Ferrara el 18 de septiembre de 1437, de allí se traslada a Florencia cuya primera sesión plenaria se celebra el 26 de febrero de 1439.

[50] Podemos afirmar que, con anterioridad, ya estaba bastante extendida la consideración del matrimonio como sacramento. Por citar solo alguno de los documentos eclesiales que se refieren a este tema podemos señalar el Decreto *Ad abolendam* del Concilio de Verona de 1184 (DzH 761), la Carta *Quanto te magis* de 1199 (DzH 769) y la Carta *Gaudemus in Domino* de 1201 (DzH 777), ambas de Inocencio III; la Profesión de fe de Miguel Paleólogo de la sesión IV del II Concilio Ecuménico de Lyon de 1274 (DzH 860); y la Constitución *Gloriosam Ecclesiam* de Juan XXII en 1318 (DzH 916).

[51] "Y también se justifica el número septenario de los sacramentos por estar éstos destinados al remedio del pecado. Porque el bautismo está destinado a remediar la carencia de vida espiritual. La confirmación, a remediar la debilidad espiritual de los neófitos. La eucaristía, a remediar la proclividad hacia el pecado. La penitencia, a perdonar los pecados personales cometidos después del bautismo. La extremaunción, a perdonar las reliquias de los pecados no del todo desaparecidos, por negligencia o por ignorancia. El orden, a remediar la desorganización de la multitud. El matrimonio, a remediar la concupiscencia personal y la disminución de la población, producida por la muerte de los individuos. Algunos, sin embargo, relacionan los siete sacramentos con las virtudes, las culpas y las penas. Y así, dicen que la fe corresponde al bautismo, dirigido contra la culpa original. A la esperanza, la extremaunción, dirigida contra la culpa venial. A la caridad, la eucaristía, dirigida contra las penas merecidas por la malicia. A la prudencia, el orden, dirigido contra la ignorancia. A la justicia, la penitencia, dirigida contra el pecado mortal. A la templanza, el matrimonio, dirigido contra la concupiscencia. A la fortaleza, la confirmación, dirigida contra la debilidad", [*Summa Theologica* III, quaestio 65, art. 1]. Utilizo la edición bilingüe de la Biblioteca de Autores Cristianos: Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología* XIII, Madrid, 2019.

[52] F. Millán, o.c., 332.

[53] DzH 1310.

[54] DzH 1311.

> entendido en Cristo y en la Iglesia [Eph. 5, 82]. La causa eficiente del matrimonio regularmente es el mutuo consentimiento expresado por palabras de presente. Ahora bien, triple bien se asigna al matrimonio. El primero es la prole que ha de recibirse y educarse para el culto de Dios. El segundo es la fidelidad que cada cónyuge ha de guardar al otro. El tercero es la indivisibilidad del matrimonio, porque significa la ir divisible unión de Cristo y la Iglesia. Y aunque por motivo de fornicación sea licito hacer separación del lecho; no lo es, sin embargo, contraer otro matrimonio, como quiera que el vínculo del matrimonio legítimamente contraído, es perpetuo[55].

Siguiendo (y en muchos casos, simplemente repitiendo) la opinión expresada por Pedro Lombardo en las *Sentencias*[56], solían aportarse dos razones principales para distinguir entre los siete sacramentos y otros sacramentales y celebraciones eclesiásticas. Estas eran que "estos siete han sido instituidos por Cristo y que estos siete causan la gracia *ex opere operato* (es decir, independientemente de la santidad del ministro, de forma objetiva). Estos rasgos les diferenciarían de los llamados «sacramentales» que, aun siendo signos y celebraciones reconocidos por la Iglesia, no tienen la categoría de sacramento puesto que no han sido instituidos por Cristo, sino por la Iglesia y causan la gracia de forma indirecta, a través de la intercesión de la misma (disponen y preparan a la recepción de la gracia)"[57].

De todas formas, el proceso de reflexión que conducirá a la inclusión del matrimonio en la lista de los sacramentos no fue un proceso ni breve ni sencillo. Más bien deberíamos de hablar de un camino largo, algo tortuoso y donde no faltaron enfrentamientos entre defensores de tendencias diferentes. Si, por lo general, podemos afirmar que los escolásticos admiten la sacramentalidad del matrimonio y lo incluyen en la lista septenaria, también debemos señalar que también provocó en algunos cierto rechazo por diversos motivos. Como señala F. Millán, las principales tendencias contrarias a la sacramentalidad del matrimonio presentes entre los teólogos de la época serían las siguientes[58]:

[55] DzH 1327.

[56] *Quattuor libri sententiarum*.

[57] F. Millán, o.c., 328-329.

[58] Cfr. F. Millán, o.c., 330-331.

– quienes negaban la sacramentalidad del matrimonio basándose en la opinión de que admitirlo como sacramento significaba, hasta cierto punto, bendecir la concupiscencia y las bajas pasiones.
– quienes defendían una sacramentalidad menor: a) entendiendo el matrimonio como un mal menor que servía de remedio frente a las bajas pasiones (Pedro Abelardo), o b) atribuyéndole una sacramentalidad figurativa, interpretando en esta dirección el texto de Efesios 5 (el matrimonio vendría a ser un mero signo alegórico o figurativo del amor de Cristo por la Iglesia)[59].
– quienes negaban la sacramentalidad al considerar al matrimonio, fundamentalmente, un contrato (con unas claras consecuencias económicas y jurídicas), afirmaban que considerar que un contrato fuera ocasión o causa de gracia es algo cercano a la simonía.
– quienes se oponían a la sacramentalidad (o cuando menos la sacramentalidad plena) tanto del matrimonio como de la penitencia, porque consideraban que en ambos sacramentos faltaba uno de los componentes esenciales que es la materia[60].
– quienes cuestionaban la sacramentalidad del matrimonio por el hecho de que, según la tradición latina (la tradición oriental consideraba al sacerdote el ministro del matrimonio), los propios cónyuges son los ministros del sacramento son los propios cónyuges[61].

Tabla 2
Principales tendencias contrarias a la sacramentalidad del matrimonio

En resumen, en el período estudiado en esta sección, la Baja Edad Media, se define el llamado septenario sacramental en el que se incluye el matrimonio. Este va a ser el primer punto criticado por los reformadores del siglo XVI de los que nos ocuparemos más adelante en este capítulo.

1.3. El matrimonio en el Humanismo y en el Renacimiento

Como ya hemos señalado, desde la Edad Media, coexisten en Europa modelos familiares diferentes. Mientras, en el noroeste (norte de Francia, Flandes) el modelo

[59] Esta interpretación va a ser utilizada por algunos de los reformadores del XVI. También en la actualidad es defendida por algunos teólogos protestantes.

[60] Algunos teólogos, para sortear esta dificultad, considerando la existencia de una cuasi-materia o vice-materia; el consentimiento, en el caso del matrimonio y los actos mismos del penitente en el caso de la penitencia.

[61] "Algunos teólogos escolásticos veían en ello una contradicción: ¿Cómo pueden ser los cónyuges ministros y receptores del sacramento a la vez? ¿Cómo pueden «dar» la gracia que no tienen (nemo dat quod non habet)?", F. Millán, o.c., 331.

de familia nuclear es claramente mayoritario, en el centro y, aún más, en el sur de Europa, el modelo de familia extensa es el que aparece con mayor frecuencia. Conforme avanzan los siglos XIV y XV podemos apreciar "el tránsito de la familia medieval a la familia moderna, desde las formas abiertas de la familia extensa, hacia la familia cuyo núcleo es el pacto conyugal que reúne en su torno a los hijos y que, sin negarse a la apertura, adopta posiciones más intimistas y centradas en la persona. Este es el modelo familiar sobre el que reflexiona el pensamiento humanista"[62].

También hemos indicado ya cómo el linaje, en tanto realidad "familiar", era capaz de provocar sentimientos profundos de pertenencia y de afinidad en los individuos, incluso más intensos que la familia conyugal y la familia extensa. El linaje suponía ir más allá del hecho de vivir juntos en un mismo hogar y situarse en un espacio social y económico más amplio. En resumen, la familia medieval, entendiendo por tal la comunidad de padres e hijos, estaba integrada en una realidad familiar "mayor", compuestas por *parientes*, entendiendo por tales también a los consanguíneos de cada uno de los miembros de la pareja e, incluso, a sirvientes y a familias "aliadas".

Como señala F. Galvache, "este modelo familiar va a perdurar hasta que comiencen a variar las condiciones sociales que determinaron su reforzamiento. Los nuevos aires políticos, culturales y económicos que trae consigo el Renacimiento fueron aflojando, precisamente, los vínculos solidarios de la familia extensa, del linaje y de las restantes instituciones de defensa del individuo, cada vez más innecesarios, en beneficio de la mayor independencia y cohesión de la familia conyugal y del afianzamiento de la autoridad paternal"[63]. El cambio de época, conducirá a que la estructura de la familia en el Renacimiento sea básicamente conyugal. La estructura de carácter patriarcal solo permanecerá "en las grandes familias nobiliarias y en aquellas otras pertenecientes a otros estamentos, pero en las que, dotadas de fuertes patrimonios, actuaba sobre ellas la tendencia a la indivisión. Es decir, en las familias las grandes casas nobiliarias y grandes magnates del patriarcado urbano que, en su conjunto, suponían una insignificante porción de la sociedad renacentista"[64].

El siglo XVI se verá marcado, no solo para el tema que nos ocupa sino también en el ámbito social, político y eclesial, por la Reforma protestante y los debates, enfrentamientos y desencuentros que se van a ir sucediendo. A la Reforma estará dedicada la sección cuarta de este capítulo.

Galvache resalta como contribuciones originales de los humanistas, "tres nociones (…) acerca del matrimonio: su bondad consustancial, la finalidad educativa la que le orienta su propia naturaleza y, por último, la peculiar capacidad elevadora de la mujer al plano superior del varón procurando entre ellos –supuesta la igualdad

[62] F. Galvache, *La educación familiar en los humanistas españoles,* Pamplona, 2001, 18; para los párrafos siguientes cfr. 21-85. Cfr.: J.K. Yost, "The Traditional Western Concept of Marriage and the Family: Rediscovering Its Renaissance-Reformation Roots", *Andover Newton Quarterly,* 20 (1980) 169-180.

[63] Idem, 28.

[64] Idem, 34.

esencial– cierta igualdad relacional, también en el plano del quehacer familiar, en cuanto a la procura de los fines del matrimonio y de la familia"[65].

Para completar el panorama que vengo describiendo, me detendré en la influencia de las ideas humanistas sobre la concepción de matrimonio; para ello, me centraré en dos figuras que contribuirán de manera importante a valorar el matrimonio, su bondad intrínseca, su santidad derivada del designio de Dios, su unidad y su indisolubilidad: Erasmo de Rotterdam y Luis Vives.

Desiderius Erasmus Rotterodamus[66] (Rotterdam 1466 − Basilea 1536) fue un ciudadano del mundo; vivió en Lovaina, Bruselas, París, Orleans, Cambridge, Roma, Venecia, Friburgo, y Basilea, ciudad en la que murió. En la catedral de esta ciudad suiza fue enterrado pese a ser un sacerdote católico. Siendo Basilea una ciudad donde había triunfado la Reforma, este hecho nos habla del respeto y admiración que se le profesaba en Europa[67]. En 1487 ingresó en un monasterio de canónigos agustinos donde pronunció sus votos en 1488 y fue ordenado sacerdote el 25 de abril de 1492. Ese mismo año sale del convento para entrar al servicio del obispo de Cambray. Publica su primer libro en 1500, los *Adagios*, donde pone de manifiesto tanto sus dotes de filólogo como su conocimiento profundo de la literatura greco-latina. Tres años después, en 1503, publica el *Enchiridion militis christiani* que al poco tiempo será considerado como el programa del humanismo cristiano. Ambos libros le otorgan una gran autoridad en los ambientes intelectuales de toda Europa, en donde es

---

[65] Idem, 85.

[66] Para profundizar la figura de Erasmo, cfr.: M. Bataillon, *Erasmo y el erasmismo*, Barcelona, 1977; F. Lorda, *Erasmo. El autor y su obra*, Barcelona, 1981; L. Febvre & C. Piera, *Erasmo, la contrarreforma y el espíritu moderno*, Barcelona, 1985; C. Augustijn, *Erasmo de Rotterdam: vida y obra*, Barcelona, 1990; F. Rico, *El sueño del humanismo. De Petrarca a Erasmo*, Barcelona, 2002; O. Rivera, "Erasmo y Vives: algunas observaciones en torno al matrimonio y la sexualidad conyugal", *Romance notes* 45 (2005) 211-216; S. Zweig, *Erasmo de Rotterdam: Triunfo y tragedia de un humanista*, Barcelona, 2005.

Para el tema, más específico, de su aportación en torno al tema del matrimonio, cfr.: M. Heath, "Erasmus and the Laws of Marriage", en: R. Schnur (ed.), *Acta Conventus Neolatini Hafniensis. Proceedings of the Eighth International Congress of Neo Latin Studies* (August 1991), Binghampton NY, 1994, 477-484; A.G. Weiler, G. Barker & J. Barker, "Desiderius Erasmus of Rotterdam on marriage and divorce", *Nederlands Archief Voor Kerkgeschiedenis / Dutch Review of Church History* 84 (2004) 149-197; O. Rivera, "Erasmo y Vives: algunas observaciones en torno al matrimonio y la sexualidad conyugal", *Romance notes* 45 (2005) 211-216; M. Ciordia, "Erasmo y los tratados de re uxoria en el renacimiento", en: E. Blanco (coord.), *Grandes y pequeños de la literatura medieval y renacentista*, Salamanca, 2016, 229-238.

[67] El 15 de noviembre de 1536, los nueve compañeros de Ignacio salen de París para reunirse con Ignacio en Venecia, ciudad a la que llegan el 8 de enero de 1537. Simon Rodrigues, en sus *Memorias*, nos narra como al pasar por la ciudad de Basilea (a comienzos de diciembre de 1536) se detienen en la Iglesia en la que están enterrados los restos mortales de Erasmo que había fallecido unos meses antes. "Después de algunos días de camino, llegaron a Basilea, ciudad muy principal de Alemania, en la cual, hallándose muy cansados y destrozados del trabajo del camino, fríos y nieves, se detuvieron como unos tres días en esta ciudad. (…) Estaban enterrados en aquella iglesia arriba dicha Zwinglio, Ecolampadio y otros herejes, y también Erasmo de Roterdam", Simón Rodrigues, *Origen y progreso de la Compañía de Jesús*. Estudio introducctorio, traducción a partir de los originales portugués y latino, y notas a cargo de E. J.Alonso Romo, Bibao-Santander, 2005, 70-71. Simón Rodrígues, en su redacción, separa a Erasmo de los otros nombres, señalando así que nunca rompió con la Iglesia Católica.

considerado "el príncipe de los humanistas". En 1509, publica su libro más conocido, el *Elogio de la locura*, dedicado al también humanista Tomás Moro. En 1516 el duque de Borgoña, Carlos de Gante, recién proclamado rey de Castilla y Aragón le nombra consejero. Erasmo ofrecerá su influencia y su fama al servicio de una política que promueva y asegure la paz entre las naciones cristianas; en esta línea, ese mismo año publica *Institución del príncipe cristiano*.

Erasmo comparte con otros humanistas, así como con Lutero, la necesidad de una reforma en la Iglesia; difiere claramente del teólogo de Eisleben en los métodos para llevarla a cabo. Lutero no oculta su simpatía y admiración por Erasmo y realizó algunos intentos para que se sumase a su causa. Si bien en un comienzo intentó no comprometerse y mantener una cierta equidistancia "mediadora" entre Lutero y la Iglesia de Roma, en 1524 con la publicación de *De Libero Arbitrio*, que tenía en su punto de mira a Lutero, se produjo la ruptura definitiva con el reformador alemán; este le contestará unos meses después en una obra titulada *De Servo Arbitrio*. No solo encontrará oposición entre los partidarios de la Reforma protestante, también será visto con sospecha y criticado en ámbitos católicos.

En varias de sus publicaciones aborda Erasmo el tema matrimonial. Los *Coloquios familiares*[68] nos delinean la visión erasmiana al respecto. En el coloquio *Puerperio* se plantea el problema de la educación de los hijos y de cómo ha de desarrollarse bajo la tutela de ambos progenitores; en dicha obra se reconocen méritos tanto al padre como a la madre. En el coloquio *Matrimonio* (Mempsigamos), se elogia el estado matrimonial. Erasmo defiende la importancia del mutuo entendimiento para la convivencia, propone obediencia y prudencia a la esposa y exige al esposo respeto y protección. También aparece una referencia a la indisolubilidad.

> "en otro tiempo quando entre marido e mujer nacían discordias que no levavan remedio, el postrero era hazer entre ellos divorcio, agora esto es totalmente revocado. Cumple que hasta la muerte él sea tu marido e tú su muger"[69].
>
> "el remedio desto es que la mujer comience a seguir la voluntad e conformarse quanto pudiere con las costumbres del marido, y el varón procure de hazer lo mesmo para con la mujer e créme que ésta es la amistad e bien querencia que dura, que la que solamente va fundada sobre la hermosura e buen parecer no puede durar mucho"[70].
>
> "el marido hace de sufrir tal qual fuere pues que no se puede dexar. Por lo qual mejor es sufrille hecho a nuestras costumbres o a lo menos más manso e tratable, lo qual se puede hazer de la manera que he dicho, que no empeoralle cada día con nuestra braveza"[71].

En el coloquio el *Mancebo y la doncella* (Proci et virginis), se aborda el tema de la preparación para el matrimonio; parte del desarrollo de la obra se centra en la cuestión de la virginidad y en la importancia del matrimonio frente a otras formas de vida.

---

[68] Erasmo de Rotterdam, *Coloquios familiares*, A. Herrán y M. Santos (eds.), Barcelona, 2005.

[69] Idem, 73.

[70] Idem, 74.

[71] Idem, 77.

> "…lo que principal se debe mirar en este género de amistad, es que veo que tus costumbres quadran mucho con mi ingenio, que es lo que yo más estimo, porque ya puede ser que una cosa sea en sí muy excelente, y acompañada no sea tal. Cómo te agradan a ti las mías, esto no lo sé. Así que éstas son, señora, las señales o agüeros que me prometen que nuestro matrimonio a de ser dichoso, alegre y perpetuo, con que no oyga yo de ti agora alguna mala canción"[72].
>
> "Aunque, hablando la verdad, no luego la doncella se casa pierde su virtud; que yo he visto muchas antes de su casamiento estar amarillas, flacas e cuasi éticas, e después que se casan las he visto lindas y hermosas. (…) una doncella virgen es una preciosa joya; más ¿qué monstruo puede ser mayor que una virgen vieja? Si tu madre no ouviera perdido aquella flor, no te alabarás tú de essa que tienes. Y si, como yo espero, nuestro matrimonio sucede, por una que se pierda se ganarán muchas"[73].
>
> "– (…) ¿a quién darías tú la corona de la castidad, al que se haze impotente cortando sus miembros naturales, o al que sin nada de esto usa de continencia?
>
> – El postrero hallo yo, por mi cuenta, que merece gloria, porque la determinación del primero gran locura pienso que sea.
>
> – (…) los que son astritos a voto de castidad, y an renunciado el matrimonio, en alguna manera se pueden llamar castrados"[74].
>
> "…ni tampoco pienso que tenían fuerça los matrimonios que antiguamente se concertavan sin autoridad de sus padres. (…) me parece que más dichoso será nuestro casamiento si se haze con autoridad e voluntad de nuestros padres"[75].

En el año 1518, publica Erasmo su *Apología del matrimonio*[76]. El roteradamo critica, frente al común pensamiento eclesial, la idea del celibato, la exaltación de la virginidad por parte de la moral católica y la asociación entre deseo sexual y pecado[77].

> "…yo no dejaré de afirmar que es estado muy santo el matrimonio, observado con toda pureza y castidad. (…) Cristo no impone el celibato a nadie, pero sí prohíbe clara y enérgicamente el divorcio. (…) Merecedora de toda loa es la virginidad, si esta loa no se hace extensiva a la mayor parte de la sociedad humana"[78].

---

[72] Idem, 212.

[73] Idem, 213.

[74] Idem, 214.

[75] Idem, 217.

[76] He utilizado la edición realizada por Lorenzo Riber: Erasmo de Rotterdam, *Obras escogidas*, Madrid, 1964², 428-442.

[77] "En este tratado Erasmo cuestiona también la preferencia y la alta reputación de que gozaba la continencia sexual en la teología católica. Sostiene que la virginidad solo era recomendable para un grupo selectivo, como una forma simbólica de representar la vida celestial en la que no existe el matrimonio, pero alega que la generalización de este estado solo podía acarrear la destrucción de la humanidad. (…) Erasmo visualizaba la relación establecida por los cónyuges como la forma de la amistad más firme, estrecha y duradera, que bendecida por el lazo sacramental del matrimonio se sustentaba en la unión física y espiritual de la pareja. Su percepción de la praxis sexual como una actividad que practicada con decoro contribuía al éxito de la vida marital lo sitúa entre los primeros pensadores que adoptaron una posición de ruptura con la tradición paulina-agustina que visualizaba el matrimonio como un remedio para la concupiscencia y la debilidad humana", O. Rivera, o.c., 212-213.

[78] Idem, 435-436.

> "…con la esposa, empero, estamos unimismados por extremado amor, por el goce mutuo de los sentidos, por la alianza sacramental, por el indisoluble consorcio en todas las situaciones que depara la vida"[79].

> "…pero dime: ¿qué cosa puede haber más amable que el amor casto; qué cosa más santa y más decente?"[80].

Erasmo de Rotterdam es un promotor indiscutible del acceso de la mujer a la educación y de la necesidad de su instrucción. A lo largo de su obra podemos constatar su preocupación ante las vocaciones religiosas forzadas, los matrimonios secretos[81] y los matrimonios establecidos sobre la conveniencia económica o intereses espurios. En 1526, cuando ya Enrique VIII intentaba romper su matrimonio con Catalina de Aragón, Erasmo dedica a la reina de Inglaterra su libro *Institutio Christiani Matrimonii*[82] en el que, básicamente, reúne elementos ya presentes en sus obras anteriores.

En resumen, el pensamiento erasmiano sobre el matrimonio se caracteriza por la alta valoración del matrimonio, su bondad intrínseca (que brota de la voluntad divina que quiere el bien para sus criaturas[83]), su concepción positiva de la sexualidad dentro del matrimonio (no pecaminosidad del deseo sexual), la importancia concedida al mutuo entendimiento para la convivencia, y la consideración de la relación conyugal como la forma más firme, estrecha y duradera de amistad.

Juan Luís Vives[84] nació en Valencia en 1493 y murió en Brujas en 1540. Judío converso, de una familia de importantes comerciantes de la ciudad, sus padres fueron acusados de judaizantes y condenados a morir en la hoguera. Su padre fue quemado en Valencia el año 1524, mientras que los restos mortales de la madre fueron exhumados del cementerio cristiano y quemados en 1530. Comenzó sus estudios universitarios en la ciudad que le vio nacer pero pronto, en 1509, se encaminó hacia París; ya nunca volverá a España. Pese a su progresiva decadencia, la escolástica continuaba aún

---

79 Idem, 437.

80 Idem, 438.

81 Erasmo se opone a los matrimonios secretos puesto que pueden dar lugar a engaños y abusos; también son comportamientos que van contra la autoridad de los padres y pueden debilitar el sentido jerárquico de la familia.

82 Tres años antes, Juan Luis Vives había dedicado a Catalina su *De institutione foeminae christianae* ("ad Inclytam D. Catharinam Hispanam, Angliae Reginam").

83 Para Erasmo, Dios cuenta con el hombre para gobernar la creación y para conservar y propagar la especie.

84 Para citar los textos de Vives, utilizo la edición realizada por Lorenzo Riber para la editorial Aguilar: *Juan Luis Vives. Obras Completas* (2 vol.), Madrid, 1947-1948. Para conocer la figura de este importante humanista, cfr.: B. Gómez Monsegú, *Filosofía del humanismo de Juan Luis Vives*, Madrid, 1961; E. González, *Joan Lluis Vives de la escolástica al humanismo*, Valencia, 1987; A. Fontán, *Juan Luis Vives (1492-1540): humanista, filósofo, político*, Valencia, 1992; F. Calero & D. Sala, *Bibliografía sobre Luís Vives*, Valencia, 2000; J. Peña, *Un español en Europa. Una aproximación a Juan Luis Vives*, Madrid, 2003; F. Calero, "La grandeza de Juan Luis Vives", *eHumanista* 26 (2014) 429-453; J. Pérez, "Erasmo, Moro y Vives", *eHumanista* 29 (2015) 1-12; J.V. Gómez, "Vigencia actual de la obra del humanista valenciano Juan Luis Vives", *Revista Valenciana d'Estudis Autonòmics* 60 (2015) 5-52; R. F. Sebastián, "Apuntes apologéticos a De institutione foeminae christianae de Juan Luis Vives", *Vivesiana*, 1 (2016) 73-86; E. García Hernán, *Vives y Moro. La amistad en tiempos difíciles*, Madrid, 2016; P. García Pilán, "El matrimonio en el pensamiento social de Luis Vives: entre la antropología y la teoría política", *Vivesiana* 2 (2017) 65-78.

predominando en los estudios en París, lo cual no es óbice para que Vives entrara en contacto con profesores y alumnos de orientación humanista. En la renovadora y humanista capital francesa creció como persona y como humanista. En 1512 alcanzó el grado de doctor en la Sorbona y se trasladó a Flandes, primero a Lovaina, después a Brujas, ciudad que va a convertirse en su residencia habitual y en la que conocerá a su futura mujer, Margarita Valldaura, hija, como él, de mercaderes valencianos.

Vives conoció a Erasmo en 1516 y, desde el comienzo, se estableció una relación de amistad que dio lugar a un intercambio epistolar que durará toda la vida. Prueba de una amistad profunda entre ambos la constituye el hecho de que Vives llama a Erasmo *amicus probatissimus*. El aprecio que Erasmo siente por Vives se muestra, entre otros gestos, en el de sugerir su nombre como consejero del sobrino de Guillermo de Croy, señor de Chièvres[85]. A comienzos de 1519, Erasmo escribe al médico español Juan de la Parra, entonces en la corte de Carlos V en Flandes, elogiando profusamente a Vives y calificándolo de gran erudito. Ese mismo año, recomendará al valenciano universal para que sea nombrado maestro del infante Don Fernando, hermano del emperador. Al año siguiente, en carta a Tomás Moro, podemos leer procedente de la pluma de Erasmo que no le extrañaría que Vives llegara con el tiempo a oscurecerle a él mismo. También en 1520, Vives publica la obra *Declamationes Syllanae quinque*, prologada por el propio Erasmo. En dicho prólogo el gran humanista de Rotterdam escribe: "mientras otros gritan, Vives declama con sabiduría y serenidad únicas" [86].

En 1522, Juan de Vergara, humanista español, le ofreció la cátedra que había dejado vacante Antonio de Nebrija en la Universidad de Alcalá de Henares. Sin embargo, probablemente por su deseo de seguir avanzando en su formación, aceptó la oferta que le llega de Inglaterra. En el otoño de 1523 se incorpora al colegio de Corpus Christi de la Universidad de Oxford. Desde este momento, y hasta 1528, Vives vive en Inglaterra entre otoño y primavera. Fue maestro de la princesa María Tudor, hija de la reina Catalina de Aragón. Durante estas estancias, Vives, que había conocido a Tomás Moro en Brujas unos años antes, casi siempre se hospedó en casa de quien fuera Canciller. Su trabajo en Inglaterra le permitirá vivir sin estrecheces económicas y continuar desarrollando su fecundo pensamiento.

Durante este período de estancias en Inglaterra, escribe las dos obras que son de mayor interés para nuestra tesis[87]: *De institutione faeminae christianae* (1523) y *De officio mariti* (1528). La primera de ellas está terminada unos meses antes de llegar a Inglaterra y está dedicada a la reina Catalina de Aragón, quien sabía

---

[85] Este poderoso político de origen flamenco, consejero de Carlos V antes de ser emperador, tenía en mente que un sobrino suyo de 19 años (también llamado Guillermo de Croy) y obispo de Cambray, ocupara la sede de Toledo vacante tras la muerte del cardenal Cisneros el 8 de noviembre de 1517. Tuvo éxito el señor de Chièvres y su sobrino accedió al arzobispado de Toledo y al cardenalato.

[86] J. Pérez, o.c., 2.

[87] "El humanista valenciano Juan Luis Vives integra también la lista de los defensores del matrimonio en la época. En Instrucción de la mujer cristiana enaltece el matrimonio como una institución sagrada que precede a la caída en el pecado: "¿Quién dirá que el matrimonio no es una cosa sacratísima, pues Dios lo instituyo en el Paraíso, cuando el linaje humano conservaba toda su pureza e integridad y no se había mancillado aún con culpa alguna?". A diferencia de Erasmo, Vives defiende el carácter sacramental del matrimonio cristiano sin dejar de reconocer la superioridad espiritual conferida a la virginidad y la continencia sexual en la teología católica", O. Rivera, o.c., 213-214.

del talento de Vives a través de Tomás Moro. *De institutione feminae christiane* es considerada una de las obras más consistentes e influyentes sobre la educación de la mujer. Solo en la segunda mitad del siglo XVI se realizaron 32 ediciones. La obra fue traducida al castellano por Juan Justiniano, "un hombre del círculo de la reina Germana de Foix, y publicado en Alcalá en 1529, con un título que captó el interés de la buena sociedad: Instrucción de la muger christiana: dónde se contiene como sea de criar una doncella hasta casarla; y después de casada cómo ha de regir su casa y bivir bienaventuradamente con su marido, y si fuere biuda lo que deve de hazer. Agora nuevamente corregido y enmendado y reduzido en buen estilo castellano"[88]. La primera edición inglesa apareció en 1540, la francesa en 1542 y la primera alemana vio la luz en 1544.

Esta obra recoge, en tres libros, una serie de recomendaciones, normas de vida y preceptos fundamentales para la formación de la mujer cristiana. En el primer libro, dedicado a las doncellas se abordan temas como: la crianza de la doncella en la niñez, qué autores leer, trato que se le debe dar al cuerpo, virginidad, atavíos, qué virtudes y ejemplos debe imitar la mujer, comportamiento fuera de casa, danzas y bailes, amores, cómo se ha de buscar el esposo, etc. En el libro segundo, orientado a las mujeres casadas, se abordan capítulos dedicados a: el matrimonio, qué ha de tener la mujer casada, cómo ha de relacionarse con su marido, la concordia de los cónyuges, cómo comportarse en la intimidad, cómo ha de gobernarse en su casa, los hijos y el cuidado que de ellos debe tener, las casadas dos veces y las madrastras, la madre de familia en edad avanzada, etc. Finalmente, el libro tercero está dirigido a las viudas. En él aparecen temas como: el luto de las viudas, la memoria del marido, los funerales del marido, la continencia y la honestidad de la viuda, el comportamiento en casa y fuera de casa, y las segundas nupcias.

Para el humanista valenciano, solo podría alcanzarse una sociedad armónica si las mujeres son debidamente instruidas, pues ellas hacen posible el equilibrio de la sociedad desde el núcleo familiar. Enseñando a las mujeres "letras, virtud y religión", se encargarán de transmitirlas en sus hogares. Pese a esta visión positiva sobre la formación de la mujer y su dignidad, sí es necesario señalar que, en opinión de Juan Luis Vives, "la mujer tiene que estar sometida a su futuro marido. En esto Vives demuestra tener una mentalidad todavía medieval, mientras que su amigo inglés, el humanista Tomas Moro, aboga ya con su obra *Utopía* (1516) por la igualdad entre el hombre y la mujer, reclama la educación mixta y llega a imaginarse también a las mujeres en cargos estatales. Vives, al querer recluir a la mujer en casa, es más precavido que Erasmo de Rotterdam, quien en su obra *De matrimonio christiano* (1526) quiere poner a prueba y afirmar la castidad de la mujer, poniéndola en contacto con hombres jóvenes en público"[89].

Algunas de las ideas principales sobre el matrimonio que podemos entresacar de *De institutione feminae christiane* son las siguientes:

[88] J.E. Ruiz-Domenec, *La ambición del amor. Historia del matrimonio en Europa*, Madrid, 2003, 160-161.

[89] Ch. Strosetzki, "El matrimonio en J. Vives y Ch. Fourier", en: I. Arellano y J.M. Usunáriz (eds.), *El matrimonio en Europa y el mundo hispánico. Siglos XVI y XVII*, Madrid, 2005, 28.

a) Rechazo de los matrimonios forzados:

"En toda mi vida leí, vi ni oí cosa más desvariada ni absurda que querer traer por la fuerza a quien ha de tenerte compañía toda su vida y vivir contigo indisolublemente, el cual, si no te tuviere buena voluntad, habrá de darte ruin vida. ¡Como si el amor pudiera imponerse obligatoriamente! (…) ¡Oh, cuán gran locura es inaugurar con odio el sacramento del amor sagrado! Por cierto que no querría yo retener a un esclavo mío contra su voluntad, cuanto menos a mi mujer. Y no solamente digo que no se ha de secuestrar al varón que muestra repugnancia y mala gana, sino que tampoco la mujer debe tomar marido que no vaya de buen grado y deseoso al casamiento"[90].

b) La importancia de la concordia en la pareja:

"Y hácese entre ellos aquella santa y feliz concordia, que es la más dulce sazón del matrimonio"[91].

"El principal y más eficaz elemento para la concordia es que la esposa ame a su marido, pues tal es la naturaleza del amor, que provoca el amor"[92].

c) Finalidad del matrimonio:

"el matrimonio no tanto fué ordenado con vistas a la prole como para una cierta comunidad de vida y sociedad indisoluble; ni el nombre de marido es nombre de carnalidad, sino de unión para todos los menesteres de la vida"[93].

d) Naturaleza del amor conyugal y sumisión de la mujer[94]:

"La señal más cierta de honestidad es, como se dice, amar al marido de todo corazón. (…) Corresponden los maridos con la misma gratitud y con igual amor a aquellas mujeres por quienes se saben amados ardientemente. (…) Ni ha de ser amado el marido como amamos al amigo o al hermano gemelo, donde no hay más ingrediente que el amor solo. En el amor conyugal debe haber una fuerte mezcla de culto, de reverencia, de obediencia y de acatamiento"[95].

"El marido es dueño de sí y señor de la mujer, no la mujer del marido, y no debe pretender conseguir de su marido sino aquello que ella vea que le otorgará buenamente y con agrado"[96].

---

[90] *De institutione feminae christiane.* Juan Luis Vives. *Obras Completas* (vol. 1), Madrid, 1947, 1070-1071.

[91] Idem, 1071.

[92] Idem, 1099.

[93] Idem, 1073-1074.

[94] Juan Luis vives considera el matrimonio una institución producto de la naturaleza, haciendo a este, por tanto, necesario. Por un lado esto le llevará a reivindicar al matrimonio pero también a defender que, "si la mujer es inferior por naturaleza y el matrimonio es una ley natural, será fundamental para preservar la armonía del mundo que hombre y mujer se organicen en matrimonio respetando la previa y natural jerarquía", P. García Pilán, o.c., 68. Para este tema, considero interesante la lectura de: P. Santonja, "La situación de las mujeres y el matrimonio en la Edad Media y en los siglos XVI y XVII", *Cuadernos para investigación de la literatura hispánica*, 40 (2015) 263-328; y de M. Vigil, *La vida de las mujeres en los siglos XVI y XVII*, Madrid, 1986.

[95] Idem, 1084-1085.

[96] Idem, 1089.

"¿Qué aprovecha a la mujer tener talento y discreción si le faltan blandura y mansedumbre para con su marido? No hay nadie que no prefiera conversar con su perro que con su mujer importuna y feroz[97].

e) Virtudes de la mujer casada:

"Entre las virtudes de la mujer casada es menester que tenga dos de suma importancia y que descuellan por encima de las otras. Si no le faltaren, estas dos virtudes pueden hacer el matrimonio firme, estable, perpetuo, fácil, ligero, dulce, preñado de ventura buena. La falta de una de ellas lo hará flaco, enojoso, desabrido, insoportable, misérrimo. Estas son: castidad y amor entrañable al marido. La primera se debe traer de la casa paterna; la segunda, tomarla al pisar el umbral de su marido, por manera que, dejados sus padres, sus parientes, sus deudos, esté persuadida que todo eso que dejó va a encontrarlo todo junto en su marido"[98].

"Si a aquellas dos virtudes cardinales de toda mujer casada, a saber: castidad y amor entrañable a su marido, se añade el arte de regir la casa, resultan sabrosos y prósperos todos los matrimonios. Sin esta virtud tercera no hay hacienda; y no hay matrimonio sin las otras dos primeras"[99].

"Una gran parte de este negocio está en tu mano. Tú puedes con tu recato, con tu modestia, con tu obediencia y mansedumbre, ganar a tu marido y vivir felices y contentos. Y al revés, con tus vicios del alma y del cuerpo, hacer que sea duro y áspero para ti, y a ti y a él fabricarle una molestia y un tormento que ni la misma muerte acabará"[100].

f) Sacramentalidad del matrimonio[101]:

"Ya desde el principio prepárate, pues, ¡oh mujer cristiana!, a unir a ti con el amor a aquel a quien Dios unió con el sacramento, para que esa coyunda te sea llevadera y fácil. Ni tampoco quieras que el vínculo se desate o se afloje y no te envuelva a ti y a tu consorte en una molestia de que no os podríais desasir y en una miseria que no tendría término"[102].

"por el sacramento y por el voto vuestros cuerpos están consagrados a Dios"[103]

"¡cuán gran sacramento es el matrimonio!"[104]

"Si el matrimonio es un sacramento, si es una unión casta y pura, a la cual sabemos que asiste Dios como áuspice y padrino…"[105]

---

[97] Idem, 1107.

[98] Idem, 1076.

[99] Idem, 1128.

[100] Idem, 1074.

[101] "Aunque una comprensión completa del pensamiento de Vives acerca del matrimonio tiene que tener en cuenta que, a la vez que ley natural y humana, éste es sobre todo un sacramento establecido por Dios", P. García Pilán, o.c., 74.

[102] *De institutione feminae christiane*, 1074.

[103] Idem, 1077.

[104] Idem, 1080.

[105] Idem, 1154.

De officio mariti ve la luz en 1528, si bien Vives lo comienza a escribir en 1525. El año de su publicación es también el año de la caída en desgracia del humanista valenciano[106]. En 1527, Enrique VIII había pedido al papa Clemente VII la anulación de su matrimonio con Catalina y Vives había tomado partido a favor de su bienhechora. Por este motivo se va a ver obligado a regresar a Brujas. Ha sido considerada una obra menor pero, sin duda, debe ser considerada el contrapunto y complemento necesarios de *De institutione*. Está dedicada "Al ilustrísimo don Juan de Borja, Duque de Gandía"[107], Consta de 12 capítulos y aborda muchos de los temas que ya habían aparecido en su obra anterior: la elección de esposa, la formación de la mujer, el gobierno del hogar, comportamiento fuera de casa, vestimenta, comportamiento en ausencia del marido, la reprensión y los castigos, el avance de la vida conyugal, el amor mutuo entre los esposos, los matrimonios sin hijos, la esposa de edad avanzada.

A lo largo de sus páginas, en lo referente a la esencia del matrimonio, vemos con claridad su defensa de la exclusividad e indisolubilidad así como la identificación entre el matrimonio y la relación de Cristo con su Iglesia. También es claro que Vives no parece albergar dudas sobre la sacramentalidad del matrimonio[108]:

> "una sola Eva fue dada a un Adán único, bien así como una sola Iglesia fué dada a un solo Cristo, como el Apóstol santo interpreta qué fué aquel grande sacramento, que simboliza la unión de Cristo y de su Iglesia"[109].
>
> "Sacramento es el matrimonio y símbolo augusto de las cosas más grandes y encumbradas, como dice San Pablo, y no debe ensuciarse con sucios regodeos"[110].

Otro elemento que se repite en la obra vivesiana es el de considerar al matrimonio la forma superior de amistad:

> "mucho poder reside en el marido, siempre que esté penetrado, como conviene que lo esté, de que el matrimonio es la suprema forma de la amistad, que aventaja en densidad de cariño a cualesquiera otros afectos; que la amistad dista enormemente del despotismo, cuya coacción sienten los que obedecen"[111].

Los fines del matrimonio, como ya había señalado en *De Institutione*, son la procreación y la convivencia. Asimismo, el hombre puede hacer uso del matrimonio

---

[106] Al año siguiente, en 1529, Juan Luis Vives invita a comer en su casa de Brujas a un estudiante español que, en el período de vacaciones viajaba a Flandes a pedir limosna entre los mercaderes que le permitiera seguir manteniéndose en la universidad de París. Se trataba de Íñigo López de Loyola. El P. Polanco nos dejó alguna referencia de este encuentro en *De vita P. Ignatii et de Societatis Iesu initiis*, [*FN* II, 557-558]. Cfr.: R. García-Villoslada, *Loyola y Erasmo*, Madrid, 1965, 217-232.

[107] Se trata de Juan de Borja Enríquez de Luna, III duque de Gandía y padre de quien sería, con el tiempo, Francisco de Borja, tercer General de la Compañía de Jesús (1565-1572).

[108] En este punto se separa de Erasmo que, en sus *Annotationes Novi Testamenti* (1516), había señalado que era inútil acudir a la Escritura para fundamentar la sacramentalidad del matrimonio. El roteradamo, sin negarla, presenta varias objeciones a la consideración del matrimonio como sacramento.

[109] *De Officio Mariti.* Juan Luis Vives. *Obras Completas* (vol. 1), Madrid, 1947, 1264.

[110] Idem, 1318.

[111] Idem, 1294.

para satisfacer su deseo de tener hijos, de tener compañía o, también para remediar su concupiscencia:

> "fin de que nadie, con injuria y riesgo, perturbe la paz y el sosiego ajenos, o porque no se contamine con sucias imaginaciones y actos, más vale que se case que no que se abrase. Y del mismo modo que una hierba, o una raíz, o una legumbre cualquiera para unos es comida y manjar cotidiano y a otros se les aplica a manera de medicina, así también el matrimonio, que originariamente fué instituido por Dios para la procreación de la prole, a los incontinentes y a los que no pueden dominar sus instintos sírveles de medicina de tan recio mal. Definámosle ya diciendo que el matrimonio es el legítimo ayuntamiento de un varón y de una mujer para convivencia y comunidad de toda la vida"[112].

> "Si en la elección de tu mujer piensas en la prole y en la obligada convivencia, difícilmente te desviarás del camino derecho, cosa que es de importancia capital para la felicidad o la desventura del marido"[113].

En lo que se refiere a las cualidades que son necesarias en la esposa, volvemos a encontrarnos con la castidad (que aparece con frecuencia a lo largo de todo el libro). Junto con ella aparece la buena educación, el respeto y sumisión al marido, diligencia y discreción, pocas relaciones fuera del hogar y frugalidad en su vida.

> "Bajo el nombre de salud, andan comprendidos la vida, la salud, la castidad, el pudor"[114].

> "Al marido, pues, para con su mujer el amor sólo le basta, pero el amor con ojos; la mujer para con su marido necesita dos cosas, amor y respeto"[115].

> "Así que tendrá que saber en qué cimientos se asienta la religión verdadera, cómo se ha de honrar a Dios, cómo el prójimo ha de ser amado. Después aprenderá el amor y el respeto que debe al marido, que ha de ser para ella un como Dios y su voluntad ha de ser acatada a par de las leyes divinas"[116].

> "Se persuadirá que son dos las virtudes de la mujer, casi exclusivas: por su ser, la religión; por su sexo, la castidad, aun cuando, como dije más arriba, la religión abarque todas las otras virtudes. Por separado y con detenimiento daré las instrucciones pertinentes y diré cómo querría yo que fuese esa castidad, a saber: la castidad de las vírgenes discretas, no la de las vírgenes bobas. A continuación diré cómo deben andar apareados con la pudicicia el pudor y el más exquisito cuidado del buen nombre, porque sea el buen olor del Señor en dondequiera, y también para la ajena edificación y la tranquilidad del marido"[117].

> "Tú, entre las virtudes que enseñes a tu mujer, coloca el silencio, que es el más gracioso atavío de su sexo. Y cuando hable, sea sencilla y nada afectada ni afeitada su palabra. El lenguaje artificioso y retorcido arguye una gran vacuidad de alma"[118].

[112] Idem, 1270.

[113] Idem, 1272.

[114] Idem, 1298.

[115] Idem, 1301.

[116] Idem, 1311.

[117] Idem, 1311-1312.

[118] Idem, 1313.

> "Vamos a entrar en el régimen doméstico, donde el trabajo, la economía, la frugalidad, ¡cuántas ventajas acarrean para la vida y para una gran multitud de virtudes soberanas, como son la templanza, la continencia, la pudicicia, la fidelidad!"[119]

Juan Luis Vives también presenta la tranquilidad como ideal de la felicidad del marido en el hogar. Así la esposa deberá esforzarse en no darle problemas y evitarle aquellos asuntos de la vida cotidiana que podrían alterar su sosiego. Ambos, marido y mujer, deben cuidar su vida religiosa y cultivar su espíritu.

> "No puede encarecerse de cuánta pesadumbre, de cuánta molestia y enojo queda aliviado el espíritu del marido, atento de suyo a más altos menesteres que a esos cuidados menudos y a esas preocupaciones caseras"[120].

> "Y no se avienen estas pelamesas conyugales con el sosiego y con la sabrosa tranquilidad que deben reinar en la vida de familia, a la cual el marido se acoge como a un puerto, cansado, triturado por los negocios públicos o privados, pero exteriores. Y si la quietud anda por casa tan acosada y desquiciada y el odio lo trae todo revuelto, ¿en dónde hallará descanso y recreación el espíritu del marido ajetreado por tantos negocios, por tantas preocupaciones, que equivalen a otras tantas tempestades?"[121]

> "Todo el discurso de la vida cristiana debiera ser un ayuno perpetuo y que no pasase ningún día sin oración. Con todo, los casados cristianos deben escoger determinados días del año en los que se consagren a una estrecha continencia y a una más fervorosa oración. En este tiempo no sólo duerman separadamente o, al menos, se priven de maritales abrazos, sino que también se comidan en los placeres que obstruyen la claridad del alma. (…) No obstante, aquella separación de lecho enseña el Apóstol que debe ser hecha por consentimiento de ambos"[122].

La concepción del matrimonio que se percibe en el humanismo se caracteriza, así pues, por su alta valoración del mismo, por el reconocimiento de su bondad intrínseca, de su santidad derivada del designio de Dios, de su sacramentalidad y, por ello, de su unidad y de su indisolubilidad. El modelo familiar y matrimonial sobre el que les correspondió reflexionar a los humanistas ya no fue el de las formas abiertas de la familia extensa sino la de la familia sustentada en una alianza conyugal que reúne en torno a sí a su prole. Este matrimonio-familia, sin renunciar a abrirse al mundo, sí se caracterizará por la adopción de posiciones más intimistas, más centradas en el individuo, en la persona.

Contemporáneamente a los autores que hemos presentado en este apartado, se iba desarrollando en Europa la Reforma Protestante. A la concepción del matrimonio que propugnaban los reformadores estará dedicada la siguiente sección.

[119] Idem, 1326.

[120] Idem, 1263.

[121] Idem, 1266.

[122] Idem, 1321.

1.4. El matrimonio en la Reforma Protestante

La institución del matrimonio estuvo claramente influida por el fenómeno de la Reforma[123]. Precisamente una de las disputas entre la Iglesia romana y la Reforma va centrarse en torno al matrimonio. Así lo señala J.E. Domenech:

> "La Reforma no sólo significó una ruptura en la unidad doctrinal del cristianismo, supuso también el desarrollo de nuevas ideas sobre el matrimonio. A Erasmo de Rotterdam aquello no le sorprendió, pues llevaba años criticando la postura oficial de la Iglesia respecto al carácter sacramental de la unión conyugal. En 1526 publicó un libro titulado *Institución del matrimonio cristiano*, donde insistía en sus argumentos. Eran los tiempos en los que Lutero desarrollaba su crítica del matrimonio católico en varios tratados, donde advirtió sobre los peligros de la clandestinidad y de la *copula carnalis*, de la extensión del impedimento de parentesco y de la interpretación rigorista de la indisolubilidad. A nadie se le escapaba la trascendencia de sus ideas: una sociedad desgarrada por los debates doctrinales corría el riesgo de radicalizarse".[124]

Sería un error considerar la Reforma como un todo uniforme y lineal carente de matices diferenciadores importantes entre sus diferentes representantes principales. Si bien es cierto que podemos afirmar que Martin Lutero (1483-1546), Juan Calvino (1509-1564) y Felipe Melanchton (1497-1560) presentan coincidencias claras en el ámbito del matrimonio, los tres van a intentar restaurar la pureza y sencillez del cristianismo también en lo que se refiere a la alianza matrimonial. Esta búsqueda de la simplicidad y sobriedad hará que se mire con desconfianza el mundo del "derecho matrimonial", si unimos a esta desconfianza su concepción sobre el papado, no es difícil imaginar que las Decretales (en el fondo, obras de los papas) y la legislación pontificia de los siglos previos fueron rechazadas[125]. El debate se planteaba en una

---

[123] Para este apartado me han resultado útiles, entre otros: Jean Delumeau, *La Reforma,* Barcelona, 1967; R. García-Villoslada, *Martín Lutero,* Madrid, 1973; S. Ozment, *When Fathers Ruled: Family Life in Reformation Europe*, Cambridge MA, 1983; F. Fliedner, *Martín Lutero: su vida y su obra*, Viladecavalls, 2002; J.R. Watt, «El impacto de la Reforma y la Contrarreforma», en: D. I. Kertzer y M. Barbagli (comps.), *Historia de la familia europea, I: La vida familiar a principios de la era moderna (1500-1789)*, Barcelona, 2002, 205-245; C. Lindberg, "Martin Luther on Marriage and the Family", *Perichoresis. The Theological Journal,* 1-1 (2004) 27-46.; T. Egido, *Martín Lutero. Una mirada desde la historia, un paseo por sus escritos*, Salamanca, 2017; T. Kaufmann, *Martín Lutero. Vida, mundo, palabra*, Madrid, 2017; R. Lazcano, "La figura de Lutero en su contexto histórico", *Estudios eclesiásticos* 93 (2018) 279-333; S. Madrigal, *Lutero y la Reforma: Evangelio, justificación, Iglesia*, Madrid, 2019.

[124] J.E. Ruiz-Domenech, *La ambición del amor. Historia del matrimonio en Europa*, Madrid, 2003, 158-159.

[125] La legislación pontificia elaborada, principalmente, en los siglos XII y XIII, como hemos visto, constituía la base del derecho matrimonial vigente a comienzos del siglo XVI. Frente a este primer momento llamémosle más "romántico", los reformadores se harán conscientes de la necesidad de normas y de tribunales también en el ámbito eclesial. A mediados del siglo XVI, aparecen los primeros tratados protestantes sobre el matrimonio; estarán inspirados en el derecho romano (no olvidemos que el humanismo propugnaba una vuelta a la cultura clásica). Para los párrafos siguientes, cfr: J. Gaudemet, o.c., 313-333; F. Millán, o.c., 333-346; S. Ozment, *When Fathers Ruled. Family Life in Reformation Europe*, Cambridge (Mass), 1983; J. R. Watt, "El impacto de la Reforma y la Contrarreforma", en: D. I. Kertser & M. Barbagli (comps.), *Historia de la familia Europea. Volumen I. La vida familiar a principios de la era moderna (1500-1789)*, Barcelona, 2002, 205-248.

vertiente meramente jurídica, se trataba más bien de una cuestión afectaba directamente a la Teología: los reformadores se negaban a admitir la sacramentalidad del matrimonio. Lutero y Calvino llegaban a afirmar que la Iglesia de Roma caía en una evidente contradicción al considerar el matrimonio un sacramento indisoluble y, al mismo tiempo, ensalzar la virginidad como un ideal. En esta línea, M. Ghirardi y A. Irigoyen señalan que "los reformadores protestantes habían criticado vivamente la concepción cristiana del matrimonio fundada en la indisolubilidad del vínculo y en la exaltación del ideal de virginidad. Tanto Lutero como Calvino creían que con ello la Iglesia Romana había caído en una contradicción que sólo podía ser salvada a través de la sanción de una legislación muy compleja y prohibitiva en la materia"[126].

Los reformadores criticaban también la gran cantidad de impedimentos matrimoniales presentes en la normativa canónica. En verdad, las causas de impedimento habían llegado a multiplicarse de tal manera y con tanta complejidad que más bien contribuían a desalentar los matrimonios que a motivar a contraerlos. A esto hay que añadir que "la realidad se complicaba aún más en una sociedad como la que tratamos, donde los lazos de consanguinidad y afinidad constituían una intrincada trama de relaciones en ocasiones difícil de desentrañar para los mismos interesados (…). En los casos de matrimonios secretos, estrechamente asociados a las cuestiones de disenso paterno, la Iglesia consideraba que incurrir en ellos era falta grave, aunque tendió a revalidarlos"[127].

Aunque muchos teólogos consideraban al matrimonio uno de los siete sacramentos instituidos por Jesucristo, no faltaron quienes, como por ejemplo Erasmo, lo pusieran en duda. En 1520 Lutero publica *De captivitate babylonica ecclesiae* en la que se aparta con nitidez de la noción de sacramento del matrimonio[128]. Años más tarde, Lutero en sendos tratados, *Vom Ehelischen Leben* −De la vida matrimonial− (1522) y *Von Ehesachen* −De asuntos matrimoniales− (1530), expuso su crítica del matrimonio. Como señala Gaudemet, al rechazo teológico "se añadió el rechazo jurídico. Los reformadores denunciaron los peligros de la clandestinidad, la transformación de los esponsales en matrimonio mediante la *copula carnalis*, la excesiva extensión del impedimento de parentesco y la interpretación demasiado rigurosa de la indisolubilidad. En todos estos puntos rechazaban las soluciones del derecho canónico clásico"[129].

---

[126] M. Ghirardi & A. Irigoyen, "El matrimonio, el concilio de Trento e Hispanoamérica", *Revista de Indias,* 69 (2009) 265.

[127] Ibidem.

[128] En un principio, *De Captivitate babylonica ecclesiae Praeludium*, "va a tratar solamente sobre la eucaristía (con las tres célebres cautividades), pero él mismo se anima, sobre la marcha, a cuestionar todo el sistema sacramental católico. (…) niega Lutero la existencia de siete sacramentos, que él reduce solamente a tres: bautismo, cena y penitencia. Por tanto, ya desde el principio, excluye Lutero al matrimonio del número de los sacramentos. (…) Lutero admite que se pueda hablar de sacramento en un sentido más débil, es decir, como figura o alegoría de la unión entre Cristo y la Iglesia, pero nunca se podrá hablar del matrimonio como un sacramento, es decir como un signo instituido por Cristo que conlleva una promesa de gracia para aquellos que creen (*sola fides*)", F. Millán, o.c., 334-335.

[129] J. Gaudemet, o.c., 315-316. "En definitiva, para el Reformador, el matrimonio, si bien se valora en principio positivamente, no es un sacramento; no cumple las dos condiciones fundamentales que Lutero exige para hablar de sacramento: estar bien fundamentado en la Escritura (*sola Scriptura*) y ser un signo que conlleva una promesa de gracia (*sola gratia*) y que provoque la fe (*sola fides*)", F. Millán, o.c., 338.

Para Lutero el matrimonio era una institución humana y, por ello, dependía de los tribunales seculares y del poder civil; su regulación había de basarse no en leyes canónicas, sino civiles. Si no se consideraba un sacramento podía ser disuelto. Lutero aceptó, básicamente, tres causas de ruptura del matrimonio: el adulterio, la impotencia del esposo y el abandono del hogar durante un período prolongado. Interpretando la Sagrada Escritura defendió la autoridad parental, consecuentemente, criticó la doctrina consensualista clásica así como los matrimonios clandestinos que esta permitía[130].

En 1521 Enrique VIII critica las ideas luteranas en una pequeña obra titulada *Assertio septem Sacramentorum*, motivo por el que el papa León X le confiere el título de Defensor de la fe (*Defensor Fidei*). Enrique VIII utilizará este título cuando pida al papa Clemente VIII unos años más tarde, la nulidad de su matrimonio con Catalina aduciendo que era un matrimonio nulo al ser Catalina viuda de su hermano. En 1529 el papa niega esta nulidad (evidentemente, no podía concederlo puesto que Catalina era tía del emperador Carlos)[131]. Tras su boda con Ana Bolena, Enrique VIII es excomulgado en julio de 1533. Un año después, con la promulgación por el parlamento inglés del Acta de Supremacía, se formaliza la ruptura definitiva con Roma. En la Inglaterra de aquel tiempo el divorcio del Rey se va a convertir, de hecho, en el campo de batalla de un debate político donde las dos partes en liza serían por un lado los partidarios de la reforma y por otro los partidarios del papado. Nos encontramos con un problema concreto, el divorcio de un rey que originará un cisma[132].

En Ginebra, Juan Calvino, Jehan Cauvin (Noyón 1509 − Ginebra 1564), latinizado como Calvinus, como ya está señalado, compartía con Lutero su rechazo a considerar el matrimonio como sacramento. En su opinión se trataba de "un pacto regido por la ley de Dios, una imagen convincente de la unión entre Yahvé y sus escogidos, Cristo y su Iglesia. Era, por tanto, algo sagrado y santificador, pero carecía

---

[130] Cfr. R. Jimeno Aranguren, "Reforma, contrarreforma y matrimonio: legislación de las dos Navarras", en: *Anuario de historia del derecho español* 85 (2015), 152-161.

[131] "En un principio, Clemente VIII aboga por dársela, pero posteriormente —y dada la influencia que Catalina de Aragón, sobrina del Emperador Carlos V, tenía en Europa— el Papa rectificó su opinión y renunció a conceder la nulidad. Sin esperar a recibir la respuesta definitiva, Enrique VIII se casó con Ana Bolena, frente a la opinión de Tomás Moro y de Juan Fisher (¡quizás los autores de la *Assertio*!) que acabarían en el patíbulo. Años más tarde, la misma Ana Bolena sería también ajusticiada", F. Millán, o.c., 340.

[132] Un historiador de la talla de Ruiz-Domènec llega a afirmar que "el recuerdo de ese crucial momento de la historia inglesa a comienzos del siglo XVI me permite afirmar que sin el divorcio de Enrique octavo no hubiera habido una renovación de la vida matrimonial en Europa. Un torrente de ideas en negro sobre blanco gracias a la imprenta sobre el carácter sacramental del vínculo matrimonial dio paso a una verdadera guerra semiótica. Fue un bombardeo propagandístico de panfletos, sermones, comentarios bíblicos, himnos, ensayos teológicos llevado a cabo por numerosos intelectuales. El debate se centraba en la legitimidad del divorcio. Las posturas enconaron más de la cuenta, pues ningún grupo religioso tenía las cosas claras. Los católicos pensaron que el divorcio ponía en peligro el matrimonio y se opusieron a él con todas sus fuerzas. En el bando protestante reino la ambigüedad. Es cierto que autores como Bucero se mostraron proclives al divorcio no solo por adulterio o por incumplimiento del débito matrimonial, sino también por deserción maliciosa, por malos tratos entre los cónyuges. Pero es cierto asimismo que sus principales jurisconsultos se negaron a conceder el divorcio, salvo en casos de adulterio", J.E. Ruiz-Domènec, o.c., 160.

de carácter sacramental[133]. En la creación, Dios dispuso la estructura del matrimonio como una unión de por vida entre un hombre y una mujer, basado en el amor y apoyo mutuo entre los cónyuges, la procreación y la crianza mutua de los niños. A partir de entonces, Dios dispuso de toda una serie de mandamientos y consejos sobre la buena observancia de la institución. Para la validez del matrimonio se requería el consentimiento voluntario de las partes. Calvino, además, admitió el derecho a separarse y contempló el divorcio por adulterio o abandono"[134].

No hemos de entender que para Lutero, Calvino y otros grandes reformadores protestantes el matrimonio no tuviera considerable valor tanto humano, como social y religioso. Habría que entender su concepción en el sentido de que, aunque no fuera considerado un sacramento, sí se trataba de una realidad sagrada. También consideraban que los fines del matrimonio, en línea con teólogos anteriores a la Reforma, eran la procreación, evitar pecados (lujuria, fornicación) y la unión y concordia de los cónyuges.

Respecto a la indisolubilidad, que ya había sido objeto de crítica por parte de humanistas de la talla de Erasmo o Montaigne (bien es verdad que estas críticas pueden considerarse "amables" y prudentes), la Reforma no supuso, ni mucho menos, una liberalización del divorcio. Los valoraban y deseaban mantener la estabilidad de la unión conyugal[135]. En 1537 Lutero escribía: "el divorcio o la separación (…) son siempre pecados, salvo en casos de adulterio porque entonces es Dios mismo el que realiza la ruptura del matrimonio"[136]. Lutero, en realidad, no presenta una actitud favorable al divorcio, más bien lo consideraba una solución extrema que debería evitarse siempre que fuera posible. En un comienzo señaló cuatro causas posibles de divorcio: el ya señalado adulterio, la impotencia sobrevenida a lo largo del matrimonio, la negativa a tener relaciones sexuales y el abandono del hogar conyugal (o una ausencia prolongada que dejase a la mujer en situación de pobreza). Calvino, por su parte, adopta un criterio más restrictivo, afirmando que la Biblia decía claramente que el adulterio era la única razón que justificaba el divorcio, si bien, como Lutero, consideraba que el abandono del hogar constituía una forma de adulterio agravado.

La Reforma insistió en que el matrimonio era "cosa de este mundo" y debía estar sometido al Estado, no a la Iglesia. Temas como los que afectaban a la validez del matrimonio, o disputas de contratos, o anulaciones y divorcios debían dirimirse en el ámbito secular. Como consecuencia, aquellas zonas de Europa que se

[133] En 1536, Calvino escribe su obra *Institutio Religionis Christianae*. "En el libro IV de dicha obra, Calvino trata el tema de los sacramentos bajo el epígrafe: «De los medios externos o ayudas de que Dios se sirve para llamarnos a la compañía de su hijo Jesucristo, y para mantenernos en ella». Y dentro de este libro IV aborda el tema matrimonial en el capítulo XIX, titulado significativamente: «Otras cinco ceremonias llamadas falsamente sacramentos. Pruebas de que no lo son»", F. Millán, o.c., 342.

[134] R. Jimeno Aranguren, o.c., 153.

[135] Podemos decir que, en cierto modo, los reformadores defendieron el matrimonio al oponerse a la idea católica referente a que el celibato era un superior y más "santo" que el estado matrimonial.

[136] *Sermones sobre unos capítulos del evangelio según san Mateo*. Citado por J. Gaudemet, o.c., 321.

adhirieron a la Reforma, van a "secularizar" el control del matrimonio. Tal y como señala J. R. Watt, "en toda Europa continental, los gobiernos protestantes no solo crearon nuevos tribunales para que se ocuparán de los litigios matrimoniales sino que también se promulgaron leyes que, en líneas generales, modificaban determinados aspectos del matrimonio"[137].

Asimismo para la Reforma ya no existían impedimentos como los votos religiosos o haber recibido el sacramento del orden para contraer matrimonio. Los protestantes defenderán que los clérigos puedan casarse señalando que el celibato conducía a llevar una vida irregular a los sacerdotes, les abocaba a tener concubinas o a seducir a feligresas. Frente a la afirmación por parte católica de que el matrimonio es un mal necesario o una opción de vida claramente inferior al celibato, la Reforma va a sostener que el matrimonio era un "estado glorioso". A esto se añadía que tampoco creían que existiera fundamento bíblico alguno que pudiera justificar la existencia de conventos y monasterios, estos fueron cerrados allá donde los protestantes lograron imponerse[138].

Respecto a las uniones entre católicos y reformados, Lutero desaconsejaba este tipo de unión pero no consideraba la existencia de impedimento por diferencia de religión. Por su parte, Calvino en un principio, no consideraba legítima la prohibición de los matrimonios "mixtos"; más tarde, en Ginebra se prohibirá a los reformados el matrimonio con los católicos. Por el lado católico, las uniones mixtas requerían de una dispensa pontificia; estas no se concedieron con facilidad, al menos durante los siglos XVI y XVII.

Con la Reforma se había abierto una brecha en la cristiandad. Evidentemente su calado era mucho mayor que el que hemos puesto de manifiesto en las páginas precedentes, ya que en ellas solo nos hemos ocupado de la "cuestión matrimonial". En siglo XVI muchas voces se habían alzado abogando por la necesidad de una reforma en la Iglesia. El concilio de Trento supone un paso clave en el camino de una Iglesia que quería dar respuesta a los anhelos de reforma "desde dentro" y al cúmulo de críticas que se le hacían "desde fuera". El matrimonio también formará parte de los trabajos del concilio.

1.5. El matrimonio en el concilio de Trento

> "La obra del concilio fue considerable. Durante siglos ha dominado la doctrina y disciplina del matrimonio, y ha ido penetrando en el tiempo. Obra de compromiso entre tendencias opuestas, los textos conciliares llevan en su redacción la huella de esas diferencias. Obligados a la prudencia, y a veces a la imprecisión, cuando no al equívoco, suscitaron controversias. Textos de combate, a menudo de defensa de una disciplina tradicional, no hicieron desaparecer las doctrinas que condenaban.

[137] J. R. Watt, o.c., 209. Entre otras cosas, redujeron los impedimentos para contraer el matrimonio. Una crítica persistente en los reformadores era contra los impedimentos católicos para contraer matrimonio en casos de consanguinidad y afinidad.

[138] Cfr. S. Coontz, *Historia del matrimonio. Cómo el amor conquistó el matrimonio*, Barcelona, 2006, 178ss.

> Desde entonces, otra disciplina cristiana del matrimonio ha venido caminando junto a la disciplina tridentina. Porque, aun rechazado, un ejemplo cuenta. Pero el debate no fue solo entre católicos y protestantes. El Estado, que se iba consolidando con el triunfo de las monarquías absolutas, y a un de derecho divino, consideró que en adelante era función suya legislar y juzgar sobre el matrimonio. La era del monopolio eclesiástico había pasado a la historia"[139].

Aunque ya he señalado que lo decretado por Trento sobre el matrimonio se redacta cuando Ignacio de Loyola ya había muerto, considero necesario dedicar unas páginas a considerar lo allí "legislado". También es conveniente apuntar que, de hecho, Trento más que elaborar doctrinas novedosas sobre el matrimonio, supone la culminación de un largo proceso de reflexión eclesial. Esto hace que, muy probablemente, gran parte de lo determinado en Trento, formaba parte de la concepción de matrimonio que tenía san Ignacio.

La última sesión del concilio de Trento, en 1563, dedicó gran parte de su tiempo al matrimonio[140]. Los padres conciliares buscaban corregir el derecho anterior en aquellos puntos que fuera necesario y defender la doctrina católica frente a las tesis de la Reforma[141]. Aunque el decreto sobre los sacramentos, en el que se incluye el matrimonio en el septenario sacramental, se publica el 3 de marzo de 1547, el decreto sobre el matrimonio no verá la luz hasta las postrimerías del concilio[142]. La

---

[139] J. Gaudemet, o.c., 333. Con estas acertadas palabras concluye Jean Gaudemet el capítulo undécimo de la que es, sin duda, su obra más influyente: *El matrimonio en occidente*; el capítulo citado lleva por título "La crisis del siglo XVI".

[140] Para conocer detalladamente el proceso que conduce a los documentos de Trento relativos al sacramento del matrimonio, cfr.: P. Rasi, *La conclusione del matrimonio nella dottrina prima del concilio di Trento*, Napoli, 1958; L. Lacoma, "El origen del capítulo "Tametsi" del concilio de Trento contra los matrimonios clandestinos", *Revista Española de Derecho Canónico* 14 (1959) 613-666; E. Ferasin, *Matrimonio e celibato al Concilio di Trento*, Roma, 1971; L. Bressan, *Il canone tridentino sul divorzio per adulterio e l´interpretazione degli autori*, Roma, 1973; H. Jedin, *Historia del concilio de Trento IV* (Volumen 2), Pamplona, 1981; J.L. Larrabe, "Sacramentalidad y espiritualidad del matrimonio (según el concilio de Trento)", *Naturaleza y Gracia* 3 (1988) 423-433; N. Schöch, "La solennizzazione giuridica della "forma canonica" nel decreto "Tametsi" del Concilio di Trento", *Antonianum* 72 (1997) 637-672; M. Ghirardi & A. Irigoyen, "El matrimonio, el concilio de Trento e Hispanoamérica", *Revista de Indias*, 246 (2009) 241-272; N. Álvarez de las Asturias, "El Concilio de Trento y la indisolubilidad del matrimonio: reflexiones hermenéuticas acerca del alcance de su doctrina", *Revista española de teología* 75 (2015) 15-41.

[141] Como señala H. Jedin, "en ninguno de los siete Sacramentos (…) eran tan fuertes las objeciones propuestas por Lutero contra la sacramentalidad ni tan divergentes las opiniones de los teólogos medievales como en el caso del Matrimonio. En ningún otro la doctrina y la praxis jurídica iban tan entrelazadas ni afectaban de una manera tan profunda a la vida de los fieles como en él. Por otra parte, nada había contribuido tanto a la disolución del orden eclesiástico hasta entonces existente como la desvalorización del celibato sacerdotal y de los votos religiosos en favor del matrimonio", H. Jedin, *Historia del Concilio de Trento III*, Pamplona, 1975, 217.

[142] Tal y como recoge H. Jedin, "que el matrimonio no era un "asunto profano", sino un sacramento de Jesucristo, era un hecho sobre el cual (…) no existía ninguna clase de diferencia de opinión entre los padres y los teólogos conciliares. La fe en este punto era también uniforme e inequívoca. Estaban por discutir la unidad y la indisolubilidad del matrimonio y el derecho de la Iglesia a poner impedimentos matrimoniales". Los temas que dieron lugar a encendidos debates en el concilio fueron "si los llamados matrimonios clandestinos, o sea, los "secretos" concertados sin testigos, en particular los celebrados por menores de edad, podían ser declarados inválidos

redacción del canon primero del decreto sobre los sacramentos a la que nos hemos referido es la siguiente:

> Can.1. Si alguno dijere que los sacramentos de la nueva Ley no fueron instituidos todos por Jesucristo nuestro Señor, o que son más o menos de siete, a saber, bautismo, confirmación, Eucaristía, penitencia, extremaunción, orden y matrimonio, o también que alguno de éstos no es verdadera y propiamente sacramento: sea anatema. [DzH, 1601]

Los trabajos del concilio van a conducir a la aprobación de una exposición dogmática seguida de 12 cánones y 10 capítulos de reforma en la 24ª sesión, con fecha de 11 de noviembre de 1563[143]. En lo referente al matrimonio, el concilio hará hincapié en la sacramentalidad del matrimonio, en la indisolubilidad y en la celebración del matrimonio. En el ámbito de la celebración, se insistió en la solemnidad de la misma, en el mutuo consentimiento, en el papel de los padres (se revisó la necesidad del permiso paterno) y en la publicación de las amonestaciones; evidentemente, se buscaba acabar con los matrimonios clandestinos[144]. Jedin resume de la siguiente manera los resultados de las votaciones del Decreto sobre el matrimonio: "la doctrina y los cánones sobre el sacramento del matrimonio son aceptados por todos, y solo unos pocos ("*aliqui*") piden ciertas adiciones u omisiones. El decreto sobre los matrimonios clandestinos es admitido por la mayoría y rechazado por más de 50 padres. Sobre la aceptación del decreto dogmático no podía haber por tanto la menor duda, en cuanto al "*Tametsi*" solo si se le niega el carácter de decreto de reforma y se le concede una significación dogmática como algunos −no todos, ni mucho menos− padres conciliares de la minoría hacen"[145].

---

por la Iglesia o por sus padres, y si por adulterio de uno de los cónyuges se rompe el vínculo matrimonial", H. Jedin, *El concilio de Trento en su última etapa. Crisis y conclusión*, Barcelona, 1965, 128.

[143] "El decreto sobre sacramento del matrimonio comenzó a prepararse en 1547; se continuó en 1552; se interrumpió a causa de las quejas de los protestantes, que intervinieron para que no se tuvieran las deliberaciones sin contar con ellos; fue tomando su forma definitiva a partir de febrero de 1563. Conoció cuatro proyectos: el primero, estudiado en 36 reuniones, desde el 9 de febrero al 23 de marzo; el segundo se discutió en 20 Asambleas Generales desde el 11 al 23 de agosto. Este proyecto contenía 12 cánones y un decreto del que se había desglosado la materia referente a los matrimonios clandestinos. El tercer proyecto se presentó a los padres el 5 de septiembre y se discutió en las sesiones del 7 al 10 de septiembre. Por último, el cuarto proyecto, presentado el 13 de octubre, contenía 12 cánones a los que, como en decretos anteriores, se añade una parte doctrinal. Se examinaron en las sesiones del 26 y 27 de octubre y se tuvo la votación definitiva el 11 de noviembre", J. Collantes, *La fe de la Iglesia católica*, Madrid, 1983, 776.

[144] Trento subraya que es esencial el consentimiento pronunciado libremente, declara obligatoria la publicación/lectura de las amonestaciones, decreta la necesidad de que el matrimonio sea celebrado por un sacerdote y en presencia de dos testigos (no siendo necesario el permiso paterno). Así pues, el concilio considera que las condiciones esenciales para que pueda considerarse válido un matrimonio son: que existiera consentimiento libre (atestiguado por la presencia de testigos), que tuviera carácter público, que se celebrara en una Iglesia y que la bendición fuera impartida por un sacerdote. Cfr. J. R. Watt, "El impacto de la Reforma y la Contrarreforma", en: D.I. Kertzer & M. Barbagli (comps.), *Historia de la familia europea, I: La vida familiar a principios de la era moderna (1500-1789)*, Barcelona, 2002, 205-245.

[145] H. Jedin, *Historia del concilio de Trento* IV (Volumen 2), 247.

C. Gutierrez señala que la clandestinidad fue un tema que suscitó mucha polémica en el concilio. También, pone de manifiesto el papel jugado en este punto concreto por quien sería el segundo general de la Compañía de Jesús. "Su punto más candente, el de los matrimonios clandestinos, obligó a refundir su esquema (el célebre *Tametsi*) cinco veces. Diego Laínez[146] mantuvo que eran válidos, y que la Iglesia no tenía poder para invalidarlos. Junto a una minoría de unos sesenta obispos, entre ellos los legados Stanislaw Hosio (Hozjusz) y Ludovico Simonetta, los patriarcas de Jerusalén y de Venecia, y el arzobispo de Rosano (futuro Urbano VII), Laínez defendió su postura hasta la declaración final del concilio, apoyada por la mayoría (11 noviembre)"[147].

A continuación recorreremos lo aprobado en aquella sesión XXIV, el 11 de noviembre de 1563[148].

De la Doctrina sobre el sacramento del matrimonio

> El perpetuo e indisoluble lazo del matrimonio, lo proclamó por inspiración del Espíritu divino el primer padre del género humano cuando dijo: "Esto sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne. Por lo cual, abandonará el hombre a su padre y a su madre y se juntará a su mujer y serán dos en una sola carne" [*Gén 2, 23s; cf. Mt 19, 5; Ef 5, 31*].

---

[146] Para conocer el papel de Diego Laínez en Trento, cfr.: M. González, "La actuación de Diego Laínez en el Concilio de Trento", *Miscelánea Comillas* 2 (1942) 371-391.*El P. Diego Laínez en la Europa religiosa de su tiempo 1512-1565*, I-II, Madrid, 1945-1946; S. Madrigal, "La participación del maestro Diego Laínez en el concilio de Trento (1545-1563)", en J. García de Castro (ed.), *Diego Laínez (1512-1565). Jesuita y teólogo del Concilio*, Bilbao-Santander, 2013, 101-157; F. Cereceda,

[147] C. Gutierrez, voz: "Trento", en *DHCJ IV*, 3836-3837. Un trabajo breve, pero excelente, sobre el papel de los jesuitas en el concilio de Trento: E. Sicre, *Los jesuitas en Trento*, en: https://www.academia.edu/34056171/LOS_JESUITAS_EN_TRENTO; consultado el 30 de octubre de 2020.

[148] H. Jedin, condensa las discusiones teológicas que conducirán al decreto sobre el sacramento del matrimonio señalando los ocho artículos presentados al concilio en febrero de 1563. Dichos artículos fueron los siguientes: "1) el matrimonio no es un sacramento instituido por Dios, sino que ha sido introducido por los hombres en la Iglesia, sin que posea una promisión de gracia. 2) Los padres pueden rescindir los matrimonios clandestinos ("matrimonia clandestina"); los matrimonios que se realizan de esta forma no son verdaderos matrimonios, y en adelante han de declararse en la Iglesia como inválidos. 3) Tras despedir a la esposa por lujuria, está permitido en vida de ella contraer un nuevo matrimonio, pero es un error el divorcio por otra causa. 4) Los cristianos pueden tener varias mujeres; la prohibición de contraer matrimonio en determinadas épocas del año es una superstición tiránica que se remonta a las supersticiones paganas. 5) El matrimonio no es inferior a la continencia, sino que la antecede, y Dios da a los esposos mayor gracia que a los demás. 6) Los sacerdotes de la Iglesia occidental pueden lícitamente contraer matrimonio, sin que los votos o la ley eclesiástica se oponga; lo contrario no es otra cosa que la condenación del matrimonio; todos los que crean no tener la gracia de la continencia pueden casarse. 7) los grados de parentesco de sangre señalados en Lev. 18, 6 ss, hay que observarlos, pero ni más ni menos. 8) Solo la impotencia y el desconocimiento de la pareja disuelven el contrato matrimonial; los procesos matrimoniales han de verificarse ante los príncipes seculares. Poco antes del 15 de marzo por indicación del emperador y del duque de Baviera se añadió la cuestión siguiente: ¿Está permitido a los casados ordenarse sacerdotes, y si la respuesta es afirmativa, es ello aconsejable? Adaptada a las circunstancias de Alemania, la cuestión se concibió como artículo 9 y recibió la siguiente redacción: ¿Es oportuno que en ciertas regiones en que hay falta de sacerdotes, los casados, continuando en su matrimonio, puedan ejercer ministerios sacerdotes?", H. Jedin, *Historia del concilio de Trento IV* (volumen 2), 151.

Que con este vínculo sólo dos se unen y se juntan, lo enseñó más abiertamente Cristo Señor, cuando refiriendo, como pronunciadas por Dios, las últimas palabras, dijo: "Así, pues, ya no son dos, sino una sola carne" [*Mt 19, 6*], e inmediatamente la firmeza de este lazo, con tanta anterioridad proclamada por Adán, la confirmó Él con estas palabras: "Así, pues, lo que Dios unió, el hombre no lo separe" [*Mt 19, 6; Mc 10, 9*].

Ahora bien, la gracia que perfeccionare aquel amor natural y confirmara la unidad indisoluble y santificara a los cónyuges, nos la mereció por su pasión el mismo Cristo, instituidor y realizador de los venerables sacramentos. Lo cual insinúa el Apóstol Pablo cuando dice: "Varones, amad a vuestras mujeres, como Cristo amó a su Iglesia y se entregó a sí mismo por ella [*Ef* 5, 25], añadiendo seguidamente: Este sacramento, grande es; pero yo digo, en Cristo y en la Iglesia*"* [*Ef* 5, 32].

Como quiera, pues, que el matrimonio en la ley del Evangelio aventaja por la gracia de Cristo a las antiguas nupcias, con razón nuestros santos Padres, los Concilios y la tradición de la Iglesia universal enseñaron siempre que debía ser contado entre los sacramentos de la Nueva Ley. Furiosos contra esta tradición, los hombres impíos de este siglo no sólo sintieron equivocadamente de este venerable sacramento, sino que, introduciendo, según su costumbre, con pretexto del Evangelio, la libertad de la carne, han afirmado de palabra o por escrito muchas cosas ajenas al sentir de la Iglesia Católica y a la costumbre aprobada desde los tiempos de los Apóstoles, no sin grande quebranto de los fieles de Cristo. Deseando el santo y universal Concilio salir al paso de su temeridad, creyó que debían ser exterminadas las más notables herejías y errores de los predichos cismáticos, a fin de que el pernicioso contagio no arrastre a otros consigo, decretando contra esos mismos herejes y sus errores los siguientes anatematismos.

[DzH, 1797-1800]

Cánones sobre el sacramento del matrimonio

Can. 1. Si alguno dijere que el matrimonio no es verdadera y propiamente uno de los siete sacramentos de la Ley del Evangelio, e instituido por Cristo Señor, sino inventado por los hombres en la Iglesia, y que no confiere la gracia: sea anatema.

Can. 2. Si alguno dijere que es lícito a los cristianos tener a la vez varias mujeres y que esto no está prohibido por ninguna ley divina [*Mt* 19, 4s-9]: sea anatema[149].

Can. 3. Si alguno dijere que sólo los grados de consanguinidad y afinidad que están expuestos en el Levítico [*18, 6-18*] pueden impedir contraer matrimonio y dirimir el contraído; y que la Iglesia no puede dispensar en algunos de ellos o estatuir que sean más los que impidan y diriman: sea anatema.

Can. 4. Si alguno dijere que la Iglesia no pudo establecer impedimentos dirimentes del matrimonio, o que erró al establecerlos: sea anatema.

[149] Paulo III en la constitución *Altitudo divini consilii* (1 junio 1537) señaló, ante la problemática presente en el Nuevo Mundo, que "sobre su [de los indios occidentales] matrimonio decretamos que hay que observar esto: los que antes de la conversión tenían muchas mujeres según sus costumbres y no recuerdan cuál tomaron en primer lugar, cuando se conviertan a la fe cristiana tomarán una de ellas −la que quieran− y contraerán matrimonio con ella por palabras de presente, como es costumbre; pero los que recuerdan cuál es la que tomaron en primer lugar, dejadas las demás, la guardarán". [DzH 1497]

> Can. 5. Si alguno dijere que, a causa de herejía o por cohabitación molesta o por culpable ausencia del cónyuge, el vínculo del matrimonio puede disolverse: sea anatema.
>
> Can. 6. Si alguno dijere que el matrimonio rato, pero no consumado, no se dirime por la solemne profesión religiosa de uno de los cónyuges, sea anatema.
>
> Can. 7. Si alguno dijere que la Iglesia yerra cuando enseñó y enseña que, conforme a la doctrina del Evangelio y los apóstoles [*cf. Mt 5, 32; 19,9; Mc 10, 11s; Lc 16, 18; 1 Cor 7, 11*], no se puede desatar el vínculo del matrimonio por razón del adulterio de uno de los cónyuges; y que ninguno de los dos, ni siquiera el inocente, que no dio causa para el adulterio, puede contraer nuevo matrimonio mientras viva el otro cónyuge, y que adultera lo mismo el que después de repudiar a la adúltera se casa con otra, como la que después de repudiar al adúltero se casa con otro: sea anatema.
>
> Can. 8. Si alguno dijere que yerra la Iglesia cuando decreta que puede darse por muchas causas la separación entre los cónyuges en cuanto al lecho o en cuanto a la cohabitación, por tiempo determinado o indeterminado: sea anatema.
>
> Can. 9. Si alguno dijere que los clérigos constituidos en órdenes sagradas o los regulares que han profesado solemne castidad, pueden contraer matrimonio y que el contraído es válido, no obstante la ley eclesiástica o el voto, y que lo contrario no es otra cosa que condenar el matrimonio; y que pueden contraer matrimonio todos los que, aun cuando hubieren hecho voto de castidad, no sienten tener el don de ella: sea anatema. Dios, en efecto, no niega este don a quienes se lo piden rectamente y no consiente que seamos tentados más allá de aquello que podemos [*1 Cor 10, 13*].
>
> Can. 10. Si alguno dijere que el estado conyugal debe anteponerse al estado de virginidad o de celibato, y que no es mejor y más perfecto permanecer en virginidad o celibato que unirse en matrimonio [*cf. Mt* 19, 11s; 1 *Cor* 7, 25s, 38 40]: sea anatema.
>
> Can. 11. Si alguno dijere que la prohibición de las nupcias solemnes en determinados períodos del año es una superstición tiránica derivada de supersticiones paganas o condenare las bendiciones y demás ceremonias que la Iglesia usa en ellas: sea anatema.
>
> Can. 12. Si alguno dijere que las causas matrimoniales no tocan a los jueces eclesiásticos: sea anatema.
>
> [DzH 1801-1812]

Hay una clara referencia a los reformados en la condena de Trento a aquellos que negaban la sacramentalidad del matrimonio (canon 1)[150]. Como hemos visto, para la Reforma, el matrimonio no es un sacramento sino, más bien, un contrato, una relación humana de carácter civil. Trento, al subrayar el carácter sacramental del matrimonio, instituido por Jesucristo, considera al matrimonio como un compromiso con (y ante) Dios; por ello, al tratarse de una realidad sacral, solo la Iglesia tenía jurisdicción sobre ella. Al afirmar solemnemente la sacramentalidad del matrimonio,

[150] Cfr. I. Morant & M. Bolufer, *Amor, matrimonio y familia. La construcción histórica de la familia moderna*, Madrid, 1998, 38ss.

se niegan algunos de los postulados fundamentales de la Reforma, como son la competencia exclusiva del poder civil en el ámbito del matrimonio (canon 4 y canon 12) o la posibilidad de divorcio (canon 5 y canon 7).

También el Concilio vuelve a subrayar la potestad de la Iglesia para establecer impedimentos al matrimonio, más allá de lo afirmado por el libro del Levítico, así como dispensar de los mismos (canon 3). Se añade la condena de la poligamia (canon 2), se declara que los jueces eclesiásticos son competentes en las causas matrimoniales (canon 12)[151] y se establece la potestad eclesial sobre las bendiciones y demás celebraciones relativas al matrimonio (can.11). Se confirma el impedimento para contraer matrimonio al haber recibido órdenes sagradas o por profesión solemne en un instituto religioso (canon 9). En el canon décimo se afirma que es más perfecto mantenerse en virginidad[152], o el estado celibatario que el matrimonio (no solo contra la opinión de los protestantes sino también contra la opinión de varios humanistas, entre ellos, como hemos visto, el mismo Erasmo). Por su parte, el canon sexto admite que la profesión solemne de uno de los cónyuges dirime el matrimonio rato pero no consumado.

Respecto al anatema dictado por el concilio sobre toda defensa del divorcio, sin duda, hace referencia a la opinión, compartida entre varios humanistas y protestantes, que admitía la posibilidad de un divorcio en aquellos casos en los que, por motivos serios se hubiesen dañado gravemente las condiciones originarias del matrimonio, como podría ser en casos de adulterio (canon 5 y canon 7). Asimismo, la Iglesia sí admite la separación entre los cónyuges si fuera necesario (canon 8).

La redacción del canon séptimo revistió, sin duda, bastante dificultad. Existía consenso entre los padres conciliares en lo relativo a la indisolubilidad, pero era necesario evitar una ofensa a los ortodoxos (griegos) que admitían el divorcio por adulterio y en ningún concilio ecuménico anterior se había condenado su práctica. Era preciso mantener la indisolubilidad pero, al mismo tiempo, evitar que la redacción del texto supusiese una falta de respeto que rompiese las relaciones con los griegos. "Para evitar una condena de los griegos (de la iglesia ortodoxa) el canon

[151] Como señalan Ghirardi e Irigoyen "el Concilio de Trento fijó un modelo matrimonial que impuso a la sociedad en las regiones católicas. Si el matrimonio era un sacramento, la autoridad de la Iglesia y su competencia sobre el vínculo eran incuestionables. (…) La mayoría de los cánones tridentinos insistían en su competencia para dirimir todas las cuestiones; el último canon resume a la perfección el estado de cosas al que se había llegado: «Si alguno dijere, que las causas matrimoniales no pertenecen a los jueces eclesiásticos, sea excomulgado»", M. Ghirardi & A. Irigoyen, "El matrimonio, el concilio de Trento e Hispanoamérica", *Revista de Indias*, 246 (2009) 245.

[152] En 1442, ya se había recogido en un documento conciliar la superioridad del estado de virginidad sobre el matrimonio, si bien no con la rotundidad de Trento: "Se dice que algunos no admiten las cuartas nupcias considerándolas condenadas; pero puesto que no debe considerarse pecado aquello que no lo es, recordando que, según el Apóstol, por la muerte del marido, la mujer queda libre y puede casarse son quien quiera, mientras sea en el Señor [cf. Rom 7, 2; 1 Cor 7, 39], ni hace distinción entre la muerte del primer marido, del segundo o del tercero, declaramos que, en ausencia de impedimentos canónicos, se pueden lícitamente contraer no solo segundas o terceras nupcias, sino también cuartas y más. Consideramos, sin embargo, más laudable permanecer en la castidad, absteniéndose de otras nupcias, porque así como la castidad se debe preferir a la viudez, así también una casta viudez debe preferirse con razón a las nupcias". Eugenio VI. Bula *Cantate Domino (para la unión de los coptos y etíopes). Sesión XI del Concilio Ecuménico de Florencia* [DzH, 1353].

aparece formulado en el siguiente modo: «Si alguno dijere que la Iglesia se equivoca cuando enseñó y enseña que, conforme a la doctrina del Evangelio (Mc 10, I Cor 7), no puede disolverse el vínculo del matrimonio por adulterio de uno de los cónyuges... ». Esta formulación tan moderada (en la que lo que se condena no es la doctrina de la posible disolución por adulterio, sino a aquellos que digan que la Iglesia se equivoca al negarlo), se debe a un deseo que podríamos calificar de ecuménico o de diplomático: no excomulgar a la Iglesia griega, que en algunos casos prácticos, concretos, permite el divorcio"[153].

Termino este apartado aludiendo de nuevo al tema de los matrimonios clandestinos ya que "del tratamiento que de ellos hiciera el Concilio se desprendería la labor reformadora en torno al matrimonio. Cuestión que habría de girar sobre tres ejes: la publicidad, la celebración y el consentimiento paterno, causa de numerosos conflictos familiares. Sin embargo, la solución no era sencilla pues invadía a los padres conciliares un doble temor: innovar y reformar demasiado, puesto que se podría cuestionar la Tradición y, lo más peligroso, acercarse a las posturas de los protestantes. La solución habría de venir del célebre decreto de reforma, que no dogmático, *Tametsi*. En efecto, lo que el Concilio aprobó fue el reconocimiento expreso del poder de la Iglesia de establecer y declarar impedimentos matrimoniales, así como la jurisdicción eclesiástica en materia matrimonial[154].

Decreto *Tametsi*[155]. Cánones sobre la reforma del matrimonio

> Cap. 1. Aun cuando no debe dudarse que los matrimonios clandestinos, realizados por libre consentimiento de los contrayentes, son ratos y verdaderos matrimonios, mientras la Iglesia no los invalidó, y, por ende, con razón deben ser condenados, como el santo Concilio por anatema los condena, aquéllos que niegan que sean verdaderos y ratos matrimonios, así como los que afirman falsamente que son nulos los matrimonios contraídos por hijos de familia sin el consentimiento de sus padres y que los padres pueden hacer válidos o inválidos; sin embargo, por justísimas causas, siempre los detestó y prohibió la Iglesia de Dios.
>
> Más, advirtiendo el santo Concilio que, por la inobediencia de los hombres, ya no aprovechan aquellas prohibiciones, y considerando los graves pecados que de tales uniones clandestinas se originan, de aquéllos señaladamente que, repudiada la primera mujer con la que contrajeron clandestinamente, contraen públicamente con otra, y con ésta viven en perpetuo adulterio; y como a este mal no puede poner remedio la Iglesia, que no juzga de lo oculto, si no se emplea

[153] F. Millán, o.c., 345. El 11 de agosto de 1563, el secretario del concilio lee en público una petición cursada por el embajador de la república de Venecia en la que pedía "que el concilio tuviera a bien abstenerse de condenar mediante un canon con anatema la praxis griega del divorcio por adulterio. En las posesiones venecianas habitadas por griegos en el Mediterráneo oriental, en Creta, Chipre, Corfú y otras islas, se había observado hasta ahora sin objeciones el "rito" de nuevo matrimonio en caso de adulterio; la condena destruiría la tranquilidad pública y existía el peligro de que muchos cristianos se apartaran de la Sede Apostólica", H. Jedin, *Historia del concilio de Trento IV* (volumen 2), 168.

[154] M. Ghirardi & A. Irigoyen, "El matrimonio, el concilio de Trento e Hispanoamérica", *Revista de Indias*, 246 (2009) 244.

[155] *Tametsi* "es un decreto de reforma que trataba de corregir los abusos originados a causa de los matrimonios clandestinos. Por eso prescribe el Concilio una serie de normas, entre las cuales está la de contraer matrimonio en presencia del párroco o de un delegado y de dos o tres testigos. Sin este requisito, los contrayentes son inhábiles para contraer matrimonio", J. Collantes, o.c., 783.

> algún remedio más eficaz; por esto, siguiendo las huellas del Concilio [*IV*] de Letrán, celebrado bajo Inocencio III, manda que en adelante, antes de contraer el matrimonio, se anuncie por tres veces públicamente en la Iglesia durante la celebración de la Misa por el propio párroco de los contrayentes en tres días de fiesta seguidos, entre quiénes va a celebrarse matrimonio; hechas esas amonestaciones, si ningún impedimento se opone, procédase a la celebración del matrimonio en la faz de la Iglesia, en que el párroco, después de interrogados el varón y la mujer y entendido su mutuo consentimiento, diga: "Yo os uno en matrimonio en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo*",* o use de otras palabras, según el rito recibido en cada región.
>
> Y si alguna vez hubiere sospecha probable de que pueda impedirse maliciosamente el matrimonio, si preceden tantas amonestaciones; entonces, o hágase sólo una amonestación o, por lo menos, se celebre el matrimonio delante del párroco y de dos o tres testigos. Luego, antes de consumado, háganse las amonestaciones en la Iglesia, a fin de que, si existiere algún impedimento, más fácilmente se descubra, a no ser que el ordinario mismo juzgue conveniente que se omitan las predichas amonestaciones, cosa que el santo Concilio deja a su prudencia y a su juicio.
>
> Los que intentaren contraer matrimonio de otro modo que en presencia del párroco o de otro sacerdote con licencia del párroco mismo o del Ordinario, y de dos o tres testigos; el santo Concilio los inhabilita totalmente para contraer de esta forma y decreta que tales contratos son inválidos y nulos, como por el presente decreto los invalida y anula.
>
> [DzH 1813-1816]

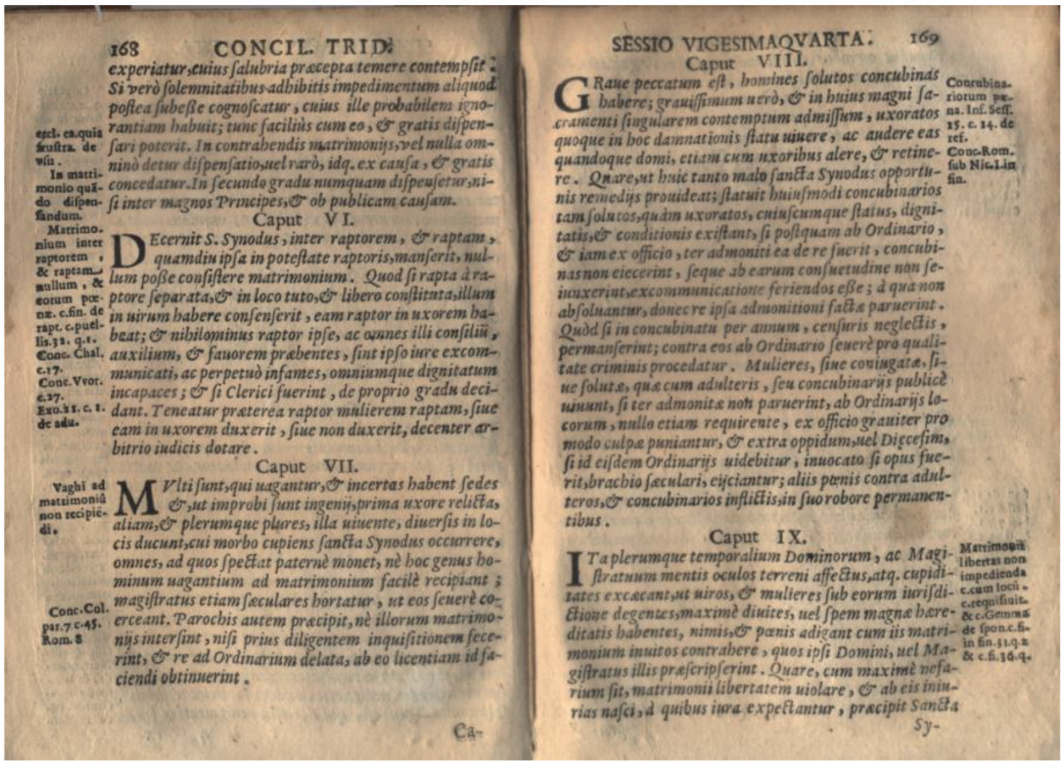
Trento mantiene el respeto debido a los padres, decreta que la comunidad debe ser informada de las intenciones de contraer matrimonio, y promueve la presencia de público (familia y comunidad) en la celebración del sacramento. Aunque el concilio respeta la autoridad de las familias para promover matrimonios, y la función de la comunidad de informar de la existencia de algún impedimento en los matrimonios "anunciados", pone en primer término tanto a los contrayentes −que son quienes se comprometen ante Dios−, como al sacerdote, cuya presencia garantizaba que el matrimonio se celebrase *in facie ecclesiae*. La comunidad será testigo de lo que contrayentes y sacerdote realizan ante Dios.

El decreto *Tametsi* constituye un intento para solucionar el serio problema de los matrimonios "secretos". Los matrimonios clandestinos serán declarados nulos a partir del concilio de Trento mientras que los celebrados sin consentimiento paterno, pese a estar prohibidos, serán "tolerados" y gozarán de validez canónica.

De hecho, Trento sigue lo recogido en el IV concilio de Letrán:

> Siguiendo a nuestros predecesores prohibimos absolutamente los matrimonios clandestinos y prohibimos que les asista un sacerdote. Extendiendo la consuetud vigente en algunos lugares a todas las demás regiones, establecemos que cuando haya que contraer matrimonios, sean públicamente anunciados en las iglesias por los presbíteros, fijando un plazo dentro del cual quien quiera y tenga motivo pueda oponer un legítimo impedimento. Los presbíteros mismos investigarán si hay ningún impedimento… [DzH, 817]

Tametsi, obligó a publicar las amonestaciones en la propia parroquia, estableció la forma sustancial del matrimonio, declaró inválidos y nulos los matrimonios celebrados sin la presencia del párroco ("o de otro sacerdote con licencia del párroco mismo o del Ordinario") y dos o tres testigos. Respecto a la necesidad del consentimiento paterno, *Tametsi* declara la validez de los matrimonios "contraídos por hijos de familia sin el consentimiento de sus padres", pero, al mismo tiempo, remarca el rechazo y la prohibición que para con ellos siempre había tenido la Iglesia ("sin embargo, por justísimas causas, siempre los detestó y prohibió la Iglesia de Dios"). El concilio de Trento inaugurará una forma de celebración que, pese a algunas dificultades iniciales de aplicación, y con la reforma aportada por el concilio Vaticano II, en la práctica, ha llegado hasta nuestros días.



168 CONCIL. TRID.

experiatur, cuius salubria præcepta temere contempsit. Si verò solemnitatibus adhibitis impedimentum aliquod postea subesse cognoscatur, cuius ille probabilem ignorantiam habuit; tunc faciliùs cum eo, & gratis dispensari poterit. In contrahendis matrimonijs, vel nulla omninò detur dispensatio, vel rarò, idq. ex causa, & gratis concedatur. In secundo gradu numquam dispensetur, nisi inter magnos Principes, & ob publicam causam.

Excl. ea quia frustra. de vsu.

In matrimonio quãdo dispensandum.

Caput VI.

Matrimonium inter raptorem & raptam, nullum, & eorum pœnæ. c. fin. de rapt. c. puellis. 32. q. 1. Conc. Chal. c. 17. Conc. Vvor. c. 27. Exo. 22. c. 1. de adu.

DEcernit S. Synodus, inter raptorem, & raptam, quamdiu ipsa in potestate raptoris, manserit, nullum posse consistere matrimonium. Quod si rapta à raptore separata, & in loco tuto, & libero constituta, illum in virum habere consenserit, eam raptor in uxorem habeat; & nihilominus raptor ipse, ac omnes illi consilium, auxilium, & fauorem præbentes, sint ipso iure excommunicati, ac perpetuò infames, omniumque dignitatum incapaces; & si Clerici fuerint, de proprio gradu decidant. Teneatur præterea raptor mulierem raptam, siue eam in uxorem duxerit, siue non duxerit, decenter arbitrio iudicis dotare.

Caput VII.

Vaghi ad matrimoniũ non recipiendi.

Conc. Col. par. 7 c. 45. Rom. 8

MVlti sunt, qui uagantur, & incertas habent sedes & ut improbi sunt ingenij, prima uxore relicta, aliam, & plerumque plures, illa uiuente, diuersis in locis ducunt, cui morbo cupiens sancta Synodus occurrere, omnes, ad quos spectat paternè monet, nè hoc genus hominum uagantium ad matrimonium facilè recipiant; magistratus etiam sæculares hortatur, ut eos seuerè coerceant. Parochis autem præcipit, nè illorum matrimonijs intersint, nisi prius diligentem inquisitionem fecerint, & re ad Ordinarium delata, ab eo licentiam id faciendi obtinuerint.

Ca-

SESSIO VIGESIMAQVARTA. 169

Caput VIII.

Concubinariorum pœna. Inf. Sess. 25. c. 14. de ref. Conc. Rom. sub Nic. 1. in fin.

GRaue peccatum est, homines solutos concubinas habere; grauissimum uerò, & in huius magni sacramenti singularem contemptum admissum, uxoratos quoque in hoc damnationis statu uiuere, ac audere eas quandoque domi, etiam cum uxoribus alere, & retinere. Quare, ut huic tanto malo sancta Synodus opportunis remedijs prouideat; statuit huiusmodi concubinarios tam solutos, quàm uxoratos, cuiuscumque status, dignitatis, & conditionis existant, si postquam ab Ordinario, & iam ex officio, ter admoniti ea de re fuerit, concubinas non eiecerint, seque ab earum consuetudine non seiunxerint, excommunicatione feriendos esse; à qua non absoluantur, donec re ipsa admonitioni factæ paruerint. Quòd si in concubinatu per annum, censuris neglectis, permanserint; contra eos ab Ordinario seuerè pro qualitate criminis procedatur. Mulieres, siue coniugatæ, siue solutæ, quæ cum adulteris, seu concubinarijs publicè uiuunt, si ter admonitæ non paruerint, ab Ordinarijs locorum, nullo etiam requirente, ex officio grauiter pro modo culpæ puniantur, & extra oppidum, uel Diœcesim, si id eisdem Ordinarijs uidebitur, inuocato si opus fuerit, brachio sæculari, eiciantur; aliis pœnis contra adulteros, & concubinarios inflictis, in suo robore permanentibus.

Caput IX.

Matrimonij libertas non impedienda. c. cum locti. c. requisiuit. & c. Gemma de spon. c. fi. in fin. 31. q. 2 & c. fi. 36. q.

ITa plerumque temporalium Dominorum, ac Magistratuum mentis oculos terreni affectus, atq. cupiditates excæcant, ut uiros, & mulieres sub eorum iurisdictione degentes, maximè diuites, uel spem magnæ hæreditatis habentes, nimis, & pœnis adigant cum iis matrimonium inuitos contrahere, quos ipsi Domini, uel Magistratus illis præscripserint. Quare, cum maximè nefarium sit, matrimonij libertatem uiolare, & ab eis iniurias nasci, à quibus iura expectantur, præcipit Sancta

Sy-

Imagen 2
Decreto *Tametsi*
Fuente: www.cultura-barocca.com

Conclusión

El mundo en el siglo XVI, en el que se desarrolla la vida y obra de Ignacio de Loyola, es un mundo en cambio. Termina una época y una nueva era se está alumbrando. El fundador de la Compañía de Jesús y sus contemporáneos, serán testigos de un mundo en transformación. Cambios en la cultura, en las ciencias, en el modo de mirar a la realidad, al cosmos… Cambios en la estética y en el arte (literatura, pintura, escultura, arquitectura), en el conocimiento del cuerpo humano y de la naturaleza, en la educación, en el sentimiento religioso, en la espiritualidad…

Frente a consideraciones sobre el matrimonio aún "medievales", la concepción que se percibe en el humanismo, se caracteriza por la valoración del matrimonio, por el reconocimiento de su bondad intrínseca, de su santidad derivada del designio de Dios, de su sacramentalidad (si bien no faltaban quienes la ponían en duda) y, por ello, de su unidad y de su indisolubilidad. También podemos reconocer en el humanismo una visión más positiva de la sexualidad y la puesta en duda de la superioridad de la virginidad sobre la vida matrimonial. Como hemos visto, el modelo familiar y matrimonial sobre el que les correspondió reflexionar a los humanistas ya no fue el de las formas abiertas de la familia extensa sino la de la familia sustentada en una alianza conyugal que reúne en torno a sí a su prole. Este matrimonio-familia, sin renunciar a abrirse al mundo, sí se caracterizará por la adopción de posiciones más intimistas, más centradas en el individuo, en la persona.

La Reforma coincide, en buena parte, con la concepción que tienen los humanistas del matrimonio. También consideran que los fines del matrimonio eran, en línea con teólogos anteriores a la Reforma, la procreación, evitar pecados (lujuria, fornicación) y la unión y concordia de los cónyuges. Sin embargo, la Reforma, al negar la sacramentalidad del matrimonio, defendía la competencia exclusiva del poder civil en el ámbito del matrimonio y abría la posibilidad de divorcio.

El concilio de Trento significa un paso capital en el camino de una Iglesia que quería dar respuesta a los deseos de reforma interna (de hecho, más que de Contrarreforma, creo que es preferible hablar de Reforma Católica) y al desafío de las críticas que se le hacían desde el ámbito de la Reforma. Los padres conciliares van a corregir el derecho anterior en aquellos puntos que era necesario y, al mismo tiempo, defender la doctrina católica frente a las tesis de la Reforma. Trento afirmará la sacramentalidad del matrimonio, insistirá el monopolio jurisdiccional y legislativo de la Iglesia sobre el matrimonio, condenará los matrimonios clandestinos, defenderá el celibato sacerdotal y la castidad de los religiosos y "fijará" la ceremonia religiosa del sacramento del matrimonio.

Ignacio, en medio de este mundo convulso, se siente llamado a colaborar en la reforma de la Iglesia, pero esta reforma la va a realizar desde dentro, desde el corazón de la Iglesia puesto que es su deseo "servir solamente al Señor y a su Esposa la Iglesia bajo el Romano Pontífice, Vicario de Cristo en la Tierra" (Fórmula del Instituto n. 1).

Estas son las teselas que dibujan el mosaico del matrimonio en la época de Ignacio de Loyola. Los capítulos que siguen estarán dedicados a "dejar hablar" a Ignacio y escuchar lo que ha de decirnos sobre el matrimonio. El primer General de la Compañía nos aporta escritos de contornos diversos. Comenzaremos por el ámbito existencial, en el libro de los *Ejercicios*.

PARTE II

EL MATRIMONIO EN LOS ESCRITOS DE SAN IGNACIO DE LOYOLA

2

EL MATRIMONIO EN LOS *EJERCICIOS ESPIRITUALES* Y EN LOS *DIRECTORIOS*

Introducción

El capítulo segundo está dedicado al estudio del libro de los *Ejercicios*. Más concretamente reflexionaremos sobre aquellos elementos que, presentes en el texto ignaciano, son significativos para nuestra investigación. Abordaremos, así pues, una obra de algo más de 25.000 palabras que ha venido ejerciendo un influjo muy importante en la espiritualidad y en la vida de la Iglesia[1].

En las páginas siguientes nos ocuparemos de la génesis del libro de los *Ejercicios*, así como de su proceso redaccional; dedicaremos un pequeño espacio al método y finalidad de los *Ejercicios*; continuaremos con una sección dedicada al análisis de la concepción del matrimonio que podemos extraer de los *Ejercicios*. Concluirá este capítulo con un apartado en que se hará referencia a unos textos que, si bien no pertenecen al corpus de los *Ejercicios*, nos ofrecen valiosa información sobre los mismos, me refiero a los *Directorios*.

Este, "pequeño ciertamente en volumen, pero repleto de celestial sabiduría" −como señala Pío XI−, no fue escrito para su lectura, sino para su práctica. Así pues, una primera característica de los *Ejercicios* es que es un libro "especial" que no está concebido para ser "leído", sino para ser "practicado"[2]. Si nos acercamos a

---

[1] "(…) Y es cosa averiguada que, entre todos los métodos de Ejercicios espirituales que muy laudablemente se fundan en los principios de la sana ascética católica, uno principalmente ha obtenido siempre la primacía. El cual, adornado con plenas y reiteradas aprobaciones de la Santa Sede, y ensalzado con las alabanzas de varones preclaros en santidad y ciencia del espíritu, ha producido en el espacio de casi cuatro siglos grandes frutos de santidad. Nos referimos al método introducido por San Ignacio de Loyola, al que cumple llamar especial y principal Maestro de los Ejercicios espirituales, cuyo admirable libro de los Ejercicios, pequeño ciertamente en volumen, pero repleto de celestial sabiduría, desde que fue solemnemente aprobado, alabado y recomendado por nuestro predecesor, de feliz recordación, Paulo III", Carta encíclica *Mens Nostra* del Sumo Pontífice Pío XI sobre los Ejercicios Espirituales (20 de diciembre de 1929), n. 22. El texto citado aparece bajo el epígrafe "Método óptimo". http://www.vatican.va/content/pius-xi/es/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19291220_mens-nostra.html (Última consulta 11 de marzo de 2020)

[2] "se trata de un discurso que se propone transformar la vida del que voluntaria y libremente acepte someterse a él. (…) un texto eminentemente performativo, realizador de lo que enuncia, por tanto, también persuasivo como un hacer cognoscitivo que trata de proporcionar los elementos de convicción al ejercitante. (…) los Ejercicios están escritos no para ser leídos, sino para ser realizados.

sus páginas como si de un libro "al uso" se tratara estaríamos malinterpretando el propósito de su autor. Su intención es provocar una experiencia, ayudar a "ordenar la vida" de quien se acerca a él[3].

No podemos decir que el libro de los *Ejercicios* constituya una joya literaria[4], lo que no significa que no nos encontremos con una pieza clave en la historia de la espiritualidad cristiana. Como señala C. Hernández, "intentar ver en Ignacio de Loyola a un literato en la más estricta acepción del término, o buscar en él a un prosista depurado y cuidadoso con la expresión, es afán inútil", lo cual no es óbice para que podamos afirmar que "en general sus escritos son claros y bien ordenados"[5].

Se trata de un libro redactado a lo largo del tiempo; podemos decir que durante gran parte de la vida de Ignacio de Loyola se encuentra "in fieri". Algunas de sus páginas datan de París, otras de la época italiana; podemos rastrear gran parte de sus "materiales" en la época de Manresa y la ilustración del Cardoner; incluso hay elementos de la experiencia primigenia de Loyola.

Por tanto, tal y como sucede con textos de este tipo (dramas, libretos, partituras), sólo se les podrá entender plenamente ejecutándolos", R. García Mateo, "Los Ejercicios como hecho lingüístico. Consideraciones para un análisis semiótico del texto ignaciano", *Letras de Deusto* 21 (1991) 100-101.

[3] Es un texto "para ser practicado, en un espacio de tiempo bastante elástico, que San Ignacio divide en cuatro etapas o semanas. Es algo así como un manual de gimnasia o una cartilla militar; por lo mismo, nada tiene de literario o retórico. Quien lo lea como uno de tantos libros piadosos, quedará defraudado y jamás entenderá si no lo practicare en silencio y soledad y en las condiciones prescritas por su autor. Propiamente, no es el ejercitante el que lo ha de leer, sino el director", R. García-Villoslada, *Manual de Historia de la Compañía de Jesús*, Madrid, 1954[2], 37-38.

[4] A este respecto, R. Barthes reivindica en 1971 la calidad del texto ignaciano frente a la opinión de muchos jesuitas, ya que en su opinión, "este prestigio de la literatura, que ayudaron a formar, los jesuitas se lo suelen negar fácilmente al libro de su fundador" (p. 53). Sostiene el autor francés que "la invención de un lenguaje es el objeto de los *Ejercicios*" (p.63). Y así, dedica una sección entera de su libro a resaltar la calidad, también literaria, del libro de Ignacio de Loyola. Cfr. R. Barthes*, Sade, Fourier, Loyola*, Madrid, 2010, 53-92.

Para el acercamiento al texto de los ejercicios desde un punto de vista lingüístico, juzgamos muy interesante el capítulo "Los Ejercicios Espirituales como hecho lingüístico", perteneciente a la obra: R. García Mateo, *Ignacio de Loyola. Su espiritualidad y su mundo cultural*, Bilbao, 2000, 257-277 (también del mismo autor, el ya citado: "Los Ejercicios como hecho lingüístico. Consideraciones para un análisis semiótico del texto ignaciano"). Otros estudios valiosos: S. Sola, "En torno al castellano de San Ignacio", *Razón y Fe* 153 (1956) 243-274; C. Hernández Alonso, "Calas en la expresión escrita de Iñigo de Loyola", en: J. Caro Baroja y A. Beristáin (eds.), *Ignacio de Loyola, Magister in Artium en París (1528-1535),* San Sebastián 1991, 329-347; M. Alvar, "Sobre el español de San Ignacio", en: Q. Aldea (ed.), *Ignacio de Loyola en la gran crisis del siglo XVI,* Bilbao-Santander-Madrid 1992, 25-48; Mª J. Mancho, "Rasgos caracterizadores del léxico de los Ejercicios Espirituales de Ignacio de Loyola", en: *Actas del XIX congreso Internacional de Lingüística y Filología Románicas II*, A Coruña 1992, 685-704; Mª T. Echenique, "El lenguaje de Ignacio de Loyola", *Anuario del Instituto Ignacio de Loyola*, Universidad de Deusto, Bilbao, 1995, 27-39; J. García de Castro, "Semántica y mística: el Diario espiritual de Ignacio de Loyola", *Miscelánea Comillas* 59 (2001) 211-254; J. García de Castro, "Ignacio de Loyola y las lenguas en la Europa del siglo XVI (1491-1556)", *Revista de Filología Española* XCIX (2019) 57-88.

[5] C. Hernández, o.c., 330. Más adelante, este mismo autor, concluye que la expresión escrita de Ignacio de Loyola puede considerarse "una prosa sólida, no rebuscada, eficaz, que probablemente se acomodaba al estilo de la escritura culta −no literaria− de la época. Su formación, su peripecia vital, su vida interior y su proyecto explican su estilo" (p. 344).

Nos encontramos con una obra cuyo texto tardó aproximadamente veinte años en ser "fijado", desde Loyola (1521) y Manresa (1522) hasta los comienzos de la etapa romana de Ignacio (en torno a 1541).



Imagen 3
Río Cardoner a su paso por Manresa
Fuente: www.verpueblos.com

2.1. Origen y proceso redaccional de los *Ejercicios Espirituales*[6]

Este libro comenzó a gestarse en la casa-torre de Loyola en el verano de 1521 cuando Iñigo López de Loyola, en pleno período de convalecencia, lee *Vita*

[6] Para el estudio de la génesis de los ejercicios, cabe citar los siguientes trabajos: A. Codina, *Los orígenes de los Ejercicios Espirituales de S. Ignacio de Loyola. Estudio Histórico*, Barcelona, 1926; P. Leturia, *Génesis de los ejercicios de S. Ignacio y su influjo en la fundación de la Compañía de Jesús*, Oña, 1941; Id., *Nuevos datos sobre San Ignacio*, Bilbao, 1925; I. Iparraguirre, *Práctica de los ejercicios de San Ignacio de Loyola en vida de su autor (1522-1556*), Bilbao-Roma, 1946; J. Calveras, *Ejercicios Espirituales, Directorio y Documentos de S. Ignacio de Loyola*, Barcelona, 1944; id., "El origen de los Ejercicios según Nadal", *Manresa* 26 (1954) 279-285; V. Larrañaga, "La revisión total de los Ejercicios por S. Ignacio ¿en París o en Roma?", *AHSI* 25 (1956) 396-415; H. Rahner, *Génesis y teología del libro de los ejercicios*, Madrid, 1966; C. de Dalmases (ed.), *Ejercicios espirituales*, Santander, 1985[5]; M. Ruíz Jurado, "El texto de los Ejercicios de San Ignacio", *Manresa* 69 (1997) 171-186; R. García Mateo, *Ignacio de Loyola. Su espiritualidad y su mundo cultural*, Bilbao, 2000; H. Coathalem, *Comentario del libro de los Ejercicios*, Buenos Aires, 2005; y el último y, probablemente, mejor documentado y que recoge los estudios anteriores: S. Arzubialde, *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio. Historia y análisis*, Bilbao-Santander, 2009[2], 29-62.

Christi y *Flos Sanctorum*[7], libros facilitados por su cuñada, Magdalena de Araoz[8]. A lo largo del siguiente cuarto de siglo, Ignacio irá escribiendo y "aquilatando" (reescribiendo) las diferentes partes que componen sus Ejercicios[9]. El proceso de redacción/corrección alcanzará su "final" el 31 de julio de 1548, fecha en la que el papa Paulo III, mediante el Breve *Pastoralis Officii*, aprueba el libro de los *Ejercicios Espirituales*:

> "Habiendo examinado dichos Ejercicios y oído también testimonios y relaciones favorables…, hemos comprobado que dichos Ejercicios están llenos de piedad y santidad, y son y serán muy útiles para el progreso espiritual de los fieles. Además, no podemos por menos de reconocer que Ignacio y la Compañía por él fundada van recogiendo frutos abundantes de bien en toda la Iglesia; y de ello mucho mérito

[7] "Los libros que leyó San Ignacio durante su convalecencia en Loyola fueron la *Vida de Cristo* escrita por el cartujo Ludolfo de Sajonia († 1377), vulgarmente llamado «el Cartujano» y traducida por Ambrosio Montesino. Cf. A. Codina, *Los orígenes de los ejercicios espirituales*, p. 220ss. Creemos que fue el P. Nadal el primero que dijo que la *Vita Christi* era la del Cartujano. Así lo dijo por lo menos desde la *Apología* de la Compañía contra los doctores de París en (1557). Vease *Fontes narrativi* II p. 64 y pp. 186.234.404. El libro de vida de santos que leyó San Ignacio fue una traducción de la *Legenda aurea* del dominico Jacobo de Voragine (Varazze), muerto en 1298 en Génova, de dónde fue arzobispo. San Ignacio utilizó una edición castellana prologada por Fr. Gauberto M. Vagad. Cf. Leturia *El gentilhombre Iñigo López de Loyola*[2] p.156ss; MHSI *Exercitia spiritualia*[2] p. 38-46", I. Iparraguirre y C. Dalmases (eds.), *San Ignacio de Loyola, Obras Completas*, Madrid, 1991[5], 102 (nota 5).

Ambos libros han sido cuidadosamente editados en los últimos años en *Monumenta Historica Societatis Iesu*: Iacobo da Varazze, *Leyenda de Santos*, (ed. F.J. Cabases), MHSI Series Nova Vol. 3, Madrid, 2007; Ludolfo de Sajonia, *La vida de Cristo*, (ed. E. del Río), MHSI Series Nova Vol. 5-I y 5-II, Madrid, 2010. Para esta temática cfr.: P. Shore, "The Vita Christi of Ludolph of Saxony and Its Influence on the Spiritual Exercises of Ignatius of Loyola", *Studies in the Spirituality of Jesuits* 30/1 (January 1998); R. García Mateo, "La Vita Christi de Ludolfo de Sajonia y los misterios de Cristo en los Ejercicios ignacianos", *Gregorianum* 81 (2000) 287-307; Id., *El misterio de la vida de Cristo en los Ejercicios ignacianos y en el Vita Christi Cartujano. Antología de textos,* Madrid, 2002.

[8] La cuñada de san Ignacio, Doña Magdalena de Araoz, que en 1498 se casó con el hermano de Iñigo y heredero del Señorío de Loyola, Martín García de Oñaz, fue para Iñigo, desde que tenía todavía siete años, más que una cuñada, una segunda madre. Fue Magdalena quien, en lugar de darle los libros de caballerías que Iñigo pidió durante su convalecencia en Loyola, le dio *La vida de Cristo* y el *Flos Sanctorum*. En opinión de García-Villoslada, esta antigua dama de Isabel la católica, puede ser considerada la principal educadora de Iñigo. Cfr. R. García-Villoslada, *San Ignacio de Loyola. Nueva biografía*, Madrid, 1986, 61 ss.

[9] "(...) alli 20 di Ottobre domandai al pelegrino degli exercitii et delle costitutioni, volendo itendere come l'havea fatte. Lui mi disse che gli essercitii non gli havea fatti tutti in una volta, senonchè alcune cose, che lui osservava nell'anima sua, et le trovava utili, gli pareva che potrebbero anche essere utili ad altri, et così le metteva in scritto, verbi gratia, dello examinar la conscientia con quel modo delle linee, etc. Le electioni spetialmente mi disse che le haveva cavate da quella varietà di spirito et pensieri, che haveva quando era in Loyola, quando stava anchora malo della gamba. Et mi disse che delle constitutioni mi parlerebbe la sera" [Au. 99]. A tenor de este número de la *Autobiografía*, Astrain señala que "dos cosas se infieren de esta declaración del santo patriarca. Una, que la composición del libro empezó en 1521; otra que no se hizo de una vez, sino progresivamente. Por otro lado, poseemos una traducción latina, hecha en 1541, en la cual aparece el libro todo entero, tal como ahora lo leemos, aunque en un latín muy bárbaro y tosco. Con esto fijamos indudablemente los términos extremos del tiempo en que se escribió el libro, que son los años 1521 y 1541", A. Astrain, *Historia de la Compañía en la Asistencia de España I*, Madrid, 1912[2], 148. Por su parte, Cándido de Dalmases deduce de esta declaración "1º que la composición de los Ejercicios siguió un proceso evolutivo que se extendió desde los tiempos de Manresa (1522) hasta los primeros años de la vida de Ignacio en Roma (alrededor de 1541). 2º Que los Ejercicios son fruto de la experiencia personal de Ignacio, quien los experimentó en sí mismo antes de escribirlos para la utilidad de otros", C. Dalmases, o.c., 11-12.

> hay que atribuir a los Ejercicios Espirituales. Por ello… exhortamos a los fieles de ambos sexos, en todas partes del mundo, a que se valgan de los beneficios de estos Ejercicios y se dejen plasmar por ellos"[10].

El padre Jerónimo Nadal distingue dos etapas principales en la redacción del libro de los *Ejercicios espirituales*, el criterio de "separación" lo constituyen los estudios realizados por Ignacio[11]:

> "*Cuando por primera vez escribió buena parte de los EE, no había aún estudiado*; porque habiendo salido de su tierra, de su parentela y de su casa, y preparándose para borrar sus pecados con el dolor y la confesión, escribía en su librito las meditaciones que más le movían a vehemente dolor. Luego, meditando la vida de Cristo, solía hacer lo mismo; pero en tal manera, que manifestaba con gran fidelidad y diligencia a su confesor, varón piadoso y docto, no solamente lo que entonces escribía, sino también todos los pensamientos que tocaban a cosas de espíritu, y esto con el fin de evitar el peligro que podía nacer de la falta de estudios. (…) *Acabados los estudios*, reunió aquellos primeros apuntes de los Ejercicios, añadió muchas cosas, lo ordenó todo, los hizo examinar y juzgar por la sede apostólica"[12].

Aunque existen evidentes puntos y referencias comunes, reconocidos estudiosos de Ignacio y su espiritualidad, nos ofrecen diferentes etapas del proceso de génesis y redacción de los Ejercicios. En la tabla número 3 podemos ver esquematizadas las opciones de estos seis estudiosos de los *Ejercicios*.

I. Iparraguirre señala cuatro períodos: de Loyola al Cardoner (1521-1522); Manresa tras el Cardoner (verano de 1522); de Manresa a París (1522-1535); y de

---

[10] "Nos igitur qui documenta et exercitia huiusmodi (…), pietate ac sanctitate plena, et ad edificationem et spiritualem profectum fidelium valde utilia et salubriaesse et fore comperimus (…). Documenta et exercitia praedicta ac omnia et singula in eis contenta, auctoritate praedicta tenore prasentium, ex certa scientia nostra approbamus, collaudamus ac praesentis scripti patrocinio communimus, hortantes plurimum in domino omnes et singulos utriusque sexus Christi fideles ubilibet constitutos, ut tam piis documentis et exercitiis uti, et illis instruí devote velint", (*Pastoralis Officii*, en: *Exercitia Spiritualia*, MI Series Secunda, [MHSI 100], Roma, 1969, 76-77.

[11] "…divide Nadal la composición de los Ejercicios en dos períodos, que sólo indirectamente envuelven las ideas de tiempo y lugar: el primer período es aquel en que Ignacio no tenía estudios, pero era guiado por persona de letras y prudencia; el segundo, aquel en que Ignacio había por sí mismo estudiado. Y como al hablar de este segundo período junta el principio de los estudios con el principio del trabajar por las almas, así en el primer período junta la confesión y contrición con el escribir las meditaciones que más le movían a contrición. Pero no creemos que Nadal quiera dar a entender que escribió San Ignacio las meditaciones aquellas, ni antes de la confesión general de Montserrat, ni en el lugar donde hizo esta confesión", (A. Codina, o.c., 71). Cfr. J. Calveras, "El origen de los Ejercicios Espirituales según el P. Nadal", *Manresa* 26 (1954) 263-288.

[12] "Vbi primum bonam exercitiorum partem scripsit, nondum litteras attigerat; nam postquam de terra egressus sua, de cognatione sua ac domo, vt primum se comparabat ad eluenda per contritionem et confessionem peccata, quae meditationes illam vehementius iuuabant, illas in libello describebat. Tum, vbi meditabatur in lesuxpi. vita, idem factitabat; sed ita tamen vt non illa solum, quae tunc scribebat, sed cogitationes omnes, quae spiritus viderentur, suo confessario, viro et pio et docto, summa diligentia ac fide manifestaret, necubi propter litterarum ignorantiam periclitaretur. (...) Post consumata studia, congessit delibationes illas exercitiorum primas, addidit multa, digessit omnia, dedit examinanda et iudicanda sedi apostolicae", *Apologia pro exercitiis s. p. Ignatii*, *MNad* 4, 826 (*FN* I, 318-319).

Paris a la *Pastoralis Officii* (1536-1548)[13]. P. Leturia reconoce básicamente estas mismas etapas en la elaboración de los Ejercicios, si bien su interés es relacionar dicha génesis con el proceso de formación de la Compañía: de Loyola a la «eximia ilustración del Cardoner» (verano 1521 – verano 1522); esencia y efectos de la «eximia ilustración» (1522-1524); los complementos hasta «Montmartre» (1524-1534); el período que conduce a Las «Deliberaciones» (1535-1539); el método de los Ejercicios y la Génesis de las Constituciones[14]. Hugo Rahner se decanta por tres estadios sucesivos: Loyola: fruto de la experiencia ascética personal de Ignacio; Manresa: fruto de su experiencia mística; Alcalá, Salamanca y Paris: fruto de sus estudios teológicos[15]. R. García Mateo, distingue cuatro etapas: "Loyola-Manresa (junio del 1521 – septiembre del 1522), Barcelona-Alcalá-Salamanca (febrero del 1524 – septiembre del 1528), París (febrero del 1528 – abril del 1535), Venecia-Roma (enero del 1536 – mayo del 1541)"[16]. Por su parte, C. de Dalmases también se decanta por cuatro fases: Manresa; París (1528-1535); Italia (1536-1539); Roma (1539-1541)[17].

S. Arzubialde[18] sigue la opinión de Nadal y divide su investigación sobre la génesis del texto en dos partes: una primera etapa redaccional antes de que Ignacio comenzara sus estudios y una segunda etapa redaccional realizada en Italia una vez que terminó sus estudios. El tiempo anterior a sus estudios estaría dividida en tres períodos: a) la época de Loyola a Manresa (1521-1522), b) la fase redaccional de Manresa a Salamanca (1522-1527), y c) la fase redaccional parisina. La etapa "post consummata studia" estaría dividida, a su vez, en dos períodos: d) en Italia de 1536 a 1539, y e) en Roma de 1539 a 1541 (1544). Añade Arzubialde un período comprendido entre 1544 y 1547 en el que se realizan sucesivos retoques del *Autógrafo*.

Recogiendo en un cuadro la opinión de estos seis especialistas:

[13] Cfr. I. Iparraguirre*, Práctica*, o.c., 34-40.

[14] Cfr. P. Leturia, *Génesis de los ejercicios de San Ignacio y su influjo en la fundación de la Compañía de Jesús (1521-1540)*, Oña, 1941.

[15] Cfr. H. Rahner, *Génesis y Teología del libro de los Ejercicios*, Madrid, 1966.

[16] R. García Mateo, "Importancia de los «textus accommodati» para el estudio e interpretación de los Ejercicios Espirituales", en: *Ignacio de Loyola. Su espiritualidad y su mundo cultural*, Bilbao, 2000, 246.

[17] Cfr. C. de Dalmases, o.c., 13-16.

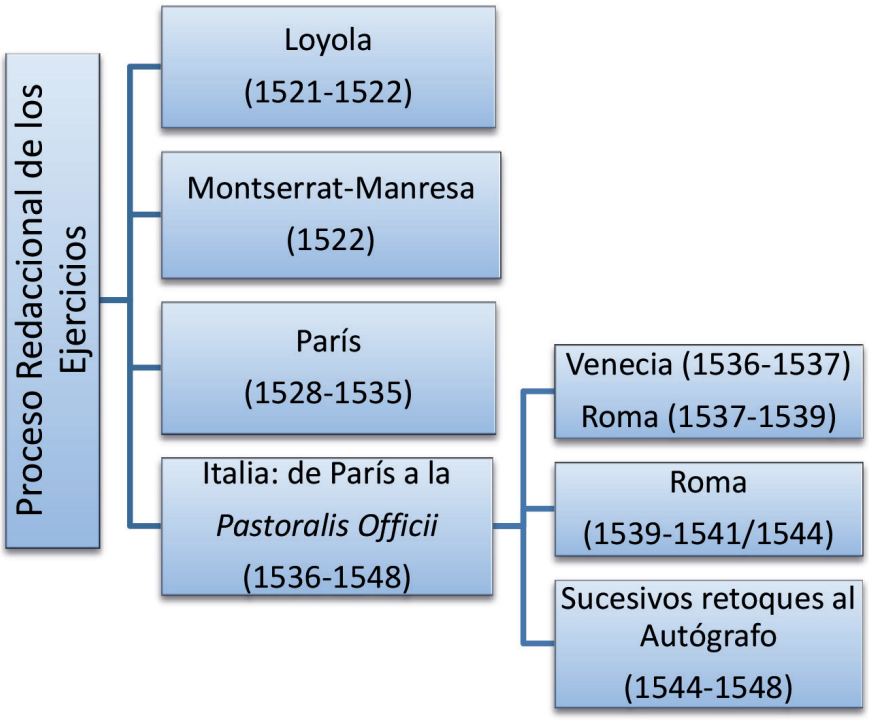
[18] Cfr. S. Arzubialde, *Ejercicios Espirituales,* o.c., 29-62.

AUTOR	ETAPAS DE REDACCIÓN			
I. Iparraguirre	de Loyola al Cardoner (1521-1522)	Manresa tras el Cardoner (verano 1522)	de Manresa a París (1522-1535)	de Paris a la Pastoralis Officii (1536-1548)
H. Rahner	Loyola: experiencia ascética	Manresa: experiencia mística	Alcalá, Salamanca y Paris: estudios teológicos	
S. Arzubialde	de Loyola a Manresa (1521-1522)	de Manresa a Salamanca (1522-1527)	Fase redaccional parisina (1528-1535)	Italia de 1536 a 1539
R. García Mateo	Loyola-Manresa (jun. 1521 – sept. 1522)	Barcelona-Alcalá-Salamanca (feb. 1524 – sept. 1528)	París (feb. 1528 – abril 1535)	Venecia-Roma (ene. 1536 – mayo 1541)
P. Leturia	de Loyola al Cardoner (verano 1521 – verano 1522)	Esencia y efectos del Cardoner (1522-1524)	Complementos hasta Montmartre (1524-1534)	Período que conduce a Las «Deliberaciones» (1535-1539)
C. Dalmases		Manresa	París (1528-1535)	Italia (1536-1539)

Tabla 3

Etapas de redacción de los *Ejercicios Espirituales*

Asumiendo y respetando los elementos comunes de la opinión de estos seis autores y basándome, principalmente, en las aportaciones de S. Arzubialde, opto por la siguiente división en etapas: Loyola, Montserrat-Manresa, París, Italia (de París a la *Pastoralis Officii*).



Esquema 1
Proceso redaccional de los *Ejercicios espirituales*

2.1.1. Loyola (1521-1522)

La primera de las etapas a las que nos referimos abarcaría desde finales del verano de 1521 (Loyola) hasta marzo de 1522 en que Ignacio llega a Montserrat tras haber pasado por Aránzazu y Navarrete. Esta etapa debe ser considerada como de "preparación externa y todavía poco consciente, por medio de libros espirituales"[19]. Como el mismo Ignacio relata, será en este período de lectura y reflexión cuando comience a experimentar aquello que llamará "diversidad de espíritus" y cuya interpretación (discernimiento) será tan decisiva en su espiritualidad y, por ello, en el recorrido de los Ejercicios[20].

[19] I. Iparraguirre, *Práctica*, o.c., 34.

[20] También Dalmases sostiene que "el origen remoto de los Ejercicios hay que buscarlo en la variedad de espíritus que experimentó en Loyola, durante el curso de su convalecencia. Con todo, según el testimonio unánime de los contemporáneos, los Ejercicios pertenecen al tiempo de la estancia de Ignacio en Manresa", C. Dalmases, o.c., 12. No cabe duda que una cosa es la experiencia y otra distinta es poner por escrito.

En Ignacio, la capacidad de autoobservación se inicia durante el tiempo de su convalecencia en Loyola. Es entonces cuando comienza a constatar la diversidad de pensamientos y sentimientos que se producían en su interior al pensar en cosas del mundo y cuando consideraba aquéllas que le nacían como fruto de sus lecturas piadosas. Es entonces cuando comienza a experimentar consolaciones y desolaciones. Esta variedad de pensamientos y sentimientos dará origen a algunas de las reglas de discernimiento que hoy podemos leer en los *Ejercicios*.

Diversidad de espíritus, es decir, de movimientos interiores. Estas experiencias vividas en Loyola inspirarán las "Reglas para en alguna manera sentir y conocer las varias mociones que en la ánima se causan: las buenas para recibir y las malas para lanzar, y son más propias para la Primera Semana" [Ej 313-327][21].

> "Había todavía esta diferencia: que quando pensaba en aquello del mundo, se deleitaba mucho; mas quando después de cansado lo dexaba, hallábase seco y descontento; y quando en ir a Jerusalem descalço, y en no comer sino yerbas, y en hacer todos los demás rigores que veía haber hecho los santos; no solamente se consolaba quando estaba en los tales pensamientos, mas aun después de dexado, quedaba contento y alegre. mas no miraba en ello, ni se paraba a ponderar esta diferencia, hasta en tanto que una vez se le abrieron un poco los ojos, y empeçó a maravillarse desta diversidad y a hacer reflexión sobre ella, este fué el primero discurso que hizo en las cosas de Dios; y después quando hizo los exercicios, de aquí comenzó a tomar lumbre para lo de la diversidad de espíritus. 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" [Au 8].

En este período, como está dicho, el "principiante" Ignacio será consciente de la diversidad de movimientos que aparecen en su interior. Oscilando entre dos "experiencias": lo que leía en las vidas de santos y "las cosas del mundo que antes solía pensar", ambos polos generaban pensamientos que le ocupaban mucho tiempo:

> "Por los quales leyendo muchas veces, algún tanto se aficionaba a lo que allí hallaba escrito. Mas dexándolos de leer, algunas veces se paraba a pensar en las cosas que había leído; otras veces en las cosas del mundo que antes solía pensar" [Au 6].
>
> "…leyendo la vida de nuestro Señor y de los santos, se paraba a pensar, razonando consigo: ¿qué sería, si yo hiciese esto que hizo San Francisco, y esto que hizo Santo Domingo? Y así discurría por muchas cosas que hallaba buenas, proponiéndose siempre a sí mismo cosas dificultosas y graves, las quales quando proponía, le parecía hallar en sí facilidad de ponerlas en obra. (…) Duraban también estos pensamientos buen vado, y después de interpuestas otras cosas, sucedían los del mundo arriba dichos, y en ellos también se paraba grande espacio; y esta sucesión de pensamientos tan diversos le duró harto tiempo" [Au 7].

[21] Cfr. *San Ignacio. Obras Completas*, o.c., 95 (nota 9).

Hasta finales de febrero de 1522, en que emprenderá viaje hacia Montserrat, pasando por Aránzazu y Navarrete, Ignacio se entrega a la lectura, oración y "transcripción"[22] de aquellos libros que habían llegado a sus manos, gracias a su cuñada.

En resumen, esta primera etapa, tal y como podemos extraer de la *Autobiografía*, aporta a Ignacio una serie de elementos que irán preparando los *Ejercicios*[23]:

a) La experiencia de la variedad de espíritus.
b) La experiencia de "lucha" interior entre el ideal caballeresco y los ejemplos que recibe de su lectura de las vidas de los santos ("primeros gérmenes de las meditaciones fundamentales del Rey Temporal y de las Dos Banderas").
c) Resúmenes escritos por Ignacio extractados del *Vita Christi* ("germen original de la elaboración posterior de los «Misterios de la vida de Cristo y de los santos»").
d) "El deseo de hacer grandes cosas por la gloria de Dios".

2.1.2. Montserrat-Manresa

Etapa fundamental de la vida de Ignacio y, por tanto, del libro de los *Ejercicios* es la comprendida entre Monserrat y Manresa que dura algo más de diez meses (de marzo de 1522 a febrero de 1523). Todos los comentaristas de la época coinciden en afirmar que los *Ejercicios* pertenecen al tiempo de su estancia en Manresa. Las intuiciones importantes, las grandes líneas, las claves de bóveda del edificio de los Ejercicios aparecen en Manresa. Laínez, uno de sus primeros compañeros, dice así: "[en Manresa] vino, cuanto a la substancia, en estas meditaciones que decimos ejercicios"[24]. Por su parte, J.A. Polanco, secretario de Ignacio una vez fundada la Compañía, al comentar sobre el tiempo que Ignacio estuvo en Manresa nos relata que: "mas, tornado al propósito, entre otras que le enseñó Aquel qui docet hominem scientiam en este año, fueron las meditaciones que llamamos Ejercicios Espirituales, y el modo de ellas; bien que después el uso y experiencia de muchas cosas le hizo más perfeccionar su primera invención

[22] "El, no se curando de nada, perseveraba en su lección y en sus buenos propósitos; y el tiempo que con los de casa conversaba, todo lo gastaba en cosas de Dios, con lo qual hacía provecho a sus ánimas. Y gustando mucho de aquellos libros, le vino al pensamiento de sacar algunas cosas en breve más esenciales de la vida de Cristo y de los Santos; y así se pone a escrebir un libro con mucha diligencia (porque ya començaba a levantarse un poco por casa); las palabras de Cristo de tinta colorada, las de nuestra Señora de tinta azul; el qual tuvo quasi 300 hojas todas escritas de quarto. Y el papel era bruñido y rayado, y de buena letra, porque era muy buen escribano. Parte del tiempo gastaba en escrebir, parte en oración" [Au 11].

[23] Cfr. Arzubialde, o.c., 35-36.

[24] *Epistola Patris Laynez de P. ignatio*, 16 Iunii 1547, n. 12 (*FN* I, 82). El texto está tomado de: A. Alburquerque (ed.), *Diego Laínez, S.J. Primer biógrafo de S. Ignacio*, Bilbao-Santander, 2005, 142.

que, como mucho labraron en su misma ánima, así el deseaba con ellas ayudar a otras personas"[25].

Tras su paso por Montserrat y su confesión con el benedictino Juan Chanones[26], se "retira" a Manresa[27]. Durante su estancia manresana, Ignacio mantuvo relación con los benedictinos de Montserrat lo que "le proporcionó un ambiente propicio para la oración, un confesor y un método determinado de oración que con el tiempo habría de influir en sus *Ejercicios.* Tal método era sin duda el *Ejercitatorio de la vida espiritual* (Montserrat, 1500) de García Jiménez de Cisneros († 1510), al que San Ignacio pudo haber accedido a través del *Compendio breve*[28]. La espiritualidad de Cisneros estaba influida por los autores de la Devotio Moderna (G. De Zutphe,

[25] *Sumario de las cosas más notables que a la Institución y progreso de la Compañía de Jesús tocan*, n. 24, (*FN* I, 163). Texto tomado de: A. Alburquerque, *Diego Laínez*, 148. Cfr. J.M. Rambla, *El peregrino: Autobiografía de San Ignacio de Loyola*, Bilbao-Santander, 1996[5], 131 (n. 56).

[26] Cfr. *MI, Scripta* II, 439-448. El P. Jean Chanon, tomó el hábito en Montserrat el 7 de setiembre de 1512 y murió el 8 de junio de 1569. Este benedictino francés era confesor de los peregrinos que llegaban a Manresa y existe cierta unanimidad en identificarle como la persona que confiesa a Ignacio, Cfr. I. Iparraguirre, o.c., 36; P. Leturia, *Génesis*, o.c., 10; R. García-Villoslada, *San Ignacio de Loyola. Nueva biografía*, Madrid, 1986, 196. E. García Hernán, en cambio, sostiene que "no parece probable, porque Chanones era francés, Íñigo no hablaba este idioma y la confesión duró tres días, incluso por escrito. En Montserrat había dos confesores que hablaban eusquera con los guipuzcoanos, así que lo más seguro es que lo hiciera con alguno de ellos", E. García Hernán, *Ignacio de Loyola*, Madrid, 2013, 117. E. Zaragoza, por su parte, sostiene el P. Chanones hablaba muy probablemente el castellano, pues en su tiempo y desde la reforma observante vallisoletana de 1493, la mayor parte de la comunidad montserratina era de origen castellano, Cf. E. Zaragoza, "Monjes profesos de Montserrat (1493-1833)", *Studia monastica*, 33 (1991) 335.

[27] "Estuvo en Manresa (que está entre Montserrat y Barcelona) cerca de un año… Entre otras cosas que le enseñó Aquel qui docet homines scientiam en este año, fueron las meditaciones que llamamos ejercicios espirituales y el modo de ellas, bien que después el uso y experiencia de muchas cosas le hizo más perfeccionar su primera invención: que como mucho labraron en su mesma ánima, así él deseaba con ellas ayudar a otras personas. Y estos deseos de comunicar al prójimo lo que Dios a él le daba siempre los tuvo, hallando por experiencia que no sólo no se disminuía en él lo que comunicaba a otros, pero aun mucho crecía. Así que en la mesma tierra de Manresa comenzó a *dar estos ejercicios* a varias personas, a las cuales especialísimamente visitaba el Señor por *este medio* con ilustraciones y consolaciones, gusto admirable de las cosas espirituales y aumento de todas virtudes" (*Sumario de las cosas más notables que a la Institución y progreso de la Compañía de Jesús tocan),* citado en: P. Leturia, *Génesis de los ejercicios,* 51.

[28] Cfr. J. Melloni, "Las influencias cisnerianas de los Ejercicios Espirituales", en: J. Plazaola (ed.), *Las fuentes de los ejercicios Espirituales de San Ignacio*, Bilbao, 1998, 353-377. En Carta al P. Francisco Girón (Rector de Salamanca) de 18 de abril de 1607, Ribadeneira escribe: "Lo que a mí me parece son dos cosas, la primera que es cosa muy prouable, que nuestro B. padre Ignacio aya tenido noticia en Monserrate del libro o exercitatorio del padre Fray Garcia de Cisneros, y que a los principios se aya aprouechado del, para su oracion y meditacion, y que el padre Fray Juan Chanones le aya instruydo, y enseñado algunas cosas del, y tambien que aya llamado al libro que después compuso, Exercicios Espirituales, tomando el nombre del libro, o Exercitatorio del padre Fray Garcia. La segunda cosa es, que el libro de N. P. es muy diferente del del padre Fray Garcia, porque aunque en el vno y en el otro materialmente se tratan algunas cosas que son las mismas, pero son muy diuersas en el modo y forma de tratarse", *MRib* II. [MHSI 60], 503-504. Cfr. M. Ruiz Jurado, "¿Influyó en San Ignacio el Ejercitatorio de Cisneros?", *Manresa* 51 (1979) 65-75; J. Melloni (ed.), *Compendio Breve de Ejercicios Espirituales. Un monje de Montserrat (siglo XVI)*, Madrid, 2006; A. Solignac, "Le Compendio Breve de l'Exercitatorio de Cisneros et les Exercices Spirituels", *AHSI* 63 (1994) 141-154.

G. Groote, T. Kempis, J. Gerson)"[29]. Si bien es más que probable la influencia en el Ignacio manresano de la espiritualidad de Cisneros, "los Ejercicios ignacianos no son una síntesis de los ejercicios cisnerianos, sino una recreación. A lo largo de los meses que vivió en Manresa, dice él mismo que Dios le trató «de la misma manera que trata un maestro de escuela a un niño, enseñándole» [Au 102]. Esta enseñanza queda reflejada en la nueva orientación que San Ignacio dio a la vida espiritual y a la experiencia de Dios: el discernimiento de la voluntad de Dios que se manifiesta en el corazón del mundo"[30]. Al comparar los *Ejercicios* con la obra de Cisneros, se pone de manifiesto con claridad "que se trata de dos textos contemporáneos que contienen rasgos comunes, y a la vez, que sus acentos son bien diferentes"[31].

El período pasado en Manresa con posterioridad a la experiencia del Cardoner[32] supone en Ignacio la inmersión en prácticas espirituales, iniciándose, con la ayuda de los libros aportados por los monjes de Montserrat, en la oración mental. En la *Autobiografía*[33] se recoge una descripción de dichas prácticas: siete horas de oración[34], pensar en cosas de Dios de lo que había aquel día meditado o leído, abstinencia de comer carne…

Es entonces cuando Ignacio vuelve a sentir las mociones diversas a las que se le añaden los escrúpulos. Probablemente lo allí vivido, le servirá más adelante para poder guiar a otros[35]. En opinión de M. Ruiz Jurado, es en Manresa donde "se

[29] J. García de Castro, *El Dios emergente. Sobre la "consolación sin causa"*, Bilbao-Santander, 2001, 107. "Ribadeneira señala que los *Ejercicios* de Ignacio fueron originales aunque pudo tener en cuenta el *Ejercitatorio* de Cisneros. Ahora bien, además del *Ejercitatorio* existía un *Directorio de las horas canónicas* de Cisneros y un *Compendio breve de ejercicios espirituales* escrito por un monje de Montserrat, que era distinto del de Cisneros, compuesto hacia 1510, e impreso, al menos, en 1550. Es posible que existan ediciones anteriores, pero, en cualquier caso, el libro circulaba manuscrito hacia los años 20, época en la que Íñigo estuvo en Montserrat. El gran especialista del período, Albareda, dice que existía una edición de 1520 y que su autor sería Pedro de Burgos, discípulo predilecto de Cisneros y sucesor suyo en el cargo de abad. Una crítica interna de los textos nos revela que el *Compendio* coincide más con los *Ejercicios* de Ignacio que con el *Ejercitatorio* de Cisneros, favoreciendo la hipótesis de que Íñigo se apoyó sobre todo en el *Compendio*", E. García Hernán, o.c., 118-119. Para un estudio comparativo del texto ignaciano de los *Ejercicios* con el *Ejercitatorio*, así como de *Flos sanctorum*, *Vita Christi*, e *Imitación de Cristo*; Cfr. A. Codina, o.c., 131-177, 217-243 y 261-285.

[30] J. Melloni (ed.), *Compendio breve de ejercicios espirituales. Compuesto por un monje de Montserrat entre 1510-1555*, Madrid 2006, XLVIII.

[31] Idem, LIII.

[32] La ilustración del Cardoner tuvo lugar en torno a agosto-septiembre de 1522.

[33] Cfr. [Au 26 ss.]. *FN* I, 398-400.

[34] Es plausible que Ignacio no esté hablando de siete horas de reloj, sino que se esté refiriendo a las siete horas litúrgicas. Podemos leer en el capítulo XVI de la Regla de san Benito: "Como dice el profeta: «Siete veces al día te alabo». Cumpliremos este sagrado número de siete si realizamos las obligaciones de nuestro servicio a las horas de laudes, prima, tercia, sexta, nona, vísperas y completas, porque de estas horas diurnas dijo el salmista: «Siete veces al día te alabo». Y, refiriéndose a las vigilias nocturnas, dijo el mismo profeta: «A media noche me levanto para darte gracias». Por tanto, tributemos las alabanzas a nuestro Creador en estas horas «por sus juicios llenos de justicia», o sea, a laudes, prima, tercia, sexta, nona, vísperas y completas, y levantémonos a la noche para alabarle", *La Regla de san Benito*. Introducción y Comentario por García M. Colombás, Madrid, 2000[3].

[35] "En este tiempo [de Manresa], guiándoles n. sr., comenzó a tratar del interior de su alma y de la variedad de los espíritus, dándole el sr. En esto grande conoscimiento y sentimientos muy vivos

ordenó la estructura fundamental de los ejercicios en la mente de Ignacio. Y en esa estructura fundamental entra la ordenación total de la persona del ejercitante que se busca con la elección"[36].

Ni todo el material ni la redacción definitiva proceden de Manresa, como señala García-Villoslada, "no imaginemos que es el definitivo, porque en la Universidad de París, estudiando filosofía y teología, le fue fácil completarlo y enriquecerlo. Sólo en París pudo escribir el «Principio y fundamento», tan lógico, tan concluyente, tan lapidario; la meditación de «Tres binarios» y «Tres maneras de humildad», la «Contemplación para alcanzar amor»; algunas Anotaciones y Adiciones; «Reglas para sentir con la Iglesia» quiero decir las trece primeras, porque las cinco últimas responden mejor al ambiente italiano, y las escribiría probablemente en Venecia o en Roma"[37].

S. Arzubialde, valiéndose de los testimonios de los compañeros de Ignacio y de los documentos "espirituales" a los que pudo tener acceso Ignacio, concluye que "de manera general podemos afirmar que de esta época son las «meditaciones fundamentales de las cuatro semanas y la concatenación de todas ellas en orden a obtener el fin de los Ejercicios [1,21], dejando que Dios disponga de la orientación de la propia vida», aunque todo ello de forma rudimentaria"[38]. También Arzubialde señala aquellos elementos de *Ejercicios* que pertenecen a Manresa según Nadal[39]:

---

de los misterios divinos de la Yglesia, y aunque comenzó a escribir no perseveró. *Coepit eo tempore P. Ignatius scribere librum de Trinitate in cuius notitia praecipue, et die quadam specialissime fuerat illustratus…* (a) Aquí le comunicó n. Sr. los ejercicios, guiándole de esta manera a que todo se emplease en el servicio suyo y salud de las almas. Lo cual le mostró su devoción especialmente en dos ejercicios, scilicet, del Rey y de las banderas. (b) Aquí entendió su fin y aquello a que se debía aplicar y tener por escopo en todas sus obras, que es el que tiene ahora la Compañía. Y pensando que para este fin le convenía estudiar… etc." «P. Natalis, Medit. Et dial.», f. 104v. Nadal. «Ad declarationem Constitutionum» 1554, en: P. Leturia, *Nuevos datos sobre San Ignacio*, Bilbao, 1925, 64-65.

[36] M. Ruiz Jurado, "Fuentes de las elecciones"; en: J. Plazaola (ed.), *Las fuentes,* o.c. 339-340.

[37] R. García-Villoslada, *San Ignacio de Loyola. Nueva biografía*, 228.

[38] S. Arzubialde, o.c., 38.

[39] Cfr. Ibidem, 38-39.

a) el Rey Temporal
b) las Dos Banderas
c) el Examen particular
d) el Examen general
e) el método de la meditación de las tres potencias

Asimismo, siempre en opinión de Nadal, pertenecen a esta época:

f) algunos puntos y ejercicios de la primera semana
g) el contenido básico de las reglas de los escrúpulos
h) algunas de las meditaciones sobre la vida de Cristo
i) una parte del misterio pascual
j) el modo de contemplar los misterios
k) la aplicación de sentidos

Igualmente Nadal considera que en Manresa están presentes ya:

l) el esbozo de algunas "Reglas para la discreción de Espíritus"
m) algunas normas para "hacer sana y buena elección" y
n) la experiencia del hecho creador que estaría en la base de lo que después será el "Principio y Fundamento".

Podemos suponer que, dada la afición de Ignacio por escribir, ya tenga por escrito parte de sus Ejercicios en Manresa[40], es decir, antes de comenzar su etapa de estudios. De hecho, sus "ejercicios" le van a ocasionar problemas con la Inquisición tanto en Alcalá como en Salamanca[41]. En ambas ciudades se le considerará sospechoso de ser un "iluminado" al no tener estudios. Gracias a uno de estos juicios, celebrado en Salamanca en 1527, sabemos que ya Ignacio tenía escritos buena parte de sus Ejercicios: "el bachiller Frías les vino a examinar a cada uno por sí, y el peregrino le dio todos sus papeles, que eran los Exercicios, para que los examinasen" [Au 67]. Estos "papeles salmantinos" no se conservan en la actualidad.

En todo caso, los impedimentos que experimenta Ignacio en los años inmediatamente posteriores a Manresa, en Alcalá y en Salamanca (1526-1527), le llevarán a París donde llega el 2 de febrero de 1528.

[40] "Cuando luego en Salamanca le piden cuenta de las doctrinas que predica, es decir, de los *Ejercicios*, él no tiene dificultad en entregar a las autoridades eclesiásticas «todos sus papeles», para que sean examinados, lo cual parece indicar que ya existía un texto manuscrito y sistematizado, que contenía los puntos esenciales escritos en Manresa", R. García-Villoslada, *San Ignacio de Loyola. Nueva Biografía*, 227-228.

[41] Precisamente, a raíz del juicio sufrido en Salamanca Ignacio "se determinó de ir a París a estudiar" [Au 71]. Para las vicisitudes a las que Ignacio se vio sometido durante el período en que reside en Alcalá y en Salamanca, cfr. R. García-Villoslada, *San Ignacio de Loyola. Nueva Biografía*, 270-302; *Manual de Historia de la Compañía de Jesús*, o.c., 42ss.; y E. García Hernán, o.c., 155-186. Dos de los capítulos de su *Autobiografía* (VI y VII) están centrados en el tiempo de Alcalá [Au 56-63] y de Salamanca [Au 64-72].

2.1.3. París (1528-1535)

Desde su salida de Manresa, hasta el final de su estancia en Paris (principios de abril de 1535), podemos situar el tercer período fundamental de la génesis de los *Ejercicios*[42]. En París redactará la meditación de los Tres binarios [Ej 149-157] y llegará a una formulación más nítida de Principio y Fundamento [Ej 23], de la consideración sobre las Tres maneras de humildad [164-168] y de la Contemplación para alcanzar amor [Ej 230-237]. También pertenecen a esta etapa algunas "anotaciones" y "adiciones" y una primera serie de Reglas para sentir con la Iglesia. Pese a todo, tenemos que compartir la opinión de Iparraguirre: "no poseyendo el texto de Manresa, sino sólo el de Paris, y aun ése retocado, no podemos precisar con certeza en qué consistió la transformación"[43].

Un año antes de abandonar París, Ignacio da el mes de ejercicios a seis de sus nuevos compañeros. Fabro (a comienzos de 1534), Laínez, Salmerón, Rodrigues y Bobadilla (a lo largo de la primavera), y Francisco Javier (septiembre)[44]. Por ello podemos suponer que el esquema básico de los *Ejercicios* ya está fijado.

En resumen, "el librito inmortal aparecería así en tres momentos de gestación histórica. Su preparación indirecta, es decir, el cuaderno de Loyola aumentado en Montserrat y primeros meses de Manresa, fue solo para ayudar la propia devoción. La obra iluminada de Manresa era para ayudarse a sí mismo, como director de ejercicios. La refundición definitiva de hacia el fin de los estudios, se hizo para ayudar a otros directores de ejercicios"[45].

Para conocer el estado redaccional de los *Ejercicios* al término de la etapa parisina contamos con elementos importantes. Por un lado, la certeza de que existía ya una traducción al latín de los *Ejercicios* (que fue probablemente la versión que Ignacio entregó al inquisidor Liévin). Tal y como señala C. Dalmases: "San Ignacio debió de darse cuenta, a su llegada a París (2 de febrero de 1528) de la necesidad de traducir los Ejercicios al latín, para el uso de ejercitantes no españoles y para sus respectivos directores. El texto que entregó al inquisidor Valentín Liévin en 1535, antes de viajar a Azpeitia, debió de ser un texto latino. Según esto, tal traducción debió de realizarse entre 1528 y 1535, aunque la copia que poseemos es de 1541, en la que pudieron introducirse elementos nuevos. Autor de la traducción –muy literal y con resabios del español pudo ser el propio Ignacio. Pero, probablemente, también intervinieron en ella los padres Favre y

---

[42] Cfr. R. García Mateo, "Fuentes filosófico-teológicas de los Ejercicios según el curriculum académico de su autor", en: J. Plazaola (ed.), *Las fuentes,* o.c., 467-508.

[43] I. Iparraguirre, *Práctica…*, o.c., 38*.

[44] Cfr. *Memorial de Gonçalves de Cámara,* n. 305 (*FN* I, 704-705); J.A. Polanco, *De vita P. Ignatii et de Societatis Iesu Initiis*, nn. 64ss (*FN* II, 564ss); *Anonymi Auctoris Vita Patris nostri Ignatii*, n. 21 (*FN* II, 438). Cfr. L. de Diego, *La opción sacerdotal de Ignacio de Loyola y sus compañeros [1515-1540]. Estudio histórico e interpretación teológico-espiritual*, Caracas, 1975, 132ss.

[45] I. Iparraguirre, *Práctica…*, o.c., 39*.

Salmerón" [46]. Y, por otro, la existencia del texto "adaptado"[47] de J. Helyar[48] fechado aproximadamente en el año 1535. Este texto corresponde al "cuaderno de notas" de los Ejercicios que, probablemente, Fabro (si no el mismo Ignacio) dirigió a este sacerdote inglés. Éstos son los Ejercicios más antiguos que conservamos, si bien, como ya está dicho, lo consideramos un texto "adaptado" ya que contiene glosas y amplificaciones. Como señala S. Arzubialde, "nos hallamos así ante unos Ejercicios que podrían ocupar el espacio entre 7 y 9 días. Pero debemos dejar abierta la posibilidad de que el texto arquetípico original, del que luego Helyar elaboró el suyo, −ya no arquetípico sino acomodado−, contuviera elementos que no aparecen en el texto reginense"[49].

Siguiendo tanto a Dalmases como a Arzubialde, podemos conjeturar con un grado alto de certeza los elementos que pertenecen al tiempo parisino[50]:

a) Las Anotaciones referentes a la disposición que debe tener el ejercitante [3.11.12.13.16.20]
b) El Presupuesto [22] y el Principio y Fundamento [23]
c) Los Tres Binarios [149-157] y las Tres maneras de Humildad [164-168]
d) La Contemplación para alcanzar amor [230-237]
e) La anotación 5ª
f) Las notas explicativas.
g) Las adiciones [73-81] con excepción de la 10ª
h) Algunas Reglas de discreción de espíritus de primera semana

[46] C. Dalmases, o.c., 26. Este texto de 1541 es el que conocemos como *Versio Prima* (P1). La conocida como *Versio Prima* (P2) fue realizada en 1547 para ser entregada para su aprobación junto con la *Vulgata*. Se trata de una versión de cuidada caligrafía que introduce las añadiduras (correcciones) a la P1 que tanto Ignacio como Broët y Salmerón habían realizado a la misma. Finalmente, Polanco añadió también algunas pequeñas correcciones.

[47] El texto *Autógrafo* (A), la versio *Vulgata* (V), la versio *prima* (1541) (P1) y la versio *prima* (1547) (P2) son llamados "arquetipos" puesto que ofrecen el texto ignaciano íntegro y sin glosas. A otros textos incompletos o con presencia de glosas o amplificaciones se les conoce como "adaptados" (o "acomodados"). A esta segunda categoría pertenecen el texto castellano llamado *Vallisoletano* (V) (611-626) y los textos latinos de *Helyar* (H) (429-454), el *Coloniensis* (C) (461-506), el *Martinensis* (M) (597-609) y los *Exercitia Magistri Ioanis* (I) [518-590]. Todos ellos están recogidos en: *Exercitia Spiritualia*, [MHSI 100], Roma, 1969; los números entre paréntesis corresponden a las páginas de dicha edición.

[48] Se trataba de un sacerdote inglés, discípulo de Luis Vives en sus años de Oxford y amigo y protegido de Reginald Pole. Probablemente llegó a París en 1535 huyendo de la persecución de Enrique VIII. En opinión de García-Villoslada: "si el viaje hubiera sido un año antes, hubiera hecho los Ejercicios con el mismo Ignacio de Loyola, más no parece probable. Debió de hacerlos en el otoño de 1536 con Fabro", R. García-Villoslada, *San Ignacio de Loyola. Nueva biografía*, 369. Por su parte, García-Hernán se inclina más por que fue el mismo Ignacio quien dirigió los ejercicios a Helyar. Cfr. E. García-Hernán, *Ignacio de Loyola*, 248-249.

[49] S. Arzubialde, o.c., 48.

[50] Cfr. Idem; y C. Dalmases, o.c., 15.

2.1.4. Italia. La Pastoralis officii (1535-1548)

Podemos situar la última etapa de la génesis de los *Ejercicios* durante los años que van desde la salida de París hasta la aprobación pontificia[51]. Esta etapa no supondrá ni reajuste ni refundición, sino más bien correcciones en el texto buscando precisión. Puede afirmarse que todas las correcciones se refieren siempre a un texto fijo conocido por sus compañeros[52].

Ya en Italia[53], Venecia (1536-1537) y Roma (a partir de 1538), seguirá ultimando y perfilando algunos de los temas iniciados e introduciendo otros nuevos como las "Reglas para ordenarse en el comer". Como señala C. Dalmases, "de 1536 a 1539, Ignacio llevó a término la revisión del libro de los *Ejercicios* de que nos habla Nadal. De este tiempo, si no de antes, son probablemente las «anotaciones» destinadas al director [nn. 1, 2, 4, 6-10, 14, 15, 17, 18, 19], la redacción definitiva del «Principio y Fundamento», los «Misterios de la vida de Cristo» puestos al final del libro [261-312] y las «Reglas para ordenarse en el comer» [210-217]. Se completa la redacción del libro con las "Reglas de discreción de espíritus más propias de la segunda semana" [328-336], las de los "escrúpulos" [345-351] y la definitiva ordenación y formulación de las "Reglas para sentir con la Iglesia" [366-370]"[54].

Ignacio terminó de escribir, en lo esencial, su texto castellano en 1540-1541. Pero no se conserva el texto original, ni de los *Ejercicios* de Manresa ni de los más perfeccionados de París. Tampoco se conservan aquellos papeles de los que Ignacio habla al recordar su período en Salamanca, "que eran los Ejercicios"[55]. El

---

[51] La aprobación pontificia de los Ejercicios, constituía uno de los objetivos más queridos para Ignacio de Loyola. Como podemos leer en una carta del P. Lainez a Juan de Vega, virrey de Sicilia, de 20 de diciembre de 1556: "(…) el bendito Padre dexó tres cosas acabadas, que solía dezir que no quisiera morir hasta auerlas cumplidas: La una es la confirmatión de la Compañía por la sede apostólica, con los otros priuilegios della. La segunda, los Exercitios confirmados por la misma. La 3.ª, las constituciones hechas", *MLain* 1, 636.

[52] "Hoy por hoy no poseemos más que el «Autógrafo» de 1541 en español. Se llama así porque el mismo Ignacio usó esta copia de un miembro de su Orden y, hasta 1548, corrigió algunos detalles y la completó. (…) Habiéndosele unido en París algunos compañeros no españoles (Fabro, Jayo) le fue necesario pensar en una traducción latina que realizó él mismo o hizo realizar en 1541. Como se acerca mucho a la formulación castellana, el P. Codina supone que es del mismo Ignacio. Esta *Versio prima* es, de hecho, para quien no conoce el español, el «texto original»", H. Rahner, *Génesis y Teología del libro de los Ejercicios*, Madrid, 1966, 15.

[53] Al abandonar París, Ignacio no se dirige inmediatamente a Italia sino a tu tierra natal, a la que llega, probablemente, a finales del mes de abril. Estará en Azpeitia hasta finales del mes de julio. Entre agosto y noviembre viaja a Almazán, Sigüenza, Madrid, Toledo, Segorbe (visita la cartuja de Vall de Cristo) y Valencia. De Valencia, por barco, se dirigirá a Génova. De la capital de Liguria, a pie, se trasladará a Bolonia donde sabemos que es socorrido en el colegio de san Clemente a causa de una enfermedad que padeció a mediados de diciembre de 1535. Una vez recuperado, se dirigirá a Venecia. Cfr. Au 87-91.

[54] C. Dalmases, o.c., 15.

[55] "El bachiller Frías les vino a examinar a cada uno por sí, y el peregrino le dio todos sus papeles, que eran los Ejercicios, para que los examinasen" [Au 67]. "Y algunos días después fue llamado delante de cuatro jueces, los tres doctores, Sanctisidoro, Paravinhas y Frías, y el cuarto el bachiller Frías, que ya todos habían visto los Ejercicios" [Au 68].

que se denomina *Autógrafo* es el ejemplar castellano más antiguo que se conserva, y se denomina así porque fue utilizado por Ignacio y porque en él aparecen 32 correcciones o añadiduras suyas[56].

Junto al *Autógrafo* van apareciendo varios textos latinos adaptados[57]. El más antiguo es de la época de París, cuya traducción se atribuye al mismo Ignacio. Pero la que suele ser considerada como la traducción oficial y goza de mayor autoridad es la llamada *Vulgata*, hecha por encargo de Ignacio para presentarla a Paulo III cuando deseaba solicitar la aprobación pontificia, traducida por un gran humanista francés, el P. Andrés Frusio[58]. Al papa se presentarán dos versiones (*Vulgata* y *P2*) y las dos serán aprobadas el 31 de julio de 1548.

Como señala Ignacio Iparraguirre, "la aprobación es bien explícita: se distingue claramente el libro y la práctica, alabando, confirmando y defendiendo el primero y exhortando a lo segundo"[59]. Para la aprobación pontificia Ignacio necesitó de la influencia política de Francisco de Borja. El Duque de Gandía, que sería con el trascurso de los años el tercer Prepósito General de la Compañía de Jesús, también jugó un papel importante en la primera impresión y distribución del libro. Éste fue impreso en Roma por Antonio Blado y los gastos de dicha edición, de 500 ejemplares, fueron sufragados por Francisco de Borja[60].

---

[56] Para la edición del texto *Autógrafo*, así como para la versio *Vulgata*, la versio prima P1 (1541) y la versio prima P2 (1547), cfr. *Exercitia Spiritualia*, [MHSI 100], Roma, 1969, 140-417. En opinión de C. Dalmases, "el *Autógrafo* debió de ser escrito entre 1544 y 1548. Dado que presenta algunas añadiduras, probablemente debidas a la mano de Broët, y dado que éste salió de Roma en mayo de 1544, este año resulta ser el más probable", C. Dalmases, o.c., 19. Tomando la edición de los *Ejercicios* que aparece en la ya citada versión de *Obras completas. San Ignacio de Loyola,* de la BAC dirigida por I. Iparraguirre y C. Dalmases, señalaré algunos ejemplos de las mencionadas correcciones o añadiduras. En la anotación 5ª [Ej 5] Ignacio sustituye la palabra "dexándole", que tacha en el texto por la palabra "ofreciéndole" que escribe al margen. En esta misma anotación, más adelante, podemos ver escritas por Ignacio en el margen las palabras "se sirva conforme", mientras que en el texto aparece tachada la palabra "ordene". Otra corrección la podemos encontrar en el número 21, nada menos que en el título y definición de los *Ejercicios*. En el texto Ignacio añade al margen las palabras "sin determinarse por", tachando el "sin" original.

[57] Cfr. Nota 202. El listado completo puede consultarse en el ya citado *Exercitia Spiritualia* [MHSI 100].

[58] Andreas Des Freux (1515-1556), fue un Maestro en Artes por París que ingresó en la Compañía de Jesús tras realizar los Ejercicios Espirituales en 1541 (en compañía de Juan Alfonso de Polanco), bajo la dirección de Diego Laínez. Frusio fue secretario de Ignacio durante unos meses que pasó en Roma (1546-1547) tras terminar sus estudios en Padua y antes de ser enviado al colegio de Messina y, en ese tiempo, tradujo al latín el texto original español de los Ejercicios Espirituales. Como señala A. Alburquerque, el 4 de septiembre de 1546, "marchó directamente a Roma donde permaneció hasta el 12 de marzo del año siguiente que es enviado a Florencia [antes de su destino a Messina, entre marzo de 1547 y marzo de 1548, Frusio se dedicará a tareas pastorales en Florencia]. La traducción de los ejercicios al latín debió hacerla, con toda seguridad, entre septiembre de 1546 y la primera quincena de marzo de 1547", A. Alburquerque, "Historia de la Vulgata", en: J. Plazaola (ed.), *Las fuentes,* o.c., 16. Fue un escritor y humanista destacado. Entre sus obras, compuso una gramática latina y preparó ediciones escolares de Marcial, Horacio y Terencio. Cfr. L. Luckás, voz: "Frusius (Des Freux), Andreas", *DHCJ II*, 1537; A. Alburquerque, "Historia de la Vulgata", en: J. Plazaola (ed.), *Las fuentes,* o.c., 15-22.

[59] I. Iparraguirre, *Práctica de los ejercicios,* 89.

[60] "La primera noticia que tenemos referente a esta impresión es de 14 de julio de 1548. Con esa fecha comunicaba San Ignacio por medio de Polanco a Nadal que se iban a imprimir los ejercicios (MI. *Epp*. 2, 154). Pronto se enteró San Francisco de Borja de los propósitos del fundador y

En sus años romanos Ignacio parece que se centró, más que dar él mismo los ejercicios, en formar a otros jesuitas en este ministerio. "El mismo se dio de tal modo a la formación de los nuevos directores que desde 1539 a 1556 no dio ejercicios, que sepamos, más que a dos personas: al Dr. Miguel Torres[61], probablemente en 1542, y a un hermano coadjutor albanés, analfabeto antes de entrar en la Compañía: Juan de Alba[62]. Es probable que diera ejercicios a algunas personas más, pero su número fue ciertamente muy escaso, pues las fuentes contemporáneas, tan repletas de datos sobre el Santo fundador, no traen ni un solo nombre más"[63].

Antonio Alburquerque recoge dos razones fundamentales para la impresión del libro de los *Ejercicios*: a) existe una gran demanda de copias manuscritas para las personas que dirigen los Ejercicios, debido a la multiplicación de transcripciones, también se multiplican los errores que pueden deteriorar el texto original y b) al obtener la aprobación pontificia se apagarían las críticas sobre Ignacio y sus Ejercicios[64].

---

entusiasmado por el proyecto escribe a San Ignacio en julio o agosto del mismo 1548: "Doy gracias al Señor por la determinación que se ha hecho en lo de los ejercicios. Espero mucho fruto de ello, para quitar la ocasión a algunos que no estaban tan informados. Si para imprimirse allá no hubiere tal comodidad y a V. P. pareciere, se hará en Valencia do hay ahora buena impresión y yo haré proveer en la costa de la impresión", (*MBor* 3, 32.) No hizo falta acudir a las imprentas de Valencia para estampar el libro. Lo imprimió en Roma el impresor Antonio Blado. Sin embargo aceptó San Ignacio el ofrecimiento del Santo Duque de pagar la edición, y a principios de 1549 entregó San Francisco de Borja los veintidós ducados que había costado", I. Iparraguirre, *Práctica,* o.c., 158. Cfr. A. Codina, *Los orígenes de los Ejercicios Espirituales de S. Ignacio de Loyola. Estudio Histórico*, Barcelona, 1926, 5ss. Para conocer más datos sobre el impresor de la primera edición del libro de los *Ejercicios*: Cfr. *Dizzionario Biográfico degli Italiani (Vol. X),* Roma, 1968; y E. Vaccaro, *Catalogo delle edizioni romane di Antonio Blado Asolano ed Eredi (1516-1593*), Roma, 1961.

[61] Miguel Torres (1509-1593), catedrático de artes en la Universidad de Alcalá, hizo los ejercicios en Roma en 1542 y, posteriormente, fue admitido en la Compañía de Jesús, donde pronunció sus votos en 1546. Gozó siempre de la confianza de Ignacio de Loyola. Fundó y fue el primer rector del colegio de Salamanca (1548), fue visitador de Portugal (1552-1553), primer provincial de Andalucía (1554-1555) y provincial de Portugal (1555-1561), cfr. J. Escalera y J.Mª Domínguez, voz: "Torres, Miguel de", en *DHCJ* IV, 3824.

[62] Poco conocemos del Hno. Juan Alba, apenas referencias a su nombre en dos cartas: "No otro por esta, sino que de corazón me encomiendo en las oraciones de V.R. y del hermano Joán Paulo, á quien hago saber que se hizieron coadiutores formados, en manos del Padre, Mtro. Martin, el cocinero Baptista, y *Joán de Alba*", *Epp* 5, 624-625 (Carta al Padre Jerónimo Nadal, 27 de octubre de 1553); "Sia raccomandato a V.R., pur con sua comodità, il negotio del *fratello Jo. de Alba*", *Epp* 6, 545 (Carta al P. Cesar Helmio, 31 de marzo de 1554).

[63] I. Iparraguirre, *Práctica*… o.c., 9.

[64] Cfr. A. Alburquerque, o.c., 13. En una carta en la que el sacerdote catalán Juan Gesti (que posteriormente ingresará en la Compañía) solicita a Ignacio un ejemplar de los Ejercicios, vemos expresadas estas dos razones: "Y más le suplico, me haga charidat de un libro de los exercicios que ha hecho imprimir, porque tengo mucha necessidat déll, tanto por tenerlos con muchos defectos y vicios, que se han hecho en ellos copiando, como ahun por satisfacer a los murmuradores, que allegan que si fuera cosa aprouada, ya estuuieran imprimidos…", (*EpMixt.* 2, 235).

Como señala R. García Mateo, "una vez concluidos los estudios, o sea en posesión de unos conocimientos filosófico teológicos sólidos, Ignacio llevó a cabo toda una revisión de ellos, particularmente a tenor de su rectitud teológica, ya que con tanta frecuencia habían sido puestos en tela de juicio: en Alcalá, Salamanca, Paris, Venecia, Roma; y ahora aquí, se presentaban a la aprobación pontificia, precisamente en unos momentos en que de nuevo eran impugnados", R. García Mateo, "Fuentes filosófico-teológicas de los ejercicios según el currículum académico de su autor", en: J. Plazaola (ed.), o.c., 470.

S. Arzubialde, finaliza su documentado estudio sobre la génesis del libro de los *Ejercicios* con unas conclusiones tanto desde el punto de vista diacrónico como pneumatológico. Respecto a las primeras, "hemos de notar en *primer lugar*, que la conocemos [la génesis del texto], a partir de París (1535), por la labor peculiar de los tres traductores del texto castellano al latín. En *segundo lugar*, que es Fabro quien entre 1536 y 1539 traduce por primera vez las reglas para ordenarse en el comer, los misterios de la vida de Cristo y los números [314-315] de las reglas de discreción de espíritus. Que en un período intermedio S. Ignacio reelabora algunas piezas [18.39.42] [88-89] nuevas. Y que, a partir de 1539 hasta 1541, es Salmerón quien traduce directamente desde el nº [319] hasta el final"[65].

Respecto a las segundas conclusiones, una de ellas es especialmente relevante para nuestro trabajo. Nos referimos a la afirmación de S. Arzubialde relativa a que "después de la Storta (Nov 1537) S. Ignacio madura su reflexión sobre la relación existente entre Cristo esposo y la Iglesia esposa, por el vínculo del Espíritu que conduce y preside la historia de la salvación"[66].

* * *

Hemos visto, así pues, cómo el texto del libro de los *Ejercicios Espirituales* es fruto de un largo itinerario que abarca desde la experiencia de primera conversión en Loyola en 1521 hasta la aprobación pontificia en 1548. Este camino que se desarrolla en Manresa, se continúa a través del largo período de estudios en Barcelona (1525), Alcalá (1526-junio de 1527), Salamanca (julio-septiembre de 1527), París (1528-1535), la etapa de estudios que más significativamente influirá en Ignacio, y Venecia (1536). Ignacio se establecerá en Roma, ya definitivamente, en 1538 hasta su muerte en 1556[67].

[65] S. Arzubialde, o.c., 61.

[66] Ibidem, 62.

[67] En los últimos dieciocho años de su vida Ignacio de Loyola sólo abandonó Roma en cinco ocasiones. Dichos viajes fueron a *Frascati*, residencia de verano del papa, donde acudió para obtener sentencia sobre su causa de manos de Paulo III (agosto de 1538); a *Montefiascone* para tratar con Paulo III sobre la introducción de la Inquisición en Portugal y sobre la fundación del colegio de Padua (septiembre de 1545); a *Tivoli* para intentar resolver los problemas que enfrentaban a esta localidad y a Castel Madama (octubre de 1548); Ignacio acude a *Tivoli* con motivo de la inauguración del colegio de la Compañía (septiembre de 1549); finalmente, la visita a *Alvito*, a Juana de Aragón (noviembre de 1552) y la posterior escala en Ceprano para informar al cardenal de Nápoles, es la última ocasión en que Ignacio se ausenta de Roma.



Imagen 4
Ejemplar del libro de los *Ejercicios Espirituales*
Edición del 11 de septiembre de 1548
Fuente: www.christies.com

2.2. Finalidad y Método en los *Ejercicios Espirituales*

Antes de centrarnos en el análisis de la concepción de matrimonio que aparece en las páginas del libro de los *Ejercicios*, me detengo, de manera muy sumaria, en la finalidad y el método de los *Ejercicios*[68].

Al menos en dos lugares del libro de los Ejercicios, el mismo Ignacio nos señala, con claridad, la finalidad de los mismos. En la anotación primera [Ej 1]:

> "La primera anotación es, que por este nombre, exercicios spirituales, se entiende todo modo de examinar la consciencia, de meditar, de contemplar, de orar vocal y mental, y de otras spirituales opperaciones, según que adelante se dirá. Porque así como el pasear, caminar y correr son exercicios corporales; por la mesma manera, todo modo de preparar y disponer el ánima para quitar de sí todas las affectiones desordenadas y, después de quitadas, para buscar y hallar la voluntad diuina en la dispositión de su vida para la salud del ánima, se llaman exercicios espirituales".

[68] También se abordará el tema de la finalidad de los *Ejercicios* en el apartado siguiente al hacer referencia al debate entre unionistas y eleccionistas. Cfr. J. Chianese, "The Purpose and Aim of the Spiritual Exercises based on Annotations 21 and 1", *Ignis* 30 (2001) 23-32; J. Ochagavía, "El fruto de los Ejercicios", *Cuadernos de Espiritualidad* 143 (2004) 4-14; A. Demoustier, *Les Exercices Spirituels de S. Ignace de Loyola. Lecture et pratique d'un texte*, París, 2006; G. Aschenbrenner, *A mayor gloria de Dios. La experiencia de los Ejercicios Espirituales*, Bilbao, 2006; H. Coathalem. *Comentario del libro de los Ejercicios*, Buenos Aires, 2005; L. Bakker, *Libertad y experiencia. Historia de la redacción de las Reglas de discreción de espíritus en Ignacio de Loyola*, Bilbao-Santander, 1995; I. Iparraguirre, *Práctica de los ejercicios de San Ignacio de Loyola en vida de su autor (1522-1556*), Bilbao-Roma, 1946.

Y en el título [Ej 21]:

> "Exercicios espirituales para vencer a sí mismo y ordenar su vida, sin determinarse por affección alguna que desordenada sea".

Los *Ejercicios* se abren con las "Anotaciones para tomar alguna inteligencia en los Ejercicios espirituales que se siguen, y para ayudarse, así el que los ha de dar como el que los ha de recibir"[69]. Se trata de veinte números en los que se avanza, tanto al ejercitador (el que los ha de dar) como al ejercitante (el que los ha de recibir) una serie de elementos, consideraciones, advertencias, etc. que pueden serles de ayuda en el camino que están emprendiendo. Como señala S. Arzubialde, "los veinte primeros números del libro de los Ejercicios forman un bloque compacto, no herméticamente cerrado, dado que existen determinados elementos, diseminados por todo el libro, que pertenecen por su misma naturaleza a este pequeño directorio; un bloque férreamente delimitado mediante una gran «inclusión» de apertura y cierre [1] y [21] en la que se define lo que son los Ejercicios y la finalidad a la que toda la experiencia se ordena. Son el directorio con que se abre el libro"[70]. Ya desde el comienzo de su libro, Ignacio de Loyola, se preocupa de poner de manifiesto la finalidad y el método de los Ejercicios.

El título que figura después de las veinte anotaciones expresa sintéticamente toda la tarea y finalidad de los *Ejercicios*: «Ejercicios Espirituales para vencer a sí mismo y ordenar su vida sin determinarse por afección alguna que desordenada sea». Es de notar, como nos recuerda J. Rambla, "la corrección que Ignacio añadió al texto manuscrito que él manejaba: 'sin determinarse por' para sustituir el 'sin afección alguna'. En efecto, la sabiduría humana y espiritual de Ignacio le hace ser consciente de que no todos los ejercitantes alcanzaran una plena transformación de sus afectos en la línea del orden evangélico que se propone en los EE. Cuando esto suceda será necesario que las afecciones sean debidamente conducidas para que no influyan ni determinen la decisión que se pretende tomar"[71].

En este título está claramente especificado el fin de los Ejercicios. Ya desde los primeros años de la nueva orden, los diversos directorios que se van escribiendo tras la muerte de Ignacio coinciden en considerar que su formulación es la que señala

---

[69] Los editores de la ya citada edición de las *Obras Completas de San Ignacio*, resaltan que el autor de los *Ejercicios* condensó en las anotaciones "los criterios más fundamentales que ha de tener en cuenta el director. Son como un esquema de un directorio. Tienen, según indica claramente el título, una doble finalidad: teórica: «inteligencia», y práctica: «para ayudarse». Dada la densidad de doctrina encerrada en ellas y los múltiples aspectos que se consideran, se pueden hacer muy distintas divisiones, según el diverso punto de vista desde donde se consideren. Prescindiendo de esquemas más o menos arbitrarios, digamos que en ellas se explica la naturaleza y fin de los ejercicios (1); el modo general de proceder (2-3); las partes y la duración (4); la disposición fundamental requerida en el ejercitante (5); conducta del director con el dirigido en los puntos más vitales y en los obstáculos principales que pueden sobrevenir al ejercitante (6-17); modo de adaptar los ejercicios a las diversas clases de ejercitantes (18-20), I. Iparraguirre y C. Dalmases (eds.), *San Ignacio de Loyola, Obras Completas*, Madrid, 1991[5], 221 (nota 2).

[70] S. Arzubialde, *Ejercicios Espirituales de San Ignacio*, 73.

[71] J. Rambla, *Ejercicios Espirituales* I, 10.

la dirección, la finalidad de los Ejercicios[72]. Por citar un ejemplo, según S. Pedro Canisio[73], el apóstol de Alemania, el fin de los Ejercicios consiste en tres cosas: vencerse a sí mismo, arrancar las afecciones desordenadas y ordenar los amores hacia Dios[74].

> "ANOTACIONES S. PEDRO CANISIO[75]
>
> Modo de dar los Ejercicios
>
> 1. Unos son los ejercicios corporales y otros los espirituales, pero todos hermosamente convienen en muchas cosas, tanto por parte del cuerpo como por parte del alma del que se ejercita, por la utilidad y necesidad del operante.
> 2. *El fin de los Ejercicios espirituales consiste en tres cosas: que el hombre se venza a sí mismo: 2º que no se mueva por mala afición; 3º que ordene las aficiones hacia Dios.*
> 3. Acuérdese de traer grande ánimo y ofrecerse por entero al Creador.
> 4. Establezca el Fundamento en tres puntos. Porqué ha sido creado el hombre; cuáles son los oficios de las creaturas; cómo se comporta en el uso de ellas.
> 5. Propónganse los dos exámenes, general y particular.
> 6. Recitar las horas canónicas con devoción y despacio.
> 7. Explicar brevemente el examen general.
> 8. Hay que preguntar cómo se comporta por parte del cuerpo en el modo de meditar; 2.º, en los coloquios a Dios y a los Santos; 3.º, acerca de sí mismo, que busque la contrición, dolor y lágrimas de los pecados; 4.º, sobre el propósito de ofrecerse por entero al Creador; 5.º, si siente mociones espirituales en el alma y pensamientos traídos por diversos espíritus; 6.º, sobre las diez adiciones".

Más adelante, en el apartado dedicado a la "espiritualidad de la elección" (punto 2.3.2), veremos que se ha superado el debate entre "eleccionistas" (aquellos que defienden que el fin de los ejercicios es la elección) y los "unionistas" que sostienen que es la búsqueda de la perfección o unión con Dios la finalidad primordial de los ejercicios. Es evidente que Ignacio tiene en mente ayudar al ejercitante que se encuentra en una situación de elección de estado de vida, pero no por ello

---

[72] Cfr. M. Lop, *Los directorios de ejercicios (1540-1599*), Bilbao-Santander, 2000, 651-653.

[73] Pedro Canisio (Nimega, 1521− Friburgo, 1597), ingresó en la Compañía en 1543. Fue profesor de Teología en Ingolstadt, teólogo papal en en concilio de Trento, provincial de Germania superior (1556-1569). Durante sus años como provincial puso las bases para establecer la Compañía en los países germánicos con la fundación de colegios y comunidades jesuitas. Es autor de cuarenta y un libros, entre los que destaca, por la influencia que tuvo, su *Catecismo*. Cfr. Grupo de Espiritualidad Ignaciana (ed.), *Escritos esenciales de los primeros jesuitas. De ignacio a Ribadeneira*, Bilbao, Santander, Madrid, 2017, 731-765.

[74] "Según esto, el ejercitante debe sacar de los Ejercicios tres cosas: − Aprender la ciencia del vencerse a sí mismo, empezando por un conocimiento exacto de sí propio. − Arrancar del alma las afecciones desordenadas, hasta llegar a la perfecta pureza de corazón. − Ordenar los amores hacia su verdadero fin, que es Dios. El alma se hace así capaz de captar la voluntad de Dios o designio divino sobre su persona y de aceptarla generosamente. Todo ello se traduce en la determinación de seguir aquel concreto género de vida que le conduce a la felicidad eterna", M. Lop, *Los directorios*, 652.

[75] Original latino: *Annotationes S. Petri Canisii*, MI series secunda. Tomus II. Directoria [MHSI 76, 134]. Para la traducción: M. Lop, *Los directorios de ejercicios (1540-1599*), Bilbao-Santander, 2000, 54. La cursiva es nuestra.

podemos reducir el fin de los ejercicios a la elección. Como bien nos recuerda L. Bakker, "muy pronto, en 1536 en Venecia, cuando dio los EE a Contarini y a otras destacadas personalidades, parece que vio con claridad que también podrían ser los EE una gran ayuda para aquellos que vivían ya en estado fijo de vida, para llevarlos de una vida cristiana mediocre a una vida cristiana plena, a la perfección, en cualquier estado de vida que se hallasen"[76]. También es significativa y contundente, a este respecto, la afirmación de M. Lop relativa a que "todos los Directorios, sin exceptuar los que nos han transmitido profundos conocedores de la mente ignaciana, como Nadal, Polanco y Gil González, hablan de los Ejercicios auténticos prescindiendo de si se encaminan o no a la elección. Si algunos de ellos se extienden más en las explicaciones referentes a la elección, es sólo porque su mayor dificultad exige una preferente atención"[77].

Tanto en la anotación primera como en el título de los *Ejercicios*, nos encontramos con una expresión clave para entender tanto la finalidad como el método de los Ejercicios. Me refiero a "afecciones desordenadas"[78]. Como acertadamente afirma S. Arzubialde, según las dos "definiciones" que Ignacio aporta en los números 1 y 21 de los *Ejercicios*, estos "son una práctica, un método muy amplio ("todo modo"), que se ordena a una finalidad bien concreta y determinada: que el hombre se venza a sí mismo y supere todo desorden que pueda condicionar su disponibilidad para Dios. Porque toda afección desordenada es una tendencia que aparta de la voluntad salvífica divina. (…) El orden consiste, por consiguiente, en la unificación del corazón, para la verdadera libertad, como resultado de una experiencia habida de Dios. Por la cual, y a partir de ella, busca sólo a Dios, y no otras cosas "además". El hombre está ordenado cuando sus motivaciones están unificadas por el cumplimiento de la voluntad divina"[79]. Este, por tanto, es el verdadero fin de los Ejercicios, preparar al ejercitante para que, en una situación de libertad, conozca y se adhiera a la voluntad divina.

En mi opinión se pueden señalar cinco rasgos principales de esta tradición espiritual que ha quedado plasmada en los Ejercicios Espirituales, tanto en su finalidad como en su método[80].

En primer lugar, la pasión por encontrar la voluntad de Dios y, al descubrirla, hacer de esa voluntad, vida concreta. No se trata solo de conocer la voluntad de Dios, sino de adherirse a ella y cumplirla. Buscar y hallar la voluntad divina [Ej 1], buscar y hallar a Dios en todas las cosas. Para Ignacio, la voluntad de Dios puede

---

[76] L. Bakker, *Libertad y experiencia. Historia de la redacción de las Reglas de discreción de espíritus en Ignacio de Loyola*, Bilbao-Santander, 1995, 194.

[77] M. Lop, *Los directorios*, 652.

[78] Para este importante tema, cfr.: J. Corella, "Dinámica del deseo y afecciones desordenadas en el proceso de los Ejercicios Espirituales", *Manresa* 66 (1994) 147-160; C. Domínguez, *Psicodinámica de los Ejercicios ignacianos*, Bilbao-Santander, 2004; L.Mª García Domínguez, *Las afecciones desordenadas. Influjo del subconsciente en la vida espiritual*, Bilbao-Santander, 1992 (2015[2]); Íd, voz: "Afección desordenada", en *DEI* I, 91-95.

[79] S. Arzubialde, *Ejercicios espirituales*, 88-89.

[80] Cfr. P. Guerrero, *Convertirse es ser atraído. Una propuesta para ocho días de ejercicios ignacianos*, Santander, 2019, 9-17.

ser conocida, porque el Creador se comunica con su criatura [Ej 231]. Esta característica de la espiritualidad ignaciana constituye la entraña del discernimiento.

Un segundo rasgo propio de la metodología de los Ejercicios lo constituye la personalización de la gracia de Dios. En el libro de los *Ejercicios* es llamativa la cantidad de veces que Ignacio le pide al ejercitante que personalice la gracia, que la haga "sólida" en su propia historia personal. "Por mí" se repite una y otra vez a los largo de los EE: "conocimiento interno del Señor que por mí se ha hecho hombre para que más le ame y le siga" [Ej 104], "mirar y considerar (…) tantos trabajos, de hambre, de sed, de calor y de frío, de injurias y afrentas, para morir en cruz; y todo esto por mí" [Ej 116], "pena interna de tanta pena que Cristo pasó por mí" [Ej 203], "ponderando con mucho afecto cuánto ha hecho Dios nuestro Señor por mí" [Ej 234].

También forma parte del camino trazado en los Ejercicios, y en toda la espiritualidad ignaciana, suscitar el agradecimiento. A mi juicio, es adecuado considerar que los Ejercicios de san Ignacio constituyen una escuela de los afectos para que el ejercitante experimente agradecimiento. Más aún, podríamos decir que Ignacio de Loyola busca ayudar a quien hace ejercicios a convertir su agradecimiento en seguimiento. Es el agradecimiento el modo de comenzar el examen general: "el primer puncto es dar gracias a Dios nuestro Señor por los beneficios recibidos" [Ej 43]. Es el agradecimiento el temple de ánimo al que Ignacio invita al ejercitante al realizar el coloquio de misericordia tras considerar su pecado personal: "razonando y dando gracias a Dios nuestro Señor porque me ha dado su vida hasta agora, proponiendo enmienda con su gracia para adelante" [Ej 61]. Es el agradecimiento una actitud que se propone al ejercitante al realizar el examen de la oración: "miraré cómo me ha ido en la contemplación o meditación (…) y si bien, dando gracias a Dios nuestro Señor" [Ej 77]. Es desde el "agradecimiento admirado" desde el que brota el seguimiento: "conocimiento de tanto bien recibido para que yo, enteramente reconociendo, pueda en todo amar y servir" [Ej 233].

Una cuarta característica del camino trazado en los Ejercicios es la pasión por el mayor servicio, por el bien más universal, por servir más a "su divina magestad"; ese rasgo característico de la espiritualidad ignaciana que conocemos como el *magis*. Si bien está hablando expresamente para jesuitas, la Congregación General 34 de la Compañía de Jesús dice unas palabras sobre el *magis* que lo definen con precisión: "no es simplemente una más en la lista de características del jesuita [*de la persona que quiere buscar y hallar la voluntad divina, podríamos generalizar nosotros*]. Las impregna todas. La vida entera de Ignacio fue la búsqueda de un peregrino hacia el magis, la siempre mayor gloria de Dios, el siempre más cabal servicio de nuestro prójimo, el bien más universal, los medios apostólicos más efectivos. La mediocridad no tenía puesto en la cosmovisión de Ignacio"[81]. Esta pasión ignaciana recorre todo el libro de los *Ejercicios*: "solamente deseando y eligiendo lo que más nos conduce para el fin que somos criados" [Ej 23]; "los que más se querrán afectar y señalar en todo servicio de su rey eterno y señor universal…" [Ej 97]; "pidiendo según que en sí sintiere, para más seguir e imitar al Señor nuestro…" [Ej 109]; "deseando más conocer el

[81] Congregación General XXXIV, Decreto 26, n. 26.

Verbo eterno encarnado, para más le servir y seguir" [Ej 130]; "para desear y conocer lo que sea más grato ala su divina bondad" [Ej 151]; "pedir gracia para elegir lo que más a gloria de su divina majestad y salud de mi ánima sea" [Ej152]; "pidiendo que el Señor nuestro le quiera elegir en esta tercera, mayor y mejor humildad, para más le imitar y servir" [Ej 168]; etc. El *magis* es ese deseo que brota desde lo más profundo en aquel que ofrece su vida. Como escribía Ignacio al obispo de Palencia en agosto de 1548: "desearía, si Dios fuese servido, poder más de lo que puedo"[82].

Finalmente, forma parte sustantiva de la espiritualidad ignaciana y del camino trazado en los Ejercicios la centralidad de Cristo[83]. Ahora bien, no se puede olvidar que el Cristo que sedujo a Ignacio, el Cristo que acoge a Ignacio, que le recibe a su servicio, el Cristo de los *Ejercicios*, es el Cristo pobre y humillado[84]. Y este es el *Christus Receptus* para la Compañía de Jesús y la espiritualidad ignaciana. Es el Cristo al que desea presentar oblaciones de "mayor estima y momento" [Ej 97]; ante el que se establece un coloquio en el primer ejercicio de la primera semana [Ej 53]; quien tiene frente a sí al considerar la tercera manera de humildad [Ej 167].

Nos encontramos ante un camino espiritual que nos presenta un método cuidadoso. I. Iparraguirre lo expresa afirmando que "los ejercicios son algo mucho más perfecto y completo que una serie de prescripciones sueltas, por muy atinadas y psicológicas que se presupongan. En medio de esa variedad de reglas y observaciones, tan distintas entre sí, late un sistema, no expuesto como tal, en un plan teórico, como sucede en otros tratados espirituales, sino diluido en un mar de prescripciones determinadas y enderezado directamente a la práctica. Pero el método existe y es de una perfección asombrosa, aunque no sea fácil a los ojos del profano dar con la trama interna y ordenadora. Este fondo fijo y objetivo, es lo que ha dado a los ejercicios su consistencia y solidez, tan características en ellos, y tan alabadas por los más altos representantes de la Iglesia y los más eminentes varones espirituales"[85].

Si tuviéramos que estilizar al máximo el esquema de los Ejercicios Espirituales de Ignacio, podríamos decir que comienzan con una oferta de amor por parte del Creador, "Principio y Fundamento" [Ej 23], y terminan con una respuesta libre de la creatura hacia Dios, "Contemplación para alcanzar amor" [Ej 230-237].

---

[82] *Epp* 2, 178. Carta al Obispo de Palencia. Roma 4 de agosto de 1548.

[83] Cfr. J. Thomas, *Le Christ de Dieu pour Ignace de Loyola,* París, 1981; J. Losada, "Cristología en la meditación del llamamiento del Rey temporal", *Manresa* 54 (1982) 147-166; J.L. Segundo, "El Cristo de los Ejercicios espirituales", en: *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret,* 11/2, Madrid, 1982, 61-784; J. Sobrino, "El seguimiento de Jesús pobre y humilde", en *Ejercicios y mundo de hoy,* Bilbao-Santander, 1992; M. Giuliani, "Cristo en la experiencia de la Primera Semana", *Manresa* 68 (1996) 227-231; B. Sesboüé, "Espiritualidad Ignaciana y Teología", *Revista de espiritualidad ignaciana* 115 (2007) 27-35; R. García Mateo, "Cristocentrismo de la elección y misión en los ejercicios ignacianos", *Archivo Teológico Granadino* 78 (2015) 5-26; V. Codina, voz "Jesucristo" en: *DEI* II, 1071-1077.

[84] "Poi un'altra volta disse che gli pareva di vedere Christo con la croce in spalla, et il Padre Eterno appresso che gli dice va: – Io voglio che Tu pigli questo per servitore tuo –. Et così Gesù lo pigliava, et diceva: – Io voglio che tu ci serva", *Lectione prima* (2 Iulii 1559). *Didaci Lainez Adhortationes* [*FN* II, 133].

[85] I. Iparraguirre, *Práctica de los Ejercicios*, 40*-41*.

Entre ambas, Ignacio nos propone un itinerario de conocimiento e identificación con Cristo a lo largo de cuatro semanas[86].

2.3. El Matrimonio en los *Ejercicios Espirituales*

Una vez considerado el origen y el proceso redaccional del libro de los *Ejercicios Espirituales*, así como el fin de los mismos, pasamos a realizar el análisis de la concepción de matrimonio que aparece en sus páginas.

2.3.1. Los textos

Las palabras presentes en los *Ejercicios* con relevancia para el tema de nuestra investigación son las siguientes:

[86] "Los *Ejercicios* ignacianos son el adiestramiento del cristiano, previo paso por una *conversión* evangélica (primera semana), en una vida de *seguimiento* personal de Cristo (segunda a cuarta semana): todo ello, esencialmente, en el interior de la Iglesia Católica, de modo que, como resultado, ha de seguirse la *elección* de un lugar (o *estado)* dentro de esta Iglesia y el aprendizaje del *"sentir con la Iglesia"* [*Ej* 352-370]" J. Servais (ed.), *Hans Urs von Balthasar. Textos de Ejercicios Espirituales*, Bilbao-Santander, 2009, 119.

PALABRA	nº veces	nº de los EE.	Sección de los EE. en los que aparece
BODA/S	2	[276][87]	*Del primero milagro hecho en las bodas de Caná*
CASAR			
• Casamiento	1	[169]	*Preámbulo para hacer elección.*
• Casarse	1	[169]	*Preámbulo para hacer elección.*
• Casarme	1	[169]	*Preámbulo para hacer elección.*
• Casado	1	[357]	*Reglas para sentir con la Iglesia.*
ESPOSA	3	[264]	*Del nacimiento de Cristo.*
		[353][365]	*Reglas para sentir con la Iglesia.*
ESPOSO	2	[264]	*Del nacimiento de Cristo.*
		[365]	*Reglas para sentir con la Iglesia.*
MARIDO	2	[326]	*Reglas para la discreción de espíritus (1º Sem.)*
MATRIMONIO	5	[171][172]	*Para tomar noticia de qué cosas se debe hacer elección.*
		[189]	*Para enmendar y reformar la propia vida y estado.*
			Reglas para distribuir limosnas.
		[344]	*Reglas para sentir con la Iglesia.*
		[356]	
MUJER	3	[264]	*Del nacimiento de Cristo.*
		[326] 2 veces	*Reglas para la discreción de Espíritus (1º Sem.)*

Tabla 4
Palabras en los *Ejercicios* relacionadas con el matrimonio

[87] En adelante los Ejercicios aparecerán citados por el número de párrafo, según la numeración reconocida internacionalmente.

Si agrupamos las 21 ocasiones en que aparecen estos términos teniendo en cuenta la sección de los *Ejercicios* en los que se encuentran obtenemos la siguiente tabla:

SECCIÓN DE LOS EJERCICIOS	TÉRMINOS
Ámbito de la elección (2.3.2)	Seis ocasiones: (3) Matrimonio (3) Casamiento −y derivados−
Reglas para sentir con la Iglesia (2.3.3)	Cinco ocasiones: (1) Casado (3) Esposo/esposa (1) Matrimonio
Reglas para la discreción de espíritus (2.3.4.)	Cuatro ocasiones: (2) Marido (2) Mujer
Reglas para repartir limosnas (2.3.5)	Una ocasión: (1) Matrimonio
Misterios de la vida de Cristo N.S. (2.3.5)	Cinco ocasiones: (2) Boda/s (1) Esposa (1) Esposo (1) Mujer

Tabla 5
Secciones de los *Ejercicios* donde aparecen palabras relacionadas con el matrimonio

Así pues, en una primera lectura meramente cuantitativa ya es evidente que debemos centrarnos, con mayor atención, en los documentos sobre Elección [169-189] y en las Reglas para sentir con la Iglesia [352-370]. A ambos documentos me referiré en primer lugar. Posteriormente me detendré en las Reglas para la discreción de espíritus [313-327; 328-336], en las Reglas para repartir limosnas [337-344] y en los Misterios de la vida de Cristo N.S. [261-312].

2.3.2. Espiritualidad de la elección[88]*. Una elección inmutable* **[Ej 169-189]**

De manera intuitiva, Florencio Segura señalaba en un libro sobre práctica de los *Ejercicios* que "elegir es la expresión más clara de nuestra libertad y de nuestro amor. (…) De la consideración del Principio y Fundamento, con la que comenzamos los Ejercicios, sacamos dos conceptos claves para nuestra vida: servir y elegir; o, mejor expresado, *servir a Dios eligiendo*"[89].

Cuando en los *Ejercicios* se habla de elección, se hace referencia al proceso de buscar la voluntad de Dios. "Elegir [hacer elección] en Ejercicios va vinculado a dos condiciones previas: se elige lo que se desea [23, 167, 177, 184], es decir, porque ha habido un previo proceso de afectación hacia el objeto a elegir, y se elige siempre en función del fin para el que hemos sido criados [23, 146, 147, 169, 180]. Pero elegir no es menos un ejercicio que Dios hace en la vida del ejercitante; es más, el ejercicio llega a ser plenamente tal, cuando alcanza su dimensión más pasiva, cuando el ejercitante es *elegido* por Dios para tal vida o estado [98, 135, 146, 147, 157, 168, 184], destacando así el carácter pasivo y trascendental de la elección"[90].

En sus Ejercicios, Ignacio de Loyola va a distinguir entre elecciones inmutables[91], "así como son sacerdocio, matrimonio, etc." [Ej 171] y elección mutables, "como son tomar beneficios o dejarlos, tomar bienes temporales o lanzallos" [Ej 171]. Respecto al primer tipo de elecciones Ignacio es claro: "no hay más que elegir, porque no se puede desatar" [Ej 172]; si esa elección no ha sido hecha "debida y ordenadamente", la persona ha de esforzarse por arrepentirse y "hacer buena vida en su elección" [Ej 172]. En lo referente al segundo tipo de elecciones, las mutables, si fueron tomadas "debida y ordenadamente", no hay necesidad de cambiarla o de volver a hacer elección, "mas en aquella perfeccionarse cuanto

[88] Para el tema de la elección, cfr. J. Calveras, "Buscar y hallar la voluntad divina por los tiempos de elección de los Ejercicios de San Ignacio", *Manresa* 15 (1943) 252-270 y 324-340; J. Santiago, "The Election vs. the Third Week", *Woodstock Letters* 94 (1965) 165-90; N. King, "Ignatius Loyola and Decision-Making", *The Way Sup* 24 (1975) 46-57; J.C. D'hotel, "The Place of the Election", *CIS* 10 (1979) 72-82; E. Royón, "Ignacio, un hombre de elección", *Manresa* 63 (1991) 67-78; J.J. Toner, *Discerning God´s Will. Ignatius of Loyola´s Teaching in Christian Decision Making*, St. Louis, 1991; L.M. García Dominguez, *Las "afecciones desordenadas". Influjo del subconsciente en la vida espiritual*, Bilbao-Santander, 1992; M. Ruiz Jurado, "Fuente de las elecciones" en: J. Plazaola (ed.), *Las fuentes de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio. Simposio Internacional* (Loyola, 15-19 septiembre 1997), Bilbao, 1998, 339-351; S. Robert, "Union with God in the Ignatian Election", *The Way Sup* 103 (2002) 10-112; A. Sampaio, *Los tiempos de elección en los directorios de ejercicios*, Bilbao-Santander, 2004; G. Fessard, *La Dialéctica de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola*, Bilbao-Santander, 2010, 87-132; L.M. García Domínguez, "Elección y unión con Dios en el texto de los Ejercicios", *Manresa* 83 (2011) 109-122.R. Aldana, "Afectarse. Una palabra esencial de San Ignacio de Loyola", *Ignaziana* 21 (2016) 23-44.

[89] F. Segura, *Ocho días de Ejercicios según el método de San Ignacio de Loyola*, Santander, 1992, 113-114.

[90] J. García de Castro, "¿Qué hacemos cuando hacemos ejercicios? La actividad del ejercitante a través de sus verbos", *Manresa* 74 (2002) 16-17.

[91] "En la elección de vida lo que se propone para deliberar es: primero, si consejos o preceptos; segundo, si consejos en religión o no, porque podría en hospitales, etc.; tercero si en ella, en cuál; cuarto, después, cuándo y en qué manera. Si preceptos, en cuál estado o modo de vivir, y así sucesivamente (379, 383)", J. Calveras, *Ejercicios Espirituales*, 360-361.

pudiere" [Ej 173]; si esa elección mutable "no se ha hecho sincera y bien ordenada" [Ej 174], hay que corregirla y hacerla debidamente[92].

El cuarto día de la segunda semana de los ejercicios, conocido como la Jornada Ignaciana, presenta al ejercitante las meditaciones de Dos Banderas [Ej 136-147] y de Tres Binarios [Ej 149-156], con las que Ignacio quiere preparar a quien hace ejercicios para que realice una buena elección. Ignacio, como su experiencia le ha enseñado, es consciente que junto al agradecimiento y la generosidad, el ejercitante debe tener lucidez y sentirse libre en sus afectos más profundos para poder elegir. Por este motivo, tal y como nos señala en el Preámbulo para considerar estados, nos propone las meditaciones mencionadas, para "demandar en qué vida o estado de nosotros se quiere seruir su diuina maiestad":

> [Ej 135] Preámbulo para considerar estados[93]. Ya considerando el exemplo que Xpo 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 2o, que es de perfectión euangélica, quando quedó en el templo, dexando a su padre adoptiuo y a su madre natural, por vacar en puro seruicio de su Padre eternal; començaremos, iuntamente contemplando su vida, a investigar y a demandar en qué vida o estado de nosotros se quiere seruir su diuina maiestad. Y assí, para alguna introductión dello, en el primer exercicio siguiente veremos la intención de Xpo nuestro Señor y, por el contrario, la del enemigo de natura humana; y cómo nos deuemos disponer para venir en perfectión en qualquier estado o vida, que Dios nuestro Señor nos diere para eligir.

Ignacio apunta también hacia la necesidad de una unilateralidad, una parcialidad clara por Jesucristo; por este motivo, la identificación con Cristo, Ignacio propone al ejercitante, antes de entrar en elección que considere Tres maneras de Humildad [Ej 165-168]. Será entonces cuando el que hace los ejercicios "entre" en elecciones.

J.L. Calveras señala que los temas de elección que se proponen pueden ser cifrados en "una vida o estado para ser ayudado en servicio del Señor y salvación del alma [177], y un oficio o beneficio para tomar o dejar [178], o bienes temporales para tomar o lanzallos [171]. Por temas de reforma, 'cuando no hay lugar o muy pronta voluntad para hacer elección de cosas que caen debajo de elección mutable' (…), se señalan 'cuanta casa y familia debe tener, cómo la debe regir y gobernar, cómo la debe enseñar con palabra y con ejemplo; asimismo de sus facultades, cuánta debe tomar para su familia y casa, y cuánta para dispensar en pobres y en otras cosas pías' [180]. Fuera de las elecciones y reforma de vida, se dan indicaciones para hallar el justo medio conforme a la voluntad de Dios en el uso de las penitencias [80] y en la cantidad de la comida y bebida [213]"[94].

---

[92] Cfr. L. González-Quevedo, Voz: "Mudanza", *DEI*, 1299-1302.

[93] C. Dalmases nos recuerda que "la *Vulgata* dice claramente que se trata de estados de vida: 'statuum vitae diversorum'. Uno es el 'communis' el que *A* define como 'en custodia de los mandamientos´; el otro es 'perfectionem evangelicam afferens', que se corresponde en *A* al de 'perfección evangélica´", C. Dalmases, *Ejercicios Espirituales*, 98n.

[94] J. Calveras, "Buscar y hallar…", o.c., 254-255. Al abordar el estudio de los Directorios, veremos que Igancio presenta más detalles en lo referente a la elección de vida o estado.

a) El texto ignaciano[95]

[Ej 169] preámbulo para hazer elección[96].

en toda buena elección, en quanto es de nuestra parte, el ojo de nuestra intención deue ser simple, solamente mirando para lo que soy criado, es a saber, para alabanza de Dios nuestro Señor y saluación de my ánima; y así qualquier cosa que yo eligiere, deue ser a que me ayude para al fin para que soy criado, no ordenando ny trayendo el fin al medio, mas el medio al fin. así como acaeçe que muchos eligen primero casarse, lo qual es medio y secundario seruir a Dios nuestro Señor en el casamiento, el qual seruir a Dios es fin[97]. Assimismo ay otros que primero quieren aver beneficios, y después seruir a Dios en ellos. de manera que éstos no van derechos a Dios, mas quieren que Dios venga derecho a sus affecciones desordenadas, y, por consiguiente, hazen del fin medio y del medio fin; de suerte que lo que habían de tomar primero, toman postrero. porque primero hemos de poner por obiecto querer seruir a Dios, que es el fin, y secundario tomar beneficio o casarme, si más me conuiene, que es el medio para el fin; así ninguna cosa me deue mouer a tomar los tales medios o a priuarme dellos , sino sólo el seruicio y alabanza de Dios nuestro Señor y salud eterna de my ánima.

para tomar noticia de qué cosas se deue hazer elección, y contiene en sí 4 punctos y una nota. (…)

[Ej 171] segundo. ay vnas cosas que caen debaxo de elección inmutable, así como son sacerdocio, matrimonio, etc[98].; ay otras que caen debaxo de elección mutable, assí como son tomar beneficios o dexarlos, tomar bienes temporales o lançallos.

[Ej 172] tercero. en la elección ynmutable, que ya vna vez se ha hecho elección, no ay más que eligir, porque no se puede desatar; así como es matrimonio, sacerdocio, etc. sólo es de mirar que si no ha hecho elección deuida y ordenadamente, sin affectiones dessordenadas, arepentiéndose procure hazer buena vida en su elección; la qual elección no pareçe que sea vocación diuina, por ser elección

[95] Aparecen resaltadas en amarillo las palabras relacionadas con nuestro objeto de estudio. Para precisar el significado de conceptos importantes de los textos se incluyen, en notas a pie de página, referencias al *Diccionario de Autoridades* (AUT), al *Tesoro de la lengua Castellana* de Covarrubias (COV), al Diccionario de Corominas y Pascual (*DCECH*), así como al, ya citado, artículo de J. García de Castro, "¿Qué hacemos cuando hacemos ejercicios?". En adelante, las referencias al *Diccionario de Autoridades* corresponderán a la edición facsímil publicada, en tres volúmenes (cada uno recoge dos tomos de la obra original), por la editorial Gredos en Madrid en 1969. Dichas referencias serán señaladas con las iniciales: AUT. Por su parte la edición utilizada del *Tesoro de la Lengua Castellana* de Sebastián de Covarrubias (1611), es la realizada por Martín de Riquer en 1943 y reproducida en Barcelona en 1987 por la editorial Alta Fulla. Dichas referencias serán señaladas con las iniciales: COV. Finalmente, las notas relativas a: J. Corominas y J.A. Pascual, *Diccionario crítico-etimológico castellano e hispánico*, Madrid, 1980, serán señaladas con las iniciales: *DCECH*.

[96] "La que se hace de cosas, o de personas" ("elección" COV). "Se toma también por deliberación o libertad para poder obrar", "vale también como escogimiento y buen gusto y conocimiento para elegir y usar más de unas cosas que de otras" ("elección" AUT). Cfr. R. Velasco, "Notas acerca de la elección en los 'Ejercicios'. Desde el 'Directorio autógrafo' al 'Directorio Oficial'", *Stromata* 63 (2007) 125-158; AA.VV., "Preámbulos para elegir: Disposiciones para el discernimiento", *Apuntes Ignacianos* 19 (2009) 1-165.

[97] Prioridad del fin – posterioridad del medio.

[98] Este "etcétera" incluiría la vida religiosa [entrar en religión], la permanencia en el estado de soltería, la vida eremítica…

desordenada y oblica, como muchos en esto hierran, haziendo de oblica o de mala election vocación diuina; porque toda vocación diuina es siempre pura y limpia, sin mixtión de carne ny de otra affectión alguna dessordenada.

[Ej 189] para emendar y reformar la propria vida y estado[99].

es de aduertir, que acerca de los que están constituidos en prelatura o en matrimonio (quier abunden mucho de los bienes temporales, quier no), donde no tienen lugar o muy prompta voluntad para hazer electión de las cosas que caen debaxo de electión mutable, aprouecha mucho, en lugar de hazer electión, dar forma y modo de enmendar y reformar la propria vida y estado de cada vno dellos; es a saber, poniendo su creatión, vida y estado para gloria y alabanza de Dios nuestro Señor y saluación de su propria ánima. Para venir y llegar a este fin debe mucho considerar y ruminar por los exercitios y modos de eligir, según que está declarado, quánta casa[100] y familia[101] deue tener, cómo la debe regir y gobernar, cómo la debe enseñar con palabra y con exemplo; asimismo de sus facultades[102], quánta debe tomar para su familia y casa, y quánta para dispensar en pobres y en otras cosas pías, no

[99] Se trata de una instrucción sobre la reforma en un estado de vida ya contraído. "Propia vida y estado" hace referencia, en opinión de J. Calveras, a "lo que toca a la propia persona y estado de la casa", Cfr. J. Calveras, *Ejercicios Espirituales, Directorio y Documentos de S. Ignacio de Loyola*, Barcelona, 1944, 132-134. "Estado. 1. Contrapuesto a vida: forma de vida dentro de los límites de la Iglesia [177], confirmada con obligación: dos son los fundamentales, común en custodia de mandamientos, y matrimonio [135, 172], y de perfección evangélica, siguiendo los consejos por vacar en puro servicio de Dios [135], con votos privados, sacerdocio o religión [14, 15, 172]; constituyen el objeto primario de la elección [1, 15, 98, 154, 177]. Elección II. −2. Los tres estados comunes: seglar, eclesiástico y religioso [40, 339, 344]; esparcir la doctrina de Cristo por todos estados y condiciones de personas [145]; Lucifer envía innumerables demonios por todo el mundo, no dejando estados, ni personas algunas en particular [141]. −3. La propia vida y estado: su persona y estado de casa (servidumbre, familia) [189, 343, 344]; son materia de reforma [189]", J. Calveras, o.c. 433-434.

"Poner a uno en estado, es darle modo de vivir"; "en la republica ay diversos estados, unos seglares, y otros ecclesiásticos y déstos, unos clérigos y otros religiosos" ("estado", COV). "mudar o tomar estado: es pasar de un género de vida a otro: como de soltero a casado, de secular a eclesiástico, de siglo a la religión"; "Poner a uno en estado: casarle: y generalmente es darle modo de vivir, para que por si pueda obrar y tener casa y familia"; "es también el que tiene y profesa cada uno, y por el que es conocido y se distingue de los demás: como de soltero, casado, viudo, eclesiástico, religioso" ("estado", AUT).

"Si se trata de un estado estable por naturaleza y si la elección ya ha sido hecha −y mal hecha− sólo queda un recurso: ordenar lo mejor posible aquello que ya no es posible cambiar, confiar en la misericordia divina y esforzarse por santificarse en esa condición asumida de manera temeraria". H. Coathalem, o.c., 194. Cfr. H. Alphonso, "Transformar la vida en profundidad a través de los Ejercicios ignacianos: Una idea radical de la 'Reforma de Vida´", *CIS* 36 (2005) 88-106.

[100] "Otras veces significa la familia" "Y asi dezimos: fulano ha puesto muy gran casa cuando ha recibido muchos criados" ("casa", COV); "Vale asimismo la familia de criados, y sirvientes que asisten y sirven como domésticos al Señor y cabeza o dueño de ella" ("casa", AUT).

[101] Hacienda, servidumbre. "En común significación vale la gente que un señor sustenta dentro de su casa" ("familia", COV); "Se toma muy comúnmente por el número de criados de alguno aunque no vivan dentro de su casa", "La gente que vive en una casa debaxo del mando del señor dellos" ("familia", AUT); "conjunto de esclavos y criados de una persona" ("familia", DCECH). Se trata del uso ordenado de los medios que cada uno dispone en el estado en que se encuentra. Para J. Calveras, "casa y familia" debe entenderse como "gente en casa y a su servicio", J. Calveras, o.c., 133-134.

[102] En este contexto hay que entenderlo como dinero y bienes a disposición inmediata. "Facultad, vale poder, fuerzas, caudal, hacienda" ("facultades", COV); "Potencia o virtud de hacer alguna cosa" ("facultades", AUT).

> queriendo ny buscando otra cosa alguna, sino en todo y por todo[103] mayor alabanza y gloria de Dios nuestro Señor. porque piense cada vno que tanto se aprouechará en todas cosas spirituales, quanto saliere de su proprio amor, querer y interesse.

b) Comentario

Como leemos en la primera de las Anotaciones [Ej 1], tras señalar la definición de los Ejercicios Espirituales, Ignacio nos presenta claramente cuál es la finalidad de los mismos: "preparar y disponer el ánima 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 ánima" [Ej 1][104]. Ignacio a lo largo de su experiencia vital y espiritual, ha descubierto que la elección forma parte de la vida humana. Pero no se reduce a esto su descubrimiento; la elección y el servicio están llamados a formar una unidad en la vida de quien ha recorrido el camino comenzado en el "Principio y Fundamento" [Ej 23] y en la "Meditación del Reino" [Ej 91-98], revisado en "Banderas" [Ej 136-147] y "Binarios" [Ej 149-156] y deseado en los "Modos de Humildad" [Ej 164-168]. Ignacio es consciente que se sirve a Dios eligiendo. Podríamos decir que, hasta cierto punto, los *Ejercicios Espirituales* constituyen un manual para elegir bien la vocación personal[105].

Nadie negaría la importancia de la elección en el camino de los Ejercicios Espirituales. Con ella "entramos en la parte central de los Ejercicios Espirituales. Aunque no toda persona que hace Ejercicios deba hacer una elección de estado, hay que reconocer que tanto el objetivo de los Ejercicios, descrito en la primera anotación, como todo el proceso de los mismos, apuntan a algún modo de elección, ya que en ellos el ejercitante trata de disponerse a la acción de Dios en lo concreto de su vida y, para esto, se deja iluminar por Dios sobre lo que él espera de su propia vida en el

[103] "Todo ("todos", "todas") aparece con profusión en los escritos de S. Ignacio: 125 veces en la *Autobiografía*, 160 en el *Diario espiritual*, 179 en los *Ejercicios* y 514 en las *Constituciones*. (…) estamos ante una de las claves de la espiritualidad ignaciana. (…) 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. (…) 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]. J. Melloni, voz: "Todo", *DEI*, 1704-1705. "En todo, y por todo". Phrase adverbial, que significa entera, y absolutamente, ò con todas las circunstancias. Lat. Omninò. Penitùs. ("todos", AUT).

[104] Más adelante, en el número 21, Ignacio formula la finalidad de los Ejercicios de otra manera: "para vencer a sí mismo y ordenar su vida, sin determinarse por affección alguna que desordenada sea."

[105] "Sacase tambien con la gracia del Senor de los exercicios vna muy special gracia de alcançar cada vno la noticia y sentimiento de su uocacion especial, con la qual el anima alcanga vna special quietud y vnion con Dios en spiritual obediencia y particular execucion del camino por donde ha de yr a Dios", *MNad* 4, 673. Este énfasis en la elección como lo sustantivo de los Ejercicios, fue defendido entre otros por K. Rahner: "La meditación del reino de Cristo es la meditación fundamental de la 'segunda semana de ejercicios'. Su planteamiento muestra con claridad que los ejercicios ignacianos han de ser ejercicios de elección", K. Rahner, *Meditaciones sobre los Ejercicios de San Ignacio*, Barcelona, 1977[2], 124. "El factor determinante de los ejercicios ignacianos es la elección personal, que cabrá abordar de muy diversas maneras" (p. 17).

momento en que se ejercita"[106]. En este sentido, y aun entiendo que se trata de opiniones discutibles, coincidimos con la feliz formulación de M. Ivens relativa a que si bien los Ejercicios no siempre estén centrados en la decisión[107], están orientados a la misma[108].

Tanto Ignacio como los primeros directores de Ejercicios (y autores de directorios) fueron muy cuidadosos en lo referente a quien permitían tomar decisiones "mayores". En cuestiones de elección podemos afirmar que la flexibilidad puede ser encontrada desde el principio[109].

Atrás quedan los debates de otras épocas en torno al fin de los Ejercicios. Como señala A. Sampaio, "hoy se encuentra prácticamente superado el debate acerca del fin de los Ejercicios, entre los que defendían que el fin de los Ejercicios era la elección, y los que afirmaban que los Ejercicios pretendían llevar al alma a la perfección"[110]. Esto no significa que las interpretaciones actuales resten importancia a la elección o que nieguen que constituya un elemento central de los *Ejercicios*[111].

---

[106] J.M. Rambla, *Ejercicios Espirituales de san Ignacio de Loyola. Una relectura del texto (4)*, Barcelona, 2014, 21.

[107] En opinión de K. Rahner, claramente eleccionista, "los verdaderos ejercicios, tal como san Ignacio los concebía, no son en modo alguno un repertorio de pías meditaciones que cualquier persona de buena voluntad pueda hacer con provecho siempre y en todas partes y que, por lo mismo, cabe proponer a un amplio circulo de oyentes. Los auténticos ejercicios son el intento efectivo, bien que sujeto a una cierta forma metódica, de tomar ante Dios una decisión, una «elección», en una situación vital decisiva", K. Rahner, *Meditaciones*, 10.

[108] Cfr. M. Ivens, *Understanding the Spiritual Exercises*, Trowbridge, 1998, 129. En este mismo texto M. Ivens sostiene que "the intrinsic value of the doctrine of the Exercises on decision does not absolutely require that a serious decision be always made within the Exercises themselves. Without such a decision the experience of the Exercises is not intrinsically attenuated. For the development presented in the Exercises as the prerequisite to election is also a process of personal conversion and growth, issuing in a renewed commitment to Christ, and it remains such even if the Exercises do not involve an external decision. Indeed it is a fact of experience that for the people already clear about their commitments, a process of deepening comes about in the Exercises, without the need for a serious fresh decision arising".

[109] "Nevertheless, a director of the Exercises should be aware that while the *use* of the Exercises admits of flexibility, the *text* of the Exercises is centered around the election of a life-situation, and specifically the election of one of the two Christian 'states' −the way of the counsels and the way of the commandments. Indeed, the text can only be properly understood in relation to election in this sense. But this does not mean that to give the Exercises to people not having to make a life-choice is to give them in an attenuated mode; a choice of some kind will always arise in the Exercises", M. Ivens, o.c., 23.

[110] A. Sampaio, *Los Tiempos de Elección en los Directorios de Ejercicios,* Bilbao-Santander, 2004, 9.

[111] En este sentido J.M. Rambla señala que, en su opinión, "…la elección no sólo es un momento más dentro del curso de los Ejercicios, sino que representa el momento cumbre de toda la experiencia espiritual, aunque no haya elección en el sentido más restrictivo de la palabra. En efecto, elegir es vivir y reconocer la identificación plena con Cristo en lo concreto de la vida, de tal modo que esta identificación informe la vida futura personal del ejercitante. A partir de este momento, los Ejercicios son la experiencia espiritual de una persona configurada de un modo muy determinado, según un estado o forma de vida", J.M. Rambla, o.c., 24. "A ce moment qui clôt la Deuxième Semaine et constitue le centre des Exercises, il s´agit d´ordinaire d´opter entre vie religieuse ou vie chrètienne dans le monde", G. Fessard, *La Dialectique Ignatienne des Exercises Spirituels. Document inédits*, Paris, 1988, 13-14; cfr. G. Fessard, *La Dialéctica de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola*, Bilbao-Santander, 2010, 89-132.

Aunque la llamada "elección de estado" constituye una prioridad para Ignacio, "los *Ejercicios* no están pensados únicamente para hacer una elección de estado concreto de vida, sino *para introducir en todo estado de vida una estructura de elección*. Es decir, lo que pretende la mistagogía de los *Ejercicios* es mucho más que llevar a una elección puntual, por muy determinante que ésta sea. Los *Ejercicios* conducen a un modo de comprender la existencia y la experiencia de Dios: en actitud de ofrenda para percibir la voluntad de Dios en todo momento. Aquí conviene aclarar que el término «elección» tiene para Ignacio dos amplitudes diferentes: por un lado, una elección supone escoger entre diversas alternativas; por otro, la «elección» significa más que una opción entre alternativas: remite a la «elección» como «opción fundamental»"[112].

Por su parte, G. Cusson, distingue dos tendencias clásicas de interpretación de los *Ejercicios*: "para unos es evidente que el fin es la elección (entiéndase: elección de un estado de vida). Para otros es igualmente evidente que el fin es una búsqueda de perfección o unión que se persigue en el itinerario de los Ejercicios. Por eso, en la historia de la interpretación, se ha hablado de "eleccionistas" y de "unionistas" ("school of election" y "school of perfection")"[113].

Creo que una manera adecuada de superar este más que aparente disenso es la representada por J. Melloni. Para él, la elección es la unión. Así la expresa en el artículo "La elección, el nombre ignaciano de la unión", que da nombre al número de abril-junio de 2011 de la revista *Manresa*[114]. En dicho artículo el autor desarrolla un camino que comienza con la constatación de que "elección y unión nos sitúan inicialmente en dos climas distintos. La primera evoca proceso mientras que la segunda acabamiento. Elegimos mientras todavía no hemos llegado, optamos mientras hay un tanteo del trecho que queda por hacer. La unión, en cambio, implica haber llegado. En la unión no hay nada ya por elegir. Sólo queda entregarse plenamente a lo que ha sido dado y descansar allá donde se ha llegado"[115]. Pero este camino le conduce a una conclusión clara, relativa a que "elección y unión, pareciendo que están distantes y separadas, resultan ser las dos caras de la misma realidad y

[112] J. Melloni, *La Mistagogía de los Ejercicios*, Bilbao-Santander, 2001, 206. Para un acercamiento desde la lingüística consideramos interesante la aportación de Mª J. Mancho, "Cultismos relativos a la «elección» en los «Ejercicios Espirituales»", en: M. Ariza (ed.), *Actas del II Congreso Internacional de la Historia de la Lengua Española*, Alicante, 2007, 1151-1159.

[113] G. Cusson, "Breve historia de la interpretación de los Ejercicios. «Escuelas» y «tendencias»", *Manresa* 66 (1994) 87-103. J. Melloni integra ambas tendencias, optando por una síntesis: "Este carácter original y central de la elección en los Ejercicios ha sido destacado por muchos comentadores, particularmente por Gaston Fessard. El estudio de las fuentes confirma que la elección es el rasgo más propio de los Ejercicios. Sin embargo, lo que quisiéramos subrayar en estas páginas es algo más específico: que la elección es la vía unitiva y la vía mística propuesta por San Ignacio. Desde nuestra perspectiva, entendemos que el acto de elección es un acto de libertad porque es un acto místico", J. Melloni, *Los ejercicios en la tradición de occidente*, Barcelona, 1998, 28.

[114] J. Melloni, "La elección, el nombre ignaciano de la unión", *Manresa* 83 (2011) 123-133. En este número de la revista podemos encontrar otros dos artículos importantes sobre el tema que nos ocupa: L.Mª García Domínguez, "Elección y unión con Dios en el texto de los Ejercicios", *Manresa* 83 (2011) 109-122 y J. García de Castro, "La libertad pasivizada: decisión y consolación en Ignacio de Loyola", *Manresa* 83 (2011) 149-163.

[115] Idem, 123.

que al mismo tiempo se han de juntar. Para ello y por ello existimos. Eso es lo que san Ignacio intuyó y es lo que nosotros hemos de seguir profundizando y viviendo en cada acto que realizamos para que sea Él quien lo actúe en nosotros"[116].

En resumen, no podemos afirmar taxativamente que Ignacio pensara los Ejercicios, en un principio, simplemente como un método para elegir estado de vida. Si esto hubiera sido así, lo que sí podemos afirmar es que no tardó en comprender que los Ejercicios también podían beneficiar a quienes no se encontraban en situación de elección de estado. Sabemos que Ignacio, a lo largo de su vida, dio ejercicios tanto a personas casadas, como a clérigos y religiosos[117].

En lo referente a nuestro tema, Ignacio propone el siguiente camino. En primer lugar, distinguir medios y fin [Ej 169]. Claramente el matrimonio es considerado desde el preámbulo un *medio*, mientras que el fin buscado es "servir a Dios". En segundo lugar, sitúa al matrimonio dentro de la categoría de *elección inmutable* [Ej 171] que, una vez tomada, será objeto de análisis para determinar si ha sido debida y ordenadamente tomada [Ej 172][118]. En este mismo número se realiza una invitación para hacer buena vida de la elección tomada. En tercer lugar [Ej 189] reconoce el matrimonio como un lugar existencial en el que pueden ser realizadas *"enmiendas" y "reformas"*.

"Enmendar" y "reformar" constituyen, fuera de toda duda, dos de los grandes verbos ignacianos. Pese a su aparente similitud, "responden a dos actividades distintas. Enmendar[119] es corregir aspectos desordenados de la propia «vida» personal o del «estado» en que el ejercitante se halla, o bien de «prelatura» (algún cargo eclesiástico) o de «matrimonio». Sin embargo, además de enmendar, si es el caso, siempre es conveniente «reformar»[120] o dar una nueva forma a la propia manera de vivir o enfocar de otro modo el estado personal"[121].

---

[116] Idem, 133.

[117] Así podemos comprobarlo en los documentados Apéndices de I. Iparraguirre, *Práctica de los Ejercicios*, o.c., 267-307, donde se recogen las referencias de las personas a las que Ignacio dio los *Ejercicios* en Manresa (1522), Barcelona (1522 y 1523), Alcalá (1526), Paris (1528, 1530, 1533 y 1534), Azpeitia (1535), Venecia (1536), Roma (1538), Montecassino (1538), Roma (1539 y 1546).

[118] "Si se trata de una «elección irrevocable» ya decidida. No queda propiamente materia de elección. Si ha sido bien hecha, no queda sino perfeccionarse en el estado…", G. Fessard, *La Dialéctica de los Ejercicios Espirituales*, 92.

[119] "Corregir el hierro" ("enmendar", COV); "Corregir el error", "emendar la vida es dexar los vicios y apartarse de los malos passos, mudando de costumbres y mejorando la vida" ("enmendar", AUT). "Enmendar, aparece junto a corregir [24, 25], ordenar [63], reformar [189]. Este verbo, que aparece 12 veces en el libro de los *Ejercicios*, alude a la decisión libre de cambiar algún aspecto de la vida, ya sea "particular o defecto" [25, 29, 30], o más generalmente, "el desorden de mis operaciones, para que, aborreciendo, me enmiende y ordene" [63], o más aún, de carácter más profundo, para "reformar y enmendar la propia vida y estado" [189]", J. García de Castro, "¿Qué hacemos cuando hacemos ejercicios?", 16.

[120] "Volver a dar forma a alguna cosa, que la había perdido o mudado", "vale también arreglar, corregir, o poner en orden alguna cosa que se había deteriorado", "vale asimismo reducir, o restituir alguna cosa a su primitiva observancia o instituto" ("reformar", AUT); "volver a dar forma a una cosa que la había estragado, y mudado de su ser, y condición" ("reformar", COV). "Reformar. La propia vida y estado, cuando no hay lugar a elección de cosas que caen debajo de elección mutable, o no muy pronta voluntad para ella", J. Calveras, o.c., 488. Reformar aparece en tres ocasiones en los *Ejercicios*, las dos primeras en el número 189 y la tercera en el número 343, en las Reglas para repartir limosnas.

[121] J.M. Rambla, *Ejercicios Espirituales*, 32.

La conclusión clara y nítida que se extrae de la sección de los *Ejercicios* dedicada a la elección[122] es la de que el matrimonio constituye un estado de vida[123] definitivo. Quien ya hubiera optado por esa alternativa debe dedicarse a vivir dicha opción en plenitud y con intención recta, haciendo buena vida en ella. Incluso aunque no hubiera sido tomada "rectamente", la persona que se enfrenta al periodo de elección, deberá esforzarse en corregir aquellos aspectos no ordenados y en dar nueva forma al modo en que permanecer en dicha opción vital[124].

A estos elementos referentes a la noción de Ignacio sobre el matrimonio, hay que añadir su concepción de que el matrimonio, en comparación con los votos de religión, la virginidad y la continencia, se aleja de la perfección[125] evangélica. Podremos verlo de manifiesto en sus "Reglas para sentir con la Iglesia".

[122] Me ha resultado de especial interés y utilidad la obra: L. Bakker, *Libertad y experiencia. Historia de la redacción de las Reglas de discreción de espíritus en Ignacio de Loyola*, Bilbao-Santander, 1995; en concreto el capítulo noveno, titulado "Objeto de la elección y fin de los Ejercicios Espirituales" (pp. 193-221), en el que reflexiona detalladamente sobre la elección y los estados de vida.

[123] "Cuando hablamos hoy de estado de vida, nos referimos al estado del laico en el mundo o al estado del matrimonio, al estado de vida religiosa o al sacerdocio, en una palabra, a una forma "jurídica" fácil de designar, dentro de la cual discurre la vida de un determinado grupo de hombres. Esta forma puede ser inmutable en sí misma (sacerdocio, matrimonio, vida religiosa con votos perpetuos) o mudable (estado de soltero). Consecuentemente se habla también de "deberes de estado". Pero la palabra "estado" o "vida y estado" tiene en los EE otro significado. Para Ignacio sólo existen dos estados de vida. El texto clave es el "Preámbulo para considerar estados" [135]: un estado de vida es la vida según los mandamientos, el otro es una vida según los consejos evangélicos, cuando se deja la familia, para dedicarse al servicio exclusivo de Dios. Elección de estado de vida en los EE es elección entre estos dos estados", L. Bakker, o.c., 201.

[124] La carta de Ignacio de Loyola a Juana de Aragón de fines de noviembre de 1552 (que analizaremos detenidamente en los capítulos quinto y sexto) constituye una clara aplicación de estos elementos señalados.

[125] "Perfección. – 1. En general es fin del hombre [185, 339] FIN; en cualquier estado o vida nos debemos disponer para venir a ella [135]; procure hacer buena vida en su elección [172]; en aquélla perfeccionarse cuanto pudiere [173]. −2. Perfección evangélica: 2º estado de que nos dio ejemplo Cristo [135]; a ella pertenece la continencia, virginidad, religión [15]; de las cosas que a ella se acercan se puede hacer voto, como de religión, obediencia, pobreza, castidad y otras perfecciones de supererogación [357]. Perfeccionarse. En la elección bien hecha [173]", J. Calveras, o.c., 483. "Perfeto, lo que está acabado según la naturaleza o condición" (COV). "Significa tambien el grado de excelencia o bondad, a que puede llegar alguna cosa en su línea", "Se llama tambien el alto grado de virtúd, o exacta observancia de la Ley o modo de vida que se professa" (AUT).

2.3.3. Reglas para sentir con la Iglesia [Ej 352-370][126]

Como hemos señalado más arriba, las Reglas para sentir con la Iglesia, junto con el "ámbito" de la elección, constituyen los lugares de los *Ejercicios* en los que las palabras relacionadas con el matrimonio aparecen más significativamente.

a) El texto ignaciano:

> *para el sentido verdadero que en la Yglesia militante debemos tener, se guarden las reglas siguientes.*
>
> **[353]** la primera. Depuesto todo juyzio deuemos tener ánimo aparejado y prompto para obedescer en todo a la vera sposa[127] de Xpo nuestro Señor, que es la nuestra sancta madre Yglesia hierárchica.
>
> **[356]** la quarta. Alabar mucho religiones[128], virginidad y continencia, y no tanto el matrimonio como ningunas destas.
>
> [357] la quinta. Alabar votos de religión, de obediencia, de pobreza, de castidad y de otras perfectiones de supererrogación; y es de aduertir que como el voto sea çerca las cosas que se allegan a la perfectión euangélica, en las cosas que se alexan della no se deue hazer voto, así como de ser mercader o ser casado, etc.
>
> [365] debemos siempre tener, para en todo açertar, que lo blanco que yo veo, creer que es negro, si la Yglesia hierárchica assí lo determina; creyendo que entre Xpo nuestro Señor, esposo, y la Yglesia, su esposa, es el mismo espíritu que nos gouierna y rige para la salud de nuestras ánimas, porque por el mismo Spíritu y Señor nuestro, que dio los diez mandamientos, es regida y gobernada nuestra sancta madre Yglesia.

---

[126] Para el tema de las Reglas para sentir con la Iglesia, cfr: I. Iparraguirre, "Reglas para el sentido verdadero en la Iglesia", *Información SJ* 16 (1971) 295-300; G.E. Ganss, "Thinking with the Church: The Spirit of St. Ignatius's Rules", *The Way. Supplement* 20 (1973) 72-82; AA.VV**.,** *Dimensión eclesial de los Ejercicios,* Bilbao, 1974; O. de Dinechin, "Las Reglas para el sentido verdadero en la Iglesia militante", *CIS* 32 (1979) 93-107; AA.VV**.,** *Sentiré cum Ecclesia: historia, desafío actual, pedagogía,* Roma, 1983; C. de Dalmases, "La Iglesia en la experiencia personal de San Ignacio", *CIS* 44 (1983) 51-65; M. França, "Sentir com a Igreja hoje. A propósito das regras para sentir com a Igreja de Santo Inácio de Loyola", *Perspectiva Teológica* 18 (1986) 315-342; C. Hourticq, "Regles pour avoir le vrai sens de l'Église selon Ignace de Loyola", *Christus* 34 (1987) 338-353; J. Corella, *El itinerario espiritual y eclesial de Ignacio de Loyola, Miscelanea Comillas* 49 (1991) 433-473; Gerhartz, "Sentiré cum Ecclesia", Civiltá Cattolica (1993/2) 227-234 y 313-328; F. Evain, "Dinámica de los Ejercicios de San Ignacio y sentido de la Iglesia", Manresa 66 (1994) 179-190; J. Corella, *Sentir la Iglesia: comentario a las reglas ignacianas para el sentido verdadero de Iglesia*, Bilbao-Santander, 1996; S. Madrigal, "Las reglas ignacianas para sentir con la Iglesia. Una interpretación a modo de directorio", *Miscelánea Comillas* 58 (2000) 427-485; Id., *Estudios de eclesiología ignaciana*, Madrid, 2002; J. Corella, "San Ignacio y la Iglesia: unas reglas que nos siguen iluminando", *Manresa* 79 (2007) 167-182; J. García de Castro, "Iglesia, sentir y sentido en san Ignacio", *Manresa* 84 (2012) 247-258; F. Lombardi, Le "Regole per avere l'autentico sentire nella Chiesa militante", *Ignaziana* 25 (2018) 43-68.

[127] "The two images of spouse and mother, standing respectively for the Church´s relationship to Christ and to ourselves, express the 'mystery' of the Church. For Ignatius they were powerful images with strong affective overtones, and together they establish the characteristic 'filial' quality of his ecclesial spirituality", M. Ivens, o.c., 253.

[128] Vida religiosa. "Religion, Latine religio", "Religioso, el que vive en religión" ("religión", COV). "Se toma tambien por la actual observancia de las buenas costumbres y obras de devoción", "Se llama por antonomasia la professión de la Ley Divina y Eclesiástica", "Se llama tambien la professión, estado o modo de vivir más estrecho y separado, con votos, reglas, constituciones pias, y ordenadas ceremonias, aprobadas por la Iglesia" ("religión", AUT).

b) Comentario

Al leer las "Reglas para sentir con la Iglesia"[129] bajo las lentes del tema de nuestra tesis, nos parecen relevantes dos elementos: la utilización de los términos "esposo" y "esposa" y la consideración del matrimonio como estado de vida que se aleja de la perfección evangélica.

Ignacio reserva los conceptos "esposo/a" para aplicarlos a la relación de Cristo con su Iglesia [Ej 353 y Ej 365]. El significado y uso que se daba a ambos vocablos en la época de Ignacio puede ser rastreado tanto en el *Diccionario de Autoridades* como en el *Tesoro de la Lengua Castellana*: "Los que se han dado palabra de casamiento, o sea de presente, o de futuro" (COV); "El hombre y muger que se han dado palabra de casamiento, sea de presente o de futuro. El uso tiene introducido llamarse Esposo y Esposa los casados" (AUT).

Ni en Covarrubias ni en el *Diccionario de Autoridades* podemos apreciar un uso restrictivo de "esposo" y "esposa", más bien, como señala el *Diccionario de Autoridades*, el uso de los hablantes ha ido "ampliando" el significado. Así pues, el uso "limitado" en los escritos ignacianos debe ser atribuido a la mentalidad eclesial de la época de Ignacio[130].

No sólo observamos esta aplicación de los conceptos esposo/a en el libro de los *Ejercicios* ya que también está presente en la única ocasión que son utilizados en la *Fórmula del Instituto* y en una de las dos ocasiones en que estos términos aparecen en su epistolario[131]:

> "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"[132].

---

[129] Ignacio no habló de "Reglas para sentir con la Iglesia", en el número 352 de los *Ejercicios* se lee: Para el sentido verdadero que en la iglesia militante debemos tener, se guarden las reglas siguientes. Opto por utilizar esta expresión debido a su difusión y a la normalización de su uso en la literatura especializada.

[130] Para la expresión "esposa de Cristo" en Ignacio de Loyola puede verse: S. Madrigal, *Estudios de Eclesiología Ignaciana*, Madrid, 2002 (especialmente el capítulo 4º, pp. 133-167).

[131] Nos referimos estrictamente a las palabras "esposo/a". Otros términos que guardan relación: marido (29 apariciones en el epistolario), marito (16), moglie (22), uxor (10), virum (12), si bien esta última palabra latina, en las cartas, siempre se refiere a "varón", no a "esposo".

[132] El que conocemos actualmente como el número primero de la *Fórmula del Instituto*, se corresponde con el número 3 de la bula *Exposcit debitum* de Julio III [MHSI 63, 375]. Podemos apreciar que fueron surgiendo cambios en las sucesivas versiones de la *Fórmula*:

1539	1540	1550
I − 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 su Vicario en la tierra,	I − 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 al Romano Pontífice su Vicario en la tierra,	I.− 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,

> "La yglesia cathólica no es sino vna en todo el mundo, y no puede ser que vna sea debaxo del pontífice romano, y otra debaxo del alexandrino. Co[mo] Xpo. su esposo es vno, así la yglesia su esposa no es más de vna"[133].

La segunda de las ocasiones en que aparecen estos términos en el epistolario ignaciano[134]:

> "Del recibir en la Compañía personas que ayan contraydo matrimonio per verba de praesenti, aunque no consumado el matrimonio, la resolutión que se ha hecho acá, antes que viniese la duda de V.R. , es, que no se resciua ninguno de los tales, si no es tal, que pueda hazer profession dentro de vn año: donde se sigue, que ha de ser persona de raras partes, y que merezca la dispensación del tiempo anticipado: y esto por la causa que V.R. toca del perjuicio que se haría á la esposa"[135].

En los *Ejercicios*, sólo volverá a utilizar estos términos para referirse a José y a María, en los misterios de la vida de Cristo.

> "del Naçimiento de Xpo nuestro Señor diçe Sant Lucas en el caplo segundo, littera a, b. primero. nuestra Señora y su esposo Joseph ban de Nazareth a Bethlem: (ascendió Joseph de Galilea a Bethlem, para conocer subiectión a César, con María su esposa y muger ya preñada)" [Ej 264].

No deja de ser llamativo que, la única vez que en los *Ejercicios* (y en el resto de los escritos ignacianos si consideramos que la carta de 30 de diciembre de 1554 no fue escrita por Ignacio), los conceptos "esposo/a" no se refieren a la relación de Cristo con su Iglesia, son utilizados para referirse a José y a María.

Por lo que se refiere al matrimonio, podemos afirmar que, en los *Ejercicios*, es considerado como una opción de carácter "inferior" a la consagración religiosa [cfr. Ej 356] y alejada de la perfección evangélica [cfr. Ej 357]. Algo que es coherente con la mentalidad eclesial contemporánea al santo de Loyola[136] y que veremos refrendado en los *Directorios* en la última sección de este capítulo tercero.

---

133 *Epp* 8, 462. Carta a Claudio, emperador de Etiopía. Roma 23 de febero de 1555.

134 Es preciso señalar que los editores de *Monumenta*, consideran que esta segunda carta no está escrita por Ignacio, como la anterior, sino "ex commissione".

135 *Epp* 8, 213. Carta a Francisco de Borja. Roma 30 de diciembre de 1554.

136 En el Canón 10 de la Sesión XXIV del Concilio de Trento podemos leer: "Si alguno dijere que el estado conyugal debe anteponerse al estado de virginidad o de celibato, y que no es mejor y más perfecto permanecer en virginidad o celibato que unirse en matrimonio [cf. *Mt* 19, 11s; 1 *Cor* 7, 25s, 38 y 40]: sea anatema", [DzH 1810].

2.3.4. Reglas para la discreción de espíritus **[Ej 313-336]**[137]

Ignacio de Loyola, incluye en el libro de los *Ejercicios* una poderosa y eficaz herramienta para la vida espiritual, las Reglas de discernimiento[138].

a) El texto ignaciano

> "la terdécima. Assimismo [el enemigo] se haze como vano enamorado en querer ser secreto y no descubierto. porque así como el hombre vano, que hablando a mala parte, requiere a vna hija de vn buen padre, o vna muger de buen marido, quiere que sus palabras y suasiones sean secretas; y el contrario le displaze mucho, quando la hija al padre, o la muger al marido, descubre sus vanas palabras y yntención deprauada, porque fáçilmente collige que no podrá salir con la impresa començada: de la misma manera, quando el enemigo de natura humana trae sus astuçias y suasiones a la ánima iusta, quiere y desea que sean reçibidas y tenidas en secreto; mas quando las descubre a su buen confessor, o a otra persona spiritual que conosca sus engaños y malicias, mucho le pesa; porque collige que no podrá salir con su maliçia comenzada, en ser descubiertos sus engaños manifiestos" [Ej 326] [139].

b) Comentario

Ignacio nos habla de dos "tipos" de Reglas de discernimiento en la anotación octava; el criterio básico para aplicar unas u otras nos lo apunta en la anotación novena:

> "La octava. El que da los exercicios, según la necessidad que sintiere en el que los rescibe, cerca de las dessolaciones y astucias del enemigo, y así de las consolaciones; podrá platicarle las reglas de la primera y 2a semana, que son para conoscer varios spíritus". [Ej 8]
>
> "La novena. Es de advertir, cuando el que se exercita anda en los espirituales de la primera semana, si es persona que en cosas espirituales no haya sido versado, y si es tentado grosera y abiertamente, así como mostrando impedimentos para ir adelante en servicio de Dios nuestro Señor, como son trabajos, vergüenza y temor

---

[137] Para este tema: cfr. L. Bakker, *Libertad y experiencia. Historia de la redacción de las Reglas de discreción de espíritus en Ignacio de Loyola*, Bilbao-Santander, 1995; M. Rotsaert, *Il discernimento spirituale nei testi di Ignazio di Loyola*, Roma, 2013; F. Meures, "La dimensión afectiva en el discernir y decidir", *Revista de Espiritualidad Ignaciana*, 39 (2008) 62-80; S. Arzubialde, *Ejercicios*, 587-752; M. Buckley, "The Structure of the Rules for Discernment of Spirits", The Way Sup 20 (1973) 19-37; C. García Hirschfeld, "Las reglas de discreción de Primera Semana [313-327] (I)", *Manresa* 60 (1988) 331-341; Id., "Las reglas de discreción de Primera Semana [313-327] (II)", *Manresa* 61 (1989) 17-30; M. Ruiz Jurado, *El discernimiento espiritual: teología, historia, práctica*, Madrid 1994; J.J. Toner, *A Commentary on Saint Ignatius' Rules for the Discernment of Spirits. A guide to the Principies and Practice*, St. Louis, 1982; J. Melloni, *La Mistagogía*, 142-148. 219-224; D. Gil, *Discernimiento según S. Ignacio,* Roma, 1980.

[138] *Reglas para en alguna manera sentir y cognoscer las varias mociones que en la anima se causan: las buenas para rescibir y las malas para lanzar; y son más propias para la primera semana* [Ej 313-327]. *Reglas para el mismo efecto con mayor discrecion de spiritus, y conducen más para la segunda semana* [Ej 328-336].

[139] Ignacio usa las experiencias de la vida (relación varón-mujer) y de las armas (guerra-caudillo).

> por la honra del mundo, etc.; el que da los espirituales no le platique las reglas de varios spíritus de la 2ª semana; porque cuanto le aprovecharán las de la primera semana, le dañarán las de la 2ª, por ser materia más subtil y más subida que podrá entender". [Ej 9]

En la primera semana "bastaría" con que la persona que hace ejercicios cayera en la cuenta si está consolado o desolado para descubrir la acción del buen espíritu o del mal espíritu. En la segunda semana, cuando el mal espíritu tienta generalmente "bajo apariencia de bien", ya no basta distinguir "consolación" y "desolación", ahora la clave radicará en distinguir la verdadera consolación de la consolación falsa. Estas Reglas reflejan en gran medida la experiencia del propio Ignacio en su vida ya desde los primeros episodios de su conversión así como sus estudios y formación. Ignacio mismo habría experimentado la diferencia, tanto en su interior como en el de las personas a las que fue dando los ejercicios.

En las reglas para la discreción de espíritus (1ª semana) aparecen tres metáforas cuya función es la de ilustrar cómo "trabaja" en la persona el mal espíritu. Así, para Ignacio, el enemigo se hace: a) como mujer [Ej 325], b) como vano enamorado [Ej 326], y c) como caudillo [Ej 327]. En palabras de J. Melloni, esta decimotercera pertenece al grupo de las reglas "que explican la estrategia sutil del mal espíritu: 12ª, 13ª y 14ª reglas [325-327]"[140].

Muy probablemente, detrás de estas metáforas subyace la propia experiencia de Ignacio como varón "cortesano" y "hombre de armas"; utilizando elementos concretos que el ejercitante puede entender. Estos tres elementos son: la diferencia de "talante" entre el varón y la mujer, la relación (matrimonial) entre varón y mujer y, finalmente, la práctica militar utilizada en el asedio de una ciudad.

La metáfora que nos interesa es la del nº 326 en la que se presenta, si bien implícitamente, parte de la comprensión de san Ignacio sobre el matrimonio y también sobre la "mujer virtuosa". La mujer es presentada siempre en relación a un varón, bien sea "hija de buen padre", bien "mujer de buen marido". En todo caso, el matrimonio, es presentado como una relación veraz y fiel, donde ha de darse la virtud. Esta fidelidad, ha de desarrollarse en una vida que está sometida a tentación.

Contrapone "hombre vano" a "buen padre" y "buen marido". En realidad, no habla tanto del matrimonio (no se trata aquí del elemento sustantivo de la metáfora) cuanto de alguien ajeno al matrimonio que se entromete, el "hombre vano". Compartimos la opinión de Ivens[141], relativa a que esta regla no se refiere a la diferencia de comportamiento entre varones y mujeres sino acerca de los disfraces bajo los que se nos presenta la tentación (en este caso "tortuoso y zalamero") y sobre las maneras que el ejercitante debe emplear para enfrentarse a ellos. Esto no quiere decir que no se destaque también la fidelidad de la mujer que descubre la situación a su marido optando así por la salud de su matrimonio.

---

[140] J. Melloni, *La Mistagogía*, 147.

[141] "These two rules [la 12ª y la 13ª] are not about the behavior of men and women, but about two guises under which we experience temptation: aggressive on the one side, devious and ingratiating on the other, and about corresponding ways of dealing with these: to hold one´s ground, to seek counsel", M. Ivens, o.c., 225.

En otras dos situaciones aparecen términos relevantes para nuestro estudio. Nos referimos a la presentación de dos matrimonios que ostentan un carácter "ejemplar". Se trata de los padres de María, en las "Reglas para repartir limosnas" [Ej 344], y los padres de Jesús, en el Nacimiento de Jesús −en los Misterios de Cristo− [Ej 264].

2.3.5. Reglas para repartir limosnas [Ej 337-344]

a) El texto ignaciano:

> *en el ministerio de distribuir limosnas se deben guardar las reglas siguientes*[142].
>
> [344] "la séptima. por las razones ya dichas, y por otras muchas, siempre es mejor y más seguro, en lo que a su persona y estado de casa toca, quanto más se çerçenare y diminuyere, y quanto más se açercare a nuestro summo pontifiçe, dechado y regla nuestra, que es Xpo nuestro Señor. conforme a lo qual el terçero concilio Carthaginense (en el qual estuuo sancto Augustín) determina y manda que la suppeléctile del obispo sea vil y pobre. Lo mismo se deue considerar en todo modos de viuir, mirando y proporçionando la condición y estado de las personas; como en matrimonio tenemos exemplo del Sancto Joachín y de Sancta Anna, los quales, partiendo su hazienda en tres partes[143], la primera daban a pobres, la segunda al ministerio y seruitio del templo, la terçera tomavan para la substentación dellos mismos y de su familia".

b) Comentario

Muy probablemente lo que se dice en este número sobre el matrimonio de Ana y Joaquín, los padres de la Virgen María, está basado en el evangelio del PseudoMateo[144]. Sin duda, Ignacio no tuvo acceso directo a este evangelio apócrifo sino a través de *Flos sanctorum* y *Vita Christi*:

> "Y hazían tres partes de su hacienda, y la una daban a los pobres y a los peregrinos y viudas, y la otra a los que servían a Dios en el templo, y la tercera se la guardaban para el mantenimiento de su casa"[145];
>
> "Porque daba a los pobres una tercera parte de sus bienes, otra al templo y a sus ministros, de la otra vivía él con su casa"[146].

---

[142] En el fondo, Ignacio está señalando consejos de cómo administrar los bienes temporales.

[143] Proporción en la distribución de los propios bienes.

[144] "Por aquellos días, vivía en Jerusalén un hombre llamado Joaquín, perteneciente a la tribu de Judá. Este pastoreaba sus propias ovejas y temía a Dios con sencillez y bondad de corazón. No tenía otro cuidado fuera del de sus rebaños, con cuyo producto sustentaba a todas las personas piadosas, ofreciendo presentes duplicados a los que se entregaban a la vida de piedad y estudio de la Ley, y sencillos a los servidores de éstos. Así, pues, hacía tres partes de sus bienes, bien se tratara de las ovejas, o de los corderos, o de la lana o de cualquiera otra cosa que le pertenecía: la primera la distribuía entre las viudas, los huérfanos, los peregrinos y los pobres; la segunda era para las personas consagradas al culto de Dios; la tercera, finalmente, se la reservaba para sí y para toda su familia", (Evangelio del PseudoMateo, Pars prima, n.1); en: A. de Santos, *Los Evangelios apócrifos*, Madrid, 1996[9], 178.

[145] Iacobo da Varazze, *Leyenda de Santos*, (edición a cargo de F.J. Cabases), MHSI Series Nova Vol. 3, Madrid-Roma 2007, 830.

[146] Ludolfo de Sajonia, *La vida de Cristo*, (edición a cargo de E. del Río), MHSI Series Nova Vol. 5-I, Madrid-Roma 2010, 25.

Nos encontramos con la última de las Reglas consignadas por Ignacio. Como señala J. Rambla, "la sustancia de esta orientación final es la propuesta de unas prioridades a la hora de repartir bienes: en primer lugar los pobres, luego la comunidad, finalmente las mismas personas que disponen de los bienes. Por esto, acertadamente, se ha visto en estas líneas ignacianas una sencilla proposición de cómo realizar la opción preferencial por los pobres"[147]. En todo caso, la alusión a santa Ana y san Joaquín, como ya está indicado, responde a una presentación, con carácter ejemplarizante, de cómo debe comportarse un buen matrimonio en el ámbito de la distribución de limosnas.

2.3.6. Misterios de la vida de Cristo [Ej 261-312]

a) El texto ignaciano:

> "del Naçimiento de Xpo nuestro Señor diçe Sant Lucas en el caplo segundo, littera a, b. primero. nuestra Señora y su esposo Joseph ban de Nazareth a Bethlem: (ascendió Joseph de Galilea a Bethlem, para conocer subiectión a César, con María su esposa y muger[148] ya preñada)" [Ej 264] [149].

* * *

Si bien no forman parte, en sentido estricto, de los *Ejercicios*, en mi opinión, no podremos hacernos una idea completa de la concepción sobre el matrimonio presente en el libro de los *Ejercicios* sin considerar los directorios. A ellos estará dedicada la sección siguiente de este capítulo.

2.4. El Matrimonio en los *Directorios* de los *Ejercicios Espirituales*[150]

2.4.1. ¿Qué son los Directorios de Ejercicios y cuáles conservamos?

Los *Directorios* constituyen una serie de recopilaciones de normas prácticas, consejos y aclaraciones sobre la manera de dar los *Ejercicios Espirituales*. Desde un momento temprano, los jesuitas de los primeros tiempos van a dar importancia al hecho de consignar por escrito los elementos de tipo práctico sobre el modo concreto de dar los Ejercicios: consejos para quien da los ejercicios, cualidades de un buen director, cómo han de ser los puntos para la oración, cómo acomodar los ejercicios

[147] J. Rambla, o.c., 36.

[148] J. Calveras, señala en este punto que "esposa y muger" hacer referencia a "que estaba (desponsata sibi uxore)", J. Calveras, *Ejercicios espirituales.Directorio y documentos*, 170.

[149] Sobre la alusión a los padres de Jesús [Ej 264], ya hemos hecho una breve referencia, en el apartado 2.3.3. a este número de los *Ejercicios*.

[150] Para esta temática, cfr.: M. Lop, *El Director de Ejercicios. La técnica ignaciana en la dirección de los Ejercicios*, Barcelona, 1964; A. Ciccolini, "Comment of the Directory on the Spiritual Exercises of St. Ignatius of Loyola", en: J. Moran, *Commentary on the Spiritual Exercises,* Quezon City, 1966; A. Alburquerque, "Los Directorios de Ejercicios. Síntesis histórica y de contenidos. Utilidad y posibilidades de actualización de los Directorios hoy", *Manresa* 62 (1990) 401-438; M. Lop, *Los directorios de ejercicios (1540-1599*), Bilbao-Santander, 2000; R. Bradley, "Los Directorios de Ejercicios", *Boletín de Espiritualidad* 184 (2000) 9-19.

a cada persona, cómo tratar a la persona que hace los ejercicios, disposiciones necesarias para hacerlos, etc. Estas recopilaciones que comienzan a ponerse por escrito constituyen lo que hoy conocemos como directorios.

> El mismo libro de los *Ejercicios* ya contiene un directorio "implícito" (con sus anotaciones, reglas, descripciones, adiciones, notas…). Desde este punto de vista, Ignacio es quien escribe el primer directorio, ya que es consciente de la importancia de dejar normas que ayuden a futuros directores de Ejercicios. En el *Memorial* del P. Cámara, se hace referencia a este interés de Ignacio por dejar escrito un directorio: "dijo el Padre que quería hacer un Directorio de cómo se habían de dar los Ejercicios, y que Polanco le preguntase las dudas a cualquier hora, porque en cosas de los Ejercicios no le sería necesario pensar mucho para responder a ellas. Este Directorio hizo nuestro Padre después, y yo traje una copia a esta Provincia"[151].

Conservamos algunos documentos, a los que prestaré atención en el siguiente apartado, que pueden atribuirse directa o indirectamente al mismo Ignacio. También conservamos escritos de algunos de los primeros jesuitas que pusieron por escrito consejos y recomendaciones para dar Ejercicios, por ejemplo los redactados por Jerónimo Nadal, Pedro Canisio, Eduardo Pereyra, Alfonso Ruiz o Jerónimo Doménech. En el año 1599, bajo el generalato de Claudio Aquaviva, se aprueba la edición del *Directorio oficial*.

La necesidad de preparación de un directorio oficial de la Compañía de Jesús está presente desde la primera Congregación General (1558), ya entonces, el P. Laínez, elegido primer sucesor de Ignacio, ordenó reunir los escritos que circulaban sobre esta materia. La segunda Congregación General (1565), que elige como general a Francisco de Borja, vuelve a presentar la necesidad de esta recopilación; se creó una comisión con esta tarea formada por los PP. Polanco, Miró y Ruiz. No conservamos los trabajos realizados por esta comisión. En 1573, la tercera Congregación General, elige a Everardo Mercuriano como general; a él le debemos el primer intento para confeccionar un directorio oficial. Él mismo compuso un directorio[152] y encargó a Polanco y a Miró que confeccionaran cada uno su directorio[153].

---

[151] [*FN* I, 708], *Memorial* n. 313 (p.116) Probablemente se está refiriendo al llamado Directorio Autógrafo que aparecerá en estas páginas designado como D.1. La edición oficial de un *Directorio* para toda la Compañía, data de octubre de 1599 durante el generalato de Claudio Aquaviva.

[152] En la edición de *Monumenta*, el numerado como documento 18 lleva por título *Brevis instructio de modo tradendi exercitia* al que añade "*probaliter P. Everardi Mercuriani*" [MHSJ 76, 240-265], M. Lop, o.c., 117-132. El siguiente numeral, el documento 19, es *Monita P. Everardi Mercuriani tradita P. Fabio de Fabi*, [MHSJ 76, 266-272], M.Lop, o.c., 133-135. Este último documento está compuesto por una serie de elementos dados de palabra por el P. Mercuriano al P. Fabio de Fabi, a la sazón maestro de novicios; esto hace fechar este documento entre 1573 y 1578.

[153] El directorio del P. Polanco, numerado como el documento 20 en la edición de *Monumenta* [MHSJ 76, 272-346], M. Lop, o.c., 136-173, fue redactado entre 1573 y 1575, y es probablemente, aparte de los atribuidos directamente o indirectamente a Ignacio, el más completo. M. Lop señala que es "el mejor y más completo de todos los Directorios que prepararon el nacimiento del Oficial y hasta puede afirmarse que en bastantes puntos le supera en profundidad y precisión. Ningún otro escrito contemporáneo le iguala en penetración psicológica, conocimiento práctico de la vida espiritual y disposición armónica de todos los elementos", M. Lop, o.c., 136.

La cuarta Congregación General (1581) eligió al P. Claudio Aquaviva el cual tomó como algo prioritario la redacción del *directorio oficial*. Tras varios años de trabajos en los que se revisaron todos los escritos del género que se conservaban en los archivos de Roma, en 1591 podemos hablar ya de la existencia de un directorio provisional, que fue enviado a todas las provincias de la Compañía *ad experimentum.* Tras la quinta Congregación General (3 de noviembre 1593 − 18 de enero 1594) Aquaviva nombró una comisión compuesta por diez jesuitas y presidida por el P. Gil González para examinar las escasas observaciones llegadas a la curia sobre el directorio provisional. La redacción definitiva del *Directorio oficial* apareció en 1599, con pocos retoques. Aunque con posterioridad a esta fecha, todavía aparecieron algunos directorios especialmente interesantes por su profundidad teológica y matización psicológica, como por ejemplo los de Gagliardi y Ceccotti, podemos señalar que, de hecho, la publicación del *Directorio oficial*, marca, prácticamente el fin de esta clase de escritos.

Siguiendo la denominación, división y numeración de los *Directoria Exercitorum Spiritualium*[154]*,* haremos referencia sólo a las *Normae Ignatianae*. Estas *Normas* se corresponden con una serie de "colecciones" escritas de pautas, aclaraciones y consejos sobre el modo de dar Ejercicios que podemos considerar con seguridad, que directa o indirectamente, provienen del mismo Ignacio. Constituyen los seis primeros documentos del volumen nº 76 de *Monumenta Historia Societatis Iesu* (p. 67-116)[155]. Estos documentos son los siguientes:

D. 1 Directorio autógrafo de S. Ignacio, original en castellano[156].

D. 2 Notas dadas de palabra por San Ignacio a preguntas concretas de Polanco[157].

D. 3 Procedente de S. Ignacio, original en latín, con correcciones y añadidos de los PP. Polanco y Nadal[158].

Por su parte, el P. Diego Miró preparó dos redacciones de su directorio, documentos 22-23 en la edición de *Monumenta* [MHSJ 76, 365-418], M. Lop, o.c., 185-210. En opinión de M. Lop, la primera redacción de su directorio (que alcanzó gran divulgación) presenta las siguientes características: "exageradamente fiel en la interpretación de la mente de San Ignacio, entusiasmo por lo tradicional, excesiva importancia dad a pormenores, formulación seca y tajante de los principios", básicamente, Miró siguió a Polanco "cuyo manuscrito pudo consultar , pero no supo asimilar la profundidad teológica, el tacto psicológico y la flexibilidad práctica que tanto valor dan al escrito de Polanco. En la técnica de la elección le sigue servilmente y aun le copia", M. Lop, o.c., 185.

[154] La edición que utilizo es la de *Monumenta*: Iparraguirre (ed.), *Directoria Exercitorum Spiritualium* [MHSI 76], Roma 1955 (*Normae Ignatianae* ocupan las páginas 65-116 de la edición de *Monumenta*); puede verse Lop, 19-45.

[155] Las páginas indicadas en esta sección corresponden siempre a la edición de *Monumenta* [MHSI 76].

[156] Se trata de orientaciones que se centran, principalmente, en el proceso de elección. Puede encontrarse en [MHSJ 76, 70-78]; M. Lop, o.c., 19-22.

[157] *Quaedam a Sto. Ignatio in memoriam revocata*. Se trata de cinco respuestas anotadas y conservadas cuidadosamente por Polanco correspondientes a preguntas concretas que el secretario burgalés había dirigo a Ignacio. [MHSJ 76, 79-81]; M. Lop, o.c., 23-24.

[158] *Alterum directorium a Sto. Ignatio Tradictum*. "Quomodo in dandis exercitiis se quis habere debeat, cum exacte dantur". Se trata de notas breves centradas en la primera semana de Ejercicios. Parece que también tuvo su origen es conversaciones con Ignacio de Loyola. [MHSJ 76, 81-87]; M. Lop, o.c., 25-27.

D. 4 Directorio dictado por S. Ignacio al P. Vitoria, original en castellano[159].

D. 5 Instrucciones de S. Ignacio dadas en sus cartas entre 1554-1556[160].

D. 6 Memorial del P. Cámara[161], realizado a partir de anotaciones que el P. Luis Gonçalves da Cámara recogió durante los años en los que fue ministro[162] en la Casa Profesa de Roma.

Los directorios escogidos pueden ayudarnos a completar y entender mejor alguno de los elementos que hemos ido señalando a lo largo de este capítulo segundo. A continuación recojo aquellos fragmentos de los seis primeros directorios con relevancia para nuestro tema. Posteriormente me centraré en aquellos pasajes de dichos directorios que hacen referencia a los "consejos y preceptos", dada su importancia para el ámbito de la elección[163]. Tras ellos me centro en los fragmentos que se dedican a describir a quién dar los Ejercicios (bien completos, bien sólo de primera semana)[164].

2.4.2. Lo que dicen los directorios

En primer lugar presentaré los textos de los seis documentos seleccionados para, en la sección siguiente, proceder a su comentario[165].

D. 1. *Directorio autógrafo de S. Ignacio*

No conservamos el original de este texto, pero todas las copias que han llegado hasta nosotros señalan que nos ofrecen la transcripción de un autógrafo auténtico de Ignacio. Es un conjunto notas relativas casi todas ellas al ámbito de la elección.

---

[159] *Directorio Patri Vitoria dictatum*. "Anotaciones sobre los exercicios, y la manera que se ha de tener en darlos, sacados del original del P. D. Victoria, ditado de nuestro P. Maestro Ignacio sanctae memoriae lo más, o la substancia de ello". Se trata de una elaboración cuidada tras varias conversaciones con Ignacio en 1555. Se detiene, especialmente, en "Quanto al modo de darlos en la primera semana". [MHSJ 76, 88-105]; M. Lop, o.c., 28-37.

[160] El material incluido bajo el epígrafe *Ordinationes et Instructiones S. Ignatii* (Doc. 5) no constituye propiamente lo que entendemos por un directorio. Se trata de un conjunto de elementos entresacados de cinco cartas escritas entre febrero de 1554 y julio de 1556 (una de ellas por el mismo Ignacio y las otras cuatro por J.A. Polanco ex commissione) y de una Instrucción a los jesuitas portugueses. Ésta última, en la edición del epistolario ignaciano de *Monumenta* (*Epp* 8, 293-295) se presenta como escrita en Roma "incerto tempore". [MHSJ 76, 105-112]; M. Lop, o.c., 38-42.

[161] *Dicta s. Ignatii ex Memoriali P. Ludovici Gonçalves da Câmara excerpta*. [MHSJ 76, 113-116]; M. Lop, o.c., 43-45. Cfr. B. Hernández (ed.), *Recuerdos Ignacianos. Memorial de Luis Gonçalves da Câmara*, Bilbao-Santander, 1992.

[162] El ministro, en las casas de la Compañía de Jesús, es la persona que colabora con el superior local en el gobierno y buen funcionamiento de la comunidad: "tiene necesidad el rector en primer lugar [de] un buen ministro, que sea vicerrector o maestro de Casa, para proveer en todas las cosas que al bien universal convienen" [Co 431].

[163] "En la concepción ignaciana, esta decisión consistirá en una elección entre el estado de los mandamientos y el de los consejos evangélicos", K. Rahner, *Meditaciones,* 156.

[164] Al redactar los *Constituciones*, Ignacio resumirá con claridad su pensamiento al respecto: "y cuando todos se dieren, sea a personas raras o que quieran determinar del estado de su vivir" [Co IV, cap. VIII, n. 409); "Los ejercicios espirituales enteramente no han de dar sino a pocos y tales que de su aprovechamiento se espere notable fruto a gloria de Dios", [Co 649].

[165] En los apartados siguientes resalto en amarillo los textos que hacen referencia a los consejos y preceptos. Resalto en gris los textos que hacen referencia al tema de los destinatarios de los ejercicios.

[7] Antes de lo cual, inmediatamente le disponga a estar en todo resignado a consejos o a preceptos. (p. 70)

[8] 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. (p.70)

[9] 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. (p. 72)

[13] Los que en la primera semana no mostrasen mucho fervor y deseo de ir adelante para determinar del estado de su vida, mejor será dejar de dar los de la segunda semana, a lo menos por un mes o dos. (p.72)

[14] Los que tienen mucho deseo de pasar adelante para determinar de su estado, después que acabaren su confesión general, aquel día y el que se comunicaren, pueden dejarse reposar hasta la mañana siguiente… (p. 74)

[17] 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 3.a grado de humildad, en que de su parte esté 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 2. grado, no está para ponerse en elecciones, y así es mejor entretenerle en otros ejercicios hasta que venga a ella. (pp. 74-76)

[22] Lo que se propone para deliberar[166] es: primero, si consejos o preceptos; segundo, si consejos, en religión o fuera de ella; tercero, si en ella, en cuál; cuarto, después, cuándo y en qué manera. Si preceptos, en qué estado[167] o modo[168] de vivir, y va discurriendo. (pp. 76-78)

[166] "Deliberar/hacer deliberación: 7 contextos. Alude a una implicación de la libertad previo proceso de reflexión. La "determinación deliberada" [98] es una determinación ya decidida; y cómo "querría haber deliberado" en el día del juicio indica cómo me gustaría haber decidido en tal momento [187]. De la misma manera la deliberación en torno a los pecados, no es una reflexión en torno a ellos, sino una decisión en este caso en contra de su realización [165, 166, 349]. En dos ocasiones la expresión es "hacer deliberación", en el sentido de "hacer elección" [182] y claramente en [183]: "hecha la tal election o deliberación", J. García de Castro, "¿Qué hacemos cuando hacemos ejercicios?", 16. "Significa también determinar, resolver alguna cosa con discurso y advertencia", "discurrir, considerar, premeditar" (AUT); "determinar" (COV); "considerar el pro y el contra", "resolver, tomar una determinación" (DCECH).

[167] "Grado en que está cada caso" (DCECH); "poner a uno en estado, es darle modo de vivir"; "en la republica ay diversos estados, unos seglares, y otros ecclesiásticos y déstos, unos clérigos y otros religiosos" (COV); "mudar o tomar estado: es pasar de un género de vida a otro: como de soltero a casado, de secular a eclesiástico, de siglo a la religión"; "Poner a uno en estado es casarle: y generalmente es darle modo de vivir, para que por si pueda obrar y tener casa y familia"; "es también el que tiene y profesa cada uno, y por el que es conocido y se distingue de los demás: como de soltero, casado, viudo, eclesiástico, religioso" (AUT).

[168] "Determinación de las cosas a un cierto estado y ser", "vale también el carácter o calidad que constituye a alguno digno de estimación o respeto", "Se llama también la forma y uso particular de hacer alguna cosa" (AUT). "Manera o forma" (COV).

> [23] Adición. En la segunda semana, donde se trata de las elecciones, no tiene objeto hacer deliberar sobre el estado de la vida a los que ya han resuelto su estado de vida. Mas en lugar de aquella deliberación, se podrá proponer qué quieren elegir entre estas dos cosas: La primera es, siendo igual servicio divino y sin ofensa suya ni daño del prójimo, desear injurias y oprobios y ser rebajado en todo con Cristo para vestirse de su librea e imitarlo en esta parte de su cruz, o bien [la segunda], estar dispuesto a padecer pacientemente por amor de Cristo nuestro Señor cualquier cosa semejante cuando le sobrevenga. (p. 78)

D. 2. *Notas dadas de palabra*

Se trata de las respuestas a cinco preguntas concretas que Juan Alfonso de Polanco había dirigido a Ignacio. Las respuestas, dadas oralmente, son posteriormente anotadas por Polanco para asegurar su conservación.

> [4] Acerca de las elecciones, le parece que la primera cosa que se proponga es, si seguirá consejos o preceptos, declarando consejos, «vende lo que tienes y da a los pobres y sigúeme» Lo 2º si determinó consejos, si en religión o no, porque podría en hospitales, etc. Si en religión, 3º en cuál, etc. Esto determinado, 4º, cuándo se comenzará, etcétera, y otras particularidades. (p. 81)

D. 3. *Directorio procedente de S. Ignacio*

Se trata de un documento escrito en latín que reúne una serie de consejos procedentes directamente de Ignacio. En él aparecen añadiduras y correcciones de los PP. Nadal y Polanco.

> [12] Advertendum est quod, si quis non obediret ei qui proponit Exercitia, et vellet suo judicio procedere, no oportet in dandis ei Exercitiis perseverare.
>
> [13] 2º Si qui non ita dispositi animo videntur, ut multum ab eis possit sperari fructus, satis erit primae hebdomane dare Exercitia, et relinquere cum hac siti, donec ad sperandum profectum uberiorem dederint pignora maiora. (p. 87)[169]

D. 4. *Directorio dictado al padre Vitoria*

A diferencia de los documentos anteriores, ya se trata de un directorio ordenado y metódico, si bien solo abarca los preliminares y la primera semana. Partes de este directorio serán copiados literalmente para el directorio oficial. Probablemente corresponde a los ejercicios que el P. Juan Alfonso de Vitoria dio a Lorenzo Maggio en 1555. Como era práctica usual, los directores de ejercicios con menos experiencia acudían a Ignacio para lo que hoy llamaríamos "supervisión" −dar cuenta de la marcha de los ejercicios y recibir orientaciones−. Vitoria pone por escrito las orientaciones recibidas de Ignacio de Loyola.

[169] "[12] Es de advertir, que si alguno no obedeciese al que da los Ejercicios y quisiese proceder por su juicio, no conviene continuar en darle los Ejercicios. [13] Si algunos no parecen llevar disposición de ánimo tal que se pueda esperar de ellos mucho fruto, bastará dar los ejercicios de primera semana, y dejarlos con esta sed, hasta que dieren prendas para esperar mayor fruto."

> [1] No parece que conviene exhortar a ninguno que se encierre para hacer los Ejercicios, si no tuviere estas condiciones o las más notables de ellas. Primero, que sea sujeto de quien se tenga concepto que será no poco fructuoso en la Casa del Señor si fuere llamado a ella. Segundo, que ya que no tenga talentos tan aventajados de arte o ciencia adquirida u otras cosas semejantes, que a lo menos tenga edad y competente ingenio para poderse aprovechar. Tercero, que sea tal que pueda determinar[170] de su persona aun para estado de perfección, si Dios fuere servido de llamarlo a ella. Cuarto, que tenga buena y honesta presencia, etc. Quinto, que no esté tan aficionado a alguna cosa, que sea difícil traerlo a que se ponga en igual balanza delante de Dios, mas antes que esté angustiarlo en alguna manera con el deseo de saber qué haya de hacer de su persona y ambiguo; y cuanto más apto fuere para el Instituto de la Religión y para la Compañía, simplemente hablando, es más apto para encerrarse a hacer los Ejercicios. Los que no tienen estas disposiciones, ni se espera que con facilidad se podrán traer a equilibrio en sus cosas, o son casados o religiosos o inhábiles, no se les han de dar los Ejercicios, en especial cuando hubiese otros a quien los dar, u otras legítimas ocupaciones, pero déseles la ayuda competente como la Primera Semana, exhortándolos a que se recojan en alguna parte, lo más que pudieren, si no fuere cuando fueren a Misa, Vísperas, o vinieren a casa a tomar los Ejercicios. Puédeseles dar otra ayuda de algunos Ejercicios de las otras semanas, del modo de orar y examinar la conciencia y otras cosas semejantes, (pp. 90-91)

D. 5. *Instrucciones de S. Ignacio* [171]

Constituye un resumen de aquellas cartas que nos aportan elementos prácticos para la tarea de dar ejercicios.

I. Carta del P. Polanco por encargo de S. Ignacio al P. Felipe Leerno[172]

El contenido de esta carta fue comunicado a toda la Compañía. Polanco escribió en su margen: "este capítulo de los Ejercicios, etc. se envió a la otra parte". Esto nos hace ver la importancia de los temas que se tratan en la misma. El P. Felipe Leerno, rector de Módena, había escrito a San Ignacio manifestando su inhabilidad para el cargo y la aridez espiritual que sufría. Apenas un mes antes de esta carta de comienzos de febrero, Ignacio le había escrito exhortándole a confiar más en los dones de Dios y a fiarse de Él.

---

[170] "Determinar, es decidir. Así ya desde el título de los ejercicios "para vencerse a sí mismo y ordenar su vida sin determinarse por afección alguna que desordenada sea" [21]. El segundo de los binarios, que el tal afecto a la "cosa adquisita" le bloquea su libertad, y "no determina de dejarla para ir a Dios" [154]", J. García de Castro, "¿Qué hacemos cuando hacemos ejercicios?, 16. "Resolver lo que se ha de executar en alguna cosa", "vale también distinguir, o discernir con la vista alguna cosa", "vale también señalar, asignar y diputar alguna cosa para algún efecto, y no para otro", "algunas veces vale resolver la indiferencia de alguna cosa o contraherla a determinada especie" (AUT); "definir, tomar resolución de algún hecho" (COV); "decidir(se), atrever(se)" (DCECH).

[171] Como está señalado más arriba, el material incluido bajo este epígrafe no constituye propiamente lo que entendemos por un directorio. Lo incluyo en esta sección por tratarse de un conjunto de valiosos elementos, de carácter práctico, entresacados de escritos de Ignacio (de propia mano o ex comissione), que nos ofrecen datos sobre el pensamiento del autor de los *Ejercicios*.

[172] *Epp* 6, 281. Carta al P. Felipe Leerno. Roma 3 de febrero de 1554. Original en italiano.

Circa li essercitii spirituali, m. ha comesso N.P. de esser. ricordo in ogni banda che uedessero di adoperarli con huomini et etiam donne (quali però uengano alla chiesa a pigliarli), intendendo delli essercitii della prima 7.na., lassandoli qualche modo di orare secondo il capto loro; et questo s. intende sanza serrare le persone, anzi che piglino alcune hore il giorno per tal effetto, perchè in questo modo si può comunicar. a molti la vtilità delli essercitii insino alla confessione generale et qualche modo d. orare come è detto.

(…) Per dar li essercitii exactamente non bisogna stendersi tanto, anzi si doueriano darsi solamente a persone molto capaci, como sarebbe ad alcuni idonei per la nostra Compagnia o altre persone d. importanza, perchè alli tali sarebbe un singular aiuto, et si collocarebbe bene il tempo in loro. Et non si maraueglie la R.V. che tanto strettamente si raccomandi questa cosa delli essercitii, perchè fra li mezzi ch. vsa nostra Compagnia, questo li è molto proprio, et per quello Dio N.S. si è seruito grandemente in innumerabili anime; et la maggior parte delli buoni suppositi, che sonno hoggi nella Compagnia, si sonno ridotti del seculo a quella per questa via; di modo che pare, per volerla ampliare de buoni suppositi, sie questa vna optima via; et per maritati et altri secolari o relligiose persone etiam utilissima, massime la prima 7.na.

Cuanto a los Ejercicios espirituales, me ha encargado nuestro Padre recordar en todas partes, que procuren usarlos con hombres y también mujeres (las cuales con todo vengan a tomarlos a la iglesia), entendiendo los Ejercicios de la primera semana, dejándoles algún modo de orar según su capacidad; y esto se entiende sin encerrar a las personas, sino que tomen algunas horas al día para tal efecto, porque de este modo se puede comunicar a muchos la utilidad de los Ejercicios hasta la confesión general y algún modo de orar como se ha dicho.

(…) Para dar los Ejercicios exactamente, no es preciso extenderse tanto, sino que deberían darse solamente a personas muy capaces, como sería a algunos idóneos para nuestra Compañía u otras personas de importancia, porque a las tales serían de particular ayuda y se emplearía bien el tiempo con ellas. Y no se maraville V.R. que se recomiende tan encarecidamente este asunto de los Ejercicios, porque entre los medios que usa nuestra Compañía, éste le es muy propio y por él se ha servido Dios nuestro Señor grandemente en innumerables almas, y la mayor parte de los buenos sujetos que están hoy en la Compañía, se han reducido del siglo a ella por esta vía; de modo que parece que para quererla aumentar con buenos sujetos, sería ésta una óptima vía, y [es además] utilísima para casados y otras personas seglares o religiosas, sobre todo la primera semana.

II. Carta del P. Polanco por encargo de S. Ignacio al P. Juan Pelletario[173]

En la primavera de 1556, J.A. Polanco escribe al P. Pelletario, dándole algunas indicaciones sobre a quién dar los ejercicios y recordándole que Ignacio quiere recibir información sobre el número de personas a las que se dan los ejercicios.

[173] *Epp* 11, 471. Carta al P. Juan Pelletario. Roma 30 de mayo de 1556. Original en italiano.

Delli essertitii, non essendo tempo de darli, non sarà necessario darli; et fra le persone a chi doueriano darsi, quelli sono in primo luogo, che potrian esser. atti delle religioni , non hauendo resolutione del suo stato, come sono alcune persone ingeniose, o erudite, o altre, quali, essendo agiutati, potranno agiutare molti altri, quando ci fossi comodità di tempo et luogo.

Sobre los Ejercicios si no hay tiempo para darlos, no será necesario darlos. Y entre las personas a quienes deberían darse, están en primer lugar aquellas que podrían ser aptas para la religión, no habiendo resuelto todavía su estado [de vida], como son algunas personas ingeniosas o eruditas u otras que siendo ayudadas podrán ayudar a muchas otras, siempre que hubiese comodidad de tiempo y lugar.

Li essercitii della prima setimana si estendono a molte persone, etiam donne et maritate; ma, fatta la confessione generale et lassato qualche ricordo et instructione del modo di orare et examinar sua conscienza, non si passa oltre.

Los Ejercicios de la primera semana se extienden a muchas personas, también a mujeres y casadas, pero una vez hecha la confesión general y dejándoles algún recuerdo de instrucción sobre el modo de orar y examinar su conciencia, no se pasa adelante.

La seconda et 3.a. setimana è per le persone che di sopra ho detto, atte per esser. operarii. Il luogo per li tali potria essere nel medesimo collegio, se fossero boni soggetti, o in qualche casa uicina.

La segunda y tercera semana es para las personas que he dicho arriba, aptas para ser operarios. El sitio para las tales, podría ser en el mismo Colegio, si fuesen buenos sujetos, o en cualquier casa vecina.

E perchè questo è un mezzo di guadagnar asai gente per il seruitio diuino, et molto proprio della Compagnia nostra, N.P. uole che si dia auiso in vna parola si son proposti o datti li essercitii a qualche uno o a nessuno, di che si po auisar in breue, come del numero delli scholari.

Y porque éste es un medio de ganar bastante gente para el servicio divino y muy propio de nuestra Compañía, nuestro Padre quiere que se [le] dé aviso en una palabra, si son propuestos o dados los Ejercicios a alguien o a ninguno, lo cual puede avisarse brevemente, como del número de alumnos.

III. Carta de S. Ignacio al P. Gaspar Loarte[174]

El P. Gaspar Loarte era un antiguo discípulo de Juan de Ávila que había entrado en la Compañía. En esta carta Ignacio vuelve a recordar directrices relativas a quién dar ejercicios.

[174] *Epp* 11, 495. Carta al P. Gaspar Loarte. Roma 5 de junio de 1556. Original en italiano.

Quanto al dar gl. essercitii, se si trata de donne, non acade darli in altro luogo che in chiesia pubblica; et se non uengano loro ogni dì, o uero ogni tre dì, che non se li diano. Quanto agl. huomini maritati, et altri finalmente che non sonno atti al stato di religione, se gl. potran dare, uenendo loro alla chiesa o casa: et tanto alle donne, quanto alli tali, bastano quelli della prima 7.na., agiongendo qualche cosa del modo di orare et essaminarsua conscienza. Per passar inanzi alle altre 7.ne., non ogn. Huomo è capace, nè in ogn. vno è ben speso tanto tempo come ci va; ma in persone che, essendo loro agiutate, potrano loro giouare molti altri, come sono specialmente persone atte per esser. buoni operarii, che non hanno risolutione del suo stato; et questi saria bene che li facessero exactamente, insino alla risolutione almeno. Benchè, si si risoluano male, et non si accomodano, non si passa inanzi, nè anche con loro.

Cuanto al dar los Ejercicios, si se trata de mujeres no hay que darlos en otro lugar sino en la iglesia pública, y si ellas no vienen cada día o cada tres días, que no se les den. Cuanto a los hombres casados y otros finalmente que no son aptos para el estado de religión, se les podrán dar, si vienen ellos a la iglesia o casa. Y tanto a las mujeres como a éstos, bastan los de la primera semana, añadiendo alguna cosa sobre el modo de orar y examinar su conciencia. No cualquier hombre es capaz de pasar adelante a las otras semanas, ni es bien gastado en cada uno tanto tiempo como se requiere. Pero [sí], en personas que siendo ellas ayudadas, podrán ayudar a muchas otras, como son especialmente las personas aptas para ser buenos operarios, que no han decidido su estado [de vida]. Y éstos convendría que los hicieran exactamente, hasta la decisión al menos. Aunque si se deciden mal y no se arreglan, no se pasa adelante, ni siquiera con ellos.

IV. Carta de Polanco (ex commissione) al P.César Helmi[175]

En carta al P. César Helmio, Polanco le señala situaciones en las que no es conveniente dar ejercicios más allá de los de primera semana: bien porque a los ejercitantes les falta capacidad, bien porque la persona que da ejercicios no está debidamente ejercitado en la tarea.

“Il non passare li exercitii della prima settimana si potria ordinare per una de due cause: cioè, per non essere capace quelli che li fanno, nè essere expediente perdere molto tempo con loro, non se sperando molto frutto, o uero perchè chi dona li tali exercitii non è troppo exercitato in darli. Per la prima causa non conuiene darli a persone che non sono acte per la religione communemente, in fora de quelli della prima settimana et de alchuni modi de orare. Per la seconda haueriano difficcultà de darli quelli che non hanno la pratica in sè stessi; pur quanto alli nostri non ce seria inconueniente in darli etiam quelli delle altre settimane, non intrando pur nella materia delle electioni con loro quanto al stato, benchè se potria applicare ad alchun altre electioni quel modo che se insegna nelli exercitii, non toccando nel stato”.

“El no pasar los Ejercicios de la primera semana, se podría ordenar por una de dos causas, esto es: por no ser capaces los que los hacen, ni ser expediente perder mucho tiempo con ellos, no esperándose mucho fruto, o bien porque el que da los tales Ejercicios no está demasiado ejercitado en darlos. Por la primera causa no conviene darlos a personas que no son aptas comúnmente para la religión, fuera de aquellos de la primera semana y de algunos modos de orar. Por la segunda tendrían dificultad en darlos aquellos que no tienen práctica en sí mismos; aun cuando a los nuestros no habría inconveniente en darlos aun aquellos de las otras semanas, con tal que no se entrase con ellos en la materia de las elecciones sobre el estado, con todo, aquel modo que se enseña en los Ejercicios se podría aplicar a otras elecciones, no tocando la elección de estado”.

[175] *Epp* 12, 77. Carta al P.César Helmi. Roma 4 de julio de 1556. Original en italiano.

V. Carta de Polanco (ex commissione) al P. Fulvium Androzzi [176]

El P. Androzzi hizo los ejercicios a finales de 1555 dirigido por el P. Laínez, y entró en la Compañía. Había pedido a Ignacio orientación para su apostolado. Polanco, le va dando diversas normas. Para nuestro tema, lo más relevantes es la consideración de los ejercicios como una de las armas más eficaces de apostolado. En la misma línea de cartas anteriores, Polanco señala que se pueden dar los de la primera semana a muchas personas; en cambio los ejercicios íntegros hay que reservarlos para gente selecta.

"Fra le cose che sogliono molto aiutar. et intrinzecamente gli homini, V.R. sa che una è molto principale, li exercitii. Gli ticordo adunque di adoperar quest. arme, molto familiari alla Compagnia nostra, benchè la prima settimana se può stendere a molti con qualche modo de orar. agionto: et per darli exattamente bisognaria trouar sugetti capaci et idonei ad aiutari li altri quando loro fussino aiutati, et altrimente non se douria passare inanzi della prima settimana. V.R. volti un poco gli occhi a guadagnar. alchuni buoni sugietti per il seruicio del Signore, per li quali è ottima la detta uia".

"Entre las cosas que suelen ayudar mucho e intrínsecamente a los hombres, V. R. sabe que hay una muy principal, los Ejercicios. Le recuerdo, pues, que use estas armas, muy familiares para nuestra Compañía, ya que la primera semana se puede extender a muchos, añadiendo algún modo de orar. Y para darlos exactamente, sería preciso encontrar sujetos capaces e idóneos para ayudar a los otros si ellos fuesen ayudados. Y de otra manera no se debería pasar más allá de la primera semana. V. R. vea de ganar algunos buenos sujetos para el servicio del Señor, para los cuales es óptima la dicha vía".

VI. Instrucción de S. Ignacio a los jesuitas de Portugal[177]

Como señalan los editores de *Monumenta*, no hay certeza sobre la fecha en que Ignacio escribe esta Instrucción para los jesuitas de Portugal. Sin embargo como ellos mismos apuntan, de la comparación con otros escritos de Ignacio puede aventurarse que data de sus primeros años romanos, entre 1541-1544.

Si diese todos los Ejercicios, daríalos a muy pocos, y letrados o personas muy deseosas de perfección, o de mucha manera[178], o que podrían ser para la Compañía. (p. 111)

Daría comúnmente los Ejercicios de la primera semana, y, confesándolos generalmente y dándoles algunos exámenes, no pasaría más adelante. (p. 112)

En dar elecciones sería rarísimo, y con personas muy deseosas de letras, o de quienes no nos podría venir embarazo alguno; porque acaece, cuando salen de los ejercicios y no han hecho todo el provecho que se esperaba, ser tentados, y decir y publicar que nosotros los querríamos hacer pobres, moviéndolos á pobreza y religión. (p. 112)

[176] *Epp* 12, 141-142. Carta al P. Fulvium Androzzi. Roma 18 de julio de 1556. Original en italiano.

[177] *Epp* 12, 294. Carta a los jesuitas de Portugal. Roma *incerto tempore.*

[178] No tenemos el refrendo ni de AUT ni de COV; ¿podría ser?: personas de «mucha calidad», es decir «de gran clase», sea por la categoría social a la que pertenecen, sea por el valor excelente de la persona. (RAE) "Porte y modales de alguien". "Calidad o clase de las personas".

D. 6. *Memorial del P. Cámara*

El P. Luis Gonçalves da Cámara, durante sus años de ministro de la Casa Profesa de Roma redactó un Memorial que recoge cuidadosamente hecho y dichos de Ignacio de Loyola. El documento sexto de la edición de Monumenta, recoge los momentos en que en dicho Memorial hace referencia a la práctica de los *Ejercicios*.

> Los Ejercicios son mejores para quien no está determinado en el estado de vida, porque entonces hay más variedad de espíritus; y también cuando alguno se viene a tentar y está atribulado, por la misma razón. [MI *FN* I, 676], *Memorial n.* 254 (p.114)
>
> El Padre juzga que a personas de quien se espera que pueden venir a seguir la vía de perfección aunque pidan los Ejercicios abiertos, no se le[s]de abiertos. [*FN* I, 708], *Memorial* n. 311 (p. 116)
>
> No se ha de hablar en religión, sin que primero se hayan propuesto los preceptos y los consejos en general, y se haya determinado a los consejos. [*FN* I, 708], *Memorial* n. 312 (p. 116)

Una vez "leídos" los fragmentos, detengámonos en los consejos y preceptos y en a quién se han de dar los ejercicios.

2.4.3. Consejos y preceptos

En los Directorios, en relación con la elección y sobre el objeto de la misma, Ignacio se centra en la distinción entre consejos y preceptos. En el número 4 de D.2., cita el pasaje evangélico del joven rico[179] al que tradicionalmente se hacía referencia para iluminar la diferencia entre consejos y preceptos («vende lo que tienes y da a los pobres y sígueme»)[180]. Ignacio parece aceptar sin discusión la relación entre la práctica de los consejos y la perfección de la vida cristiana[181]. Parece evidente que

[179] Mt. 19, 16-26; Mc. 10, 17-31; Lc. 18, 18-30.

[180] Ya San Agustín hacía referencia a este texto para este fin: "¿A quién dio el Señor ese precepto? A aquel rico que para conseguir la vida eterna quería recibir un consejo. (...) el buen Maestro distinguió entre los mandamientos de la Ley y esa perfección más excelente. De los primeros dijo: Si quieres venir a la vida, guarda los mandamientos. Y de la segunda: Si quieres ser perfecto, ve y vende todo lo que tienes. ¿Por qué hemos de negar que los ricos vienen a la vida eterna, aunque se excluyan de la otra perfección, con tal de que guarden los mandamientos, y den para que se les dé, y perdonen para que se les perdone?", San Agustín, *Carta 157*, 4, 25. "Esa ley o condición no afecta tan sólo a aquellos que en la excelencia de su intención abrazaron el consejo perfecto de vender y dar a los pobres sus bienes y llevar la suave carga de Cristo en unos hombros libres de toda la pesadumbre de este siglo. Afecta también a los que son más débiles y menos idóneos para aquella gloriosísima perfección, pero que recuerdan que son cristianos de verdad", San Agustín, *Carta 157*, 4, 33. En honor a la verdad en opinión de San Agustín no existe una separación absoluta entre preceptos y consejos, ya que para él existen situaciones en que los consejos comprometen a todo cristiano, por ejemplo, cuando el hecho de no renunciar a ciertos bienes implicaría renunciar a Cristo (Cfr. *Carta 157*, 4,31-33). Para el texto de la carta 157 (a Hilario): L. Cilleruelo (ed.), *Obras de San Agustín XI*, Madrid, 1953, 381-425.

[181] El término de consejos evangélicos suele emplearse para indicar los votos religiosos de castidad, pobreza, castidad y obediencia,… En la mentalidad ignaciana es claro que esta condición es superior a la matrimonial. Es claro que el "mundo de los consejos" nos aleja del matrimonio.

valora más los consejos (que identifica en muchos casos con la vida religiosa) que los preceptos, al considerarlos relacionados con un estado mayor de perfección[182] y deseo mayor de gloria divina. Así parece ya señalarse en el Preámbulo para considerar estados, si bien termina el mismo con la afirmación que la perfección puede alcanzarse en cualquier estado de vida [Ej 135].

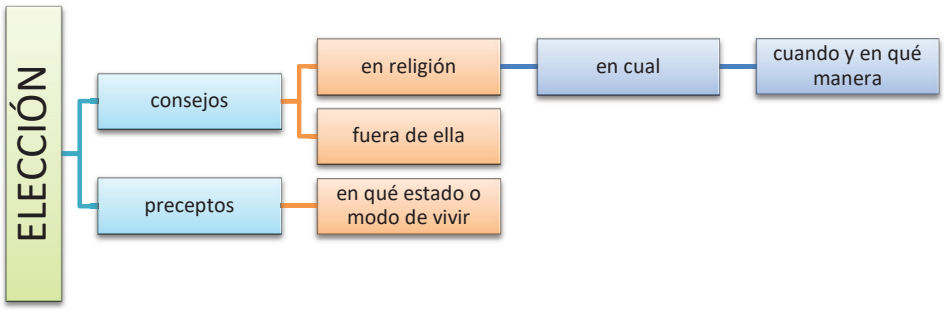
Tal y como podemos leer en el libro de los *Ejercicios*, Ignacio distingue entre dos tipos de personas. Por un lado aquellas personas que aún no han realizado una opción de estado de vida y, por otro, aquellas personas que ya han realizado una elección que tiene un carácter irrevocable, como puede ser matrimonio, sacerdocio, vida religiosa, etc. A los que se encuentran en la primera situación, "les propone dos «estados»: el primero, que consiste en la simple observancia de los mandamientos y se confunde con el camino de los «preceptos»; el segundo, que consiste en la práctica de la perfección evangélica y se confunde con el camino de los «consejos»; entonces es cuando los Ejercicios adquieren todo su alcance, preparando al ejercitante a responder con plena lucidez y generosidad a la llamada personal del Señor"[183]. A las personas que ya han realizado una elección inmutable les propone la necesidad de realizar un esfuerzo espiritual en orden una reforma de vida y de estado. Ignacio señala los ámbitos a considerar en esta reforma: "quanta casa y familia debe tener, cómo la debe regir y gobernar, cómo la debe enseñar con palabra y con exemplo; asimismo de sus facultades quanta debe tomar para su familia y casa, y quanta para dispensar en pobres y en otras cosas pías, no queriendo ni buscando otra cosa alguna sino en todo y por todo, mayor alabanza y gloria de Dios Nuestro Señor. Porque piense cada uno que tanto se aprovechará en todas cosas spirituales, quanto saliere de su proprio amor, querer y interesse" [Ej 189]. Elección de estado de vida para unos y reforma para los otros.

Si nos situamos es esta distinción (consejos-preceptos), repetida en tres de los directorios señalados (D.1. n. 7, 8, 9, 17, 22; D.2. n. 4; y D.6. Men n. 312), podemos "estilizar" en un esquema el proceso de elección al que Ignacio invita a quien hace Ejercicios:

---

[182] "En dos sentidos se puede decir que la perfección consiste en algo: primero, por sí misma y esencialmente; segundo secundaria y accidentalmente. Por si misma y esencialmente, la perfección de la vida cristiana consiste en la caridad; en el amor de Dios primordialmente, y en segundo lugar, en el amor del prójimo, que son el objeto de los principales preceptos de la ley divina. (…) Secundaria e instrumentalmente, la perfección consiste en el cumplimiento de los consejos, todos los cuales, como los mandamientos, se ordenan a la caridad, pero de distinta manera. En efecto, los mandamientos se ordenan a apartar lo que es contrario a la caridad, es decir, aquello con lo que la caridad es incompatible. Los consejos, en cambio, se ordenan a remover los obstáculos de los actos de la caridad, que, sin embargo, no la contrarían, como el matrimonio, la ocupación en los negocios seculares, etc." (S.Th. II-II, q. 184, a. 3). "De tres maneras puede ser algo propio de la perfección: esencialmente, y de este modo solo es propio el perfecto cumplimiento de los preceptos de caridad como ya hemos visto [q.184 a.3]. En segundo lugar, puede ser propio de la perfección algo como consecuencia. Es el caso de todo lo que se presenta como fruto de la caridad perfecta, como bendecir a quien nos maldice, etc. El precepto exige que el alma esté dispuesta a cumplir estas cosas, si las circunstancias lo pidieren. Sin embargo es señal de una gran caridad el que se cumplan a veces fuera de caso de necesidad. Finalmente, puede pertenecer algo a la perfección como medio y disposición: pertenecen así la pobreza, la castidad, la abstinencia, etc." (S.Th. II-II, q. 186, a. 2). Utilizo la última edición de la BAC: Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica X*, Madrid, 2016.

[183] M. Giuliani, *Oración y acción. Estudios de espiritualidad ignaciana*, Bilbao, 1968, 71.



Esquema 2
Proceso de elección de estado de vida

Coinciden básicamente los dos primeros directorios en lo referente a este proceso en la elección que, en todo caso, requiere mayor "precisión" si el ejercitante opta por la ruta de los consejos:

D.1. n. 22 "Lo que se propone para deliberar"	D. 2. n. 4 "la primera cosa que se proponga"
primero, si consejos o preceptos;	si seguirá consejos o preceptos,
segundo, si consejos, en religión o fuera de ella;	Lo 2º si determinó consejos, si en religión o no,
tercero, si en ella, en cuál;	Si en religión, 3º en cuál, etc.
cuarto, después, cuándo y en qué manera.	Esto determinado, 4º, cuándo se comenzará, etcétera, y otras particularidades.
Si preceptos, en qué estado o modo de vivir,	

No sólo "precisión", también se hace necesaria una disposición (condición) previa, la indiferencia[184]:

[184] Una de las palabras clave en la espiritualidad ignaciana es la indiferencia. Pese a ello, hay que señalar que Ignacio solo la usó (por escrito) en el texto del directorio que aporto más abajo. Sí utiliza el adjetivo "indiferente" tanto en los Ejercicios (4 veces) como en las Constituciones (8 veces). Estas expresiones aparecen en el ámbito existencial y en relación, de un modo u otro, con la realización de una elección. Lejos de designar apatía existencial, indolencia o desgana, como es entendida esta palabra de forma coloquial, la indiferencia ignaciana podríamos definirla como resultado de sentir una profunda pasión por Dios. La indiferencia es fruto de la atracción que ejerce el Dios de la vida en nuestro interior, que provoca una generosa y apasionada libertad en el ejercitante (en este caso) y que es fruto del agradecimiento. Como nos recuerda P. Emonet, "es necesario

> [D.1. n. 17] 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 3.a grado de humildad[185], en que de su parte esté 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 2. Grado[186], no está para ponerse en elecciones, y así es mejor entretenerle en otros ejercicios hasta que venga a ella.

Ignacio presenta la indiferencia de la segunda manera de humildad como el "mínimo" en el que la persona que quiere entrar en elección debe situarse[187]. Pero no sólo establece Ignacio el "mínimo", también nos señala el estado ideal para la elección: el tercer grado de humildad.

Este estado ideal supone polarizar la voluntad del ejercitante hacia los consejos, hacia aquello que nos hace parecernos más a Cristo. Así, en la mentalidad ignaciana la humildad se define como "la maduración de la indiferencia, la floración del deseo de señalarse por Cristo, la respuesta del ejercitante a las exigencias de Dios. Se ha abajado, es decir, ha elegido como criterios no los suyos, sino los de Cristo. Ha humillado su voluntad hasta el punto de no tener más deseos propios que los de Dios. Y como consecuencia ha vaciado su corazón de todo amor que no sea de Cristo y para Cristo"[188].

---

mantener una cierta distancia respecto a las cosas, y preservar un espacio de libertad donde la voluntad de Dios podrá manifestarse. (…) se trata más bien de una movilidad de todo el ser para alcanzar un bien mayor, (…) no es la ausencia del deseo o la extinción de la espontaneidad afectiva", cfr: P. Emonet, voz: "Indiferencia", en *DEI II*, 1016-1027. Para el tema de la indiferencia, además cfr.: K. Rahner, "La indiferencia y el Más", en *Meditaciones sobre los Ejercicios de san Ignacio*, Barcelona, 1971, 25-29; G. Nadeau, "L'indifférence selon saint Ignace", *Cahiers de Spiritualité ignatienne*, 39 (1986) 171-177; J.I. González Faus, "De la 'indiferencia' al 'tercer grado de humildad'. Notas para una cristología de libertad", *Revista latinoamericana de teología*, 8 (1991) 39-49; M.E. Thibodeaux, *God's Voice Within: The Ignatian Way to Discover God's Will*, Chicago, 2010; D. Marno, "Attention and Indifference in Ignatius's Spiritual Exercises", en: R.A. Maryks (ed.), *A Companion to Ignatius of Loyola: Life, Writings, Spirituality, Influence*, Leiden, 2014, 232-247.

[185] "la 3a es humildad perfectíssima, es a saber, quando, incluyendo la 1a y 2a, siendo ygual alabança y gloria de la diuina maiestad, por ymitar y parescer más actualmente a Xpo nuestro Señor, quiero y elijo más pobreza con Xpo pobre que rriqueza, opprobrios con Xpo lleno dellos que honores, y desear más de ser estimado por vano y loco por Xpo, que primero fu tenido por tal, que por sabio ny prudente en este mundo" [Ej. 167]. Cfr. J. I. Gonzalez Faus, "De la "indiferencia" al "tercer grado de humildad". Notas para una Cristología de la libertad", *Manresa* 63 (1991) 247-257.

[186] "la 2a es más perfecta humildad que la primera, es a saber, si yo me hallo en tal puncto, que no quiero ny me afecto más a tener rriqueza que pobreza, a querer honor que deshonor, a desear vida larga que corta, siendo ygual seruicio de Dios nuestro Señor y salud de my ánima; y, con esto, que por todo lo criado ny porque la vida me quitasen, no sea en deliberar de hazer vn peccado venial" [Ej. 166].

[187] "Esta disposición general se concretiza en un punto que es el central de lo que hay que deliberar: la absoluta indiferencia a seguir la vida de los consejos evangélicos o la ordinaria de preceptos", M. Lop, o.c., 643. "¿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", E. Royón, voz: "Principio y fundamento", en *DEI II*, 1494.

[188] I. Iparraguirre, *Vocabulario de Ejercicios Espirituales. Ensayo de hermenéutica ignaciana*, Roma, 1978², 129.

Esta "primacía" de los consejos conllevará, necesariamente, una cierta "subordinación" del matrimonio a otros estados de vida más perfectos. Descubriremos, incluso, como, el hecho de estar casado, puede hacer a una persona alejarse del perfil de ejercitante ideal.

2.4.4. A quién se ha de dar Ejercicios

El estado civil de quien pide hacer ejercicios, no es indiferente. Veremos cómo, a la hora de determinar qué personas son más aptas para realizar los ejercicios completos, el matrimonio constituye un importante (no único, ni definitivo) elemento discriminante. En la siguiente tabla podemos ver con claridad qué personas son candidatas más aptas para realizar los ejercicios de mes y a qué personas es mejor dar solo los ejercicios de primera semana[189].

Aptos para *EE* completos	Solo para primera semana
D.1. [14] "Los que tienen mucho deseo de pasar adelante para determinar de su estado". D.4. [1] "(…) Primero, que sea sujeto de quien se tenga concepto que será no poco fructuoso en la Casa del Señor si fuere llamado a ella. Segundo, (…) que a lo menos tenga edad y competente ingenio para poderse aprovechar. Tercero, que sea tal que pueda determinar de su persona aun para estado de perfección (…). Cuarto, que tenga buena y honesta presencia, etc. Quinto, que no esté tan aficionado a alguna cosa, que sea difícil traerlo a que se ponga en igual balanza delante de Dios, (…) y cuanto más apto fuere para el Instituto de la Religión y para la Compañía, (…) es más apto para encerrarse a hacer los Ejercicios.	D.1. [13] "Los que en la primera semana no mostrasen mucho fervor y deseo de ir adelante para determinar del estado de su vida, mejor será dejar de dar los de la segunda semana, a lo menos por un mes o dos". D.3. [12] "Es de advertir, que si alguno no obedeciese al que da los Ejercicios y quisiese proceder por su juicio, no conviene continuar en darle los Ejercicios". D.3. [13] "Si algunos no parecen llevar disposición de ánimo tal que se pueda esperar de ellos mucho fruto, bastará dar los ejercicios de primera semana, y dejarlos con esta sed, hasta que dieren prendas para esperar mayor fruto".

[189] Cfr.: M. Nicolau, "¿A quiénes se deben dar todos los Ejercicios y a quiénes sólo algunos?", *Manresa* 26 (1954) 23-29; M. Lop, "Clases de Ejercicios y de ejercitantes según los Directorios", *Manresa* 36 (1964) 55-74; Id., *Los Directorios de Ejercicios*, 611-633; I. Iparraguirre, *Vocabulario de Ejercicios Espirituales. Ensayo de hermenéutica ignaciana*, Roma, 1978; Id. Iparraguirre, *Práctica*, 131-140; E. Emery, "The One Who Receives the Exercises",*The Way. Supplement* 38 (1980) 82–92; P.H. Kolvenbach, "Ejercicios y Co-actores", *Manresa* 75 (2003) 287-94; C. Mendoza, "La preparación del sujeto para los Ejercicios ignacianos", *Apuntes Ignacianos* 37 (2003) 153-60; D. Restrepo, "Las anotaciones 18, 19 y 20 como base de la preparación de la persona para los Ejercicios Espirituales", *Apuntes Ignacianos* 37 (2003) 42-62; J.M. Rambla, *Ejercicios Espirituales de san Ignacio de Loyola. Una relectura del texto (1)*, Barcelona, 2008; F. Riera, "'Disponerse' para hacer los Ejercicios", *Manresa* 80 (2008) 213-223.

Aptos para *EE* completos	Solo para primera semana
D.5. Carta I. "solamente a personas muy capaces, como sería a algunos idóneos para nuestra Compañía u otras personas de importancia…"	D.4. [1] "Los que no tienen estas disposiciones, ni se espera que con facilidad se podrán traer a equilibrio en sus cosas, o son casados o religiosos o inhábiles, no se les han de dar los Ejercicios (…) pero déseles el ayuda competente como la Primera Semana".
D.5. Carta II. "(…) entre las personas a quienes deberían darse, están en primer lugar aquellas que podrían ser aptas para la religión, no habiendo resuelto todavía su estado [de vida], como son algunas personas ingeniosas o eruditas u otras que siendo ayudadas podrán ayudar a muchas otras".	D.5. Carta I. "Cuanto a los Ejercicios espirituales, me ha encargado nuestro Padre recordar en todas partes, que procuren usarlos con hombres y también mujeres (las cuales con todo vengan a tomarlos a la iglesia), entendiendo los Ejercicios de la primera semana…"
D.5. Carta II. "La segunda y tercera semana es para las personas que he dicho arriba, aptas para ser operarios".	D.5. Carta III. "Y tanto a las mujeres como a éstos [hombres casados y otros finalmente que no son aptos para el estado de religión], bastan los de la primera semana, añadiendo alguna cosa sobre el modo de orar y examinar su conciencia".
D.5. Carta III. "Pero [sí], en personas que siendo ellas ayudadas, podrán ayudar a muchas otras, como son especialmente las personas aptas para ser buenos operarios, que no han decidido su estado [de vida]".	D.5. Carta IV. "no conviene darlos a personas que no son aptas comúnmente para la religión, fuera de aquellos de la primera semana y de algunos modos de orar".
D.5. Carta VI. "daríalos a muy pocos, y letrados o personas muy deseosas de perfección, o de mucha manera, o que podrían ser para la Compañía". (…) "En dar elecciones sería rarísimo, y con personas muy deseosas de letras, o de quienes no nos podría venir embarazo alguno".	D.5. Carta V. "sería preciso encontrar sujetos capaces e idóneos para ayudar a los otros si ellos fuesen ayudados. Y de otra manera no se debería pasar más allá de la primera semana.
D.6. "Los Ejercicios son mejores para quien no está determinado en el estado de vida, porque entonces hay más variedad de espíritus", (…) "El Padre juzga que a personas de quien se espera que pueden venir a seguir la vía de perfección aunque pidan los Ejercicios abiertos, no se le[s] de abiertos".	D.5. Carta VI. "Daría comúnmente los Ejercicios de la primera semana, y, confesándolos generalmente y dándoles algunos exámenes, no pasaría más adelante".

Tabla 6

Los sujetos aptos para ejercicios

Los directorios muestran con claridad que, para Ignacio de Loyola, los sujetos "ideales" para practicar los Ejercicios espirituales "completos" son aquellos aptos para ser "buenos operarios" que no han decidido aún su estado de vida, personas "muy deseosas de perfección, o de mucha manera [personas de importancia], o

que podrían ser para la Compañía". Con lo cual estaríamos hablando de personas "disponibles" e "indiferentes", deseosas de perfección evangélica, aptas para el apostolado [buenos operarios], aptas para la religión [vida religiosa, especialmente para la Compañía].

San Ignacio es consciente de la necesidad de selección a la hora de admitir a personas para el camino de los Ejercicios en la modalidad completa de un mes. El tema clave será los criterios a seguir a la hora de realizar esta selección. De una u otra forma, el criterio básico ha sido apuntado en las *Constituciones* por el mismo Ignacio: "Los ejercicios espirituales enteramente no han de dar sino a pocos y tales que de su aprovechamiento se espere notable fruto a gloria de Dios"[190].

Pero, en ningún momento este criterio debe entenderse como algo individual e intimista ya que Ignacio considera que ese fruto a gloria de Dios debe ser entendido en la línea de personas que serán buenos instrumentos, personas capaces de ayudar a otros. De estas personas capaces para hacer los ejercicios completos, M. Lop diferencia dos grupos.

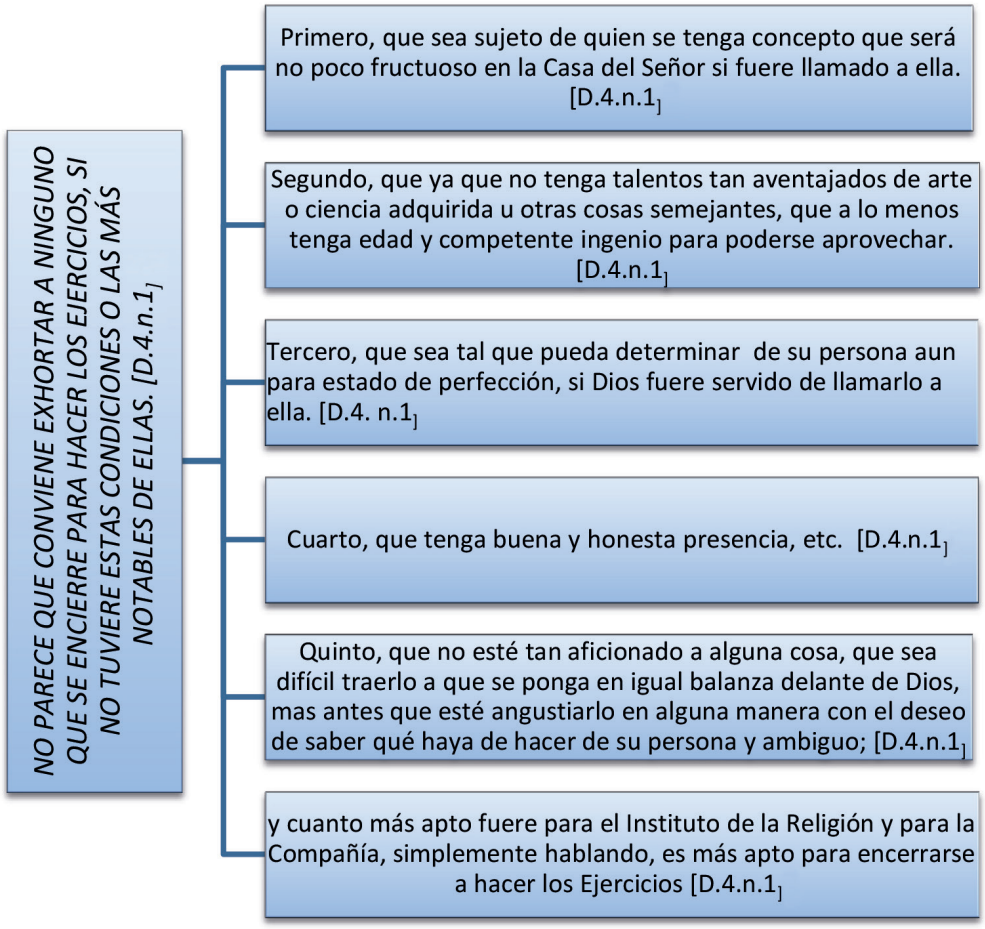
En primer lugar los posibles "apóstoles", se trata de personas aptas para el apostolado, aptas para la religión, aptas para la Compañía de Jesús. Estas se caracterizarían por no haber tomado aún una decisión de estado de vida inmutable y por ser personas con ingenio. En caso de faltar estos conocimientos, por lo menos que sean personas de edad adecuada (para poder estudiar) y cualidades (capacidad intelectual) que permitan suponer el aprovechamiento futuro.

Junto con este grupo, podríamos distinguir una segunda categoría, lo que M. Lop considera "seglares influyentes" (personas socialmente relevantes). Influencia que se puede cifrar en la profesión, en los cargos o en la cuna y rango social que ostentan. En todo caso nos hallamos ante "agentes multiplicadores" [191].

A quienes no "cumplen" el perfil de este ejercitante ideal, lejos de ser abandonados se les propone los Ejercicios de primera semana. En esta situación se encuentran también aquellos que "no mostrasen mucho fervor y deseo de ir adelante para determinar el estado de su vida" [D 1, 13], aquel que no "obedeciese al que da los Ejercicios" [D 3,12], y los que no son aptos para la religión. Para aquellos que no tienen las disposiciones deseables para los Ejercicios completos "o son casados o religiosos o inhábiles" [D 4, 1] se les recomiendan los Ejercicios de Primera semana. Éstos ya pueden impartirse a muchas personas y el proceso de selección no ha de ser tan restrictivo.

[190] [Co 649].

[191] Cfr. M. Lop, "Clases de Ejercicios", 55-74.



Esquema 3
Condiciones para hacer ejercicios

Conclusión

Los términos "matrimonio" y "casamiento" (y sus derivados) aparecen en muy pocas ocasiones en el libro de los *Ejercicios*. Sin embargo, la escasez de referencias al matrimonio en el texto de los *Ejercicios Espirituales* no constituye un obstáculo para poder distinguir algunas de las características de la concepción ignaciana del matrimonio que más tarde reaparecerán en su epistolario y en las *Constituciones*.

Los *Ejercicios*, especialmente en el ámbito de la elección, presentan el matrimonio como una opción inmutable y un medio encaminado a servir a Dios, ocupando un estadio inferior a "religiones, virginidad y continencia". En lo referente a nuestro tema, Ignacio sigue el siguiente camino. En primer lugar separar, es decir, distinguir, medios y fin [Ej 169]. Claramente el matrimonio es considerado desde el preámbulo un *medio*, mientras que el fin buscado es "servir a Dios". En segundo lugar, sitúa al matrimonio dentro de la categoría de *elección inmutable* [Ej 171] que, una vez

tomada, será objeto de análisis para determinar si ha sido debida y ordenadamente realizada [Ej 172][192]. En este mismo número se realiza una invitación para hacer buena vida de la elección tomada. En tercer lugar reconoce el matrimonio como un lugar existencial en el que pueden ser realizadas *"enmiendas" y "reformas"*.

La conclusión clara y nítida que se extrae de la sección de los *Ejercicios* dedicada a la elección es la de que el matrimonio constituye un estado de vida definitivo. Quien ya hubiera optado por esa alternativa debe dedicarse a vivir dicha opción en plenitud y con intención recta, haciendo buena vida en ella. Incluso aunque no hubiera sido tomada "ordenadamente", la persona que se enfrenta al periodo de elección, tendrá que esforzarse en corregir aquellos aspectos no ordenados y en dar nueva forma al mejor modo posible de permanecer en dicha opción vital[193].

En nuestro estudio sobre los directorios, hemos podido comprobar que Ignacio se inclina por proponer la "perfección" que puede ser alcanzada más fácilmente por el seguimiento de los consejos, no tanto de los preceptos. Parecería que se pide al ejercitante que no establezca un equilibrio entre ambas opciones (consejos y preceptos) sino que es invitado a que su voluntad presente una inclinación positiva hacia la forma o estado de vida construido desde los consejos. También en los directorios hemos visto que las personas casadas no eran las candidatas ideales para los ejercicios completos y se les aconsejan los ejercicios de primera semana.

Como resumen de la concepción del matrimonio que podemos extraer de los *Ejercicios* de S. Ignacio, señalamos lo siguiente:

a) el matrimonio constituye un medio.
b) el matrimonio pertenece al ámbito de las opciones inmutables.
c) las personas casadas no son los candidatos perfectos para los ejercicios completos.
d) las personas casadas, en cambio, si pueden acudir con fruto a los ejercicios de primera semana.
e) el matrimonio se sitúa en la línea de los preceptos, no de los consejos.
f) por ello, el matrimonio se aleja de la perfección evangélica.
g) el matrimonio constituye un estado de vida en el que es posible y aconsejable realizar enmiendas y reformas.
h) la imagen "esponsal" es utilizada en la relación de Cristo con su Iglesia.

Una vez estudiada la concepción del matrimonio que está presente en el libro de los *Ejercicios*, continuamos nuestro camino dirigiendo ahora nuestra atención a las Constituciones de la Compañía de Jesús. De un ámbito primordialmente existencial, pasamos a considerar un escrito de carácter eminentemente jurídico.

[192] "Si se trata de una «elección irrevocable» ya decidida. No queda propiamente materia de elección. Si ha sido bien hecha, no queda sino perfeccionarse en el estado…", G. Fessard, *La dialéctica,* 92.

[193] La carta de Ignacio de Loyola a Juana de Aragón de fines de noviembre de 1552 (que analizaremos detenidamente en los capítulos quinto y sexto) constituye una clara aplicación de estos elementos señalados.

3

EL MATRIMONIO EN LAS *CONSTITUCIONES* DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS. ÁMBITO JURÍDICO

> "Habíamos oído decir otros Padres y yo a nuestro Padre Ignacio que había deseado que Dios le concediese tres beneficios antes de morir: el primero, que el Instituto de la Compañía fuese confirmado por la Sede Apostólica; el segundo, que lo fuesen igualmente los Ejercicios Espirituales; el tercero, que pudiese escribir las Constituciones"[1].

Introducción

La Compañía de Jesús fue confirmada por Paulo III el 27 de septiembre de 1540; los *Ejercicios Espirituales* fueron aprobados por el mismo papa el 31 de julio de 1548. La redacción de las *Constituciones* ocupó a Ignacio, en principio, entre los

[1] Tomado del prólogo del P. Jerónimo Nadal a la *Autobiografía* de San Ignacio. El original latino (escrito entre 1561 y 1567) se encuentra en *FN* I, 354-363. La traducción usada corresponde a la edición de la *Autobiografía* realizada por Cándido de Dalmases y que forma parte de: *Obras de San Ignacio de Loyola*, Madrid, 1991[5], 95. Jerónimo Nadal (Palma de Mallorca 1507 − Roma 1580) fue uno de los hombres de confianza de Ignacio de Loyola. Jerónimo Nadal ingresó en la Compañía de Jesús a finales de 1546 y fue formado directamente por Ignacio de Loyola de quién, se dice, asimiló perfectamente su espíritu. En su *Vida de San Ignacio de Loyola*, el P. Ignacio Casanovas sostiene que "Laínez nos parece la inteligencia de S. Ignacio; Nadal, su corazón; y Polanco, su mano derecha", I. Casanovas, *San Ignacio de Loyola. Fundador de la Compañía de Jesús*, Barcelona, 1944, 307. A él encomendó Ignacio la delicada tarea de dar a conocer el texto y el espíritu de las Constituciones en gran parte de Europa (España, Alemania, Italia). Años después de la muerte del fundador de la Compañía de Jesús, este jesuita mallorquín nos recuerda la importancia que Ignacio otorgaba a la redacción de las *Constituciones*. Así se atestigua en el prólogo que Nadal escribió a lo que hoy conocemos como Autobiografía (no siempre ni en todos los países se llamó así. Por citar dos ejemplos, el P. Nadal puso a su copia el siguiente título autógrafo: *Acta P. lgnatii ut primum scripsit P. Ludovicus Gonzales excipiens ex ore ipsius Patris* [*FN* I, 354]; el P. Ribadeneira, por su parte, lo titula: «*lo que se escribió casi por boca de nuestro Padre*» [*MNad* 3, 540. MHSI 21]). Para conocer mejor la figura de este insigne jesuita: W. Bangert y Th.: McCoog, *Jerome Nadal S.J.1507 −1580: Tracking the first generation of Jesuits*, Chicago, 1992; J. Nadal Cañellas, *Jerónimo Nadal. Vida e influjo*, Bilbao-Santander, 2007; M. Lop (ed.), *Las pláticas del P. Jerónimo Nadal. La globalización ignaciana*, Bilbao-Santander, 2011; I. Ramos, *Chronicon Natalis. Una lente para introducirse en el surgimiento de la espiritualidad ignaciana*, Bilbao-Santander-Madrid, 2019.

años 1541 y 1553[2]. Hay que añadir que, durante los años siguientes hasta su muerte en 1556, continuó Ignacio introduciendo modificaciones en un texto ya plenamente elaborado.

El capítulo tercero de nuestra investigación se centra en el libro de las *Constituciones* de la Compañía de Jesús[3]. No es casual que se redacte tras el dedicado a los *Ejercicios Espirituales* puesto que tal y como nos recordó Pedro Arrupe, "las Constituciones radican en la experiencia de los Ejercicios. (…) lo que en los Ejercicios se formula como experiencia individual, cristaliza en las Constituciones como experiencia comunitaria, la misma experiencia carismática de Ignacio y de sus primeros compañeros"[4].

El camino que recorro comienza con una serie de consideraciones de carácter general sobre las *Constituciones* de la Compañía de Jesús para dejar paso a dos secciones dedicadas a la composición y redacción de las mismas. Finalmente, nos detendremos en el estudio de lo que en ellas se dice sobre el matrimonio.

[2] "Entre el 51 y el 53, con todas las corecciones hechas, se redacta el texto "B" llamado "autógrafo", porque Ignacio lo siguió corrigiendo hasta su muerte. ES realmente el texto definitivo de las Constituciones", S. Arzubialde, J. Corella, J.M. García Lomas (eds.), *Constituciones de la Compañía de Jesús. Introducción y notas para su lectura*, Bilbao-Santander, 1993, 11.

[3] Para la elaboración de este capítulo, me han sido de especial utilidad las siguientes obras: J.M. Aicardo, *Comentario a las Constituciones de la Compañía de Jesús* (6 vols.), Madrid, 1919; A. Aldama, 'La composición de las Constituciones de la Compañía de Jesús', en: VV.AA., *Dossier "Constituciones" A*, Roma, 1972[2], 29-95; A. Aldama, 'La Composición de las Constituciones de la Compañía de Jesús', *AHSI* 42 (1973) 201-245; A. Coemans, C.M. Martini y M. Gioia, *Introducción al estudio de la Fórmula del Instituto de la Compañía de Jesús*, Roma, 1974; A. Aldama, *Iniciación al estudio de las Constituciones*, CIS, Roma, 1981[2]; A. Aldama, *Notas para un comentario a la Fórmula del Instituto de la Compañía de Jesús*, CIS, Roma, 1981[2]; S. Arzubialde, J. Corella y J.M. García Lomas (eds.), *Constituciones de la Compañía de Jesús. Introducción y notas para su lectura*, Bilbao-Santander, 1993; A. de Jaer, *Formar un cuerpo para la misión. Lectura sapiencial de las Constituciones de la Compañía de Jesús*, Bilbao-Santander, 1998; J.C. Coupeau, *El Espíritu en la forma. Las Constituciones a la luz de la retórica*, Bilbao-Santander-Madrid, 2014.

[4] P. Arrupe, 'La misión apostólica, clave del carisma ignaciano', en: P. Arrupe, *La identidad del jesuita en nuestros tiempos*, Santander, 1981, 109. El texto mencionado corresponde a la Conferencia pronunciada el 7 de septiembre de 1974 en Loyola con motivo del Congreso Internacional "Ejercicios y Constituciones para una renovación acomodada de la Compañía".

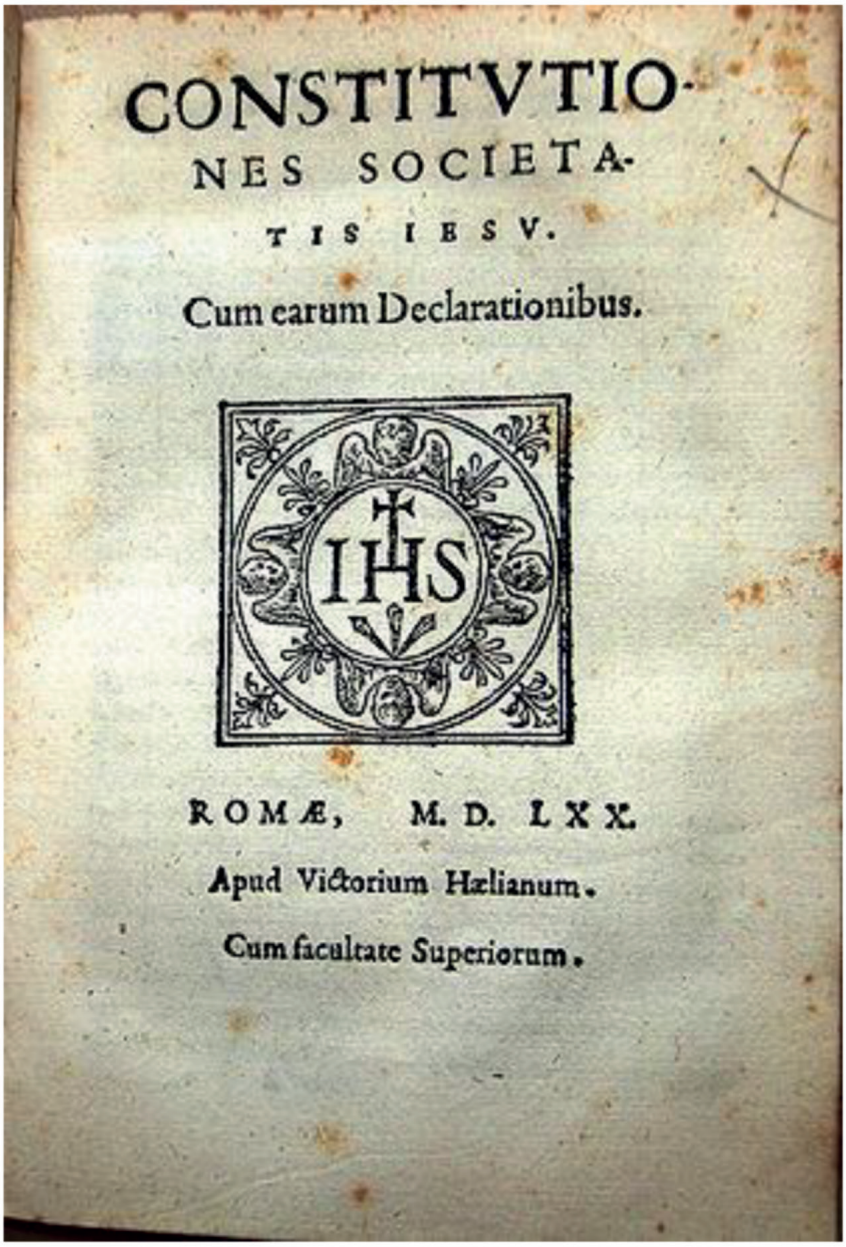

CONSTITVTIO-
NES SOCIETA-
TIS IESV.
Cum earum Declarationibus.
IHS
ROMÆ, M. D. LXX.
Apud Victorium Hælianum.
Cum facultate Superiorum.

Imagen 5
Constituciones de la Compañía de Jesús
(Edición de 1570, Roma)

3.1. El "Libro" de las *Constituciones* de la Compañía de Jesús[5]

Como había ocurrido con el libro de los *Ejercicios*, las *Constituciones* son el resultado de un largo proceso de elaboración y redacción. Podemos decir, con verdad, que su autor es Ignacio, pero, a la vez, es preciso señalar que no estuvo solo en los años que duró su redacción (como está dicho, siguió corrigiendo el texto hasta su muerte el 31 de julio de 1556). En este proceso "acompañado", nuestro autor consultó mientras pudo con los primeros compañeros; más tarde, cuando la diáspora hace imposible reunir a los "padres fundadores", Ignacio realiza consultas con los jesuitas residentes en Italia.

La persona que más colaboró con Ignacio en la redacción de las *Constituciones* fue Juan Alfonso de Polanco[6], quien acompañó al fundador durante casi diez años de su vida, desde marzo de 1547 hasta su muerte. Polanco estudió cuidadosamente el "derecho comparado" con otras reglas de anteriores órdenes religiosas así como los documentos pontificios en los que la Compañía había sido aprobada y confirmada. También revisó escrupulosamente lo trabajado y escrito por Ignacio y los primeros compañeros con anterioridad a su llegada al puesto de secretario[7]. Lo leído y reflexionado le sirvió para elaborar, con detalle, índices y series de cuestiones y dudas para que fueran consideradas por Ignacio[8]. Es un dato incuestionable, que la incorporación de J. A. Polanco supuso un impulso clave en la redacción de las *Constituciones* de la naciente orden religiosa.

---

[5] Las fuentes textuales utilizadas en este capítulo corresponden a las editadas en *Monumenta Ignatiana− Monumenta Constitutionum* [MHSI 63, 64, 65, 71], Roma, 1934-1948. Estos cuatro volúmenes constituyen la *Series tertia* de *Monumenta Ignaciana* [MI]. El contenido de dichos volúmenes: Tomo I. *Monumenta Constitutionum praevia* [*MCo* I, MHSI 63], Roma, 1934; Tomo II. *Textus hispanus* [*MCo* II, MHSI 64], Roma, 1936; Tomo III. *Textus latinus* [*MCo* III, MHSI 65], Roma, 1938; Tomo IV. *Regulae Societatis Iesu* 1540-1556 [*MCo* IV, MHSI 71], Roma, 1948.

[6] Para conocer la importancia de la figura de J.A. Polanco, cfr.: C. Coupeau, "Juan de Polanco´s Role as Secretary of Ignatius of Loyola: 'His Memory and Hands´", en Th. McCoogh (ed.), *Ite Inflamate Omnia, Roma*, 2010, 109-127; C. Dalmases, voz: "Polanco, Juan Alfonso de", en *DHCJ* IV, 3168-3169; J. García de Castro, voz: "Polanco, Juan Alfonso" en *DEI II*, 1462-1471; Íd., Polanco. *El humanismo de los jesuitas (1517-1576)*, Bilbao-Santander-Madrid, 2010; J. García de Castro (ed.), *Los directorios de J.A. Polanco, SJ*, Bilbao-Santander-Madrid, 2016.

[7] Por citar dos ejemplos de este trabajo previo a la llegada de Polanco: *Constitutiones circa Missiones* [MHSI 63, 159-164] y *Contra Ambitum* [MHSI 63, 164-165]. Ambos datan del período 1544-1545.

[8] *MCo* I, 268-339.

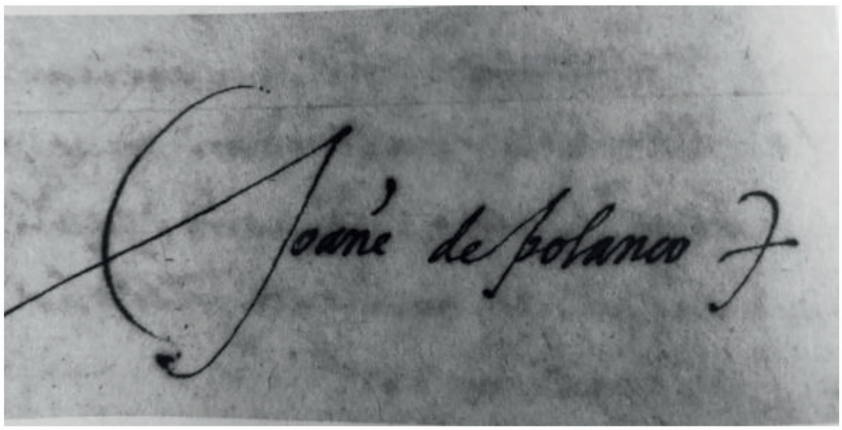


Imagen 6
Firma de Juan Alfonso de Polanco
ARSI (*Archivum Romanum Societatis Iesu*)

> "Quien por primera vez toma en sus manos el libro de las Constituciones de la Compañía de Jesús, ya sea en su original castellano, ya sea en otra lengua, puede fácilmente sentirse desorientado por dos motivos. En primer lugar, la obra no empieza, como parecería lógico, con la primera Parte o con el Proemio. Precede a éste otro documento, titulado Examen, que no es tampoco una introducción. En segundo lugar, se extrañará al ver que unos párrafos impresos en letra ordinaria o redonda se mezclan con otros en letra cursiva"[9].

Estas palabras de A. Aldama nos indican que no nos encontramos con un libro al uso. Es más, el experto jesuita considera que más que con un libro, al abrir las *Constituciones* nos encontraríamos con cuatro "libros" que, siempre en su opinión, fueron concebidos por Ignacio como obras diversas: el libro del Examen, las Declaraciones al Examen, las Constituciones y las Declaraciones a las Constituciones.

En este capítulo consideraré a las *Constituciones* como una sola obra puesto que así nos ha llegado al cabo de los siglos[10]. Por motivos prácticos y de claridad, la última sección de este capítulo, centrada en el concepto "matrimonio", estará estructurada en dos apartados, uno dedicado al Examen y otro al resto del "cuerpo" de las Constituciones.

> La importancia de las *Constituciones* no solo se cifra en la Compañía de Jesús, sino que traspasa la misma orden y se proyecta en la vida religiosa ya que numerosas congregaciones e institutos religiosos han adoptado, desde su fundación,

[9] A. Aldama, *Iniciación al estudio de las Constituciones*, 17.

[10] No solo las consideraré como un solo libro por este motivo que, ya de por sí tendría peso suficiente para justificar mi elección. Aldama no parece tener en cuenta que las declaraciones no tienen sentido si las separamos del texto de las *Constituciones* en el que ocupan una labor que podríamos considerar similar a la de notas aclaratorias (importantes, sin duda) a pie de página. Utilizando un lenguaje metafórico, las declaraciones no tienen vida propia separadas del texto-madre.

> las Constituciones de la Compañía de Jesús. Decenas de congregaciones religiosas femeninas han adoptado en todo o en parte la legislación de las Constituciones de la Compañía. Como ejemplo, solo desde mediados del siglo XIX hasta la muerte de Pablo VI se fundaron en España 29 Congregaciones religiosas femeninas de inspiración ignaciana. O baste decir que en el período de la supresión de la Compañía de Jesús (1773-1814) se fundan 16 congregaciones cuyas reglas (y en buena parte también su espíritu) estaban inspiradas por las Constituciones de la Compañía[11].

Las *Constituciones* no son simplemente un libro de legislación "al uso". Evidentemente se trata de un libro normativo pero trasciende, con creces, la intención legislativa. A mi juicio, es Pedro Arrupe en la ya citada conferencia, "La misión apostólica, clave del carisma ignaciano", quien expresa con más nitidez y precisión la naturaleza del libro de las *Constituciones*:

> "San Ignacio tuvo su carisma fundacional y las Constituciones de la Compañía de Jesús son la expresión más articulada y palpable de dicho carisma. (…) Las Constituciones han sido escritas para la vida. Son la cristalización carismática de una experiencia religiosa, personal y comunitaria, de Dios y de su Evangelio, vivida por los 'compañeros de Jesús´"[12].

> "El libro de las Constituciones teniendo elementos jurídicos, no es un código; poseyendo tantos elementos ascético-espirituales, no es un libro de devoción ni un manual ascético; ofreciendo tantas directivas humano-apostólicas, no es un simple libro de texto de apostolado o de pastoral"[13].

3.2. El proceso de redacción de las *Constituciones* de la Compañía de Jesús

> "La Cuaresma pasada, como se acercaba el tiempo en que convenía dividirnos y separarnos unos de otros (lo cual también esperábamos con sumos deseos para llegar cuanto antes al fin que teníamos ideado y establecido y deseado vivamente), resolvimos tener reuniones entre nosotros por muchos días antes de separarnos, y de esta nuestra vocación y modo de vivir"[14].

---

[11] J. de Charry, "Institutos Religiosos Femeninos ligados a la Compañía de Jesús", *DHCJ* II, 2050-2056.

[12] P. Arrupe, o.c., 105.

[13] Ibid., 106.

[14] *Deliberatio primorum patrum* nº 1 [*MCo* I, 1-2]. La edición latina que uso es la de la edición de *Monumenta*: *MCo* I, 1-7 [MHSI 63]. Para la traducción castellana: Grupo de Espiritualidad Ignaciana (ed.), *Escritos esenciales de los primeros jesuitas. De Ignacio a Ribadeneira*, Bilbao-Santander-Madrid, 2017, 43-51. Para el tema de las *Deliberatio primorum patrum*: J. Conwell, voz: "Deliberaciones 1539", en *DEI* I, 549-553; AA.VV., *Dossier Deliberatio C: Essays on Discernment*, Roma, 1981; L. González Hernández, "La Deliberación de los Primeros Compañeros", *Manresa* 61 (1989) 231-248.

3.2.1. Los primeros años (1539-1547): La tarea de Ignacio con sus primeros compañeros

Desde mediados de marzo de 1539 hasta el 24 de junio del mismo año, Paschase Broët, Jean Codure, Diego Laínez, Alfonso Salmerón, Nicolás de Bobadilla, Simão Rodrigues, Pierre Favre, Claude Jay, Francisco Javier e Ignacio de Loyola, se reúnen en Roma. El papa Paulo III acaba de encomendar a dos compañeros (Pascasio Broët y Simon Rodríguez) una misión en Siena y, en el grupo, surge la necesidad de plantearse dos importantes cuestiones de futuro. La primera: "¿debemos tener nosotros cuidado de los que van allá [a Siena] y ellos de nosotros, y reconocernos mutuamente, o tal vez no cuidar de ellos más que de los de fuera de la Compañía?"[15]. La segunda: ¿convendría emitir voto obediencia a un miembro del grupo?[16].

La respuesta a ambas preguntas es afirmativa. Así las cosas, de esta reunión, que dura poco más de tres meses, surge la decisión de constituir la Compañía de Jesús como orden religiosa[17].

Pedro Fabro ejerció como secretario de esta reunión hasta el 20 de junio. Merced a su buen hacer conservamos las decisiones tomadas con posterioridad a la Deliberación, los días 4 y 23 de mayo y 11 de junio. El propio Ignacio tituló el manuscrito de Pedro Fabro, de su puño y letra, "Determinationes Societatis", tal y como podemos leer en la nota 1 de la página 9 del volumen correspondiente de *Monumenta* ("*manu S. Ignatii*"). A estas *Determinationes*, Polanco ya las llama *Constituciones*:

> "A esta manera, el año mismo que se juntaron en Roma, que fué 1538, trataron los otros puntos que se contienen en la primera bula de la erección y constituciones viejas, como de la pobreza, probaciones, colegios y otras cosas; y porque, durando esta cosa algún tiempo, en tanto su Santidad enviaba fuera algunos de los compañeros, los que se iban de Italia dejaban su voz a los que en ella quedaban, para que de las cosas tocantes a toda la Compañía determinasen, o todos, o los que a Roma cómodamente pudiesen llamarse"[18].

---

[15] "debemusne illorum, qui illo pergent, curam gerere, vel illi de nobis, et mutuo nos intelligere, an forte non magis illos curare, quam illos qui sunt extra Societatem?", Delib. nº 3 [*MCo* I, 3].

[16] "Habiendo decidido y resuelto esta primera duda, se llegó a otra más difícil, digna de no menor consideración y providencia; a saber, si después que habíamos emitido el voto de castidad perpetua y el voto de pobreza en manos del Reverendísimo Legado de Su Santidad, cuando estábamos en Venecia, convendría emitir un tercero, o sea el de obediencia a alguno de nosotros, para que más sinceramente y con mayor alabanza y mérito pudiéramos cumplir en todo la voluntad del Señor, Nuestro Dios, y juntamente lo que libremente quiera mandar Su Santidad, a quien con sumo gusto habíamos ofrecido todo lo nuestro, la voluntad, el entendimiento, la capacidad, etc.", Delib. nº 4 [*MCo* I, 4].

[17] Podemos suponer que era una decisión ya prevista por Ignacio. Unos meses antes, el 19 de diciembre de 1538, Ignacio escribía a Isabel Roser: "Nosotros no osamos admitir, porque este era vn punto entre otros de los que nos ponían, es á saber, que reciuiamos á otros, y que hacíamos congregación ó religión sin autoridad apostólica. Assí agora, y si no somos juntos en el modo de proceder, todos somos juntos en ánimo para concertarnos para adelante; lo qual esperamos en Dios N.S., que presto dispondrá cómo en todo sea más seruido y alabado", *Epp* 1, 143.

[18] J.A. Polanco, *Summarium hispanum de origine et progressu Societatis Iesu*, (*FN* I, 205-206).

A lo largo del mes de junio de 1539[19], se redacta la primera versión del documento que hoy conocemos como *Fórmula del Instituto* y que, en las primeras referencias que tenemos de él, es conocido como los *Cinco capítulos* (*Quinque Capitula*), y también como *Forma* o *Fórmula de vida*[20].

El cardenal Gaspar Contarini[21] se presentó a Paulo III a comienzo del verano de 1539 (no sabemos con exactitud si fue a finales de junio o a comienzos de julio) para comunicarle los deseos y la petición de los primeros compañeros. El Papa accedió a considerar los *Quinque Capitula*, una vez que hubieran sido examinados por un perito. El dominico Tomás Badia, Maestro del Sacro Palacio, fue la persona a la que se encargó este examen. Su veredicto fue de aprobación de la *Fórmula del Instituto* en su totalidad. Acto seguido fue redactado, al estilo de la Curia romana, un esquema del prólogo en el que se incluían la petición de los primeros Padres, la relación del cardenal Contarini y el juicio del Maestro del Sacro Palacio, completándose con un epílogo que ofrecía un esquema de la aprobación. El cardenal Contarini presentó el esquema de la *Fórmula* al papa en Tivoli el 3 de septiembre de 1539 (omitiendo el prólogo y el epílogo)[22].

Esta *Forma de vida* fue aprobada oralmente por Paulo III el 3 de septiembre de 1539 merced a los buenos oficios del cardenal Gaspar Contarini. Ese mismo día el cardenal escribe a Ignacio:

> "Reverendo Don Ignatio.
>
> Hieri per M. Antonio vestro ispano ho riceuto la estensione delli capitoli insieme con una scedula del reverendo maestro sacro pallazzo. Oggi sonó stato con nostro signore; et oltra la petitione a bocea, ho letto a sua santitá tutti li cinque capitoli, li quali molto satisfano sua beatitudine, et benignissimamente li ha approbati et

[19] Enviados por Pablo III, Pedro Fabro y Diego Lainez partirán hacia Parma cuatro días antes del final de esta reunión, el 20 de junio, acompañando al cardenal Sant Angelo.

[20] *MCo* I. [MHSI 63]. En el prólogo de los *Quinque Capitula* se utiliza la expresión: "viuendi formula" [*MCo* I, 16], en el epílogo de los *Quinque Capitula*, la expresión: "vite formam" [*MCo* I, 20] y en Regimini militantes ecclesiae nº 3: "vivendi formulam" [*MCo* I, 26].

Pedro Arrupe nos recuerda que "la Compañía se extendió vertiginosamente cuando aún no había Constituciones escritas. Pero había ya un modo nuestro de proceder, que no era otra cosa que la 'forma de vida' del grupo de los primeros compañeros. Era imprescindible asegurar dos cosas: transmitir a los nuevos llegados el auténtico modo de proceder de la Compañía, y mantener, a través de él, la unidad de espíritu e incluso cierta 'uniformidad... en cuanto sea posible... quanto lo compadescen las qualidades diffexentes de las personas y lugares, etc.' [Co 671]". 'El modo nuestro de proceder', en *La identidad del jesuita*, o.c., 60.

[21] Gasparo Contarini (Venecia 16 de octubre de 1483 − Bolonia el 24 de agosto de 1542), fue un humanista de cultura exquisita y convencido de la necesidad de diálogo y reforma en la Iglesia. Su carácter íntegro le hizo una persona muy respetada en su época. Asistió a la dieta de Worms (1521) y, tras el saqueo de Roma, colaboró en la reconciliación entre Carlos V y Clemente VII. En 1535 Pablo III le nombra cardenal. Fue nombrado presidente de la Comisión para la preparación del concilio en 1536. Para conocer su vida y obra: cfr. E.G. Gleason y A.M. Gleason*, Gasparo Contarini: Venice, Rome, and Reform*, Berkeley, Los Angeles-Oxford, 1993.

[22] Cfr. A. Coemans, C.M. Martini y M. Gioia, *Introducción al estudio de la Fórmula del Instituto de la Compañía de Jesús*, CIS, Roma, 1974, 18; R. García-Villoslada, *San Ignacio de Loyola*, 464ss; E. García Hernán, *Ignacio de Loyola*, 305ss.

> confirmati. Venerdi ueneremo a Roma con sua beatitudine, et si dará ordine col reuerendissimo Ghinucii di far il breue ouero bolla"[23].

Esta noticia es compartida por Ignacio… casi inmediatamente. Escribía a finales de septiembre (¿24 de septiembre?) a su sobrino Beltrán de Loyola:

> "ha sido aprouado y confirmado por el vicario de Christo N.S. todo nuestro modo de proceder, viuiendo con orden y concierto, y con facultad entera para hazer constituçiones entre nosotros, según que á nuestro modo de viuir juzgáremos ser más conueniente"[24].

Y el 25 de septiembre escribía al P. Diego Lainez:

> "el pontífice, vicario de Christo N.S., contra tantas adversidades y contradicciones y varios juyzios, ha aprobado y confirmado todo nuestro modo de proceder, viviendo con orden y concierto, y con facultad entera para aver constituciones entre nosotros, según que á nuestro modo de vivir juzgáremos ser más convenientes"[25].

De todos modos, la bula de institución no se elaboró tan rápidamente como se podría haber esperado. La bula verá la luz el 27 de septiembre de 1540. La versión recogida en este documento pontificio presenta alguna variación; a este respecto, es significativa la 'corrección' que hace referencia a que "se funden colegios, como los de la universidad de París, los cuales sean los sujetos de propiedad de rentas y posesiones y de los cuales la Compañía tenga solamente la superintendencia"[26].

El 4 de marzo de 1540 los seis compañeros que se encontraban en Roma[27] establecen lo siguiente:

> "Como acaezca, según piadosamente creemos, por disposición de Dios infinitamente bueno y grande, que seamos, por mandato del Sumo Pontífice cabeza de toda la Iglesia, segregados por diversas partes del mundo, y esas lejanas; considerando nosotros los que hemos sido juntados en un cuerpo, que pueden sobrevenir muchas cosas que podrán tocar el bien de toda la Compañía, como de hacer «Constituciones» y otros cualesquiera, pareciónos a todos los que en este tiempo nos hallamos en Roma, y así lo determinamos, que todas estas cosas se hayan de dejar al juicio y decisión del mayor número de votos de aquellos (que son de nuestro cuerpo) que morando en Italia, pudieren ser convocados o pedírseles por cartas los votos, por los que se hallaren en Roma; y vistos así la mayor parte de los votos… se podrá determinar acerca de las cosas sobredichas pertenecientes a toda la Compañía, como si toda ella estuviese presente; porque así pareció a todos y lo tuvieron por bien en el Señor".[28]

---

[23] *MCo* I, 21-22.

[24] *Epp* 1, 149. Carta a Beltrán de Loyola. Roma ¿24 de septiembre? de 1539.

[25] *Epp* 1, 154. Carta a Diego Lainez. Roma, 25 de septiembre de 1539.

[26] A. Aldama, *La Composición de las Constituciones de la Compañía de Jesús*, 202.

[27] Faltan Bobadilla que estaba en Bisignano (Calabria) en donde desempeñó el cargo de vicario general del obispo; Lainez se encontraba en Parma en junio de 1539, en Piacenza en septiembre de 1539 y en diciembre es enviado a Reggio a reformar un monasterio; Fabro estuvo en Parma hasta verano de 1540 y Broët, enviado a Siena a reformar un monasterio de Benedictinas en marzo de 1539, no retornará a Roma hasta febrero de 1541.

[28] *Determinatio Societatis*. Roma, Quarta Martii 1540. [*MCo* I, 23-24]

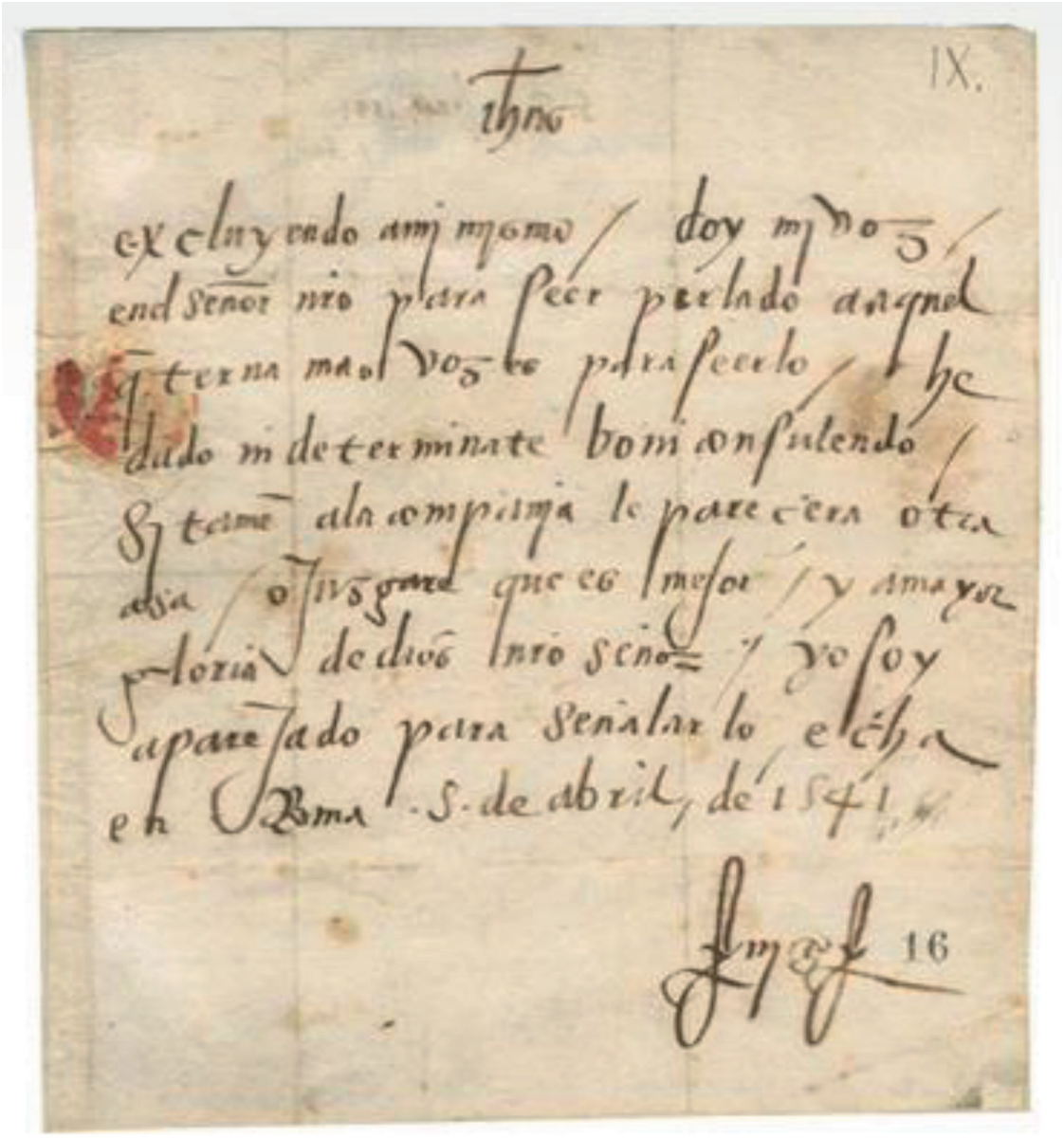


Imagen 7

Documento original con la firma de Ignacio

Voto de Ignacio de Loyola en la primera elección de Préposito General[29]

ARSI (*Archivum Romanum Societatis Iesu*)

[29] "Excluyendo a mi mismo, doy mi voz en el Señor nuestro para seer perlado a aquel que terná más vozes para seerlo. He dado indeterminate boni consulendo [i. e., en forma indeterminada teniéndolo por bueno]. Si tamen a la Compañía le pareciera otra cosa o juzgare que es mejor y a mayor gloria de Dios nuestro Señor, yo soy aparejado para señalarlo. Echa en Roma, 5 de abril de 1541. Iñigo"

En marzo de 1541, se reúnen en Roma Ignacio de Loyola, Claudio Jayo, Diego Laínez, Pascasio Broet, Alfonso Salmerón y Juan Coduri. Son los seis compañeros que, en aquel momento, no estaban inmersos en misiones pontificias[30]. Se juntan para elegir al primer Prepósito General y hacer profesión solemne, pero también para comenzar a redactar las *Constituciones* tal y como pide la *Fórmula* (y resolver también algunos temas que o bien no habían sido considerados en 1539 o bien exigían reconsideración)[31]. En esta ocasión el encargado de recoger lo hablado y acordado fue el joven Ribadeneira[32]. Estas páginas escritas comienzan a ser consideradas por Ignacio constituciones, si bien no "cerradas"[33]. Lo mismo podemos decir de Polanco[34]. Sobre estos elementos se irán construyendo las *Constituciones*[35]. En la edición de *Monumenta*, el resultado de la reunión de 1541, aparece bajo el título "*Constitutiones anni 1541*"[36].

Tras la primavera de 1541 ya no volverán a reunirse los primeros compañeros. En mayo, antes de separarse, acuerdan que, para la redacción de las *Constituciones*, se reunirían los presentes en Italia:

> "Quelli che andaranno fora de Italia lassano potestá a colloro che restaño da concludere le cose della Compagnia che occurreranno, pur che la conclusión non sia contraria a quella constitution che dice, vno contradicendo non si possi mutare le Constitutioni definite et sottoscripte. Item che la determination da quelli che restaranno in Italia, cioé in Roma o fora di Roma, sia ad plura vota. Actum Rome, 14 Maii 1541"[37].

---

[30] Estaban ausentes cumpliendo misiones encomendadas por el papa, Pedro Fabro (en Ratisbona tras haber participado en las breves conversaciones de Worms de enero de 1541); Simón Rodriguez y Francisco Javier (que habían embarcado en marzo de 1540 con destino a Lisboa y a las Indias) y Nicolás de Bobadilla, en Bisignano (Calabria) como ya está dicho.

[31] "La facultad de hacerlas la daba la Fórmula al Prepósito, pero con el parecer de sus hermanos o compañeros. Por eso, teniendo que reunirse en 1541 para la elección del primer Prepósito, provecharon la ocasión, y trataron de fijar algunos puntos del instituto que habían quedado sin decidir o que la experiencia hacía necesario modificar. Las decisiones entonces tomadas fueron consideradas como verdaderas «constituciones», aunque provisorias, y suelen citarse con el nombre de Constituciones de 1541. Constituyen una fuente importante de las Constituciones definitivas", A. Aldama, *Iniciación al estudio de las Constituciones*, 18.

[32] Pedro de Ribadeneira nació en Toledo en 1526 y muere en Madrid en 1611. Hijo de padres conversos, el cardenal Alessandro Farnesse le lleva a Roma, en su séquito como paje en 1539. Al poco de llegar a Roma, cuando aún no había cumplido catorce años, se escapa a la casa de los compañeros de Ignacio. Fue un profundo conocedor tanto de Ignacio de Loyola como de los textos fundantes de la Compañía. Buen predicador y escritor. Su *Vita Ignatii Loyolae* [*FN* IV] es considerada la primera biografía del fundador de la Compañía de Jesús. Vivió 71 años como jesuita lo que hizo que, de hecho, fuera el último superviviente de los compañeros que trataron en vida a Ignacio. Tuvo un papel significativo en la promoción del proceso de beatificación del santo de Loyola. Para conocer esta figura destacada de la Compañía de Jesús: P. de Ribadeneira, *Confesiones: autobiografía documentada* (ed. de M. Lop), Bilbao-Santander, 2009; M. Ruiz Jurado, voz: "Ribadeneira", en *DHCJ* IV, 3345-3346.

[33] Cfr. *Determinationes antiouas y nuevas* [*MCo* I, 211].

[34] Cfr. *Quaesita polanciana* [*MCo* I, 239].

[35] "En el año de 1541, pasada la media quaresma ', se juntaron todos seis (ya hechas sus constituciones y firmadas), y determinaron entre ellos que, dentro de tres días, cada uno encomendándose a Dios nuestro Señor, diese su voz a alguno de la Compañía para que tuviese oficio de perlado, y cada uno truxese una cédula escrita de su mano y sellada, en la qual hubiese el nombre de aquel que elegía, porque más libremente cada uno dixese y declarase su voluntad", *Forma de la Compañía y oblación* [*FN* I, 16-17].

[36] [*MCo* I, 33-48].

[37] *Suffragium sex sociorum* [*MCo* I, 69].

En esta reunión se nombra a dos compañeros, Ignacio y Juan Coduri[38] para que continúen la tarea de la redacción de las *Constituciones*. Juan Coduri morirá en Roma el 29 de agosto de ese mismo año, contaba 33 años.

Más adelante al constatar que también era difícil reunir a los primeros compañeros que vivían en Italia, estos encomiendan a Ignacio la redacción de las *Constituciones*. Los temas que van a tratar de manera más detenida son la pobreza y el ingreso en la Compañía. Sabemos por el *Diario espiritual*[39] que en el año 1544 Ignacio reflexionó largamente sobre el tema de la pobreza que, a su juicio, había quedado "tocado" en las "Constituciones de 1541".

Otro importante documento para la elaboración de las *Constituciones*, lo constituye el texto conocido como "De colegiis et domibus fundandis" con una primera redacción datada en 1541 y con una segunda redacción más problemática de fechar (1544-1546). Sabemos con seguridad, como señala Aldama, que a comienzos de mayo de 1547 una copia fue enviada a Barcelona.

---

[38] Juan Codure (o Coduri). Seyne (Francia), 1508 – Roma, 1541. Estudiante de teología en París, a través de su amistad con Pedro Fabro, hace los Ejercicios Espirituales y se incorpora al grupo de los primeros compañeros. Pronuncia los votos en Montmartre (15 de agosto de 1534) y es ordenado en Venecia el 24 de junio de 1537 (el día en el que cumplía 29 años). Al ser enviado Francisco Javier a las Indias, en marzo de 1540, Juan pasa a ocupar el puesto de secretario de Ignacio. Cumplió un papel muy importante en la elaboración y redacción de las Deliberaciones de 1539, en la *Determinatio societatis* (1540) y en las Constituciones de 1541. Fue autor (con la ayuda de Pedro Fabro) de un texto de ejercicios, titulado por Ignacio de Loyola: *Exercitia Magistri Ioannis*. Fue el primero de los diez compañeros en fallecer. Para conocer más en profundidad a esta figura de la primera Compañía, cfr.: C. Dalmases, "Juan Codure autor probable de la explanación de los Ejercicios atribuidos a Polanco", *AHSI* 37 (1968) 145-151; Íd., voz: "Coduri (Codure), Jean", en *DHCJ* I, 833; M. Colpo, "Jean Codure", *AHSI* 59 (1990) 315-322; J. García de Castro, voz: "Codure, J", en *DEI* I, 329-331; J.W. Padberg, "The Three Forgotten Founders of the Society of Jesus: Paschase Broët, Jean Codure, Claude Jay", *Studies in the Spirituality of the Jesuits* 29, n.2 (1997).

[39] [*MCo* I, 86-158]. El *Diario Espiritual* es un texto escrito por Ignacio entre el 2 de febrero de 1544 y el 27 de febrero de febrero de 1545 (al menos es este período el que se conserva). Constituye uno de los pocos textos autógrafos (junto con alguna de sus cartas) que conservamos del fundador de la Compañía de Jesús. Podemos establecer relación entre el *Diario* y la elaboración de las *Constituciones*. En el período que conservamos del *Diario* podemos "seguir" un proceso de discernimiento sobre un punto importante de la pobreza de la naciente Compañía, la conveniencia o no de que las iglesias de la Compañía dispusieran de rentas para su conservación y mantenimiento (este discernimiento tendrá repercusión en las *Constituciones*). Asimismo podemos leer en el Diario, el 17 de marzo de 1544: "aquí comencé de prepararme y mirar primero cerca las misiones"; se trata, con toda probabilidad, de las que conocemos como *Constitutiones circa missiones* [*MCo* I, 159-164] y que constituyen la base de lo que luego será la parte séptima de las Constituciones (De 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). Ribadeneira, en su *Vita Ignatii*, señala la relación citada entre el *Diario* y las *Constituciones*: "Oy día tenemos un quaderno, escrito de su misma mano, que se halló después de su muerte en una arquilla, en el qual, assí para ayudar su memoria como para mejor acertar en lo que determinava, escrivía día por día las cosas que passavan por su alma mientras hizo las Constituciones, assí tocantes a las visitaciones y resplandores celestiales con que Dios le regalava, como a la manera que tenía en pensar y deliberar lo que escrivía" [*FN* IV, 611]. Para este tema, cfr.: S. Thió, "La experiencia de Dios en los *Ejercicios espirituales* y en el *Diario espiritual*", *Manresa* 61 (1989) 343-354; S. Decloux, *The Spiritual diary of St. Ignatius of Loyola (text and commentary)*, Roma, 1990; *La intimidad del peregrino: el Diario Espiritual de San Ignacio* (edición a cargo de S. Thió), Bilbao-Santander, 1991; P.H. Kolvenbach, "Lenguaje y antropología: El *Diario Espiritual* de San Ignacio", *CIS* (1991) 9-19; J. García de Castro, "Semántica y Mística: el Diario espiritual de Ignacio de Loyola", *Miscelánea Comillas* 59 (2001) 211-254; M. Ruiz Jurado, "La oración de san Ignacio en su *Diario espiritual*", *Manresa* 84 (2012) 63-77.

Parece que entre 1544 y 1545 se redactan las "Constituciones circa missiones"[40] (que constituye el núcleo de la parte VII de las Constituciones posteriores). El lunes 17 de marzo de 1545, Ignacio comentaba en el *Diario Espiritual* cómo "aquí començé de prepararme y mirar primero cerca las misiones"[41]. Aproximadamente de la misma fecha conservamos otro escrito ignaciano importante para la redacción de las Constituciones, se trata de "Contra ambitum"[42].

En todo caso, claramente, Ignacio fue "trabajando" en las Constituciones en los años posteriores a 1541 conforme la Compañía se iba extendiendo y la Orden se iba encontrando con nuevas situaciones y retos.

3.2.2. El trabajo conjunto de Ignacio de Loyola y Juan Alfonso de Polanco (1547-1556)

Como ya está señalado, la primavera de 1547 supone un punto de inflexión en el trabajo de redacción de las *Constituciones*. Ignacio llama a Roma a Juan Alfonso de Polanco para ocupar el cargo de secretario de la Compañía. Con su participación, la confección de las *Constituciones* cobrará un nuevo impulso. Polanco estudió cuidadosamente los documentos pontificios (Bulas y Breves) de aprobación y confirmación de la Compañía, así como los demás escritos elaborados por Ignacio y sus compañeros anteriores a su llegada al cargo. También estudió las normas legislativas de otras órdenes religiosas (reglas de san Benito, san Basilio, san Agustín y san Francisco). Fue recopilando materiales y haciendo extractos de aquello que creía que podía ser de utilidad para la redacción de las Constituciones de la Compañía. En el ya citado *Iniciación al estudio de las Constituciones*, A. Aldama nos describe así a J.A. Polanco:

> "Inteligencia clara, precisa, apta tanto para el análisis cuanto para la síntesis, y hábil en captar inmediatamente las implicaciones de una situación o de una doctrina, prodigiosamente organizadora y bien estructurada, aunque poco original y por eso mismo más capacitada para asimilar el pensamiento ajeno, con sólida formación filosófica y teológica adquirida en las universidades de París y Padua..., Polanco era la persona ideal para ayudar a san Ignacio en su labor legisladora. Su acción fue de hecho tan trascendental, que dio ocasión a que se planteara la delicada e inquietante cuestión de saber cuánto en ella se debe al fundador y cuánto al secretario"[43].

Polanco, disciplinadamente, sometía al mismo Ignacio sus dudas y reflexiones sobre lo estudiado y considerado. A estas dudas, Ignacio iba reaccionando y contestando, pudiendo así desarrollar mejor su pensamiento e intuiciones. En el margen de las hojas en las que Polanco redactaba sus dudas podemos leer bien de su propia mano, bien de mano del mismo Ignacio, las respuestas del fundador a las mismas.

---

[40] [*MCo* I, 159-164].

[41] [*MCo* I, 128].

[42] [*MCo* I, 164-166].

[43] A. Aldama, *Iniciación al estudio de las Constituciones*, 19; Cfr. J.C. Coupeau, *El espíritu en la forma*, 34ss.

Conservamos testimonio escrito de la tarea que en ese tiempo realizó Polanco: "Indice de lo que se trata en los papeles scritos del Padre"[44] y "Seis series de dudas"[45] ("Dubia polanciana") de las que, al menos de las cuatro primeras, conservamos el texto autógrafo de Polanco de las propuestas a Ignacio para la redacción definitiva[46]. De la serie quinta de dudas conservamos un autógrafo escrito y enmendado por Nadal[47].

En ningún momento Polanco se atribuye la autoría de las *Constituciones*. Podemos afirmar que es consciente de su tarea como "ayudante". Escribiendo a Araoz, Polanco señala sobre san Ignacio que: "Otra obra suya, en que mucho va, es el attender á las constitutiones, que con la diuina gracia han de conseruar y hazer passar adelante en todo bien la Compañía; cosa que, como es vtil summamente y necessaria, assí le cuesta mucho tiempo y trabajo"[48].

Antes del comienzo de la composición del primer texto completo de las *Constituciones*, debemos señalar otras dos tareas realizadas por Polanco que van a jugar un papel destacado en dicha composición. En primer lugar, en 1548 escribe las "12 Industrias con que se ha de ayudar la compañía para que mejor proceda para su fin"[49] Con las *Industrias*[50] parece que Polanco, guiado por Ignacio, "pretendía, no sólo hacer un primer esquema o división del proyectado código de la Compañía, sino también (o quizás principalmente) completar el material, que en los documentos anteriores no cubría todo el material legislativo"[51]. La segunda de las tareas señaladas es la redacción, en 1549, las "Constituciones de los colegios"[52], que constituye una primera versión de lo que más tarde será la parte IV de las *Constituciones*. "En ellas parece que se pretendía reunir en un solo documento oficial las minuciosas normas que se observaban en los colegios de la Compañía"[53]. Estas "constituciones" para los colegios, en realidad, nunca fueron promulgadas puesto que, poco tiempo después, se redacta el primer texto de las *Constituciones*. Elementos de ambos escritos

---

[44] *Indices rerum polanciani* 1547-1549 (?) [*MCo* I, 220-231].

[45] *Sex dubiorum series* 1547-1548 [*MCo* I, 268-355].

[46] [*MCo* I, 268-339].

[47] [*MCo* I, 339-346].

[48] *Epp* 1, 610. Carta a Antonio Araoz (ex comissione). Roma 31 de octubre de 1547.

[49] *PCo* II, 725-775. Cfr.: A.M. Aldama, *Imagen ignaciana del jesuita en los escritos de Polanco*, Roma, 1975; J.H. Amadeo, M.A. Fiorito, "Las 'Industrias' del Padre Polanco y las Constituciones de la Compañía de Jesús", *Stromata* 44 (1988) 23-90; M. Ruiz Jurado, voz: "Industrias", en: *DHCJ* II, 2019-2020.

[50] "En el castellano original, la palabra 'industrias' significaba el conjunto de recurso orientados a la consecución de un fin. Desde el punto de vista retórico, el autor de las *Constituciones* se sirvió de 'industrias' a lo largo del proceso inventivo. Podemos comparar estas 'industrias' a 'tópicos' a lo largo de un proceso de argumentación". Las *Doce Industrias* de Polanco es un manuscrito que "inventa y desarrolla doce 'tópicos' y los utiliza a modo de capítulos para tratar de muchos asuntos relativos a las *Constituciones* que estaban dispersos en el dossier de documentos que sirvió para preparar el texto borrador. Las Industrias contribuyeron a agruparlos y ordenarlos en vistas a un plan de conjunto". Ambas citas están extraídas de: J.C. Coupeau, *El espíritu en la forma. Las Constituciones a la luz de la retórica*, Bilbao-Santander-Madrid, 2014, 387.

[51] A. Aldama, *La composición de las Constituciones*, 210.

[52] (1549-1550) "Constitutiones que en los collegios de la compañía de jesú se deven observar para el bien proceder dellos a honor y gloria divina", [*MCo* IV, 217-245].

[53] A. Aldama, *La composición de las Constituciones*, 210.

fueron incorporados al texto de las *Constituciones* de las Compañía. Es patente la influencia de los títulos (y, por ello, de la estructura) de las "doce industrias" en los títulos de los capítulos de las *Constituciones*.

> "Para el bien de la Compañía, a honrra y gloria diuina, doze industrias en general parezen necessarias. La primera para coger gente: la 2.a para escoger de la cogida: la 3.a para conseruar la escogida, y hazerla mejor: 4.a para adelantar en letras la conseruada: 5.a para adelantar en spiritu los letrados y admittirlos a profession: 6.a para que se instruyan prácticamente en los medios de ayudar al próximo (antes o después de hazer professión) los que se han ayudado a sí mesmos en letras y spíritu: 7.a para que se repartan, para mayor bien común, los que ya están ynstruydos, para trabajar in vinea Domini: 8.a para que se vnan entre sí y con el prepósito, y se gouiernen los repartidos: 9.a para que los así vnidos, de su parte se ayuden a trabajar mas fructuosamente in vinea Domini: 10.a para que sean ayudados los mesmos de parte del superior: 11.a para la election y ayuda del superior en lo que toca al gouierno de la Compañía: 12.a para que todo lo dicho se haga durable"[54].

En el cuadro adjunto presento en tres columnas los títulos de las 12 industrias, los títulos de los capítulos de las *Constituciones* tal y como quedaron en su redacción final y, en una tercera columna, la denominación que utiliza Aldama en su libro "Iniciación al estudio de las Constituciones". Podemos apreciar claramente cómo en las "12 Industrias" se encuentra ya el esquema que articula las *Constituciones*[55]:

INDUSTRIAS	***CONSTITUCIONES***	**INDICE – ALDAMA**
La primera para coger gente:	Primera Parte. Del admittir a probación.	ADMISIÓN
la 2.a para escoger de la cogida:	Parte Segunda. Del despedir los que no approbasen bien de los admittidos.	DIMISIÓN
la 3.a para conseruar la escogida, y hazerla mejor:	Parte Tercera. Del conservar y aprovechar los que quedan en probación.	PROBACIÓN DE LOS NOVICIOS

[54] *PCo* II, 725-726.

[55] "Las Industrias pueden considerarse, pues, como un ensayo, con el que Polanco preparó en forma de consejos prácticos, sin tomar aún el tono propiamente legislativo de las Constituciones, cuyo esbozo inmediato será el llamado texto 'a'. En las Industrias se insinúa ya el esquema de las Constituciones, tanto en el orden y estructuración de la materia, como en los títulos principales. Algunas secciones coinciden casi totalmente con sus partes correspondientes en las Constituciones: como la Industria 7ª y la parte 7ª, la Industria 12ª y la parte 10ª, la Industria 2ª y la parte 1ª. Muchos de los conceptos y criterios sobre la devoción, mortificación, discreción, selección de ministerios, pureza de intención, el apóstol como instrumento de la divina gracia, etc. se expresan en las Industrias de modo muy semejante a como están en las Constituciones, cartas e instrucciones de Ignacio", M. Ruiz Jurado, voz: "Industrias", en: *DHCJ* II, 2019-2020.

INDUSTRIAS	*CONSTITUCIONES*	**INDICE – ALDAMA**
4.a para adelantar en letras la conseruada:	Parte Cuarta. Del instruir en letras y en otros medios de ayudar a los próximos los que se retienen en la Compañía.	FORMACIÓN DE LOS ESCOLARES
5.a para adelantar en spiritu los letrados y admittirlos a profession:	Parte Quinta. De lo que toca al admittir o incorporar en la compañía.	INCORPORACIÓN
6.a para que se instruyan prácticamente en los medios de ayudar al próximo (antes o después de hazer profession) los que se han ayudado a sí mesmos en letras y spíritu:	Parte Sexta. De lo que toca a los ya admittidos o encorporados en la Compañía quanto a sí mesmos.	VIDA RELIGIOSA DE LOS INCORPORADOS
7.a para que se repartan, para mayor bien común, los que ya están ynstruydos, para trabajar in vinea Domini:	Parte Septima. De lo que toca a los ya admittidos en el cuerpo de la Compañía para con los próximos, repartiéndose en la viña de Cristo nuestro Señor.	VIDA APOSTÓLICA DE LOS INCORPORADOS
8.a para que se vnan entre sí y con el prepósito, y se gouiernen los repartidos:	Parte Octava. De lo que ayuda para unir los repartidos con su cabeza y entre sí.	UNIÓN
9.a para que los así vnidos, de su parte se ayuden a trabajar más fructuosamente in vinea Domini:		
10.a para que sean ayudados los mesmos de parte del superior:		
11.a para la election y ayuda del superior en lo que toca al gouierno de la Compañía:	Parte Novena. De lo que toca a la cabeza y gobierno que della desciende.	GOBIERNO
12.a para que todo lo dicho se haga durable.	Parte Decima. De cómo se conservará y augmentará todo este cuerpo en su buen ser.	CONSERVACIÓN Y AUMENTO

Tabla 7

Índice de las *Industrias* y de las *Constituciones*.

En enero de 1548 cuatro compañeros (Suffragium quatuor *sociorum*), Laínez, Salmerón, Broet y Jayo, ponen de manifiesto su aprobación al proceso que se ha ido realizando:

> (…) todo lo que ha inpetrado su santidad o inpetr[a]re para adelante al propósito general de la Compañía, Ignatio de Loyola, damos por bien inpetrado ; y así mismo las Constitutiones por él echas y las que hiziere para adelante, approbamos, juzgando en todo se habrá mirado y mirará el mayor seruitio y honrra de Dios y bien de la Compañía[56].

Según podemos deducir de la lectura de varias cartas, Ignacio tenía previsto convocar en Roma a los primeros compañeros (y el resto de los profesos) para el Año Santo 1550. Por ello probablemente se "acelera" el proceso de redacción de las *Constituciones* para someterlas a su consideración. En esta reunión de 1550 se aprobará el texto *A* de las *Constituciones*. Las cartas a las que me refiero son:

- Carta a Laínez y los que están en Italia el 18 o 19 de agosto de 1548:

  "A Mtro. Laynez y los de Italia, qué les parecerá de juntarse el año del jubileo" (*Epp* 2, 200).

- En carta a los padres Queralt y Araoz el 8 de diciembre de 1548:

  "5.o. Que para el año del jubileo piensa N.P. será espediente (quando el trabajo del camino no temiese) que venga él, y Mtro. Francisco, y Simón, y el Dr. Torres. Y si es tentatión alguna de las que dize, que Dios lo juzgará el día del juicio" (*Epp* 2, 265).

- Al P. Juan Bautista Viola el 28 de octubre de 1549:

  "9.o. Quanto á los capítulos que aora hazen, que sigua lo que les hará prouecho; pero que mire no se introduzga cosa que no pueda conformarse con las Constitutiones, que se publicarán, plaziendo á Dios, este año del jubileo." (*Epp* 2, 584-585)

- Al P. Simon Rodríguez en una fecha desconocida entre 1548 y 1549:

  "Para Mtro. Simón.--Prímero. Cerca de su persona, que para el año del jubileo desea que venga con los otros, si no va á Ethíopia; y en tal caso, que antes del jubileo holgaría de verle acá, pareziendo á S.A. darle licentia" (*Epp* 2, 291)

Tal y como habíamos señalado, el proceso de redacción de las *Constituciones*, ocupa un largo período de tiempo. Hasta ahora hemos recorrido su "prehistoria", los textos que jugaron, de hecho, un papel preparatorio para su redacción. Ha quedado de manifiesto la importante y decisiva labor de J.A. de Polanco en la elaboración de las *Constituciones*. Esta crucial tarea de su secretario, no diluye la afirmación de que Ignacio de Loyola fue el autor de las *Constituciones* de la Compañía de Jesús.

[56] [*MCo* I, 245].

3.3. Los textos sucesivos de las *Constituciones*

Para finalizar con lo relativo a la composición y redacción del libro de las *Constituciones*, realizaré de forma esquemática un recorrido cronológico por los diferentes textos de las *Constituciones* hasta la versión que hoy podemos leer. Dado que no siguieron exactamente la misma cronología creo que es necesario, separar el *Examen* del resto de las *Constituciones*.

3.3.1. El Examen de las Constituciones

El *Primero examen y general que se ha de proponer a todos los que pidieren ser admitidos en la Compañía de Jesús*, "es un conjunto sistematizado de informaciones e interrogaciones que han de tener en cuenta los examinadores antes de admitir al que se presenta para entrar en la Compañía de Jesús, y éste antes de abrazarla. Pretende un conocimiento mutuo de la Orden y el candidato, en una relación de transparencia: un aspecto de lo que Nadal llama "claritas" y considera una de las características propias del Instituto"[57].

El texto más antiguo del que tenemos noticia documentada es denominado por los editores de *Monumenta* texto α (alfa). Se conserva una copia escrita por el P. Miguel Botelho[58] probablemente de finales de 1547. El grado de limpieza en la redacción de la copia de Botelho, posiblemente, hace referencia a un texto anterior que Aldama data en 1546[59]. Junto con la copia mencionada, conservamos también unas Declaraciones, con añadidos y enmiendas de Ignacio y de Polanco, que los editores de *Monumenta* datan entre los años 1548-1549[60]. Finalmente, también conservamos una pequeña parte del índice del texto α[61].

El segundo texto que conservamos del *Examen* se conoce como texto *A* y, básicamente, se corresponde con el texto *a* de las *Constituciones*. Se le considera contemporáneo al mismo por lo que se le data en 1549-1550.

A mediados de 1550 se redacta el texto *B* del *Examen* que podemos considerar definitivo. Como señala A. Aldama:

---

[57] M. Ruiz Jurado, voz: "Constituciones", en: *DHCJ* I, 930. Cfr., A. Aldama, *La composición*, 230-234; A. Jaer, o.c., 41-55; S. Arzubialde, J. Corella, J.M. García-Lomas (eds.), o.c., 41-82; J. C. Coupeau, voz: "Constituciones", en *DEI* I, 435-445; S. Decloux, "General Examen", en: *Constitutions of the Society of Jesus. Incorporation of a Spirit*, Roma-India 1993.

[58] El P. Miguel Botelho llegó a Roma en otoño de 1547 donde permaneció hasta septiembre de 1549 cuando fue enviado a Sicilia, en enero de 1555 regresará a Roma (*MPaed* I, 46). "Encontramos esbozos [del Examen] desde 1540, cuando se trataba de acoger estudiantes. Pero es en 1546, en el momento en el que el Papa autoriza a la Compañía a recibir coadjutores, cuando fue redactado el primer texto completo del Examen. Fue, pues, escrito antes que las *Constituciones*, cuyo primer texto completo data de 1550. La última redacción del Examen es de 1556, pero sólo aparecen algunas diferencias menores, con respecto al primer texto. Se había previsto primeramente hacer de él el capítulo quinto de la primera parte de las *Constituciones*, pero se renunció a ello para situarlo a la cabeza del conjunto del libro. Esto corresponde bien al plan genético de las *Constituciones* que traza un itinerario pedagógico y espiritual de integración progresiva en el cuerpo de la Compañía", A. Jaer, o.c., 42.

[59] Cfr. A. Aldama, *Iniciación*, 36-37.

[60] *Declarationes in examen* [*MCo* I, 248-256].

[61] *Index Examinis antíqui seu textus* α [*MCo* II, 728-731].

> "En la segunda mitad del año 1550 el texto A del Examen fue copiado, y esta copia fue llamada por el editor texto B. Que el texto B sea de la segunda mitad de 1550, consta por el hecho de que fue el presentado a los Padres reunidos en Roma a fines de este año y principios del siguiente. San Ignacio corrigió este texto de su mano (hemos contado unos doce lugares). Pero aquí es más difícil aún que en las Constituciones establecer el tiempo de esas correcciones; porque, a diferencia de las Constituciones, que después de 1551 tuvieron una nueva redacción (el texto B), para el Examen el texto presentado en aquella reunión fue ya el definitivo"[62].

En resumen:

1) 1546-1547: primer texto conservado del Examen, llamado por el editor texto α.
2) 1549-1550: segundo texto del Examen, texto *A*.
3) 1550: tercer texto del Examen, texto *B*.

3.3.2. Las Constituciones

No menos complejo es el proceso de redacción del libro de las *Constituciones*. Señalamos a continuación los sucesivos textos que se van elaborando:

1) 1549-1550: texto primitivo de las *Constituciones* (llamado "texto *a*"). Este texto *a* en su primera redacción no tenía Declaraciones (con la excepción de la parte VII que incluía las "Constituciones circa missiones"). Fue preparado por Polanco. Las ideas son ignacianas puesto que el material sobre el que se construye el texto son una serie de normas aprobadas anteriormente por Ignacio y soluciones dadas por Ignacio a las dudas y consultas de Polanco. "Apenas terminado el texto *a*, comenzó Polanco a preparar otro. Esto indica el carácter preparatorio o de ensayo que tenía el primero"[63]. La primera redacción del texto *a* no pudo estar terminada antes de julio de 1550 (puesto que en este texto aparece citada la bula *Expocit debitum* de 21 de julio de 1550). Pero antes de finales de septiembre de ese mismo año se redacta otro texto, el *A*. La datación es relativamente sencilla ya que el P. Helmi (uno de los dos "amanuenses" del texto, deja Roma a finales de septiembre).
2) 1550: texto *A* de las *Constituciones*. Ambos textos se presentan a los padres reunidos en Roma. El texto de las *Constituciones* continuará siendo "trabajado", sin embargo, el texto del Examen será, de hecho, considerado definitivo[64].
3) 1551-1553: texto *B* de las *Constituciones*, llamado Autógrafo. Es considerado el texto definitivo de las *Constituciones*. Ignacio continuó corrigiéndolo hasta su muerte (1556).

---

[62] A. Aldama, '*La composición de las Constituciones*', 232.

[63] Id., 220.

[64] Respecto a la Declaraciones del Examen hay que señalar que se escribieron para el texto *B* otra serie de Declaraciones con correcciones tanto de Polanco como de Ignacio, Cfr. A. Aldama, *La composición*, 233-234.

4) 1558: La Congregación General I en su decreto LXXVIII aprueba el texto *C*; en el decreto LXXIX, la Congregación aprueba la versión latina[65].
5) 1594: La Congregación General V aprueba el texto *D* y lo declara texto oficial de la *Constituciones* en su decreto LXI[66].

Tanto el texto *C* como el texto *D* apenas varían sobre el texto *B* (Autógrafo), de los pocos cambios introducidos ninguno afecta al sentido del texto.

3.4. El matrimonio en las *Constituciones* de la Compañía de Jesús

Pasamos ahora a recorrer lo que se dice en el libro de las *Constituciones* sobre el matrimonio. A lo estudiado en el capítulo anterior, en el que abordábamos un escrito de ámbito espiritual y existencial, sumaremos un escrito que pertenece, evidentemente, al ámbito jurídico.

En las *Constituciones*, la palabra *matrimonio* aparece en seis ocasiones; cuatro de ellas en el Examen [nn. 28, 36, 40 y 41], una en la parte primera de las *Constituciones* [n. 173] y una en la parte segunda [n. 217]. Palabras como *casamiento* o *esposo/a*, no aparecen. Cabe señalar tan solo, las dos ocasiones [nn. 30 y 174] en que aparece la palabra *muger* en referencia al cónyuge femenino.

---

[65] "Decima Septemb. MDLVIII. cum convenissent Patres, in plena Congregatione decreverunt, probatum esse quoddam exemplum Examinis, Constitutionum, et Declarationum ex autographo P. Ignatii exscriptum, et cum eo collatum, cum additionibus, et emendationibus, quae sunt in margine, auctoritate Congregationis factis. In quorum fidem M. Ioannes de Polanco Secretarius Societatis Iesu, ex praescripto Congregationis, et omnium nomine subscripsit librum illum, et sigillo Societatis obsignavit". *Institutum Societatis Iesu*. Editio Novissima (Volumen Primo), Roma, 1869, 159. Polanco "redactó casi en su totalidad el primer texto de las *Constituciones* (texto *a*, 1549), ya estructurado en 10 partes; preparó el segundo (A, septiembre 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 1553) que incorpora las enmiendas 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 I CG en 1558. Sería la CG V (1594) la que aprobará el texto castellano definitivo, *D*, elaborado a partir del autógrafo (*B*), impreso en 1606 junto a su traducción latina", J. García de Castro, voz: "Polanco, Juan Alfonso de", en *DEI* II, 1465.

[66] "Propositum fuit Congregationi quoddam exemplum hispanicum Constitutionum, ex autographo P. Ignatii de verbo ad verbum bene ac fideliter descriptum ob eam causam, quod istud autographum iam obsoletum ac fere lacerum esset; et cum eo atque cum alio authentico a prima Congregatione generali, tit. 5, decr. 1, (número 78) approbato, et manu P. Polanci subscripto, per quosdam Patres linguae hispanicae peritos diligenter collatum; postulatumque fuit, ut Congregatio illum librum probaret. Congregatio autem decrevit, illum librum, postquam denuo per aliquot Patres, a Patre Generali designandos, cum autographo coliatus fuerit, probatum fore, et pro approbato haberi deberé. In quorum fidem Congregatio mandavit P. Laurentio Magio, Secretario ut ex eiusdem praescripto et omnium Patrum nomine subscribat librum illutn post praedictam collationem factam, et sigilli Societatis impressione muniat", *Institutum Societatis Iesu*. Editio Novissima (Volumen Primo), Roma, 1869, 261-262. Para conocer las primeras Congregaciones Generales, es de utilidad la edición realizada por The Institute of Jesuit Sourcese. Cfr.: J.W. Padberg, M.D. O'Keefe & J.L. McCarthy, *For Matters of Greater Moment: The First Thirty General Congregations of the Society of Jesus, A History and a Translation of Their Decrees*, St. Louis, 1995.

En otros tres lugares utiliza Ignacio el plural, *mugeres* [nn. 266, 267 y 588], haciendo referencia a personas de sexo femenino, no a personas casadas. Finalmente, tres veces nos encontramos con la palabra *casar* o sus derivados −*casados* y *casado*− [dos en el n. 39 y una en el n. 41].

Esta cuarta sección está dividida en dos apartados. En primer término analizaremos lo que se dice sobre el matrimonio en el Examen; posteriormente realizaremos dicha tarea en las partes primera (*Del admitir a probación*) y segunda (Del *despedir los que no se aprobasen bien de los admitidos*) de las *Constituciones* que son en las que podemos encontrar referencias al tema de nuestra investigación.

3.4.1. El Examen de las Constituciones: quiénes pueden ser admitidos y cómo

Bajo el título, "Primero examen y general que se ha de proponer a todos los que pidieren ser admitidos en la Compañía de Jesús", Ignacio de Loyola redacta un documento que busca, básicamente, conocer y dar a conocer. Conocer al candidato a la Compañía de Jesús y dar a conocer esta a aquel. Estas son las dos finalidades más claras del *Examen de las Constituciones*. Se busca, con realismo, responder a la necesidad de regular y cuidar el proceso de entrada en la nueva orden: quién, cómo, bajo qué condiciones puede ser admitido en la Compañía[67]. Ignacio Iparraguirre, en su introducción al libro de las *Constituciones*, nos dice lo siguiente al referirse al Examen: "desde el principio debe tener el candidato una clara idea de la vida que desea abrazar. Y a la vez la Compañía debe conocer al que va a entrar por sus puertas. A ambas cosas obedece este atrio que se llama Examen, en el que por una parte se da en síntesis una idea de cómo debe ser quien desea abrazar la Compañía de Jesús, y por otra se indica lo que los superiores deben preguntar para tener conocimiento exacto del candidato"[68]. Es cierto que el Examen tiene una particularidad. No se preocupa solo de obtener información sobre el candidato; como si de una carretera de doble vía se tratara, también ofrece al candidato información sobre la Compañía de Jesús.

Desde el comienzo se busca presentar la orden para evitar malos entendidos (no debemos olvidar que en la compañía de Jesús, se introducen una serie de elementos que la diferenciaban de otras órdenes más antiguas). Es evidente el deseo de transparencia de la Compañía hacia el candidato. Al mismo tiempo, también se busca que el candidato se manifieste con honestidad ante la Compañía en la que pretende ingresar. Como señala J. Corella, "la claridad y la sinceridad presiden la composición de este libro, en la idea de que con ello se ofrece la mejor cooperación humana para que Dios muestre su voluntad sobre el candidato. Es una ayuda a la

[67] "Hay mutua comunicación entre las dos partes, mutua entrega, en búsqueda de un mutuo conocimiento que permita la confianza y el amor, como base de la pertenencia total, hasta la muerte. Este es quizás el valor más estimable de esta obrita ignaciana. Por eso, quizás, a pesar de que la temática está íntimamente relacionada con la primera parte de las Constituciones, siempre quiso la Compañía que el Examen conservara su propia identidad, sin ser absorbido en las Constituciones, como pasó con otros textos ignacianos. Forma parte de las Constituciones, a las que siempre precede, con una misma numeración. Pero conserva su propia identidad". S. Arzubialde, J. Corella y J.M. García-Lomas (eds.), *Constituciones de la Compañía de Jesús*, 42.

[68] C. de Dalmases e I. Iparraguirre, *Obras completas de San Ignacio de Loyola*, 426.

elección, en este caso, vocacional a la Compañía"[69]. A continuación, podemos ver en un cuadro la estructura del *Examen*:

PRIMERO EXAMEN Y GENERAL que se ha de proponer a todos los que pidieren ser admitidos en la Compañía de Jesús.
Capítulo I. Del Instituto de la Compañía de Jesús y diversidad de personas en ella. Se centra en las "peculiaridades" de nuevo Instituto, subrayando aquellos elementos que suponen novedad respecto a otras órdenes.
Capítulo II. De algunos casos que se debe demandar si han intervenido a quien pretende entrar en la Compañía. Señala en los impedimentos para la entrada a la Compañía.
Capítulo III. De algunas interrogaciones para más conocer la persona que quiere entrar en la Compañía. Se concentra en el conocimiento del candidato.
Capítulo IV. De algunas cosas que más conviene saber a los que entran de lo que han de observar en la Compañía. Se ocupa de describir a la Compañía, constituye una síntesis del carisma y espiritualidad que alimenta a la nueva orden.
Capítulo V. De otro examen algo más particular que conviene a los letrados y coadjutores espirituales y escolares. Destinado a todos aquellos que van a ser sacerdotes, está muy centrado en el tema de los estudios.
Capítulo VI. De otro examen para coadjutores solos. Pensado para aquellos candidatos a coadjutores espirituales o coadjutores temporales[70]
Capítulo VII. De otro examen para escolares, y primero antes que se admitan por tales.
Capítulo VIII. De otro examen para indiferentes. Para aquellos que se admiten sin que se haya decidido el grado en el que serán recibidos y, en su caso, incorporados recibidos en la Compañía

Tabla 8
Estructura del *Examen* de las *Constituciones*

[69] S. Arzubialde, J. Corella y J.M. García-Lomas (eds), *Constituciones de la Compañía de Jesús. Introducción y notas para su lectura*, Bilbao-Santander, 1993, 42.

[70] Como señala A. de Jaer, diversas circunstancias, desde el comienzo de la orden, "hicieron nacer la idea de acoger e incorporar en la Compañía también a estas personas que querían ayudarla como "coadjutores", sacerdotes y laicos, que no harían personalmente el voto de especial obediencia al papa y quedarían más disponibles para las necesidades internas de la nueva orden". A. de Jaer, Formar un cuerpo para la misión. *Lectura sapiencial de las Constituciones de la Compañía de Jesús,* Bilbao-Santander, 1998, 41.

Pasemos ahora a analizar los "lugares" del texto del *Examen* que son significativos para esta investigación. Los encontraremos en los capítulos segundo y tercero que buscan conocer más sobre la vocación de quien pide su ingreso en la Compañía de Jesús. El capítulo segundo presenta aquellos impedimentos que hacen inútil ir más adelante en el proceso de admisión. Por su parte, el capítulo tercero busca profundizar en el conocimiento del candidato: su identidad, edad, detalles y circunstancias de su vida, la familia de la que procede, etc.

3.4.1.1. Los números, 28 y 30 del capítulo segundo[71]

> [28] 4. Quarto ser ligado con uínculo de matrimonio consumado; o seruitud[72] legítima.

Texto α (c.a.1546)	Texto *A* (c.a. 1550)	Texto *B* (c.a. 1556)	Texto *D* (1594)
	8º, si es hombre ligado con vínculo de matrimonio; 9º si no es de condition libre, no se puede acettar sin voluntad de su señor legítimo.	4º Ser ligado con vínculo de matrimonio consumado, o servitud legítima.	4. Quarto ser ligado con uinculo de matrimonio consumado; o seruitud legítima.

Tabla 9a

Examen nº 28

> [30] 6. Estos casos dichos son impedimentos con ninguno de los quales se puede recibir nadie en la Compañía, 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 euangelizar su diuina palabra, tanto serán más aptos instrumentos para ello, quanto fueren menos notados del primero y segundo defecto, por la ordinaria y común enfermedad de muchos.
>
> […] Tampoco se recibe nadie con los dos últimos impedimentos, porque el quarto [matrimonio] sería en perjuicio del próximo, si no uuiesse consentimiento de la muger o señor, guardadas las demás circunstancias que de derecho deuen guardarse. El quinto[73] también sería notable perjuizio de la mesma Compañía.

[71] Resalto en amarillo las palabras relevantes para nuestra investigación.

[72] Cfr. J.M. Aicardo, *Comentario a las Constituciones* V, 299ss. Por "servitud legítima" hemos de entender la esclavitud permitida por la Ley.

[73] "El quinto es padescer enfermedad, donde venga a obscurecerse y no ser sano el juicio; o tener disposición notable para venir en la tal enfermedad" [Co 29]. "Si alguno de los tales impedimentos se descubriesse en alguno, no sea interrogado más adelante, dexándole en el Señor nuestro quanto más pudiere ser consolado; donde no, sea examinado delante de la manera siguiente" [Co 31].

Texto α (c.a.1546)	Texto *A* (c.a. 1550)	Texto *B* (c.a. 1556)	Texto *D* (1594)
	Tampoco se resciue nadie con los 3 vltimos impedimentos, porque sería en perjuicio del próximo o de la mesma Compañía notablemente.	Tanpoco se recibe nadie con los 'dos' vltimos impedimentos, porque que 'el 4o' sería en perjuicio del próximo si no vbiesse consentimiento de la muger o señor, guardadas las demás circunstantias que de derecho deuen guardarse.	Tampoco se recibe nadie con los dos últimos impedimentos, porque el quarto sería en perjuicio del próximo, si no uuiesse consentimiento de la muger o señor, guardadas las demás circunstancias que de derecho deben guardarse.

Tabla 9b

Examen nº 30

No solo se señalan los impedimentos sino que también se aporta la razón por la que se consideran como tales.

3.4.1.2. Los números 36, 39, 40 y 41 del capítulo tercero

> [36] 2. Si es de legítimo matrimonio o no, y cómo no. Si uiene de christianos antiguos o modernos. Si alguno de sus antecessores ha sido notado o declarado en algunos herrores contra la nuestra religión christiana y cómo. Si tiene padre y madre y cómo se llaman. De qué condición sean y qué officio o modo de uiuir tienen, y si tienen [B]necessidades temporales o commodidad, y en qué manera.

Texto α (c.a.1546)	Texto *A* (c.a. 1550)	Texto *B* (c.a. 1556)	Texto *D* (1594)
9. Si es de legítimo matrimonio o no, y cómo no.	Si es de legítimo matrimonio o no, y cómo no.	Si es de legítimo matrimonio o no, y cómo no.	Si es de legítimo matrimonio o no, y cómo no.

Tabla 9c

Examen nº 36

[39] 4. Quántos hermanos y hermanas tiene, casados y por casar. Qué officio o modo de uiuir tienen.

Texto α (c.a.1546)	Texto *A* (c.a. 1550)	Texto *B* (c.a. 1556)	Texto *D* (1594)
18. Quántos hermanos y hermanas tiene. 19. Quántos casados y por casar.	Quántos hermanos y hermanas tiene. Quántos casados y por casar.	Quántos hermanos y hermanas tiene 'casados' y por casar.	4. Quántos hermanos y hermanas tiene, casados y por casar

Tabla 9d

Examen nº 39

[40] 5. Si en algún tiempo [C] ha dado palabra de matrimonio, y cómo. Si ha tenido o tiene algún hijo.

Texto α (c.a.1546)	Texto *A* (c.a. 1550)	Texto *B* (c.a. 1556)	Texto *D* (1594)
21. Si en algún tiempo ha dado palabra de matrimonio a alguna fémina.	Si en algún tiempo ha dado palabra de matrimonio.	Si en algún tiempo ha dado palabra de matrimonio y cómo.	Si en algún tiempo ha dado palabra de matrimonio, y cómo.

Tabla 9e

Examen nº 40

[41] C. Si la vuiesse dado por palabras de presente consumando el matrimonio o en modo equivalente, se reputaría el tal tener el 4º impedimento, que no permite acceptar en la Compañía el que le tiene, sin las condiciones que se requieren para que vn casado pueda hazerse religioso.

Texto α (c.a.1546)	Texto *A* (c.a. 1550)[74]	Texto *B* (c.a. 1556)	Texto *D* (1594)
		Si la ubiese dado por palabras de presente consumando el matrimonio o en modo equiualente, se reputaría el tal tener el 4º impedimento, que	Si la vuiesse dado por palabras de presente consumando el matrimonio o en modo equivalente, se reputaría el tal tener el 4º impedimento, que
		no permitte acceptar en la Compañía el que le tiene, sin las conditiones que se requieren para que un casado pueda hazerse religioso.	no permite acceptar en la Compañía el que le tiene, sin las condiciones que se requieren para que vn casado pueda hazerse religioso.

Tabla 9f

Examen nº 41

3.4.1.3. Los impedimentos según el Examen de las Constituciones

Como señala Aldama, "los impedimentos para la admisión fueron introducidos muy pronto en la Compañía. Ya en la reunión de 1541, tenida antes de hacer la profesión **y** elegir al primer Prepósito general, vieron san Ignacio y sus compañeros que era necesario establecer algunos. Puede, sin embargo, llamar la atención el que sean tantos. En el primer texto eran siete; y a ellos en el texto *A* fueron añadidos otros tres: dos de derecho común (el matrimonio y la servitud legítima) y el de la enfermedad mental. Y aunque, por insinuación del P. Salmerón, se redujo después el número, esta reducción se hizo, no quitando algún impedimento, sino repartiéndolos en grupos"[75]. Esta agrupación es la que aparece ya en el texto *B* y se realiza a partir de cinco criterios: relación con la Iglesia y la fe, comisión de delitos y pecados graves, existencia de experiencias vocacionales previas, obligaciones adquiridas de tipo civil y, finalmente, presencia (o tener disposición) de enfermedad mental. Lo sintetizamos en el siguiente cuadro:

[74] El número 41 corresponde a una declaración, recordamos que en el texto A del Examen no está incluida ninguna declaración. Cfr. Aldama, *La Composición,* 233-234.

[75] A. Aldama, *Iniciación*, 40.

Texto α (c.a.1546)	Texto *A* (c.a. 1550)	Texto *B* (c.a. 1556)
1 entre infieles renegado	1 entre infieles renegado	1 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 declarado por sospechoso de ella por sentencia pública, siendo infame descomulgado como cismático, despreciada la autoridad y providencia de nuestra santa madre Iglesia
2 herejía (reprobado en sentencia publica)	2 herejía (reprobado en sentencia publica) o sospechoso de algún error.	
3 descomulgado (excomulgado)	3 descomulgado (excomulgado)	
4 homicida	4 homicida	
5 infame[76] por pecados enormes[77]	5 infame por pecados enormes	2 haber sido en algún tiempo homicida o infame públicamente por pecados enormes
	6 haber tomado hábito de otra religión	
6 haber tomado hábito de otra religión	7 ermitaño con vestidos monacales	3 haber tomado hábito de otra religión o haber sido ermitaño con vestidos monacales
7 ermitaño con vestidos monacales		
	8 vínculo de matrimonio	4 ser ligado por vínculo de matrimonio consumado o servitud legítima
	9 no ser de condición libre (sin voluntad de su señor)	
	10 enfermo de locura o disposición notable para ella	5 padecer enfermedad donde venga a obscurecerse y no ser sano el juicio o tener disposición notable para venir en la tal enfermedad

Tabla 10

Impedimentos a lo largo del proceso de redacción del *Examen*

[76] "Infame": "Desacreditado, que ha perdido la honra y la reputación"; "Significa tambien mui malo o vil en su línea"; "Publicamente infame. El infamado o desacreditado por justicia: y tambien se dice del castígo o pena que causa esta infamia" (AUT); "El que es notado de ruin fama y particularmente son infames aquellos a los quales el derecho señala por tales" (COV).

[77] En el texto *B* se incluye una declaración: "Infamia por pecados enormes se entiende ser impedimiento donde el tal pecador fuese infamado. Siendo lexos del tal lugar, si se uiese tan reducido que se tomase seguridad de su persona, podría admittirse en el Señor Nuestro. Quales sean los tales peccados enormes o no, estará al juicio del prepósito general" [*Co* 170]. Sobre qué otros pecados, a parte del homicidio, deben ser considerados enormes a la hora de admitir a la Compañía, Aicardo señala que "parece que éstos serán aquellos que consigo lleven alguna infamia o escándalo o daño ajeno", J.M. Aicardo, *Comentario a las Constituciones* V, 297. García Hernán, al hacer referencia al tiempo que Ignacio estuvo preso en 1515 bajo la acusación de "delitos muy enormes", indica que "se utilizaba el adjetivo 'enorme' para señalar que, al cometer el delito, el autro quedaba exento del fuero eclesiástico (…) En una ordenación de leyes para caballeros de hábito de comienzos del siglo XVI, se introdujo la expresión 'delitos enormes' para designar a los quebrantadores de iglesias incendiarios, raptores (violadores) y forzadores públicos", E. García Hernán, *Ignacio de Loyola*, 59-60.

La serie de impedimentos que van apareciendo en las sucesivas redacciones del *Examen,* responden a situaciones reales que se iban presentando en la vida de la Orden. El epistolario ignaciano nos confirma cómo se van aplicando e interpretando estos impedimentos.

3.4.1.4. Los casos de impedimentos reflejados en el epistolario

Ya en tiempos de Ignacio tenemos registrados en su epistolario ejemplos de personas que pidieron la admisión en casos en los que el impedimento de matrimonio estaba presente y había que prestarle atención.

En 1548, Polanco (ex commissione) escribe al P. Antonio Araoz[78] acerca de una consulta que se había realizado en torno a un tal Antonio de Estrada[79] que, habiendo entrado en la Compañía, se "escapó". La consulta del P. Araoz se refiere a la posibilidad de readmisión del sujeto. En carta fechada en octubre del año citado, podemos leer lo siguiente:

> "11.o. Quanto á Antonio de Strada, que á N.P., todo mirado, no le pareze tenga partes para la Compañía, ninguna, sino ser hermano de Francisco de Strada. Y más, que las constitutiones nuestras no consienten que se admittan á la Compañía sacerdotes que no son letrados, ni los que vna vez se salen hospite insalutato. Más: que aquí se dize que el Antonio de Strada se casó en el Boloñés, donde fué visto con vna muger, que dizen fuese suya"[80].

Antonio Gou había sido abandonado por su mujer después de que esta le hubiera sido infiel. En una carta fechada en Barcelona el 1 de marzo de 1548 cuenta su historia a Ignacio. Especialmente expresivo es el post scriptum de dicha carta que está fechado casi un mes después, el 26 de marzo:

> "Muy R.do Padre.
>
> Despues de hauer scrito lo susodicho, hable mi determination abiertamente al P. Licenciado, notificandole mis deseos; y Su Reverencia, viendo mi necessidad,

[78] Antonio Araoz (Vergara, 1515 – Madrid, 1573). fue el primer miembro de la Compañía que llegó a la Península ibérica en 1539. Hijo y nieto de servidores de la corona, se movería con facilidad, a lo largo de su vida, por ambientes cortesanos. Hizo los Ejercicios en diciembre 1538 y comenzó el noviciado. Un año más tarde, regresó a España y se ocupó de diversos asuntos por encargo del fundador. Volvió a Roma en agosto 1541. Tras su vuelta a Roma, y varios viajes que le llevan a Barcelona, Valencia, Madrid, Coimbra y Évora, será nombrado provincial de España (1547), provincial de Castilla (1554), comisario para la península (1562); en la segunda Congregación General fue elegido Asistente de España por unanimidad pero se resistió a abandonar la corte de Madrid. Junto a sus tareas *ad intra* de gobierno, debemos reseñar asimismo su actividad *ad extra*, desarrollada básicamente en la corte como confesor desde 1545, del ministro Ruy Gómez de Silva y de otros nobles; también será confesor de la princesa Juana. Su "apego" a la corte le valió no pocas críticas entre sus compañeros. Francisco de Borja le concederá amplias exenciones en la vida en común. Cfr. J. Escalera, voz: "Araoz, Antonio de", en: *DHCJ* I, 215-216; García-Villoslada, *Ignacio de Loyola Nueva biografía*, o.c., 676-707.

[79] Parece que se trata de un hermano del P. Francisco de Estrada (Dueñas, 1519 – Toledo, 1584). Este jesuita palentino fue superior del colegio de Burgos (1551-1554) y el primer provincial de Aragón (1554-1558), así como un reconocido predicador. Cfr. C. Dalmases, voz: "Estrada (Strada), Francisco de", en *DHCJ* II, 1338.

[80] *Epp* 2, 250. Carta al Padre Antonio Araoz (ex comm.). Roma octubre (octubri labente) 1548.

> me consolo mucho, dándome speransa cierta, que, toda vez que mis negocios fuessen claros y determinados por la justicia, que me recebira en la Compania.
>
> Fue para mi tanta consolation, que en esta vida mayor no la pudiera recebir. Diome causas justas y razonables por que al presente no lo pudiesse hazer: avnque yo con mis indiscretiones, siguiendo mis proprios affectos, todavia me parescia de rigore poderlo ya hazer: todavia quede quieto y consolado, y de su parescer. Por tanto supplico a V. P. ruegue al Senor me de en breue claridad en el negocio, y entre tanto me tenga en el numero del menor de los menores , seruidor de los seruidores y deuotos de la Compania, y me haga charidad de mandarme y tenerme como a tal, avnque indigno, que yo con la presente le ofresco de mi parte toda obedientia, ansi como V. P. me la mandare, y no hazer otro de lo que por Su Paternidad 6 por los Padres de la Companiame fuere mandado, supplicando in Jesu Christo a V. P. me la accepte, y ruegue al Senor me de gracia de la guardar y complir. Yo desseo mucho saber de V. P. que es lo que yo tengo de hazer en mis negocios; y, si despues de hauer declarado la justicia secular la otra parte por causa del adulterio hauer perdido sus bienes, si tengo de proceder en algunos authos delante del juez eclesiastico; y por tanto supplico a V. P. me mande dar auiso de lo necessario para gloria de Dios. El P. Licenciado esta bueno, gracias al Sehor. E cesso, besando las manos de V. R., suplicando al Senor le cresca siempre y a toda la Compania en su sancto seruicio"[81].

Unos meses más tarde, el 6 de noviembre de 1548, Gou escribirá a Ignacio poniéndole al día del resultado de los procesos seguidos contra su mujer y volviendo a solicitar su ingreso en la Compañía:

> "Todavia, Padre y Senor mio, teniendo io la Compania por obiecto tan bueno, y medio tal para agradar a nuestro Dios, ni puedo ni quiero dexar de desear lo que deseo y supplico con todas mis fuercas; y supplico al Senor, que antes me falte la vida, corporal, que se me disminuyan estos deseos, los quales se que exceden todos los [deseos] iuntos [que] io puedo tener en esta vida; empero no mis necessidades, a las quales soy obligado buscar este remedio. Y avnque mirando a mi venga a desperar de mi supplication, empero mirando a la charidad y zelo de las animas, que el Senor ha comunicado a la de V. P., tengo muchas sperancas de recebir, si no pan entero como hijo de casa, a lo menos algunas migas ó pedaços como pobre mendico. Y por tanto in visceribus Jesu Xpi. otra vez supplico a V. P. me mande consolar, concediendome con benignidad lo que con tanto deseo y necesidad supplico ; y por lo que soy cierto que el mi Padre Licenciado sobre esto escrive largo a V. P., no sere en ello mas prolixo"[82].

El ocho de diciembre de 1548, en la correspondencia entre Roma y el P. Araoz, en este caso la carta también está dirigida al P. Queralt[83], Ignacio responde

---

[81] *EpMixt* 1, 478-482. Carta al Padre Ignacio de Loyola (Antonius Gou). Barcelona 1 de marzo de 1548.

[82] *EpMixt* 1, 566-568. Carta al Padre Ignacio de Loyola (Antonius Gou). Barcelona 6 de noviembre de 1548.

[83] Juan Queralt fue admitido en la Compañía por el P. Araoz, ya siendo sacerdote, en 1545, junto a otros tres sacerdotes catalanes (Monserrat Soler, Luis Cisteró y Bernardo Casellas), que constituyeron una comunidad para atender el colegio de Barcelona de la que Queralt fue nombrado superior. En noviembre de 1559 hizo su profesión como por coadjutor formado. Se fugó y posteriormente fue despedido de la Compañía por Nadal en 1562. El P. Antonio Cordeses, su provincial,

afirmativamente a la petición de entrada en la Compañía solicitada por Antonio Gou[84].

> "3.o. Al P. Araoz, de Gou; y al mesmo se scriue que, vista su deuotión y lo que dél en muchos años se ha conocido, que siempre hemos de ser vna cosa. Que N.P. piensa se podrá tomar por coadiutor; pero, si conueniese más allá ó acá, por euitar rumores de las gentes, que se dexa á su deuotión del mesmo Gou, el qual podrá aconsejarse con Queralt"[85].

Unos años más tarde, el 31 de marzo de 1551, tenemos constancia de otra persona que tenía el impedimento de matrimonio, se trata de Jacobo de Nápoles. La breve referencia la encontramos en una carta a Rodrigo de Rozas:

> Nápoles.--A don Rodrigo. Vna con Jacobo, diziendo cómo se vió su caso y se entendió que era casado; y encomiéndase, mas no para viático, porque allí dixo que hallaría recado[86].

El 5 de mayo de 1551, en carta al P. Adriaensens[87], podemos leer:

> "Che non pare al Padre che accettino quella persona maritata per il seruitio, se non si collocassi la moglie in un monasterio"[88].

---

escribe a Roma, al general Diego Lainez, en septiembre de 1562: "El año passado scriuí a V. P. del P. Joan Oueralt y de sus particulares, de quán inquieto y dañoso era a la Compañía, y quán rebelde y desacatado a los superiores, y que al fin se fué de la Compañía, hospite insalutato, después de hauer hecho mucho daño con sus murmuraciones y malos exemplos, por lo qual el P. Mtro. Nadal le soltó los votos. El P. Dr. Araoz muestra mucha gana de lo cobrar, y pedió al P. Mtro. Nadal se lo dexasse en sus manos. Yo represento a V. P. que si esse hombre se cobra, será para mucho daño y inquietud de los con quien estuuiere; y cierto, saluo indiferencia y resignación a lo que V. P. ordenare, yo no lo querría en esta prouincia, porque tengo harta experientia dél, y no spero enmienda en él, antes después de hauer salido de la Compañía, se ha parado, según parece, en el exterior como vn hombre profano y seglar." [*MLain* 6, 396]. Cfr. A. Astrain, *Historia* I, 276-278; J.M. Aicardo, *Comentario a las Constituciones* V, 532-533.543.548; *MLain*, 6, 145; *MLain* 6, 199-200.

[84] Antonio Gou, notario y varón piadoso que vivía en Barcelona, estaba casado y "padeció la infidelidad y el desamparo y fuga de su mujer". Una vez obtenida sentencia civil en la que le fueron adjudicados los bienes de su esposa, solicitó su entrada en la Compañía que le fue otorgada por San Ignacio a finales de 1548. Aunque Ignacio no puso dificultad en ello, no fue ordenado sacerdote por lo que permaneció como coadjutor temporal. Prácticamente durante toda su vida en la Compañía colaboró con el P. Araoz de quien Ignacio de Loyola le hizo prefecto de Salud. El P. Astrain recoge como "en 1552, un Hermano coadjutor, Antonio Gou, al entrar en la Compañía dio al colegio cierto derecho sobre una casa que tenía en Barcelona, y la renta de esta donación era seis libras y siete sueldos" (A. Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús* II, 605). Cfr. J.M. Aicardo, *Comentario a las Constituciones* V, 300. 732. 737-739.

[85] *Epp* 2, 265. Carta a los PP. Queralt y Araoz (ex comm.). Roma 8 de diciembre de 1548. El 14 de enero de 1549, Antonio Gou escribe sendas cartas a San Ignacio y al P. Polanco agradeciendo su admisión en la Compañía [*EpMixt* 2, 43-44. 45-46].

[86] *Epp* 3, 366. Carta a Rodrigo de Rozas. Roma 31 de marzo de 1551.

[87] Adriaan Adriaensens (o Adriani), nació en Amberes en 1520 y murió en Lovaina en 1580. Ingresa en la Compañía en Lovaina en 1545 y, tras una breve estancia en Roma, es nombrado superior de la comunidad de Lovaina en 1549, ciudad en la que paso casi toda su vida. Parece que, aunque buen sacerdote, confesor y director espiritual, no tenía muchas cualidades para el gobierno. Publico varios libros sobre ascética. Cfr. O.V. Vyver (de), voz: "Adriaensens (Adriani), Adriaan", en *DHCJ* I, 16-17.

[88] *Epp* 3, 454. Carta al Padre Adriano Adriani (ex comm.). Roma 5 de mayo de 1551. Se trata de la contestación a una carta de fecha 7 de abril de 1551 escrita desde Lovaina, *EpMixt* 2, 546.

El 15 de diciembre de 1551, en una carta a Claudio Jayo[89], Ignacio repite las mismas razones (y agrupadas de manera similar) que en el texto *B* en lo relativo a las cualidades de las personas para ser consideradas aptas para la Compañía.

> "Quantunche la carità et zelo de le anime, nel quale si essercita questa Compagnia, abbraccia ogni sorte di persone secondo il suo instituto per seruirle et aiutarle nel Signor nostro a consequire l´infinito et sommo bene, non li abbraccia per tutti incorporarli nella medesma Compagnia, anzi solamente quelli che si reputano vtili per il fine che si pretende del aiuto de li proximi; et però *sonno alcuni impedimenti,* quali al tutto excludono da la Compagnia in modo, che nè anche il generale può accettare alcuno che hauesse tali impedimenti.
>
> Il primo è, *essersi discostato alcun. tempo del gremio de la santa chiesa rinegando la fede* (come accade fra infedeli) o *incorrendo in errori contra quella*, nelli *quali siano stati reprobati per sententia publica*, o *vero separandosi como scismatici da la vnione di quella*: benchè si intenda quando la heresia o scisma o infedeltà sono peccati personali, et non si comprenderebbono quelli che sono nati fra heretici, scismatici o infedeli.
>
> Il secondo è *esser' stato homicidiale o infame per peccato enorme*.
>
> Il 3.º, *hauer pigliato habito de religione* o vero esser' stato romito con vestimenti monachali, perch' è segno di incostantia lasciar la via cominciata di perfettione.
>
> Il 4.º, *se fussi legato con vinculo de Matrimonio o seruitù legitima*.
>
> Il 5.º, *se fusse infermo de testa in tal modo, che venesse ad oscurarsi, o vero esser mal' sano de judicio*, o se vedesse notabile dispositione per questo.
>
> *Questi cinque impedimenti excludono al tutto*"[90].

El 11 de noviembre de 1553 en una carta al P. Cesar Helmio[91], se hace mención del caso de un esclavo casado que quería ingresar en la Compañía de Jesús:

> "Riceuessimo quelle de V.R. de 4 del presente. Et circa Joane napolitano, maridato, pare a N.P. che in conto nessuno s. impazi V.R. con lui, nè lo lasci praticare in casa o con li nostri. Et quanto al matrimonio suo dubitamo che non sia vero, perchè lui è schiauo; et benchè il padrone suo li donò libertà in tanto che fossi in nostra Compagnia, non gliela dette absolutamente; di modo che, si non ha hauuto per altra via

[89] Claudio Jayo nace en Mieussy (Saboya-Francia) en torno a 1504 y muere en Viena en 1552. Amigo de Pedro Fabro y Saboyano como él viaja a Paris en 1534, siendo ya sacerdote, y se hospeda con su amigo en el colegio de Santa Bárbara. Hizo los Ejercicios bajo la dirección de Fabro y entra a formar parte del grupo de los diez primeros jesuitas. A finales de 1541 fue enviado a Alemania donde pasará, prácticamente, el resto de su vida (con dos interrupciones, la primera para participar en el Concilio y la segunda para responder a una petición del duque de Ferrara, ciudad en la que le encontramos entre 1547 y 1549). Reconocido teólogo, participó en las dietas de Espira (1542), Worms (1545) y Augburgo (1550), así como también en la primera sesión del Concilio de Trento (1545-1547). Cfr. C. Dalmases, voz: "Jay (Le Jay, Jayo), Claude" en: *DHCJ* III, 2142-2143; W. Bangert, *Claude Jay and Alfonso Salmeron: Two Early Jesuits*, Chicago, 1985; J. García de Castro, "Claudio Jayo (Vulliet ca. 1504 − Viena 1552): Compañero, teólogo, apóstol", *Estudios Eclesiásticos* 80 (2005) 485-542; Íd., voz: "Jayo, Claudio", en *DEI* II, 1054-1061.

[90] *Epp* 4, 36-37. Carta a Claudio Jayo, Roma 15 de diciembre de 1551. La cursiva es nuestra.

[91] César Helmi (o Helmio), sacerdote de Foligno (Perugia), discípulo espiritual del P. Silvestre Landini, fue admitido en la Compañía de Jesús en 1549. Fue rector del colegio de Venecia. Cfr. J.M. Aicardo, *Comentario a las Constituciones* V, 277. 352.

> libertà, et la moglie sua pensaua maritarsi con huomo libero il matrimonio non è valido. Et quando non fossi tal impedimento, il voto della relligione l' impedisce l' exactione del debito, quantunque non diuidessi il matrimonio già contracto. Per questo adunque et per la mala edificatione che potrebbe seguitare, vedendo maritato vno che già era relligioso, non conuiene pratticarlo, com' hodetto, maxime in confessioni o in conuersationi nel collegio de Venetia nostro"[92].

El 15 de enero de 1555, en carta al P. Lanoy[93], contestando a una duda por él propuesta, en relación a la diferencia entre palabra de presente y palabra de futuro en lo relativo al matrimonio[94], el mismo Ignacio aquilata el sentido exacto del impedimento referido a la promesa matrimonial de futuro:

> "Chi auese dato parola de matrimonio ad alcuna dona per uerba de futuro senza copula carnale, come Philipo dete, non è inconueniente che sia accettato ne la Compagnia. Se fose per uerba de presente, pur senza copula carnale sequente, non si debe aceptare, se non fose tal suposito, che potese fare profesione pasato l. anno, per non fare pergiudicio a la consorte, quale non è libera insino a la profesione del tale. Ma in quel fratello non è dificultà, perchè il suo caso, secondo la narracione sua, a fática arriva a esere promesa di futuro, et in conto nisuno si può intendere che sia per uerba de presenti"[95].

Conservamos también la referencia a un caballero casado del que habla el P. Francisco de Borja[96] en carta a Ignacio el 23 de marzo de 1555:

---

[92] *Epp* 5, 690. Carta al Padre César Helmio (ex comm.). Roma 11 de noviembre de 1553.

[93] Tenemos noticia del Padre Nicolás de Lanoy (Nicolaus Delanoy o Lanoïus o Lanojo) en la *Vita Ignatii* de Ribadeneira, al referirse al envío de jesuitas a Palermo a petición de dicha ciudad y del virrey de Sicilia: "Embióles, pues, nuestro B. P. doze de la Compañía el año de 1549, entre los quales yva Nicolás de Lanoy, flamenco, y Paulo Achiles, italiano, y otros escogidos varones de otras naciones, dándoles orden que se juntassen en Sicilia con el padre maestro Diego Laynez y el padre Gerónimo Doménech, y fuessen todos a dar principio al colegio de Palermo" [*FN* IV, 473-475]. Nacido en Blandain (Bélgica), hace la profesión en Viena el 15 de enero 1553 y fallece en Roma el 6 de septiembre de 1581.

[94] "Se distinguían entonces en el matrimonio las «palabras de presente» y las «palabras de futuro». Las palabras de futuro eran la promesa de matrimonio, los esponsales. Las palabras de presente eran el matrimonio propiamente dicho. La idea es, pues, que si no hubieran sido meros esponsales, sino verdadero matrimonio rato o por palabras de presente (que es la forma ordinaria del matrimonio) o en modo equivalente, como por signos o por medio de procurador, y además el matrimonio hubiese sido consumado, el candidato tendría el cuarto impedimento", A. Aldama, *Iniciación*, 42.

[95] *Epp* 8, 281. Carta al Padre Nicolao Lanojo. Roma 15 de enero de 1555.

[96] Francisco de Borja, tercer general de la Compañía de Jesús (1565-1572), nace en Gandía el 28 de ctubre de 1510 y muere en Roma el 30 de septiembre de 1572. Fue virrey de Cataluña (1539-1543) y hereda el ducado de Gandía a la muerte de su padre en 1543. En 1545 funda el primer colegio de la Compañía en España. En 1546, al morir su mujer hace el mes de ejercicios con el P. Andrés Oviedo y ese mismo año ingresa en la Compañía. Profesa en la Compañía de Jesús en 1548 y es ordenado sacerdote en Oñate el 23 de mayo de 1551. Fue autor de más de treinta tratados espirituales. Fue comisario de la Compañía para España y Portugal entre 1554 y 1561. Fue canonizado por Clemente X el 12 de abril de 1671. Cfr. I. Iparraguirrre, "Francisco de Borja visto a través de sus biógrafos", *Manresa* 44 (1972) 195-206; C. Dalmases, *El Padre Francisco de Borja*, Madrid, 1983; Íd, "Borja, Francisco de", en *DHCJ* II, 1605-1611; E. García Hernán, *Francisco de Borja, Grande de España*, Valencia, 1999; J. Martínez de la Escalera, voz: "Borja, Francisco de", en *DEI* I, 241-246.

> "En Granada ay dos, marido y muger, que tienen un solo hijo de 13 ó 14 años, y están con propósito de entrar en religión de communi consensu. El marido pide la Compañía á mucha instancia. No me ha parescido admittirle sin hauerlo consultado primero con V. P., por el peligro que podría hauer, por no hazerse en la Compania professión tan presto como en otras religiones; y podría ser, que, hauiendo hecho ella profession en la religion, que el marido se saliesse, y con dispensación del papa se tornasse a casar, y pareçe que ella ternía causa de quexa. Pretenden que el hijo studie, y éntre también en la Compañía. V. P. por amor del Señor me auise de lo que manda, que como son casos nueuos, no me ha parescido determinarme sin consultarlo primero con V. P., y será ley para lo venidero in simil casu"[97].

En una carta a Borja, fechada el 29 de mayo de 1555, encontramos también elementos interesantes en la contestación a dos dudas que se habían formulado.

> "De dos puntos solamente dirè, que no me acuerdo si se enbió respuesta. Vno es, del colegial trilingüe, qui per verba de pr[a]esenti contraxit, qué se deua hazer? Y lo que acá parecía es, que si el suieto es tal, que dentro de vn año pudiese hazer profesión, á lo menos de 3 votos, y s[e] emplease bien en él tal dispensa, que *se podría acceptar; siempre se entiende no vuiendo consumado el matrimonio. Y esta limitación de tiempo es por no perjudicar á su muger*, haziéndola sperar los años que se suele deteaer la professión en nuestra Compañía. El otro punto es: si vn casado, con licentia de la muger puede entrar en la Compañía. Y lo que sintimos es, que *si ella no entra tanbién en monasterio, no conuiene ni se puede acetar .Y aun entonces es vn poco de mirar, que el que se accepta no sea persona que se tema que aya de salirse*. Y generalmente con dificultad los tales, y no sin partes más que ordinarias, parece no deurian acetarse"[98].

El propósito del Examen, como ya está dicho, respondía a la necesidad de determinar quiénes podían ser admitidos en la Compañía y, también, el modo de realizar dicha admisión. Por este motivo, señalar con claridad los impedimentos así como su alcance constituye un servicio necesario tanto para quien solicita la entrada como para quien recibe al candidato. Los impedimentos que se señalan no son fruto del capricho ni de la discrecionalidad. Las razones de los mismos, como bien señala J. Corella, "se reducen al carácter apostólico de la Compañía, al bien del sujeto, de terceros o de la Compañía"[99]. Admitir a un candidato casado "sin ser suelto el vínculo por dar licencia (…) la mujer, guardándose las otras circunstancias que, según la doctrina sana y uso de la sancta iglesia" iría, claramente, contra el bien del otro cónyuge y contra la buena fama de la Compañía.

---

[97] *MBor* 3, 201. Carta a Ignacio de Loyola. Plasencia 23 de marzo de 1555. No era la primera vez que Borja consultaba sobre la admisión a la Compañía de personas que hubieran contraído matrimonio. El 30 de diciembre de 1554, Polanco escribía a Francisco de Borja lo siguiente: "Del recibir en la Compañía personas que ayan contraydo matrimonio per verba de praesenti, aunque no consumado el matrimonio, la resolución que se ha hecho acá, antes que viniese la duda de V.R. , es, que no se resciua ninguno de los tales, si no es tal, que pueda hazer professión dentro de vn año: donde se sigue, que ha de ser persona de raras partes, y que merezca la dispensación del tiempo anticipado: y esto por la causa que V.R. toca del perjuicio que se haría á la esposa", *Epp* 8, 213.

[98] *Epp* 9, 86-87. Carta al Padre Francisco de Borja (ex comm.). Roma 29 de mayo de 1555. La cursiva es nuestra.

[99] S. Arzubialde, J. Corella, J.M. García-Lomas, o.c., 48.

3.4.2. Constituciones: por qué causas despedir

Basta una lectura de los números del corpus de las *Constituciones* en los que se hace referencia al matrimonio, para concluir que son "duplicados" de lo tratado en el *Examen*.

3.4.2.1. Los números 173 y 174 de las Constituciones

Los dos números [173-174] del capítulo tercero (*De lo que impide para el recibir en la Compañía*) de la parte primera de las *Constituciones* (*Del admitir a probación*), repiten los números 28 y 30

> [173] 6. El ser ligado [F] con uínculo de matrimonio, o seruitud legítima.

Texto α (1547-1550)	Texto *A* (c.a. 1550)	Texto *B* (c.a. 1556)	Texto *D* (1594)
3º si tiene vínculo alguno, como de matrimonio o deudas notables; 16a Debe ser libre 'de siruitud y' de vínculo de matrimonio y deudas o otras obligationes ciuiles que sean notables.	El vínculo del matrimonio y el de seruitud legítima	El ser ligado con uínculo de matrimonio o seruitud legítima.	El ser ligado con uínculo de matrimonio, o seruitud legítima.

Tabla 11a
Constituciones nº 173

> [174] F. Quando este uínculo fuesse suelto por dar licencia el señor y muger, guardándose las otras circunstancias que, según la doctrina sana y uso de la sancta Iglesia, suelen guardarse, dexaría de ser este impedimento.

Texto α (1547-1550)	Texto *A* (c.a. 1550)	Texto *B* (c.a. 1556)	Texto *D* (1594)
		Quando este uínculo fuese suelto por dar licentia el señor y muger, guardándose las otras circunstantias que según la doctrina sana y uso de la santa Yglesia suelen guardarse, dexaría de ser este impedimiento.	Quando este uínculo fuesse suelto por dar licencia el señor y muger, guardándose las otras circunstancias que, según la doctrina sana y uso de la sancta Iglesia, suelen guardarse, dexaría de ser este impedimento.

Tabla 11b
Constituciones nº 174

3.4.2.2. El número 217 de las Constituciones

Por su parte, el número 217 del capítulo segundo (*De las causas por que se han de despedir*) de la segunda parte de las *Constituciones* (*Del despedir los que no se aprobasen bien de los admitidos*), extrae la consecuencia lógica de haber ocultado en el Examen el impedimento del vínculo del matrimonio.

> [217] 4. La 4ª, si se uiesse ser contra el bien de otros de fuera de la Compañía, como sería descubriéndose el uínculo del matrimonio, o seruitud legítima, o deudas de importancia, auiendo encubierto la uerdad desto en el examen.
>
> Qualquiera de estas quatro causas que aia parece se siruirá más Dios Nro. Señor de que se dé licencia honesta, que de usar charidad indiscreta en el retener la persona en quien cayessen.

Texto α (1547-1550)	Texto *A* (c.a. 1550)	Texto *B* (c.a. 1556)	Texto *D* (1594)
4ª Contra el bien de otros de fuera de la compañía en 2 casos: vno si se entendiese ser casado o tener obligationes algunas ciuiles o de deudas, en special calladas en el examen; otro si fuese notado de peccados públicos y de mal exemplo y infamia.	4a, si se juzgase ser contra el bien de otros de fuera de la Compañía, como sería descubriéndose que es casado, o sieruo o adeudado, no vbiendo dicho la verdad desto en el examen.	La 4a. si se viese 'ser' contra el bien de otros de fuera de la Compañía, como sería descubriéndose el vínculo del matrimonio, o 'seruitud' legítima, 'o deudas' de ynportancia, auiendo encubierto la verdad desto en el examen.	La 4a, si se uiesse ser contra el bien de otros de fuera de la Compañía, como sería descubriéndose el uínculo del matrimonio, o seruitud legítima, o deudas de importancia, auiendo encubierto la uerdad desto en el examen.

Tabla 11c
Constituciones nº 217

Como puede verse con claridad, estos textos de las partes primera y segunda de las *Constituciones* son, básicamente una repetición de lo ya señalado en el examen.

Conclusión

La conclusión a la que se llega tras considerar el papel que juega el matrimonio en las *Constituciones* de la Compañía de Jesús es inequívoca. El matrimonio es visto solo en tanto impedimento para ingresar en la Compañía. Considerando la finalidad de la *Constituciones* no deberíamos esperar otras consideraciones sobre el matrimonio. Se trata de la conclusión lógica y esperable, teniendo en cuenta que se está legislando una orden religiosa con votos perpetuos que exigen la entrega en celibato de la persona a Cristo.

En este capítulo, al tratar el tema de los impedimentos para la admisión en la Compañía, ya ha comenzado a aparecer material perteneciente a las cartas de Ignacio de Loyola. Será, en el corpus epistolar ignaciano en el que podremos espigar un material más numeroso y, ahora sí, considerando al matrimonio también desde un ámbito pastoral. A ello estarán dedicados los tres próximos capítulos.

4

EL MATRIMONIO EN EL EPISTOLARIO IGNACIANO. ÁMBITO PASTORAL

> "Son además las cartas como un comentario de los *Ejercicios* y de las *Constituciones*. Las mismas ideas, los mismos principios. La diferencia se da en el modo concreto de proyectar las mismas verdades. En las cartas se reflejan, desde un ángulo de vista más práctico, en sus aplicaciones reales y concretas, lo cual ayuda a penetrar más profundamente en aspectos que en los *Ejercicios* corren peligro de pasar inadvertidos o al menos no se descubren tan fácilmente"[1].

Introducción

En la guerra lo primero que se destruye son los puentes. Si algo es importante para la vida de las personas y también de las instituciones es la comunicación. De la misma manera que la sangre hace llegar oxígeno a todos los sistemas del cuerpo humano, la comunicación, en cualquier grupo humano es y tiene la importancia del riego sanguíneo en un cuerpo de llevar nutrientes hasta el lugar más alejado. Como sea la comunicación en un grupo humano, así será su vida. El compartir fluido y sincero de ideas y sentimientos, de problemas, de dudas, de éxitos y de fracasos, la sinceridad, la transparencia, el respeto, así como la escucha, son piezas definitivas en la comunicación.

La comunicación epistolar de Ignacio de Loyola responde a una clara variedad de motivaciones: comunicar sentimientos, ideas, consejos, órdenes. La comunicación sirve de desahogo, como modo de acercarnos, como ayuda para la organización, como modo de hacernos presentes en la vida de otra persona, como manera de influir en otras personas…

El objetivo de este capítulo cuarto consiste en conocer cómo el tema del matrimonio es abordado en el epistolario ignaciano. En un primer momento, describiremos los elementos principales del epistolario de Ignacio de Loyola (finalidad, destinatarios, tipos de documentos, etc.), así como su impronta pastoral. A continuación nos detendremos en aquellos documentos relevantes para nuestro estudio sobre el matrimonio, centrándonos en algunos casos en los que san Ignacio fue consultado o tuvo que intervenir. Terminaremos el capítulo constatando cómo la clave "reconciliación" está presente en los casos "matrimoniales" que aparecen en el epistolario.

---

[1] I. Iparraguirre, *Obras completas*, 701.

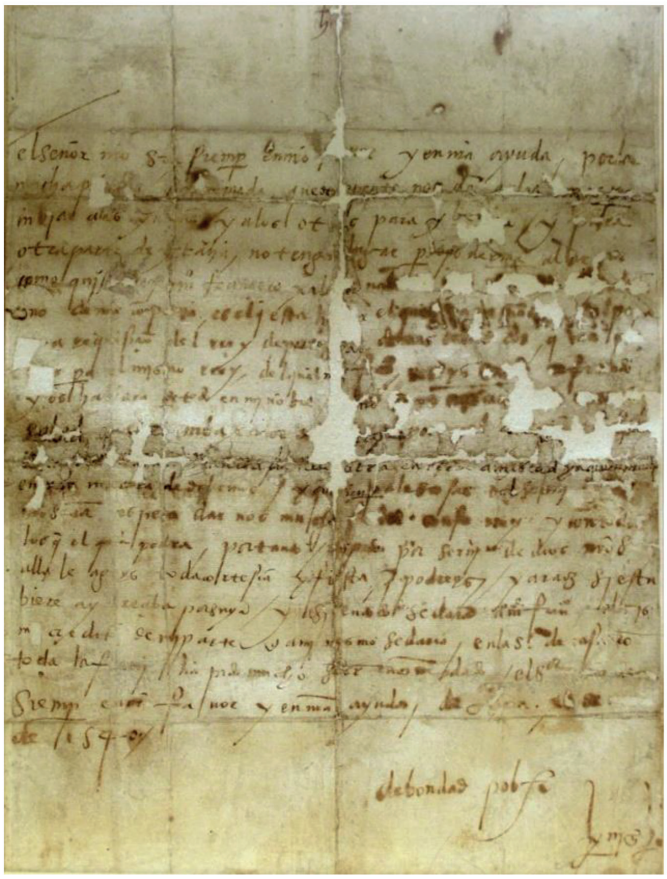


Imagen 8
Carta autógrafa de Ignacio de Loyola a su hermano Beltrán
(Roma, 20 de marzo de 1540)
Iglesia de Santiago el Real. Medina del Campo

4.1. El epistolario ignaciano

El estudio de los epistolarios suele conllevar dificultad dadas las características de los mismos. Recogen temáticas muy diversas y, a la vez una gran dispersión en el tiempo. A esto hay que sumarle el hecho de que, en muchos casos, las cartas no tienen un tema único, sino que se entrelazan diferentes temas. Ignacio de Loyola es hijo de su tiempo, también en lo que se refiere al género epistolar[2]. El Renacimiento supone

[2] Para el conocimiento y estudio del epistolario de Ignacio de Loyola, cfr.: J.M Aicardo, "Correspondencia epistolar", *Comentario a las Constituciones de la Compañía de Jesús* V, Madrid 1919, 950-1025; M. Scaduto, "La corrispondenza dei primi gesuiti e le poste italiane", *AHSI* 19 (1950) 237-253; G. Tessarolo, *S. Ignacio di Loyola nelle sue lettere*, Milano, 1955; E. Farinella y A. Tulumello, *Ignazio di Loyola. Il messaggio del suo epistolario I*, Roma, 1975; A. Spadaro, *Inviati in missione. Le istruzioni date da S. Ignazio*, Roma, 1979; S. Decloux, *Comentario a las Cartas y Diario espiritual de S. Ignacio de Loyola*, Roma, 1982; L. González, "Incentivos de santidad. Notas a la correspondencia de san Ignacio con los laicos de su tiempo", *Manresa* 59 (1987) 243-256; M.

un enriquecimiento y desarrollo del género epistolar respecto a la Edad Media[3]. La carta deja de reducirse al ámbito de las cancillerías, documentos notariales y ejercicios escolares para experimentar un florecimiento que "resulta, a partir de la segunda mitad del siglo XIV y en contraste al menos con la Edad Media latina, sencillamente espectacular, tanto cuantitativamente como cualitativamente"[4]. Martín Baños señala varias causas de este fenómeno: descubrimientos geográficos y conquista de nuevos territorios, aumento de las relaciones comerciales, la paulatina burocratización y aumento de la complejidad en el modo de regirse los estados modernos, la Iglesia y las instituciones educativas[5].

Gran parte de la correspondencia que conservamos de san Ignacio está dirigida a sus compañeros jesuitas, aproximadamente el 75% de los documentos recogidos en el epistolario ignaciano están dirigidos a sus compañeros[6]. Se buscaba dar unidad, "hacer Cuerpo" de ese grupo aún reducido en número que llamamos Compañía de Jesús. Los documentos del epistolario ignaciano van a ser eficaces modos de mantener unido al cuerpo naciente de la Compañía, con las noticias de las misiones pastorales de los primeros compañeros "ad dispersionem"… también la implementación del "aparato administrativo" de la nueva orden… de resolver dudas, de aunar esfuerzos…

Ignacio de Loyola fue educado en la importancia de la comunicación y la escritura; en la *Autobiografía* se nos recuerda que "era muy buen escribano"[7]. Entre 1505 y 1507, el joven Íñigo López de Loyola fue enviado a la villa de Arévalo, a la casa del contador mayor de Castilla, don Juan Velázquez de Cuellar, amigo de

---

Alvar, "Sobre el español de San Ignacio", en: Q. Aldea (ed.), *Ignacio de Loyola en la gran crisis del siglo XVI,* Bilbao-Santander, 1992, 25-48; P.H. Kolvenbach, "Las cartas de San Ignacio. Su conclusión", *CIS* 22 (1992) 73-86; D. Bertrand, *La política de San Ignacio de Loyola. El análisis social*, Bilbao-Santander, 2003; H. Rahner, *Saint Ignatius Loyola. Letters to Women*, New York, 2007; M. Ruiz Jurado, "¿Escritura de Polanco o de S. Ignacio?", *AHSI* 77 (2008) 321-345; G.Bottereau, J. Aixalá, E. Olivares y J. Escalera, voz: "Correspondencia", *DHCJ* I, 965-968; J. García de Castro, voz: "Cartas", en *DEI* I, 294-306.

[3] Para esta temática, destacamos la tesis doctoral de Pedro Martín Baños defendida en la Universidad de Deusto en junio de 2004: P. Martín, *El arte epistolar en el Renacimiento europeo, 1400-1600*, Bilbao, 2005. En sus estudios me he basado para este punto en concreto.

[4] Ibidem, 197.

[5] Subraya este autor que, "en lo esencial, las cartas públicas renacentistas (administrativas, diplomáticas, políticas) cumplen las mismas funciones que en la Antigüedad o la Edad Media, pero no así las privadas: es justamente en el contexto de una sociedad urbana y mercantil, en la que la educación se extiende como nunca hasta entonces por y para la emergente burguesía, y en la que el sistema postal se regula y normaliza, cuando aparece un concepto de epístola privada cercano al actual, esto es, como instrumento frecuente y acostumbrado de comunicación, accesible a un dilatado sector de la población, un sector mucho más dilatado, desde luego, que en las épocas clásica y medieval (en que las distancias entre letrados y analfabetos son mayores)", Ídem, 198. Para esta temática son imprescindibles los trabajos del profesor Fernando Bouza, entre ellos destaco: F. Bouza (ed.) *Cultura epistolar en la alta Edad Moderna. Usos de la carta y de la correspondencia entre el manuscrito y el impreso*. Anejo IV de *Cuadernos de Historia Moderna*. Madrid, 2005; F. Bouza, *Del escribano a la biblioteca. La civilización escrita europea en la alta Edad Moderna (siglos XV-XVII),* Madrid, 2018.

[6] Según el cómputo de Bertrand, 5.301 documentos van dirigidos a jesuitas y 1.514 a no jesuitas. Cfr. D. Bertrand, *o.c.*, 38.

[7] Au 11 [*FN* I, 376].

su padre y cliente del duque de Nájera[8]. Íñigo marcha a Arévalo en plena pubertad, deja su valle y se dirige a un hogar en el que será acogido con cariño y tratado por don Juan Velázquez y su esposa, Doña María de Velasco (que tenía lazos de parentesco con los Loyola), como uno más de sus hijos[9]. Compartirá con ellos once años de su vida, en definitiva, años clave en su biografía que supusieron el paso de la adolescencia a la juventud, Arévalo jugará un papel importante en la formación de la personalidad. Con ellos completará su educación como gentilhombre, iniciada en Loyola y, seguramente, continuada como paje de la reina Juana entre 1502 y 1503[10]. Con mucha probabilidad, en Arévalo, Ignacio se familiarizó también con la escritura y su uso en tareas de administración.

Tal como nos ha llegado, el ignaciano es uno de los epistolarios más numeroso de la época renacentista, recogiendo una tabla presentada por Bertrand[11]:

Autor	Total de cartas conservadas
Erasmo de Rotterdam	1.980
Martin Lutero	3.141
Ignacio de Loyola	6.815
Juan Calvino	1.247
Catalina de Médicis	6.381
Pedro Canisio	1.414
Teresa de Ávila	457

Tabla12
Los epistolarios en la Europa del siglo XVI
Fuente: D. Bertrand (2003)

[8] «En no pocos aspectos, el modo ordenado de proceder, la pericia en materia de finanzas, la actividad organizativa, el modo de escribir cartas e «instrucciones» del Prepósito General Ignacio de Loyola recuerda la que es propia de un hombre de alta administración y gobierno de su tiempo, como es el caso del Contador Mayor del Reino de Castilla y Consejero del mismo», R. García Mateo, *Ignacio de Loyola. Su espiritualidad y su mundo cultural*, Bilbao, 2000, 35.

[9] Beltrán Yáñez de Oñaz y Loyola fallece cuando su hijo apenas llevaba un año en Arévalo, cfr. A. Roldán, *San Ignacio de Loyola a la luz de las tipologías*, Roma 1980, 114ss; E. García Hernán, o.c., 44ss.

[10] "Toda esta orientación caballeresca, que él llevaba en sí desde su casa y su tierra vasca, se verá notablemente incrementada con el traslado del joven Iñigo, de catorce o quince años, a la casa de Don Juan Velázquez de Cuéllar, Contador Mayor del Reino de Castilla, que residía principalmente en Arévalo, donde era 'tenente´", R. García Mateo, *Ignacio de Loyola. Su espiritualidad y su mundo cultural*, 31. Cfr. R. García Mateo, "La formación administrativa de Ignacio de Loyola en Castilla y su personalidad", *Manresa* 59 (1987) 279-288.

[11] Cfr. D. Bertrand, o.c., 47.

Como es lógico, para mi estudio, utilizaré la versión más completa del epistolario ignaciano de la que disponemos. Se trata de la edición crítica de *Monumenta* publicada en Madrid entre los años 1903 y 1911. Comprende 12 volúmenes bajo el título *Sancti Ignatii de Loyola, Epistolae et Instructiones*. La edición concluye con el documento numerado como 6742, si bien en el tomo final (12) se incluyen seis apéndices[12], donde básicamente se recogen documentos ignacianos que fueron apareciendo a lo largo del pormenorizado estudio realizado por los editores de *Monumenta*.

Una pregunta no tan sencilla de responder es la de cuántos documentos componen el corpus epistolar de Ignacio de Loyola. Es importante dejar claro desde el comienzo que nos referimos a cartas e instrucciones que Ignacio de Loyola inspiró, dictó o escribió personalmente entre el año 1524 y su muerte en 1556[13]. A esto hay que añadir, como señala S. Decloux, que entre los documentos epistolares de Ignacio existen "un buen número de resúmenes, copias, listas de cartas y memorándums que nos dan solamente lo esencial del contenido de otras muchas cartas perdidas".

Nos movemos siempre en un período que abarca desde el 6 de diciembre de 1524 fecha de la primera carta que conservamos[14], hasta la carta que Polanco envía a toda la Compañía a primeros de agosto de 1556, unos días después del fallecimiento de Ignacio de Loyola[15]. Varios autores conocedores del epistolario ignaciano, contabilizan números totales de documentos ligeramente diferentes. Así, S. Decloux contabiliza 6.813 cartas e instrucciones[16]; D. Bertrand, 6.815 documentos[17]; J. García de Castro, 6.742[18]; finalmente, I. Iparraguirre, sabiamente, soluciona el problema con un genérico: "cerca de 7.000"[19].

Decloux y Bertrand aportan unos números similares (6.813 y 6.815 respectivamente), en ninguno de los dos casos nos señalan cómo han llegado a esta cifra. El único criterio claro y explícito es el usado por García de Castro que es, a la vez, prudente e impecable. El estudioso ovetense se ciñe a la edición de *Monumenta* sin contabilizar ninguno de los seis apéndices.

---

[12] El apéndice primero, al que se añade también un suplemento (*appendix primae suplementum*) abarca 53 documentos bajo el epígrafe "Cartas recién descubiertas" (*epistolae nuper repertae*). El apéndice segundo (*appendix altera*) recoge 29 cartas de las que se encontraron el autógrafo o el arquetípico a lo largo de la elaboración de la edición de *Monumenta* y que había sido recogidas en los volúmenes anteriores solo desde las copias (*epistolae ex autographis aut archetypis, superius ex apographis editae*). El apéndice tercero reúne 66 cartas escritas a Ignacio (*epistolae ad sanctum Ignatium scriptae*). El cuarto de los apéndices (*novae epistolae, sive Sti. Ignatii sive ad stum. Ignatium datae*) agrupa 19 cartas a san Ignacio y 2 cartas de san Ignacio. El apéndice quinto recoge 56 *testimonia de Societate* (53 de estos testimonios están fechados en el año 1555). Finalmente, el apéndice sexto (*novae instrucciones*) aporta otros 17 documentos ignacianos sobre diversos temas (el oficio del intendente del Colegio Romano, la obediencia, el viático de los peregrinos, la infalibilidad de la Iglesia, la doctrina cristiana, etc.).

[13] S. Decloux, *Comentario a las Cartas y Diario Espiritual de Ignacio de Loyola*, Roma, 1982, 9.

[14] *Epp* 1, 71-73. Carta a Inés Pascual, Barcelona, 6 de diciembre de 1524.

[15] *Epp* 12, 205-212. Carta a toda la Compañía, Roma mes de agosto de 1556.

[16] S. Decloux, *Comentario a las cartas*, 7.

[17] D. Bertrand, *La política de San Ignacio de Loyola*, 45ss.

[18] J. García de Castro, *DEI* I, 295.

[19] I. Iparraguirre, *San Ignacio de Loyola, Obras Completas*, 71.

Tras cotejar números y revisar la edición de *Monumenta*, especialmente el tomo 12, mi conclusión es la siguiente:

6.742 documentos editados sin contar los apéndices.

53 documentos editados en el Apéndice I (*Epistolae nuper repertae quae supra, in hac editione, desiderantur*[20]).

2 cartas escritas por Ignacio recogidas en el Apéndice IV (*Novae epistolae, sive Sti. Ignatii sive ad stum. Ignatium datae*). Estas cartas están dirigidas a Juan de Vega[21] y a Francisco de Borja[22] respectivamente.

17 documentos del Apéndice VI (*Novae instruction*es).

Esto nos da un total de 6.814 documentos.

Estas pequeñas diferencias en los números, están motivadas, básicamente, a mi juicio, por contabilizar o no algunos de los apéndices. Como el lector puede comprobar, las contabilidades de Decloux y de Bertrand, así como la realizada por mí son similares. Asimismo, García de Castro, de hecho, como él mismo dice, recoge y utiliza en varias ocasiones la contabilidad de Bertrand. Hecha esta precisión, en adelante utilizaré los datos recogidos por Bertrand, puesto que parece la recopilación y "conteo" más exhaustivo[23].

De los primeros años, hasta su llegada a Roma a finales de 1537, se recogen en *Monumenta* tan solo 13 documentos. Es razonable pensar que una gran parte de las cartas de estos primeros años (básicamente a familia, amigos y bienhechores) no se ha conservado. En la *Autobiografía* encontramos evidencias de la existencia de cartas hoy perdidas. Estando en Jerusalén, mientras esperaba poder entrevistarse con el provincial de los Franciscanos, "empezó a escribir cartas para Barcelona para personas espirituales. Teniendo ya escrita una y estando escribiendo la otra, víspera de la partida de los pelegrinos, le vienen a llamar de parte del provincial y del guardián porque había llegado" [Au 46][24]. También, durante sus años de París, al viajar a Ruán para socorrer a un enfermo, en torno a agosto o septiembre de 1529, "consoló lo infermo et lo aiutò a metterlo in nave per andar' in Spagna; et gli dette

[20] *Epp* 12, 215-319. Contabilizo también en esta sección el Appendicis primae suplementum. Los seis apéndices que aparecen en el tomo XII, se refieren a documentos que se fueron encontrando conforme la edición se desarrollaba.

[21] *Epp* 12, 497. Carta a Juan de Vega. Roma 22 de noviembre de 1550.

[22] *Epp* 12, 515. Carta a Francisco de Borja, Roma 22 de noviembre de 1555.

[23] Si bien es necesario señalar que, si con la contabilidad que yo hago, me acerco al número de Bertrand a falta de 1 solo documento, él descarta expresamente contabilizar los 17 documentos del apéndice sexto.

[24] *FN* I, 424.

lettere, indrizzandolo alii compagni che erano in Salamanca, cioè Calisto et Caceres et Artiaga" [Au 79][25]. En el número siguiente, se hace referencia a la correspondencia que mantenía con Calisto, Cáceres y Artiaga, "stando il pelegrino in Parigi, li scriveva spesso, secondo havevano fatto accordo" [Au 80][26].

Solo se conservan 19 cartas anteriores a la fundación de la Compañía. Evidentemente, la fundación de la Compañía multiplica la necesidad de comunicación entre Ignacio y sus compañeros, bienhechores, miembros de la jerarquía de la Iglesia, etc. Constituye un dato significativo que hasta que Juan Alfonso de Polanco es nombrado secretario de Ignacio (marzo de 1547) sólo conservamos 164 documentos. Sin embargo, desde el nombramiento de Polanco hasta la muerte de Ignacio, conservamos más de 6.651 documentos. Bastan estas cifras para darnos cuenta de la importancia de la labor del secretario burgalés. Gracias a Polanco han llegado hasta nosotros un caudal valiosísimo de cartas dictadas, escritas o aprobadas por Ignacio[27].

La mayoría de la correspondencia de Ignacio va dirigida a sus compañeros, a los miembros de la Compañía, bien en cartas personales, bien en cartas dirigidas a comunidades (5.301 como ya ha sido señalado más arriba). Pero esto no agota los destinatarios del epistolario. Ignacio escribe a personas que más tarde ingresarían en el catálogo de los santos (Tomás de Villanueva, Juan de Ávila); a papas (Pablo III, Julio III); a cardenales (Cervini −futuro Marcelo II−, Carafa −futuro Pablo IV−, Pole, de Guisa, Morone, Alvarez de Toledo, etc.); a obispos; a emperadores, reyes, nobles (Carlos V, Felipe II, Juan III de Portugal, Fernando Rey de Romanos, Claudio −emperador de los abisinios−, Juan de Vega −virrey de Sicilia−, etc.). Ignacio también escribió a un número significativo de mujeres: hijas de reyes, damas de la alta sociedad, benefactoras, monjas, parientes de jesuitas, amigas…[28]

---

[25] *FN* I, 472.

[26] Íbidem.

[27] Si bien conviene señalar que "…ni Polanco, ni ningún otro de los secretarios que le ayudaron proporcionaron a Ignacio lo esencial del contenido de sus cartas; las ideas y las decisiones procedían siempre de él, como expresamente lo declara Polanco en muchas ocasiones", S. Decloux, o.c, 13. Aunque muchas cartas del epistolario están redactadas por sus secretarios (Pedro Codacio, Jerónimo Domenech, Bartolomé Ferrão y, principalmente, Polanco), estas deben ser consideradas no sólo fiel reflejo del pensamiento de Ignacio "pero aún en cierto sentido como cartas suyas, dado que fueron escritas 'ex comissione´", I. Iparraguirre, *San Ignacio de Loyola, Obras Completas*, 712.

[28] En su magnífica obra, Hugo Rahner, *Ignatius of Loyola. Letters to women*, estudia los 139 documentos que conservamos de la correspondencia entre Ignacio de Loyola y mujeres (89 cartas escritas por Ignacio y 50 recibidas por él). "These letters are then first of all a biography of St. Ignatius. They cover his career from 1524 to the year of his death, 1556. The earliest of the «Pilgrim´s» letters are addressed to the humble housewife Inés Pascual, his motherly benefactress in the decisive Manresa period; his last letter is the inspired farewell message to one of his most faithful admirers, Doña Leonor Mascarenhas, the highborn governess of King Philip II of Spain and of the unfortunate Don Carlos", H. Rahner, o.c., 3-4. Entre las mujeres con las que mantuvo correspondencia encontramos personajes de sangre real: María de Austria (reina de Hungría), Catalina (reina de Portugal), Juana de Austria (regente de España y única mujer que murió formando parte de la Compañía de Jesús), la infanta Isabel de Portugal, Margarita de Austria (hija del emperador Carlos V y gobernadora de los Países Bajos, que tanto haría por Ignacio y la Compañía), Leonor de Medici (duquesa de Florencia). Con mujeres pertenecientes a la nobleza: Vittoria Colonna, Juana Meneses de Castro, Juana de Aragón, Catalina de Badajoz, Jacqueline de Croy, Catalina de Mendoza. También encontramos cartas a diferentes benefactoras: Inés Pascual, María Frassoni del Gesso, Costanza Pallavicini, Margherita Gigli de´Fantuzzi, Violante Gozzadini, Aldonza Gonzalez de Villasimpliz. No faltan cartas a

Destinatario	nº de cartas
Papa	2
Emperador	2
Reyes y miembros de familias reales	92
Grandes señores y sus familias	82
Cardenales	71
Altos funcionarios y sus familias	140
Obispos	110
Nobles	301
Religiosos, abades, priores	143
Sacerdotes	133
Mujeres	89
Universitarios (doctor, maestro, licenciado…)	66
Oficiales (civiles, militares…)	142
Financieros, hombres de negocios	51
Diversos (médicos…)	117
Ciudades	43
Otras colectividades	19

Tabla 13
Cartas a no jesuitas[29]

J. García de Castro, incluyendo alguno de los documentos de los apéndices nos facilita la siguiente contabilidad en lo que refiere a los idiomas en que está escrito el epistolario: "en 3 lenguas principales: latín (390 documentos), castellano (3.404 docs.) e italiano (3.048 docs.). Hay además dos documentos en portugués [*Epp* VIII, 690-696] y uno en francés escrito "ex commissione" por P. de Ribadeneira [*Epp* XII, 201-205]. En algunos casos se cruzan las lenguas y se escribe una parte en castellano y otra en italiano [II, 370; III, 667]; o en castellano y en latín"[30].

Si bien utilizamos en todo momento el concepto epistolario (y la edición de *Monumenta* hace referencia tan solo a epístolas e instrucciones), no debemos entender

"hijas espirituales": Isabel Roser, Juana de Cardona, Jacoba Pallavicino da Scipione, Jerónima Pezzani, Teresa Rejadell, Hyeronima Oluja. No podemos olvidar el intercambio epistolar con mujeres con las que tuvo una especial relación de amistad: Leonor Mascarenhas (persona de confianza de la Casa Real española, aya de Felipe II), Leonor de Vega Osorio (esposa de Juan de Vega, quien fuera embajador imperial en Roma y virrey de Sicilia) e Isabel de Vega (hija de los virreyes de Sicilia).

[29] Cfr. D. Bertrand, *o.c.*, 50.

[30] J. García de Castro, *DEI* I, 296. Cfr. *Ignatius of Loyola: Letters and Instructions* (edición de J. W. Padberg et al.), St. Louis, 1996.

que el de carta es el único género literario utilizado por Ignacio (o sus secretarios) recogido en epistolario. Se conservan en él una gran variedad documentos de géneros diversos: cartas, cédulas, citaciones, declaraciones, dispensas, patentes, memoriales, testimonios, peticiones, recomendaciones… Señala García de Castro, a quien sigo en este tema, que "los más abundantes son las cartas (2.016, más 1.852 "Ex comm."); los extractos (2.570) y, por su valor, las instrucciones (17)"[31]. Este autor también distingue entre documentos mayores (cartas, instrucciones, recomendaciones, informaciones, fórmulas, patentes) y documentos menores (extractos e hijuelas). Recordemos brevemente qué se entiende por cada uno de estos géneros literarios.

En primer lugar las cartas. Para la RAE una carta es "un papel escrito, y ordinariamente cerrado, que una persona envía a otra para comunicarse con ella". Entenderemos por tal un documento escrito destinado a una persona o a un grupo de personas (una comunidad religiosa, una familia, una ciudad, toda la Compañía) que busca comunicar una información concreta. Se trata de una comunicación estructurada siguiendo las características propias del género epistolar. Su estructura comprende: encabezamiento (*invocatio* y *salutatio*), cuerpo (*exordio*, *narratio*), despedida (*conclusio*), fecha y firma (*signatio*).

Las instrucciones buscan señalar y orientar pautas y modos de proceder ante situaciones de cierta importancia, normalmente novedosas. Suelen presentar un tipo de características que le acercan al género jurídico, si bien propiamente, no pertenecen a él. La autoridad de la instrucción proviene del creador de la misma[32]. De los otros documentos considerados mayores, en su mayor parte de índole jurídica (fórmulas de votos, patentes de nombramientos, absolución de votos, etc.) poco más hay que decir puesto que su mismo nombre es de carácter descriptivo.

Respecto a los considerados documentos menores, señalamos dos: extractos e hijuelas[33]. Los extractos son documentos cuya finalidad es resumir aquellos puntos principales de un documento mayor. En la edición de *Monumenta* encontramos "2.570 extractos o resúmenes breves y precisos (38% del total de documentos) del contenido de las cartas que se envían o reciben; el objetivo es hacer memoria de toda la información que se va dispersando por todo el mundo por donde se expande la Compañía de Jesús. (…) El primero aparece en octubre de 1547, una vez que Polanco ha llegado a Roma. Los hace él mismo o alguno de los coadjutores "cuando los hubiere rayado el secretario". Su extensión puede ser muy variable desde uno o dos enunciados: "Barcelona. Una de cosas comunes, de edificación" [III, 341] hasta los 20 puntos [IV, 548] o los 25 [IV, 550], y la lenguas son el castellano y el italia-

[31] Ídem, 299.

[32] Ignacio escribe instrucciones para los padres que envía a Irlanda [*Epp* 1, 174-181], para los enviados al concilio de Trento [*Epp* 1, 386-389], para los jesuitas que trabajan en Ferrara, Florencia, Nápoles y Módena [*Epp* 3, 542-550], para los jesuitas que van a Portugal para ser enviados a Etiopía [*Epp* 8, 677-679], para el patriarca de Etiopía [*Epp* 8, 694-696], etc.

[33] Para el tema que nos ocupa, el matrimonio en las cartas, los documentos menores nos señalan alguno de los casos a los que Ignacio hubo de dar respuesta. Como en gran parte de las ocasiones se tratarían de casos de conciencia, es de suponer que sus respuestas se realizaron en hijuelas al tratatarse de temas confidenciales, esto hace que en varios casos, solo podremos señalar la referencia en un extracto o la sospecha de que exista una hijuela.

no"[34]. En la mayor parte de los casos son documentos concisos y anónimos que están pensados para ser archivados en la curia y tener constancia, con rapidez de los documentos mayores enviados y recibidos por la curia[35]. Señalo a continuación ejemplos:

> "[Venetia.]---2.o. A Salmerón fué scrito de las cosas que yo tratara, si fuera á Venetia, etc. 3. Fue ynbiado vn extracto de la súpplica al prior, y vna minuta de las quitanzas, etc."[36]
>
> "Extractos de letras que se ymbían á Italia, Sicilia, Francia, Flandes y Alemagna. Nápoles.--1.o. Nuestro Padre scriue á don Hierónimo de Fonseca vna officiosa, congratulatoria de su salud, y toca de que vaya tras el duque. 2.o. Otra para él de Polanco, de lo que con el maestro del sacro palatio passó etc."[37]
>
> "Valladolid.---A Hierónimo Ruyz. Que endereze las letras al duque.[38]
>
> "[Valladolid.]---Otra á Joán Gonçález de cosas comunes".[39]
>
> "Salamanca.---Vna de cosas comunes. 2.o. De que toma N.P. sobre sí que no pague 200 ducados de pin as , si no tiene patrimonio. 3.o. Dase auiso de que el cardenal les dexó gozar los fructos de la capellanía".[40]

Finalmente las hijuelas. La RAE recoge este término y, en su primera acepción lo define como "cosa aneja o subordinada a otra principal". Se trata de documentos que, en algunas ocasiones, se enviaban junto con la carta como ayuda para ofrecer claves de lectura, o referencias a otros aspectos del tema abordado que el autor cree que es más conveniente que no forme parte del documento principal. En palabras de García de Castro se trata de "un tipo de documento de carácter privado e informal en el que se incluía información valiosa pero no oficial, y que, por tanto, no pasaría a formar parte de los archivos. En palabras de Polanco, va en hijuela información privada, porque "no es todo para todos" e insiste en que se escriba en hijuelas separadas lo que va para destinatarios distintos [I, 543; II, 407.544]; las referencias a las hijuelas son abundantes [II, 215.335.400.672.767]; hay reseñas también a hijuelas "mostrables" [II, 584; IX, 510]"[41]. A continuación señalo algunos ejemplos en los que se hace referencia a las hijuelas:

> "En hijuela. Matía, después que se desdixo por medio de M. Galeaco Rotulo delante de la señora doña Leonor Osorio, y personalmente delante del vicario del papa; creo que nos habremos de contentar con esto. Fiat voluntas Domini"[42].
>
> "Tenga aduertentia de no mostrar las letras á quien dañen, especialmente lo que viene en hijuelas, pero también en las principales de las nueuas que de acá se

[34] J. García de Castro, *DEI* I, 303.

[35] Es muy plausible que los extractos respondan a lo que J.A. Polanco subrayaba de los textos de las cartas para extraer el contenido y las ideas principales.

[36] *Epp* 2, 388. Carta al P. Alfonso Salmerón. Roma 27 de abril de 1549.

[37] *Epp* 3, 324. Carta a Jerónimo de Fonseca. Roma 20 de febrero de 1551.

[38] *Epp* 3, 342. Carta al P. Jerónimo Ruiz. Roma 1 de marzo de 1551.

[39] *Epp* 3, 342. Carta al P. Juan González. Roma 1 de marzo de 1551.

[40] *Epp* 3, 342. Carta al P. Miguel Turriano y compañeros. Roma 1 de marzo de 1551.

[41] J. García de Castro, *DEI* I, 303.

[42] *Epp* 1, 494. Carta al P. Miguel Turriano. Roma, Mayo de 1547.

> emvían, agora sean extractos, agora cartas copiadas de los hermanos; que no es todo para todo"[43].
>
> "En las hijuelas puede poner lo que hubiere mucho notable, si piensa se siguirá algún bien de escribirlo; y esto si fuesse cosa que no hubiesse peligro aunque se supiesse; pero si no inporta á nuestros negocios, y offendiéndose á otros, no se escriba in principal ni en hijuelas"[44].
>
> "V.R. tome en su compañía alguno de quien se ayude en scriuir, y scriua á N.P.Mtro. Ignacio, y todo de la mano del tal, y no de la propria, porque no le haga daño, si no fuese alguna hijuela, que quiera no sea sabídor della el secretario"[45].

Una vez señaladas brevemente las características del epistolario Ignacio, rastrearemos en él los documentos relevantes para nuestra investigación sobre el matrimonio en los escritos de Ignacio de Loyola."

4.2. Matrimonio y "casamiento" en el epistolario ignaciano

En el epistolario ignaciano, la impronta e interés pastoral de Ignacio aparece con más claridad que en los otros escritos que hemos considerado hasta ahora. Evidentemente, en las cartas de Ignacio encontramos con frecuencia documentos con un fuerte acento jurídico-legislativo, también misivas en las que se percibe con claridad la intención del cuidado y desarrollo de la primera Compañía. Junto a ellos encontramos ejemplos de dirección espiritual, de resolución de dudas concretas, de llamadas de atención, de peticiones, etc.

Lo pastoral, el acercamiento a situaciones que ocupan y preocupan la vida de muchas personas que se acercaban a la Compañía, cobra importancia en el epistolario. El General de la orden naciente, preocupado por el desarrollo de su obra, por la redacción de las Constituciones, por el reconocimiento y buen nombre de la Compañía, no deja por ello de ocuparse de las personas concretas.

El documento central que analizaremos es la carta a Juana de Aragón de la que nos ocuparemos en los capítulos quinto y sexto; pero en este capítulo dedicado de una manera más general a las cartas, quisiera también "rastrear" otros lugares, otros casos (puede que) menores que, si bien de una manera dispersa, nos indican algunas pistas del apostolado, de las soluciones concretas con las que Ignacio se encontraba en el ámbito de lo que podríamos llamar pastoral matrimonial.

4.2.1. Análisis cuantitativo de los términos

En el análisis cuantitativo del vocabulario con el que nos encontramos en las cartas, la palabra *matrimonio* (y sus derivados) aparece 27 veces en las cartas escritas por Ignacio o ex commissione.

---

[43] *Epp* 1, 543. Carta a toda la Compañía. Roma 27 de julio de 1547. Sobre las reglas que deben observar acerca del escribir los de la Compañia que están fuera de Roma.

[44] *Epp* 1, 545. Se trata de la misma carta de la nota anterior.

[45] *Epp* 1, 551. Carta al P. Antonio Araoz. Roma 27 de julio de 1547.

TERMINO	CARTAS EN QUE APARECE	
matrimonio (20)	*Epp* 1, 182.184:	"después del bautismo, el matrimonio immediate", "les dijo la misa, conforme al matrimonio acostumbrado"
	Epp 1, 529:	"quanto á los conçiertos para juntar en matrimonio (…)"
	Epp 1, 728:	"dar la santa communione, et estrema untione, et matr."
	Epp 4, 36:	"se fussi legato con vinculo de matrimonio"
	Epp 4, 113:	"del caso de conciençia del matrimonio"
	Epp 4, 209:	"el voto de la Compañía no haze inuálido el matrimonio"
	Epp 4, 508 (2):	"ayuntó en matrimonio, de cuya unión", "leyes que su diuina majestad puso en el santo matrimonio"
	Epp 5, 33:	"para en el matrimonio seruir al Señor"[45]
	Epp 5, 163:	"circa quel caso de matrimonio qui ua la resposta…"
	Epp 5, 690 (3):	"et quanto al matrimonio suo dubitamo che non sia vero (…) et la moglie sua pensaua maritarsi con huomo libero il matrimonio non è valido. Et quando non fossi tal impedimento, il voto della relligione l. impedisce l. exactione del debito, quantunque non diuidessi il matrimonio già contracto"
	Epp 7, 323:	"para indulgencias y dispensas en grado de matrimonio"
	Epp 8, 220:	"mirando el bien uniuersal que podría seguirse por ventura del matrimonio algún día"
	Epp 8, 281:	"chi auese dato parola de matrimonio ad alcuna dona"
	Epp 8, 685:	"en el matrimonio (y generalmente en todos los sacramentos)"
	Epp 9, 86:	"no vuiendo consumado el matrimonio"
	Epp 10, 529:	"che uoleua proponere il matrimonio a quello altro"
matrimonios (1)	*Epp* 1, 529:	"sólo deseo que fuésemos advertidos acá del día que se harán los matrimonios"

[46] En *Epp* 5, 32-33 la edición de *Monumenta*, recoge una carta dirigida "al muy Rdo. Padre, el P.Mtro. Ynaçyo, generall de la Companhia de Jesus" escrita por Paulo de Sancta Fe y fechada en Coimbra el 13 de febrero de 1553. En ella manifiesta su intención de colaborar con la Compañía: "no hallo en mí disposición para tanta abnegación de mí mismo con que pueda biuir en castidad, etc.; mas determino de me casar, para en el matrimonio seruir al Señor y aiudar onde estouiere á la Compañia".

TERMINO	CARTAS EN QUE APARECE	
matrimonium (3) matrimonia (1)	*Epp* 4, 416: *Epp* 12, 307 (2):	"qui iam contraxerunt matrimonium" "tunc enim posset sine peccato matrimonium contrahere"; "sed dirimit contractum matrimonium"
	Epp 8, 704:	"Cum canonici et clerici omnes (preter monachos) ducere vxores consueuerint, an tolerari debeant eorum matrimonia, necne?"
matrimoniales (1)	*Epp* 2, 420: "capítulos matrimoniales".	
matrimoniale (1)	*Epp* 6, 694: "stato matrimoniale".	

Tabla 14
Palabra "matrimonio" y derivados.

Por su parte, encontramos derivados del verbo casar en 27 ocasiones:

TERMINO	CARTAS EN QUE APARECE	
casar (8)	*Epp* 1, 270:	"nueve de las tales casadas y por casar"
	Epp 1, 443:	"V.Sría. las devria casar muy honradamente"
	Epp 2, 259:	"dará xx mill marauidís para casarla"
	Epp 2, 500:	"resignó vn beneficio, queriéndose casar"
	Epp 5, 33:	"mas determino de me casar"[47]
	Epp 5, 568:	"bien haze V.R. de no quererse casar con mal sitio"
	Epp 7, 473:	"los 400 se han de gastar en casar donzellas y ayudar…"
	Epp 8, 687:	"y ayudar á casar niños expósitos y niñas etc."
Casamiento/s (7)	*Epp* 1, 182:	"el bautismo y el casamiento, se hiziesen juntos"
	Epp 1, 245:	"los [tan salu]dables casamientos que V.A. ha ordenado"
	Epp 1, 529:	"tales casamientos en la tierra se hallen y se agan espirituales"
	Epp 2, 321:	"del buen enderezo de los casamientos del señor marqués"
	Epp 4, 386 (2):	"del casamiento, de que V.Sría. me escriue" (…) "lo que le auia scrito del casamiento de su sobrina"
	Epp 11, 16:	"sé cierto que se le ofrecía un casamiento de una señora"
casado (4)	*Epp* 1, 305:	"sin otras que han casado"
	Epp 3, 366:	"y se entendió que era casado"
	Epp 4, 116:	"los que se han casado en grados de parentesco ó afinidad…"
	Epp 9, 86:	"si vn casado, con licentia de la muger puede entrar…"
casada (8)	*Epp* 1, 269-270 (4):	"ni tampoco á las mujeres casadas"; "casadas, que con buena y santa voluntad quisiesen"; "que sean casadas las que quisieren"; "hasta nueve de las tales casadas y por casar"
	Epp 1, 327:	"y aun las casadas roguan á sus maridos"
	Epp 1, 447:	"las mugeres casadas adúlteras sean desterradas de Roma"
	Epp 4, 516:	"y, aungue casada dos uezes, sería mejor que se casase"
	Epp 12, 289:	"que ninguna casada sea cortesana"

Tabla15

Palabra "casar" y derivados

[47] Cfr. nota anterior.

Los derivados del verbo *maritare*[48] 11 veces:

TERMINO	CARTAS EN QUE APARECE	
maritare (1)	*Epp* 1, 202:	"se li é dato la dote da maritare".
maritarsi (2)	*Epp* 5, 690:	"si non ha hauuto per altra via libertà, et la moglie sua pensaua maritarsi con huomo libero".
	Epp 6, 694:	"non si è risoluta, nè a farse monaca, nè a maritarsi".
maritata (2)	*Epp* 5, 84:	"che si è maritata senza sapere la morte del primo".
	Epp 8, 206:	"si alcuna persona maritata si comunicasse ogni giorno".
maritato (2)	*Epp* 5, 690:	"vedendo maritato vno che già era relligioso".
	Epp 6, 137:	"comettendo al suo giudicio se debbia dare o non quellaper il fratello maritato".
maritate (2)	*Epp* 8, 206:	"et del ricordo che date circa le donne maritate".
	Epp 11, 471:	"Li essercitii della prima setimana si estendono a molte persone, etiam donne et maritate".
maritati (2)	*Epp* 6, 281:	"et per maritati et altri secolari o relligiose persone etiam utilissima".
	Epp 11, 495:	"Quanto agl. huomini maritati, et altri finalmente che non sonno atti al stato di religione".

Tabla 16
Derivados del verbo *maritare*

[48] Excluimos de esta contabilidad la palabra *marito* que se incluirá en el cuadro posterior.

Cabe señalar también un grupo de palabras que designan al cónyuge masculino:

TÉRMINO	CARTAS EN QUE APARECE	
esposo (2)	*Epp* 8, 462:	"Co[mo] Xpo. su esposo es vno, así la yglesia su esposa no es más de vna".
	Epp 8, 471	[esta segunda carta se refiere a una copia de la anterior].
		En ambos casos el término se "reserva" para Cristo.
marido/s (26)	*Epp* 1, 182:	"queriéndole por marido"
	Epp 1, 269:	"las pueden concertar y apaciguar con sus maridos"
	Epp 1, 289:	"con su marido está concertado que se bolverán xpianos"
	Epp 1, 306:	"sin otras que han casado y tornado á sus maridos"
	Epp 1, 317:	"y á Lope de Guzmán, su marido"
	Epp 1, 327 (2):	"y aun las casadas roguan á sus maridos"; "se bueluen con paz é edificación á sus maridos"
	Epp 1, 511:	"al marido también dé vso de paz y vida eterna"
	Epp 2, 259:	"y con ciertos marido y muger"
	Epp 2, 358:	"sabrá si está en Nápoles, ó no, el marido,"
	Epp 2, 657:	"mire las contraseñas que su marido ynbió"
	Epp 4, 506-511 (8)	[carta que analizaremos en los caps. 5 y 6]
	Epp 4, 643:	"sobre el marido de vna muger, que acá quería…"
	Epp 5, 334 (2):	"deseosa de viuir con su marido, avnque querría que el marido viniesse á Nápoles"
	Epp 6, 255:	"quanto al marido de aquella mujer encomendada por V.R."
	Epp 6, 373:	"el marido acá ha dicho que ella stá en un monasterio"
	Epp 6, 589:	"auisarnos, porque acá se desengañe su marido"
	Epp 7, 411:	"consolatoria, de la muerte del marido"

TÉRMINO	CARTAS EN QUE APARECE	
marito (15)	*Epp* 5, 63:	"la 2.a. moglie o marito si farà si osseruino 3 punti"
	Epp 6, 292:	"acciò lei torni a casa de suo marito"
	Epp 6, 317:	"su marito no nos ha dado resolutión ninguna"
	Epp 6, 333:	"il marito di quella donna"
	Epp 6, 423:	"concluderla con il suo marito quanto obligationi et sicurtà"
	Epp 6, 493:	"perchè anche il suo marito non ha fatto quelle obligationi"
	Epp 6, 521:	"la lettera per il marito de Anna Salzedo si manderà"
	Epp 7, 559-560 (4):	"circa quelle due persone, marito et moglie…"
	Epp 9, 266:	"anzi se alcuna lo facesse per piacer. a suo marito"
	Epp 10, 665:	"procure mettire pace tra il marito et moglie in quanto potrà"
mariti (3)	*Epp* 12, 92:	"si serua del suo uiagio et del re suo marito"
	Epp 12, 211:	"et il marito d. una d. esse, con altri quatro furon giustitiati"
	Epp 7, 68:	"li mariti de due sorelle erano in gran discordia sopra suoi beni"
	Epp 8, 337 (2):	"per esser tal la uolontà di lor mariti, si puosono absoluere. Pur è buono persuaderli che loro persuadino li mariti suoi che non le facino vsar questa vanità."

Tabla 17
Palabras que designan al cónyuge masculino

Y un grupo de palabras que designan al cónyuge femenino:

TÉRMINO		CARTAS EN QUE APARECE
esposa (3)	*Epp* 8, 213:	"causa que V.R. toca del perjuicio que se haría á la esposa"
	Epp 8, 462 y 8, 471	(esta es una copia de la carta anterior). En ambos casos se refieren a la Iglesia como esposa.
moglie (22)	*Epp* 3, 301:	"per poter pigliar moglie in alcuni gradi di consanguinità"
	Epp 3, 454:	"se non si collocassi la moglie in un monasterio"
	Epp 4, 299:	"credo stia bene con sua moglie et figlioli"
	Epp 5, 63:	"che pigliano la 2.a. moglie o marito si farà si osseruino..."
	Epp 5, 288:	"figliola della prima moglie d. Enrrico"
	Epp 5, 690:	"et la moglie sua pensaua maritarsi con huomo libero…"
	Epp 6, 184:	"della moglie de Mtro. Nicolao l. altra settimana …"
	Epp 6, 423:	"della moglie de Mtro. Nicolao non ce scriue niente VR"
	Epp 6, 493:	"la moglie di Mtro. Nicolò non è inconueniente che …"
	Epp 7, 558-559 (3):	"circa quelle due persone, marito et moglie, (…) et la moglie retenerle…"; "et poichè sonno marito et moglie persone da bene et spirituali"
	Epp 7, 618:	"et strinsi la moglie ad confessarsi"
	Epp 8, 98:	"et vn fratello con sua moglie"
	Epp 8, 203:	"et così si crede de la sua moglie"
	Epp 8, 275:	"la letera per quel Baltasar de Orso di sua moglie"
	Epp 9, 376:	"et de la regina sua madre, et moglie"
	Epp 10, 90:	"erano stati detti parole ingioriose alla moglie de questo"
	Epp 10, 665:	"mettire pace tra il marito et moglie in quanto potrà"
	Epp 12, 208. 210.211 (3):	"se io non hauesse moglie, entrarei nella Compagnia"; "che faccesse il medesimo con la sua Moglie et un altra sua sorella"; "uenendo la moglie di colui in gran contrition et lachrime"

[49] Señalo, para los términos "muger", "mujer" y "mulier", las ocasiones en que se utiliza con el significado de "esposa". En los otros casos se utilizan en el sentido de persona de sexo femenino.

TÉRMINO	CARTAS EN QUE APARECE	
muger (71)	*Epp* 1, 182:	"tomarla por muger"
=	*Epp* 1,	"su muger y su cunyada con su marido";
esposa[14] (27)	289-290 (5):	"viendo che su muger no ha querido boluerse xpiana"; "pero avn la casa de la mujer del embayxador de Spagna"; "embayxador del imperador et á su muger"; "principalmente la mujer del embayxador".
	Epp 1,	"Leonor Osorio, muger del señor Juan de
	305-306 (2):	Vega"; "María de Mendoça, muger de Lope de Guzmán"
	Epp 1, 321:	"doña Leonor Osorio, mujer del Sr. Joán de Vega"
	Epp 1, 371:	"Leonor Osoria, muger del embaxador Juan de Vega"
	Epp 1, 481:	"Martín de Aragón y de la Sra. doña Luisa, su muger,"
	Epp 2,	"marido y muger, naturales de Barçelona
	258 (2):	(…) y que el marido de la muger, (...) avrá de acompañar".
	Epp 2, 275:	"al Sr. Joán de Vega y su muger y casa hará el placer…"
	Epp 2, 522:	"sobre el negocio del calcetero y su muger"
	Epp 4,	
	507-508 (5):	[carta que analizaremos en los caps. 5 y 6]
	Epp 4, 643:	"sobre el marido de vna muger, que…"
	Epp 5, 184:	"para el rey y su muger y hijos"
	Epp 5, 366:	"toma por muger aquella señora infanta de Portugal"
	Epp 8, 253:	"especialmente después que su muger..."
	Epp 9, 86 (2):	"por no perjudicar á su mujer (…)"; "si vn casado, con licentia de la muger puede entrar en la Compañía"
	Epp 12, 233:	"yrse á reposar con su muger"

TÉRMINO	CARTAS EN QUE APARECE	
mujer (36) = esposa (14)	*Epp* 1, 268:	"cerca la hebrea, mujer de mi[cer] Alejandro"
	Epp 3, 97:	"a Mtro. Joán vna letra, (…) para sí y para su mujer"
	Epp 6, 183 (2):	"sobre la mujer de Mtro. Nicolao (…) para la semana que uiene se podrá hazer respuesta á su mujer más resoluta"
	Epp 6, 317:	"lo que scriue V.R. de la mujer de Mtro. Nicolao"
	Epp 6, 373 (2):	"que la sapientia del marido quadre á la de su mujer"; "para serle, no solamente mujer, pero sclaua"
	Epp 6, 549:	"Mtro. Nicolao creçe en deseo de que esa su mujer uenga"
	Epp 6, 589:	"Mtro. Nicolao (…) haze istantia para que uenga su mujer"
	Epp 7, 411:	"para la mujer de Boquet"
	Epp 9, 303:	"el obispo, ultra de tener en casa mujer y hijos"
	Epp 9, 615:	"para lo qual también la reyna su mujer"
	Epp 10, 179:	"el conte de Oropesa y su mujer"
	Epp 11, 198:	"que escriuiese á su mujer á menudo"
mulier (13) = esposa (1)	*Epp* 8, 588:	"cui nomen apponet V.R. mulieris illius, in cuius fauorem conceditur"

Tabla 18
Palabras que designan al cónyuge femenino

Para que este recuento sea completo, añadimos también las palabras coniuge y consorte:

TÉRMINO	CARTAS EN QUE APARECE	
coniuge (1)	*Epp* 3, 340:	"pro marchione de Lombay et eius coniuge".
consorte (9)	*Epp* 5, 63:	"de quali si sa uiua il lor consorte, si debbiano separare"
	Epp 5, 326:	"consolatione nel Signor nostro a V.Sria. et la sua consorte"
	Epp 7, 559:	"Johanne, patricio romano, et sua consorte"
	Epp 7, 731:	"manchar de compatir a V.Sria. et a madona sua consorte"
	Epp 8, 185:	"Mtro. Giouanni et madonna Pantasilea sua consorte"
	Epp 8, 281:	"per non fare pergiudicio a la consorte"
	Epp 10, 184:	"nostro carissimo Mtro. Baldessar con la sua consorte"
	Epp 11, 165:	"se si attacasse al duca qualche cosa della sua consorte"
	Epp 11, 270:	"del non patir consorte nell. vffitio che tiene"

Tabla19
Palabras "cónyuge" y "consorte"

Podemos, así pues, señalar que existen 188 referencias directas al tema del matrimonio. Solo nos ocuparemos de aquellas referencias en las que el tema matrimonial adquiere cierta relevancia y no se reduce a una mera anécdota en el conjunto de la carta. En los apartados siguientes nos centraremos en primer lugar a una serie de cartas que hacen referencia a noticias sobre futuros matrimonios de miembros de la nobleza. En un segundo apartado nos aproximaremos a dos casos matrimoniales: el del enlace entre un converso y una cortesana y el del matrimonio del maestro Nicolao. Antes de centrarme en las conclusiones de este capítulo repasaremos algunas referencias que podemos calificar de "casos menores" de los que nos ha llegado muy poca información a nuestros días. Al material epistolar de este capítulo hay que añadir toda una serie de cartas a las que ya hemos hecho alusión en el apartado 3.4.1. de este trabajo, en el capítulo dedicado a las *Constituciones*. Me refiero a aquellas relativas a los impedimentos para la admisión a la Compañía de Jesús ya tratados más arriba.

4.2.2. Casamientos de nobles

Existe en el epistolario de Ignacio una serie de referencias a posibles nupcias entre miembros de la nobleza. En ocasiones, estas referencias responden a expresar

buenos deseos a personas amigas y bienhechores de la Compañía. En otras, aparece claro, por el tono y el contenido de la carta, que a Ignacio se le había planteado algún tipo de consulta sobre la posible unión. Recogemos en este apartado una carta a Juan III, rey de Portugal; otra a Juan Esteban Manrique de Lara, Duque de Nájera; y tres cartas dirigidas a Francisco de Borja, las dos primeras cuando aún ostentaba el ducado de Gandía[50].

La carta que dirige a Juan III, rey de Portugal en marzo de 1543, se refiere a los matrimonios entre dos de sus hijos y dos de los hijos de Carlos V. El 13 de noviembre de 1543 contrajeron matrimonio María Manuela de Portugal[51], hija de Juan III, y Felipe, hijo del emperador Carlos. El segundo de los matrimonios al que se hace referencia en la carta es el de Juan Manuel, hijo del rey de Portugal, con Juana[52], hija de Carlos V, en 1552. Juana tenía diecisiete años, Juan Manuel, príncipe heredero de Portugal y primo hermano de Juana, contaba solamente con quince años (se habían prometido en 1542, cuando ella contaba con 7 años). El matrimonio fue corto debido a la muerte de Juan Manuel el 2 de enero de 1554. Unos días más tarde, el 20 de enero, nace su hijo, el futuro rey Sebastián I de Portugal. Juana de Austria regresó a España en mayo de 1554 para ocupar la Regencia de Castilla, confiando el cuidado de su hijo recién nacido a su suegra la reina portuguesa Catalina de Austria. Juana no volvería a casarse ni a regresar a Portugal para ver a su hijo Sebastián con el que, sin embargo, mantuvo una amplia relación epistolar.

Epp 1, 243-246. Carta a Juan III de Portugal. Roma 8 de marzo de 1543.

> A Juan III Rey de Portugal Para lo qual como no poco ayude la buena y sancta conpañía, siempre perturbando y [es]torbando la mala, intensamente nos emos

[50] Los matrimonios "de estado", por motivos políticos, económicos y para fortalecer alianzas y vinculaciones, han estado muy presentes en la historia de Europa, de un modo particular en los años a los que nos referimos en nuestra investigación. Para el tema de política y alianzas matrimoniales, cfr.: E. Cantera, "La política de alianzas matrimoniales de los Reyes Católicos", en: *Los reinos hispánicos ante la Edad Moderna*, Vol. 1, Madrid, 1995, 465-502; J.M. Ferraro, *Marriage wars in late Renaissance Venice*, Oxford, 2001; J.F. Padgett, "Matrimonio y estructura de la élite en la Florencia Renacentista, 1282-1500", *Redes. Revista hispana para el análisis de redes sociales*, [en línea] 21 (2011) 42-70: www.raco.cat/index.php/Redes/article/view/249779 (última consulta 18 de enero de 2021); D.Nogales, "Los proyectos matrimoniales hispano-portugueses durante el reinado de los Reyes Católicos y los sueños de unión ibérica", *De Medio Aevo* 4 (2013) 43-68; A.J. Morales, "Amores reales. Política y matrimonio en España durante el siglo XVI", en: A. Castán & C. Lomba (coords.), *Eros y Thánatos: reflexiones sobre el gusto III* [Simposio, Universidad de Zaragoza, 16, 17 y 18 de abril de 2015], Zaragoza, 2017, 97-110.

[51] Casó en primeras nupcias con su prima hermana, la infanta María Manuela de Portugal (1527-1545) el 15 de noviembre de 1543. Tuvieron un único hijo: Carlos de Austria (1545-1568), príncipe de Asturias. Murió pocos días después de dar a luz al infante Carlos (8 de julio de 1545).

[52] Juana de Austria (24 de junio de 1535-7 de septiembre de 1573), archiduquesa de Austria, infanta de España y princesa de Portugal, fue Regente de Castilla entre 1554 y 1559, debido a la ausencia del emperador así como de su hermano Felipe II que se encontraba en los Países Bajos e Inglaterra a causa de su boda con María Tudor. Fundó en Madrid (1557), siguiendo el consejo de su confesor, Francisco de Borja, el Convento de las Descalzas Reales, en el palacio madrileño donde ella había nacido. Falleció en el Monasterio de El Escorial, en 1573, pero fue enterrada en las Descalzas Reales, en un sepulcro realizado por Pompeo Leoni. En 1559, a la vuelta de Felipe II, se retiró de la vida política y conservó hasta la muerte el género de vida que llevó desde ese año, combinando la vida religiosa y la vida en la corte. Juana ayudaría en múltiples ocasiones a la Compañía desde su elevada posición. Cfr. H. Rahner, o.c., 52-67; A. Villacorta, *La jesuita: Juana de Austria*, Barcelona, 2005.

> gozado en el Señor nuestro en sentir los [tan salu]dables casamientos que V.A. ha ordenado, seyendo más obra diuina que [humana], para tanto bien de muchos, y para más reposar y segurar esos reynos, en los quales parece que el Señor nuestro tanto reluze, quanto por otras partes en todo se escurece. (p. 245)

A mediados de 1547, Ignacio escribe al todavía Duque de Gandía Francisco de Borja (que ya había ingresado en secreto en la Compañía de Jesús el año anterior) alegrándose por el anuncio de las futuras nupcias de dos de sus hijos. Como nos señala la nota de los editores de *Monumenta*, estos dos matrimonios en proyecto que Ignacio aprueba, no llegaron a realizarse.

Los futuros casamientos a los que la carta hace alusión son el de Carlos de Borja con María de Córdoba y el de Isabel de Borja con Diego de Córdoba. Dos hijos de Francisco de Borja, duque de Gandía, con dos hijos de Luis de Córdoba, marqués de Comares.

No llegaron a buen término los compromisos anunciados. Carlos de Borja y Castro (1530-1592), V duque de Gandía se casará con Magdalena de Centelles y Folch de Cardona (†1596), V condesa de Oliva.

Epp 1, 528-531. Carta a Francisco de Borja. Roma mediados de 1547.

> Quanto á los conçiertos para juntar en matrimonio de los señores sus hijos con los del Sr. marqués de Comares, y con la diligençia y deuoçion que V.Sría. trata y toma, es verdad que á mí me pareçe sentir la misma en mi ánima, creyendo que será de mano de quien ninguna cosa puede faltar, que buena y sancta no sea, y todo para maior alabança y gloria suya. La bendición, que V.Sría. demanda que acá se les dé en el nombre del nuestro común señor y criador de todas las cosas, V.Sría. les podrá dar; y si pareçiere que yo reuso en alguna manera por no querer ser instrumento, hallándome tan indigno para todo bien, á V.Sría. doy todas mis vezes, y en mi lugar podrá vsar de quanto V.Sría. será contento y Dios N.S. seruido; sólo deseo que fuésemos advertidos acá del día que se harán los matrimonios, porque acá todos los sacerdotes de casa, con oraciones de toda ella, celebrásemos, porque los tales casamientos en la tierra se hallen y se agan espirituales en el cielo, donde haziéndose así spirituales en el cielo, se conviertan así spirituales en la tierra; y si no pudiésemos seer aduertidos con tiempo, á lo menos después de seer concluidos, porque, el mismo haziendo, avn podamos satisfazer á la deuoción que todos sentimos en el Señor nuestro. (pp. 529-530)

Por su parte, Isabel de Borja y Castro (1532-1566) contraerá nupcias con Francisco Gómez de Sandoval y Zúñiga, IV marqués de Denia. De esta unión nació el I Duque de Lerma (valido del rey Felipe III), quien a su vez fue el abuelo materno de doña Luisa de Guzmán, reina de Portugal y ancestro de toda la dinastía portuguesa de Braganza. Ambos volverán a aparecer en el epistolario ignaciano, dos años más tarde…

Epp 2, 321-324. Carta a Francisco de Borja. Roma 25 de enero de 1549.

> Esta me mandó scriuir nuestro en X.º P.Mtro. Ignatio, para dar aviso á V. Sría. que resciuió la suya de 4 de Nouiembre passado. Y aunque por sus indispositiones, que estos días le han exercitado más del sólito, y porque spera respuesta más particular de V. Sría. á sus letras, podría ser difiriese la respuesta della, no ha diferido de dar muchas gratias á Dios N.S. del alivio que va dando á V. Sría. de los cuydados

> tenporales, aunque necessarios y iustos en su diuino acatamiento, y del buen enderezo de los casamientos del señor marqués y la Sra.D.ª Isabel, á los quales plega á su diuina bondad dar successo tan próspero en su santo seruitio, y para tanto su honor y gloria y tanto bien de esa casa, toda suya, quanto acá deseamos, y suplicamos á su diuina bondad los que dello tanta obligatión en el Señor nuestro tenemos.

Juan Esteban Manrique de Lara e Ignacio habían sido amigos de juventud. En tal calidad, el duque había escrito al fundador de la Compañía para que intercediera en su intento de unir su casa con la de los Oñaz y Loyola. Quería el segundo duque de Nájera casar a su hijo con Lorenza de Oñaz y Loyola, sobrina nieta de Ignacio. Como queda claro en su carta, Ignacio optó por no intervenir en este casamiento que, de hecho, no llegó a realizarse. Contesta el santo en agosto a una carta escrita en el mes de enero que tardó en llegar a su poder. De hecho, tal y como indica García-Villoslada[53], Lorenza de Oñaz contrajo matrimonio con Juan de Borja[54], hijo de Francisco de Borja, en agosto de 1552.

Con claridad Ignacio señala que el negocio del casamiento es ajeno a su profesión, por ello prefiere no mezclarse en él. Sugiere, sin embargo, la conveniencia de que se escriba a sus sobrinos sobre el particular. El Señor de Oceta (Ozaeta) al que hace referencia Ignacio en su carta es Beltrán López de Gallaistegui, hijo de Magdalena de Loyola, hermana de San Ignacio, y que era tutor de Lorenza de Oñaz, junto con su primo, Martín García de Loyola.

Epp 4, 385-386. Carta al duque de Nájera[55]. Roma 26 de agosto de 1552.

> Quanto al negocio del casamiento, de que V.Sría. me escriue, él es de tanta calid[ad], i tan ajeno de mi profesión minima, que yo tendria por cosa mui apartada della entremeterme en él; i es cierto que diez i onze años han pasado que yo no e escrito á ninguno de la casa de Loyola, haziendo qüenta que, á ella juntamente con todo el mundo, vna vez e dexado por Xpto. , i que no deuo tornar á tenerla propia por ninguna vía. Con esto, si V.Sría. juzga que será á mayor gloria diuina que se

[53] Cfr. R. García-Villoslada, *San Ignacio de Loyola*, 65; *EpMixt* 2, 848-850.

[54] Juan de Borja (1533-1606), conde de Mayalde y Ficalho, acompañó a su padre cuando este abandonó Gandía (agosto 1550) para ingresar en la Compañía de Jesús; estuvo presente en su renuncia al ducado (Oñate, 11 de mayo de 1551) y le asistió en su primera misa (Azpeitia, 1 de agosto de 1551). En agosto de 1552 contrajo primer matrimonio con Lorenza de Oñaz y Loyola, nieta del hermano mayor de san Ignacio y heredera de la casa de Loyola, con quien tuvo cuatro hijos: Leonor (quien se casó con su primo Pedro Borja y Centelles); Margarita (condesa de Fuensaldaña por su matrimonio con Juan Urbán de Vivero); Francisca, clarisa en las Descalzas Reales, y Juana, monja también en el convento de Valdemoro. Ninguna de las dos hijas casadas tuvo hijos y, en consecuencia, el señorío de Loyola pasó a su tía Ana María de Loyola Inca-Coya, marquesa de Oropesa, emparentada con la dinastía imperial inca de Tupac Amaru. Lorenza de Oñaz y Loyola murió el 13 de septiembre de 1575 en Llerena. Para ahondar en la figura de Juan de Borja, cfr.: R. García Mahiques, "Un ciutadà del món. Perfil personal de Joan de Borja, autor de les Empreses Morales", en *Miscel-lània Josep Camarena*, Gandía, 1997, 68-80; J. Martínez Millán (dir.), *La corte de Felipe II*, Madrid, 1994; M. Batllori, *La familia Borja,* Madrid, 1999.

[55] Se trata del tercer duque de Nájera, don Juan Esteban Manrique de Lara y Cardona. Era hijo de Antonio Manrique de Lara y Castro, II duque de Nájera y virrey de Navarra, a cuyo servicio estuvo Ignacio de Loyola desde 1517 a 1521. Cfr. P. Guerrero, "La familia que configuró a Ignacio de Loyola", en: R. Meana (dir.), *El Sujeto. Reflexiones para una antropología ignaciana*, Bilbao-Santander-Madrid, 2019, 227ss.

haga este aiuntamiento destas dos casas, y que á ellas tornará bien por el fin que todos deuemos desear, paréceme combendria esriuir al señor de Oceta y á Martin García de Loyola, mis sobrinos, para que se viesen con V.Sría. y personalmente se tratase dello; porque en estos dos creo que está la cosa toda de aquella parte, como al Sr.D. Juan le he hablado largo sobre todo.

Y ansi no me queda otro que decir en esto, sino remitirme á todo lo que bien pareciere á V.Sría. en el Señor nuestro; á quien suplico por su infinita i suma bondad á todos dé su gracia cumplida para que su santissima voluntad siempre sintamos, y aquella perfectamente cumplamos.

Cerramos esta serie de cartas relacionadas con bodas entre nobles con una alusión que Ignacio realiza en una carta a Francisco de Borja, en relación con Juana de Austria (cuyo nombre en las cartas es Mateo Sanchez). Esta carta está fechada dos días antes de la que Ignacio envía a Juana comunicándole que ha sido admitida en la Compañía de Jesús[56]. En esta carta a Borja, Ignacio deja entrever que la admisión de Juana de Austria precisa de condiciones especiales. Como hace mención en la carta, consultó el caso con cinco padres[57] de la Compañía. Sabemos que estos "opinaron que no podía negársele lo que deseaba, pero que, en previsión de posibles complicaciones que hiciesen necesaria una dispensa, se le concediese solo los votos de escolar"[58]. Ignacio justifica la profesión "especial" precisamente en la posibilidad de que en el futuro Juana tuviera que contraer matrimonio por motivos políticos algo, por otro lado, frecuente en las políticas matrimoniales de las casas reales europeas. Es llamativo como Ignacio "desliza" en este asunto, aparentemente tan mundano, la búsqueda del bien más universal: "mirando el bien uniuersal que podría seguirse por ventura del matrimonio algún día". Resuenan las palabras que Ignacio escribe en las *Constituciones*, precisamente cuando se ocupa de los criterios a la hora de seleccionar los ministerios a realizar por la Compañía: "porque el bien cuanto más universal es más divino, 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" [Co 622].

Epp 8, 219-220. Carta a Francisco de Borja. Roma 1 de enero de 1555.

La suma gracia y amor eterno [de] X.o. nuestro señor sea siempre en nuestro fauor y ayuda continua.

Por otras se os escriue de otras cosas. Esta es para decir que en el negocio que tan encarecidamente me encomendastes de Matheo Sánchez se vuo del papa

[56] "Mi señora en el Señor nuestro. La suma gratia y amor eterno de X.o. nuestro señor salude y uisite á V.A. con sus santísimos dones y gracias spirituales. Por una letra del P. Francisco de Borja entendí quánto sería seruida V.A. que tubiésemos forma, cómo los píos y santos desseos de cierta persona fuesen cumplidos. Y aunque en el negocio ubiese difficultad no pequeña, pospúsose todo á la uoluntad que todos deuemos y tenemos al seruicio de V.A. en el Señor nuestro. Y porque el P. Franciso hablará de lo particular de que V.A. querrá ser informada, remittiéndome á quanto dirá de mi parte, no diré yo otro, sino que supplico á V.A. humilmente á todos nos tenga por cosa muy suya, pues lo somos en el Señor nuestro; y á la diuina y suma bondad, que á todos nos dé su gracia cumplida para que su santisima uoluntad siempre sintamos y enteramente la cumplamos. De Roma 3 de Enero 1555. Para la princesa" [*Epp* 8, 235].

[57] Los cinco jesuitas consultados fueron: Jerónimo Nadal, Martín de Olabe, Cristobal Sánchez de Madrid, Luís Gonçalves da Camara y Juan Alfonso de Polanco.

[58] C. de Dalmases, voz: "Juana de Habsburgo (Austria)", en *DHCJ* III, 2160.

la conmutación de voto que vuestra letra pedía. Después, entendiendo del Mtro. Nadal qué persona hera, paresció para más cumplimiento hauer de la penitencería vna bula, la qual exprime más particularidades, y ua con esta. Y por más secreto se ha procurado que no quede registro, y solamente queda la supplicación original en nuestra mano, para, si se perdiese esta bula, expedir otra; y esto, no tanto por lo que toca á la persona de Matheo Sánchez, como por lo que á nosotros, porque no conste que tal persona se ha admitido.

Del modo de admittir escriuo en vna enformación, que aquí ua, lo que a parecido á 5 personas, que en ella se nombran, bastaría para satisfacer á la obligación de Matheo Sánchez, y sin cargarse nuestra conscientia. Si otra cosa él quisiese, auisadme, que procuraremos hazer lo que podremos por satisfacer á su deuoción. Aunque, mirando el bien uniuersal que podría seguirse por ventura del matrimonio algún día, y que para tener su hazienda no cumplía, no conuenía en ninguna manera hiziese profesión, sino con dispensación y ad tempus, como hizo el que sabéis, creo no se hallará mejor modo que el que está tocado.

Dénos á todos X.o. nuestro señor su gracia de sentir siempre y cumplir su santísima voluntad.

4.2.3. Matrimonio del converso

A finales de septiembre de 1541, Ignacio escribe a Pedro Fabro para comunicarle diversas noticias, la primera de ellas es la referencia al matrimonio entre un judío converso y una meretriz. En agosto o septiembre de 1541, bajo la tutela de Ignacio se organizó una celebración en la iglesia de Santa María de la Strada. Un judío converso, en la misma ceremonia, recibe el bautismo y se casa con una meretriz que había sido su amante. No están solos Ignacio y la pareja en la pequeña iglesia. El P. Laínez fue el encargado de predicar y el P. Salmerón bautizó al catecúmeno y presidió el matrimonio. En dicha celebración participan dos cardenales, los embajadores de España y Portugal así como varios otros miembros de la nobleza. Entre los asistentes Ignacio destaca a Margarita de Austria[59]. Es la primera alusión que nos encontramos en el epistolario a un "caso matrimonial". El resultado de las gestiones de Ignacio no pudo tener mejor final: "*de todas partes hemos sentido mucha satisfación y mucha edificación*".

Dada la originalidad de este caso, reproducimos a continuación el texto completo de la carta.

Epp 1, 181-185. Carta a Pedro Fabro. Roma 20 de septiembre de 1541.

JHS.

La summa gracia y amor de Xpo.N.S. sea siempre en nuestro continuo fauor y ayuda. Después que á los xxiiij de Julio os escreví largo, emos avido dos sacramentos,

[59] Doña Margarita de Austria (1522-1586), hija natural del emperador Carlos. Viuda de Alejandro de Medici con tan solo 14 años, contrae matrimonio, en 1539 con Octavio Farnesio (nieto de Pablo III-Alejandro Farnesio). Como su marido era duque de Parma, también se la conoce como Margarita de Parma. Juan Coduri fue su confesor hasta su muerte en 1541, momento en que el papa pide a Ignacio de Loyola, como antes había hecho con Coduri, que aconseje espiritualmente a Margarita. Durante un breve período, hasta su marcha a Venecia en 1542, su director espiritual fue el P. Laínez. Será una bienhechora y amiga fiel y devota de Ignacio y de la naciente Compañía. Cfr. R. García Mateo, "Ignacio de Loyola y la mujer", *ignaziana* 20 (2015) 146-157.

no mucho acostunbrados, simul el vno con el otro; y porque con mayor devoción déis gracias á Dios N.S. por lo que su diuina magestad haze por todas partes, me alargaré en alguna manera.

Aquí avia vn judío, hombre de xxxij años, de buena presencia y de buenas costumbres, sin faltarle de bienes temporales, el qual, tocado de Dios N.S., determinó de ser xpiano.; después de lo qual, pasado algunos días, por su culpa y flaqueza cayó en tener conuersación y comercio con vna publicana meretriz, con la qual continuando su peccado por algunas semanas, y esto entendiendo la justicia y echando mano á la meretriz, la pusieron en la cárcel por tener açeso con judío (porque acá tienen muchas penas, quando se juntan judíos con xipianas., ó xipianos. con judías). El judío como se ascondiese, y la justicia no le pudiese aver, y nosotros, teniendo dello aviso, por gracia de Dios N.S., quien todo lo gouierna y todo lo haze, dentro de cinco horas que lo supimos, con su diuino favor y de otras buenas personas, sus instrumentos, sacamos á ella de la cárçel, y truximos al judío á nuestra casa, ella quedando en vna casa honesta, y uisitándola á menudo para confesarla y para que fuese buena catecúmina, para bien biuir, á su tiempo hordenado, queriendo el judío catecúmino, en haciéndose xipiano., tomarla por muger, y la meretriz queriéndole por marido. Después que los tuvimos conueniente tiempo, determinamos los dos sacramentos, es á saber, el bautismo y el casamiento, se hiziesen juntos, es á saber, luego después del bautismo, el matrimonio immediate. Así vn domingo pasado, veniendo á la iglesia nuestra madama[60] (que ha tomado por officio de hallarse en cosas pías, y en las nuestras sin faltar), el cardenal de Santiago y el cardenal de Burgos, el embaxador del emperador y el embaxador del rey de Portugal, y otros asaz obispos y personas nobles (que avn yo fuy en disuadir porque no viniesen algunos otros cardenales que primero solían venir, por andar en mayor quietud y reposo de todos en el Señor nuestro), predicó Mtro. Laynez, batizó Mtro. Salmerón. Para entonçes delante de todos, la que primero era meretriz, esta hecha dama, adornada y puesta novia, y Salmerón tomando las manos al nuevo xipiano. y á la nueva conuersa, los casó, y les dijo la misa, conforme al matrimonio acostumbrado. De todas partes hemos sentido mucha satisfación y mucha edificación. Gracias sean inçesables á Dios N.S.

Mtro. Pascasio y Mtro. Salmerón se partieron á los diez de este mes por nuncios para Hibernia[61], y Francisco Zapata, omnibus dimissis, con ellos. Asímismo mandó el papa á Mtro. Laynez que fuese con madama al recibimiento del emperador, para su consolación y confesarse con él, asta allá donde se juntan el papa y el emperador.

(…)

De los compañeros esparcidos tenemos siempre muchas buenas nuevas; gracias sean inçesables á Dios N.S.; quien por la su infinita y summa bondad sea siempre en nuestro continuo favor y ayuda.

De Roma, 20 de Septiembre de 1541.
Para Fabro.

No puede acusarse a Ignacio de animadvesión hacia los judíos conversos, más bien hay que situarle entre quienes se oponían a los estatutos de limpieza de sangre. En

[60] Margarita de Austria.

[61] En 1541, Paulo III envió a los PP. Broët y Salmerón, como nuncios, en misión especial a Irlanda. No fue una misión fácil (*multis laboribus et vitae periculis*) tuvieron éxito en la misma. Regresaron a Roma en el verano del año siguiente. En una carta fechada el 9 de abril de 1542 (*MBr* 23-31), ambos describen la misión al cardenal Marcello Cervini.

la primera Compañía se admitió sin grandes dificultades a descendientes de judíos conversos. Uno de los jesuitas más relevantes en la historia de la orden y primer sucesor de Ignacio en el cargo de general de la Compañía de Jesús, Diego Laínez, descendía, probablemente en cuarta generación, de un judío converso[62].

En este caso es de destacar la participación activa de Ignacio y sus compañeros y la rapidez en su intervención para solucionar esta situación. También queda de manifiesto que Ignacio y sus compañeros, en su misión, buscan las ayudas necesarias entre personas cercanas ("con su diuino favor y de otras buenas personas, sus instrumentos") que, ya desde el comienzo de la Compañía, van a ser colaboradores eficaces en el apostolado de la nueva orden.

Ignacio es consciente que no hay soluciones automáticas e inmediatas, sino que las grandes decisiones necesitan de tiempo para ser discernidas, asumidas y purificadas. No parece que el caso se solucionara de forma precipitada; es necesario dar tiempo al tiempo, asegurarse que la motivación no era solo la de evitar la cárcel o la de "quitarse un problema de encima" y así, construir sobre roca los cimientos de una buena decisión. En la carta aparecen con claridad los tiempos. Por un lado celeridad para comenzar la intervención pastoral: "*dentro de cinco horas que lo supimos* (…), *sacamos á ella de la cárçel, y truximos al judío á nuestra casa, ella quedando en vna casa honesta*". Pero, una vez solucionado "lo urgente", Ignacio se centra en "lo importante", tarea para la que se necesita tiempo: "*uisitándola á menudo para confesarla y para que fuese buena catecúmina, para bien biuir, á su tiempo hordenado, queriendo el judío catecúmino, en haciéndose xipiano., tomarla por muger, y la meretriz queriéndole por marido. Después que los tuvimos conueniente tiempo* (…)".

Este caso y la labor desarrollada por Ignacio, pese a los cinco siglos que nos separan, podría ser puesta como ejemplo a la hora de explicar los pasos de cómo ha de ser una intervención pastoral en un momento de crisis. En primer lugar necesitamos contactar con la persona, con sus problemas, con su vida y con su manera de ver la vida; en este caso: "*sacamos á ella de la cárçel, y truximos al judío á nuestra casa, ella quedando en vna casa honesta*". En segundo lugar, es preciso ayudar a las personas a ser conscientes del problema, clarificarlo y ponerle nombre: "*acá tienen muchas penas, quando se juntan judíos con xipianas, ó xipianos con judías*". Finalmente, queda ayudar a la persona a actuar −tomar una decisión, aceptar una pérdida, aprender algo nuevo−, poniendo en funcionamiento recursos, desarrollando un plan de acción… En la situación de estas dos personas: "*uisitándola á menudo para confesarla y para que fuese buena catecúmina, para bien biuir, á su tiempo hordenado, queriendo el judío catecúmino, en haciéndose xipiano., tomarla por muger, y la meretriz queriéndole por marido. Después que los tuvimos conueniente tiempo, determinamos los dos sacramentos, es á saber, el bautismo y el casamiento, se hiziesen juntos, es á saber, luego después del bautismo, el matrimonio immediate*".

[62] Cfr.: C. de Dalmases, voz: "Generales: 2. Laínez", en *DHCJ* II, 1601-1611.

4.2.4. Caso del Maestro Nicolao

Entre enero y abril de 1554, aparece en el epistolario ignaciano la referencia a los problemas matrimoniales de una pareja en la que solo se identifica por el nombre al esposo. Se trata de Nicolao, funcionario de la Cancillería Vaticana cuya esposa había huido a Nápoles. Ignacio mantendrá al respecto una correspondencia con sus compañeros de Nápoles. El interlocutor principal de Ignacio en esta serie epistolar es el P. Andrés Oviedo, rector del colegio de aquella ciudad.

Gracias a las cartas que conservamos podemos reconstruir la labor realizada por Ignacio y el desarrollo de los acontecimientos.

a) La primera carta que conservamos está fechada a mediados de enero de 1554. Por ella sabemos que el P. Oviedo había enviado previamente al general de la Compañía información sobre la esposa de Nicolao. Es lógico pensar que el envío de esa información se corresponde con una previa petición de Ignacio que se había interesado en el proceso. También es lógico pensar que esa petición de información era necesaria para promover un proceso canónico si esa era la intención del Mtro. Nicolao. Tanto por el tenor de esta carta, como por el de la carta siguiente, dirigida al P. Araldo, hacen entender que Ignacio pensaba que este asunto sería prontamente resuelto.

Epp 6, 183. Carta al P. Andrés Oviedo[63]. Roma 14 de enero de 1554

Pax Christi.

A lo que scriuió V.R. sobre la mujer de Mtro. Nicolao, sensal de cancelaría[64], se ha començado á hazer el officio con él, y para la semana que uiene se podrá hazer respuesta á su mujer más resoluta; pero speramos se hará todo bien á gloria de Dios.

Sobre sor Anjela no he podido entender por las muchas occupaciones. También pienso responder la semana que uiene.

En las oraciones y sacrificios de V.R. entre tanto y siempre deseo ser encomendado.

Sea con todos Jesu X.o.

[63] Andrés Oviedo nació en Illescas en 1518 y murió en Fremona (Etiopía) en 1577. Ingresa en la compañía en 1541 (Roma), se ordena sacerdote en 1544 (Coimbra), hace los últimos votos en 1549 (Gandía) y recibe la ordenación episcopal en 1555 (Lisboa). Fue fundador y primer rector del colegio de Gandía (1547), así como fundador de un colegio en Nápoles y, también su primer rector (1550). Fue nombrado obispo de Hierápolis y coadjutor y sucesor del patriarca de Etiopía, cargo que ocupará desde el año 1562. Los últimos años de su vida los pasó lejos de la capital, en la aldea de Fremona. Murió en la pobreza, cultivando la tierra para poder comer y auxiliando a los pobres y a los enfermos. A su muerte, quienes entraron en su choza, se encontraron con que no había nada en su interior, Andrés Oviedo había dado todo cuanto tenía. Cfr. J. Vaz de Carvalho, voz: "Oviedo, Andrés de", en *DHCJ* III, 2936-2937.

[64] Cancelaria: "el Tribunal, donde se despachan y reconocen las cartas de gracia, y otras semejantes. Es voz Latína, y solo tiene uso para explicar la Cancelaría Apostólica: Tribunal que hai en Roma, por donde se despachan los Breves, y Bulas" (AUT). Cancileria: "el Tribunal de la Curia Romana, por donde se despachan los Breues de su Santidad, y Letras Apostólicas" (COV).

Epp 6, 183-184. Carta al P. Juan Francisco Araldo (ex comm.). Roma 14 de enero de 1554.

Pax Christi.

Carissimo P.Mtro. Gio. Francesco. Quel sacerdote, secondo la descrittione de V.R. , pare si possa accettare, hor lo uogliano in Napoli, hor lo mandino a Roma, hor a Sicilia.

Di quell. altro giouane de 21 anno N.P. si rimette; pur accettandolo, facciasi conto de non lo mandar a Roma.

Della moglie de Mtro. Nicolao l. altra settimana si scriuerà la rissolutione, et, come spero, buona.

Non altro, se non che alle orationi di V.R. molto mi raccomando.

b) Los hechos no se desarrollaron tan rápidamente como pensaba Ignacio. Probablemente el P. Oviedo había comunicado a Ignacio alguna de las condiciones que la esposa de Nicolao había puesto para regresar a Roma con su marido. Tanto en la carta de 28 de enero como en la de 4 de febrero, Ignacio hace referencia a que Nicolao es una persona de fiar con lo que su esposa puede contar con la seguridad de que Nicolao cumplirá con aquello a los que se haya comprometido.

Epp 6, 255. Carta al P. Andrés Oviedo. Roma 28 de enero de 1554.

Pax Christi.

Carísimo Padre en Jesu Christo.

Quanto al marido de aquella mujer encomendada por V.R., se tratta cómo le dé toda seguridad. De su deuoçión y buena consciencia mucho me pareçe podría fiarse, porque se confiessa y comunica muy á menudo, no sé si cada dia (en nuestra yglesia);

pero de otras particularidades, como esté todo concluydo, será auisado V.R.. (…)

Epp 6, 292-293. Carta al P. Andrés Oviedo. Roma 4 de febrero de 1554.

Pax Christi.

Circa il negotio di quella donna si è fatta bona diligentia, et la cosa sta in buon termino de darsi sufficiente sicurtà, acciò lei torni a casa de suo marito, il quale credo si comunica ogni dì nella nostra chiesa. Como sia la cosa di qua assicurata et lui dia ordine, potrà lei venir in qua. In questo mezo faccia il douer suo in acostarsi a Dio S.N.. (…)

c) Se suceden a lo largo del mes de febrero cartas sobre este tema entre Roma y Nápoles, ninguna de ellas está dedicada exclusivamente al caso del Mtro. Nicolao, en todas las ocasiones aparece formando parte de una carta que aborda más asuntos. El 10 de febrero, además de aludir a la personalidad de la esposa, Ignacio comunica al P. Oviedo que el Mtro. Nicolao se resistía a poner por escrito su compromiso en el tema de la seguridad de su esposa (también a esto se hace referencia en la carta de 17 de febrero). No parece deberse a mala voluntad, sino "que pareze ser uergüenza suya darla".

Parece que tanto en Roma como en Nápoles se trabaja en limar asperezas y en mediar diferencias.

Epp 6, 317-318. Carta al P. Andrés Oviedo. Roma 10 de febrero de 1554.

Pax Christi.

Carísimo Padre en Jesu X.o..

Hemos uisto lo que scriue V.R. de la mujer de Mtro. Nicolao, y el epílogo de muchos actos, que es ser ella un poco loca. Con que no lo fuese mucho, se podría suffrir. Su marito no nos ha dado resolutión ninguna, mas que antes está la cosa en la seguridad etc. , que pareze ser uergüenza suya darla; y sería peor que uergüenza nuestra, si no la dando sigu[i]esse algún inconueniente; pero, finalmente, la cosa desta parte se resoluerá en bien, como se spera. (…)

Epp 6, 333. Carta al P. Andrés Oviedo. Roma 17 de febrero de 1554.

Il marito di quella donna, Mtro. Nicolao, deue esser homo poco risoluto, perchè insin. adesso a una parte nè altra non uediamo resolutione; dico quanto al dar sicurtà etc.. Come uediamo la cosa in megliori termini serà auisato V.R.

d) Por fin, a finales de febrero, Nicolao accede a poner por escrito ante notario las condiciones que le solicitaba su esposa. Polanco escribe acerca de esto al P. Oviedo para que la esposa sea informada y puedan comenzarse los preparativos para su vuelta a Roma. De todas formas, Ignacio es cauto y aconseja que "antes que ella se parta será bien que se speren las letras de la semana seguiente, para que demos auiso del instrumento de la seguridad".

Epp 6, 372-375. Carta al P. Andrés Oviedo (ex comm.). Roma 25 de febrero de 1554.

Pax X.i..

Charísimo Padre en X.o..

Acá hemos concluydo con Mtro. Nicolao, y la summa de la resolutión ua en este papel, scritto de mano de Mtro. don Battista Pizano. Ultra desto, él ha quedado conmigo oy, que con un nottario hará todas las seguridades que conuienen y que querrá N.P. , y esto se hará esta semana. Aquí ua una letra suya, que muestra bien su sapientia, y así me parecía de non la ynbiar; pero después me parescio mejor enbiarla á V.R. , para que uea

si se le deue dar ó no: que ya puede ser que la sapientia del marido quadre á la de su mujer. Sería hueno que V.R. la hiziese buscar, y le mostrase el papel de don Battista, y que com[i]ence á ponerse en orden para uenir acá; pero todo sea muy secretamente, quanto se pudiere; porque el marido acá ha dicho que ella stá en un monasterio, no diziendo en Roma ni fuera della, y sería bien no se publicasse lo de Nápoles. Si V.R. haze scrúpulo de hablarla, no le haga; y si querrá, podrá pedir comisión al P. Salmerón; pero antes que ella se parta será bien que se speren las letras de la semana seguiente, para que demos auiso del instrumento de la seguridad; y es bien que ella mucho se abaxe para serle, no solamente mujer, pero sclaua, etc.. (…)

Decisión acertada la de Ignacio puesto que en cartas de 4 de marzo y de 18 de marzo leemos que Nicolao aún no ha cumplido con lo solicitado sobre la seguridad. A finales de marzo, un Polanco aparentemente cansado ya de tanto ir y venir, escribe lacónicamente a Oviedo: "con Mtro. Nicolao Censale non procediamo oltra; ha un ceruello difficile de compatirse con chi non hauesse molto".

Epp 6, 422-423. Carta al P. Andrés Oviedo. Roma 4 de marzo de 1554.

(…)

Della moglie de Mtro. Nicolao non ce scriue niente V.R.; per le prime ci hauisi che n. è di essa; et sappia che domane a 20 hore pensamo concluderla con il suo marito quanto all. obligationi et sicurtà; et di questo l. altra settimana si scriuerà.

All. orationi de V.R. tutti molto ci raccomandiamo.

Epp 6, 493-494. Carta al P. Andrés Oviedo (ex comm.). Roma 18 marzo 1554.

La moglie di Mtro. Nicolò non è inconueniente che si trattenga, perchè anche il suo marito non ha fatto quelle obligationi che per la sicurtà di lei si ricercano. Se non dispiace il Despauterio, serà bene continuare in quello. (…)

Epp 6, 520− 521. Carta al P. Andrés Oviedo (ex comm.). Roma 24 marzo 1554.

Con Mtro. Nicolao Censale non procediamo oltra; ha un ceruello difficile de compatirse con chi non hauesse molto. (…)

e) Dos cartas fechadas en abril son las últimas sobre este tema.

Epp 6, 549-550. Carta al P. Andrés Oviedo. Roma 1 de abril de 1554.

Mtro. Nicolao creçe en deseo de que esa su mujer uenga acá, y dize hará todas las obligationes que se demandan, con que ella haga el mesmo; que esto siempre se le ha dicho lo hará ella, si fuera menester, porque no esté en peccado essa pobre mujer. Pareze sería ésta obra de caridad, aunque e[n] la uerdad el seso del uno no es tan sobrado, que pueda sopplir el del otro: con todo ello pareze cosa razonable que se procure esta reconciliación.

Epp 6 589-590. Carta al P. Andrés Oviedo. Roma 8 de abril de 1554.

Mtro. Nicolao el sensal haze istantia para que uenga su mujer, y creo que se enduzirá á dar las seguridades que bastan; mas no le hemos querido affretar para que él las effetuase, no sabiendo si después querrá uenir essa mujer. Sería bueno hazer una última diligenz[i]a con ella; y no se disponiendo, auisarnos, porque acá se desengañe su marido. Y cierto, ellos son difficil[es] para uiuir juntos: todauía pareze meno[s] mal que estar en peccado essa mujer.

Parece que la historia terminó con una reconciliación entre ambos. Ignacio de Loyola y Andrés Oviedo (así como otros padres de Nápoles) concluían un ejercicio práctico de lo escrito en la Formula del Instituto de 1550: "y también manifiéstese preparado para reconciliar a los desavenidos".

4.2.5. Casos de los que tenemos escasas referencias

Se conservan entre los documentos del epistolario una serie de referencias que indican que Ignacio intervino en diversos casos de problemas matrimoniales. Desafortunadamente, no encontramos entre los documentos publicados por MHSI más menciones que las que señalaremos a continuación. La mayor parte de ellas son extractos, con alusiones que nos hacen entender que, en alguno de estos casos, se escribieron y enviaron hijuelas. He ido espigando estos casos en el conjunto del epistolario. Podríamos formular varias hipótesis sobre el hecho de que no tengamos más constancia documental de estos casos. En mi opinión, la hipótesis más plausible es la de considerar que, al tratarse de casos de conciencia, probablemente relacionados con temas como consumación y/o nulidades matrimoniales, no se conservaron copias de las contestaciones, ni de las hijuelas (si las hubo). En todo caso, estos documentos que conservamos, hacen referencia a consultas que se hacían a Ignacio desde los diferentes lugares en los que la Compañía iba desempeñando su misión. Tienen el valor, como digo, de atestiguar que el acercamiento pastoral a matrimonios con problemas fue algo que formó parte de la labor pastoral de Ignacio de Loyola.

a) Martín López. Una consulta sobre un matrimonio separado por causas laborales. Martino Lopez de Hernani, fue maestro (mayordomo) de la casa del cardenal Francisco de Mendoza, obispo de Coria en esta fecha (años más tarde ocupará la sede de Burgos). Tenemos referencia a su cargo en una carta que le envió el P. Araoz el 15 de marzo de 1548 [*EpMixt* 1, 486-487]. La carta de mediados de 1548 indica que a Ignacio le había llegado la duda sobre la decisión que Martín debía tomar sobre volver a España con su mujer o permanecer en Italia. Pocas semanas después parece que Martín decide volver con su mujer a España. Así informa Polanco al P, Araoz a comienzos del verano de 1548.

> *Epp* 12, 233-234. Carta al P. Hieronymo Domenecco. Roma mediados de 1548.
>
> 1.o. Yo he dicho quanto al servicio del Sr. Joán de Vega conuiniese, veniendo por mano ó por letras del Rmo. de Coria: porque, á la verdad, no sé quál sería mejor al Martín López, yrse á reposar con su muger, pues tiene con que honestamente biuir, que andar sin ella en nuevos negocios por alcançar lo que con la vida se dexa. Haréis quanto el Señor nuestro os diere: tamen en ninguna manera querría que esto se conboluiese, si no fuese por medio del Rmo. de Coria. (…)
>
> *Epp* 2, 147-148. Carta al P. Antonio Araoz (ex comm.). Roma a finales de junio o comienzos de julio de 1548.
>
> Suma de lo que fué scrito al P. Araoz á de. Primeramente vna hijuela, donde se le encomienda que mire si le occurrirá vn buen assiento con algún señor de los que aora van á España, ó de los que están allá ó passarán con el príncipe, para el señor Martín López, que es persona de manera y de mucho recado, en special para mayordomo, porque lo ha hecho con sufficientia, y ha tenido partido de 200 ducados,

sin el comer, por seruir en tal cargo; pero no diga que ha sido mayordomo de Coria, etc. (…)

a) Luis de Aragón. Legalidad y concordia.

El 21 de julio de 1548 se hace referencia a un Luis de Aragonia. No puede tratarse de Joan Luis de Aragonia, abogado y hombre de confianza del emperador puesto que falleció en 1547[65]. En esta carta de 15 de mayo de 1549, se alude a una sentencia sobre suplir defectos y se hace una llamada a la concordia: "exhortando a la paz".

Epp 2, 420. Carta al P. Francisco de Rojas. Roma 15 de mayo de 1549.

Para Çaragoza.--Sobre lo que Aragonia[66] dezía, que podían supplirse los defectos, si en alguna scritura se hazía mentión de los capítulos matrimoniales, pero exhortando á la paz, etc., en todas maneras.

Inbiadas en 19 de Mayo.

b) Consulta de un matrimonio que busca la voluntad de Dios sobre qué hacer con sus bienes.

La carta que presento a continuación se trata de una respuesta de Ignacio a una consulta previa realizada por el P. Leerno. Parece que se había producido una diferencia de parecer acusada entre dos esposos de Módena en lo relativo a qué hacer con sus bienes. Como en otros ámbitos y situaciones diversos, a la hora de elegir, Ignacio siempre hace referencia a la búsqueda de aquello que más sirva a la gloria de Dios. Desde el respeto a la libertad de elección de los esposos y reconociendo que ambas soluciones, la del esposo (*vendere le possessione*) y la de la esposa (*retenerle et lasciarle doppo la morte per l' anima sua*), están dentro de los límites de lo aceptable, moral y decente, les anima a la búsqueda de la mejor solución posible, buscar lo que más conduzca, lo que sea mejor en la dirección del servicio divino, "eleuando la mente et intentione sua alle cose della maggior gloria di Xpo.N.S.", y así, "far' l' electione degna de huomini spirituali".

Epp 7, 558-559. Carta al P. Philippo Leerno. Roma, 22 de septiembre de 1554.

Circa quelle due persone, marito et moglie, senza figlioli, et richi, et desiderosi di seruire a Dio con quiete d. animo, di quali il marito vuol vendere le possessione, et la moglie retenerle et lasciarle doppo la morte per l' anima sua, dirò due cose. La prima è, che senza peccato può l' uno et l' altro seguitar il suo disegno, come gli pare meglio. L´altra, ch' il disegno del marito pare più spirituale, maxime si è huomo, che possa et soglia trouare migliori et più fruttuose occupationi che della roba, et si dopo la morte sua o etiam in vita fa pensiero de dare per l´ánima sua et

[65] Como recuerda Enrique García Hernán, Ignacio se sirvió de él como consejero en alguna ocasión. Cfr. E. García Hernán, *o.c.*, 173.

[66] Ludovicus de Aragonia (Luis de Aragón). Cfr. *Epp* 2, 161-162.

per seruitio diuino quello ch. ha. Aggiongerò etiam il terzo: che tanto l. uno quanto l. altro, hor si vendano le possessioni per comprar monte, hor se ritengano, potria vtilmente essere consigliato di lasciar herede colui, che gl' ha dato ciò ch' hanno, in qualche opera pia, quale adoptassino come figliolo, et la lasciassino herede, come al tempo de Liberio papa fece Johanne, patricio romano, et sua consorte. Et poichè sonno marito et moglie persone da bene et spirituali, doueriano farsi capaci che Dio N.S. gl' ha tolto il figliolo, dandogli l' eterna possessione del suo regno a buon' hora, acciò loro, senza sollicitudine de prouedere a esso, adoperassino le buone sue inspirationi et voluntà che Dio l. ha dato, et facultà, in opere pie del diuino seruitio, eleuando la mente et intentione sua alle cose della maggior gloria di Xpo.N.S. et bene vniuersale de sua patria.

Et per esser illuminati in qual opera pia et in qual modo debbiano espendere il suo, doueriano molto raccomandarsi a Dio N.S. et far' l' electione degna de huomini spirituali. Sia Ihu.Xpo. guida loro et gl. illumini per sentir sempre [et] adimpire sempre sua santissima voluntà.

Modena. Al rettore.

c) Intento de poner paz en un caso de Módena con un final desgraciado.

Epp 10, 664-665. Carta al P. Philippo Leerno (ex comm). Roma 8 febrero 1556.

Del dare la patente, V.R. faccia come et quando le parerà, et procure mettire pace tra il marito et moglie in quanto potrà. (…)

Los editores de *Monumenta* identifican a estos "marido y mujer" con los protagonistas de un caso dramático recogido por Polanco en el *Chronicon*[67]:

"Los nuestros procuraron que fuera a las Arrepentidas [Conversas] para que no volviera al vicio una mujer que con consentimiento del marido era concubina de otro. Pero el marido quería por varios motivos que se le devolviera su mujer y ella misma, que debía hacer penitencia, también quería volver a la libertad de su vida pasada. Sucedió por justo juicio de Dios, que volvió al vicio y entonces todo fue peor que antes; cuando el desgraciado marido fue a la casa de aquel a quien había entregado su esposa como concubina, fue cosido a puñaladas miserablemente en el mismo camino y su mujer fue metida en la cárcel al descubrirse que sus crímenes merecían la pena de muerte".

[67] *Chron* VI, 208. Traducción de Carlos Baciero y Ramón González. Versión española no publicada. Polanco, también recoge otros casos matrimoniales, "acompañados" por los jesuitas de Módena:

"[750] Dijimos que hacia fines del año pasado, con la ayuda del P. Felipe, una mujer se decidió a devolver la fama con testimonio público porque había sembrado discordia entre un marido y su esposa con gran daño e infamia de los dos. Los primeros meses de este año los nuestros recibieron carta de aquel pueblo en la que les decían que se habían terminado los inconvenientes con gran consuelo de todos y se había impedido la ruina de aquella familia: se lo agradecían mucho.

[751] Otra mujer era un buen medio del demonio para ofender a Dios; volvió a su marido dejando el concubinato y otros pecados muy graves; los dos prometieron firmemente (con la obligación bajo la forma de juramento) que llevarían una vida honesta y se veía que lo cumplían". [*Chron* VI, 203]

d) Jerónimo Vignes. Bienhechor con voto de obediencia.

El doctor Jerónimo Vignes era hermano del P. Miguel Vignes y uno de los más grandes bienhechores de la Compañía en Nápoles, ciudad en la que era conocido y apreciado. Hizo voto de entrar en la Compañía y de vivir "ad nutum Superioris" (a voluntad).

Epp 10, 528-530. Carta a Hieronyno Vignes (ex comm). Roma, 18 enero 1556.

(…)

Circa quel gentil. huomo, che uoleua proponere il matrimonio a quello altro, pare conueniente che V.Sria. li disuada; et anche sotto promessa di secreto li potria dire la causa. Questo mi pare a me senza hauer alcuno dubio, benchè N.P. per buoni respetti non ha uoluto dare parere ad vna parte et altra. (…)

En opinión de los editores de *Monumenta*, ese hombre al que se hace referencia en la carta, es el mismo Vignes. El motivo por el que Polanco le anima a disuadir de la propuesta es el voto de entrar en la Compañía y hacer voto de obediencia que había hecho Jerónimo Vignes, "voto ad nutum superioris, et uiuere come uno de quelli sono gia entrati nela Compagnia"[68].

Ignacio no le admitió en la Compañía puesto que, aconsejado por los jesuitas de Nápoles, era un bien mayor cuidar de sus padres ya ancianos. Ignacio le tenía en gran estima y le escribía con frecuencia. Jerónimo tuvo una relación muy estrecha con el P. Oviedo y la comunidad de jesuitas de Nápoles. Se ocupó de asuntos legales y económicos (trámites, compra de terrenos, búsqueda de recursos para el colegio de Nápoles, etc.). Unos días antes de la carta que hemos recogido, el 12 de enero, Polanco le escribe: "Dio N.S. paghi tutte queste fatighe che piglia V.Sria. con tanta charità: et non dubito lo farà, come è decente a sua infinita et summa liberalità"[69].

[68] Cfr. *EpMixt* 4, 242-243. Carta al P. Andres Oviedo. Nápoles 29 de junio de 1554. En julio de 1554 Vignes escribía al P. Oviedo: "Con questa suppliro in breue, dicendoli che per gratia del Signor sto dispostissimo ad eseguire quel tanto me s' é proposto, et non ho uoluto esprimere altro in tutte le mie littere, eccetto l´impedimenti, quali an tenuto et tengano ligato me, esserno stata causa non eseguisca il mio desiderio al presente, resignandome tutto nele mano del superiore. Desidero intender' piu claramente come sian compatibile queste due cose, seruire con grado de dottore li parenti nel seculo, et star resignato ad nutum superioris. Sentendo l´obligo et necessita de seruirli, et hauendo preso V. R. tanti trauagli per me, non li sia tedio chiarirmi del tutto, certificándolo che per gratia del Signor da cinque anni in circa me sono sempre reputato esser un infimo seruo de la Compagnia, con desiderij intensi actu de seruirla dentro d' essa et de fuora, sin tanto durauano l´impedimenti gia tanto detti; et non mi ricordo hauer mancato mai per tutto el tempo passato sin hogi, et spero non mancaro mai, sin tanto l´habbi eseguito, massime con l´aiuto de pij et santi sacrificij et orationi de V. R.", [*EpMixt* 4, 274].

[69] *Epp* 10, 501.

e) Silvestro Landino. Consultas sobre casos de bigamia y de matrimonios prohibidos.

Ignacio envía una carta al P. Silvestro Landino[70] en mayo de 1553. Este misionero popular con fama de santidad fue enviado a Córcega por el papa Julio III como visitador apostólico. Ignacio, entre otras recomendaciones, escribe a Landino sobre cómo actuar ante alguna irregularidad en el ámbito de prácticas que se habían extendido por la isla.

Epp 5, 62-63. Carta al P. Silvestro Landino. Roma 12 de mayo de 1553.

Corsica.---Primo. A don Siluestro. Si li dà ragione come qui erano cessate le contraditioni et querele, essendo chiarita la uerità.

2.o. Di quello che pensano esseguire li cardinali sopra le cose di Corsica, cioè uolendo che esseguiscano l. autorità concessali pel sommo pontefice, et non informare solamente.

3.o. Et che si gli concederà possino dispensare in 4.o. scienter contracto, et cum his, qui iam contraxerunt.

5.o. De quelli, che pigliano la 2.a. moglie o marito si farà si osseruino 3 punti: Primo, prohibir strettamente per lo auenire; 2.o., che quelli, de quali si sa uiua il lor consorte, si debbiano separare; 3.o., in quelli, che non si sa si uiua, s. osserui quel decreto, che comincia: "Dominus, de 2.is. nuptiis."

6.o. Si mandarà uno o due vescoui.

7.o. Che si prouederà de vicarii et religiosi Corsica.

8.o. Se li raccomanda la sanità.

9.o. Si li repete in breuità quello scrittoli per altre.

10. Si rimette al suo parere si debbia andar. per altre parti della Corsica a cauallo, etc..

11. Si rimette alla sua discretione sopra il procedere contra li vicari, hauendo l. autorità.

Sobre las prácticas irregulares que se habían extendido en la isla, Polanco, en el *Chronicon*, enumera una larga lista que describe una situación más bien desalentadora:

[157] Acudían al P. Silvestre algunos de los Barones y Señores de la isla; venían también sacerdotes y rectores de las iglesias para invitar al P. Silvestre a que los

[70] Silvestro Landini (o Landino). Este jesuita italiano nace en Malgrate en 1503 y muere en Córcega en 1554. Ordenado sacerdote en 1527, hace ejercicios en Parma con Pedro Fabro y Diego Lainez (1538-1540) e ingresa en la Compañía en 1544. Es considerado el primer misionero popular. A partir de 1547 comienza su labor misional en Italia (Lunigiana, Foligno, Luca, Módena…). Es enviado a Córcega por el papa Julio III con la misión de mejorar las condiciones morales y religiosas de los habitantes de la isla. Permanecerá en Córcega desde diciembre de 1552 hasta su muerte el 3 de marzo de 1554. Cfr. A. Guideiti, voz: "Landini, Silvestro", en *DHCJ* III, 227; S. Ragagli, "Landini, Silvestro", en: *Diccionario biográfico de italianos* − Volumen 63 (2004). www.treccani.it/enciclopedia/silvestro-landini_(Dizionario-Biografico). Consultado el 8 de junio de 2020.

visitase, y postrados en tierra decían algunos: "sálvanos, puesto que el Señor te envió a Córcega para esto" ; y los que conocían la índole de los hombres consideraban como un milagro que no dejaran [por causa] del viento o de la lluvia (era casi la mitad del invierno, es decir, el mes de Enero) ni la predicación u otras obras de piedad. Por otra parte aquella región estaba sumida en tanta miseria espiritual, que sentía como verdadero, lo que desde Roma se había escrito: que la India o Etiopía (a cuya misión se inclinaba el P. Silvestre) la iba a encontrar en Córcega. Allí encontró una suma ignorancia de Dios, muchas supersticiones, innumerables enemistades, odios inveterados, homicidios perpetrados por todas partes, la soberbia y la sensualidad ampliamente extendidas. Como por otra parte el pueblo padecía una gran pobreza y hacía el pan de altramuces, el vino bastante fuerte los sostenía. Proliferaban mucho las usuras, engaños, mentiras en las promesas, injurias irreparables. Son por otra parte fácilmente crédulos, por lo cual algunos dieron ocasión a herejías; sin embargo eran ignorantes, y muchos no sabían hacerse la señal de la cruz, y aun con canas ni siquiera sabían "el Padre nuestro y el Ave María"; sin embargo para polemizar eran muy agudos; y aunque perdiesen se sentían orgullosos de haber debatido honorablemente. Había envidias enormes e iras desenfrenadas; innumerables bigamias, aun en vida del primer cónyuge. Cuando los turcos se llevaban a una esposa o a un varón como esclavos, uno de los cónyuges, que quedaba en Córcega, o tomaba otra mujer, o se casaba con otro hombre; y como pretexto, decían que no podían vivir sin el gobierno doméstico del cónyuge. Lo mismo afirmaban de sí mismos también los sacerdotes concubinos (que eran innumerables)

[158] Gran parte de ellos habían contraído matrimonio prohibido en tercer o cuarto grado: alguno daba un marido a su hija de seis o siete años; otros, cuando todavía estaban en el vientre de la madre, con la condición de si era varón o hembra, lo prometían en matrimonio; lo cual después era causa de muchas homicidios, ya que los hijos adultos no querían guardar tales matrimonios convenidos por sus padres. Las banderías entre ellos son grandes; y gran parte de la isla caía en la idolatría porque sus sacerdotes, que desconocían la fórmula de la consagración, no consagraban verdaderamente el cuerpo ya la sangre de Cristo; y confesaba el P. Silvestre que ningún sacerdote al que había preguntado en aquellos primeros meses, sabía la fórmula del santísimo sacramento de la Eucaristía, ni la de los otros sacramentos; no se diferenciaban por el vestido externo de los seglares; ocupaban todo el día cultivando los campos o en otros trabajos semejantes para procurar el sustento a su concubina y a sus hijos.

[159] Esta era la estampa de aquella región, cuyos pecados parecían tener su origen [en la ignorancia]; por lo cual algunos nobles de Génova, que vivían allí, al tratar estos asuntos entre ellos, finalmente concluían que no había otro camino mejor para remedio de Córcega, que fundar en cada uno de los obispados colegios que disiparan con la luz de una sana enseñanza las tinieblas de tanta ceguedad. Pero los pueblos descargaban el cuidado de sustentar los colegios en los Obispos, que vivían en sus iglesias y tenían buenos y eruditos sacerdotes, puesto que recibían rentas de las iglesias, y por eso debían [asumir la obligación de atender] de las escuelas. [*Chron* III, 83-85][71]

[71] Traducción de Carlos Baciero y Ramón González. Versión española no publicada.

f) Sebastiana Exarch y Juana de Cardona. Dos mujeres con vocación a la Compañía de Jesús ("*sienten tanto este punto de obedientia, que pluguiesse a Dios muchos Religiosos la metad lo sintiesen*")

Cerramos esta sección con la referencia a dos grandes mujeres, Sebastiana Exarch, esposa de Francisco Exarch un adinerado valenciano que había ayudado a la Compañía desde su llegada a la capital levantina y Juana de Cardona, viuda que había dejado ya sus bienes a sus hijos y vivía entregada a los pobres[72].

> *Epp* 12, 367-371. Carta de Sebastiana Exarch a Ignacio de Loyola. Valencia, 16 de junio de 1545
>
> Copia de dogna Sebastiana Exarch para el Padre maestro Ignatio de Lojola prepósito general de la Compagnía de Jesús.
>
> Molto Rdo. señor et Padre en Christo.
>
> Son già cinco che al Signor piaque la mia anima mouer a uno desiderio di seruirlo più che sin l. hora hauea fatto, et questo per mezzo di serte lettere che de iui ueniano, secondo credo, al Padre don Castro, et uolse il Signore dilatar più i mei desiderii, che poteuano essere l. opere, per lo stato nell. quale il Signor me hauea posto, che esser maritata. Et certo, se in questo tempo il segnor Dio me hauesi dato lo stato de libertà, jo col suo fauore haria fatto quello che sua Maestà conseglia, ch' è, uender quello che la persona tiene et darlo a poueri, et ardarmi a piedi de V.R. , et suplicarlo me menasse drieto se, perchè l' anima mia desideraua et speraua col suo santo esempio et comandamenti andar a Xpo.; et cossì, con fede et speranza che alcuno della santa Compagnia uerria per queste bande, ho uisuto tutto questo tempo; ma in uero non si può dir uiuere, poichè non è stato con Xpo., ma più presto come pecorella persa sensa pastore, viuendo sol col desiderio sin a tanto che il Signore uolse mandar quiui al molto Rdo. Padre Araoz, il quale andaua in Portogallo, et ne disse che douea ressidir nella corte dil principe diSpagna; et, lodato sia il Signore, poichè con sua uenuta accese più il desiderio de la mia anima uedendo il suo esempio et doctrina.
>
> (…) Passati molti pochi giorni che questi Padri quiui uenirono, penso sariano tre o uer quatro, jo hebbe grande desiderio de uederli, pensando più seruir al

[72] Respecto a mujeres que intentaron pertenecer a la Compañía de Jesús, podemos resumir, siguiendo a W. Soto que "hubo un intento [de formar una rama femenina], por parte de la catalana Isabel Roser (o Rosell) y otras dos compañeras. También las barcelonesas Teresa Rajadell y Jerónima Oluja, se quisieron poner bajo la obediencia de Ignacio de Loyola, siendo clarisas, para reformar el convento. La valenciana Sebastiana Exarch, viuda en 1545, pide entrar en la Compañía; en Módena, 8 mujeres piadosas que habían fundado una casa de arrepentidas, hicieron voto de obediencia a Ignacio en 1552, pero sin previa autorización. Jacoba Pallavicini, viuda de Parma, también quería ser jesuita en 1550, y firmaba sus cartas como "Jacoppa de la Compañía de Jesús". La noble portuguesa Guiomar Continho quiso igualmente fundar una casa de mujeres jesuitas. Juana de Cardona, amiga de Sebastiana de Exarch, después de una temporada en la que su única motivación era obtener justicia por el asesinato de su marido, hizo los Ejercicios Espirituales y, una vez convertida, escribe dos cartas vehementes a San Ignacio en 1546 para implorar su admisión", W. Soto, "Juana de Austria, ¿de la compañía de Jesús?", en: J.L. Pereira y J. M. González (eds.), *Felipe II y su tiempo. Actas de la V Reunión Científica de la Asociación Española de Historia Moderna*. Tomo I, Cádiz, 1999, 581-582. Juana de Austria fue la única mujer que ha muerto perteneciendo a la Compañía de Jesús, hemos aludido a ella en la sección 4.3.2. y volveremos a hacerlo en el apartado 5.1.4.

Signore; et li uidi, et subito l' altro giorno, qualle penso fusse sabado (et erano già più de tre anni che il Signore per sua misericordia me daua grazia de communicarmi ogni domenica), me confessai col Padre maestro Mirono; et, sentendo il frutto et quanto la mia anima lo hauea de bisogno, le domandai con grande instancia li exercicii; et fui tanto inportuna et per molto tempo, che sua charità fu forsata darmeli. Piacque al Signore illuminar li ochi dell. anima mia acciò se risguardassi quanto persa et spuzolente estaua allora. Alç[a]i il mio cuore a Idio, donandome tutta ad esso, pregandolo me aprisse la strada accio la sua santa uolontà se facesse in me; et raccordandomi che il Signore fu obediente sino alla morte, et morte de croce, li offeri stare sotto il giogo della obedientia, et renuncia[re] la mia uolontà per tutti li giorni della mia uita, reputandomi morta il suo conspetto et nel cospetto delli homini, raccordandonanti mi che il Signore medemo dice che il grano del Frumento prima a de morir che facia fruto, et doppo che sarrà mo[r]to darà molto frutto, non cessando ogni di de raccomandarmi nelle mei pouere orationi al signore Dio a ciò lui me inspirasse quello che era più suo seruicio, sempre sentì l. anima mia che prestasse obedientia nelle mani dil mio P.Mtro. Miron; et offerito a Idio due uolte nanti che niente le dicessi (benchè quando uenette in questa terra se lo signai et lui lo gitò molto in drieto), doppoi, sforsata con la fede che il Segnor mi donò, se lo domandai con grande instantia, hauendo grande fede nel Signore che lui me donaría grazia perchè maestro Mirono me lo concedessi; ma lui non uolse concedermelo, disendomi che jo era maritata et che non se poteua fare, et che bastaua consigliarmi.

L´anima mia non restò satisfata con li desiderii del Signore che crexeuano in essa, sempre considerando che magior seruitio no poteuo fa[r] a Dio che disfarmi de la mia propria uolontà et renunciar me medessima, et che uiuessi il Segnor in me: supponendo che altre donne maritate lo haueano fatto, non lassai mai de pregarselo con grande instantia; et ultimatamente pregandolo che non lassase di far charità con la mia anima in accettarla a ciò che con merito potesse operare li commandamenti che lui me donaria dinanti a Dio, et satisfacendo alle obligationi che son tenuta del mio matrimonio, il signore Dio restaria più seruito. (…)Si che, Padre et signor mio, spero in Dio che una anima tanto serua sua, come è la de V.R., non negarà questa charità alla mia, della quale tanto grandi desiderii il Signore ha posto per seruirlo. Et anchorachè jo domandi questo sensa saperlo il mio marito, non è per non esser lui grande seruo del Signore, [ma perchè Dio] non se lo ha datto ad intendere, et jo, per non perturbar l. anima sua, non ho uoluto dirle niente, poichè sensa lui farsi puede, et so che il Signore he tanto bono che, benchè mi habia vbligato al giogo dil matrimonio, non però per questo lasarà de donarmi grazia per poterlo seruire perfettamente.

(…) Donna Giouanna de Cardona, alla quale jo ho in loco de madre, et è persona della quale il Signor si serue molto, et scriue a V.R. per la licencia per poter lauar li corporali, sì per lei come per me, per amor del Signor prego a V.R. uenga tutto insieme; et questo più presto se potrà restando prostrata ai soi piedi, pregandolo mi conceda questo, [e così] sesaranno le mei importunationi, poichè la charità de V.R. auanza per questo et per tutto quello ch. è in seruicio del Signor; et baso humilmente le suoi mane, pregandolo me doni la sua santa benedictione, et me pigli per subdita et figliola sua, et pregue a Idio per me, che jo nelle mei pouere orationi lo fo. (Finis:) Certo, ha molto tempo non mi scordo, nè me scordarò col fauore dil mio signore Jesù Xpo. , al quall. prego a V.R. facia santo,

et nel numero delli suoi apostoli, il quale uiue et regna col Padre et Spirito santo Amen.

De Valentia á de Giugno 1545.

Molto humile figliola et serua de V.R. che le soi mani basa,

Dogna Sebastian Exarche.

Según J.M. Molina[73], Sebastiana Exarch persuadió al P. Diego Mirón a que le diera los ejercicios de mes completos. Como hemos visto en el capítulo segundo, la mayoría de los laicos y especialmente las mujeres solo tenían acceso a los ejercicios de primera semana; esto, de hecho, les excluía de entrar en la dinámica de elección. Siempre en la hipótesis de J.M. Molina (evidentemente plausible), Sebastiana habría entrado en la dinámica de elección sobre su estado de vida… Al estar ya casada, Sebastiana hizo voto de obediencia a su confesor y, como hemos visto en la carta citada, se consideraba "perteneciente" a la Compañía de Jesús.

Esta carta le había llegado a Ignacio por mediación del P. Diego Mirón[74]. Junto con la de Sebastiana Exarch, Mirón envía a Ignacio otra carta de una mujer viuda, Juana de Cardona, que, al igual que Sebastiana, quería ingresar en la Compañía[75]. Fechada en Valencia el 16 de junio de 1545, Juana escribía al "Muy Rdo. señor y Padre en Xpo. Jesu":

Epp 12, 371− 374. Carta de Juana Cardona al P. Ignatio de Loyola. Valencia 16 de junio de 1545

(…) Confío tanto de su diuina bondad, que será todo para más seruirle; y uisto mi Padre de la manera que el Señor me daua á sentir la perfectión de la obedientia, acompagnada de los otros dos uotos, pobreza y castidad, y uiendo l. abundantia de mis lágrimas, porque si me detuuiesse entrar en seruir al Señor con lo que más podia, reconociendo mi uida passada, quánto le auía ofendido cada ora, y uiendo que en la que me quedaua podía dar alguna recompensa al Señor, no como deuía, mas como más podía, pues le daua todo le que tenia, consediómelo, reseruándose la uoluntad de V.md. se lo concedía con dispensatión del Padre santo. Esta fácil será de hauer, y la voluntad de V.md. tengo yo muy gran confiansa en el Señor y en la caridad de V.md. que [no] me será negada; y así suplico á V.md. que, aca-

[73] Cfr. J.M. Molina, *To Overcome Oneself: The Jesuit Ethic and Spirit of Global Expansion, 1520–1767*, Berkeley-Los Angeles, 2013, 56ss.

[74] Diego Mirón (Valencia 1516 − Roma 1590). Ingresó en la Compañía de Jesús en 1541 (París) y fue ordenado sacerdote en 1543 (Coimbra). Primer rector de los colegios de Coimbra (1542) y San Pablo de Valencia (1544). Tas volver al colegio de Coimbra (1551) fue nombrado provincial de Portugal (1552). En 1556 fue nombrado rector de los colegios de Valencia y de Gandía y, ese mismo año, viceprovincial de Aragón. En 1563 fue nombrado viceprovincial de Portugal y, en 1565, asistente de la Asistencia de Portugal. En los últimos años de su vida colaboró en la edición del sumario de las *Constituciones* y de las Reglas comunes. Hombre virtuoso humilde y austero, también se le achacaba un carácter ingenuo e indeciso. Cfr. J. Vaz de Carvalho, voz: "Mirón (Miró), Diego", en *DHCJ* III, 2686.

[75] Para conocer mejor este grupo de valiosas mujeres cfr.: J. García de Castro, "Las mujeres y los primeros jesuitas", en F. Rivas (ed.), *Iguales y diferentes. Interrelación entre mujeres y varones cristianos a lo largo de la historia*, Madrid, 2012, 219-282 (para el tema señalado: 270-273); C. de Dalmases, voz: "Jesuitesas", en *DHCJ* III, 2148-2159.

bada de leer ésta, me uea hechada á sus pies con toda la humildad y lágrimas que tengo y puedo, pidiéndole esto delante del Señor por caridad, para más seruir al Señor hasta la muerte; y pues esta nunca faltó en V.md. para nadie, no faltará para mí. Y asimismo le suplico y pido me reciba en esta santa Compagnía y religión del santíssimo y dulce Jesús, porque dende mi niñez que comensé á reconocer, se imprimió este santíssimo nombre de Jesús en mi coraçón y entrañas, y nunca supe llamar al Señor en medio de mis tribulationes, sino con este dulcíssimo nombre de Jesús, y á su sacratíssima madre por su santa conseptión. Y siempre esperé por estos medios alcansar grandes mercedes; y así lo muestra su santíssima Magestad, pues hastahora, que hay sieruos y religiosos de su santo nombre, no me ha dado á sentir cómo le hauía de seruir y no ofendelle; hauiendo mucho tiempo que me da muy grandes affectos, todo paraua, hasta que llegó mi Padre maestro Mirón en esta tierra, siendo de la santa Compagnía de mi señor Jesús; y no hauía dos meses que yo era buelta á esta tierra, que hauía seis años que estaua fuera siguiendo la corte con pleitos, y hijos pequeños, y trabajos grandes, que hauía en ellos para más que mujer. Y entre los otros el que más desatinada me lleuaua y más apartada del seruitio del Señor era el de mi biudez y la causa della, porque me mataron á mi marido en esta ciudad de Valentia, donde él é yo éramos naturales; y con esta pasión salí della para pedir justicia, y con esta mesma pasión boluí á ella para uender todo lo que tenía, y irme y nunca más boluer á ella. Y con la uenida de mi Padre mudólo el Señor de tal manera, que agora lloro, y lloro porque no supe llorar. Assí que, pues de su uoluntad deuen [tener firmeza] sus obras en mí, y las de sus sieruos de V.md. , como más siervo suyo, y señor, y Padre, y cabeça, y prepósito desta santa Comnpagnía y de todos los que della deseamos ser, esfuerce [V.md.] la mía para restituirla en la del Señor por medio de mi Padre maestro Mirón, estando la suia y la mía debaxo la obedientia de V.md. , y dexando yo hijos, deudos y amigos, y el mundo, aunque dél me uiesse señora, y negando á mí mesma y todo por el todo, y darme por muerta, y resucitar en seruitio del Señor. Y no tema V.md. flaqueza de mujer, porque, donde el Señor pone la mano, de lo flaco hase fuerte; y quando la alça, lo fuerte se haze flaco. (…)

Tornándome á representar delante de V.md. de rodillas, y poniendo mis lágrimas en su conspecto, le suplico, quanto húmilmente puedo, me otorgue esto y me dé su bendisión, y ruegue al Señor por mí, y que se haga su santa uoluntad en mi, pues de oy más tiene V.md. obligatión para ello, pues le tomo por uerdadero Padre y señor en la tierra.

Y por no dar pesadumbre á V.md. con más larga carta, acabaré con la mano lo que e deseo no acabará hasta la muerte; y suplicaré siempre al Señor por su santa uida, para que con ella lleue muchos á la eterna.

Así plegue al dulcísimo Jhs.

De Valentia, de la humílima seruidora de V.md. ,

Dogna Jona de Cardona.

La carta del P. Mirón que acompaña a las de estas dos mujeres es la siguiente:

EpMixt 1, 215-220. Carta del P. Jacobus Miron al P. Ignatio de Loyola. Valencia 16 de junio de 1545.

La gratia y paz de Christo sea sempre en nuestro continuo fauor y aiuda.

Charisimo y muy Reverendo Padre. Por vnas cartas que con esta van vera el buen zelo destas mugeres. Yo dello me scusado por mil vias, y ellas paresce, quando mas adrede las desecho, tanto ellas se mueuen mas a desearlo. Es sin duda su buen affecto in Domino y deseo de en todas maneras perflcionarse, que es para alabar a Dios, que dio en tan baxo stado tan altos y crescidos deseos.

Yo, Padre mio, como no tengo voluntad, no me parescio tener licentia para tomar la de otro sin licentia de mis maiores y padres; asi que, porque cessassen, yo les dixe que todo lo que de mi parte podria hazer, que lo haria, remitiendome que, si a V. R. parescia conuenir, que yo lo haria; haunque dello me pesa de no hauer consultado yo primero con V. R.; porque ahora ha de ser tanta la inportunation, que paresce le quitaran la libertad de poder hazer otro. Con todo, spero en el Sefior que V. R. no me dira sino lo que fuere mas a gloria del Senor, haunque ellas repugnen; y en ello ningun respecto chico ni grande tenga acerca de mi, porque me sera muy facil in Domino vno [u] otro con parecer de V. R., que para mi es el propio de Dios. Puse los inconvenientes de yo partirme luego; con todo, no puedo acabar, sino paresce que cada dia lloran mas. Por cierto tienen vnas acertadas animas delante del conspecto de Dios.

Doña Sebastiana Exarch, muger de don Francisco Exarch, es muger de mucho talento. A ella y a su marido confiesso. Hele dicho que no puede dar obedientia a nadie sin licentia de su marido; y haunque yo confiesso a su marido, se que no esta en disposition para venir a eso. Dizeme ella, que sin saber nada su marido puede ella cumplir con merito lo que yo le dixere, y mas lo que ha de hazer en obedientia de su marido. En fin, por no exarcerbarla, yo le dixe que scriuiese a V. R. que tiene mi voluntad, y que, siendo contento V. R., era yo satishecho, tanto al poder quanto al si conuiene; y que no sabia mas desto que le dixe, que de mi parte estoy muy appareiado.

A la biuda, que se llama dona Joana de Cardona, fue tanta la instantia, que le dixe, que si a V. R. le parescia conuenir, que de mi parte ahora y sempre estaua apareiado. Esta buena Señora es persona de talento, y muy mortificada, y muy adelante en el seruitio del Señor. A esta solo le dixe, que si le parescia conuenir a V. R., porque de poderse hazer, puedese hazer, yo no se si con sola licentia del Obispo, porque ellas piden tan perfecta obedientia, quanto ay. Y como ella sea vna que es la de la Riligion,

paresceme que conuiene mas al Papa dar la licentia, que no al Obispo; como aquel suele confirmar Religiones, de las quales lo principal es el voto de la perfecta obedientia. Dizen que ay algunos que tienen licentia de los Obispos para tener semejante obedientia: yo, de mi propio sentir, segun la doctrina de Sancto Thomas, no me allaria muy quieto en ello, si no fuesse la licentia del Papa.

Esta señora biuda lleua sus propositos muy altos, y dixome que viniesse licencia para votar pobresa, la qual creo sin licencia se puede votar. Pero por mas humiliarnos a la Iglesia, sera bueno que sea con licencia. Yo le dixe que fuesse la licencia de la pobresa, cada y quando que a mi me paresciere que la deuiesse hazer, que la haria, y assi mesmo para luego hazer el voto de la castidad vidual.

A estas dos he confessado yo generalmente, y han hecho los exercicios, y sin duda que son dos personas, en las quales mucho el Senor se muestra. Querria ella tambien le huviesen en este Breue del Papa licencia para lauar los corporales; y mas, que si dos, ó tres, ó quatro mugeres, ó vna muger [quisiesen estar] en su compania en la misma obedientia, que le diessen licencia que pudiessen estar hasta quatro.

> Quieren mas, que le piden mucho a V. R., que si esto sintiere esser gloria de nuestro Senor que se aya de hazer, que luego junto con la respuesta les imbiasse el Breue, porque la biuda con parezer nuestro querria ir a Castilla a acabar de negociar ciertas cosas para sus hijos, y teme estar muy affligida, si no lleua obedientia; y mas, que ha mucho tiempo que en esto me combaten. Sienten tanto este punto de obedientia, que pluguiesse a Dios muchos Religiosos la metad lo sintiessen.

Hugo Rahner, resume de la siguiente manera la situación que motiva la carta del P. Mirón a Ignacio:

> "In 1544 Father Araoz came from Barcelona, still full of enthusiasm about the plans of Isabel Roser and her companions, to spend a short time at Valencia. We are doubtless right in supposing that Arazo first inspired Doña Sebastiana, eager for spiritual stimuli, with the idea of following in their footsteps. But Araoz had to depart suddenly, and on July 1st, 1544, Father Diego Mirón replaced him. Doña Sebastiana was delighted. She became his penitent, and the Jesuit, still somewhat inexperienced as a spiritual director[76], soon allowed himself to be persuaded to let her perfomr all the Spiritual Exercises. This was simply too much for the good lady. She could not expect that her husband would understand her. (…) She therefore believed that the only thing for her to do on completing the Spiritual Exercises was to make a vow of perfect obedience to her confessor without her husband´s knowledge and thus, she thought, be admitted in a real sense to the Society of Jesus"[77].

Por una carta posterior de Juana de Cardona sabemos de la respuesta que recibió de Ignacio. No conservamos la respuesta dirigida a Sebastiana, pero podemos imaginarnos el tenor de la misma.

> *Epp* 12, 377-379. Carta de Juana Cardona al Padre Ignatio de Loyola. Valentia finales de 1546.
>
> Muy Rdo. señor y mi carísimo Padre en Xpo.
>
> La gracia y paz del Spíritu santo sea en nuestras almas. Amén.
>
> El que con uerdadera fe pide, aunque le nieguen, no por esso sessa su petición; y así aré yo, carísimo Padre mío y señor,; que, aunque muchas uezes haya escrito á V.md. y agora he habido su respuesta, no por eso e desconfiado de su caridad, antes se a encendido más mi deseo, y crecido tanto mi fe, que me haze sentir en mí que, así como el Señor, apretándole muchos en la turba, sintió quién tocaua la finbria de su ropa, así, carísimo Padre mío y señor, sentiréis de mí que llego á tocar la vuestra. En fiança desta supliqué á mi Padre maestro Mirón me acabase de dar los exercicios, y así me los dió con mucha caridad; y en ellos ni fuera dellos, en tentatión ni desconsolatión, ni en desolatión ni escuridad, no e sentido ni siento en el Señor que me llame á otro cabo, sino debaxo desta bandera y amparo de la Compagnía del nombre de Jesús; y así, está aparejado mi coraçón, carísimo Padre mío y señor, aparejado está mi coraçón, humiliado y hechado á uuestros piés, donde nunca se leuantará, dando

[76] Cuando el P. Diego Mirón llega a Valencia para fundar y ser el primer rector del colegio San Pablo de Valencia contaba con 28 años y aún continuaba sus estudios de Teología. Sobre la fundación del colegio de Valencia: cfr. A. Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España*. Tomo I. San Ignacio de Loyola (1540-1556), Madrid, 1912^2, 268-273.

[77] H. Rahner, *Saint Ignatius Loyola. Letters to women*, New York, 2007, 299.

bozes como la Cananea, hasta que me sea otorgada la salud para mi alma, que esta es la uerdadera hija, pues no con menos ne[ce]ssidad pido, ni con menos fe spero. Por esta [á] los otros hijos he dexado los bienes, de todo desposeyda, parientes y amigos, apartándome dellos, y aún más lo querría estar, pues no son sino amigos de la carne y enemigos dell ánima. Recogida estoi siruiendo los pobres de Xpo., empeçando á poseer el tesoro de la pobreza, estando indifferente en todo para que la uoluntad del Señor se cumpla en mí por medio de V.md. Y si en Roma me quiere, allá me terná; y si no soi digna de uerme en su presentia y recibir su bendición, y á las Indias me mande ir ó quedar aquí, ó donde quiera que V.md. mandare, le obedeceré hasta la muerte; que quien a hido más de mil leguas con pasión desordenada pidiendo justicia, no se espantará de ir otras tantas, y aun todo lo que me queda de la uida, en peregrinatión, buscando la misericordia, con amor y por amor de aquel que es poseedor della y de todo, y por el todo lo dexo todo. Y pues esas entrañas llenas de caridad se han hauierto para recibir á otras, carísimo Padre mío y señor, no las cierre V.md. para recebir á mí, aunque indigna sierua de los sieruos de Jesús; y en confiansa deste dulcícimo Señor y de vuesa piedad speraré la respuesta de V.md.; la qual le suplico, quan húmilmente puedo, sea lo más presto que fuere posible.

Y por no dar más pesadumbre, acabaré, suplicando á nuestro Señor lo guarde con todos los de la Compagnía, y ensalse en su santo seruitio.

De Valentia.

Ihs. Indigna sierua de los sieruos de Jesús.

La pobre viuda,

Dogna JUANA DE CARDONA.

La segunda copia de vna carta, que scriuio dogna Juana de Cardona al P. Ignatio de Lojola, prepósito general de la Compagnia de Jesú.

A esta dicha señora Dios nuestro señor se dignó muy presto remunerarla, quitándola de los trabaios y peligros desta uida, y lleuándola de su seruitio para su santa gloria del modo que vna deuota persona scriue al P.Mtro. Ignatio como se sigue.

Estando jo aquí en Valentia murió la señora dogna Juana de Cardona (que era parienta del duque de Cardona) á los treze de Março, que ha dexado fama de vna santa, auiéndole tanto ajudado para su ánima el conocer al P.Mtro. Mirón y á la Compagnía, de que tanto era ella, y de su parte tenía hecho uoto de ser della si la recibieran, y uoto de pobreza y castidad, y auía hecho mortificaciones públicas y muchas penitentias, y seruido á los pobres del hospital, donde ella como pobre murió; y hera muy devota besar llagas á los pobres, y esto no mediocriter, sino como quien en todo busca á nuestro Señor, y dizen mucho de quánto era dada á la oratión etc. Valentia. 1547.

Esta gran mujer murió pocos meses después de escribir la carta anterior, el 13 de marzo de 1547, con fama de santidad y sirviendo "á los pobres del hospital, donde ella como pobre murió". No es labor del investigador perder su tiempo en ficciones, pero, quien esto escribe, no puede dejar de preguntarse ¿qué hubiera pasado si Juana no hubiera muerto tan prematuramente? ¿cómo habría sido la Compañía de Jesús si hubieran sido admitidas mujeres de la talla espiritual y celo apostólico de Juana de Cardona? De lo que sí estoy seguro es que el P. Mirón no exageraba al asegurar al General de la Compañía de Jesús que estas dos mujeres "sienten tanto este punto de obedientia, que pluguiesse a Dios muchos Religiosos la metad lo sintiesen".

g) Cuatro casos de los que no se tiene mayor información.

Epp 2, 522. Carta al P. Juan Bautista Viola. Roma 29 de agosto de 1549.

París.--Se ynbiaron nueuas de Salamanca, traducidas, y de Ethiopia.
2.o. Sobre que, si tienen aparejo, y veyn el modo, lean ó prediquen, remittiéndolo á ellos.
3.o. Sobre el negocio del calcetero y su muger, y su informatión.
4.o. Sobre los libros de D. Paulo, que inbíen, etc.
Inbiado en 29 de Agosto 1549.

Epp 4, 113. Carta al P. Pascasio Broët. Roma 23 de enero de 1552.

Ferrara. --Primero, 3.o., 4.o., ut supra.
2.o. Del caso de conciençia del matrimonio, etc.
5. A Mtro. Ioán se promete respuesta de su letra de 4 meses.

Epp 4, 643. Carta al P. Juan Pelletario. Roma 19 de febrero de 1553.

Ferrara.---Primero. Vna común.
2.o. Sobre el marido de vna muger, que acá quería reducirse á bien uiuir.

Epp 5, 163. Carta al P. Paulo Achilli (ex comm.). Roma 4 de julio de 1553.

Pax X.i..
Habbiamo diuerse lettere di 2, 8, 18, 21 e 22 del passato con altre di Monreale, et a quello che ricerca resposta lo farò.
Circa quel caso de matrimonio qui ua la resposta al margine della lettera di V.R. (…)

Recojo estas cuatro referencias para completar los casos a los que se hace mención en el epistolario si bien nada más puedo decir sobre ellos. No ha sido posible encontrar ni en el Archivo Histórico de la Compañía de Jesús en Roma, ni en obras de referencia, ni en monografías, otras noticias que tuvieran relación con estos cuatro casos matrimoniales.

4.3. La clave "reconciliación" en los casos matrimoniales en el epistolario ignaciano[78]

En el capítulo segundo hemos comprobado como en los *Ejercicios espirituales* el matrimonio es considerado siempre y exclusivamente como una opción inmutable, como un estado definitivo no tan cercano a la perfección evangélica como el sacerdocio

[78] Para el tema de la "reconciliación", cfr.: R.J. Schreiter, *Violencia y reconciliación: misión y ministerio en un orden social en cambio*, Santander, 1998; Id., *El ministerio de la reconciliación. Espiritualidad y estrategias*, Santander, 2000; C. Coupeau, voz: "Reconciliación", en *DEI* II, 1534-1538; Id., voz: "Pacificar", en *DEI* II, 1391-1399; L. Domínguez, "Los Ejercicios Espirituales, experiencia de reconciliación", *Manresa* 77 (2005) 109-123; M. Prieto, "Procesos psicológicos en la dinámica de la reconciliación", *Estudios Eclesiásticos* 90 (2015) 209-236; P. Guerrero, "El ministerio de la reconciliación: Curación del pasado, verdad de presente, esperanza de futuro", *Estudios Eclesiásticos* 90 (2015) 347-368; Id., "La misión de reconciliar", *Manresa* 88 (2016) 55-66; Id., *Mucho más que dos. Acercamiento Pastoral a la pareja y la familia.* Santander, 2016, 201-226.

o el "tomar religión". En el capítulo tercero, en las *Constituciones* de la Compañía de Jesús, el matrimonio es visto y tratado solo como un impedimento para ingresar en la Compañía. También en ese capítulo poníamos en evidencia que esta consideración de impedimento, aparecía también en algunos documentos de su epistolario.

Sin embargo, tras el trabajo realizado en este capítulo cuarto aparece con claridad que la atención a consultas sobre problemas matrimoniales constituyó un ámbito de la práctica pastoral de Ignacio a través de su correspondencia epistolar. De una manera también clara, reconciliar[79] y pacificar[80] aparecen como objetivos de dicha práctica. No debería extrañarnos puesto que ambos fueron ministerios clara y frecuentemente practicados por Ignacio y los primeros jesuitas en sus apostolados.

"Asimismo [empléense] en hacer paces..."[81]. Estas palabras fueron escritas por Ignacio de Loyola, el 24 de septiembre de 1549, a un grupo de jesuitas enviados a Alemania. Un año después aparecía una expresión en la *Fórmula del Instituto* que no estaba presente en las dos versiones anteriores. El enunciado "reconciliar a los desavenidos" aparece en la *Fórmula del Instituto*[82], tal y como se recoge en *Exposcit debitum*, bula de Julio III promulgada en 1550[83]. Dicha expresión constituye, a mi juicio, una consecuencia nítida, una encarnación concreta de las palabras del Señor:

---

[79] Reconciliar: "volver a conciliar y hacer las amistades, o atraer y acordar los ánimos desunidos" (AUT). "boluerse a juntar y hazerse amigos los que se auian desgraciado entre si o con otro" (COV).

[80] Pacificar: "establecer la paz, o poner en paz a los que están opuestos y discordes"; "se usa alguna vez por tratar de assentar paces, pidiéndolas u deseándolas" (AUT); "poner paz, y aquietar á los que están encontrados" (COV).

[81] "Piis etiam operibus, quae sensu magis percipiuntur, aliquando vacandum est, vt hospitalium et carcerum, et aliorum pauperum subuentionibus, quae magnum odorem excitare in Domino solent. Sic et dissentientes pacificare et rudes christianam doctrinam, si opportunum erit, edocere, quod pro loco et personarum dispositione, an expediat per se vel alios facere, prudentia dictabit." [*Epp* 12, 243. Carta a los compañeros enviados a Alemania. Roma 24 de septiembre de 1549].

[82] "Y también manifiéstese preparado para reconciliar a los desavenidos, socorrer misericordiosamente y servir a los que se encuentran en las cárceles o en los hospitales, y a ejercitar todas las demás obras de caridad, según que parecerá conveniente para la gloria de Dios y el bien común, haciéndolas totalmente gratis, y sin recibir ninguna remuneración por su trabajo, en nada de lo anteriormente dicho". [Formula del Instituto n.1]. Íñigo Arranz señala: "La expresión 'pacificación de los desavenidos' aparece en la FI más elaborada de 1550 (Exposcit debitum). Este ministerio apostólico, continuación de una de aquellas 'obras de caridad corporales' medievales, se inserta junto a otras dos especialmente queridas y practicadas por Ignacio y los primeros compañeros: asistir a los enfermos en hospitales y auxiliar a los pobres en las cárceles. Todo ello nos hace pensar en la proximidad de estas actividades tanto orgánica como carismáticamente. Asimismo refleja un deseo de plasmar jurídicamente una nota esencial y constitutiva de aquel primitivo "modo de proceder". La primera correspondencia, los informes, reglas y tratados sobre el tema (1545-1570) nos avisan de una incipiente, continua y deliberada actuación en este campo. Dichas empresas son contabilizadas junto a comuniones y confesiones bajo la denominación de 'hacer paces´". I. Arranz, "Pacificar y reconciliar desavenidos en la primitiva Compañía", *Manresa* 77 (2005) 151.

[83] También esta presente en las *Constituciones* la pacificación/reconciliación como parte de la misión de los jesuitas: "En las obras de misericordia corporales también se emplearán, cuanto permitieren las espirituales que más importan, y cuanto sus fuerzas bastaren, como en ayudar los enfermos, especialmente en hospitales, visitándolos y dando algunos que los sirvan, y en pacificar los discordes; asimismo en hacer por los pobres y prisioneros de las cárceles lo que pudieren por sí, y procurando otros lo hagan, midiendo cuanto conviene de todo esto con la discreción del Prepósito, que tendrá siempre ante los ojos el mayor servicio divino y bien universal", [*Co* 650]. Cfr.: U. Valero, "Espiritualidad ignaciana y obras de misericordia", *Manresa* 88 (2016) 19-37.

"Bienaventurados los que trabajan por la paz, porque serán llamados hijos de Dios" (Mt. 5,9). Aquellos primeros jesuitas, como señala John O´Malley, querían y creían que "en sus ministerios estaban siguiendo el modelo 'apostólico', es decir, estaban imitando y reproduciendo en su tiempo los rasgos esenciales de los ministerios, de que dieron ejemplo los discípulos de Jesús en el Nuevo Testamento"[84].

Fórmula del Instituto 1540 Paulo III *Regimini Militantis Ecclesiae*	**Fórmula del Instituto 1550** Julio III *Exposcit Debitum*
(…) forma parte de una Compañía fundada ante todo para atender principalmente al provecho de las almas en la vida y doctrina cristiana y para la propagación de la fe,	(…) forma parte de una 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
por medio de predicaciones públicas, y ministerio de la palabra de Dios, de ejercicios espirituales, y de obras de caridad, y concretamente por medio de la educación en el Cristianismo de los niños e ignorantes, y de la consolación espiritual de los fieles cristianos, oyendo sus confesiones.	por medio de 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 e ignorantes, y de la consolación espiritual de los fieles cristianos, oyendo sus confesiones, y administrándoles los demás sacramentos.
	Y también manifiéstese preparado para reconciliar a los desavenidos, socorrer misericordiosamente y servir a los que se encuentran en las cárceles o en los hospitales, y a ejercitar todas las demás obras de caridad, según que parecerá conveniente para la gloria de Dios y el bien común, haciéndolas totalmente gratis, y sin recibir ninguna remuneración por su trabajo, en nada de lo anteriormente dicho.

Tabla 20
Comparación entre las dos redacciones de la *Formula del Instituto*

[84] J. W. O'Malley, *Los Primeros Jesuitas*, Bilbao-Santander, 1995, 112.

A comienzos de 1544 el P. Domenech escribía a los jesuitas españoles:

> "M.Ignacio, el tiempo que ha estado libre de su enfermedad, no poco ha estado occupado, cresciéndoli sienpre los trabayos spirituales, como en confessiones, no solamente hauendo cargo de confessar la casa de madama, pero avn la casa de la muger del embayxador de Spagna, y esto á menudo; y avn en tratar certas pazes de mucha importancia, en adressar las Constitutiones de la Compagnía é in semejantes obras"[85].

Trabajar en la pacificación y en la reconciliación acompañará no solo la vida de Ignacio[86] sino que se imprimirá a fuego en la misión de la primera Compañía. Reconciliar familias enfrentadas, pacificar personajes con viejos odios, establecer paz entre ciudades y territorios, reconciliar matrimonios… todo ello forma parte del ser y del hacer de la Compañía naciente y, por ello, se recoge en las cartas que se intercambian los jesuitas repartidos por el mundo y la curia.

En agosto de 1555, a petición del P. Francisco de Villanueva, rector del colegio de Plasencia, el doctor Juan de Ayora vicario general de la diócesis de Plasencia presenta un largo testimonio a favor de la Compañía, en dicho testimonio podemos leer:

> "y ansí mysmo tienen tabla entre sí para que vayam á vesitar las cárceles y afflegidos, y no entiendem en todo el día en otra cosa sino en meter pazes entre los que estam desavenidos y entre los que tratan pleitos y difierençias y que se perdonen vnos á otros, y muchas vezes leuantándose de la cama á media noche, y de la mesa, dexando de comer y dormir, como dicho tiene, por las yr á hazer; y esto lo sabe porque en los negoçios de sus audiencias y en los pleitos que se tratam, ansí en su audiencia, como en la seglar, pasa todo lo suso dicho; y por la bondad de Dios y endustria de los de la Compañía, en esta çiudad y obispado después que ellos á ella vinieron se a sentido notable prouecho y se am acabado muchos y muy graues negoçios de calidad, de manera que en el trato y conversaçión de la gente se siente la mudamça que se a hecho con aver sido vn pu[e]blo tan lleno de bandos y pasiones como hera, y la gente tan rrezia y tam yndómita; y esto se a conosçido notoriamente que lo a hecho nuestro Señor por manos y artefficio de la Compañía; y esto lo an hecho mediante las conffissiones y sermones que an hecho en esta ciudad, y los

[85] *Epp* 1, 289-290. Carta a los compañeros en España. Roma a comienzos de 1544. Escrita por el entonces secretario, el P. Jerónimo Domenech.

[86] S. Thió, al abordar este tema señala las siguientes conclusiones: "1.− Ignacio fue pionero en la Compañía, e incluso antes, en el menester de pacificar a los desavenidos. 2.− Consideraba las desavenencias familiares, sociales y políticas, no sólo una fuente de sufrimiento para los interesados sino también un escándalo tanto mayor si afectaba a gente importante del ámbito eclesiástico o civil. 3.− Su capacidad de pacificar tuvo su origen en las circunstancias humanas que le tocó vivir y en el fruto espiritual propio de quien se vive en paz con Dios. 4.− Antes y después de su conversión tuvo muchos conflictos a muy distintos niveles como persona de múltiples relaciones y responsabilidades. 5.− A pesar de diversos fracasos, su talante de humildad amorosa ante Dios y ante los demás, percibido como un don, le permitió ganar muchas personas para la paz espiritual y social", S. Thió, "Ignacio: de la humildad a la pacificación", *Manresa* 77 (2005) 137. García Hernán señala algunos ejemplos de la actividad "pacificadora" de Ignacio ya antes de su conversión, en el tiempo en que servía a las órdenes del duque de Nájera. En esta línea, atribuye a la intervención de Ignacio, el éxito en la pacificación de Guipúzcoa a comienzos de 1521; cfr. E. García Hernán, *Ignacio de Loyola*, 57-85.

> otros sacramentos que adminystram; porque a sido nuestro Señor servido con la doctrina de sus sermones y confissiones que es grande el concurso de la gente que concurre á la casa y collegio del nombre de Jesús á comulgar cada día; y que esto lo hazem tam benditamente y con tanto amor y caridad, que él, como prouisor y official y vicarío general, los a enportunado y enportuna que lo agan, viendo el fruto que se haze; y el obispo su señor deste obispado los procura traer aquí para que le ayuden á lleuar las cargas, y les ymportuna que prediquen y hagam los officios que él mismo avia de hazer, con grande ynstançia, viendo el buen modo de proçeder y el mucho fruto que se aze"[87].

Es claro que todos los casos que han aparecido en nuestro estudio de las cartas tienen que ver con la unión, con la pacificación y con la reconciliación. Así ocurre en el caso del cambio de vida, la conversión al cristianismo y el matrimonio del converso y la "cortesana". De reconciliación y pacificación podemos hablar en el caso de la reconstrucción del matrimonio de. Mtro. Nicolao. La vuelta a casa de Martín López, la exhortación a la paz en el caso de Luis de Aragón, la llamada a la conciliación de pareceres en el matrimonio sin hijos que no eran capaces de acordar qué hacer con sus posesiones, la no aceptación de que Sebastiana tome decisiones claves para su matrimonio sin informar a su marido… Todas son cuestiones que Ignacio recibe y analiza en clave de hacer paces y de reconciliar.

Conclusión

Comenzábamos este capítulo con unas palabras de I. Iparraguirre en las que recordaba que en las cartas de Ignacio podemos reconocer las mismas ideas y principios ignacianos presentes tanto en los *Ejercicios* como en las *Constituciones*. Lo característico de las cartas sería el modo concreto en que aparecen dichas ideas. En las cartas la espiritualidad ignaciana se refleja en sus aplicaciones prácticas, reales y concretas.

Nos habíamos propuesto el objetivo de conocer más de cerca el epistolario ignaciano. En este camino hemos reparado detenidamente en elementos tales como la impronta pastoral, la finalidad y la variedad de destinatarios y de tipos de documentos presentes en el conjunto de la correspondencia de Ignacio de Loyola. A este respecto, antes de pasar a la tarea de análisis de la carta a Juana de Aragón, que será objeto de los dos próximos capítulos, podemos señalar las siguientes conclusiones en lo relativo al epistolario ignaciano en general y a cómo aborda el ámbito de lo matrimonial en particular.

La educación y experiencia de Ignacio anterior a su conversión, sin duda, le persuadió de la importancia de la comunicación y la escritura. Es un hecho que las cartas e instrucciones de Ignacio constituyen eficaces instrumentos para mantener unido al cuerpo naciente de la Compañía que, poco a poco, se va extendiendo por el mundo conocido. Se percibe en ellas con claridad la intención del cuidado y desarrollo de la primera Compañía. Por ello, en el epistolario encontramos numerosos

[87] *Epp* 12, 580.

documentos que tienen como finalidad implementar el "aparato administrativo" de la nueva orden, resolver dudas y aunar esfuerzos. Desde Roma, Ignacio y Polanco van a orientar a los compañeros repartidos por la viña del Señor.

La impronta e interés pastoral de Ignacio aparece con más claridad en sus cartas que en otros de sus escritos. Junto a documentos con un fuerte acento jurídico-legislativo, encontramos ejemplos de dirección espiritual, de resolución de dudas concretas, de llamadas de atención, de peticiones, etc. Lo pastoral, el acercamiento a situaciones que ocupan y preocupan la vida muchas personas que se acercaban a la Compañía, cobra importancia en el epistolario. Ignacio, preocupado por la redacción de las Constituciones, por el reconocimiento y buen nombre de la Compañía, no deja por ello de ocuparse de las personas concretas. Aparece con claridad, en el epistolario ignaciano, que la atención a consultas sobre problemas matrimoniales constituyó un ámbito de la práctica pastoral de Ignacio. La reconciliación y la pacificación se muestran como objetivos claros de dicha práctica pastoral.

Otro elemento que aparece con claridad en el epistolario, es la gran variedad de casos y temas que llegan a Ignacio en lo relacionado al ámbito matrimonial. Y eso que, al tratarse, en gran parte de las ocasiones, de casos de conciencia y de temas de carácter confidencial, es de suponer que las respuestas remitidas por Ignacio se realizaron en hijuelas. Esto hace que, en varios casos, solo podremos señalar la referencia en un extracto o nuestra sospecha de que exista una hijuela aunque no se conserve. Sin embargo, de los casos de los que tenemos conocimiento documental, podemos resaltar que los primeros jesuitas se encontraron con frecuencia, en su apostolado, con situaciones matrimoniales delicadas que hacían necesario realizar consultas a Roma. Tanto Ignacio como Polanco dieron directrices, sugirieron estrategias, señalaron horizontes y avisaron de peligros de un modo que indica amplitud de miras (como en el caso del matrimonio del judío converso y la meretriz), comprensión de la naturaleza humana y deseo sincero de buscar la voluntad de Dios.

Fecha	Lugar	Autor y destinatario	Tema
8 marzo 1543	Roma	Ignacio a Juan III	Matrimonios de dos hijos del rey de Portugal
Mediados de 1547	Roma	Ignacio a Francisco de Borja	Matrimonios de dos hijos del duque de Gandía
25 enero 1549	Roma	Polanco a Francisco de Borja	Sobre los casamientos antes mencionados
26 agosto 1552	Roma	Ignacio al duque de Nájera	Ignacio rechaza mediar para el casamiento de una sobrina nieta
1 enero 1555	Roma	Ignacio a Francisco de Borja	Sobre la admisión en la Compañía de Juana de Austria
20 septiembre 1541	Roma	Ignacio a Pedro Fabro	Noticias sobre el matrimonio de un judío converso
14 enero 1554	Roma	Ignacio a Andrés Oviedo	Información sobre el matrimonio del Mtro. Nicolao
14 enero 1554	Roma	Polanco a Juan Fco. Araldo	Alusión a una resolución futura sobre la esposa de Mtro. Nicolao
28 enero 1554	Roma	Ignacio a Andrés Oviedo	Más información sobre el caso de Mtro. Nicolao
4 febrero 1554	Roma	Ignacio a Andrés Oviedo	Ídem
10 febrero 1554	Roma	Ignacio a Andrés Oviedo	Ídem
17 febrero 1554	Roma	Ignacio a Andrés Oviedo	Ídem
25 febrero 1554	Roma	Polanco a Andrés Oviedo	Compromiso para cumplir las condiciones pedidas por su mujer
4 de marzo 1554	Roma	Ignacio a Andrés Oviedo	Mtro. Nicolao aún no ha cumplido las condiciones
18 marzo 1554	Roma	Polanco a Andrés Oviedo	Ídem
24 marzo 1554	Roma	Polanco a Andrés Oviedo	Polanco transmite cansancio por la situación
1 abril 1554	Roma	Ignacio a Andrés Oviedo	Mtro. Nicolao vuelve a asegurar que cumplirá las condiciones
8 abril 1554	Roma	Ignacio a Andrés Oviedo	Último intento de reconciliación
Mediados de 1548	Roma	Ignacio a Jer. Domenecq	Decisión de Martín López sobre volver a España con su mujer
15 mayo 1549	Roma	Ignacio a Francisco de Rojas	Poner paz en una pareja
22 septiembre 1554	Roma	Ignacio a Philippo Leerno	Un matrimonio busca la voluntad de Dios sobre qué hacer con sus bienes
8 febrero 1556	Roma	Polanco a Philippo Leerno	Poner paz en un matrimonio de Módena
18 enero 1556	Roma	Polanco a Jerónimo Vignes	Disuadir sobre una propuesta de matrimonio
12 mayo 1553	Roma	Ignacio a Silvestro Landino	Cómo actuar ante algunas irregularidades

Fecha	Lugar	Autor y destinatario	Tema
15 junio 1545	Valencia	Sebastiana Exarch a Ignacio	Sobre su deseo de pertenecer a la Compañía pese a estar casada
15 junio 1545	Valencia	Jacobo Mirón a Ignacio	Acompañando las cartas de Seb. Exarch y de Juana Cardona
16 junio 1545	Valencia	Juana Cardona a Ignacio	Pide ser admitida en la Compañía
Finales de 1546	Valencia	Juana Cardona a Ignacio	Vuelve a pedir ser admitida
29 agosto 1549	Roma	Ignacio a Juan B. Viola	---
23 enero 1552	Roma	Ignacio a Pascasio Broët	---
19 febrero 1553	Roma	Ignacio a Juan Pelletario	---
4 julio 1553	Roma	Polanco a Paulo Achilli	---

Tabla 21
Cartas sobre casos matrimoniales

Una vez introducido el epistolario ignaciano, pasemos ahora al estudio de la correspondencia entre Juana de Aragón, Ascanio Colonna e Ignacio de Loyola a la que dedicaremos el capítulo quinto. Dicho capítulo nos servirá de necesaria introducción para el análisis de la carta de Ignacio de Loyola a Juana de Aragón de fines de noviembre de 1552 al que estará dedicado el capítulo sexto.

5

EL MATRIMONIO ASCANIO COLONNA-JUANA DE ARAGÓN

Introducción

En el capítulo que ahora nos ocupa, me detendré en primer lugar, en el contexto histórico-político y eclesial, incluyendo en este último el contexto ignaciano-jesuítico; posteriormente estudiaré la relación epistolar de Ignacio con Ascanio Colonna y con Juana de Aragón.

La política europea de este período estará marcada, en gran medida, por la pugna entre el emperador Carlos V (reinado de 1520 a 1556) y Francisco I (reinado de 1515 a 1547). Carlos fue sucedido por su hijo Felipe II (reinado de 1556 a 1598) y Francisco I por su hijo Enrique II que reinaría de 1547 a 1559. La península italiana durante el siglo XVI constituyó un escenario clave, y por ello delicado, de la política europea. Las grandes familias italianas repartían su fidelidad entre la monarquía francesa y el emperador[1] de tal forma que, a lo largo del tiempo, se fueron configurando alianzas en las que se sucedieron las adhesiones y los cambios de bando. El papado no permanecía ajeno a esta complicada "partida de ajedrez". En numerosos casos la Santa Sede, tanto el mismo Romano Pontífice como el Colegio Cardenalicio, participó activamente en el tablero europeo.

Nos encontramos en un período histórico en el que la elección papal así como la creación de cardenales era resultado de complicadas luchas de poder entre parti-

[1] Carlos accede a las coronas de Castilla y de Aragón entre los años 1516 y 1518. Su abuelo Fernando II de Aragón en su testamento (1516), nombraba a Carlos Gobernador y Administrador de los Reinos de Castilla y León, en nombre de la reina Juana I, incapacitada por su enfermedad. Fernando, en dicho testamento, concedía a su hija Juana la Corona de Aragón pero nombraba, también en este caso, a Carlos Gobernador General en nombre de su madre. Las cortes de Navarra le aceptan como rey en mayo de 1516. En febrero de 1518 las Cortes de Castilla reconocen a Carlos como su monarca. En julio del mismo año, las Cortes de Aragón le reconocían definitivamente como su rey. En las abdicaciones de Bruselas (1555–1556), Carlos dejó el gobierno imperial a su hermano, el rey de romanos Fernando (aunque los electores no aceptaron su renuncia formalmente hasta el 24 de febrero de 1558) y el de España, los dominios americanos, Flandes, Borgoña, Nápoles y Sicilia a su hijo Felipe. Dentro de la amplia bibliografía histórica sobre la figura del emperador, me han sido de especial utilidad: M. Fernández, *Carlos V, el César y el hombre*, Madrid, 1999; G. Galasso, *Carlos V y la España imperial. Estudios y ensayos*, Madrid, 2011; y G. Parker, *Carlos V. Una nueva vida del emperador*, Barcelona, 2019.

darios de uno u otro bando[2]. Así se hablaba de "cardenales españoles", "cardenales franceses", etc. En este marco jugaron un papel capital las grandes familias italianas: Farnese, Medici, Borgia, Sforza, Gonzaga, Orsini, Sebelli… Estos apellidos se repiten con frecuencia entre los miembros del colegio cardenalicio y entre los sucesores de Pedro. Por ello, estas familias también aparecen en cualquier lista de los grandes mecenas del *quattrocento* y *cinquecento* italianos. Es en este contexto político y eclesial en el que nace la Compañía de Jesús[3].

5.1. Contexto familiar, histórico-social y eclesial del matrimonio Colonna-Aragón

Una de estas grandes familias italianas es la de los Colonna[4]. Entre sus miembros encontramos personajes que jugaron un papel destacado en el marco eclesial del Renacimiento como Odonne Colonna (†1431), que ocuparía el papado con el nombre de Martín V; los cardenales Próspero Colonna (†1463), Pompeo Colonna (†1532), Marco Antonio Colonna (†1597) y Ascanio Colonna (†1608); y a los arzobispos Gaspare Colonna (Arz. de Benevento, †1435) y Francesco Colonna (Arz. de Taranto, †1560).

Este antiguo linaje gibelino es considerado como uno de los más fieles aliados de la política española en la península italiana[5]. Desde comienzos del siglo XVI, y a lo largo de casi dos siglos, no hay generación de los Colonna que no cuente con miembros fallecidos en batalla a favor de los intereses españoles. Thomas Dandelet recoge en su monografía sobre las relaciones entre los Colonna y la corona española un fragmento de una carta dirigida, en 1640, por el cardenal Girolamo Colonna[6] al

---

[2] Para comprender el alcance de las injerencias de las monarquías española y francesa sobre el papado y el complicado marco político en la Italia de la época: Cfr.T.J. Dandelet, *Spanish Rome 1500-1700*, New Haven, 2001 (versión castellana: *La Roma Española (1500-1700)*, Barcelona, 2002); T.J. Dandelet y J.A. Marino, *Spain in Italy. Politics, Society, and Religion 1500-1700*, Boston, 2007.

[3] La Compañía de Jesús es aprobada el 27 de septiembre de 1540, por el papa Pablo III, mediante la bula *Regimini militantis ecclesiae*.

[4] Para conocer mejor a este linaje, cfr.: A. Coppi, *Memorie colonnesi*, Roma, 1855; P. Paschini, *I Colonna*, Roma, 1955; V. Celetti, *I Colonna principi di Paliano*, Milano, 1960; y A. Serio, *Una gloriosa scofitta. I Colonna tra papato e impero nella prima etá moderna*, Roma, 2008.

[5] Cfr. T. Dandalet, "Between Courts: The Colonna Agents in Italy and Iberia, 1555-1600", en: M. Keblusek/B. Noldus (Eds.), *Your Humble Servant. Agents in Early Modern Europe, 1500-1800*, Verloren, 2006, 29-38.

[6] Lo que Dandelet afirma sobre las relaciones entre los Colonna y la monarquía española a lo largo del siglo XVII, puede ser también señalado en el siglo anterior. "Together with the secular heads of the family, the Colonna cardinals led the Spanish faction in the college of cardinals. For most of the seventeenth century, the Colonna cardinals were one of the two "Spanish" cardinals, or cardinals who had been nominated directly by the king of Spain for that position. They worked closely with the Spanish ambassadors in Rome and other members of the Spanish faction to advance the Spanish monarch's political agenda in the city, and especially to lobby the other cardinals during papal elections. While not unique among Roman nobles in their allegiance to Spain, they were the most extreme example of a Roman family that had been politically spagnolizzato, or Hispanicized", T.J. Dandalet, "The ties that bind: the Colonna and Spain in the 17th Century", en: C.J. Hernando (coord.), *Roma y España. Un*

rey Felipe IV, en la que recuerda alguno de los servicios prestados por su familia a lo largo de los siglos XV y XVI. El motivo de esta carta era solicitar al rey un beneficio eclesiástico de 6.000 ducados.

> "De Rey tan grande como de su Majestad siempre se ha de esperar honras y mercedes tanto mas quando hay servicios grandes antiguos personales que dan animo y fundamento a ser pretendiente que es la peor condicion que puede tener una persona esta fuy yo, por que quien ha leydo Historias sabe el fundamento grande que me dieron a mis pretenciones la conquista del Reyno de Napoles y del Ducado del Milan con tanta sangre derramada y avienda de mi familia, y porque si todos estos servicios y ver la natural aficion de mi casa al servicio de su Mad.d y de esta Corona que apenas nacidos los sujectos de ella quien por la guerra quien por la iglesia se dedican luego a ellos como mis ermanos en Flandres y yo ...en Espana"[7].

En 1520 las posesiones de la familia Colonna habían experimentado una gran expansión que incluía "vastas posesiones feudales en los Estados Pontificios a lo largo de la frontera napolitana, así como feudos importantes dentro del mismo reino de Nápoles. Esto los hizo vasallos, tanto del rey de España como del papa, una doble lealtad que circunscribiría la política de la familia durante todo el período. Su mosaico de territorios montañosos, salpicado de fortalezas, les ofrecía amplias oportunidades para la resistencia militar y el bandidaje"[8].

Ascanio Colonna[9], duque de Paliano y conde de Tagliacozzo, perteneció a la rama de Paliano de la familia Colonna y ostentó la jefatura de dicha casa en el segundo tercio del siglo XVI. Ascanio contrajo matrimonio el 5 de junio de 1521 con Juana de Aragón[10], descendiente ilegítima del rey Fernando de Aragón y que era

---

crisol de la cultura europea en la edad moderna (Actas del Congreso Internacional celebrado en la Real Academia de España en Roma del 8 al 12 de mayo de 2007), Madrid, 2007, 544-545.

[7] Biblioteca Santa Scholastica Subiaco, (BSSS) Archivio Colonna, Misc. Storica II A 27, Document 4. Citado en: ídem., 546.

[8] P.R. Baernstein, "Reprobates and Courtiers: Lay Masculinities in the Colonna Family, 1520-1584", en: D. S. Peterson-D.E. Bornstein (Eds.), *Florence and Beyond. Culture, Society and Politics in Renaissance Italy*, Toronto, 2008, 293.

[9] A la muerte de Fabrizio Colonna (1520), Ascanio pasa a ostentar, concedido por el emperador, el título de *Gran Connestabile del Regno di Napoli*. Como señala Thomas Dandelet, "it was this title, held by the heads of the Colonna family since 1515, that most tightly bound the Colonna to the Spanish monarchs", T. Dandelet, "The ties that bind: the Colonna and Spain in the 17th Century", en: C.J. Hernando (Coord.), *Roma y España. Un crisol de la cultura europea en la edad moderna* (Actas del Congreso Internacional celebrado en la Real Academia de España en Roma del 8 al 12 de mayo de 2007), Madrid, 2007, 545. Es preciso señalar que la "jefatura" de la casa Colonna fue ejercida por el cardenal Pompeo Colonna hasta su muerte en 1532, año en que dicho "cargo" pasa a las manos de Ascanio Colonna.

[10] J. Lacouture, señala lo siguiente sobre esta dama y su matrimonio con Ascanio Colonna: "Juana de Aragón, a la que la Europa renacentista, siguiendo a Ariosto, llamaba la *diva signoria*, cuya belleza inmaterial fijó para siempre Rafael, y que fue uno de los principales instrumentos de la política italiana de Carlos V, a veces contra el papa, siempre contra Francisco I. (…) La divina Juana, a instancias del emperador, se había casado con el más poderoso señor de la Italia meridional, Ascanio Colonna, duque de Tagliacozzo, hermano de la gran poetisa Vittoria Colonna, amiga muy querida de Miguel Ángel y, en grado menor, de Ignacio de Loyola. Matrimonio deplorable, por muy útil que fuese al «partido español». Ascanio era una bestia rapaz que había participado en el saco de Roma: y mientras la *diva signoria* se rodeaba en Ischia de poetas y de filósofos, el duque dilapidaba

considerada una de las mujeres más bellas del Renacimiento, lo que le valió el título de la *Diva Signoria*. En la combinación de alianzas a la que he hecho referencia más arriba, jugaron un destacado papel las políticas matrimoniales. Precisamente la unión Colonna-Aragón fue concertada por motivos políticos y aseguraba, aún más, la alianza entre el clan gibelino y la corona española[11]. La fastuosa ceremonia se celebró en el Castel Nuovo en Nápoles. Paradójicamente en dicho castillo, Ascanio Colonna terminará sus días como prisionero.

De esta unión nacieron seis hijos, tres mujeres (Vittoria, Agnese y Girolama) y tres varones (Próspero, Fabrizio y Marcantonio). Su convivencia no se caracterizó por ser un matrimonio feliz. Sabemos que su separación, producida en 1535 (tras el nacimiento de su sexto hijo, Marcantonio), fue causa de escándalo y preocupación, tanto para el Emperador como para el mismo papa Paulo III. Los esposos, prácticamente, ya no volverían a convivir bajo el mismo techo.

Podríamos asumir que se dio un breve período de convivencia entre ambos, precisamente tras las gestiones personales de Ignacio, que culminan con su visita a Juana de Aragón y con el envío de la carta objeto de nuestro estudio, en noviembre de 1552. El P. Ribadeneira da una referencia de esta breve reconciliación: "viniendo ella [Juana de Aragón] a Roma para vivir con su marido, como lo avía prometido a Nuestro Padre, ciertos cardenales y otras personas de calidad que pusieron manos a ello, lo borraron y hecharon a perder"[12]. En todo caso, compartimos la opinión de Hugo Rahner en lo referente a que si esa reconciliación llegó a producirse fue abruptamente cortada por la caída en desgracia de Ascanio y su posterior encarcelamiento en 1553[13].

Juana se retiró en febrero de 1535 al castillo de Ischia (Nápoles), donde transcurrirá gran parte de su vida. En Ischia, Juana se introdujo en el círculo cultural y artístico de Constanza d´Avalos, señora del castillo, y de Vittoria Colonna, su cuñada y amiga íntima. De este período es su contacto con las doctrinas del humanista Juan de Valdés, a quien nos referiremos más adelante. Tanto su separación como su contacto con el entorno de Juan Valdés constituirán serios motivos de preocupación para el papado y el emperador.

---

su dote en chaperos de los bajos fodos de Nápoles", J. Lacouture, *Jesuitas. I. Los conquistadores*, Barcelona, 1991, 244-245. Cfr. G. Alberigo, "Aragona, Giovanna de´", en: *Dizionario Biografico degli Italiani* vol. III, Roma (Istituto dell'Enciclopedia Italiana), 1961, 694-696.

[11] "All'interno del fronte imperiale, costituito da una rete tessuta tra l'altro anche grazie a sapienti giochi matrimoniali, che uniscono Vittoria Colonna a Francisco Fernando de Ávalos, Maria d'Aragona – cugina di Carlo V – con Alfonso del Vasto, Ascanio, che sposa nel 1521 la sorella di Maria, Giovanna, spicca per la sua notevole energia al servizio dell'imperatore". N. Bazzano, "Da «imperiali» a «spagnoli»: I Colonna e la politica romana de Carlo V a Filippo II", en: C.J. Hernando (coord.), o.c. 283. Cfr. I. Fosi y M.A. Visceglia, "Marriage and Politics at the Papal Court in the Sixteenth and Seventeenth Centuries", en: T. Dean-K. J. P. Lowe (Eds.), *Marriage in Italy, 1300-1650*, Cambridge, 1998.

[12] *P. Petri de Ribadeneyra Collectanea, FN* II, 414.

[13] "The brief reconciliation, if ever took place at all, was rudely interrupted by a fresh politicial catastrophe in the house of Colonna. It was not for nothing that Ignatius in his memorándum had appealed to the patriotic feelings of the duchess when he tried to reconcile her to her husband by referring to the Pope, the Emperor and the Spanish nation", H. Rahner, *St. Ignatius Loyola. Letters to Women*, New York, 2007, 145.

En abril de 1536, Juana y su cuñada Vittoria se desplazan a Roma para ofrecer una magna recepción en el palazzo Colonna en honor del emperador. Tras esta breve estancia regresan a Ischia. Juana de Aragón no volverá a Roma hasta el verano de 1555. La hostilidad papal provocó que Juana huyera en la noche del 31 de diciembre de ese año buscando la seguridad de la familiar casa ducal de Tagliacozzo. Ya muerto el papa Pablo IV, Juana regresará a Roma, donde entrará el 4 de junio de 1560. Como nos recuerda L. Pastor, "Juana de Aragón, que cuatro años había sido obligada a huir disfrazada de Roma, hizo ahora una entrada triunfal en ciudad; muchos romanos, incluyendo la guardia y los parientes del papa, salieron a su encuentro. Al siguiente día tuvo una audiencia solemne"[14].

El tema objeto de nuestro estudio se desarrolla en un período que está delimitado por dos pontificados. Su comienzo se sitúa en 1522 con la elección de Adriano VI[15]. El final del pontificado de Pío V (1572) señalará el otro extremo temporal[16]. Junto con la ya citada pugna constante entre el emperador y el rey de Francia, la política europea estará marcada también por la expansión de la Reforma Luterana y por la amenaza turca. Asimismo, estos cincuenta años van a ser testigos de la fundación de la Compañía de Jesús (1540) y del Gobierno de sus tres primeros generales: Ignacio de Loyola (1540-1556), Diego Laínez (1558-1565) y Francisco de Borja (1566-1572).

Además, el período que estamos estudiando abarca la vida de Ignacio de Loyola desde los comienzos de su conversión (1521) hasta su muerte en Roma el 31 de julio de 1556. Este período incluye el matrimonio entre Ascanio Colonna (1485-1557) y Juana de Aragón (1502-1575), así como gran parte de la vida de su hijo Marcantonio (1535-1584) que desempeñará un papel muy importante en las relaciones entre Ascanio y Juana, al situarse desde el comienzo en el bando materno[17].

---

[14] L. Pastor, *History of the Popes* XV, 143. "Giovanna d'Aragona Colonna, who had been obliged to fly in disguise from Rome four years before, now made a triumphal entry into the city, many of the Romans, including the guard and the relatives of the Pope, going to meet her. On the following day she had an audience of ceremony".

[15] La muerte de León X (1 de diciembre de 1521) y la elección de Adriano VI (9 de enero de 1522) coinciden en el tiempo con el "ascenso" de Ascanio Colonna tras el fallecimiento de su padre Fabrizio Colonna.

[16] Es decir los papados de Adriano VI (1522-1523), Clemente VII (1523-1534), Pablo III (1534-1549), Julio III (1550-1555), Marcelo II (1555), Pablo IV (1555-1559), Pío IV (1559-1565) y Pío V (1566-1572). Entre la abundante bibliografía sobre la historia de los Papas, me han sido de especial utilidad las siguientes obras: L. Pastor, *The History of the Popes, from the close of the middle ages IX-XVIII*, London, 1910-1929; M. Creighton, *A History of the Papacy from de great Schism to the Sack of Rome*, New York, 1969; R. McBrien, *Lives of the Popes: The Pontiffs from St. Peter to John Paul II*, San Francisco, 1997; P. Maxwell-Stuart, *Chronicle of the Popes: The Reign-by-Reign Record of the Papacy over 2000 Years*, London, 1997; J. Paredes (dir.), *Diccionario de los papas y concilios*, Barcelona, 1998; F.J. Coppa, *Encyclopedia of the Vatican and Papacy*, Westport, 1999; A. Menniti Ippolito (coord.), *Enciclopedia dei Papi III*, Roma, 2000; J. Kelly y M.J. Walsh, *The Oxford Dictionary of the Popes*, Oxford, 2006 (rev. edition); E. Duffy, *Saints and Sinners: A History of the Popes*, Yale, 2006[3] (versión castellana: *Santos y pecadores. Una historia de los papas*, Madrid, 1998; R. Po-Chia (ed.) *The Cambridge History of Christianity VI. Reform and Expansion 1500-1660*, Cambridge, 2007; R. Collins, *Keepers of the Keys: A History of the Papacy*, New York, 2009 (versión castellana: *Los guardianes de las llaves del cielo. Una historia del papado*, Madrid, 2009); J.W. O´Malley, *Historia de los papas. Desde Pedro hasta hoy*, Santander, 2011.

[17] Marcantonio debe su fama al hecho de haber sido capitán general de la flota pontificia con la que luchó, al lado de don Juan de Austria, en la batalla de Lepanto. En 1577, el rey Felipe II le

Tomando como eje cronológico los pontificados, iré recorriendo los hechos históricos más importantes para Europa y la Iglesia. Paralelamente aportaré los hechos más significativos de la historia de la naciente Compañía de Jesús y las vicisitudes de la familia Colonna.

5.1.1. Adriano VI (1522-1523)

El cónclave que eligió al sucesor de León X comenzó el 28 de diciembre de 1521. Estuvo profundamente dividido y duró cincuenta días. El candidato imperial, el cardenal Medici, encontraba mucha oposición incluso entre otros cardenales fieles a Carlos V, como era el caso del cardenal Colonna. El de Medici, al ver sus aspiraciones truncadas, propuso a otros candidatos de su confianza para ser elegidos, entre los que destacaba el cardenal Farnese. No tuvo éxito en sus intentos. Tras el undécimo escrutinio, el propio Medici sostuvo la necesidad de nombrar papa a algún cardenal que no estuviera presente, que fuera persona de buen carácter y sobre el que no pudiera decirse nada negativo[18]. Él mismo propuso a Adriano de Utrecht[19], que sabía que era del agrado del Emperador. Entre 1520 y 1522, el cardenal Adriano, que había sido el preceptor de Carlos, ocupó la regencia de la Corona de Castilla con ocasión de la ausencia de Carlos I de España para su coronación imperial de Alemania. Mientras ocupaba este cargo recibió la comunicación de su elección como sucesor de Pedro.

J. Paredes recuerda los dos objetivos expuestos por Adriano en su discurso de entronización. El primero de ellos consistía en unir y reconciliar a los príncipes cristianos para hacer frente al avance turco. El segundo era "la reforma de la Iglesia en un momento en que el movimiento luterano todavía no había triunfado de forma definitiva"[20].

Adriano VI fue "bien intencionado, honrado y recto, pero un tanto rígido y falto de tacto, el «bárbaro germano», como era conocido en Roma, probablemente no habría realizado muchas cosas aunque hubiera vivido más tiempo. Su frugalidad y su manera autocrática de imponerse en Roma y en la corte alejaron incluso a muchos que simpatizaban con sus propósitos. A través de su legado en la Dieta de Nürenberg, en diciembre de 1522, reconoció francamente el escándalo de la curia, pero no parece haber percibido la complejidad de la situación en Alemania"[21]. Su pontificado duraría tan sólo veinte meses.

---

nombrará virrey de Sicilia. Un retrato histórico riguroso y detallado de este importante personaje puede verse en: N. Bazzano, *Marco Antonio Colonna*, Roma, 2003.

[18] Cfr. EdP III, 64-70.

[19] Adrian Florenz Dedal (1459-1523) estudió en la Universidad de Lovaina de la que fue profesor, rector en dos ocasiones y, finalmente, Canciller (1497). En 1507 el emperador Maximiliano I e nombró tutor de su nieto Carlos V. En 1516 fue nombrado regente de Aragón, junto con el cardenal Giménez hasta que Carlos asumió el trono aragonés en 1517. Fue nombrado obispo de Tortosa e Inquisidor de Aragón y Navarra (1516), Inquisidor de Castilla (1518). Asimismo fue creado cardenal de Utrecht en 1517 a petición expresa del emperador. Entre 1520 y 1522 ocupó la regencia de Castilla. Cfr.: J.N.D. Kelly, o.c., 258-259; R.P. McBrien, o.c., 278-279; G. Pasolini, *Adriano VI: saggio storico*, Roma, 1913; y R. Ruiz Esperidon, *Breve exponi nobis fecisti de Adriano VI*, Ciudad del Vaticano, 1993.

[20] J. Paredes, o.c., 316.

[21] J. O´Malley, *Historia de los papas*, o.c., 212.

Será Adriano VI el papa que otorgue a Ignacio el permiso para ir a Jerusalén: "Y habiendo tomado la bendición del papa Adriano VI, después se partió para Venecia, ocho días o nueve después de Pascua de Resurrección" [Au 40][22].

5.1.2. Clemente VII (1523-1534)

a) Papado y política eclesial[23]

En 1523, Clemente VII, Giulio di Giuliano de Medici, sucede a Adriano VI. Hijo ilegítimo de Giuliano de Medici y primo carnal del papa León X (1513-1521), el nuevo pontífice había crecido bajo la protección de su tío Lorenzo el Magnífico quien siempre le consideró como un hijo. Su pontificado abarcará once años, hasta su muerte en 1534. La habilidad en el ámbito de la política y en la elección de aliados, no fue la principal característica de Clemente. Si bien el propio emperador había apoyado al Medici en el cónclave, el papa no dudó en aliarse con el rey de Francia. Esta alianza sería muy costosa tanto para el papado como institución como para Clemente VII en particular.

La hostilidad entre Francia y España continuó a lo largo de todo el reinado de Carlos V. Estaban en juego Navarra, Borgoña y el control de la península italiana. Los ejércitos imperiales asestaron el más duro golpe a las pretensiones francesas el 24 de febrero de 1525 en Pavía. En esta batalla tanto el ejército francés como buena parte de su nobleza fueron destruidos. El mismo Francisco I fue hecho prisionero. El tratado posterior, la *Paz de Madrid*, firmado el 14 de enero de 1526, despejaba el camino imperial, al obligar al rey francés a renunciar a sus pretensiones sobre Borgoña, Artois, Flandes, el Milanesado y Nápoles.

Pese al resultado de la batalla de Pavía, Francisco I y el mismo papa continuaron con sus pretensiones de oponerse al emperador[24]. El 22 de mayo de 1526 se forma la liga de Cognac o liga Clementina, integrada por el propio Clemente, Francia, Venecia y Florencia. También fueron derrotados.

Neutralizada la amenaza de la Liga Clementina, y conquistada Florencia, los ejércitos imperiales, en buena parte compuestos por mercenarios, se dirigieron en la primavera de 1527 hacia la indefensa capital de la cristiandad. Sobre Roma se cernían negras nubes de tormenta.

---

[22] El permiso para ir a Jerusalén, otorgado por Adriano VI a San Ignacio, se conserva en el Archivo Vaticano y lleva por fecha el 31 de marzo de 1523, es decir, dos días después de la llegada del Santo a Roma: *Adrianus VI Eneco de Loyola Facultatem Concedit Sacra Loca Hierosolymitana invisendi*. En dicho documento leemos: "Cum devotus sanctitatis vestre orator, Enecus de Loyola, clericus pampilonensis diocesi" (*FD*, 289-290).

[23] Para entender este período: M. Gattoni, *Clemente VII e la geo-politica dello Stato pontificio (1523-1534)*, Roma-Città del Vaticano, 2002. Cfr. EdP III, 70-91.

[24] Pese a los acuerdos del Tratado de Madrid, algunos historiadores sostienen que el propio Clemente VII animó a Francisco I a su incumplimiento manifestándole que los tratados que se firman bajo la presión del miedo carecen de valor y no obligan a su observancia. Se trataría, de hecho, de una dispensa papal a no cumplir las condiciones impuestas. Al no disponer de la constancia escrita de esta "dispensa", este punto queda en el ámbito de la conjetura.

El 6 de mayo de 1527 las tropas imperiales irrumpieron en la ciudad y la sometieron a un terrible saqueo hasta el día 9 de mayo. El propio papa tuvo que refugiarse en el castello de Sant´Angelo para evitar ser capturado cuando los invasores penetraron en la ciudad e irrumpieron en el Vaticano. "Tuvo lugar una matanza inmediata, que acabó sólo cuando los soldados se dieron cuenta de que les resultaba más rentable mantener a sus víctimas para exigir un rescate. No se sabe con certeza el número de muertos (…). Se calcula que la población de Roma quedó reducida a la mitad"[25]. Tras el asalto hizo su aparición la peste. A las víctimas del saqueo hay que sumar miles de romanos que murieron afectados por la enfermedad y muchos miles más que huyeron de la ciudad. Haría falta una década para que la ciudad recobrara una cierta normalidad[26].

Como resultado de las sucesivas derrotas, Clemente VII hubo de plegarse a la política imperial. En 1530, el papa coronaría a Carlos V en la catedral de Bolonia. Sería la última coronación imperial oficiada por un sucesor de Pedro[27].

El pontificado de Clemente VII estuvo lejos de ser brillante. Su desastrosa relación con el emperador, hizo que no acertara en tres temas muy importantes que afectarían al futuro de la Iglesia y de Europa: la situación originada en Inglaterra por Enrique VIII, la amenaza otomana en Europa central y en el Mediterráneo, y el problema religioso, político y militar de los luteranos dentro del imperio.

Clemente había eludido el problema planteado en las islas británicas intentando por un lado, no ofender a Enrique VIII, al que consideraba como un aliado potencial para evitar la hegemonía imperial y, por otro, no ofender a Carlos V, sobrino de Catalina de Aragón, esposa de Enrique. El 11 de julio de 1533, el monarca inglés contrajo matrimonio con Ana Bolena en una ceremonia oficiada por el obispo de Canterbury. El Pontífice se vio obligado a excomulgar al monarca inglés y a declarar nulos tanto su divorcio como su segundo matrimonio. El cisma estaba consumado.

En 1521, Solimán el Magnífico ocupa Belgrado. La frontera oriental de Carlos V se encuentra bajo una seria amenaza ya que el imperio otomano comenzaba a dejar expedito su camino hacia Europa Central. Tras la victoria de Mohacs, en 1526, Solimán regresó a Constantinopla como «el conquistador de Hungría». Las fronteras otomanas llegaban hasta Austria y Eslovaquia, cambiando la correlación de fuerzas existentes en la Europa central. En 1529 los turcos se sitúan a las puertas de Viena. En esta ocasión fueron rechazados, pero no tardarían en volver con nuevos bríos. Como resultado de su firme implantación europea, el Imperio Otomano se convertirá en una pieza clave en el equilibrio político de las potencias europeas. La precaria relación de Clemente VII con Carlos V hizo que, de hecho, nunca prestara al emperador el respaldo que éste necesitaba para contrarrestar el avance turco en la Europa central.

---

[25] R. Collins, o.c., 379-380.

[26] Cfr.: M. Firpo, *Il saco di Roma del 1527 tra profezia, propaganda política e reforma religiosa*, Cagliari, 1990; J. Hook, *The Sack of Rome*, Nueva York, 2004[2]; A. Serio, o.c., 308-320.

[27] El dos de diciembre de 1804, Pío VII estaba presente en *Notre Dame* en la coronación de Napoleón Bonaparte. Sin embargo, como es sabido, el mismo Napoleón fue quien se coronó a sí mismo.

El tercer gran error de Clemente fue no apoyar al emperador en su intento de convocar un concilio[28]. El mismo año en que los ejércitos de Solimán presionaban sobre Viena, Carlos V tendrá que hacer frente a las consecuencias de la Reforma luterana en Alemania. El emperador había puesto su esperanza en la convocatoria de un concilio que solucionara la difícil situación originada, no sólo a nivel religioso sino también político y militar, al inclinarse varios príncipes alemanes del lado de las doctrinas de Lutero, lo que paradójicamente favorecía la posición papal al debilitar el poder imperial. Clemente no cedió a las repetidas presiones del emperador. El recuerdo de Constanza y de Basilea proyectaba en Clemente el temor a que la convocatoria de un concilio se volviera contra él. El papa, y con él no pocos gobernantes europeos, temían que el emperador tuviera éxito en sus luchas contra los turcos, los luteranos y Francisco I. Un concilio que tuviera éxito podría ayudar al emperador a constituirse en la cabeza incontestada de Europa. El concilio reformador habría de esperar.

El 25 de septiembre de 1534, el papa Medici emprendía su último viaje concluyendo un pontificado que dejaba a la Iglesia y a Europa en una situación delicada.

b) Los Colonna

La noticia de la victoria imperial en Pavía causó tanto temor en el papa, como alegría a los Colonna y al resto de los partidarios del emperador. El cardenal Pompeo Colonna celebró una gran fiesta en su palacio para celebrar el resultado de la contienda. En las calles de Roma un grito de alegría se dejaba oír: "Imperio, España, Colonna". Ascanio Colonna tomó parte junto con Vespasiano Colonna en un ataque previo a Roma el 20 de septiembre de 1526. Al año siguiente también estaría presente en el "saco de Roma"[29].

c) Ignacio de Loyola y la Compañía de Jesús

El período que va desde la batalla de Pavía al saqueo de Roma, coincide con los primeros años de estudio de Ignacio en Barcelona, Alcalá y Salamanca. En febrero de 1528 comenzó su etapa parisina que había de durar hasta 1534.

El 15 de agosto de 1534 tiene un significado especial en la historia de la fundación de la Compañía de Jesús. Ese día, a las afueras de París, en la colina de Montmartre, en la capilla de San Dionisio, se reúnen siete estudiantes: Ignacio de Loyola, Francisco Javier, Diego Laínez, Alfonso Salmerón, Nicolás de Bobadilla,

[28] Cfr. M. M. Riego, "El emperador, el papado y Trento", *Escuela abierta: revista de Investigación Educativa* 4 (2001), 217-258; L. Pastor, *History of the Popes IX*, 141-169; 204-237; 385-387; P. Soto, "Corrientes teológicas y partidos politicos en el Concilio de Trento", *Investigaciones históricas: Época moderna y contemporánea,* 1 (1979), 43-68; V. Cadenas, *El concilio de Trento en la época del emperador Carlos V*, Madrid, 1990.

[29] "Nel 1525 egli viene bandito dallo Stato pontificio insieme al congiunto cardinale Pompeo per aver pubblicamente inneggiato all'Asburgo, festeggiando la sconfitta di Pavia patita dalle truppe francesi. Un anno dopo Ascanio si trova alla testa dei quattromila uomini che muovono contro Roma con l'avallo imperiale, irrompendo nei palazzi papali «che invero infedeli non harebbero fatto di peggio» e realizzando una sorta di prova generale del sacco del 1527, in cui i Colonna recitano da comprimari", N. Bazzano, o.c., 283-284.

Simón Rodrigues y Pedro Fabro (el único sacerdote del grupo). Juntos celebraron la eucaristía y pronunciaron los que pasarán a la posteridad como los "Votos de Montmartre"[30]. Sobre estos votos, I. Salvat apunta que "hacen voto de pobreza y de ir a Jerusalén. (…) Su decisión es quedarse en Jerusalén, pero si no pueden, esperarán un año. Pasado este año, quedarán libres de este voto y se ofrecerán al Papa para que les dé misión. Polanco y Nadal indicarán, además que el voto de ir a Jerusalén fue hecho a imitación de Ignacio. El mismo Polanco [*FN* I, 193, 70] y Simón Rodríguez dicen que también hicieron voto de castidad"[31]. Se trata de un paso decisivo para la formación de la Compañía de Jesús.

5.1.3. Pablo III (1534-1549)

a) Papado y política eclesial[32]

El 3 de noviembre de 1534, Pablo III, Alessandro Farnese, el cardenal de más edad del cónclave, fue elegido sucesor de Clemente VII tras sólo dos días de deliberaciones. Fue un gran protector de las artes y de la cultura, algo muy necesario en una ciudad que intentaba aún recuperarse de la experiencia traumática del "saco". Entre las decisiones que tomó durante su pontificado destaca, sin duda, la convocatoria del XIX concilio ecuménico. Siendo aún cardenal, había manifestado su opinión favorable a la convocatoria del concilio. Tanto en el conclave que le eligió como en sus primeras intervenciones como pontífice ante el colegio de cardenales, dejó clara la necesidad de convocarlo.

El cónclave era consciente de la difícil situación político-religiosa que atravesaba Europa debido a las siguientes razones: a) la frontera oriental amenazada por los turcos que incluso realizaban ataques a ciudades del sur de Italia[33]; b) los príncipes luteranos unidos en la Liga de Esmalcalda que hacían aparecer en el horizonte la sombra de una guerra civil; verdaderamente, se trataría del comienzo de un período de "guerras de religión"; c) la difusión de la doctrina de Lutero; y d) la situación abierta en Inglaterra[34].

---

[30] "Primeramente todos ellos hicieron voto en Sta. María de Monte Martyrum de dedicarse al servicio del Señor en perpetua pobreza y cada año, el día de Sta. María de Agosto, confirmaban este su voto, yendo allá todos juntos, después de se haber confesado y comunicado", *Carta de Laínez al secretario Juan Alfonso de Polanco* (16 de junio de 1547) n. 55; en: A. Alburquerque, *Diego Laínez, S.J. Primer biógrafo de S. Ignacio*, Bilbao-Santander, 2005, 178. Podemos encontrar testimonios relativos al voto de Montmartre en: *Memoriale Bti. Petri Fabri S.I.* (*FN* I, 28-499); *Epistola Patris Laynez de P. Ignatio,* (*FN* I, 70-145); *Acta Patris Ignatii*, (FN I, 354-507); *Comentarium de origine et progressu Societatis Jesu* de Simon Rodrigues (*FN* III, 5-135); *Nicolai Bobadilla Autobiographia* (*FN* III, 322-332).

[31] I. Salvat, *Servir en Misión Universal*, Bilbao-Santander, 2001, 70. El documento recogido en *Fontes Narrativi* citado por I. Salvat se corresponde con nº 70 de *Summarium Hispanum de Origine et Progressu Societatis Iesu* de J.A. de Polanco (*FN* I, 193).

[32] Cfr. EdP III, 91-111.

[33] Habrá que esperar hasta el pontificado de Pío V para la formación de un frente conjunto contra la amenaza turca.

[34] Cfr. W. Roberts, voz: "Paul III", en: F.J. Coppa, o.c., 317-318.

Esta situación marcaría el pontificado de Pablo III. Tres objetivos estaban claros en la mente del nuevo Romano Pontífice. En primer lugar, restablecer la paz entre las monarquías cristianas, en particular favorecer el entendimiento entre Francisco I y Carlos V. El segundo de los objetivos, ya señalado, lo constituía la convocatoria de un concilio encaminado a resolver la crisis religiosa provocada por Martin Lutero. Finalmente, promover una alianza para enfrentarse y destruir a los ejércitos turcos. Se trataba, evidentemente, de objetivos interrelacionados entre sí.

Pablo III "fomentó la reforma mediante el nombramiento de una serie de cardenales con un profundo sentido eclesial, la constitución de una comisión para la reforma y, sobre todo, con la convocatoria del Concilio de Trento y el apoyo a las congregaciones religiosas de fundación reciente"[35]. Aunque, como veremos, su relación con Carlos V tampoco puede considerarse como óptima, por fin el emperador tenía en el Romano Pontífice un aliado que entendió la necesidad y urgencia de un concilio. Esto no significa, ni mucho menos, que fuera fácil para ambos ponerse de acuerdo tanto en el programa a desarrollar por el concilio como en la ciudad donde celebrarlo.

En un principio la idea del papa era convocar el concilio en Mantua en 1537. Debido a las condiciones exigidas por el duque de Mantua, el papa hubo de proponer la ciudad de Vicenza. Al acudir a esta última ciudad un número exiguo de obispos, se vio obligado a suspenderlo. Finalmente y, tras el fracaso del diálogo entre protestantes y católicos en Ratisbona, Pablo III lo convoca con la idea de que comenzara en Trento en 1542. Un nuevo enfrentamiento armado entre Francisco I y Carlos V, que había de terminar con la cuarta victoria imperial, retrasó el comienzo hasta el 25 de marzo de 1545. Sólo seis obispos aparecieron en Trento en la fecha señalada. Así las cosas, se pospuso de nuevo la fecha por la del 13 de diciembre. Comenzaba un largo camino conciliar[36]. Trento pasará a la historia por ser uno de los concilios más largos de cuantos han tenido lugar. Se celebraron 25 sesiones a lo largo de tres períodos (1545-1547[37], 1551-1552, 1562-1563). Así pues, dieciocho años separan su comienzo de su clausura.

---

[35] J. Paredes, o.c., 320.

[36] Contamos con una extensa bibliografía sobre un concilio que marcará la historia de la Iglesia durante cuatro siglos. Considero especialmente interesantes las siguientes obras: H. Jedin, *Historia del concilio de Trento*, 5 vols., Pamplona, 1972-1985; J. M. Rovira Belloso, *Trento. Una interpretación teológica*, Barcelona, 1979; C. Gutiérrez, *Trento: un concilio para la unión (1550-1552). III Estudio*, Madrid, 1981; G. Alberigo (ed.), *Historia de los concilios ecuménicos*, Salamanca, 1993; J. W. O´Malley, *Trent and All that: Renaming Catholicism in the Early Modern Era*, Cambridge, Mass., 2000; J.E. Franco (dir.), Concilio de Trento: innovar en la tradición: historia, teología y proyección, Madrid: Universidad de Alcalá, 2016; S. Madrigal, *Lutero y la Reforma: Evangelio, justificación, Iglesia*, Madrid, 2019. Ofrece también abundante material sobre el tridentino el volumen XIX de A. Fliche y V. Martin, *Historia de la Iglesia. De los orígenes hasta nuestros días*, Valencia, 1976.

[37] "Durante las sesiones que van de febrero a junio de 1546 se aprobaron decretos de índole dogmática y de reforma: sobre las fuentes de la fe católica, el pecado original, la justificación, los sacramentos en general y los dos primeros sacramentos –bautismo y confirmación− en particular. (…) Los trabajos del concilio tuvieron que interrumpirse en marzo de 1547, al desatarse en Trento una epidemia de tifus exantemático, que motivó una resolución de trasladar la sede conciliar a Bolonia, ciudad situada en territorio pontificio. Allí se celebró la novena sesión (21 de abril de 1547), pero no se publicaron sus decretos", J. Paredes, o.c., 632. Cfr. E. Duffy, o.c., 161-181.

No fueron fáciles ni su inicio ni su desarrollo. El día de su inauguración sólo estaban presentes 34 participantes. Cuatro cardenales (tres legados de Pablo III y el obispo titular de Trento), cuatro arzobispos (Aix, Palermo, Uppsala y Armargh) y veintiún obispos (de ellos dieciséis eran italianos, dos españoles, uno de Francia, uno de Inglaterra y un alemán); los otros cinco presentes eran superiores generales de órdenes religiosas[38]. Conforme avanzó el primer período del concilio, el número de obispos alcanzó la cifra de setenta. A la conclusión del concilio, en 1563, el número de participantes se acercaba a los doscientos. La gran mayoría de los padres conciliares eran de Italia y de España. La representación francesa fue exigua, pese a lo prometido por Francisco I; habría que esperar a las últimas sesiones del concilio para encontrar una representación francesa cuantitativa y cualitativamente significativa[39].

b) Los Colonna

Las relaciones entre Pablo III y Ascanio Colonna, separado de Juana en 1535, fueron difíciles[40]. Pesó, sin duda, la historia reciente de lo acaecido durante el pontificado de Clemente VII. El hecho es que, desde el principio, hubo mutuos recelos. Recordemos que los Colonna aún conservaban posesiones, tierras y fortalezas en los Estados Pontificios reclamadas por el papa, alguna de ellas especialmente codiciada por el Pontífice, como era el caso de Rocca di Papa, situado en los pueblos de la colina al sur de Roma[41].

Pablo III fracasó en sus intentos de ganar a Ascanio a través de gestos amistosos. La negativa del Colonna a pagar un nuevo impuesto establecido en 1537 para financiar la defensa de los territorios papales ante el avance turco y la prohibición de Ascanio a que sus súbditos respondieran al requerimiento papal para la reparación de las fortificaciones de Roma, añadieron más leña a un fuego que ya estaba encendido. El posterior aumento de la tasa sobre la sal y la negativa del Colonna a pagarla dejaban abierto el camino al enfrentamiento armado[42]. Confiando en su relación con el emperador, Ascanio se negó a someterse apelando a los privilegios otorgados por Martín V (Odonne Colonna) a los dominios de los Colonna.

---

[38] Se trataba de los superiores generales de cinco órdenes mendicantes: franciscanos conventuales y observantes, agustinos, carmelitas y servitas. Cfr. R. Po-Chia*, El mundo de la renovación católica, 1540-1770*, Madrid, 2010, 27s.

[39] "Francia envió solamente cuatro prelados a las primeras sesiones; guiados por el arzobispo de Aix, Antonio Filhol, se mostraron preocupados sobre todo de no hacer nada que pudiera disgustar a su rey; sin embargo, para las últimas sesiones, a finales de 1562, se vio llegar un gran contingente de unos 30 franceses, guiados por el cardenal de Lorena; pero no hubo ni uno siquiera durante el período de 1551-1552, por voluntad de Enrique II", G. Alberigo (ed.), *Historia de los concilios ecuménicos,* o.c., 285.

[40] Cfr. N. Bazzano, o.c., 284ss.

[41] Cfr. T.J. Dandelet, *La Roma española (1500-1700)*, o.c., 70.

[42] Era evidente que Ascanio no mantendría una actitud de vasallaje obediente al papa. Cuando en febrero de 1541 algunos de sus súbditos, que se habían negado a pagar el alto precio de la sal, fueron arrestados en Roma, Ascanio, en represalia, dio órdenes de que los viajeros que pasaran por sus tierras camino a Roma debían ser encarcelados. Ordenó también a sus tropas que hostigaran, en territorio papal, al arrendatario de las salinas de Ostia. A estas alturas, Ascanio ya había fortificado la Rocca di Papa y reunido a 2.000 hombres en Genazzano.

El papa estaba decidido a actuar con energía. El 25 de febrero de 1541, Ascanio fue citado a comparecer ante el papa en persona en el plazo de tres días; si no aparecía, se autorizaba el gobernador de la ciudad a proceder contra él. Colonna protestó diciendo que era un vasallo obediente de la Iglesia, pero ignoró la citación y se dispuso ya a tomar las armas contra Pablo.

Don Pedro de Toledo, virrey de Nápoles, y el marqués de Aguilar, embajador imperial en Roma, realizaron un intento para llegar a un acuerdo. La hermana de Ascanio, Vittoria, hizo todo lo posible para promover las negociaciones. Todos los esfuerzos ya fueron en vano y, a mediados de marzo de 1541, se iniciaron las hostilidades, "*La guerra del sale*"[43]. El resultado de la contienda aparecía claro ya que el emperador no intervino y los Colonna no estaban unidos entre sí. A principios de abril, la fortaleza de Rocca di Papa ya había caído y Paliano sería conquistada en mayo. Ambas fortalezas, junto con la de Marino, fueron demolidas. Pablo III no perdió la oportunidad de aplastar a su vasallo más poderoso y, por ello, más peligroso[44]. Todas las posesiones de los Colonna en los Estados Pontificios fueron confiscadas e incorporadas a la provincia de la Campania. Ascanio y los miembros de su familia que se habían adherido a él se exiliaron en Nápoles[45]. El destino de los Colonna, no volvería a conocer días prósperos hasta la muerte de Pablo III en 1549.

c) Ignacio de Loyola y la Compañía de Jesús

Pablo III fue un papa decisivo para la naciente Compañía de Jesús. Desde el comienzo muestra respeto e interés en este grupo de "maestros de París". El 19 de diciembre de 1538, desde Roma, Ignacio escribía a Isabel Roser:

> "(…) Finalmente, como á nosotros fuesse muy necessario para predicar y exortar tener buen odor, no solamente delante de Dios N.S., mas avn delante de las gentes, y no seer sospechosos de nuestra doctrina y costumbres, suppliqué á su santidad, en nombre de todos, mandasse remediar, para que nuestra doctrina y costumbres fuessen inquiridos y examinados por qualquier juez ordinario que

[43] "In 1541 there broke out between the Colonna and Pope Paul III a dispute over questions of taxation, to which the people gave the name of "the Sale war". Joanna had recently come to live in Rome, but left the capital again before things had reached their worst and took refuge once more at the domestic hearth of her aunt in Ischia, whence she wrote on April 18th, 1541, a letter of entreaty to the Pope, whose troops were then investing the Colonna castle at Paliano in a disorderly siege", H. Rahner, *St. Ignatius Loyola. Letters to Women,* o.c., 135.

[44] Durante su encuentro con el papa en Lucca, el emperador intervino en nombre de esta casa que tantos servicios le había prestado. Propuso que Paliano fuera entregado a Marcantonio, hijo de Ascanio, pero Pablo III rehusó llegar a ningún acuerdo antes de la liquidación de los gastos de la guerra. Otros intentos de parte del Emperador para conciliar el Papa y los Colonna, como el matrimonio entre Fabrizio Colonna y Vittoria Farnese resultaron tan inútiles como los esfuerzos de Vittoria Colonna en nombre de su hermano.

[45] "A lo largo de la década de 1540, la hostilidad implacable de Pablo III mantuvo a Ascanio confinado en sus dominios napolitanos, con viajes ocasionales a Venecia. Él reclutaba tropas para Carlos V, mientras su esposa Juana y sus hijos permanecían en Ischia disfrutando de la cultura erudita de la poesía y de la música cultivada en esa célebre corte dominada por mujeres hasta 1543", P.R. Baernstein, o.c., 295.

> su santidad mandasse. (…) El papa, dado que auía lugar para sospechar (con lo que yo le dixe), lo tomó á mucho bien, alabando nuestros ingenios, y applicados á buenas cossas; y assí, después que vn rato habló exortándonos (y cierto con palabras como de verdadero y derecho pastor), mandó con mucha diligencia al gouernador, que es obispo y justicia principal desta ciudad, assi en lo ecclesiástico como en lo seglar, que luego entendiesse en nuestra causa. El qual haciendo processo de nueuo y puniendo diligencia, y el papa viniendo en Roma, y como hablasse en público muchas veces en fauor de nosotros, y delante de la Compañía, (…) ha dado fuga mucha parte de nuestra tempestad, y cada día se introduce más bonanza, de manera que, á mi juicio, las cossas van mucho como las desseamos, en seruicio y gloria de Dios N.S."[46].

Será Pablo III quien, con la bula *Regimini militantis Ecclesiae*, publicada el 27 de septiembre de 1540, apruebe la fundación del nuevo Instituto. Nacía oficialmente la Compañía de Jesús[47]. En el período que sigue hasta la muerte del Pontífice en 1549, la Compañía se va expandiendo y los primeros compañeros se van incorporando a diferentes misiones en Europa y Asia. Se fundan las provincias de Portugal (1546), España (1547) e India (1549). Se funda en Messina el primer colegio de la Compañía de Jesús (1549). Ignacio avanzará en la redacción de las *Constituciones*. En 1547, Juan Alfonso de Polanco ocupa el cargo de secretario y procurador general. Este jesuita burgalés desempeñará un papel clave en el desarrollo de la Compañía de Jesús y en la redacción y promulgación de las *Constituciones*[48]. El 31 de julio de 1548 Pablo III aprueba y recomienda los *Ejercicios Espirituales*[49].

5.1.4. Julio III (1550-1555)

a) Papado y política eclesial[50]

Pablo III fallece en noviembre de 1549, su sucesor, Giovanni María Ciocchi, Julio III, fue elegido en febrero de 1550. El cónclave que lo eligió, como tantos otros de la época, estuvo condicionado por la pugna entre la facción francesa y la española. Su pontificado "coincidió con los últimos años del reinado de Carlos V, proporcionó al viejo emperador cierta paz o, al menos, cierta cooperación con el papado. Las dos potencias eran de nuevo aliadas en una campaña italiana contra Enrique II de Francia y, una vez más, los franceses fueron derrotados"[51].

Bajo su pontificado se celebró el segundo período del concilio de Trento (1551-1552), que prosiguió el trabajo sobre los sacramentos iniciado en el primer período y "en las seis sesiones que se celebraron (de la 11 a la 16) se publicaron

---

[46] *Epp* 1, 140-141.

[47] Pablo III aprueba la primera *Fórmula del Instituto*. Diez años más tarde, Julio III con la bula *Exposit debitum*, aprobaba la Fórmula definitiva de la Compañía, [*MCo* I, 372-383]

[48] Para conocer en profundidad la personalidad de este jesuita, cfr. J. García de Castro, *Polanco. El humanismo de los jesuitas (1517-1576)*, Bilbao-Santander-Madrid, 2012.

[49] MHSJ 100, 76-77.

[50] Cfr. W. Roberts, voz: "Julio III", en: F.J. Coppa, o.c., 249-250; y EdP III, 111-121.

[51] T.J. Dandelet, *La Roma española (1500-1700)*, 72.

tres decretos dogmáticos relativos a los sacramentos de la eucaristía, penitencia y extremaunción, acompañados de tres decretos de reforma sobre la jurisdicción episcopal, las costumbres del clero y la colación de beneficios"[52]. No fueron tiempos tranquilos, Enrique II de Francia unió sus fuerzas a las de los príncipes luteranos y forzó a Carlos a huir de Innsbruck, peligrosamente cercano a Trento. A finales de abril de 1552, Julio III tuvo que suspender nuevamente el concilio.

El pontífice también creó una comisión cardenalicia a la que encomendó la tarea de realizar sugerencias de cara a la reforma de la curia. Su muerte le impidió publicar una bula que ya tenía preparada al respecto. Su pontificado también será testigo de una breve reconciliación con Inglaterra, con la subida al trono de María Tudor. Julio III falleció en marzo de 1555. Entre Julio III y Pablo IV se sitúa uno de los pontificados más breves de la historia, el de Marcelo II quien sólo ocuparía la sede de Pedro durante 22 días[53].

b) Los Colonna

En el mismo año en que Julio III fue elegido, Ascanio Colonna recibió el perdón papal y se le restituyeron las posesiones que le habían sido arrebatadas tras la guerra de la sal. Tras esta rehabilitación, Julio III solicitará a Ignacio de Loyola que intente la reconciliación entre Ascanio y Juana de Aragón. Fruto de esta petición será la visita de Ignacio a Juana en Alvito, en el reino de Nápoles, y la carta posterior que es el objeto del capítulo sexto[54]. Los esfuerzos por reconciliar a los esposos tenían también como finalidad suavizar al violento Ascanio que, a estas alturas, se había convertido en un quebradero de cabeza tanto para el emperador como para la casa de los Colonna. Cuando estos esfuerzos fracasaron, miembros de la misma familia Colonna solicitarán al emperador privar a Ascanio de la jefatura de la familia e investir a su esposa Juana con esta autoridad. El 21 de diciembre de 1552, el obispo Marcantonio Colonna en una carta al obispo de Arras, se refería a Juana de Aragón en los siguientes términos: "porque con su presencia y prudencia, se puede poner remedio a los males infinitos de la casa Colonna y sus estados, que están siendo arruinados por el mal gobierno de Ascanio"[55].

Ascanio se iba alejando paulatinamente del emperador. Esta distancia se hizo patente al negar la asistencia solicitada por el Augsburgo para ayudar al Duque Cossimo de Medici en su lucha contra los franceses en el asedio de Siena. Ascanio llega a prohibir a su hijo Marcantonio acudir en auxilio del de Medici. El joven Colonna desobedece a su padre y parte para Siena al frente de una tropa de trescientos caballeros. La duda sobre la lealtad del duque Ascanio al emperador y los rumores de un apoyo secreto al rey francés conducirá a un enfrentamiento armado entre padre e hijo. Marcantonio contó con la aprobación tácita del emperador ante la sospecha del cambio de bando de Ascanio. Marcantonio Colonna ocupará Paliano y otras

[52] J. Paredes, o.c., 323.

[53] Cfr. EdP, 121-128 y B. Mondin, *Nuovo Dizionario Enciclopedico dei Papi. Storia e insegnamenti*, Roma, 2011, 328s.

[54] Cfr. P.R. Baernstein, o.c., 295-301; y H. Rahner, o.c., 138ss.

[55] Citado en P.R. Baernstein, o.c., 297.

posesiones de la casa Colonna en los Estados Pontificios. Bien es cierto que los problemas entre padre e hijo venían de antiguo, ya que Marcantonio siempre había estado del lado de su madre en las disputas familiares. Sin duda, el hecho de que Ascanio desheredara a su hijo en el testamento que redactó en diciembre de 1552, no ayudó a mejorar las relaciones paterno-filiales.

Las sospechas de deslealtad hacia el emperador y de haberse pasado al bando francés hicieron que Ascanio, quien fuera súbdito leal de Carlos, terminará arrestado y encarcelado en Castelnuovo por el virrey de Nápoles, el cardenal Pacheco, a finales de 1553[56]. El 13 de mayo de 1555, el emperador escribía al Marqués de Sarria, su representante en Roma:

> "Ascanio Colonna, the head of the Colonna house, has proceeded for some years in this way in his actions with such little fear of God and of his honour, and even less respect for our service that the situation has degenerated so far that he is in prison in Castelnuovo in Naples… Favour as much as possible Marcantonio Colonna his son, who will succeed him in his states… as his fidelity and services deserve"[57].

El comandante de Castelnuovo, a quien Ignacio escribirá para "interceder" por el duque, era Juan de Mendoza, que entrará posteriormente en la Compañía de Jesús. Ascanio morirá en prisión en 1557[58]. Antes de su muerte, aún deberá ser testigo de cómo el papa Pablo IV publicaba una bula (4 de mayo de 1556) en la que era excomulgado junto a su hijo.

c) Ignacio de Loyola y la Compañía de Jesús

Puede decirse que Julio III fue un papa que, en todo momento, miró con benevolencia a la Compañía y a sus miembros. Siendo cardenal, había sido legado papal en Trento y fue en el concilio donde comenzó a apreciar las cualidades de varios de los hijos de Ignacio. Confirmó y amplió los privilegios concedidos a la Compañía por Pablo III (bulas de 21 de octubre de 1550 y de 22 de octubre de 1552) e impulsó decididamente las fundaciones del Colegio Romano y del Colegio Germánico cuya bula de fundación data del 31 de agosto de 1552.

Durante el pontificado de Julio III la joven orden religiosa vivió años de rápido desarrollo. Se fundaron nuevas provincias: Italia (1551), Aragón (1552), Brasil (1553); en 1554 se forman tres provincias en España (Castilla, Aragón y Bética). Comienza la fundación del Colegio Romano (1551) y del Colegio Germánico (1552). En 1553, Ignacio nombra al padre Jerónimo Nadal comisario de España

---

[56] Hugo Rahner señala que probablemente "he was thought guilty of treasonable dealing with Siena, where the French were trying to establish a military strongpoint against the imperial power; or else he was the driving power behind the riots which had broken out in Naples against the Spanish Inquisition". H. Rahner, o.c., 145.

[57] Citado en P.R. Baernstein, o.c., 299.

[58] Para conocer mejor los años finales de la vida de Ascanio, cfr. A. Bertolotti, "La prigionia di Ascanio Colonna (1533-1557)", *Atti e memorie della R. Deputazione di storia patria per le provincia modenesi e parmensi*, ser. 3, vol. 2 (1883), 109-181.

y Portugal, encomendándole la promulgación de las *Constituciones* (en febrero de 1555 será nombrado comisario general en Italia, Austria y otras regiones de Europa central). El 26 de octubre de 1554, Juana de Austria, hija del emperador Carlos V, es admitida en la Compañía de Jesús de modo excepcional, con obligación de guardar secreto.

En los meses del verano de 1554, una vez nombrada Regente y bajo el influjo de Francisco de Borja, había crecido en Juana la idea de entrar en la nueva orden de la Compañía de Jesús. Borja le comunicó a Ignacio de Loyola la resolución de la Regente. Esto les causó un enorme problema debido a la imposibilidad de las mujeres de ingresar en la orden recién fundada. En la frecuente correspondencia respecto a este asunto, la regente figuró bajo el seudónimo de Mateo Sánchez. El 26 de octubre de 1554, por órdenes de Ignacio, se reunió una consulta para deliberar sobre la posibilidad de admitir a Mateo Sánchez. La petición de la Regente era altamente irregular, pero Ignacio decide autorizar a Mateo Sánchez a pronunciar los votos de escolar de la Compañía de Jesús. A Juana, todavía de 19 años, le dirigió Ignacio la autorización oficial el 3 de enero de 1555:

> "Por una letra del P. Francisco de Borja entendí quánto sería seruida V.A. que tubiésemos forma, cómo los píos y santos desseos de cierta persona fuesen cumplidos. Y aunque en el negocio ubiese difficultad no pequeña, pospúsose todo á la uoluntad que todos deuemos y tenemos al seruicio de V.A. en el Señor nuestro.Y porque el P. Franciso hablará de lo particular de que V.A. querrá ser informada, remittiéndome á quanto dirá de mi parte, no diré yo otro, sino que supplico á V.A. humilmente á todos nos tenga por cosa muy suya, pues lo somos en el Señor nuestro"[59].

En enero de 1555, el P. Gonçalves da Cámara[60] comienza la redacción de su *Memorial* (*Memoriale seu diarium Patris Ludovici González de Cámara)*[61].

[59] *Epp* 8, 235.

[60] Luís Gonçalves da Câmara (1519-1575), era hijo del gobernador de la Isla de Madeira. Comenzó (1535) sus estudios de humanidades en la Universidad de París (Francia) donde entró en contacto con Pedro Fabro y, por su medio, conoció a los demás compañeros de Íñigo de Loyola. Rector del colegio de Jesus de Coímbra (1547), como procurador de la provincia de Portugal fue a Roma (mayo 1553-octubre 1555) donde vivió en íntima comunicación con Ignacio de Loyola. Escribió entonces dos obras de gran valor para la historia de la Compañía: el "Acta Patris Ignatii" (su famosa *Autobiografía* de Ignacio), en la que reflejó fielmente las confidencias que le hizo de su vida, y el "Memoriale", donde anotó los comentarios de Ignacio en diversas circunstancias. En 1558 volvió a Roma, para asistir a la primera Congregación General, y permaneció allí hasta julio de 1559 como asistente de la provincia de Portugal. Cediendo a las peticiones reiteradas de la reina regente Dña. Catalina de Austria, regresó a Portugal para encargarse de la educación del joven rey Don Sebastián de quien también fue confesor. Murió en Lisboa en 1575. Cfr. J. Vaz de Carvalho, voz: "Câmara, Luís Gonçalves da", en *DHCJ* I, 608-609; P. Leturia, "L. González de Cámara, maestro del rey D. Sebastián. Notas a un memorial inédito [1559]", *AHSI* 6 (1937) 97-106; A. da Silva, "Inácio de Loiola na entrevista com Gonçalves da Câmara", *Brotéria* 131 (1990) 255-269.

[61] *FN* I, 505-752.

5.1.5. Pablo IV (1555-1559)

a) Papado y política eclesial[62]

El pontificado de Julio III significó una tregua transitoria en el conflicto con el imperio. Poco después de que Carlos cansado y aquejado de gota se retirara al monasterio español de Yuste[63] fue elegido un nuevo papa. Se trataba de Giampietro Carafa, quien tomó el nombre de Pablo IV.

El papa Carafa, "un napolitano que albergaba un profundo resentimiento anti-español, precipitó la primera crisis del reinado de Felipe II"[64]. Su orgullo napolitano, odio a lo español y los malos consejos, entre otros, de su sobrino el cardenal Carlo Carafa le dirigieron a establecer una alianza con Francia contra Felipe II[65]. Esta guerra terminaría con una humillante derrota para el papado y para Francia.

En lo referente a Francia, los ejércitos de Felipe II[66] con la decisiva victoria de San Quintín (10 de agosto de 1557) y con la posterior de Gravelinas (13 de julio de 1558) fuerzan al rey francés a firmar la Paz de Cateau-Cambrésis, el 2-3 abril de 1559. Este tratado, que se revelaría duradero, confirma la hegemonía española y rubrica la renuncia de Francia a toda pretensión en territorio italiano, lo que proporcionará un siglo de relativa tranquilidad en Italia. Las noticias de la derrota francesa en Flandes, así como el poderío de los ejércitos españoles al mando del duque de Alba, fuerzan al papa a firmar la paz de Cave en septiembre de 1557. La "Guerra Carafa" contribuirá, paradójicamente, a apuntalar la hegemonía española en Roma[67].

---

[62] Cfr. EdP III, 128-142. Para un estudio en profundidad sobre el pontificado de Pablo IV, es recomendable la lectura de: A. Aubert, *Paolo IV: Politica, inquisizione e storiografia*, Florencia, 1999[2].

[63] Abdicará formalmente a favor de su hijo Felipe el 16 de enero de 1556.

[64] T.J. Dandelet, *La Roma española*, o.c., 74.

[65] De especial interés para comprender la situación a la que se llegó, así como para conocer episodios desconocidos en la política de Pablo IV contra España es la lectura de: J.I. Tellechea, "Lo que el emperador no supo. Proceso de Paulo IV a Carlos V y Felipe II", en: J. Martínez Millán (coord.), *Carlos V y la quiebra del humanismo político en Europa (1530-1558)* Vol. 4, Madrid, 2001, 181-196. Tellechea comienza su comunicación en el Congreso internacional con motivo del centenario de Carlos V (Madrid 3-6 de julio de 2000), con una impactante cita extraída de una carta que Felipe II dirige a su hermana Juana desde Bruselas el 17 de septiembre de 1556: "Se ha entendido de nuevo que el Papa quiere excomulgar al Emperador mi señor y a mí y poner entredicho y cesación a divinis en nuestros Reinos y Estados".

[66] Para conocer mejor las vicisitudes del reinado de Felipe II: M. Fernández, *Felipe II y su Tiempo*, Madrid, 2001[15].

[67] Sobre la guerra entre Pablo IV y España, cfr.: P. Nores, *Storia della Guerra di Paolo IV Sommo Pontefice contro gli Spagnoli*, Firenze, 1847 (*Archivio Storico Italiano. La Storia D´Italia XII*, Firenze, 1847); A. Reumont, *The Carafas of Maddaloni: Naples under spanish Domination*, London, 1854, 123-128; T.J. Dandelet, *La Roma española*, o.c., 75ss; B.C. de Gea, "El recurso de fuerza en los conflictos entre Felipe II y el Papado: la plenitudo quaedam iuris", *Espacio Tiempo y Forma. Serie IV, Historia Moderna* 13 (2000) 11-50; M.A. Visceglia, "Convergencias y conflictos. La Monarquía católica y la Santa Sede (siglos XV-XVIII)", *Studia Historica: Historia Moderna* 26 (2004) 155-190; D. Santarelli, "A proposito della guerra di Paolo IV contro il Regno di Napoli: le relazioni di papa Carafa con la Repubblica di Venezia e la sua condotta nei confronti di Carlo V e Filippo II", *Annali dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici*, 2006, 69-111; Id., "El papado de Pablo IV (1555-1559), las relaciones con Venecia y España y el cambio de orientación

Pablo IV fue considerado un papa celoso del bien de la Iglesia, pero también dio muestras de intransigencia y excesivo personalismo. Vigorizó la Inquisición romana, creó un ghetto para los judíos en Roma y publicó el primer Índice de libros prohibidos. En lo que se refiere al concilio de Trento, el papa Carafa era de la opinión de que no había conseguido su propósito de reforma de la Iglesia. A su juicio, las decisiones doctrinales de Trento, en especial sobre la justificación, ponían de relieve que tan sólo se habían buscado fórmulas de compromiso con los luteranos. Él sería el encargado de llevar adelante la tarea de reforma de la Iglesia[68].

b) Los Colonna

La excomunión de Ascanio y Marcantonio Colonna, así como la pérdida de muchos de los territorios de la casa gibelina, hacen que el hijo de Juana y Ascanio se una a las tropas del duque de Alba contra el papa[69]. Desde el verano de 1555, Juana de Aragón residía en Roma, en el Palazzo Colonna. Su situación era comprometida: su marido estaba en prisión y su hijo del lado de los enemigos del papa. Era evidente que sus actividades eran vigiladas y que su presencia en Roma era considerada por Carafa una "garantía" ante las maniobras de Marcantonio Colonna contra los intereses de Pablo IV. Prueba de ello fue la prohibición papal de abandonar Roma. En octubre el secretario personal de la duquesa es arrestado y gran cantidad de sus documentos fueron confiscados. No había duda sobre las intenciones del papa. Juana corría peligro en la Ciudad Eterna. Durante la noche del 31 de diciembre, Juana, una de sus hijas y su nuera huyen de Roma disfrazadas de campesinos. Los caballos que les esperaban fuera de los muros de Roma les condujeron a la fortaleza de Tagliacozzo. El capitán al mando de la Puerta de San Lorenzo, sospechoso de haber sido sobornado, pagó con su vida por esta humillación al poder papal. Los soldados del turno de guardia fueron enviados a galeras. No podemos estar seguros de que Ignacio conociera los planes de Juana, pero sí podemos suponer que, durante su

político-religiosa de las élites eclesiásticas italianas y españolas", *Mágina: Revista Universitaria* 13 (2009) 57-69.

[68] "Dedicated to a sense of personal reform and virulently anti-Protestant, he would not recall the suspended Council of Trent but instituted a special commission in 1556 under his direction to carry out papal policies. While this never materialized, he devoted his energies to the Inquisition, placing it under the direction of Michele Ghislieri (later, Pius V) and greatly increasing the scope of its authority", F.J. Coppa, o.c., 319.

[69] Como señala Pio Paschini, Marcantonio "si trovò ben presto complicato nella guerra che Paolo IV mosse contro gli Spagnoli; anch´egliinfatti, como i suoi maggiori, seguì le parti di Spagna. Il Papa messosi in sospetto di una trama in Roma fece arrestare fra altri personaggi anche Camillo Colonna ed inviò truppe ad occupare i Castelli dei Colonna. Marcantonio, colto di sorpresa a Paliano, si trovò costretto a ritirarsi nel Regno, lasciando in potere dei Carafa, nipoti di Paolo IV, le sue fortezze di Paliano, Genazzano ed altre. Il Papa, confiscati i beni di Marcantonio con Bolla del 4 maggio 1556, assegnò a Giovanni Carafa suo nipote Paliano col titolo di duca e Cave ad Antonio col titolo di marchese. Ma Filippo II di Spagna, reputando diretto contro di sè l´operato del Papa e riuscito vano ogni tentativo di accordo con lui, ordinò al duca d´Alba, vicerè di Napoli, di muovere contro Roma. Con lui stette anche Marcantonio, mentre nelle truppe papali stava Alessandro Colonna di Palestrina, fratello di Stefano. La guerra si svolse con alterne vicende finchè non si concluse col trattato di Cave del 14 settembre 1557, rimanendone però escluso Marcantonio Colonna specialmente perchè Giovanni Carafa non intendeva perdere Paliano", P. Paschini, o.c., 58.

estancia en Roma, Ignacio tuvo contactos con Juana. En todo caso, la huida de Juana puede considerarse la primera derrota de Pablo IV en su pugna con los Colonna.

c) Ignacio de Loyola y la Compañía de Jesús

Giampietro Carafa había fundado, en 1524, la orden de los teatinos[70], a los que favoreció durante su pontificado. Incluso alentó su unión con los somascos[71], aunque a finales de 1555, él mismo disolvió esta unión. También favorecería a otra de las nuevas órdenes, los barnabitas[72]. La aparición de estas congregaciones traería su complicación a la aprobación definitiva de la Compañía de Jesús. El cardenal Carafa, infructuosamente, había intentado también la unión entre los teatinos y los compañeros de Ignacio. En 1545 propuso a Ignacio que los teatinos se uniesen con los jesuitas a lo que el de Loyola se negó. Cabe decir que, en no pocas ocasiones, se dio una "confusión" entre ambas congregaciones. Personajes de la talla de Teresa de Jesús, Melchor Cano, Lope de Vega, Francisco de Quevedo o Luis de Góngora emplean con toda normalidad la palabra "teatinos" para referirse a "jesuitas"[73].

En su *Memorial*[74], el P. González, recuerda cómo el 23 de mayo de 1555, estando en conversación con Ignacio, recibieron la noticia de la elección del papa teatino. Así nos lo relata:

---

[70] La Orden de Clérigos Regulares (*Ordo Clericorum Regularium vulgo Theatinorum*), fue fundada en 1524 por Cayetano de Thiene, Giampietro Carafa (obispo de Chieti, que en Latín se llama *Teate,* de ahí en nombre de teatinos), Bonifacio de Colle y Paolo Consiglieri. Buscaban ser clérigos viviendo fielmente el Evangelio y haciendo vida fraterna en común bajo los tres votos religiosos. El papa Clemente VII aprobó la Orden con los breves pontificios *Exponi Nobis* (24 de junio de 1524), y *Dudum pro parte vestra* (7 de marzo de 1533). Desde su fundación determinaron vivir de los frutos de los ministerios pastorales y de las limosnas que espontáneamente ofrecieran los fieles, sin mendigar, ni poseer rentas fijas. Cfr.: P. Paschini, *San Gaetano Thiene, Gian Pietro Carafa e le origini dei Chierici Regolari Teatini*, Roma, 1926; G. Llompart, *Gaetano da Thiene. Estudios sobre un reformador religioso*, Roma, 1969. Para las tres órdenes de clérigos regulares, cfr.: J. Donnelly, "The New Religious Orders, 1517-1648", en: Eds. Th.A. Brady, H.A. Oberman y J.D. Tracy (eds.), *Handbook of European history, 1400-1600: Late Middle Ages, Renaissance, and Reformation*, New York, 1995, 283-315.

[71] Orden de los Clérigos Regulares de Somasca (*Ordo Clericorum Regularium a Somascha*). En 1534, Jerónimo Emiliani funda la Compañía de los Siervos de los Pobres, para 'compartir su suerte con los pobres y vivir con los huérfanos'. Entre 1546 y 1555, los miembros de la Compañía de los Siervos de los Pobres estuvieron unidos a los teatinos. El papa S. Pío V otorga a los 'pobres de Somasca' el rango de Orden Religiosa, el 6 de diciembre de 1568. Cfr.: J. Christophe, *Padre de huérfanos, san Jerónimo Emiliani*, Madrid, 1980.

[72] La Orden de Clérigos Regulares de San Pablo (*Clerici Regulares Sancti Pauli*) o Barnabitas fue fundada en Milán en 1530 por Antonio María Zaccaria. La orden fue aprobada por el Papa Clemente VII, el 18 de Febrero de 1533, en Bolonia (Italia). Cfr.: E. Bonora, "I barnabiti tra storia dell'ordine e storia della Chiesa", en: M. Firpo (ed.), *Nunc alia tempora, alii mores: storici e storia in età postridentina*. [Atti del Convegno internazionale, Torino, 24-27 settembre 2003], Firenze, 2005, 111-140.

[73] Cfr. G. Llompart, "Teatino: el perfil de un vocablo desgastado entre la apología y el sarcasmo", *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* 61 (2006) 43-62. Covarruvias, en la voz "Iesvs", al referirse a la "Compañía de Iesvs, Religión fundada en nuestros tiempos por el padre Ignacio de Loyola, tan santo varon, que por momentos se espera su canonización", señala que "por otro nombre los llaman Teatinos, equiuocandose". En una carta dirigida a S. Ignacio, el 14 de abril de 1545, Antonio Araoz le escribe lo siguiente desde Valladolid, donde había llegado acompañado de Fabro el mes anterior: "algunos nos llaman los Iñiguistas, otros Papistas, otros Apóstoles, otros Teatinos y Reformados", *EpMixt* 1, 212.

[74] *Memoriale seu Diarium P. Ludovici González de Cámara*, *FN* I, 508-752.

> "com a qual nova fez o Padre huma notavel mudança e alteraçam no rostro; e segundo depois soube, ou delle mesmo, ou de Padres antigos a quem o elle contara, todos os ossos se lhe revolverão no corpo. Alevantou-se sem dizer palabra nenhuma, e entrou a fazer oração na capella, e de hay a pouco sayo tam alegre e contente, como se a elleição fora muito conforme a seu desejo. E porque o papa foy mal recebido e murmurado em Roma, por ser nella tido por demasiadamente riguroso, começou logo o Padre a estudiar e descubrir as partes e obras boas, que nelle se podião notar, as quais depois contaba a todos os que nelle lhe falarão"[75].

Ignacio había conocido a Giampietro Carafa en Venecia en 1536[76] y ambos fueron conscientes de la distancia que les separaba[77]. Polanco en su *Vita Ignatii Loiolae et rerum Societatis Jesu historia* nos deja el siguiente testimonio:

> "El mismo Ignacio había propuesto en Venecia a algunos nobles los Ejercicios espirituales, y en todas partes deseaba beneficiar a otros muchos, como estaba acostumbrado. Entre otros también trató aquí con D. Juan Pedro Carafa, hombre muy ilustre, tanto por la sangre, como por el arzobispado teatino que había dejado, por su erudición y por otros dones de Dios, el cual constituyó con otros piadosos varones la orden de clérigos regulares (llamados teatinos por arzobispado del mismo Juan Pedro), cuyo instituto había sido aprobado por Clemente VII, pontífice máximo. Trató alguna vez familiarmente con él, y le había avisado por caridad prudentemente de algunos asuntos pertenecientes a aquella nueva orden. Pero no fue escuchado con mucho gusto lo que le había sugerido; y aunque Ignacio nunca le refirió a nadie lo que le había sucedido con el dicho Juan Pedro Carafa, con facilidad se puede entender por sus palabras que no fue de pequeña importancia. Cualquier cosa que fuera lo que sucedió entre ellos, de ello tuvo comienzo lo que algunos sospechaban y decían, a saber, que el mismo Juan Pedro Carafa, después cardenal teatino y pontífice Paulo IV, no tuvo muy buen afecto hacia Ignacio, aunque éste, cuando fue pontífice, lo acogiese con gran consideración"[78].

Pese a la poca simpatía mutua, al acceder a la sede de Pedro, el papa Paulo IV mantuvo, en vida de Ignacio, una suficientemente buena relación con la Compañía. Reservó una estancia en el Vaticano para Laínez a quien tenía en alta estima como consejero, y llegó a pensar en nombrarle cardenal. Dio muestras de aprecio por

---

[75] *Mem* 93, 581-582.

[76] "Many differences in their opinions had thus come to light. Carafa conceived a deep prejudice against Ignatius, which soon became still more bitter. These two men, so essentially different in character, had yet another hostile encounter when, in the years 1553− 1555, the relatives of a Jesuit novice of noble family sought to induce him to leave the Order, and Carafa procured a Papal indult for them. Ignatius, by counter-representations, succeeded in getting the indult withdrawn. Carafa must have felt all the more hurt as he had thus received a rebuff in a matter which caused a considerable sensation in Rome", L. Pastor, *History of the Popes* XIV, 247.

[77] Esta distancia puede advertirse ya en la carta que Ignacio remite al Cardenal Carafa en "incerto die et mense 1536" (*Epp* I, 114-118). En ella Ignacio señala lo que opina "con humildad y franqueza, sobre el modo de ser de la Orden teatina, que después de 12 años de fundada se ha esparcido tan poco, y sobre el modo de vivir del mismo Carafa, no muy conforme a la pobreza evangélica, y en fin sobre los escasos ministerios apostólicos de sus compañeros los teatinos. Todo el escrito es de una oscuridad intencionada, llena de alusiones", R. García-Villoslada, *Ignacio de loyola, un español al servicio del pontificado*, Zaragoza, 1956, 127; cfr. Íd, *San Ignacio de Loyola. Nueva biografía*, 521-523. Para un estudio detallado de esta carta, cfr. G. Bottereau, "La «lettre» d´Ignace de Loyola a Gian Pietro Carafa", *AHSI* 44 (1975), 139-151.

[78] *Chron* I, 56. Traducción de Carlos Baciero y Ramón González. Versión española no publicada.

Nicolás de Bobadilla[79] a quien consultó sobre aspectos relativos a la reforma de la Iglesia. En su pontificado, los jesuitas fueron invitados, por vez primera, a predicar en la capilla del Vaticano ante el papa y los cardenales. Incluso llegó a alabar la labor que los jesuitas realizaban en Roma en lo referente a la instrucción en la doctrina a los pobres[80].

De todas formas, esto no le impidió ordenar un registro en la casa de los jesuitas de Roma, gran parte de ellos españoles, ante el rumor de que los hijos de Ignacio almacenaban armas para, en caso necesario, poder apoyar al bando imperial. Aunque para el encargado del registro hubiera bastado su palabra, Ignacio insistió en que se revisara la casa exhaustivamente[81]. El resultado del registro liberó a los jesuitas de toda sospecha. También cabe señalar, en el lado negativo, que Pablo IV no apoyó a las fundaciones del Colegio Romano y del Colegio Germánico.

Durante el pontificado de Pablo IV, se fundaron las provincias de Francia (1555), Germania superior y Germania inferior (1556). Se nombró a Laínez comisario general para Italia y a Borja para España (1555). Ignacio moría al amanecer del día 31 de julio de 1556[82]. Había entonces, aproximadamente un millar de jesuitas y se habían fundado 31 colegios. Diego Laínez[83] accede al cargo de Prepósito General

---

[79] Nicolás Alonso de Bobadilla (1509-1590) fue uno de los primeros compañeros de Ignacio, a quien conoció en París. Sin duda fue, junto con Simón Rodríguez, el compañero que más problemas causó Ignacio así como a la Compañía a la muerte del fundador. Sin embargo, como señala Cándido de Dalmases, en medio de las sombras que oscurecen su figura, fue un excelente operario, lleno de celo apostólico, que gozó de las simpatías de papas, cardenales, obispos, nobles y toda clase de personas, cfr.: C. de Dalmases, voz: "Bobadilla, Nicolás (Alonso) de," en *DHCJ* I, 463-465. Para conocer mejor a este importante miembro de la "primera Compañía" cfr.: G. Boero, *Vita del Servo di Dio P. Nicolò Bobadiglia della Compagnia di Gesù, uno dei primi compagni di S. Ignazio di Loiola,* Florencia, 1879; A. Fisher, "A Study in Early Jesuit Government: The Nature and Origins of the Dissent of Nicolás Bobadilla", *Viator* 10 (1979) 397-431; M. Salcedo, *Un gran Palentino frente a la reforma. El P. Nicolás de Bobadilla,* Palencia, 1982; U. Parente, "Nicolás Bobadilla 1509-1590", *AHSI* 59 (1990) 323-344; M.A. Lewis, "The Rehabilitation of Nicolás Bobadilla S. J., during the Generalate of Everard Mercurian", en: T.M. McCoog (ed.), *The Mercurian Project: forming jesuit culture (1573-1580),* Roma 2004, 437-459; J.C. Pasini, *Nicolás de Bobadilla, SJ. Recuperación de un personaje de la primera Compañía de Jesús*, Bilbao-Santander-Madrid, 2016.

[80] "Aliud genus exercitii spiritualis, si nostri selecti prodeant e collegio, et percompita et fora, vbi hominum est frequentia, inquirant quibus prosint, illis se misceant suauiter et industrie, et curent tandem ad desiderium confessionis adducere, confessuros post instructionem et praeparationem, quae docebuntur per nostros. Haec ratio fuit et alibi et Romae a nostris vsurpatacum singulari fructu et omnium aedificatione, quam solebat Paulus 4 pontifex maximus, amplissimis verbis laudare", *P. Hieronymi Natalis instructiones* (*MNad* 4, 496).

[81] *Chron* V, 47-48. Cfr. E. Jiménez, "Intereses religiosos en conflicto: La Compañía de Jesús y Paulo IV", *Revista electrónica de Historia Moderna* 37 (2018) 434-450.

[82] "La Compañía contaba a su muerte con unos mil jesuitas, divididos en doce provincias y repartidos en unas 70 casas, la mayor parte de las cuales eran colegios. Estaba sólidamente asentada en Portugal, España, Italia y Sicilia; en Austria y Alemania se dejaba sentir como baluarte de la reforma católica; tenía dificultades en Francia, donde no acababa de recibir el reconocimiento pleno; pero había llegado, a través de Portugal, al Brasil, la India y el Japón. La mínima Compañía tenía ya una extensión universal", M. Revuelta, "La Vida de Ignacio, Fundamento de la Historia de la Compañía" en: *Once calas en la Historia de la Compañía de Jesús. "Servir a todos en el Señor"*, Madrid, 2006, 37.

[83] Para la figura de Diego Laínez, cfr: J.H. Fichter, *James Laynez Jesuit*, St. Louis-Londres, 1944; F. Cereceda, *Diego Laínez en la Europa religiosa de su tiempo* (2 vols.), Madrid, 1945-1946; M. Scaduto, *L'epoca di Giacomo Laínez. Il governo,* Roma, 1964; Id., *L'epoca di Giacomo Laínez.*

el 2 de julio de 1558, en la primera Congregación General celebrada casi dos años después de la muerte del fundador.

El retraso de la convocatoria tuvo su origen tanto en las tirantes relaciones entre Pablo IV y Felipe II, como en la desafortunada actuación de Nicolás de Bobadilla. Entre otras maniobras, el jesuita palentino envió al papa "un memorial en el que criticaba a Ignacio tratándolo de autócrata, y a las *Constituciones* de laberinto de confusas e ininteligibles directivas"[84]. La unión de los jesuitas, así como la enérgica intervención de Nadal y Laínez, neutralizaron las maniobras de Bobadilla[85], sin embargo, la semilla del mal ya estaba sembrada[86].

Durante el desarrollo de la Congregación General, Pablo IV impuso una decisión que atentaba claramente contra dos puntos clave de la intención del Fundador y la organización de la Compañía: los jesuitas estarían obligados a celebrar el Oficio Divino en común y el cargo de General solo duraría un trienio. Así se hizo si bien, a la muerte de Pablo IV, Laínez logró que Pío IV derogara ambas disposiciones que, al ser dadas verbalmente, no podían considerarse de grado superior a lo estipulado en las Bulas por Pablo III y Julio III. El generalato de Laínez, estará marcado por la misión, recibida del papa, de participar en el concilio donde desempeñó un papel muy importante.

A lo largo del generalato de Laínez (1558-1563), como así había sido en los últimos años del fundador, destaca la figura de Jerónimo Nadal que recorrió incansablemente las provincias de la Compañía presentando las *Constituciones* de la orden[87]. Con justicia, Bangert puede afirmar que "nadie en aquellos tiempos hizo más para crear la unión de mentes y ánimos entre los jesuitas que este hombre, poseedor de la habilidad de hacer vibrar las páginas impresas de las *Constituciones* con la vida del mismo Ignacio"[88]. De Nadal dirá John O´Malley que "prácticamente todos los jesuitas de Europa se habían encontrado con él y le habían escuchado y muchos habrían pasado una hora o más con él, en privado, al menos una vez en su vida. Así Nadal conoció e influyó en más miembros de la Compañía, con un contacto más inmediato, que el mismo Ignacio, y por un período más largo de tiempo. (…) Más que ningún otro, infundió en las dos primeras generaciones su *esprit de corps* y les enseñó lo que significaba ser jesuíta"[89].

L'azione, Roma, 1974; A. Alburquerque, *Diego Laínez, S.J. Primer biógrafo de S. Ignacio*, Bilbao-Santander, 2005; J. García de Castro (ed.), *Diego Laínez (1512-1565). Jesuita y teólogo del Concilio*, Bilbao-Santander-Madrid, 2013.

[84] W. Bangert, *Historia de la Compañía de Jesús*, Santander, 1981, 66.

[85] Pretendía, entre otras cosas, que el gobierno de la Compañía pasara a ser ejercido por los antiguos compañeros de Ignacio, los "padres fundadores". El cardenal Ghislieri, que había sido designado por Pablo IV como juez del conflicto originado, consiguió que Bobadilla reconsiderase su actitud.

[86] Cfr. M. Catto, *La Compagnia divisa. Il dissenso nell'ordine gesuitico tra '500 e '600*, Brescia, 2009.

[87] Cfr. M. Lop Sebastiá, "La vida del Padre Ignacio en las pláticas de Jerónimo Nadal", *Ignaziana* 5 (2008) 3-20. A este mismo autor le debemos la edición y traducción al castellano de las pláticas del padre Nadal en una cuidada versión publicada en la Colección *Manresa* (nº 45): Jerónimo Nadal, *Las pláticas del P. Jerónimo Nadal. La globalización ignaciana*, Bilbao-Santander, 2011

[88] W. Bangert, o.c., 67.

[89] J. W. O´Malley, *Los primeros jesuitas*, Bilbao-Santander, 1995, 29.

5.1.6. Pío IV (1559-1565)

a) Papado y política eclesial[90]

A la muerte de Pablo IV en verano de 1559, es elegido Pío IV, Giovanni Angelo Medici, que ocupará la sede petrina hasta diciembre de 1565, un candidato de consenso tras cuatro meses de cónclave[91]. Su gran aportación a la historia de la Iglesia fue la reapertura y finalización del concilio de Trento en su tercer y último periodo (1562-1563)[92]. Procesó, confiscó sus posesiones y condenó a muerte al cardenal Carlo Carafa y a Giovanni Carafa (duque de Paliano, que había arrebatado el título a los Colonna), los sobrinos del papa anterior que ejercieron una influencia desastrosa en Pablo IV[93]. Él también nombró cardenal a uno de sus sobrinos, si bien esta elección estuvo lejos del nepotismo de su antecesor. Este familiar sería nombrado posteriormente arzobispo de Milán y encarnó el espíritu del episcopado reformado. Su nombre pasaría a engrosar el santoral cristiano, nos referimos a Carlos Borromeo.

Pío IV aprobó todos los decretos de Trento el 26 de enero de 1564 con la bula *Benedictus Deus*, aunque se reservó la interpretación del concilio. Creó en Roma un seminario para la formación de futuros sacerdotes, siguiendo lo que el concilio establecía que cada obispo debería fundar un centro de formación en su diócesis. La dirección de este primer seminario fue encomendada a la Compañía de Jesús.

b) Los Colonna

La muerte de Pablo IV y la caída en desgracia de sus sobrinos cambió el destino de la casa de los Colonna de Paliano. La elección de Pío IV hizo posible que Juana y Marcantonio regresaran a Roma tras los años de exilio. El cuatro de junio de 1560, la "Diva Signoria" hacía su entrada triunfal en la ciudad eterna. En 1562 el papa Pío IV devuelve a Marcantonio Colonna el ducado de Tagliacozzo y otras de las

[90] Cfr. W. Roberts, voz: "Pius IV", en F.J. Coppa, o.c., 329-330; y EdP III, 142-160.

[91] El embajador del rey de España había leído en el cónclave una carta de Felipe II en la que señalaba sus dos candidatos, los cardenales Carpi y Pacheco. Sin embargo, "la facción de Felipe no fue lo bastante fuerte para imponer a ninguno de sus principales candidatos, y fue elegido un candidato de compromiso, Giovanni Angelo Medici. Aunque en un principio no resultaba obvio, Pío IV (1559-1565), que había abandonado Roma disgustado por la política de Pablo IV, demostraría tener inclinaciones decididamente pro españolas. Fue durante su reinado cuando surgieron algunas de las características principales del intercambio en beneficio mutuo entre España y Roma de las seis décadas siguientes", T.J. Dandelet, *La Roma española*, o.c., 83.

[92] "De acuerdo con la capitulación electoral, por la que el papa electo se comprometía a reanudar el Concilio de Trento, Pío IV convocó el concilio para la Pascua de Resurrección de 1561, aunque no se celebró la primera sesión general hasta el 17 de enero de 1562. En esta última fase se celebraron nueve sesiones y se promulgaron decretos de gran importancia, tanto de carácter doctrinal (eucaristía, sacramentos del orden y del matrimonio, purgatorio y culto de los santos), como disciplinar (todo lo referente a la reforma del clero secular, obispos, cardenales y clero regular)", J. Paredes, o.c., 328.

[93] Al final de su pontificado, el papa Carafa ya había despojado a varios de sus familiares de los cargos a ellos confiados. Entre éstos estaría su sobrino Giovanni a quien el papa le había otorgado el título de duque de Paliano, que pertenecía, por derecho, a los Colonna.

posesiones de los Colonna en los Estados Pontificios[94] si bien, habría de enfrentarse a la carga de cuantiosas deudas.

c) La Compañía de Jesús

El pontificado de Pío IV coincide, básicamente, con el período en el que ocupó el cargo de Prepósito General de la Compañía el P. Diego Laínez (1558-1565). Bajo su generalato se dio un gran impulso a los colegios; recibió cerca de 100 solicitudes de fundación de las que autorizó 10. También concedió una gran importancia a las misiones. La brillantez de sus intervenciones en el concilio de Trento confirió renombre a la Compañía en la Iglesia. Durante su mandato, y gracias a su buen hacer, la Compañía de Jesús fue admitida en Francia.

5.1.7. Pío V (1566-1572)

a) Papado y política eclesial[95]

Pío V, Antonio Michele Ghiselieri O.P., fue elegido papa en enero de 1566. Su pontificado coincidió con el generalato de Francisco de Borja[96]. El cardenal Ghiselieri, había sido nombrado en 1551, por el papa Carafa, Comisario General de la Inquisición romana y durante todo el pontificado de Pablo IV gozó de su confianza. Por el contrario, el cardenal dominico pasó más o menos inadvertido durante los años de Pío IV, si bien gozaba de fama de celo, seriedad y buena reputación. A comienzos del siglo XVIII será canonizado por Clemente XI.

Pío V tomó en serio la reforma de la Iglesia[97]. Se esforzó en poner en práctica los decretos del concilio de Trento acerca del culto divino, la doctrina cristiana y la disciplina eclesiástica, promoviendo también la propagación de la fe. Intentó fomentar la cultura del pueblo para "marginar la herejía", cuidó la formación y selección de confesores y candidatos a la ordenación e impulsó mayor austeridad en la curia reduciendo gastos en la corte pontificia. Cumpliendo la letra y el espíritu de Trento, publicó el *Catecismo* romano y revisó el *Misal* romano así como el

[94] Cfr. P.R. Baernstein, o.c., 299 ss. "La morte di Paolo IV (15 agosto 1559) offrì a Marcantonio l´occasione di ritornare a Roma e, come vassallo della Chiesa, offrì al Sacro Collegio i suoi servigi mentre col favore dei vassalli ritornava in proceso contro i Carafa con la loro condanna riebbe anche il possesso di Paliano", P. Paschini, o.c., 59.

[95] Cfr. EdP III, 160-180.

[96] "Tres años después de que Borja fuese elegido General, el papa Pío V, dominico, objetó la recitación privada del Oficio Divino en la Compañía. Temeroso, como él decía, de que los jesuitas en tanto contacto con el mundo se volvieran 'negros como deshollinadores' por la falta del canto del Oficio Divino, les ordenó que reanudaran esta antigua y venerable práctica, al menos en su forma modificada. Ordenó también que todos los jesuitas escolares pronunciaran los votos solemnes antes de la ordenación, suprimiendo así la distinción entre el grado de profeso solemne y el de coadjutor espiritual en la estructura de la Compañía. Estos cambios papales estuvieron en vigor sólo durante cinco años hasta que Gregorio XIII, dentro de su primer año de pontificado, los abrogó", W. Bangert, o.c., 72.

[97] Para más información sobre la labor reformadora de Pío V, cfr.: J. Grente, *El Papa de las Grandes Batallas. San Pío V*, Bilbao, 1967, 168-192.

Breviario. Siguiendo la estela de Pablo IV, quien había sido su protector, potenció la Inquisición romana y fundó la Congregación del Índice para examinar la ortodoxia de autores y publicaciones. Excomulgó a Isabel de Inglaterra desoyendo numerosas opiniones contrarias a esta medida. La excomunión tuvo como resultado una cruel persecución de los católicos en Inglaterra.

Pío V fue uno de los artífices de la victoria cristiana de Lepanto frente al poder turco[98]. El 21 de mayo de 1571 se forma la "Santa Liga" y el 7 de octubre del mismo año, en el golfo de Lepanto, una poderosa Armada con más de 200 galeras, formada por el Papa, Venecia, Felipe II, la Orden de Malta, Génova y el Ducado de Saboya, bajo el mando de don Juan de Austria (1545-1578), derrota a la flota turca[99]. "En 1572, en celebración de la batalla de Lepanto, el papa creó una nueva festividad litúrgica, Nuestra Señora de la Victoria, asignándole la fecha del 7 de octubre"[100].

b) Los Colonna

Marcantonio Colonna (1535-1584) fue nombrado lugarteniente general de la Armada que se enfrentará a los turcos en Lepanto[101]. El Colonna, a su regreso a Roma, fue recibido con honores de héroe y vencedor ya que el papa quiso premiarle con un reconocimiento público de sus méritos[102]. Marcantonio Colonna continuó al servicio de la Iglesia y de España. En el año 1577 fue nombrado por Felipe II virrey de Sicilia. Murió en Medinaceli el 1 de agosto de 1584 cuando viajaba a la corte del rey español, tenía 49 años.

c) La Compañía de Jesús

Para la Compañía de Jesús, se trata de un período importante, con sus luces y con sus sombras. La segunda Congregación General (20 de junio-3 de septiembre de

[98] Ignacio de Loyola ya tuvo en mente la necesidad de la formación de una armada contra los turcos. El 6 de agosto de 1552 envió a Nadal dos cartas (escritas por Polanco por comisión de San Ignacio), con la intención de que Nadal hablara con el emperador sobre ello. En la primera de ellas se habla sobre la impresión que produce en Ignacio la amenaza turca y su convencimiento de la necesidad de que "el emperador debría hacer una muy grande armada, y señorear el mar, y evitar con ella todos estos inconvenientes, y haber otras grandes comodidades, importantes al bien universal", *Epp* 4, 353. En la segunda de las cartas se exponen los motivos que impulsan a Ignacio a promover la formación de una armada así como toda una serie de asuntos prácticos, tales como reunir recursos y personas (*Epp* 4, 354-359). Cfr. F. de B. Medina, "Ignacio de Loyola y el mar: Su política mediterránea", *Revista de Historia Naval*, 50 (1995), 11-56.

[99] Cfr. J. Grente, o.c., 137-167.

[100] R. Collins, o.c., 402.

[101] "Pio V il 13 aprile 1570 costituì Marcantonio che aveva allora 35 anni principe e duca di Paliano. Evidentemente fece questo in relazione coll´incarico che gli affidò l´ll maggio di generale della Chiesa nella guerra contro il Turco che si faceva sempre più minaccioso in Oriente e si preparava a muovere contro Cipro dopo che nel 1565 gli era riuscita vana l´impresa contro Malta", P. Paschini, o.c., 59.

[102] Así Marcantonio "entrò il 4 dicembre per porta San Sebastiano e pasando per il Campidoglio si portò a San Pietro, dove fu ricevuto ufficialmente dal Papa". Idem, 61.

1565), que elige a Francisco de Borja[103] segundo sucesor de Ignacio, el 2 de julio de 1565, aprobó importantes decretos para el futuro de los jesuitas, entre ellos los relativos a la revisión de las reglas de la Compañía de Jesús, al tiempo de la oración, a la ordenación de noviciados y al plan de los estudios. La expansión de la Compañía no estaba exenta de peligros, entre ellos el debilitamiento de la vida interior y el deterioro en la unidad de los miembros. Se trataba de cuidar aquellos elementos tan capitales para Ignacio y de los que supo impregnar sus *Constituciones* (de lo que toca a los ya admitidos en la Compañía en cuanto a sí mismos y para con los prójimos repartiéndose en la viña, de lo que ayuda para unir a los repartidos con su cabeza y entre sí, cómo conservar y aumentar el cuerpo de la Compañía, etc.).

En su generalato, ante las numerosas peticiones, se intentó racionalizar la aceptación de nuevas fundaciones de colegios. También se cuidó la formación de los escolares y se promovió el establecimiento de noviciados y casas de estudiantes en cada una de las provincias. Comenzó a celebrarse una reunión trianual compuesta por un miembro de cada provincia (nacía la Congregación de Procuradores). Promovió que, además de los exámenes de conciencia diarios, se dedicase cada día una hora a la oración. Esta decisión, a juicio de muchos, no se correspondía con la intuición ignaciana. Bangert señala que "la falta de insistencia por parte de Borja en lo que se refería a la fidelidad a la intuición básica de Ignacio en el tema de la oración trajo consigo una insistente predilección por algunas antiguas prácticas de la vida religiosa. Borja prefirió una indumentaria monástica, en contraste con el rechazo de Ignacio de un vestido distintivo, y el llevar su rosario en la cintura, como también lo hacían otros jesuitas, incluso en los viajes"[104]. Francisco de Borja se preocupó especialmente de lo referente a las "misiones"; en sus consejos y normas al respecto, manifestó además de sensatez una amplia visión apostólica.

En vida mantuvo una relación de amistad con Juana de Aragón y con su hijo Marcantonio. Encontramos referencias a Juana en los escritos de Borja, especialmente en su *Diario*[105]. Éstas constituyen, en la mayoría de los casos, referencias de intercesión y dedicación de misas: "La señora duquesa doña Juana ua siempre continuando sus buenos deseos, y se comulga"[106]; "Item, la missa por doña Joana con gran consolation"[107]; "Item, se ofrecieron missas por lo de Roma, por Borromeo, Doña Joana, abrir Torino, marquesa, et pro aliis etiam de hac re"[108]; "La missa fue

[103] Para conocer mejor la figura del tercer Prepósito General de la Compañía de Jesús: I. Iparraguirre, "Francisco de Borja visto a través de sus biógrafos", *Manresa* 44 (1972) 195-206; M. Ruíz Jurado, "Francisco de Borja y el Instituto de la Compañía de Jesús", *AHSI* 41 (1972) 176-206; M. Scaduto, "Il governo di S. Francesco Borgia, 1565-1572", *AHSI* 41 (1972) 136-175; J.M. García-Lomas, *"Con amor y temor". La fisonomía espiritual de Francisco de Borja,* Roma, 1979; C. de Dalmases, *El padre Francisco de Borja,* Madrid, 1983; M. Scaduto, *L´opera di Francesco Borgia. 1565-1572*, Roma, 1992; E. García Hernán, *La acción diplomática de Francisco de Borja al servicio del Pontificado, 1571-1572,* Roma, 1998.

[104] W. Bangert, o.c., 71.

[105] Contamos con una excelente edición crítica del diario de S. Francisco de Borja: M. Ruiz Jurado, *San Francisco de Borja. Diario espiritual* (1564-1570), Bilbao-Santander, 1997.

[106] Carta al P. Alfonso Salmerón de 3 de febrero de 1565 (*MBor* 3, 735).

[107] *Diario* 27 de septiembre de 1564 (*MBor* 5, 770).

[108] *Diario* 13 de marzo de 1566 (*MBor* 5, 820).

para la duquesa Joana"[109]; finalmente, en el "repartimento de missas en el mes", Francisco de Borja, señala entre otros, a "doña Joana de Aragón fundadora"[110].

Borja escribió a Marcantonio, al menos en tres ocasiones. El 28 de octubre de 1565, le envía una carta para recomendarle las obras de Fray Luis de Granada. En la despedida de esta misiva, Borja reconoce la deuda de amistad:

> "Non diro altro in questa, se non che nele oratione nostre non mancharemo (come e il nostro debito) de suplicar Dio N.S.re tenghi in sua protettione continua V.E. et tutta sua Illma. Casa, et aumenti in quella sua santissima gratia copiosissima"[111].

El 2 de agosto de 1570, el General de la Compañía envió al Colonna una carta en la que le felicita por su nombramiento como comandante de la flota papal y le ofrece oraciones por el éxito de la empresa que se ha encomendado:

> "Degnissi Dio N. S. essaudirci, et dar a V. E. gran copia de sua sapienza, fortezza et ogni gratia per amministrar l' uffitio che li ha commesso per mezzo del suo viccario nella terra a grande gloria et honor suo, et essaltatione di nostra santa religione catholica"[112].

Finalmente, el 10 de diciembre de 1571, desde Lisboa, envió a Marcantonio una carta de felicitación y gratitud por la victoria de Lepanto:

> "Questa é solamente per ralegrarmi, et render gratie a Iddio N. S. insieme con V. E. di questa uittoria data da Dio N. S. alla christianitá, come cosa da sua mano"[113].

También consta que Francisco de Borja intercedió en varias ocasiones en favor del hijo de Juana de Aragón. Se conserva una carta de Francisco de Borja a Juana de Aragón de octubre de 1571, en la que, entre otros temas, le informaba de las gestiones que había realizado en favor de su hijo:

> "[Con tal ocasión rogue al Ill]mo. legado que escriuiese al nuncio [de nuestro seño] r que supplicase a su magestad en esta occasion se acordase del señor Marcantonio y asi lo hizo el cardenal, como buen amigo, firmando, como estaua, a cauallo, la letra, la qual espe[di por] el correo; y llegados a Madrid, y auiendo tambien tenido [nuevas de] la muerte del señor marques de Pescara, que aya gloria, la qual por diuersos respetos tambien senti mucho, trate con el [señ]or Ruigomez si seria espediente dar la carta de su santidad [al] rey; porque auia algunas razones para dubdar si conuenia; [mas persuadian] otras mejores que si, y asi se ha hecho: estare[mos a ver el resultado.] Y aunque no fuese qual se desea y [espera, ya] uera su magestad adonde tiene su mira el [señor Marco An]tonio, porque de alli podra entender el [cargo que mas conviene a] su seruicio"[114].

---

[109] *Diario* 6 de mayo de 1566 (*MBor* 5, 825).

[110] *Diario* 7 de mayo de 1568 (*MBor* 5, 826).

[111] *MBor* 4, 127.

[112] *MBor* 5, 456.

[113] *MBor* 5, 647-648.

[114] *MBor* 5, 636-638.

El 3 de junio de 1570, Borja escribe al P. Cristóbal Rodrigo:

> "Ben temo, se ua inanzi quel che s' intende di andar il signor Marco Antonio Colonna per generale dell' armata del papa, che ha di supplicare al papa li conceda V. R.; non so si S. S. glie lo concederá. Del nostro canto li é stato dissuaso. Questo per auiso"[115].

Francisco de Borja también se sirvió de sus parientes para favorecer a Marcantonio Colonna[116]. Los Colonna, por su parte, le ayudaron en la fundación de la casa de probación de San Andrea di Quirinale[117]. El que fuera duque de Gandía y virrey de Cataluña, murió el 30 de septiembre de 1572. Juana de Aragón moriría tres años después, el 11 de septiembre de 1575. En su tumba de Paliano, al lado de la de su marido Ascanio se puede leer la siguiente inscripción:

IOANNAE ARAGONIAE
DVCIS MONTIS ALTI SORORI
FERDINANDI REGIS NEAPOLIS PRONEPTI
GENEROSISS FOEMINAE VXORI AMANTISSIMAE
AC PVDICITIAE LAVDIBUS INCLITAE[118]

[115] *MBor* 5, 411.

[116] "Illmo Sr. Pues don Sancho dará cuenta a v.s. de todo lo que yo podría decir esta será solo para cumplir con un mandamiento de mi padre, y es que yo sirva al señor Marco Antonio Colonna en todo lo que pudiere, así por el deudo que a mi padre ha hecho, como por haberse señalado en lo que a mi hermano ha tocado. Hame parecido que ninguna cosa le puedo hacer mayor servicio que en suplicar a v.s. que no nos falte el favor de v.s. en sus negocios", *Carta del Duque de Gandía* [Carlos, V Duque de Gandía] *a Ruy Gómez de Silva, príncipe de Éboli*, de 17 de junio de 1564 (*MBor* 7, 237); "Al señor Marco Antonio seruimos como V. P. lo manda. Él, çierto, lo mereze, por ser muy principal persona" *Carta de Joannes Borgia al Patri Francisco Borgiae* de 11 de septiembre de 1569 (*MBor* 5, 168).

[117] El 9 de abril de 1566, Borja escribía al P. Nadal informándole de diversos asuntos, entre ellos, sin mencionar el nombre de Juana, le comunica la marcha de la fundación de San Andrea: "ya comiença á uerse algún principio, y especialmente para la casa de probación, de la qual una persona ha tomado el asunto de dotarla", *MNad* 3, 59-60. El 4 de diciembre de 1566, Francisco de Borja informaba a Salmerón de la inauguración de la nueva casa de formación: "El dia de san Andres se hizo la fiesta de la fundacion de Monte Cauallo, de san Andres, con cardenales y el señor Marco Antonio, y se dio la candela", (*MBor* 4, 348).

[118] A Juana de Aragón. Hermana del duque de Montalvo. Biznieta del rey Fernando de Nápoles. Generosísima dama. Esposa amantísima. Ínclita por loable pureza.

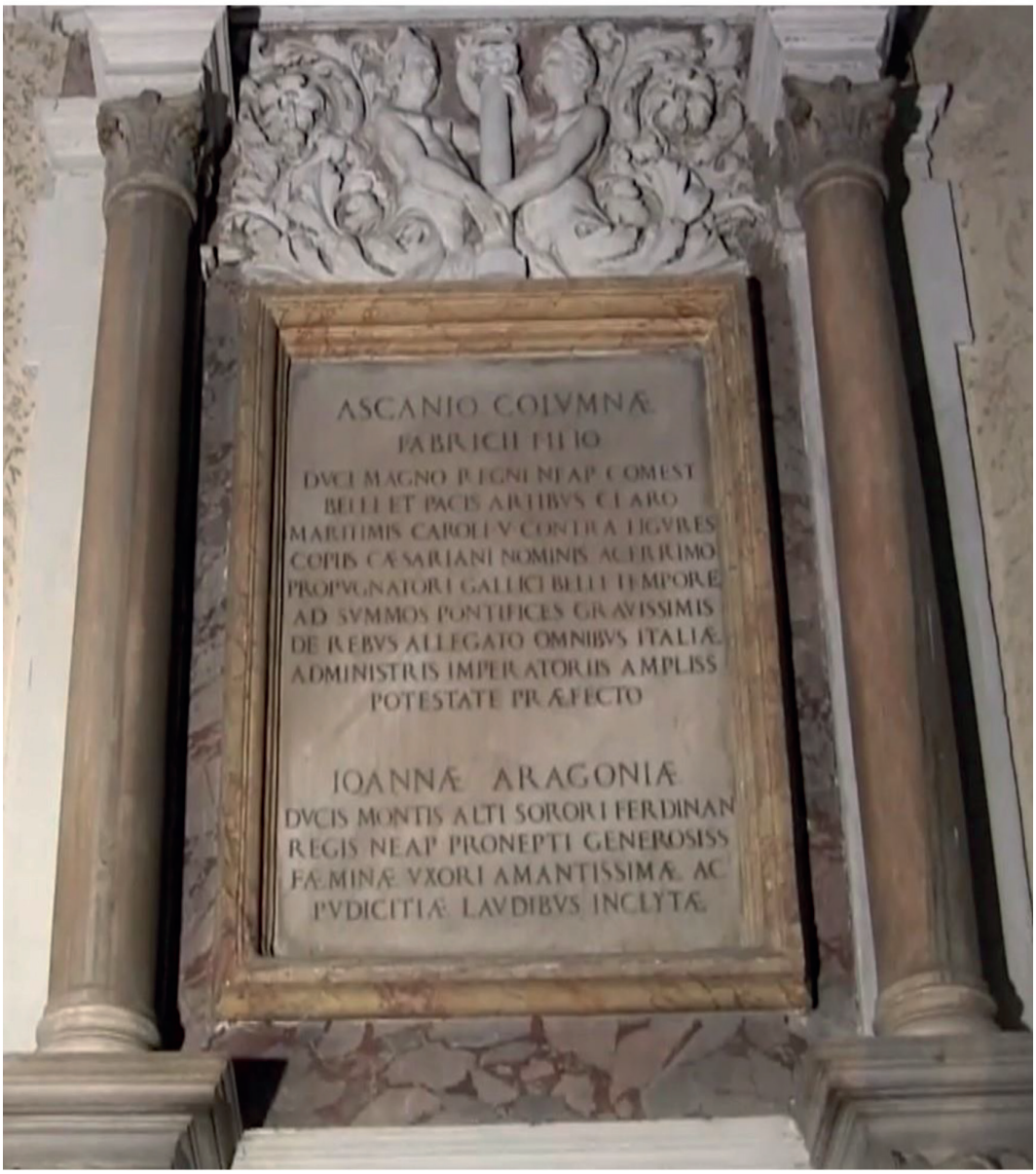


Imagen 9
Lápida funeraria de la tumba de Juana de Aragón y Ascanio Colonna
Collegiata di S. Andrea Apostolo (Paliano)

5.2. Ascanio Colonna y Juana de Aragón en el epistolario ignaciano

La segunda sección de este capítulo quinto está dedicada a presentar y comentar la relación epistolar entre Ignacio y Ascanio Colonna y Juana de Aragón. En dicha sección consideraremos una serie de cartas escritas en el período 1543-1558. Como es lógico, también necesitamos conocer aquellas cartas que, dirigidas a otras personas, nos aportan datos sobre la relación existente entre Ignacio y el matrimonio Colonna. Por este motivo, el período abarca un par de años más allá del fallecimiento de Ignacio. Para las cartas de Ignacio, utilizaremos la edición de *Monumenta Histórica Societatis Iesu*: los doce volúmenes de *Cartas e Instrucciones,* 1524-1556. También utilizaremos los cinco volúmenes de *Cartas Mixtas*, 1537-1556. La grafía que utilizaré para todas las citas de los documentos será la utilizada por los editores de *Monumenta Historica Societatis Iesu*.

5.2.1. Un matrimonio con problemas

El epistolario ignaciano y las fuentes históricas de la primera Compañía de Jesús atestiguan el afecto de Ignacio por ambos cónyuges[119] y la preocupación causada por su separación. Nos consta que Ignacio envió primero (a petición del papa y del propio Ascanio Colonna) al padre Nicolás Bobadilla en 1539 y, más tarde, al padre Antonio Araoz en dos ocasiones (1541 y 1543) a intentar restablecer la paz matrimonial.

Tenemos numerosos testimonios de este viaje de Bobadilla[120]. Respecto al primero de los viajes de Antonio Araoz[121], poco sabemos, salvo que no tuvo éxito. Había sido enviado por el Cardenal Cervini para actuar como visitador de un convento en Nápoles y aprovechó su viaje para visitar a Juana en Ischia.

En la segunda de sus visitas a Nápoles consta que Araoz pudo establecer contacto tanto con Ascanio como con Juana. Testimonio de ambos contactos son, de

[119] Este afecto, sin duda, era mutuo. Junto alguna a carta de agradecimiento que tendremos ocasión de considerar más adelante, podemos citar también el testimonio de Hierónima (Girolama) Colonna, hija de Ascanio y Juana, para el proceso de beatificación de Ignacio de Loyola: "… ha oydo decir a sus padres (…) cosas de grande sanctidad del Padre Ignacio", "… ha oydo decir a sus padres (…) que por intercession del Padre Ignatio ha sido seruido Dios hazer muchos milagros en diversas maneras…", *Processus Remissorialis Barcinonensis*, *MI* IV, t.2, 663-664 [MHSJ 56]

[120] "Agora me paresce que me será forzado salir, porque he oydo que S.S. me mandará con otro compañero á Nápoles, por instancia del duque Ascanio Colona y otros personas, á ciertos negocios", *Carta a Herculi II Estensi, Duci Ferrariae* de 4 de julio de 1539 (*MBob* 15-16); *Nicolai Bobadilla Autobiografía*, n. 15 (*MBob* 618; *FN* III, 329); en la *Relación de las Missiones del P. Mtro. Bobadilla después que comenzó la Compagnia del JHu*: "La prima alla señora doña Johana en Ischia, año 1539. –Papa Paulo 3º− Mtro. Ignatio, ad instantia de Ascanio Colona" (*MBob* 638); *Chron* I, 85. La difícil misión encomendada no concluyó con éxito pese a lo recogido por Bartolomé Alcázar en su *Chronohistoria*, en la que pone de manifiesto un tono excesivamente optimista en su elogio del padre Bobadilla: "La primera expedición sagrada cometida a su industria [P. Bobadilla] por la Sede Apostolica fue passar a la isla de Ischia, en frente de Nápoles, a pacificar los ánimos entre si gravísimamente desunidos de Ascanio Colona y doña Juana de Aragón, duques de Tallacozzo, a los cuales concordo con su admirable apacibilidad y prudencia". B. Alcázar, *Chrono-Historia de la Compañía de Jesús en la provincia de Toledo*, Madrid, 1710, pag. Cj.

[121] Cfr. *Chron* I, 97 y *Summarium hispanum de origine et progressu Societatis Iesu,* [*FN* I, 243].

un lado, una carta de Ignacio a Ascanio Colonna (15 de abril de 1543) en la que le invita a conversar sobre cuestiones de conciencia con Araoz:

> "El lizenciado Araoz, vno de la Compañía nuestra, siendo el que la presente lleua, y auiendo de temporizar por algunos días en ese reyno, demás de ser fauorecido en las cosas espirituales de V.E., deseo mucho que con la mucha benignidad y charidad acostumbrada en el Señor nuestro y en vero spírítu, comunicando las cosas internas, se gozassen en vno"[122].

El segundo testimonio lo constituye una carta, con fecha de 1 de septiembre del mismo año, en la que Juana de Aragón agradece "al molto Rdo. Padre don Ignatio, Padre in Christo molto honorando":

> "Essendo obligata alle uirtù et grazie che nostro Signor ci ha date venendo il presente P. Antonio, le cui opre, certo, han obligato et obligano ognuno, non ho uoluto mancar di scriuerli, solo che alla sua paternità mi rimecto, qual supplirà ad complimento di quel che alla R.V. degio. Et nostro [Signor] lo contenti"[123].

En enero de 1549, el cardenal Gian Pietro Carafa entregó a Ignacio una carta de la duquesa de Paliano (carta hoy perdida) en la que preguntaba si el padre Laynez o el padre Salmerón podrían visitarla. Salmerón ya se encontraba en Verona a las puertas de su misión en Alemania; Laynez, por su parte, estaba a punto de viajar a Sicilia. El 18 de enero de ese año, Ignacio hizo llegar a Juana de Aragón una carta "escusando de no imbiar á Salmerón y diciendo de Bobadilla"[124]. Así las cosas, Ignacio envió a Nápoles a Bobadilla que ya estaba familiarizado con los problemas de la duquesa. Todas estas tentativas concluyeron sin éxito.

No sólo preocupaba la situación del matrimonio de Juana y Ascanio, como recuerda Lacouture, "no fue el desenfreno de Ascanio lo que alertó a los jesuitas y fijó su atención en los desórdenes del Mezzogiorno, sino el favor acordado por la duquesa al humanista Juan de Valdés, recibido con honores en Ischia y convertido en el oráculo de la pequeña corte de doña Juana. Molestos extravíos que Ignacio juzga lo bastante graves como para que despachase hacia la cuñada de su amiga, Vittoria Colonna, a dos de sus compañeros con la misión de hacer frente a las enseñanzas de Valdés…"[125]

Prueba de la importancia de la cuestión y de la implicación personal de Ignacio de Loyola es el hecho excepcional de una visita realizada por el General de los jesuitas a Juana de Aragón en su residencia de Alvito en noviembre de 1552[126].

---

[122] *Epp* 1, 254-255.

[123] *Epp* 12, 363-364.

[124] "será en ello V.E. seruida, porque el Mtro. Bobadilla, de muchos años afficionado al spiritual seruicio de V.E., y persona de muchas letras y bondad, ynbiado á esa ciudad, se enpleará [en] consolar con la palabra del Señor, y seruir á las ánimas, quanto le administrare su gracia el auctor de todo el bien, Iesu X.o. Dios y señor nuestro" (*Epp* 2, 311-312). Cfr. H. Rahner, *St. Ignatius Loyola. Letters to women*, 137.

[125] J. Lacouture, o.c., 245. Para conocer el alcance de la influencia ejercida por Juan de Valdés, cfr. M. Firpo, "Juan de Valdés tra alumbrados e «spirituali». Note sul valdesianesimo in Italia", en: Q. Aldea (Ed.), *Ignacio de Loyola en la gran crisis del siglo XVI*, Bilbao-Santander, 1993, 293-319.

[126] En los últimos dieciocho años de su vida Ignacio de Loyola sólo abandonó Roma en cinco ocasiones. La visita a Alvito y la posterior escala en Ceprano para informar al cardenal de Nápoles es

Subraya aún más la importancia de dicha visita el hecho de que Ignacio, a finales del mismo mes, remite a Juana de Aragón una carta en la que pone por escrito lo allí hablado. A lo largo del trabajo quedará de manifiesto que no podemos considerar a este escrito como una simple carta. Se trata, a mi juicio, de un auténtico memorial sintético de sorprendente precisión retórica, destinado a alguien a quien Ignacio sabe que puede dirigirse paternal y espiritualmente. El escrito resalta la intimidad y confianza mutuas entre ambos interlocutores. No va dirigida, tan sólo, a una dama de alta cuna. Quién va a recibir este memorial es una persona a quien Ignacio siente y sabe que puede hablar en términos de "perfección", "vocación" y "misión".

5.2.2. El tratamiento del problema: el epistolario Ignacio – Colonna

La relación epistolar de Ignacio con el matrimonio Colonna-Aragón transparenta cercanía, preocupación sincera y cuidado paternal. No se trata de un interés puntual. Como hemos estudiado en el capítulo anterior, Ignacio, bien personalmente, bien a través de otros, permaneció atento a los problemas de esta pareja durante más de 16 años (desde 1539 hasta su muerte). Siempre tendrá para ellos palabras de ánimo, de consuelo, de invitación a la conversión…

En este apartado iremos siguiendo cronológicamente la correspondencia entre Ignacio y Polanco, por una parte, y Ascanio Colonna y Juana de Aragón por otra. También he recogido alguna carta del epistolario ignaciano que, si bien no está dirigido a ninguna de los dos, sí nos ofrecen referencias a ellos que consideramos de importancia. Comentaremos cada una de las cartas y extraeremos aquellos elementos relevantes para nuestra investigación.

CARTA 1.

Autor: Ignacio de Loyola
Destinatario: Ascanio Colonna
Lugar y fecha: Roma, 15 de abril de 1543.
Localización: *Epp* 1, 254-255.

> La summa gracia y amor eterno de Christo N.S. salude y visite á V.E..
>
> El lizenciado Araoz, vno de la Compañía nuestra, siendo el que la presente lleua, y auiendo de temporizar por algunos días en ese reyno, demás de ser fauorecido en las cosas espirituales de V.E., deseo mucho que con la mucha benignidad y charidad acostumbrada en el Señor nuestro y en vero spírítu, comunicando las cosas internas, se gozassen en vno. Porque las ánimas inflamadas y deseosas de su maior seruicio, alabanza y gloria aguzándose vna con otra, siempre se despiertan, y siempre se aiudan en contínuo solaz y prouecho espiritual. Como el obieto sea infinito, á la potenzia finita no falta lugar para pasar adelante.

---

la última ocasión en que Ignacio se ausenta de Roma. A este viaje prestaremos especial atención más adelante (cfr. *Chron* II, 427 ss). Los otros cuatro viajes fueron a Frascati, residencia de verano del papa donde acudió para obtener sentencia sobre su causa de manos de Paulo III (agosto de 1538); a Montefiascone para tratar con Paulo III sobre la introducción de la Inquisición en Portugal y sobre la fundación del colegio de Padua (septiembre de 1545); a Tivoli para intentar resolver los problemas que enfrentaban a esta localidad y a Castel Madama (octubre de 1548); finalmente Ignacio acudió a Tivoli con motivo de la inauguración del colegio de la Compañía (septiembre de 1549).

> Sabe Dios N.S., que me a de juzgar para siempre, quánto a sido y es siempre en mi ánima impresso el intenso deseo de seruir á V.E. en el Señor nuestro, deseando su entera prosperidad y bonanza en el cielo y en la tierra, á maior gloria y alabanza de la su diuina y eterna bondad, tanto siéndonos buena alguna cosa en esta vida, quanto nos aiuda para la otra eterna, y tanto mala quanto nos estorva. Assí padeciendo contrarios effectos en la tierra, la ánima elucidada, y del rocío eterno clarificada, pone su nido en alto, y todo su deseo en no desear otro que Christo, y aquel crucifixo, porque en esta vida crucificado, á la otra suba resucitado. A quien ceso rogando, y en todo suplicando por la su infinita y summa bondad, nos quiera dar su gracia cumplida para que su sanctíssima voluntad sintamos, y aquella eternamente la cumplamos.
>
> De Roma, 25 de Abril de 1543.
>
> De V.E. humílimo y perpetuo síeruo en el Señor nuestro,
>
> Ignacio[127]

Hemos hecho referencia a esta carta en el apartado anterior[128], señalando que se trata de un escrito en el que Ignacio presenta al portador de la misma, Antonio Araoz, y en la que anima a Ascanio a hablar con él. Su lectura pone de manifiesto el tacto y la prudencia con los que está escrito. En ningún momento Ignacio se refiere directamente a la situación conyugal de Ascanio, pero tanto escritor como destinatario, saben de qué se está hablando.

El objetivo de la carta es facilitar la comunicación entre Araoz y Colonna. Ignacio confía en que "con la mucha benignidad y charidad acostumbrada", Ascanio sea capaz de comunicar "las cosas internas". Y este deseo de Ignacio de facilitar a Ascanio la comunicación profunda con otra persona, encuentra su motivación en otro deseo: el de "seruir á V.E. en el Señor nuestro, deseando su entera prosperidad y bonanza en el cielo y en la tierra".

Podemos reconocer, en la segunda parte de la misiva, dos elementos que tantas veces aparecen en la espiritualidad ignaciana. De un lado el *magis*: "á maior gloria y alabanza de la su diuina y eterna bondad", "porque las ánimas inflamadas y deseosas de su maior seruicio, alabanza y gloria aguzándose vna con otra, siempre se despiertan, y siempre se aiudan en contínuo solaz y prouecho espiritual.". De otro el *tanto-cuanto* que aparece diáfano al comienzo de los *Ejercicios*, en el Principio y Fundamento [Ej 23]: "tanto siéndonos buena alguna cosa en esta vida, quanto nos aiuda para la otra eterna, y tanto mala quanto nos estorva".

Ignacio está hablando con Ascanio sobre discernimiento y, por ello, sobre elección de vida. Le está invitando, más o menos implícitamente, "a desear y elegir lo que más nos conduce para el fin que somos criados" [Ej 23]. Y esta invitación eclosiona en la fórmula de despedida[129] de Ignacio: "nos quiera dar su gracia cumplida para que su sanctíssima voluntad sintamos, y aquella eternamente la cumplamos".

---

[127] Para favorecer la comprensión de las diversas cartas introduciré en varias de ellas, aunque no aparece en los originales de las mismas, la división en párrafos.

[128] Dicha carta aparece fechada el 25 de abril pero los editores de *Monumenta* sostienen que "vide epistolas sequentes, ex quibus facile colligitur hanc etiem 15 Aprilis datam fuisse", *Epp* 1, 254 (n. 2).

[129] Sobre las fórmulas de despedida del epistolario Ignacio, cfr. E. Gordils, *Que su santísima voluntad sintamos, y aquella enteramente la cumplamos,* Roma, 1966, 27-29; y P.H. Kolvenbach, "Las cartas de San Ignacio: su conclusión", *Cuadernos CIS* 70 (1992) 73-86.

En una breve carta, Ignacio recoge con maestría algunos de los elementos clave de su espiritualidad. Aún queda, a mi juicio, resaltar otro elemento básico de la espiritualidad ignaciana presente en el escrito que nos ocupa: su cristocentrismo. Cristo, pero Cristo en cruz[130]: "y todo su deseo en no desear otro que Christo, y aquel crucifixo, porque en esta vida crucificado, á la otra suba resucitado". Cristo crucificado, el Cristo pobre y humillado, que es el Cristo de la experiencia de la Storta [Au 96][131], que es el *Christus receptus* de la Compañía de Jesús y de la espiritualidad ignaciana. Este es el Cristo que sedujo a Ignacio y al que apela en los momentos importantes, es el Cristo de la tercera manera de humildad [Ej 167], es el Rey Eternal que invita a que "siguiéndome en la pena, también me siga en la gloria" [Ej 95].

En clara relación con la segunda visita de Araoz, el 1 de septiembre de 1543 Juana de Aragón enviaba una carta de agradecimiento "al molto Rdo. Padre don Ignatio, Padre in Christo molto honorando".

CARTA 2.

Autora: Joanna Aragón de Colonna
Destinatario: Ignacio de Loyola
Lugar y fecha: Castello Ovi[132], 1 de septiembre de 1543.
Localización: *Epp* 12, 363-364.

> Molto Rdo. Patre.
>
> Essendo obligata alle uirtù et grazie che nostro Signor ci ha date venendo il presente P. Antonio, le cui opre, certo, han obligato et obligano ognuno, non ho uoluto mancar di scriuerli, solo che alla sua paternità mi rimecto, qual supplirà ad complimento di quel che alla R.V. degio. Et nostro [Signor] lo contenti.
>
> Dal Castel del Ouo , primo di 7.bre. 1543.
>
> Al comando de la molto Rda. paternità sua,
>
> Joanna Aragón de Colonna.

En el original, conservado en el Archivo romano de la Compañía de Jesús, un secretario[133] escribió al final de la carta: "La mujer de Ascanio. 1543. *Nihil ad historiam*".

---

[130] Podemos entender que la intención de Ignacio es la de invitar de modo indirecto a vivir la cruz en esta vida.

[131] "Cuando venía a Roma con los Padres Fabro y Laínez, estando el Padre Ignacio en oración, se le apareció en visión Cristo con la cruz, el cual, como Dios le hubiera entregado Ignacio para el servicio, dijo: 'Ego vobiscum ero', con lo cual manifiestamente significaba que Dios nos había elegido como compañeros de Jesús. Y esta es una especial gracia concedida por Dios a la Compañía", *P. Hieronymi Nadal Exhortaciones in Hispania 1554* (*FN* I, 313-314).

[132] Se refiere al "Castel dell Ovo" situado en el islote de Megaride, en la ciudad de Nápoles.

[133] No podemos estar seguros de la identidad de este "anónimo" secretario. Por la fecha podría tratarse del P. Pedro Codacio, el primer jesuita italiano. Antonio Estrada ya había abandonado sus tareas "curiales" en 1541 y el P. Jerónimo Domenech no ocuparía el cargo de secretario hasta el año 1544. Otro de los antecesores de Juan Alfonso de Polanco, el P. Bartolomé Ferrão, no ocuparía el cargo hasta el período comprendido entre 1545 y 1547, año en el que Ignacio llama a Polanco a Roma. Cfr. J. García de Castro, *Polanco,* 110-112; R. García-Villoslada, *San Ignacio de Loyola.*

Hugo Rahner no comparte la opinión de este anónimo jesuita en lo referente a la importancia histórica de esta carta. Rahner considera que, dada la historia previa, y si somos capaces de leer entre líneas, podemos reconocer el interés de esta carta. Juana habla sobre el progreso en virtud y sobre las gracias que le han sido concedidas a través del P. Araoz. En opinión de Rahner incluso podría atisbarse en Juana la voluntad de enmendar su situación matrimonial[134]. En todo caso, Juana considera que esta visita la ha ayudado para adelantar en la virtud[135].

Parece ser que Juana, en conversaciones con el cardenal Carafa (el futuro Pablo IV), había pedido su intermediación para que Ignacio enviara a Nápoles al padre Laínez o al padre Salmerón. Evidentemente, no se trataría sólo de solicitar un buen sacerdote para la "cura de almas" de los napolitanos, sino también pedir al de Loyola que le enviara a uno de sus hijos, en los que tanto confiaba, para ser consolada. Así, a finales de 1548, a través del cardenal de Nápoles, llega a Ignacio una carta de la duquesa de Paliano. La carta de 18 de enero de 1549, que presento a continuación, es respuesta a aquélla y debe ser entendida tanto como una explicación de los motivos para no enviar a los jesuitas solicitados, como una carta de consuelo[136].

CARTA 3.

Autor: J.A. de Polanco
Destinatario: Joanna Aragón de Colonna
Lugar y fecha: Roma, 18 de enero de 1549.
Localización: *Epp* 2, 311-312.

> Mi señora en el Señor nuestro.
>
> La summa gracia y amor eterno de Dios N.S. salude y visite á V.E. con sus sumos dones y gracias spirituales.
>
> Siendo grande ocasión de alegría y gozo spiritual, á los que desean la gloria y seruicio de Dios nuestro criador y señor, ver qualesquiera personas dél muy zelosas, y más quando ellas son mayores y por quienes más puede estenderse el honor diuino, ha sido, cierto, para mí ocasión de mucho alegrarme y gozarme en el mesmo Señor nuestro, ver la deuotión, que á la palabra suya y ministros della, y el deseo del consuelo de las ánimas que V.E. muestra por vna suya, que oy me ha sido imbiada por el Rmo. cardenal theatino.
>
> Pero fuérame de muy mayor gozo, si, como mucho deseo en el Señor nuestro todo spiritual seruicio y consolatión de V.E., así pudiera con effecto hazer lo que tan encarecidamente me encomienda por su letra acerca del Mtro. Laynez. Mas por otra, resciuida este mesmo día, entiendo sea ya enbarcado para Palermo, por donde esto no sería posible.

Nueva biografía, Madrid, 1986, 454. 474-475; G. Schurhammer, *Francisco Javier. Su vida y su tiempo I*, Pamplona, 1992, 587. 667-700.

[134] "Joanna writes of the progress in virtue and of the graces which have been granted to her through Araoz. It is apparent that she was even now willing, as often in the past, to mend her broken marriage", H. Rahner, o.c., 136.

[135] Cfr. S. Decloux, o.c., 32-36.

[136] No se conserva la carta que el cardenal Carafa entregó a Ignacio de parte de Juana de Aragón.

> Quanto á otra persona de nuestra congregatión que V.E. scriue se inuíe, aunque Mtro. Salmerón, por estar en Verona á instantia de personas, á quienes es en grande obligatión toda nuestra Compañía, no se pueda de allí sacar, será en ello V.E. seruida, porque el Mtro. Bobadilla, de muchos años afficionado al spiritual seruicio de V.E., y persona de muchas letras y bondad, ynbiado á esa ciudad, se enpleará [en] consolar con la palabra del Señor, y seruir á las ánimas, quanto le administrare su gracia el auctor de todo el bien, Iesu X.o. Dios y señor nuestro, á quien yo suplico conserue sienpre y aumente en V.E. su muy copiosa gracia para mayor gloria y alabanza de su santo nombre. Amén.
>
> De Roma 18 de Enero 1549.
>
> 1549. Roma. P. Polanco, 18 de Enero.

Polanco escribe a Juana de Aragón excusándose por no enviar a A. Salmerón o D. Laínez y anunciándole la visita de N. Bobadilla. Otros destinos esperaban a Laínez y a Salmerón. Al primero un viaje a Sicilia, a petición del virrey Juan de Vega, que sería la antesala de la fundación de la provincia de Sicilia[137]. Al segundo, que en ese momento estaba en Verona, le estaba reservada, junto a los PP. Jayo y Canisio, una misión en Alemania[138]. Ambas misiones presentaban una urgencia e importancia superiores a las necesidades de Juana. Sin embargo el afecto que sentía Ignacio y la preocupación por un problema real que además "escandalizaba" a la Italia y Europa de aquel tiempo, hace que Ignacio envíe a Bobadilla, quien ya estaba familiarizado con la situación[139]: "será en ello V.E. seruida, porque el Mtro. Bobadilla, de muchos años afficionado al spiritual seruicio de V.E., y persona de muchas letras y bondad, ynbiado á esa ciudad, se enpleará [en] consolar con la palabra del Señor, y seruir á las ánimas".

---

[137] Diego Laínez había escrito a Ignacio, desde Nápoles, el 5 de enero de 1549, en su carta informa al de Loyola de sus diversas actividades y planes: "el martes prediqué en el domo, y con más audientia que nunca, y con más satisfatión. El miércoles fui á visitar la duquesa de Tallacoza [Taggliacozzo], muger del señor Ascanio, y á ella a y su hija y casa, y al castellano donde ella está, pariente suyo, también hablé de las cosas de nuestro Señor obra de vn hora, y con mucha consolatión suya" (*MLain* 1, 103). En esta misma carta, Lainez le habla de su viaje a Palermo: "y la partida, si Dios quisiere, será la semana que viene en las galeras de Sicilia, el capitán de las quales, que es pariente de la duquesa de Tallacopa [Tagliacozzo], la qual le ha hablado, nos haze tantas caricias, que es demasiado; hasta dezir que por nuestro respecto hará esperar todas las galeras hasta que predique al virei. De manera que, ofreciéndose este pasage, y siendo la vía por Mesina tan larga y de tan mal camino, por agora nos yremos á Palermo y Monreal, por ver si asta quaresma allí pudiésemos hazer algo. Y esto quanto á nosotros" (*MLain* 1, 104).

[138] El 24 de septiembre de 1549 (*Epp* 12, 239-247), Polanco redactó una serie de instrucciones "A los padres enviados a Alemania" (*Sociis in Germaniam Proficiscentibus*).

[139] Bobadilla se había ocupado con anterioridad de los problemas entre Ascanio y Juana. Como nos recuerda Tacchi Venturi, "un negozio, d'indole più privata che pubblica, ma rilevante assai e di gloria di Dio, condusse nel napoletano il p. Nicolò Bobadilla in principio dell'autunno del 1539, e gli fé' aprire la serie delle molte missioni a lui affidate nel corso non breve della sua vita, Don Ascanio Colonna e donna Giovanna d'Aragona, dopo più di vent'anni di matrimonio, trovavansi in tanta discordia che omai si era per venire alla separazione, voluta risolutamente dalla moglie. A scongiurare quest'estremo si pensò adoperarvi qualche paciere e gli occhi caddero sopra i nuovi Preti riformati o chierici parigini, che tanto saggio davano di spirito prudente e pio. Al fatto non fu probabilmente estranea la cognata di Giovanna, Vittoria Colonna. Un anno innanzi aveva conosciuto in Ferrara il Bobadilla e potè quindi proporlo al fratello Ascanio, dal quale appunto il p. Nicolò venne prescelto. Qualunque fosse la parte avuta dalla marchesa di Pescara nella faccenda, egli è certo che ai 4 di luglio 1539 in Roma tra la piccola comunità dei compagni ignaziani già parlavasi dell'imminente missione in Napoli", P. Tacchi Venturi, *Storia della Compagnia di Gesú*, Vol. II/1, Roma, 1950, 261.

Es una carta que rezuma cortesía y que presenta una respuesta negativa en un contexto amable, laudatorio y consolatorio. Vemos presente en la carta la convicción ignaciana de que las "personas principales" pueden ser ejemplo y facilitadoras del apostolado:

> "Siendo grande ocasión de alegría y gozo spiritual, á los que desean la gloria y seruicio de Dios nuestro criador y señor, ver qualesquiera personas dél muy zelosas, y más quando ellas son mayores y por quienes más puede estenderse el honor diuino, ha sido, cierto, para mí ocasión de mucho alegrarme y gozarme en el mesmo Señor nuestro, ver la deuotión, que á la palabra suya y ministros della, y el deseo del consuelo de las ánimas que V.E. muestra".

Ignacio considera a Juana de Aragón una interlocutora con quien puede hablar en términos de "perfección", "vocación" y "misión".

El año 1545 había fallecido Próspero, el primogénito de Juana y Ascanio; seis años más tarde, en 1551, su hijo Fabrizio moría en la guerra entre el emperador y Ottavio Farnese por el control de Parma[140]. Tan sólo les sobreviviría un hijo varón, Marcantonio, quien siempre estuvo del lado de su madre y enfrentado, como hemos visto, a Ascanio. Con motivo de la muerte de Fabrizio, Polanco envía una carta a Ascanio el 7 de septiembre de 1551.

CARTA 4.

Autor: J.A. de Polanco
Destinatario: Ascanio Colonna
Lugar y fecha: Roma, 7 de septiembre de 1551.
Localización: *Epp* 3, 643-644.

> Illustrissimo mio signore nel Signor nostro.
>
> La summa gratia e amore eterno de X.o. nostro signor saluti e visiti V.E. con suoi santissimi doni e gratie spirituali.
>
> Anchora che la speciale affettione, ch. io e tutta questa minima Compagnia habbiamo al seruitio de V.E. nel Signor nostro, mi habbia dato desiderio speciale della consolatione di quella in questo transito del signor Fabricio (cui anima sia nella eterna pace), mi è parso che, essendo tanto congiunto a V.E. quello che è Dio de ogni consolatione, la mia e de ogni altro huomo sarebbe poco necessaria; e che simili officii siano più presto per quelli, a chi non è concesso veder con ochi illuminati per la diuina sapientia la vanità e miseria della vita presente, tanto poco amabile, nè sperar la felicità e beatitudine della eterna, tanto degna d. essere amata e in tutto il tempo di questo exilio desiderata; e per quelli etiam, che non vengono a conoscere la ineffabile charità e prouidentia verso de noi del sapientissimo Padre nostro, nè fidarsi della suauissima sua dispositione, quale, se in altra cosa alcuna,

[140] "Fabrizio primogénito nel 1547 (cioè mentre era prófugo da Roma) sposò Ippolita Gonzaga figlia di Fernando governatore di Milano e nipote del duca di Mantova. Nel 1551 egli andò colle armi pontificie a guerreggiare contro Ottavio Farnese duca di Parma. Assalito da febbre presso Mirandola morì nella fresca età di ventisei anni", A. Coppi, *Memorie Colonnesi*, 310-311. En esta compilación de las Memorias de la casa de los Colonna, sólo encontramos una referencia a su hermano Prospero: "Prospero morì similmente in età giovanile" (p. 311).

massime nel terminar la vita de li suoi, habbiamo a credere ci sia propitia, pigliandoli in quel tempo che più a loro è conveniente, quantunche il sentire humano sia diuerso.Sì che questa parte io la lasso a Dio nostro creatore e signore, e solamente dirò che nelle orationi e sacrificii nostri non manchamo de preghare la diuina sua misericordia accetti nella sua eterna e inacessibile luce e pace l. anima del signor Fabricio, come speramo lo farà.

Don Francesco de Borja, già ducha de Gandia, besa le mani di V.E., e se li racomanda da cuore. Già è promosso al sacerdotio, e lassiato totalmente il suo stato, e fatta professione aperta nella Compagnia nostra. Anda come pouero vero de X.o. nostro signore, e attende ad aggiutare l. anime con la predicatione per quella prouincia doue si troua al presente, e con sentire confessioni e altre opere pie secondo l. instituto nostro con molto feruore e fructo delle anime; e speramo che molto si seruirà di lui Iddio N.S. (che lo ha chiamato) in questa vocatione per sua gratia.

Il portatore di questa sarà quel capellano che va al seruitio de V.E., il quale mi messe per le mane vno amico nostro intelligente, auditor del cardinal de Carpi. E, come sono informato, è de boni parenti romani, e lui persona da bene, in modo che mi persuadeno satisfarà alla intentione de V.E., alla quale humilmente mi racomando e offero con tutta nostra Compagnia, anzi de V.E.; e pregho Iddio N.S., per sua infinita e suma bontà a tutti conceda gratia abondante per conocere sempre sua santissima voluntà e quella perfectamente adimpire.

De Roma 7 di Settembre 1551.

El tono de la carta es claramente consolatorio; se trata de un pésame esperanzado. Polanco no pierde esta ocasión para manifestar a Colonna su aprecio. El secretario de Ignacio quiere mostrarse cercano en un momento de especial dolor que viene a sumarse a un período difícil en la vida de Ascanio que conducirá a su encarcelamiento dos años más tarde. Por este tiempo, las diferencias con su hijo Marcantonio eran ya prácticamente irreconciliables.

Comienza Polanco resaltando el afecto y respeto que tanto él como la Compañía, sienten por Ascanio: "Anchora che la speciale affettione, ch. io e tutta questa minima Compagnia habbiamo al seruitio de V.E. nel Signor nostro, mi habbia dato desiderio speciale della consolatione di quella in questo transito del signor Fabricio (cui anima sia nella eterna pace)". Junto con este recuerdo agradecido, alaba a Ascanio en el aspecto religioso: "mi è parso che, essendo tanto congiunto a V.E. quello che è Dio de ogni consolatione, la mia e de ogni altro huomo sarebbe poco necessaria". La carta muestra con claridad que la relación entre Ascanio e Ignacio no es meramente "social".

El objetivo principal de la misiva no obsta para que Polanco informe a Ascanio sobre Francisco de Borja y le transmita sus saludos: "besa le mani di V.E., e se li racomanda da cuore". Polanco aprovecha también la carta para recomendarle al portador de la misma, la persona destinada para ser capellán al servicio de los Colonna. Termina el escrito con la petición, tan repetida en el epistolario ignaciano, que el Señor conceda la gracia de conocer y cumplir su voluntad ("e pregho Iddio N.S., per sua infinita e suma bontà a tutti conceda gratia abondante per conocere sempre sua santissima voluntà e quella perfectamente adimpire"). No es descabellado pensar que, junto con una invitación a aceptar la muerte de Fabrizio, el secretario de Ignacio también tenga en mente la situación matrimonial de Ascanio.

CARTA 5.

Autor: Ignacio de Loyola
Destinatario: Juana de Aragón
Lugar y fecha: Roma, fines de noviembre de 1552.
Localización: *Epp* 4, 506-511.

Cronológicamente, la siguiente comunicación escrita de Ignacio con uno de los cónyuges es la carta que dirige a finales de noviembre de 1552 a Juana de Aragón. No hablaremos ahora de ella ya que el capítulo sexto de esta investigación estará dedicado a su análisis y comentario.

Con posterioridad a la carta de noviembre de 1552, habremos de esperar un año para volver a leer noticias sobre este matrimonio en el epistolario ignaciano[141]. El 14 de agosto de 1553, Polanco envía una carta extensa (escrita *ex commissione*) al P. Antonio Araoz.

CARTA 6.

Autor: J.A. de Polanco
Destinatario: P. Antonio Araoz
Lugar y fecha: Roma, 14 de Agosto de 1553.
Localización: *Epp* 5, 331-336.

> Por vna letra que aquí va del P.Mtro. Andrés verá V.R. cómo aquella dueña de Nápoles está aparejada y deseosa de viuir con su marido, avnque querría que el marido viniesse á Nápoles para viuir allí algún tiempo, ó lleuársela á Spaña.[142]

Nunca llegó a realizarse este deseo al que se hace referencia en la carta. Pocos meses después, como ya hemos señalado en el capítulo anterior, Ascanio fué arrestado en Nápoles y encarcelado en Castel Nuovo[143].

[141] Existen dudas sobre si Juana, tras los intentos de Ignacio, retornó a Roma a casa de su esposo. Como señala H. Rahner, "the brief reconciliation, if ever took place at all, was rudely interrupted by a fresh catastrophe in the house of Colonna. It was not for nothing that Ignatius in his memorandum had appealed to the patriotic feelings of the duchess when he tried to reconcile her to her husband by referring to the Pope, the Emperor and the Spanish nation. This agrees fully with what we read in his letter to Araoz of Joanna´s plan to go with Ascanio to Spain for a time", H. Rahner, o.c., 145.

[142] *Epp* 5, 334.

[143] Rahner sostiene que Ignacio y Ascanio tuvieron una larga e íntima conversación antes de que este abandonara Roma. En dicha conversación, presumiblemente, no sólo se habría hablado sobre los problemas matrimoniales, también las fidelidades políticas de Ascanio debieron ser discutidas. En todo caso, sin duda, la noticia del arresto de Ascanio por traición al emperador, debió sorprender y entristecer al antiguo soldado español, ahora general de una orden religiosa. Cfr. H. Rahner, o.c., 146.

CARTA 7.

Autor: Ignacio de Loyola
Destinatario: Doymo Nascio
Lugar y fecha: Roma, 22 de febrero de 1554.
Localización: *Epp* 6, 343.

> Ho riceuuto sua lettera, et inteso la dubitatione che mostra hauer se anderà in Venetia o no; et como mi ordina, ho fatto oratione, et li dirò il mio parer con la amoreuolessa che la nostra amicitia nel Signor nostro richiede. Se io mi hauessi risoluto de seruire ad alcun signor, massime de chi hauessi tanta satisfation, quanta mostra hauer la R.V. del suo, io uorria, hauendo di far mutatione, intendere la sua voluntà et in tutto accomodarmi a quella in seruitio di Dio N.S. Si che per questa andata di Venetia, si debbia farsi o no, che io uorria intendere la inclinatione della voluntà del S. Ascanio, et a quella mi conformarei, non hauendo altronde chiareza di quello sarebbe in magior seruitio de Dio; la quale se ci fossi, non accaderebbe consultar, ma seguitar simplicemente quanto si sapesse esser più grato a Dio N.S. Sì che il mio parer è questo: et si ben non ce sia troppo speranza di quella concordia che tutti tanto desiderauamo, lasciando questa parte in mano de Dio, si può in altre cose adoperar la charità vostra a gloria de Dio N.S. , nel quale molto mi ui raccomando, et pregho la diuina et summa bontà a tutti conceda gratia di conoscer sempre et esseguire sua santissima uoluntà.

El 22 de febrero de 1554, el nombre de Ascanio vuelve a aparecer en el epistolario ignaciano, en este caso en una carta en la que Ignacio responde a una consulta realizada por una persona que, al tenor de la carta, parece ser que había estado al servicio de Ascanio, Doymo Nascio[144].

Dos cartas que Ignacio[145] dirige a Doymo Nascio en 1555, nos confirman la relación entre este y Ascanio. Pero también, nos ponen de manifiesto el contacto que algunos miembros de la Compañía (probablemente a instancias de Ignacio) mantenían con Ascanio en su prisión. Será por su medio por el que Doymo Nasco pueda establecer contacto epistolar con Ascanio.

> La lettera per il signor. Aschanio si mandarà a buon ricapito, et, si manda risposta, se indirizarà a la charità vostra. A tutti conceda sua gratia Dio N.S. per sentir sempre et fare continuamente sua santissima volontà.[146]

---

[144] "Senex ille amicus, quem non fuisse admissim in Societatem diximus, erat dominus Doymus, Amerinus, ab initio Societatis P. Ignatii studiosus; sed cum aliquot diebus in probatione fuisset, judicatum est epedire magis, ut liber ab obedientia Domino inseviret", *Chron* V, 81.

Como nos recuerda E. García Hernán, en mayo de 1538 Ignacio y sus compañeros comienzan a sufrir en Roma acusaciones graves, "el origen del conflicto se remonta a cuando el cardinal Juan Pedro Carafa supo que habían entrado en la ciudad. Ordenó a uno de su casa, el notario Doimi Nascio, que acudiera a la Universidad de la Sapienza para escuchar las lecciones de Fabro y Laínez, así como las predicaciones de los demás en las distintas Iglesias; en concreto, deseaba saber si decían algo 'quod saperret contra fidem'. Nascio les vigiló de cerca y, con el tiempo, llegó a trabar amistad con Ignacio, pero, pese a ello, la 'persecución', como se ha llamado en la historiografía official, se desató de manera inexorable. Simpática ironía es que Nascio termnará siendo jesuita justo cuando Carafa fue elegido Papa", E. García Hernán, *Ignacio de Loyola*, 287.

[145] La segunda de ambas (9-II-1555) está escrita por Ignacio, la primera de ellas (23-I-1555) por Polanco *ex commissione*.

[146] *Epp* 8, 308 (Carta del 23 de enero de 1555).

> Si mandò quella lettera pel signore Aschanio, et qui ua vn. altra, che non so si è risposta di essa, nè cosa certa sapiamo del suo negotio. Iddio N.S. lo guidi come sia più seruito.[147]

Continuamos con el período de la relación entre Ignacio y Ascanio del que tenemos una constancia escrita más significativa, se trata del comprendido entre octubre y diciembre de 1554.

El 14 de octubre el secretario de Ignacio escribe una carta al P. Salmerón. En ella se le informaba de una carta de recomendación que Ignacio escribía a la persona al mando de Castelnuovo, donde Ascanio estaba recluido, y se le encomienda a Salmerón la tarea de entregarla y, si fuera posible, que visite a Ascanio en su cautiverio[148].

CARTA 8.

Autor: J.A. de Polanco
Destinatario: P. Alfonso Salmerón
Lugar y fecha: Roma, 14 de octubre de 1554.
Localización: *Epp* 7, 651.

> Nostro Padre scriue al signore don Joan vna lettera in racomandatione del signor Ascanio Colona. V.R. potrà darglila, dicendo haueria piacer. de veder la lettera; et se la mostra, potrà etiam, como da sè, la R.V. domandargli se la mostrarà al signore Ascanio et movergli. Si non vedess. alcuni inconvenienti, ch. qua non si vede, etiam gli potrà domandar se sarrà bene ch. la R.V. lo visiti; et in tal caso lo faccia, hauendo però prima parlato al vicerè et contentandosi di quella, per parte di nostro Padre officiosamente dandogli molti racomandationi.

Conservamos la carta que Salmerón entregó al carcelero de Ascanio. Se trataba de Juan de Mendoza, quien ingresaría en la Compañía de Jesús al año siguiente, aunque no podría viajar a Roma hasta 1556[149]. Hijo de Pedro González de Mendoza, marqués del Valle Siciliano, pertenecía a una familia de reconocido servicio a la corona española. No vivió mucho tiempo en la Compañía ya que murió a los pocos meses de su entrada, el 21 de septiembre de 1556[150]. Su herencia, aunque motivó un cierto enfren-

[147] *Epp* 8, 379 (Carta del 9 de febrero de 1555).

[148] "Detinebatur in Castello Novo Neapoli D. Ascanius Columna, qui Imperatoris jussu captus et eo deductus fuerat. Eum ergo P. Ignatius per P. Salmeronem salutatum voluit, et D. Joanne praefecto id concedente, P. Salmeron ipsum invisit, qui magna laetitia ex hac salutatione affectus, magnas gratias P. Salmeroni ac P. Ignatio egit, ac retulit ei quod nobilis, qui nomine Imperatoris captum eum Neapolim attulerat, magnum testimonium de ipsius innocentia et justitia tulit, et ejus exemplum ad P. Ignatium misit" (*Chron* IV, 188).

[149] Alude a su ingreso el Padre Cámara en el número 40 de su *Memorial* (*FN* I, 551). Polanco recoge las dificultades que retrasaron la ida de Juan de Mendoza a Roma (*Chron* V, 312-315).

[150] Encontramos en un par de escritos la alusión a Juan de Mendoza enfermo en Roma. En una carta de Polanco al rector de Nápoles, de 26 de julio de 1556, leemos: "Ci rallegramo in Domino della conualescentia dell. Indisposti. Di qua habiamo la nostra parte di amalati, et fra li altri N.P. et il Mtro. Laynez et don Giouanni; et presto spero che nostro ignore li darrà sanità" (*Epp* XII, 195). También en la carta con la que Polanco informa a todos los superiores de la Compañía de la muerte de San Ignacio (fechada en Roma el 6 de agosto de 1556), encontramos referencia al enfermo: "Teníamos en casa muchos enfermos, y entre ellos al padre maestro Laynez, y a Don Joan de

tamiento con sus familiares, contribuyó a aliviar la difícil situación económica del colegio Romano[151]. Para conocer la historia vocacional de Juan de Mendoza no puede dejar de citarse la carta que, por comisión, es enviada a Francisco de Borja, el 17 de febrero de 1556 (*Epp* 9, 16-17)[152]. En la misma se describe el itinerario de alguien cuyo cambio de vida "en Nápoles da tanto más admiración y edificatión su mudança de estado, quando estas metamórphoses son más raras en Italia, y quanto D. Joán más spléndido y de más ualor se ha mostrado en las cosas del mundo". Sin duda, Ignacio era consciente de la calidad humana y espiritual del "castellano" del Castelnuovo.

CARTA 9.

Autor: Ignacio de Loyola
Destinatario: Juan de Mendoza
Lugar y fecha: Roma, 14 de octubre de 1554.
Localización: *Epp* 7, 654-655.

Mi señor en el Señor nuestro.

La summa gracia y amor eterno de X.o.N.S. salude y uisite á V.md. con sus santísimos dones y gracias spirituales.

Aunque ha muchos días que, siendo informado de los dones de Dios N.S. en el ánima de V.md. y de los deseos que le da de mucho seruirle, no obstante la occasión, con que suelen muchos impedirse, de la nobleza y cargos tam qualificados, tengo special affición en su diuina majestat al seruicio de V.md., deseándole conoscer y conuersar en presentia ó por letras; no lo he hecho hasta agora, que la charidad mesma me offreze la occasión.

Porque he entendido que está en ese castillo el Sr. Ascanio Colona, á quien Dios N.S. visita con trabajos en la última parte de su edad, como suele á los que ama y quiere tanto más disponer para desear la celestial y eterna patria, quantos más desgustos les da la peregrinatión della terrena y temporal vida. Y aunque tenga yo por cierto de la grande humanidad y nobleza de ánimo de V.md., que en lo que podrá (sin faltar á lo que es obligado) abrá hecho y hará de suyo á S.E. todo buen acogimiento; todauia no puedo dexar de supplicar encarezidamente á V.md., confiando holgará de me la hazer, tenga por muy encomendado el buen trattamiento de su persona, á quien en cosas spirituales yo he conuersado, y amo mucho en el Señor nuestro.

Y porque me pareze es razón no callar esto, no dexaré de dezir que, hablando familiarmente con el Sr. Ascanio, una uez le oy no auer faltado quien le mouiese á

Mendoza…", *P. Ioannis de Polanco ex Commissione P. Vicarii Epistola de Obitu S. Ignatii*, (*FN* I, 765).

[151] "A tamponar le falle interveniva, provvidenziale, l´aiuto dei gesuiti stessi con i loro beni personali, specialmente se proveniente da famiglie benestanti. Fu il caso del castellano di Napoli Giovanni Mendoza, che, morendo dopo pochi mesi di vita religiosa, lasciava la Compagnia errede universale", M. Scaduto, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia IV,* 277.

[152] La carta dirigida a Francisco de Borja recoge la historia de una persona que, a sus veintisiete años, ha "luchado" por su vocación. Juan de Mendoza había intentado, infructuosamente, obtener el permiso real para ingresar en la Compañía. El 8 de febrero de 1556, el propio Ignacio de Loyola escribe a Felipe II sobre Juan quien, harto de esperar, decide ingresar en la Compañía sin contar con el permiso real (*Epp* 10, 666-667). Rechazó un casamiento muy beneficioso y renunció a un cargo "que él tenía, ultra de dos mil ducados de renta, es de mucha calidad y tiene jurisdictión de por sí, no estando debaxo de la del visorey, según dizen".

> ser franzés, pero que nunca él haría lo que hizo el príncipe de Salerno; que su casa siempre auía sido imperial, y él en quanto viuiese lo sería. Esto oy yo dél mesmo. Pero no ay para entrar más adentro en esta cosa, ni para qué alargar en otro, sino que me ofrezco muy de coraçón al más seruicio de V.md. , á gloria de Dios N.S.; quien por su diuina y summa bondad quiera lleuar adelante en V.md. los dones de su gracia, y á todos la dé muy cumplida para que su santísima uoluntad siempre sintamos y enteramente la cumplamos.

Se trata de una carta, en verdad, conmovedora. De Ascanio, Ignacio dirá con claridad "á quien en cosas spirituales yo he conuersado, y amo mucho en el Señor nuestro". Comienza la misiva con una discreta alusión a la vocación del destinatario y las dificultades que retrasan su entrada en la Compañía ("siendo informado de los dones de Dios N.S. en el ánima de V.md. y de los deseos que le da de mucho seruirle, no obstante la occasión, con que suelen muchos impedirse, de la nobleza y cargos tam qualificados, tengo special affición en su diuina majestat al seruicio de V.md., deseándole conoscer y conuersar en presentia ó por letras").

Es una carta escrita por un amigo y un padre en la que Ignacio se muestra convencido de la inocencia de Ascanio en lo referente a la traición que se le imputaba. En el día siguiente, el 15 de octubre, está fechado en Nápoles un testimonio de Vicenzo di Capoa, duque de Termoli, en el que se sostiene la inocencia de Ascanio[153]. Doce días más tarde, el 27 de octubre, el duque de Paliano, escribe agradecido "Al R.do don Ignatio, mió molto honorando":

CARTA 10.

Autor: Ascanio Colonna
Destinatario: Ignacio de Loyola
Lugar y fecha: Nápoles, 27 de octubre de 1554.
Localización: *MSal* 2, 777-778[154].

> R.do don Ignatio. Il Salmerón é stato qui et per prima hanno ce era stato et mi a consolato sempre, et certo ho preso con esso conforto, che lo cognobbi in tempo del principio della vostra congregatione. lo son tanto certo della vostra caritá, che non saprei che dire, máxime che li mei aduersarii nel modo del procedere han prouocato in fauor mío X.° con tutti li soi membri, in modo che piú temo de essi che di me. Ui prego a pregare, et far pregare che il signor proueda a tutto con la bontá sua, secondo deuemo confidare che non mancará, et a V. R. mi raccomando.
>
> Di Napoli, 27 de Octubre [1554]. Al comando vostro.
>
> Ascanio Colonna.

[153] *Epp* 8, 160-161. (Nápoles, 15 de octubre de 1554). Se incluye en apéndice el texto íntegro de este testimonio.

[154] No parecería que *Monumenta Salmeronis* fuera el lugar en el que buscaríamos una carta de Ascanio Colonna dirigida a Ignacio de Loyola. Podría ser considerado más normal que se editara en alguno de los tomos de MHSI dedicados a *Epistolae mixtae*. Probablemente, el hecho de que en ella se haga referencia a A. Salmeron, llevó a los editores de *Monumenta* a incluirla en el tomo segundo de las cartas del jesuita toledano (MHSI, 32). La podemos encontrar en el *Appendix secunda: Varia ad Salmeronem spectantia*.

No tardaría mucho Juan de Mendoza en escribir "Al muy Rdo. señor y en Xpo. Padre, el Padre miser Ignatio de Loyola, prepósito general de la Compañía del Jesús, en Roma", en contestación a su carta de recomendación. Esta no pudo ser mejor recibida.

CARTA 11.

Autor: Juan de Mendoza
Destinatario: Ignacio de Loyola
Lugar y fecha: Nápoles, 2 de noviembre de 1554.
Localización: *EpMixt* 4, 431-432.

> Muy Rdo. señor en Xpo. Padre. Receby la carta de V. R. de los 14 de Octubre, y con ella, cierto, muy gran contentamiento; porque la e tenido por muy gran argumento de que nuestro Señor será seruido de cumplir los deseos de su seruicio. Porque no obstante que parece, que fué la ocasión de querer V. R. escreuirme, el encomendarme el seruitio de aquel cauallero, todauía pienso, y tengo por muy creydo, que nuestro Señor mouió á V. R. á esto, para que con esta ocasión conocyese yo, por lo que V. R. me scriuía, quen una cyerta manera se me avía cumplido mi deseo. Con esto tendré más certenidad cada día de mi uoluntad: y ansí suplico á V. R. quen sus oraciones, y de toda la casa, sea mi intención ofrecida á nuestro Señor, para que por su infenita bondad, y por la necesidad que yo dello tengo, se sirva de amostrar ell efeto della. Y ansina, asta que la uoluntad del Señor nos dexe conversar, recybere muy gran merced y consuelo con cartas de V.R., porque me parecerá que asta entonces, con leellas, estaré metido en lo que deseo.
>
> Quanto á lo de aquel cauallero, mucho más agora deseo seruille; y tanto, que no puede llegar la obra al deseo. Pero Dios será aquél señor que le satisfará, y á mí en ello, porque, cierto, se lo deseo, viendo quán prencipal señor es en su trato y manera, *y* quán allegado a Dios.
>
> Y con esto ago fin, deseando lo que sé que V.R. encomienda al Señor, por relación del maestro Salmerón. Nuestro.Señor sea con V. R., y le conserve en su gracia. De Nápoles á 2 de Nouiembre 1554. Besa las manos á V.R.,
>
> Don Juán.

La lectura de la respuesta pone de manifiesto que la petición de Ignacio fue cumplida por don Juan, a un nivel más allá de lo esperado: "quanto á lo de aquel cauallero, mucho más agora deseo seruille; y tanto, que no puede llegar la obra al deseo". Parecería, al menos, que las condiciones de la prisión de Ascanio no fueron excesivamente duras.

CARTA 12.

Autor: Ignacio de Loyola
Destinatario: Ascanio Colonna
Lugar y fecha: Roma, 8 de diciembre de 1554.
Localización: *Epp* 8, 159-160.

> Illmo. mio signor nel Signor nostro. La somma gratia et amor eterno di X.o.N.S. saluti et visiti V.E. con suoi santissimi doni et gratie spirituali.
>
> Ad vna lettera di 26 d. Ottobre, de V.E., per l. indispositioni mie quasi continue non ho fatto risposta in scritto, ma ben l. ho fatto molte uolte con la memoria di V.E. nel conspetto di Christo N.S. , supplicando alla sua diuina et somma bontà habbia molto racomandata la persona et cose di V.E. , et tutti questi trauagli (come suole ordinariamente usar. con quelli che l. amano) li faccia cooperare in gran bene et profetto spirituale di quella; di cui tanto pio et christiano animo non dubito che, quanto più occasioni n. ha di spiccarsi d. ogni amore et affetto della terra, tanto più vnita et feruentemente si uoltarà alle cose del cielo, crescendo et vendendosi tanto più puro l. amor del sommo et eterno bene nell. adherir al creatore, quanto più chiaramente l. isperienza mostra esser. mal collocato quanto si espende d. esso nelli deboli et caduchi beni delle creature.
>
> La copia di quel testimonio del duca di Thermoli, mandatomi per parte di V.E., ne haueua prima letto D. Doymo, et all. hora et dopo ci ha dato occasione di renderne molte gratie a Dio N.S. , a cui soauissima prouidenza piacerà al suo tempo manifestar. la verità, quanto sarà espediente per la gloria sua et seruigio, quale V.E. tengo certo desidera sopra ogni cosa. Non altro per questa, se non humilmente racomandarmi a V.E. con tutta questa casa, et pregar. la diuina et somma clementia a tutti conceda gratia abondante per sentir sempre sua santissima volontà, et quella perfettamente adimpire.

Concluimos la relación epistolar entre Ignacio y Ascanio con la carta que Ignacio envía al prisionero el 8 de diciembre de 1554[155]. Con ella, Ignacio contesta a la carta que Ascanio le había hecho llegar a fines de octubre. Hace referencia a problemas de salud en Ignacio, como causa de no haber escrito antes. Junto con su consuelo, Ignacio deja entrever que cree en la inocencia de Ascanio y que se alegra profundamente del testimonio del duque de Termoli. Es carta de ánimo espiritual y humano, en la que Ignacio le anima a interpretar las circunstancias que está atravesando para su provecho espiritual.

[155] En una carta a Salmerón de fecha 2 de diciembre de 1554, se le decía que: "Al signor Ascanio et al signor don Giouanni per le molte occupationi non si scriue hoggi. Quel testimonio di chi lo pigliò pregione hauiamo uisto, e prima etia[m] ce l. hauea mostrato don Doimo. Degnisi Dio N.S. ordinar le sue cose tutte come sia più seruito e glorificato suo santo nome", *Epp* 8, 132.

CARTA 13.

Autor: Ignacio de Loyola
Destinatario: P. Christophoro de Mendoza
Lugar y fecha: Roma, 19 de julio de 1556
Localización: *Epp* 12, 143.

> Pax X.i.
>
> C. è stato ordinato a noi et anche a tutte le religioni, che, quando il signore Ascanio, o ueramente il signor Marcantonio, suo figliolo, uolessino intrare nelle chiesie nostre, cessetur a diuinis insino a tanto che eschino fuora, perchè sono escomunicati per S.S. , de cui parte c. è stato fatto tal comandamento. La R.V. lo farà obseruar, perchè non manchiamo del debito del obedientia, quantunque con la charità debiamo abbracciar tutti, et pregar. la diuina et summa bontà si degni pacificar le cose et quietarle, et a tutti dar gratia de sentir sempre et adempire su santissima uoluntà.

En vida de Ignacio sólo encontraremos una referencia más a Ascanio en su epistolario. Se trata de una carta dirigida, el 19 de julio de 1556, al P. Christophoro de Mendoza, rector de Nápoles. En ella tiene que afrontar una penosa obligación[156], consecuencia de la excomunión que Pablo IV había decretado sobre Ascanio y su hijo Marcantonio el cuatro de mayo de 1556. Si bien esta carta es atribuida a Ignacio, sabemos que entre el 2 y el 28 de julio el de Loyola se encontraba, por motivos de salud, en la villa del Colegio Romano, a los pies del Aventino, y que había encargado el gobierno a los PP. Polanco y Cristobal de Madrid[157]. Pese a la verosimilitud de la hipótesis de que se trate de una carta escrita "por comisión", la edición de *Monumenta* sostiene la autoría de Ignacio. En todo caso, podemos imaginarnos el dolor que experimentaría Ignacio de Loyola al conocer la excomunión de Ascanio y de su hijo, causada por la beligerancia antiespañola de un papa. Al incluir a Ascanio, de hecho, el papa reconocía la fidelidad del Colonna al monarca español. Paradojas de la historia, se excomulga por su fidelidad a España a quien está en prisión bajo la acusación de traición al emperador.

5.2.3. Relación con los Colonna tras la muerte de Ignacio de Loyola

El 9 de agosto de 1556, ya muerto Ignacio, Polanco escribe de nuevo al rector de Nápoles, recordándole lo comunicado anteriormente: "sopra l´interditto non ce scriue niente V.R.: intendiamo che S.S. uoleua che si osseruasse la bolla sua, et così glie la mandamo. Intenda V.R. del vicario o de li Padri de Sto. Francesco quale è la mente di S.S., et quella bisognarà obseruar, perchè siamo obligati"[158].

---

[156] *Chron* VI, 260-261 (n. 1007).

[157] Cfr. Ignacio de Loyola, *Obras completas*, 52.

[158] *MSal* 1, 597-598. "Il pontefice fece perseguiré i clienti della Spagna, tra i quali la Compagnia contaba amici sinceri. Si ebbe così la scomunica dei Colonna con relativa confisca dei beni, e Polanco dovette notificare al rettore di Napoli, dove quei signori risiedevano, l´ordine ricevuto dal papa di far sospendere qualsisi funzione litúrgica se ad assistervi si fosse presentato Ascanio

La estrecha relación de los Colonna de Paliano con la Compañía sobrevivió a la muerte del santo. El cuatro de diciembre de 1558 Laínez, recién nombrado General, comenzaba, de esta manera, una carta en la que pedía ayuda económica a la duquesa de Tagliacozzo para solventar una necesidad que atravesaba la comunidad de Genazano: "aunque ha muchos años que yo tengo special affición al seruicio de V.E. en Xº nuestro señor, y nuestra Compañía; me ha obligado más á ello haziéndome suceder en este cargo á nuestro Padre Ignacio de santa memoria, que fue tanto de V.E. y de esa Illma. casa"[159].

Seis días después, Juana contesta en términos muy amistosos al "muy Rdo. Padre mío osseruandísimo N. P. don Jacomo de Laynez". Aunque en aquel momento la viuda de Ascanio no puede ayudar a la Compañía, ya que la casa de los Colonna atraviesa dificultades económicas ("porque todo está alienado, en manera, que no nos a quedado sino la dignidad"), sí deja claro que, en el futuro ayudará a los hijos de Ignacio en la medida de sus posibilidades:

> "E querido dar esta qüenta de todo á V.R., porque á my tenga por muy escusada, si no e cumplido más que tanto á su desseo, *de lo que tendré memoria, para quando fuere tiempo*. En tanto ruego á V.R. que, si en cosa la puedo seruir, que me mande, que será para my gran merced, y nuestro Señor Dios le conçede toda felicidad".[160]

Cumplió su palabra Juana de Aragón, mujer agradecida a los jesuitas por tantos servicios prestados. Entre las muchas muestras de afecto hacia la Compañía cabe destacar, en tiempos del generalato de Borja, la ya mencionada contribución de Juana y de su hijo Marcantonio en la fundación del noviciado de San Andrea di Quirinale en 1566.

Conclusión

Si tuviéramos que señalar los elementos principales de la relación entre Ignacio de Loyola y el matrimonio Colonna a partir de las cartas que conservamos, deberíamos comenzar subrayando una cordialidad y cercanía que buscan proporcionar ánimo espiritual y humano. Se busca el provecho espiritual. Ignacio escribe a dos personas con las que ha conversado de cosas espirituales y en las que intenta provocar crecimiento en la búsqueda de la perfección, en el progreso en virtud. Basta con considerar el lenguaje y el tono que emplea en sus cartas para darnos cuenta de que Ignacio puede hablar con Juana y Ascanio, sin dificultad, en términos espirituales (como hemos visto, con frecuencia aparecen en estas cartas elementos de la espiritualidad ignaciana). Correlativamente, también encontramos en las cartas que Juana y Ascanio dirigen a Ignacio la constante apelación al ámbito espiritual. Salta a la vista que no estamos ante correspondencia "social", meramente de compromiso o de cortesía. Se trata de comunicación personal profunda y, también, de auténtica dirección espiritual.

---

o Marcantonio Colonna". M. Scaduto, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia III. L´Epoca di Giacomo Lainez. Il governo 1556-1565*, Roma, 1964, 15.

[159] *MLain* 4, 30.

[160] *MLain* 4, 56. Carta de 10 de diciembre de 1558.

En las cartas podemos ver cómo Ignacio consuela, anima y acompaña tanto a Ascanio como a Juana. Y no rehúye los momentos difíciles, es más, es en esas circunstancias cuando percibimos a Ignacio más presente y más cercano. La muerte de su hijo, el deshonor de una acusación de traición, la prisión… son ocasiones para acercarse a Ascanio y e intentar mover su corazón.

A mi juicio, estos elementos que podemos encontrar en los dieciséis años de relación epistolar Colonna-Loyola encuentran su imagen más nítida y completa en la carta que Ignacio dirige a Juana de Aragón en noviembre de 1552. A su detenido análisis estarán dedicadas las páginas del capítulo siguiente. Lo aportado hasta ahora constituye una introducción para poder entender mejor el documento elegido. Introducción necesaria, que nos ha permitido entender la situación en que se encontraba el matrimonio Colonna-Aragón, el momento político y eclesial, y la naciente Compañía de Jesús. Espero, asimismo, que lo aportado hasta ahora nos haya servido también para hacernos cargo de la estrecha relación y afecto existente entre Ignacio, Ascanio y Juana.

Como ha quedado reflejado, si tuviéramos que señalar los elementos principales de la relación entre Ignacio de Loyola y el matrimonio Colonna, a partir de las cartas que conservamos, deben subrayarse la cordialidad y la cercanía. A lo largo de su relación epistolar aparece con claridad la intención de Ignacio de proporcionar ánimo espiritual y humano. El General de la Compañía busca el provecho espiritual de ambos.

Como creo haber demostrado, existe en Ignacio preocupación por ambos. Preocupación, en primer término, por enmendar la situación matrimonial, pero va mucho más allá[161]. Es preocupación por las personas, por su bienestar, por su buena fama, por su salvación, por su provecho espiritual… Y es también preocupación por la verdad, por la justicia, por el honor… Y dada esta preocupación y el aprecio que siente por ambos, Ignacio no duda en comprometerse, en tomar partido, en dar consejos, en ponerse a disposición, tanto personalmente como a través de otros de sus compañeros[162]. Ignacio es muy consciente de la importancia que el "asunto Colonna" tiene para papas, cardenales, emperador, nobles italianos y españoles, etc. Pero para él, el "asunto Colonna" no es simplemente una separación matrimonial más o menos escandalosa. Su intención, su motivación, aquí como tantas veces a lo largo de su vida, es buscar y hallar la voluntad de Dios, elegir lo que más conduce, el bien más universal, la salvación de las ánimas… Sin duda era consciente de la dificultad que entrañaba la reconciliación de los Colonna, pero nunca dio la situación por perdida.

Abordemos ahora la carta que Ignacio dirige a una amiga, a una discípula.

---

[161] Como he pretendido poner de manifiesto en mi estudio, este escrito no es, primariamente, un tratado sobre el matrimonio, sino un intento de ayuda lúcida a una decisión personal.

[162] En las páginas precedentes hemos visto el número significativo de jesuitas que se involucran en el "asunto Colonna" (por comisión de Ignacio, por encargo papal, por petición de los protagonistas), tanto en Roma como en Nápoles.

Lugar/Fecha	Autor	Destinatario	Contenido
Roma, 15 abril 1543	Ignacio de Loyola	Ascanio Colonna	Anima a Ascanio a hablar con el P. Araoz
Castell. Ovi, 1 septiembre 1543	Juana de Aragón Colonna	Ignacio de Loyola	Agradecimiento por la ayuda del P. Araoz
Roma, 18 enero 1549	J.A. Polanco	Juana de Aragón Colonna	Anuncio de la visita del P. Bobadilla
Roma, 7 septiembre 1551	J.A. Polanco	Ascanio Colonna	Pésame por la muerte de su hijo Fabrizio
Roma, noviembre 1552	Ignacio de Loyola	Juana de Aragón	Resumen de lo dicho en Alvito (26 razones para la concordia)
Roma, 14 agosto 1553	J.A. Polanco	Antonio Araoz	Información de que Juana desea volver con Ascanio
Roma, 22 febrero 1554	Ignacio de Loyola	Doymo Nascio	Respuesta a una consulta
Roma, 14 octubre 1554	J.A. Polanco	Alfonso Salmerón	Entrega de una carta de recomendación
Roma, 14 octubre 1554	Ignacio de Loyola	Juan de Mendoza	Carta de recomendación entregada por Salmerón
Nápoles, 27 octubre 1554	Ascanio Colonna	Ignacio de Loyola	Agradecimiento a Ignacio
Nápoles, 2 noviembre 1554	Juan de Mendoza	Ignacio de Loyola	Contestación a la carta de recomendación
Roma, 8 diciembre 1554	Ignacio de Loyola	Ascanio Colonna	Carta de ánimo espiritual y humano
Roma, 19 julio 1556	Ignacio de Loyola	Cristóbal de Mendoza	Excomunión de Ascanio y su hijo Marcantonio

Tabla 22

Lista de cartas sobre la relación de Ignacio de Loyola con los Colonna-Aragón



Imagen 10
Retrato de Juana de Aragón (Rafael Sanzio).
Óleo sobre lienzo (1518). Museo del Louvre.

6

ANÁLISIS DE LA CARTA DE IGNACIO DE LOYOLA A JUANA DE ARAGÓN DE FINES DE NOVIEMBRE DE 1552

El capítulo anterior ha intentado introducir la carta[1] objeto de análisis, situándola tanto en sus coordenadas político-históricas y eclesiales, como en la relación entre Ignacio y el matrimonio Colonna-Aragón. Dicho capítulo, nos ha aportado elementos valiosos para abordar la parte central de este trabajo.

Introducción

La tarea en este apartado consiste en reconocer los elementos de la espiritualidad ignaciana que aparecen en este escrito así como un análisis de las veintiséis razones que Ignacio de Loyola aporta a Juana de Aragón para apoyar la solución que le propone. Como señalan Farinella y Tulumello, "la extensión y la seriedad del documento nos hacen comprender la importancia que daba Roma a este escándalo conyugal, ya en boca de todos"[2]. La carta pone de manifiesto tanto la relevancia del problema abordado como de las personas involucradas.

Aunque la carta constituye un "todo" (síntesis) y así debe ser considerada, la iremos estudiando por partes (análisis). Comenzaremos por la introducción, en la que Ignacio ya nos aporta su solución al problema, y continuaremos desentrañando cada una de las razones aportadas. El tenor e intención de la carta, poner por escrito lo hablado entre ambos para facilitar la decisión de Juana, hace que podamos aplicar a este escrito la categoría de Memorial. No debemos olvidar que se trata de un escrito posterior a un conjunto de encuentros ya que Ignacio permaneció aproximadamente dos días y medio en Alvito[3]. Dichos encuentros no debieron de ser fáciles, dada la

---

[1] *Epp* 4, 506-511. El texto completo, asi como una reproducción de la carta conservada en ARSI, los incluyo en un apéndice.

[2] E. Farinella y A. Tulumello, *Ignazio di Loyola. Il messaggio del suo epistolario I*, Roma, 1975, 86.

[3] Sobre el viaje de Ignacio a Alvito, cfr. *P. Petri de Ribadeneyra Collectae* (*FN* II, 414) y *Chron* II, 427-428. Al amanecer del 2 de noviembre de 1552 Ignacio emprende un viaje al reino de Nápoles acompañado por el P. Polanco y el H. Juan Pablo Borrel. Ignacio estará ausente de Roma hasta el 12 del mismo mes. El General de la Compañía aprovechó el viaje para realizar también trabajo pastoral en Ceprano a petición de su amigo el cardenal Mendoza.

historia pasada, los agravios cometidos, el tiempo transcurrido, etc. En opinión de H. Rahner, algo aparece con claridad y es que "la amargada mujer no se rindió de ninguna manera al primer asalto"[4].

Podemos intuir que Ignacio volvió a Roma con dudas fundadas sobre la decisión de Juana. A tenor de la carta, nos inclinamos a pensar que el resultado de aquellas conversaciones no dejó del todo tranquilo a Ignacio y que esto le movió a poner por escrito lo que probablemente ya había expresado de palabra. La carta de finales de noviembre tendrá por objeto enfatizar y fijar lo hablado en aquellos días que compartieron. A modo de repetición ignaciana, Ignacio pone por escrito las razones (espirituales, teológicas, personales, económicas, sociales, etc.) que le fue proponiendo a la duquesa de Paliano conforme ella iba mostrando sus objeciones. Al considerar las razones que Ignacio aporta ("cómodos")[5], podremos ir reconstruyendo la lista de temores y prevenciones, en definitiva, razones en contra ("incómodos") que Juana de Aragón fué presentando a Ignacio en aquellos días.

Ignacio intenta asumir toda perspectiva posible para mover a Juana en una línea de decisión, ya que es consciente de que su interlocutora presenta fuertes resistencias. Son veintiséis razones diversas, muchas de ellas complementarias entre sí, que intentan inclinar a Juana a una acción generosa. Una lista de motivos exhaustiva, ordenada y meditada, que intenta no sólo apelar a la mente y al corazón de alguien en quien Ignacio reconoce una búsqueda sincera de perfección, sino también convencer. Con Juana, Ignacio se siente libre para hablar en términos de misión, espiritualidad y fidelidad a las normas de la Iglesia, en orden a restablecer una relación.

A lo largo de la carta irán apareciendo elementos que indican la concepción que Ignacio tenía sobre el matrimonio. Desde una primera aproximación descontextualizada, podemos caer en el anacronismo de juzgar a Ignacio desde nuestros esquemas actuales. Evidentemente Ignacio concibe el matrimonio y el papel de la mujer en él desde los principios teológicos y culturales propios del siglo XVI, para nosotros hoy inaceptables. Intentaré que "el árbol no nos oculte el bosque", ya que este escrito no es, primariamente, un tratado sobre el matrimonio, sino un intento de ayuda lúcida a una decisión personal.

Señalados los parámetros en los que me moveré, comenzamos el análisis de la carta.

---

[4] "The embittered woman did not by any means surrender at the first assault", H. Rahner, o.c., 140.

[5] Utilizamos la terminología que Ignacio introduce en el número 181 de los *Ejercicios*, correspondiente al cuarto punto de "el primer modo para hacer sana y buena elección [que] contiene en sí seis punctos". La palabra "cómodo", «tiene en nuestro autor el sentido de "provechos", cuando es utilizado como sustantivo en los contextos ya vistos de [Ej 181.1 y 3] y otras veces parece acercarse más a "conveniente", y aparece como adjetivo en referencia a un sustantivo cercano: [Ej 86.1]: "Lo que parece más cómodo y más seguro de la penitencia"; [211]: "Acerca del beber parece más cómoda la abstinencia" y [229] cuando Ignacio recomienda "usar de claridad o temporales cómodos, así como en el verano de frescura o en el invierno de sol y calor"; [Co 69] "más cómodo en el Señor nuestro pareciere". Como sustantivo en las Deliberaciones sobre la pobreza, está muy vinculado a su contrario incómodo: "Los incómodos al tener son los cómodos al no tener cosa alguna"». Cfr. J. García de Castro, voz: "cómodo/incómodo", en *DEI* I, 346-347.

6.1. El comienzo de la carta. [EXORDIO]

6.1.1. El texto

Jesús.

Mi señora en el Señor nuestro.

Aunque de palabra aya auisado á V.E. del medio de concierto con el Sr. Ascanio, que yo siento en el Señor nuestro sería más conforme á su diuina uoluntad, y que más que ningún otro conuendría á V.E., tirándome la affición, que su bondad infinita me ha dado para el seruicio y toda perfectión de V.E., no dexaré (aunque fuera de mi costumbre) de poner en scritto las razones que á ello me mueuen, para que, mirando en ellas y ponderándolas algunas uezes con la buena y santa intentión que Dios N.S. le ha dado, y principalmente con su gracia, podría mudar el parezer y uoluntad con que V.E. al presente se halla.

Aunque de palabra aya auisado á V.E. del medio de concierto con el Sr. Ascanio,
que yo siento en el Señor nuestro

- sería más conforme á su diuina uoluntad,
- y que más que ningún otro conuendría á V.E.,

tirándome la affición, que su bondad infinita me ha dado para el seruicio y toda perfectión de V.E.,

no dexaré (aunque fuera de mi costumbre) de poner en scritto las razones que á ello me mueuen,
para que, mirando en ellas y ponderándolas algunas uezes con la buena y santa intentión que Dios N.S. le ha dado, y principalmente con su gracia, podría mudar el parezer y uoluntad con que V.E. al presente se halla.

Tras la *invocatio* (*Jesús*) y la *salutatio* (*Mi señora en el Señor nuestro*), Ignacio comienza su carta con un párrafo, en el que en pocas líneas comunica magistralmente varios puntos:

- expone el objetivo (*mudar el parezer y uoluntad con que V.E. al presente se halla*),
- invita a Juana a la reflexión (*mirando en ellas y ponderándolas algunas uezes*),
- manifiesta la cercanía y afecto que siente hacia quien la va a leer (*mi señora en el Señor nuestro*[6], *tirándome la affición, que su bondad infinita me ha dado para el seruicio y toda perfectión de V.E*),

[6] La *salutatio* no es un puro formalismo. Sitúa la carta en una conversación espiritual bajo la invocación a Jesús. La primera vez que Ignacio emplea este comienzo de carta es en una misiva dirigida a Juana de Aragón el 19 de enero de 1549 (*Epp* 2, 311), a la que ya hemos hecho referencia en el apartado anterior. La primera vez que utiliza la expresión equivalente en masculino, "mi señor en el

- apela a la riqueza humana y espiritual del destinatario (*con la buena y santa intentión que Dios N.S. le ha dado*),
- recuerda las conversaciones tenidas en Alvito (*aunque de palabra aya auisado á V.E. del medio de concierto con el Sr. Ascanio*),
- señala la excepcionalidad de la carta (*no dexaré −aunque fuera de mi costumbre− de poner en scritto las razones que á ello me mueuen*)
- y pone de manifiesto su parecer sobre la solución a tomar (*del medio de concierto con el Sr. Ascanio, que yo siento en el Señor nuestro sería más conforme á su diuina uoluntad, y que más que ningún otro conuendría á V.E.*).

En dos ocasiones encontramos en la carta la palabra "concierto", tres veces la palabra "concordia", otras tres diferentes variantes del verbo "reconciliar", una vez la palabra "reconciliación", y finalmente, en tres momentos, utiliza la palabra "unión". Sin duda, en la mente de Ignacio se encuentran presentes las palabras de la *Fórmula del Instituto*: "Y también manifiéstese preparado para reconciliar a los desavenidos" (*FI* I). Tal abundancia de términos pertenecientes al ámbito semántico del "perdón/ reconciliación" parecen situar esta carta en un ejercicio espiritual de primera semana.

6.1.2. Tres elementos propios de la espiritualidad ignaciana

En las primeras líneas de la carta, aparece con nitidez la decisión a la que Ignacio invita a su interlocutora: "el concierto con el Señor Ascanio". También, en esta introducción reconocemos tres de los elementos propios de la espiritualidad ignaciana, en este caso referentes a la "disposición del ánima": la rectitud de intención, el *magis,* el grande ánimo.

a) La *rectitud de intención*: "para buscar y hallar la voluntad de Dios". Compartimos la opinión de A. Sampaio cuando afirma: "en la espiritualidad ignaciana el puesto que ocupa la intención es fundamental. San Ignacio se preocupará siempre por la rectitud de la intención, condición indispensable para poder buscar en modo justo y hallar la voluntad divina"[7]. Esta importancia se refleja en el libro de los *Ejercicios*, donde aparece en numerosas ocasiones, tanto implícita como explícitamente: Anotaciones [Ej 1, 5, 16], finalidad de los Ejercicios [Ej 21], Principio y fundamento [Ej 23], Oración preparatoria [Ej 46], Preámbulo para considerar estados [Ej 135], Preámbulo para hacer elección [Ej 169], Tres tiempos para hacer sana y buena elección [Ej 175-188], etc.

También encontramos la apelación ignaciana a la rectitud de intención en las *Constituciones*. El texto más conocido lo leemos en la parte III:

Señor nuestro", es en la carta al príncipe Enrique de Portugal de 16 de julio de 1542 (*Epp* 1, 214), Cfr. D. Bertrand, *La política de San Ignacio de Loyola: el análisis social*, Bilbao-Santander, 2003, 440.

[7] A. Sampaio, voz: "Intención", en *DEI* II, 1042. Cfr. J. Calveras, "Buscar y hallar la voluntad divina por los tiempos de elección de los Ejercicios de San Ignacio*"*, *Manresa* 15 (1943) 252-270; 324-340; R. Orlandis, "De la elección y de la intención previa a ella. Preliminares al estudio de los tres tiempos de elección", *Manresa* 11 (1935) 97-126; y J. J. Toner, '*Discerning God's Will'*, St. Louis, 1991.

> "Todos se esfuercen de tener la intención recta, no solamente acerca del stado de su vida, pero aún de todas cosas particulares, siempre pretendiendo en ellas puramente el servir y complacer a la divina Bondad por Sí mesma, (…) y sean exhortados a menudo a buscar en todas cosas a Dios nuestro Señor, apartando, quanto es posible de sí el amor de todas las criaturas, por ponerle en el Criador dellas, a El en todas amando y a todas en El, conforme a la su santíssima y divina voluntad", [Co 288].

Dentro de los impedimentos para admitir nuevos miembros en la Compañía de Jesús, Ignacio apunta a la "*intención* no tan recta para entrar en Religión como convendría, antes mezclada con humanos diseños" [Co 180]. Continuando con las *Constituciones*, nos encontramos con que la rectitud de intención es necesaria para la conservación de los escolares recibidos durante sus estudios: "después de probados, quando se attiende al studio, como es de aduertir que con el calor del studiar no se entibien en el amor de las uerdaderas uirtudes y uida religiosa, ansí las mortificaciones y oraciones y meditaciones largas no tendrán por el tal tiempo mucho lugar; pues el attender a las letras que con *pura intención* del diuino seruicio se aprenden, y piden en cierto modo el honbre entero, será no menos antes más grato a Dios N. Señor por el tiempo del estudio" [Co 340], "procuren tener el ánima pura y la *intención* de studiar recta; no buscando en las letras sino la gloria divina, y el bien de las ánimas" [Co 360], "persuadiéndose no poder hacer cosa más grata a Dios nuestro Señor en los Colegios, que studiar con la *intención* dicha…" [Co 361]. Es necesaria en los maestros: "tengan los Maestros particular *intención*, así quando se offresciere occasion en las lecciones como fuera de ellas, de moverles al amor a y servicio de Dios nuestro Señor y de las virtudes con que le han de agradar y que enderecen todos sus estudios a este fin" [Co 486]. Es necesaria en los superiores que envían a otros compañeros a la misión: "y con tal *intención* muy recta y pura delante de Dios nuestro Señor…" [Co 618].

Podemos también recordar el texto que encontramos en la parte X de las *Constituciones*, que se ocupa "De cómo se conservará y augmentará todo este cuerpo en su buen ser":

> "… los medios que juntan al 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, como son los medios de bondad y virtud, y specialmente la caridad y *pura intención* del divino servicio y familiaridad con Dios nuestro Señor en exercicios spirituales de devoción y el celo sincero de las ánimas por la gloria del que las crió y redimió, sin otro algún interesse" [Co 813].

Asimismo, podemos constatar la importancia que Ignacio otorga a la rectitud de intención en su epistolario[8]. Rectitud de intención que, en la concepción ignaciana, consiste en libertad interior, en una honestidad básica para buscar y hallar la voluntad de Dios, que huye de las "afecciones desordenadas".

[8] Cfr. p.e.: *Epp* 12, 218, a Francisco de Borja, mediados de enero de 1542; *Epp* 3, 503, al P. Urbano Fernandes, 1 de junio de 1551; *Epp* 3, 542, al P. Juan Pelletier, 13 de junio de 1551; *Epp* 4, 127, al P. Manuel Godinho, 31 de enero de 1552; *Epp* 7, 518-519, a Juan III, rey de Portugal, 12 de septiembre de 1554; *Epp* 9, 208, al P. Alphonso López, 18 de junio de 1555.

Cuando Ignacio apela en su carta a la "buena y santa intención que Dios N.S. le ha dado", está invitando a Juana a disponerse en libertad. No se trata meramente de una *captatio benevolentiae*; su objetivo es, más bien, situar a Juana en una situación sincera de búsqueda de la voluntad de Dios, en una actitud de generosidad. No se trata, a mi juicio, de indiferencia (que abarque las opciones de mantenerse separados o reconciliarse), ya que ambas posibilidades no pueden ser situadas al mismo nivel. Se trata de generosidad para reconstruir puentes, para perdonar, para recapacitar y para cambiar. Asimismo, cabe destacar que Ignacio no emplea con Juana la expresión "recta intención", sino que se refiere a su "buena y santa intención"[9]. Esto podría indicar que, si bien reconoce en Juana una buena intención, no se encuentra en una situación vital del todo "recta", haciendo referencia así a que la duquesa se encuentra influida por "afecciones desordenadas". De hecho, más adelante, recordará a Juana que se encuentra en una situación contraria a las leyes de Dios sobre el matrimonio. Las razones que Juana fue exponiendo en las conversaciones de Alvito[10] (miedo, necesidad de seguridades, sentirse profundamente ofendida por Ascanio, etc.) pudieron hacer ver a Ignacio que Juana presentaba una "intención torcida". En mi opinión, se trata de poner ante los ojos, mente y corazón de su interlocutora una invitación a recapacitar y cambiar[11].

b) El *magis* ignaciano, "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"[12]. No se trata de excelencia mundana, sino de intensidad, de libertad apasionada, de generosidad de respuesta. Constituye el horizonte del querer y del sentir de quien quiere seguir al Señor; de quien está familiarizado con la "bondad", el "servicio" y la "perfección"[13].

---

[9] La expresión "recta intención" pertenece más al ámbito moral, en cambio, "buena y santa intención" se circunscribe más al ámbito espiritual.

[10] De las razones que Ignacio aduce en la carta, podemos deducir los motivos que Juana fue presentando en la conversación.

[11] "San Ignacio dice en los *Ejercicios* que 'tanto uno aprovechará cuanto más saliere de su propio amor, querer e interés' (Ej 189). Se trata de guiar nuestra conducta, no por el propio gusto o por el propio parecer, sin centrar toda la vida humana en la autoafirmación de uno mismo (…). Se trata de hacernos verdaderamente des-centrados, "ex-céntricos"; de hacer depender nuestras decisiones, etc., del Otro y del otro. En definitiva, seguir/imitar a Jesús siguiendo lo que a través de la luz del Espíritu de Jesús se me manifiesta en mi situación concreta y actual como más conforme con lo que Jesús vivió", J. Vives, *Vida cristiana y discernimiento*, Barcelona, 2004, 14.

[12] N. Martínez-Gayol, voz "Magis"*, DEI*, II, 1160. De la misma autora su libro: *Gloria de Dios en Ignacio de Loyola*, Bilbao-Santander, 2005. Cfr. K. Rahner, "L´honneur di Dieu toujours plus grand", *Christus* 14 (1967) 218-237; Id., "La apertura hacia el Dios cada vez mayor. Para la interpretación del lema «Ad Maiorem Dei gloriam»", *Escritos de Teología VII*, Madrid 1969, 36-58; S. Lyonet, "«La maggior gloria di Dio», en Lo Spirito della Compagina. «Una sintei»", *Recherches* 15, CIS Roma, 1978, 7-23; V. Caporale, *Ad maiorem Dei gloriam*, Nápoles, 1992; Ph. Lécrivain, "«A mayor gloria de Dios y salvación de las almas». Nuevo enfoque de los primeros tiempos", *CIS* 24, 72 (1993), 54-76; S. Arzubialde, «El significado de la fórmula "a mayor gloria de Dios" en el texto de las *Constituciones de la Compañía de Jesús*», *Estudios Eclesiásticos* 76 (2001) 593-63; S. Decloux, "El «más» está en ti", *Manresa* 73 (2001) 175-185.

[13] Como veremos, hasta en diez de las razones que Ignacio presenta en la carta a Juana de Aragón aparece explícitamente la referencia al *magis*. A esto hay que sumar las referencias a "lo mejor" en dos de las razones y las cinco ocasiones en que se apela a "lo grande" ("coraçones grandes", "grande caridad", "grande occasión", "grande edificatión", "gloria suya grande").

Ignacio hace llegar a Juana su convencimiento de que la decisión que le propone es, a su juicio, "más conforme à su divina uoluntad, y que más que ningún otro conuendría à V.E.". La intención de Ignacio es clara: se trata de buscar lo que más conduce… lo más perfecto. La apelación es nítida y se irá repitiendo a lo largo de todo el escrito. Se trata de conformar la decisión a la Divina Voluntad. De tener ante los ojos primero a Dios y su voluntad.

Al igual que ocurría con la "recta intención", el ideal del magis, en sus diferentes formulaciones ("mayor gloria de Dios", "para más servirle", "mayor servicio y alabanza", "mayor perfección personal y de los prójimos", "más grato servicio", "el bien más universal", "lo que más ayuda", etc.) se encuentra abundantemente en los escritos ignacianos. No es posible, para las pretensiones de este trabajo, pormenorizar la frecuencia del uso de las expresiones que hacen referencia al "magis" en los diferentes escritos de Ignacio[14].

Antes de enumerar y exponer sus razones, Ignacio enfatizará aún más su parecer apelando de nuevo al *magis*, es decir, a la voluntad de Dios y a un "temple de ánimo" cada vez más libre fruto de un amor cada vez más fuerte[15]. Se trata, como dijimos, de animar y provocar un proceso de decisión; de preparar y disponer el ánima…

> "Digo, pues, señora, que el medio mejor que yo siento, todas cosas miradas, es que V.E. se dispusiese con un ánimo grande, y confiado en el Señor, de yr á casa del Sr. Ascanio, poniéndose en su poder enteramente, sin buscar otras seguridades, ni hazer otros pactos algunos, sino libremente, como la muger suele y debe estar en poder de su marido…".

Digo, pues, señora, que el medio mejor que yo siento, todas cosas miradas, es que V.E. se dispusiese con un ánimo grande,
y confiado en el Señor, de yr á casa del Sr. Ascanio,

- poniéndose en su poder enteramente,
- sin buscar otras seguridades,
- ni hazer otros pactos algunos,
- sino libremente,
- como la muger suele y debe estar en poder de su marido;

y las razones que á esto me mueuen son estas.

c) El *grande ánimo*. La quinta de las anotaciones que Ignacio sitúa al comienzo de los *Ejercicios Espirituales* dice así: "al que rescibe los exercicios mucho aprovecha entrar en ellos con grande ánimo y liberalidad con su Criador y Señor, ofreciéndole

[14] La expresión *mayor gloria de Dios* aparece más de ciento setenta veces en las *Constituciones* acompañada o sustituida con frecuencia de expresiones equivalentes: *mayor servicio*, *mayor alabanza*, *mayor bien de las almas*, *bien más universal*, cfr. I. Echarte (ed.), *Concordancia Ignaciana*, Bilbao-Santander-St. Louis, 1996, 758-765.

[15] En castellano «temple de ánimo» puede significar, entre otras cosas, "arrojo, fortaleza, valentía serena para afrontar las dificultades y los riesgos, energía de la persona" y también "partido que se toma entre dos cosas diferentes".

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 sanctísima voluntad" [Ej 5].

Para ser conscientes de la importancia de este párrafo, baste decir que la expresión "grande ánimo" (en sus variantes: "grande ánimo", "ánimo grande") aparece tan sólo 12 veces en el epistolario ignaciano. En siete ocasiones se recurre a ella en cartas a otros jesuitas[16]. Las otras cinco ocasiones en que aparece son: en esta carta a Juana de Aragón; en la carta a Giulio Porcaro[17] de 1 de agosto de 1548; en carta fechada el 1 de junio de 1552 a Juan Martínez Silíceo[18], arzobispo de Toledo; en la misiva de fecha 10 de marzo de 1556 a Andrea Lippomano[19]; y, finalmente, en la carta a Juan de Vega[20], virrey de Sicilia, el 5 de junio de 1556.

No sólo se apela al "ánimo grande"; Ignacio también hace referencia e invoca tanto la libertad ("ni hazer otros pactos algunos, sino libremente") como la confianza en el Señor, si bien es verdad que ambas pueden subsumirse en aquél. Esta es la disposición que Ignacio busca en Juana de Aragón[21]. El paralelismo con la anotación 5ª, probablemente pretendido, no puede ser explicado por una mera casualidad. Ignacio despliega ya desde el comienzo de la carta, los recursos de su espiritualidad, manifestada de forma privilegiada en los *Ejercicios Espirituales*, pensados para "vencer a sí mismo y ordenar su vida sin determinarse por affección alguna que desordenada sea" [Ej 21]. Espiritualidad que busca que la persona pue-

[16] Estas siete ocasiones son las siguientes: Carta a Sociis in Hispania Versantibus (Post mensem Majum 1545): "Teniendo tan gran zelo, y tanta esperanza de traer muchas al seruicio de nuestro Señor, y viendo que el lugar no es capaz para recebir tantas, el otro día con *grande ánimo* fué á hablar á S.S. solamente por esto, ostrándole la necessidad que avia de ampliarse el lugar, y de comprar ciertas casas que están junto, demandándole que se las comprase, y S.S. generosamente se lo concedió." *Epp* 1, 306; Al P. Araoz (junio de 1548): "Para la yglesia haze él mesmo los díseños tan sumptuosos, teniendo el sitio y el ánimo grande, que no se puede començar tan presto la obra", *Epp* 2, 132; Al P. Nicolás Gaudano (17 de mayo de 1550): "A Mtro. Nicolao que esté de *grande ánimo*", *Epp* 3, 49; Al P. Mirón (7 de junio de 1553): "Sin esto es hombre de *grande ánimo* en el seruicio diuíno; y para cosas grande[s] y uniuersales, y todas finalmente, muy strenuo", *Epp* 5, 108; A Diversis Italiae Colegiis (4 de agosto de 1554): "Et qui il signor ambasciatore di detto re de romani ha mostrato *grande animo* de uolere negotiare con sua M.tà., acciò faccia qui un collegio de 100 vngheri per istruirsi al modo del germanico, et ha detto che lui in persona ui anderà a trattarlo, se sarà bisogno", *Epp* 7, 382; Al P. Nicolás Lanojo (14 de agosto de 1554): "Et quanto alla moltiplicacion delli seminarii è neccessario si pigli; con *grande animo* la impressa: che manco obligato è il re de Portugalo alle Indie…" *Epp* 7, 406; Al P. Bernardo Oliverio (7 de diciembre de 1555): "Si uende quasi noue $.i. il rugio di grano, acciò intenda V.R. la carestia, et consequenter la eleemosina, che ci si fa, quanto si faccia a bisognosi, hauendo a mangiarlo incirca 180 persone in Roma, della quale è molto poco quanto si caua per la sostentatione nostra; pur Dio ci dà *grande animo* et senza sollecitudine, appogiandosi con grande confidenza in esso", *Epp* 10, 272.

[17] *Epp* 2, 159.

[18] *Epp* 4, 264. Cfr. J. L. González Novalín, "La inquisición y los Jesuitas (S. XVI)", *Anthologica Annua* 37 (1990), 11-56.

[19] *Epp* 11, 118-120. Andrea Lippomano, prior de la Iglesia de la Santísima Trinidad de Venecia, y fundador del colegio de Padua [*Vita Ignatii Loyolae*, Pedro de Ribadeneyra (*FN* IV, 391-397)], fue un gran bienhechor de la Compañía. Pedro de Ribadeneyra recoge en la Vida del padre Ignacio de Loyola como en 1549 "fueron los nuestros llamados a Venecia, donde les dio casa propia e iglesia el Prior Andrés Lippomano, fundador del colegio de Padua", (*FN* IV, 477).

[20] *Epp* 11, 496-498.

[21] Nótese el paralelismo entre el "grande ánimo liberalidad con el Criador y Señor" de los *Ejercicios* con el "ánimo grande, y confiado en el Señor, de yr á casa del Sr. Ascanio" presente en esta carta.

da, al término del camino ignaciano, pronunciar con honestidad e intención recta la oración con la que el de Loyola termina sus *Ejercicios*[22]. La respuesta ignaciana al deseo del "magis" es ofrecer el "todo".

Y "todo abarca todo", es decir, libertad, memoria, entendimiento, voluntad, lo que se tiene y lo que se es. Esto nos ha de iluminar en la comprensión de la carta. Ignacio invita, a quien él cree que es capaz de entenderlo en profundidad, a actuar libremente, a no dejarse determinar por la memoria del pasado (probablemente lleno de ofensas y amenazas por parte de Ascanio), a alzar el entendimiento a Dios y a querer lo que más conduce, lo más perfecto, no buscando otras seguridades que las que brotan de la confianza en el Señor.

Ya en esta primera parte de la carta, exordio, comienzan a aparecer algunos de los "incómodos" que Juana comunicó a Ignacio en Alvito. Así se deduce de las palabras de Ignacio invitando al retorno de la duquesa "sin buscar otras seguridades ni hazer otros pactos algunos"[23]. A lo largo del análisis iremos considerando las diversas razones en contra que Juana de Aragón ha ido presentando a Ignacio.

En la introducción de la carta ya aparecen elementos que nos señalan la concepción de Ignacio respecto al matrimonio. El de Loyola es hijo de su tiempo. Para nuestra mentalidad moderna, no deja de llamar la atención que la solución de Ignacio, consistente en volver a recuperar la convivencia bajo un techo común junto a Ascanio, vaya acompañada de la invitación a ponerse "en su poder enteramente, (…) como la muger suele y debe estar en poder de su marido"[24].

6.1.3. La inspiración de los documentos de la elección

Podría parecer que Ignacio se sitúa en el ámbito de una elección, tal y como la propone en el libro de los *Ejercicios*. Sin embargo, la misma concepción que Ignacio tiene sobre la elección excluye la situación en que se encuentra Juana. Así lo leemos en los *Ejercicios* cuando Ignacio aborda el tema de cómo hacer sana y buena elección:

> "…es necessario que todas cosas, de las quales queremos hacer elección, sean indiferentes o buenas en sí, y que militen dentro de la sancta madre Iglesia hierárchica, y no malas ni repugnantes a ella". [Ej 170]

---

[22] "Tomad, Señor, y recibid toda mi libertad, mi memoria, mi entendimiento y toda mi voluntad todo mi haber y mi poseer; vos me lo distes, a vos, Señor, lo torno; todo es vuestro, disponed a toda vuestra voluntad; dadme vuestro amor y gracia, que ésta me basta" [Ej 234].

[23] Sin citar otras fuentes, H. Rahner señala que Juana de Aragón "felt the request that she should return to her unloved husband to be not merely unreasonable but positively dangerous, for she had to fear his acts of violence. That, she thought, would be tempting Providence; and therefore she intended to submit only if Ascanio would guarantee, legally and in writing, her financial and social position, especially with regard to the dowries of their two daughters, Vittoria and Girolama. The final result of the long discussion was a half-affirmative, half-negative answer", H. Rahner, o.c., 140.

[24] Posiblemente Ignacio tenga como referencia las palabras de alguna de las cartas atribuídas a san Pablo: "mujeres, sed sumisas a vuestros maridos, como conviene en el Señor" (Col. 3,18); "así como la Iglesia está sumisa a Cristo, así también las mujeres deben estarlo a sus maridos en todo" (Ef. 5,24); "sensatas, castas, hacendosas, bondadosas, sumisas a sus maridos para que no sea injuriada la Palabra de Dios" (Tit. 2,5).

> "…hay unas cosas que caen debaxo de elección inmutable, así como son sacerdocio, matrimonio, etc". [Ej 171]
>
> "…en la elección inmutable, que ya una vez se ha hecho elección, no hay más que elegir, porque no se puede desatar, así como es matrimonio, sacerdocio, etc. Sólo es de mirar que si no ha hecho elección debida y ordenadamente, sin affecciones dessordenadas, arrepentiéndose procure hacer buena vida en su elección" [Ej 172]

De esto podemos deducir que Ignacio no pone en ningún momento las dos opciones (volver con Ascanio o permanecer separados) al mismo nivel. El matrimonio constituye una opción inmutable, por ello toda la carta ha de ser entendida como un intento de motivar a Juana para hacer "buena vida" en la elección que en su día tomó. La elección ya no girará en torno a "tomar o dejar la cosa", sino en cómo retomarla. En definitiva cómo volver a una situación acorde a "la sancta madre Iglesia" [Ej 170]. Así, en la carta, Ignacio no aportará ninguna razón en contra a la reconciliación, sólo encontraremos motivos a favor, se trata de "considerar raciocinando quántos cómmodos o provechos se me siguen" [Ej 184], en este caso, de volver con Ascanio, su marido. Como se trata de algo que queda "debaxo de elección inmutable", no se deberá prestar atención ni a los "incómodos y peligros" de esta vuelta, ni a los "cómmodos y provechos" de permanecer separados (sí, en cambio, habrá que prestar atención a los "incómodos y peligros" de permanecer separados). Por eso, si bien lo que Ignacio nos aporta en sus *Ejercicios* sobre la elección es pertinente para el caso que nos ocupa, creo que no lo es menos, lo que Ignacio nos aconseja "para emendar y reformar la propia vida y estado" [Ej 189]:

> "Es de advertir que acerca de los que están constituidos en prelatura o en matrimonio (quier abunden mucho de los bienes temporales, quier no), donde no tienen lugar o muy prompta voluntad para hacer elección de las cosas que caen debaxo de elección mutable, aprovecha mucho,
>
> en lugar de hacer elección, dar forma y modo de enmendar y reformar la propia vida y estado de cada uno dellos, es a saber, poniendo su creación, vida y estado para gloria y alabanza de Dios nuestro Señor y salvación de su propia ánima.
>
> Para venir y llegar a este fin, debe mucho considerar y ruminar por los exercicios y modos de elegir, según que está declarado, quánta casa y familia debe tener, cómo la debe regir y gobernar, cómo la debe enseñar con palabra y con exemplo;
>
> asimismo de sus facultades quánta debe tomar para su familia y casa, y quánta para dispensar en pobres y en otras cosas pías, no queriendo ni buscando otra cosa alguna sino en todo y por todo mayor alabanza y gloria de Dios nuestro Señor.
>
> Porque piense cada uno que tanto se aprovechará en todas cosas spirituales, quanto saliere de su proprio amor, querer y interesse".

De esto se trata, en la carta, de animar a Juana a salir de una situación en la que parece primar su "proprio amor, querer e interesse".

Junto con lo señalado hasta ahora, detengámonos en alguno de los verbos[25] utilizados por Ignacio en este exordio:

[25] Sentir, disponer(se), mudar(se), mirar, ponderar, mover. Para los párrafos siguientes, Cfr. J. García de Castro, "¿Qué hacemos cuando hacemos ejercicios? La actividad del ejercitante a través de sus verbos", *Manresa* 74 (2002) 11-40.

(a)

Aunque de palabra aya auisado á V.E. del medio de concierto con el Sr. Ascanio,

que yo siento en el Señor nuestro

- sería más conforme á su diuina uoluntad,
- y que más que ningún otro conuendría á V.E.,

tirándome la affición, que su bondad infinita me ha dado para el seruicio y toda perfectión de V.E.,

no dexaré (aunque fuera de mi costumbre) de poner en scritto las razones que á ello me mueuen,

para que, mirando en ellas y ponderándolas algunas uezes con la buena y santa intentión que Dios N.S. le ha dado, y principalmente con su gracia, podría mudar el parezer y uoluntad con que V.E. al presente se halla.

(b)

Digo, pues, señora, que el medio mejor que yo siento, todas cosas miradas, es que V.E. se dispusiese con un ánimo grande,

y confiado en el Señor, de yr á casa del Sr. Ascanio,

- poniéndose en su poder enteramente,
- sin buscar otras seguridades,
- ni hazer otros pactos algunos,
- sino libremente,
- como la muger suele y debe estar en poder de su marido;
-

y las razones que á esto me mueuen son estas.

Si seguimos el "ritmo" de los verbos (y de los sujetos) en la argumentación ignaciana en ambos párrafos tendríamos el siguiente esquema:

a) SENTIR (Ignacio) — MOVER (Ig) — MIRAR (Juana) — MUDAR (Juana)

b) SENTIR (Ig) — MIRAR (Ig) — DISPONERSE (Juana) — MOVER (Ig)

Se trata de verbos que hacen referencia a una acción interior. Son verbos activos que abarcan diferentes ámbitos: afectividad, libertad, voluntad y entendimiento; y sirven a Ignacio para movilizar a Juana en una línea de decisión. Como veremos más adelante Ignacio, con las razones que presenta en el escrito, trata de apelar a todo ámbito que pueda iluminar y motivar a la duquesa. Sigamos ahora la línea trazada por estos verbos.

En primer lugar "sentir"[26]. En las dos ocasiones en que aparece Ignacio es el sujeto de la frase ("yo siento") y también en ambos momentos hace referencia (objeto) al medio mejor ("concierto con el señor Ascanio", "yr a casa del señor Ascanio"). Como señala García de Castro[27], "sentir" comparte constelación semántica racional y afectiva ("intuir" y "experimentar afecto hacia algún valor"). Parecería que Ignacio comunica a Juana de Aragón tanto una convicción racional (enfatizada por las expresiones "todas las cosas miradas" y "mirando en ellas y ponderándolas") como una inclinación hacia la bondad de la "vía" sugerida (enfatizada por la expresión "en el Señor nuestro", que haría también referencia al hecho de que ese "sentimiento" ha sido experimentado en la oración). Así pues, volver a convivir con Ascanio, constituye el medio mejor tanto porque conviene más y mejor a Juana, como porque se trata de una vía más conforme a la "divina voluntad".

En segundo lugar, "mover". De las 14 veces que aparece el verbo "mover" en los *Ejercicios* y de las 25 ocasiones que lo encontramos en las *Constituciones* es usado, mayoritariamente, con el significado de "inclinar(se) hacia", "ir hacia", "movilizar(se)". En unas pocas ocasiones tiene el significado de "cambiar"[28] o "mudar" (volveremos a este verbo más adelante). También podemos encontrar una ocasión en la que se refiere a movimiento "geográfico", a ser enviado en misión[29]. Si bien, en el uso cotidiano, que leemos en Covarrubias[30], se trata de un verbo de "acción externa", es evidente que Ignacio lo utiliza en esta carta en su sentido de inclinación del entendimiento ("las razones que á ello me mueuen"), del afecto y de la voluntad. Las razones que expondrá a Juana son las que le inclinan a considerar por qué la vía de la reconciliación es el medio mejor.

Si "mover" y "sentir" incumben a Ignacio, el verbo "mudar"[31] es aplicado a Juana, más concretamente a su "parezer y uoluntad". "Mudar" hace referencia a "cambiar". Ignacio la emplea, en la mayoría de los casos[32], en referencia al cambio

---

[26] "Estamos ante uno de los términos más característicos de la antropología y espiritualidad ignacianas. (…) 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 sentir se da el punto de cofluencia 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 intengible del espíritu", X. Meloni, voz "Sentir", en *DEI* II, 1631.

[27] J. García de Castro, "¿Qué hacemos cuando hacemos ejercicios?", 35.

[28] "…para que el Criador y Señor obre más ciertamente en la su criatura, si por ventura la tal ánima está affectada y inclinada a una cosa desordenadamente, muy conveniente es *moverse*, poniendo todas sus fuerzas, para venir al contrario de lo que está mal affectada; así como si está affectada para buscar y haber un officio o beneficio, no por el honor y gloria de Dios nuestro Señor, ni por la salud espiritual de las ánimas, mas por sus propios provechos y intereses temporales, debe affectarse al contrario, instando en oraciones y otros exercicios espirituales, y pidiendo a Dios nuestro Señor el contrario, es a saber, que ni quiere el tal officio o beneficio ni otra cosa alguna, si su divina majestad, ordenando sus deseos, no le *mudare* su affección primera; de manera que la causa de desear o tener una cosa o otra sea sólo servicio, honra y gloria de la su divina majestad", [Ej 16].

[29] "Del *mouerse* por sí a una parte o a otra" [Co 633].

[30] Mover, "menear de un lugar a otro, del verbo Latino mouere" (COV).

[31] Cfr. J. García de Castro, "¿Qué hacemos cuando hacemos ejercicios?", 17; L. González-Quevedo, voz "Mudanza", en *DEI* II 1299-1302.

[32] "Mudar" es usado 17 veces en los *Ejercicios* y 15 en las *Constituciones*. Sólo en cuatro ocasiones se utiliza en el contexto de un cambio "geográfico": "…tanto más se aprovechará, quanto más

interior, al cambio de actitudes, según las circunstancias espirituales y/o materiales lo vayan requiriendo. No cabe duda que lo que Ignacio pretende es suscitar en Juana un cambio interior que haga posible el cambio exterior.

También el verbo "disponer(se)" concierne a Juana ("que V.E. se dispusiese con un ánimo grande y confiado en el Señor, de yr a casa del Sr. Ascanio"). Como señala García de Castro, tal y como es usado en los *Ejercicios Espirituales*, el verbo disponer(se) "es el libre ejercicio de preparar y orientar adecuadamente el ánima para favorecer los resultados que se esperan en tal ejercicio. *Disponer* el ánima, en principio, puede ser todo tipo de ejercicio espiritual orientado a «quitar de sí todas las afecciones desordenadas y después de quitadas para buscar y hallar la voluntad divina» [Ej 1]. Ayudar a tal disposición puede ser tarea del que da los ejercicios, sobre todo cuando el que los hace está tentado y desolado [7]. Tal *disponerse* es también gracia que se va recibiendo en la medida en que el ánima más se acerca y allega a su Criador y Señor [Ej 20]"[33]. Creo que es evidente que, en la carta que nos ocupa, Ignacio utiliza el verbo "disponer(se)" en la línea que García de Castro señala. Ignacio, desde el comienzo, apela a Juana haciendo referencia, también, al ámbito espiritual. Pretende preparar y orientar el ánimo, el parecer y la voluntad de Juana de Aragón (quitar afecciones desordenadas), hacerla capaz de tomar un camino "más conforme á su diuina uoluntad". Ignacio, al modo de un director de ejercicios pretende, con su carta, ayudar a Juana a disponerse para una decisión generosa.

El quinto verbo que llama nuestra atención es "mirar"[34]. Lo encontramos dos veces en la introducción de la carta. En una ocasión el protagonista de la acción es Ignacio

---

se apartare de todos amigos y conoscidos y de toda solicitud terrena; assí como *mudándose* de la casa donde moraba, y tomando otra casa o cámera, para habitar en ella quanto más secretamente pudiere" [Ej 20]; "Este examen y el de arriba se propone no solamente a los que se ymbían a los estudios de nueuo, pero aún a los que los continúan quando vienen a la casa para *mudarse* a otra parte" [Co 122]; "Si en algún lugar es molestado o inquietado alguno de personas que no proceden en la uía del spíritu, uea el superior si será expediente hazerle *mudar* a otro lugar, donde mejor pueda insistir en el diuino seruicio", [Co 245]; y "…si por esperiencia se uiesse que uno no puede sufrir las qualidades de alguna tierra, y perseuera en estar mal sano en ella, quedará en el superior mirar si deuría *mudarse* adonde teniendo más salud corporal, pueda más emplearse en seruicio de Dios Nro. Señor", [Co 304].

[33] J. García de Castro, "¿Qué hacemos cuando hacemos ejercicios?", 16. Cfr. A. Quijano, voz: "Disponer/disposición", en *DEI* I, 645-649.

[34] En el texto de la carta, Ignacio también utiliza el verbo "ponderar" unido a "mirar" ("mirando en ellas y ponderándolas"). En los *Ejercicios*, "ponderar" «es "sopesar", "calibrar", "entrar mediante una actividad racional en el valor propio de las cosas"», J. García de Castro, o.c., 28. Es usado en dos ocasiones en los *Ejercicios*: "*ponderar* los pecados, mirando la fealdad y la malicia…" [Ej 57]; "*ponderando* con mucho afecto quánto ha hecho Dios nuestro Señor por mí y quánto me ha dado de lo que tiene" [Ej 234]. Y lo encontramos seis veces en las *Constituciones*: "deue considerar y *ponderar* la uoz que del cozinero o de otro que le sea superior, sale, como si de Christo nuestro Señor saliesse" [Co 85]; "Assímesmo es mucho de aduertir a los que se examinan, encareciendo y *ponderándolo* delante de Nro. Criador y Señor" [Co 101]; "Para con los professos aun menos deue communicarse tal autoridad a los inferiores prepósitos, sin que sea informado el general y la cosa mui *ponderada*" [Co 208]; "Las causas que bastan para despedir, deue *ponderarlas* delante Dios Nro. Señor la discreta charidad del superior" [Co 209]; "Otra, que desnudándose de toda affición, y teniendo ante los ojos la mayor gloria diuina y bien común y el particular en quanto se puede, *pondere* las razones a una parte y a otra, y determínesse a despedir o no" [Co 222]; "prouea en todo lo que sintiere, *ponderadas* todas cosas, ser más agradable a la diuina y summa bondad y mayor seruicio y gloria suya" [Co 437]. Cfr. J. García de Castro, voz: "Mirar", en *DEI* II, 1231-1233.

("todas cosas miradas") y en otra lo es Juana ("mirando en ellas y ponderándolas"). Como señala García de Castro "es junto a *considerar* el verbo más propio de los *Ejercicios*"[35]. "Mirar" aparece con frecuencia en los escritos ignacianos, presentando significados diversos[36]. En esta carta "mirar" es claramente utilizado en su acepción de "considerar" y "ponderar". Ignacio anima a Juana de Aragón a "mirar" las razones que le presenta y, al mismo tiempo, le hace ver que él mismo ha "mirado" cuidadosa y detenidamente las circunstancias que afectan al problema ("todas las cosas").

Con esta breve y, sin duda, cuidadosamente meditada y redactada introducción, Ignacio ha dejado clara a Juana su invitación: ponerse enteramente bajo la autoridad de Ascanio, es entrega al Señor. Se pide a Juana, con otras palabras, pero con idéntica fuerza lo mismo que Ignacio pretende con sus *Ejercicios Espirituales*: "preparar y disponer el ánima para quitar de sí todas las affectiones desordenadas, y después de quitadas, para buscar y hallar la voluntad diuina en la dispositión de su vida para la salud del ánima" [Ej 1]. Es una Juana "preparada y dispuesta" la que es animada a recorrer con Ignacio las razones a favor de la decisión que el de Loyola considera que es conforme a la doctrina de la Iglesia y a la voluntad de Dios y, por ello, más conveniente para ella. Evidentemente, para Ignacio, la situación de separación en la que se encontraba el matrimonio debe terminar. También en estas primeras líneas Ignacio hace ver a Juana la necesidad de cambiar su parecer y voluntad ("podría mudar el parezer y uoluntad con que V.E. al presente se halla"), poco proclive, aparentemente, a la reconciliación.

En este primer núcleo introductorio, Ignacio ha señalado el camino que invita a seguir a Juana. La vía ofrecida conduce a una situación establecida socialmente y exigible moralmente: "como la mujer suele y debe estar en poder de su marido". Y este camino, más conforme a la voluntad de Dios, es el medio mejor. Llega el momento en que Ignacio comience a explicitar a la duquesa de Paliano las razones que le mueven y que Juana debe "mirar" y "ponderar".

6.2. Y las razones que à esto me mueuen son estas. [NARRATIO]

Iremos recorriendo en esta sección las 26 razones que Ignacio comparte con Juana de Aragón. Se ofrecerá el texto ignaciano literal correspondiente a cada uno de los motivos. A continuación, en un cuadro, se aportará esquemáticamente el modo de presentar cada una de ellos. Tras cada uno de los esquemas que proponen la estructura argumentativa de Ignacio, procederemos al comentario.

6.2.1. Amor, humildad y confianza

"La primera, porque si la concordia se ha de hazer entera y perfecta, no ay otra uía, sino ganando el amor y coraçón todo del Sr. Ascanio, y esto no se hará andando con

[35] J. García de Castro, "¿Qué hacemos cuando hacemos ejercicios?", 26.

[36] Cfr. Idem, 26-27. Como señala García de Castro, "mirar" tiene un amplio espectro semántico (si bien el estudio de García de Castro se refiere a los *Ejercicios Espirituales*, lo señalado sobre el verbo "mirar" puede aplicarse también en otros escritos ignacianos). Las acepciones principales de "mirar" en los escritos ignacianos serían las siguientes: a) "revisar", "comprobar", "evaluar"; b) "observar", "considerar", "ponderar"; c) "escrutar", "indagar"; d) "contemplar"; y e) "ver", "mirar" (físico).

pactos, y buscando seguridades, como entre enemigos, sino con mostrar amor, humildad y confianza en él, como en marido, y esto se haze en el modo arriua dicho".

La primera, porque

- si la concordia se ha de hazer entera y perfecta,
- no ay otra uía,
- sino ganando el amor y coraçón todo del Sr. Ascanio,
- y esto no se hará andando con pactos, y buscando seguridades, como entre enemigos,
- sino con mostrar amor,humildad y confianza en él, como en marido,
- y esto [si] se haze en el modo arriua dicho.

En la primera de las razones, Ignacio ofrece a la consideración de su ilustre interlocutora que de lo que se está hablando es de una reconciliación, *concordia*[37], "entera y perfecta". No se trata sólo de compromisos formales ni de una vuelta a la mera convivencia, sino de ganar "amor y coraçón". Así, invita a Juana a considerar a Ascanio, no como enemigo, sino como marido. Esto conlleva, a juicio de Ignacio, dejar de lado "capitulaciones". No estamos ante un tratado posterior a un conflicto, estamos ante un acto de amor, humildad y confianza. No caben los pactos ni la búsqueda de seguridades, "no ay otra uía".

Ignacio parece proponer y animar un acto de humildad, que no busca ninguna garantía previa… Sólo cabe entrega y confianza. Nos encontramos ya con una palabra que, si bien aparece por vez primera, va a repetirse a lo largo de la carta, nos referimos a la "humildad"[38].

a) En la carta de noviembre de 1552 la palabra "*humildad*"[39] aparece en cuatro ocasiones: en una de ellas acompañando a "submission" y a "charidad", en otra

[37] El *Diccionario de Autoridades*, considera la "concordia" como "unanimidad, conformidad, acuerdo"; también "consonancia y harmonía" (en el dominio musical); y, finalmente, "significa también ajuste, composición entre dos o más personas que litigan o contienden sobre alguna cosa" (AUT). Covarruvias, por su parte, en la voz "concordar", recoge los significados de: "hazer concordia", "componer voluntades discordes", "concordar con otro", "consonancia" (COV).

[38] Humildad, "generalmente tomada es una virtud que nos aparta de la soberbia , y nos inclina a la sumisión y al abatimiento delante de los superiores, y de aquellas personas que respetamos; pero entre los cristianos se entiende, de una virtud interior que nos hace conocer somos nada delante de Dios", (AUT).

[39] Entre la abundante bibliografía sobre la humildad en la visión ignaciana, podemos destacar: K. Rahner, *Meditaciones sobre los Ejercicios de San Ignacio*, Barcelona, 1971; J.M. Guerrero, "Tres maneras de humildad", *Manresa* 54 (1982), 261-268; E. Royón, "Las tres maneras de humildad en la dinamica del seguimiento de Jesus (EE 164-168)", *Manresa* 58 (1986) 69-76; J.I. González Faus, "De la indiferencia al «Tercer Grado de Humildad». Notas para una cristología de libertad", *Manresa* 63 (1991), 247-257; J. Corella, "Dos Banderas y maneras de humildad como experiencia unitaria de pobreza de espíritu", en J.M. García-Lomas (ed.)*, Ejercicios Espirituales y mundo de hoy. Congreso internacional de Ejercicios (Loyola 20-26 de septiembre de 1991)*, Bilbao-Santander, 1992, 155-164; Mª A. Navarro, "Opção por Cristo pobre, opção pelos pobres. Tres grados de Humildade", *Itaici* 25 (1996), 77-83; L.A. Fullam, voz "Humildad", en *DEI* II, 957-965; J.A. Tetlow, *Making choices in Christ: The foundations of Ignatian spirituality*, Chicago, 2011; J.C. Villegas, "Tres Maneras de Humildad", *Apuntes ignacianos* 82 (2018) 69-75; R. Meana, "Una mirada sobre las tres maneras de humildad", *Manresa* 90 (2018) 295-298.

acompañando a "amor" y a "confianza". Las otras dos veces no comparte referencia con otras actitudes. También se utiliza en cuatro ocasiones el verbo "humillar". Dos de ellas acompañado del verbo "doblegar"[40].

La "humildad" constituye una referencia importante en la espiritualidad ignaciana[41]. Es, sin duda, significativo el número de veces en que Ignacio apela a la humildad en su carta a Juana de Aragón. "Para Ignacio, la esencia de la humildad 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. (…) en la espiritualidad ignaciana, la humildad es una virtud central para quienes quieran seguir a Cristo con gozo y fervor"[42]. Así pues, para Ignacio, la humildad constituye una actitud que capacita a la persona a conocer y cumplir la voluntad de Dios.

Al invitar a Juana a mostrar humildad, Ignacio pretende hacerle ver cómo la reconciliación exige de ella salir de su "proprio amor querer e interesse", olvidarse de sí misma y centrarse en Ascanio. Esta actitud (virtud) capacitará a Juana a elegir la solución que Ignacio le ha presentado en el exordio de la carta: disponerse "con un ánimo grande, y confiado en el Señor, de yr a casa del Sr. Ascanio".

Pero, Ignacio no sólo apela a la humildad, se trata de "mostrar amor, humildad y confianza"[43].

b) La palabra "*confianza*"[44] aparece en tres ocasiones en el escrito que nos ocupa, en dos momentos se refiere a la "confianza en Dios" y en un tercero a la confianza en "Ascanio"[45]. También está presente en la carta la palabra "desconfianza"

---

[40] Doblegar, "Metafóricamente vale torcer, ablandar, atraer y suavizar el tesón, porfía o constancia de alguna persona" (AUT).

[41] En el libro de los *Ejercicios* Ignacio utiliza las palabras "humildad", "humillación" y "humillar" en 13 ocasiones; en las *Constituciones* aparecen 28 veces. En el *Diario Espiritual* las palabras "humildad", "humillar" y "humilde", se encuentran en 11 ocasiones. De ellas cuatro veces en la expresión "humildad amorosa", y cuatro veces compartiendo espacio con "acatamiento" y "reverencia". La palabra "humilde" ("húmile") se encuentra una vez en los *Ejercicios*, "aquella región de Hierusalén, en lugar! humilde!, hermoso y graçioso" [Ej 144]. Por su parte, en las *Constituciones*, "humilde" se encuentra presente en doce lugares, de ellos en nueve ocasiones se está haciendo referencia a los trabajos "baxos y húmiles (o humildes)". En el conjunto del epistolario ignaciano, la raíz "humil-" puede ser encontrada en 486 ocasiones. De ellas, en 10 momentos forma parte de un encabezamiento o de una fórmula de despedida, como es el caso de la carta enviada a Juan III de Portugal el 15 de marzo de 1545, "De V.A. humilíssimo é perpetuo seruo en el Señor nuestro" (*Epp* 1, 298).

[42] L. Fullam, voz: "Humildad", en *DEI* II, 957.

[43] Nótese que Ignacio aplica en la carta estos tres términos que son característicos de la relación entre Creador y creatura a la relación entre el esposo y la esposa.

[44] *Confianza*, "tener esperanza, o tener seguridad de la fe de alguno" (COV); "Esperanza grande y seguridad que se tiene en alguna persona o cosa. Significa y se toma algunas veces por ánimo, espíritu, aliento y vigor para obrar" (AUT). *Confiar*, "Poner en manos de otro, sin más seguridad que la buena fe, opinión y confianza que del se tiene, la hacienda, secreto, u otra cualquier cosa", (AUT).

[45] Encontramos la palabra "confianza" (confiança) seis veces en las *Constituciones*, tres en la *Autobiografía* y nueve en el *Diario Espiritual*. Por su parte, derivados del verbo "confiar" aparecen en doce oportunidades en las *Constituciones* y en una ocasión tanto en la *Autobiografía* como en el *Diario*. En el epistolario ignaciano la raíz "confía-" se encuentra en 45 ocasiones (cuatro veces en esta carta). Estas se refieren en 11 ocasiones a la confianza en Dios (como está dicho, dos en la carta a Juana de Aragón).

(una vez), referida a Ascanio[46]. Los números nos hablan del papel central de la "confianza" en la argumentación ignaciana.

Como señala T. Catalá, "en S. Ignacio aparece la confianza en tres ámbitos o contextos en los que podemos percibir su relevancia, así como su dinámica en el progreso espiritual: Confianza en Dios (*Autobiografía*) y en los Compañeros (*Constituciones*), que se arraiga y se nutre de su experiencia espiritual más íntima y genuina, la confianza y amor en la «Sanctíssima Trinidad» (*Diario Espiritual*). Progreso que va de la contraposición entre confianza en Dios y medios humanos (*Autobiografía*) a su conjunción y cooperación (*Cartas* y *Constituciones*). Aunque en los Ejercicios Espirituales no aparece el término confianza como tal, conviene referirse al proceso de los mismos, proceso que se puede leer como una conversión, como un paso, de la afirmación del propio yo a la confianza radical en Dios"[47].

No sólo la humildad; la actitud básica de confianza es también necesaria para la reconciliación. Confianza que, en Ignacio, es ante todo una característica de la relación entre la creatura y su Creador ("confiado en el Señor"). Confianza que es ponerse en manos de otro ("poniéndose en su poder enteramente"), dejando de lado seguridades.

c) Nos queda aún el tercero de los sentimientos (y actitudes o disposiciones) a los que apela Ignacio, el "*amor*"[48]. La palabra "amor"[49] aparece, en la carta de

[46] La palabra "desconfianza" aparece cinco veces en el epistolario ignaciano (de ellas 1 en la carta que nos ocupa: "quitando el temor, y desconfianza, y sospechas, y sobresaltos"): "asi procura traernos en *desconfianza* de todo" (*Epp* 1, 105), escrita el 18 de junio de 1536 a Teresa Rejadell, esta carta es considerada, comentario y aplicación de las reglas para discernir espíritus y de las reglas para entender y sentir escrúpulos que Ignacio inserta en sus Ejercicios; "habló tanbién N.P.Mtro. Ignatio sobre el scriuirle á Carpi, y no le pareció debiese hazerlo; porque donde él mostró tanta beneuolentia y ánimo tan bueno para en esta cosa, pareze que, si se le scriuiese, sería mostrar *desconfianza* dél" (*Epp* 2, 117-118), carta a los PP. Claudio Jayo y Jacobo Laínez de 19 de mayo de 1548; "así que, quanto en vos *desconfiáis* como en vos, tanto confiad en el que por su vicario os manda tomar este assumpto" (*Epp* 7, 313), al P. Juan Nunnio Barreto (26 Julio 1554); "porque de Dios N.S. es propio dar entendimiento, y no quitar; asímismo esperança y no *inconfiança*". (*Epp* 1, 98). A Jacobo Cazador el 12 de Febrero de 1536; "Él mesmo, para cuyo seruicio se toman, los proueerá de lo que han menester, y nosotros no deuemos faltar por *defetto de confianza* de admettir gente en tiempo que los uperarios son tan necessarios en la yglesia de Dios". (*Epp* 10, 379), A Pedro de Zárate (24 Diciembre 1555). Dos veces encontramos la "desconfianza" en el *Diario Espiritual*, ambas en relación al sentimiento de no alcanzar una gracia: "y con esto una *desconfianza* de hallar la gracia en la Santísima Trinidad" [De, 44], "me parecía ser esto en tanta perfección, que *desconfiaba* o temía de poder alcanzar esta gracia" [De, 184]. San Ignacio, *Obras Completas*, o.c., 354 y 390. Finalmente, también se hace referencia a la desconfianza en el número 18 del *Directorio Autógrafo*, en el apartado dedicado a la *Directio circa electiones*, "…lo contrario desto es desolación: tristeza, *desconfianza*, falta de amor, sequedad, etc…", *Directoria Exercitorum Spiritualium* (1540-1599), MHSI 76, Roma, 1955, 76.

[47] T. Catalá, voz: "Confianza", en *DEI I*, 385.

[48] *Amar*, "es querer o apetecer alguna cosa. Amor es el acto de amar; lo primero y principal sea amar a Dios sobre todas las cosas y al próximo como a ti mismo" (COV); "Afecto del alma racional, por el cual busca con deseo el bien verdadero, o aprehendido, y apetece gozarle" (AUT).

[49] "Amor" aparece unas 1.600 veces en las cartas de Ignacio. En 581 lo encontramos en el encabezamiento "la suma gracia y amor eterno de Christo N.S." (en sus diferentes variantes). Aproximadamente la mitad de los casos en que aparece, encontramos "amor" en referencia a Dios, Cristo, "cosas de arriba", "creador", etc. En 8 ocasiones aparece unido a "servicio" y en 43 a "reverencia". La encontramos 26 veces en los *Ejercicios*, 7 en la *Autobiografía*, 49 en el *Diario Espiritual* (9 de ellas en la forma "amoroso/a") y 5 en el *Directorio Autógrafo*. "Si sumamos las veces que aparece

noviembre de 1552, cuatro veces (tres de ellas en referencia a la relación con Ascanio y la cuarta en el contexto del "diuino amor").

La "centralidad del amor a Dios es un principio general para Ignacio, es decir, válido para toda vocación cristiana. El testimonio de sus cartas, dirigidas a todo tipo de personas, es masivo a este respecto. Expresiones como (…) −`por amor de Dios nuestro Señor', 'amor y reverencia', 'amor y servicio', 'amor y gloria', 'amor y acerbísima muerte', 'por amor de Cristo nuestro Señor', etc.− son innumerables en su Cartas. La insistencia de Ignacio en calificar la palabra amor mediante el añadido de otro sustantivo (amor y reverencia, servicio, gloria... −otra vez la endíadis ignaciana) es sintomática. Es como si, fiel a los Ejercicios, quisiera huir de toda concepción aérea e inconcreta del amor humano mediante su calificación como amor servicial, amor reverente, amor glorificador de Dios"[50].

Ignacio invita a Juana a mostrar amor a Ascanio como modo de ganar el "amor y coraçón" de Ascanio. Y en este amor, resuenan las características que Ignacio nos presenta en la "Contemplación para alcanzar Amor" [Ej 230-237]. De un lado se trata de un amor activo, "el amor se debe poner más en las obras que en las palabras" [Ej 230], de otro de un amor que es comunicación, comunión: "el amor consiste en comunicación de las dos partes" [Ej 231].

"Mostrar amor, humildad y confianza", frente a pactos y búsqueda de seguridades. Sólo así podrá ser la concordia "entera y perfecta", sólo así podrá ganarse "el amor y coraçón todo del Sr. Ascanio". Ignacio ha escogido estos tres términos que son característicos de la relación entre Creador y creatura y los aplica a la relación entre Juana y Ascanio.

Amor en cuanto deseo del bien verdadero, amor como acto de amar y servir a Dios y al prójimo como a ti mismo. *Humildad* como virtud interior que nos hace conocer quiénes somos delante de Dios, virtud que consiste en centrarse en el otro y disponer el corazón dejando de lado el propio "amor, querer e interés", virtud que hace que la persona, olvidándose de sí, se entregue a Jesús. *Confianza* que es esperanza y seguridad para ponerse en manos de otro sin otras seguridades que la buena fe.

6.2.2. Mostrar más perfección de humildad

> "La 2.a. Este modo mostraria más perfectión de humildad en V.E. que otro. Y á la uerdad, si una de las dos partes no se doblega y humilla, no se puede hazer concierto, donde queden santadas las entrañas; pues si uno de los dos se ha de doblegar y humillar, quánto más razón es que en la humildad se señale la muger que el marido, y quánto menos escusa tiene ella delante [de] Dios y los hombres, si por no se humillar dexa de hazerse la unión debida entre ella y su marido".

---

en las *Constituciones* el término amor (58) con las distintas formas del verbo amar (14) y la palabra caridad (56) nos encontramos con un mínimo de 128 alusiones a nuestro tema", J. A. García, voz: "Amor", en *DEI I*, 153.

[50] Idem, 155.

La 2.a. Este modo mostraria más perfectión de humildad en V.E. que otro.

- Y á la uerdad, si una de las dos partes no se doblega y humilla,
- no se puede hazer concierto, donde queden santadas las entrañas;
- pues si uno de los dos se ha de doblegar y humillar,
- quánto más razón es que en la humildad se señale la muger que el marido,
- y quánto menos escusa tiene ella delante [de] Dios y los hombres,
- si por no se humillar dexa de hazerse la unión debida entre ella y su marido.

En la segunda de las razones, Ignacio apela a "más perfectión de humildad". De nuevo el *magis*, la búsqueda de perfección y el subrayado de la humildad. Hasta en cinco ocasiones aparecen "humildad" y "humillar". Y en este momento es cuando Ignacio une, en dos ocasiones, "humillar" y "doblegar"[51]. No se podrá resolver el problema a menos que una de las dos partes se doblegue y se humille e Ignacio sostiene que ese papel ha de ser jugado por la esposa ya que "menos escusa tiene ella delante [de] Dios y los hombres"[52].

Sólo hallaremos la palabra "doblegar"[53] en otro de los escritos ignacianos, la carta que envía a los PP. Laínez y Salmerón en agosto de 1548[54]. Sí es cierto que encontramos vocablos que señalan en la misma dirección de "doblegar", y en todos los casos hacen referencia a una obediencia que brota de un seguimiento entrañable, de una pasión por la voluntad de Dios. En tres ocasiones aparecen en los escritos ignacianos términos que, en mi opinión, se mueven en el mismo ámbito de "doblegar"[55]. Estos términos son: "subiección"[56], "submisión"[57] y "someter (el propio juicio)"[58].

---

[51] Nos encontramos no ya sólo ante actitudes. "Humillar" y "doblegar" se sitúan ya en el ámbito de la acción, lo que supone un paso más en la argumentación ignaciana.

[52] Podría entenderse que Ignacio considera que la situación se debe, en parte, a la falta de humildad de Juana.

[53] "Doblegar": Blandear o torcer una cosa: como vara, o otra qualquiera, que por sí tiene poca consisténcia o cuerpo (AUT); "Doblegarse": torcerse y blandear. Redoblar, volverse a doblar (COV).

[54] "Que no se marauilla que [en] alguna manera se ayan dexado *doblegar* á hablar de tal partido, por no tener tanto vso de negocios, y por su buena mente de complazer á todos en lo que se puede, y por estar allá entre las personas, que todas hablan en fauor de aquello", *Epp* 2, 185, Carta a los PP. Laínez y Salmerón (4-14 de agosto de 1548).

[55] También podría considerarse el "acatamiento" dentro de la constelación semántica a la que se refiere "doblegar". "Acatamiento" puede encontrarse en el *Diario Espiritual* (33), en los *Ejercicios Espirituales* (5) y en las *Constituciones* (1). "Acatamiento" que, significativamente, aparece con frecuencia unido a "reverencia". La unión de ambos términos la encontramos catorce veces en el Diario Espiritual (de ellas en cuatro ocasiones también aparecen unidos a "humildad", nºs 159, 164 y 178 –en dos ocasiones-), cinco veces en los *Ejercicios* [Ej 38, 39 –en tres ocasiones− y 114] y una en las *Constituciones* [Co 424]. Es decir, esta unión se da aproximadamente en la mitad de las ocasiones en que aparece "acatamiento" en el *Diario*, y en todos los momentos en que encontramos "acatamiento" en los *Ejercicios* y en las *Constituciones*.

[56] "Ascendió Joseph de Galilea a Bethlén, para conocer *subiección* a César…" [Ej 264].

[57] "…porque con la vnión de un mismo sentir y querer y la deuida *submissión* mejor se conseruen y passen adelante en el diuino seruicio", [Co 424].

[58] "si estuuiesse de contrario parecer el prepósito, deue el collateral *someter* su proprio juizio y conformarse con él", [Co 661].

En todo caso, parece claro que, en el imaginario ignaciano, "doblegar" y sus equivalentes no pueden ser separados de lo que el de Loyola entendía por humildad. No se trata de servilismo, ni de "humillación" mundana, sino de una actitud cordial de respuesta, fruto de la libertad que nace de quien ha sido alcanzado por Dios. Así entendida, la invitación que hace a Juana a "humillarse y doblegarse" debe entenderse como la disposición de quien se siente habitado por Dios y quiere imitar al Señor y unirse a Él[59]. Es una "humillación" que se hace alabanza, ofrecimiento y servicio (sin esto, "no se puede hazer concierto"). Es "más perfectión de humildad". Y no puede ser obviado el hecho de que para Ignacio "humillarse y doblegarse" nunca supone la destrucción del yo, sino su entrega.

Si en la razón segunda Ignacio establecía un paralelismo entre la relación entre Creador/creatura y la relación entre el esposo/esposa (amor, humildad y confianza); en esta tercera razón, se "repite" el mismo esquema. El acatamiento y reverencia de la creatura hacia su Creador, se presenta paralelamente al de la esposa hacia su esposo.

6.2.3. Un acto de mayor fortaleza y magnanimidad

> "La 3.a. Tanbién sería este acto de mayor fortaleza y magnanimidad, qual conuiene á la sangre y ánimo generoso de V.E., pues en él mostraria no temer ni aun el peligro de la muerte[60], que algunos temerían, que es donde se suelen los coraçones grandes conoçer; y al contrario, tantas cautelas y seguridades no suelen ser de personas animosas".

La 3.a. Tanbién sería este acto de mayor fortaleza y magnanimidad,
qual conuiene á la sangre y ánimo generoso de V.E., pues en él mostraria

- no temer ni aun el peligro de la muerte, que algunos temerían, que es donde se suelen los coraçones grandes conoçer;
- y al contrario, tantas cautelas y seguridades no suelen ser de personas animosas.

Si en el caso anterior se defendía una humildad más perfecta, en la tercera de las razones se apela a una mayor fortaleza y magnanimidad. Podemos leer entre líneas

[59] Así, por ejemplo, en la Deliberación sobre la Pobreza, Ignacio señala que no tener cosa alguna de renta: "Ayuda a más humillar y a más unir con quien se humilló sobre todos", San Ignacio de Loyola, *Obras Completas*, o.c., 319.

[60] Nos recuerda el uso de esta expresión, la tercera regla del segundo modo para hacer sana y buena elección: "la tercera considerar, como si estuviese en el artículo de la muerte, la forma y medida que entonces querría haber tenido en el modo de la presente elección; y reglándome por aquella, haga en todo la mi determinación" [Ej 186]. Asímismo, nos recuerda la tercera de las reglas para repartir limosnas: "La tercera: quiero considerar como si estuviesse en el artículo de la muerte, la forma y medida que entonces querría haber tenido en el officio de mi administración; y reglándome por aquella, guardarla en los actos de la mi distribución" [Ej 340].

que uno de los motivos que Juana de Aragón presenta a Ignacio para no volver junto a su marido es el temor a su seguridad. Tales temores, en opinión de Ignacio, no pueden adueñarse de quien, por nacimiento (sangre) y por generosidad de ánimo[61], debe distinguirse por su fortaleza ("tantas cautelas y seguridades no suelen ser de personas animosas"). Es responsabilidad de la "sangre noble" la excelencia en la generosidad, en la magnanimidad y en la confianza en Dios. *Noblesse oblige*.

De las diez veces que encontramos "magnanimidad" y de las quince en las que aparece "fortaleza" (referida a virtud) en el epistolario ignaciano, sólo en otra ocasión aparecerán juntas[62]. En las *Constituciones* sólo encontramos "magnanimidad" en una ocasión, al hablar de las cualidades del Prepósito General, y también allí aparece unida a fortaleza[63]:

> "Y assímismo la magnanimidad y fortaleza de ánimo le es muy necessaria para suffrir las flaquezas de muchos, y para començar cosas grandes en seruicio de Dios Nro. Señor, y perseuerar constantemente en ellas quanto conuiene, sin perder ánimo con las contradiciones (aunque fuessen de personas grandes y potentes), ni dexarse apartar de lo que pide la razón y el diuino seruicio por ruegos o amenazas dellos, siendo superior a todos casos, sin dexarse leuantar con los prósperos ni abatirse de ánimo con los aduersos," [Co 728].

Resuena la doctrina de Tomás de Aquino[64], quien considera que la virtud de la fortaleza está presente en quien se muestra dispuesto a afrontar los peligros y en quien está dispuesto a soportar las adversidades por una buena causa. Se trata, así pues, de una virtud que tiene una vertiente activa y otra pasiva (que se aproxima a la paciencia en el sentido de perseverar en la fe y en los compromisos adquiridos). La fortaleza a la que apela Ignacio, propia de los "coraçones grandes", presenta

---

[61] Ánimo "significa ordinariamente valor y brío" (COV); "se toma también por valor, esfuerzo, denuedo y bizarría" (AUT). "Propio es del buen espíritu dar ánimo y fuerzas...» [Ej 315].

[62] El 12 de abril de 1550, Ignacio escribe una carta a Juan de Vega, virrey de Sicilia, con motivo de la muerte de su esposa, Leonor de Osorio, a quien tanto estimaba el de Loyola: "En lo demás que á V.Sría. particularmente toca, tengo por cierto que, con la magnanimidad y fortaleça de ánimo, de que el auctor de todo bien le ha dotado, tomará esta visitación de su díuina mano", [*Epp* 3, 14-15].

[63] En otras dos ocasiones aparece la palabra "fortaleza" en las *Constituciones*: a) en la sección dedicada a la conservación en lo que toca al ánima y adelantamiento en las virtudes: "Es muy expediente para aprouecharse y mucho necessario, que se den todos a la entera obediencia, reconosciendo al superior, qualquiera que sea, en lugar de Christo Nro. Sr., y teniéndole interiormente reuerencia y amor, y no solamente en la exterior execución de lo que manda, obedezcan entera y promptamente con la *fortaleza* y humildad deuida, sin excusaciones y murmuraciones, aunque se manden cosas [V] diffíciles y según la sensualidad repugnantes, pero se esffuercen en lo interior de tener la resignación y abnegación uerdadera de sus proprias uoluntades y juyzios, conformando totalmente el querer y sentir suyo con lo que su superior quiere y siente en todas cosas" [Co 284]; y b) al tratar el tema de la ayuda que se da en la muerte de los de la Compañía y sufragios después de ella: "Como en la uida toda, assí también en la muerte, y mucho más, deue cada uno de la Compañía esforçarse y procurar que Dios Nro. Señor sea en él glorificado y seruido, y los próximos edificados, a lo menos del exemplo de su patiencia y *fortaleza* con fe uiua, sperança y amor de los bienes eternos que nos meresció y acquirió Christo Nro. Señor con los trauajos tan sin comparación alguna de su temporal uida y muerte" [Co 595].

[64] Cfr. *Summa Theologica* II-II, quaestio 123. Utilizo la edición bilingüe de la Biblioteca de Autores Cristianos: Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología* IX, Madrid, 2015, 696-722.

ambos componentes: de un lado "no temer ni aún el peligro de la muerte", de otro, afrontar y soportar (en la línea apuntada en la razón segunda) la situación sin "tantas cautelas y seguridades". También es posible "rastrear" la doctrina del aquinate en el uso que Ignacio hace del término "magnanimidad". Para Tomás de Aquino, magnanimidad es aspirar a lo grande, a lo más grande[65].

Vencer el temor, tener ánimo generoso, aspirar a lo más grande…

6.2.4. El Magis

"La 4.a. Será este modo, quanto más difícil, tanto más heroico de uenzer V.E. á si mesma, y soiuzgar algunas passiones, si ha tenido y tiene con el Sr. Ascanio, y por consiguiente sería de más excellente mérito delante [de] Dios N.S. haziéndolo por su diuino amor; y así debría V.E., aunque otro más fácil le occurriese, preferir este, como más perfecto".

La 4.a. Será este modo, quanto más difícil,
tanto más heroico

- de uenzer V.E. á si mesma,
- y soiuzgar algunas passiones, si ha tenido y tiene con el Sr. Ascanio,

y por consiguiente sería de más excellente mérito delante [de] Dios N.S. haziéndolo por su diuino amor;
y así debría V.E., aunque otro más fácil le occurriese,
preferir este, como más perfecto.

En la cuarta de las razones, Ignacio continúa apelando al *magis*: "quanto más difícil, tanto más heroico", "de más excelente mérito", "aunque otro más fácil", "más perfecto". De sesenta palabras, cinco son "más"… Es interesante la gradación que establece a través de cuatro adjetivos: *difícil − heroico − excelente − perfecto*.

No puede ser la facilidad[66] un criterio para elegir, el único criterio que debe determinar la elección es el "diuino amor"[67], sólo merece la pena lo que más conduce; sólo

[65] "la palabra magnanimidad implica una cierta tendencia del ánimo a *cosas grandes*", *Summa Theologica* II-II, q. 129 a. 1 co. (p. 766).

[66] Muy probablemente, en las conversaciones, Juana puso sobre la mesa la dificultad que suponía volver junto a Ascanio. De ahí la clara intención en Ignacio de neutralizar este 'incómodo'. Es evidente, para el de Loyola, que "quanto más difícil, tanto más heroico".

[67] Como ocurría en la razón tercera, también en esta cuarta podemos apreciar la relación con el "segundo modo de hacer sana y buena elección". En este caso, la referencia la encontramos en la primera regla del segundo modo: "La primera es que 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 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]. Asímismo, como también nos ocurría en la razón tercera, podemos ver una referencia a las reglas para repartir limosnas, en este caso a la primera: "La primera es 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

lo más perfecto, debe regir la "preferencia" de Juana. Y de nuevo nos encontramos con la alusión, casi literal, al número 21 de los Ejercicios: "uenzer V.E. á si mesma, y sojuzgar algunas pasiones"[68]. Esto sería de más mérito delante de Dios[69]. Otra vez se pone de manifiesto que Ignacio reconoce en su interlocutora una sincera búsqueda de la perfección.

6.2.5. Conforme a los consejos de Cristo

"La 5.a. Que sería obra de más perfectión, y por consiguiente más grata y más conforme á los consejos de Christo N.S., que si es tan amador de la paz entre qualesquiera, aunque estraños, que quiere se suspendan las oblationes y sacrificios hasta que se reconçilien entre si, quánto más la querrá entre los que él ayuntó en matrimonio, de cuya unión dize en su euangelio, „ que no aparte el hombre los que Dios junta, y que serán dos en una carne, y que el uno, por hazer uida con el otro, deue dexar padre y madre, etc."

La 5.a. Que sería obra de más perfectión, y por consiguiente

más grata y
más conforme á los consejos de Christo, que

-si es tan amador de la paz entre qualesquiera, aunque estraños, que quiere se suspendan las oblationes y sacrificios hasta que se reconçilien entre si,
-quánto más la querrá entre los que él ayuntó en matrimonio, de cuya unión dize en su euangelio,

"que no aparte el hombre los que Dios junta, y que serán dos en una carne, y que el uno, por hazer uida con el otro, deue dexar padre y madre, etc."

En la quinta de las razones, vuelve a subrayar el del Loyola la búsqueda de la perfección. De nuevo el magis: la decisión que le ofrece sería de más perfección, más grata a Dios y más conforme a los consejos de Cristo. Dos palabras parecen destacar en estas líneas, la *paz* y la *reconciliación*. A aquélla volverá a apelar en otras dos ocasiones a lo largo de la carta; la reconciliación, como ya está señalado, será citada otras tres veces.

---

mí que el amor más o menos que tengo a las tales personas, es por Dios, y que en la causa porque más las amo reluzca Dios" [Ej 338].

[68] Las pasiones deben estar bajo el entendimiento o juicio.

[69] Ciento sesenta y ocho veces encontramos referencias al *mérito* en las cartas (de ellas: benemérito −5− demérito/immerito −4−, meritorio/a −16-). Completa su uso, las siete veces que es encontrado en las *Constituciones* y las cinco que aparece en los *Ejercicios*.

La argumentación ignaciana se refuerza haciendo alusión a la Escritura en dos ocasiones (algo que también hará Ignacio en la razón sexta). En ambas, se trata de palabras del mismo Jesús. La primera de las citas a las que se hace referencia es el capítulo quinto del evangelio de Mateo: "quiere se suspendan las oblationes y sacrificios hasta que se reconçilien entre si"[70]. La segunda, la encontramos en el capítulo diecinueve de Mateo (y su paralelo en Marcos): "que no aparte el hombre los que Dios junta, y que serán dos en una carne, y que el uno, por hazer uida con el otro, deue dexar padre y madre"[71].

Se trata de una "obra de mayor perfección" que consiste, en el caso de Juana, en actuar conforme a los consejos de Cristo para (re)establecer la paz y la unión entre aquellos a quien Él unió. Consiste en elegir el camino de una verdadera reconciliación. Es evidente que Ignacio en esta razón y en la siguiente, "sube de grado" de las virtudes "naturales" a la naturaleza sobrenatural del matrimonio[72].

6.2.6. Conforme a la ley de Dios

"La 6.a. Que será más conforme á las leyes que su diuina majestad puso en el santo matrimonio; como nos declara en tantos lugares la Scrittura, diziendo que la cabeça de la muger es el marido, y que las mugeres sean suietas á sus maridos, poniendo por exemplo á Sara, que llama su señor al suyo".

> 6.a. Que será más conforme á las leyes que su diuina majestad puso en el santo matrimonio;
> como nos declara en tantos lugares la Scrittura, diziendo que
>
> "la cabeça de la muger es el marido, y que las mugeres sean suietas á sus maridos, poniendo por exemplo á Sara, que llama su señor al suyo."

La sexta de las razones no apela tanto a los consejos de Cristo, cuanto a las leyes de Dios sobre el matrimonio. Y, como argumento de autoridad, vuelve Ignacio a citar fragmentos de la Escritura. Primero la carta a los Efesios, "la cabeça de la muger es el marido (…) las mugeres sean suietas á sus maridos"[73]. A continuación la primera carta de Pedro, "Sara, que llama su señor al suyo"[74]. Parecería que, a

[70] "deja la ofrenda delante del altar, ve primero a reconciliarte con tu hermano y después vuelve a llevar tu ofrenda", (Mt. 5,24).

[71] "Y dijo: por eso abandona un hombre a su padre y a su madre, se une a su mujer y los dos se hacen una sola carne. De suerte que ya no son dos, sino una sola carne. Así pues, lo que Dios ha unido que no lo separe el hombre", (Mt. 19, 5-6; par. Mc. 10, 7-9).

[72] O, lo que es lo mismo, el matrimonio como obra de Dios.

[73] "Las mujeres a los maridos como al Señor; pues el marido es cabeza de la mujer como el Mesías es cabeza de la Iglesia, él que es el salvador del cuerpo", (Ef. 5,22-23).

[74] "Como Sara, que obedecía a Abrahán llamándolo señor", (1 Pe. 3,6a).

juicio de Ignacio, una vez citada la Escritura ya no hay más que decir para explicar esta sexta razón.

En la concepción ignaciana, cumplir la ley de Dios pertenecería a un nivel necesario, pero aun alejado de la perfección de la identificación con Cristo. La formulación de las tres maneras de humildad pone de manifiesto el "ascenso" en el ámbito de la perfección al que el ejercitante es invitado[75]. Como señala L.A. Fullam, "la primera manera de humildad es la más directa, y la que más sintoniza con algunas ideas cristianas tradicionales sobre la humildad como sumisión a otro o a Dios. Ignacio considera la sumisión a la ley de Dios como la forma inferior de humildad"[76].

> "La primera manera de humildad es necessaria para la salud eterna, es a saber, que así me baxe y así me humille quanto en mí sea possible, para que en todo obedesca 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 peccado mortal" [Ej 165].

6.2.7. La confianza en Dios

"La 7.a. Porque este sería acto de más confianza en Dios N.S., que huelga[77] de que nos confiemos de su prouidencia açerca de nosotros, y no sería tentar á su diuina majestad, pues pareze á personas prudentes y doctas que esta confianza sería muy loable, y en lo demás sin peligro ó muy poco".

La 7.a. Porque este sería acto de más confianza en Dios N.S.,

que huelga de que nos confiemos de su prouidencia açerca de nosotros,

y no sería tentar á su diuina majestad,

pues pareze á personas prudentes y doctas que esta confianza
- sería muy loable,
- y en lo demás sin peligro ó muy poco.

La confianza en Dios constituye el tema de la séptima de las razones. Confiar en Dios, en su Providencia… Hasta tres veces aparece la referencia a la confianza[78]. Confianza (y los derivados del verbo confiar) aparecen 18 veces en las

[75] Cfr. Ej 164-168.

[76] L.A. Fullam, o.c., 979.

[77] Huelga: "plazer, regozijo, junta en el campo que tiene en sí recreación, y amenidad" (COV); "vale tambien placer, regocijo y recreación, que ordinariamente se tiene en el campo, o en algún sítio ameno" (AUT). Holgar: "descansar, estar ocioso… divertirse, disfrutar, alegrarse" (*DCECH*).

[78] Confianza: "esperanza grande y seguridad que se tiene en alguna persona o cosa" (AUT).

Constituciones[79], 4 veces en la *Autobiografía*[80] y en 10 ocasiones en el *Diario Espiritual*[81]. Compartimos la opinión de V.A. Catalá en lo referente a que "aunque en los Ejercicios Espirituales no aparece el término confianza como tal, conviene referirse al proceso de los mismos, proceso que se puede leer como una conversión, como un paso, de la afirmación del propio yo a la confianza radical en Dios"[82]. A esta confianza es invitada Juana de Aragón.

Resuena, en esta razón esgrimida por Ignacio, su convicción relativa a que la confianza sólo se debe poner en Dios. Todo es don y todo es gracia, como Ignacio escribe en las *Constituciones*, acto seguido de habernos de habernos recordado que "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"[83].

> "los medios naturales que disponen el instrumento de Dios nuestro Señor para con los próximos, ayudarán universalmente para la conservación y augmento 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 summa providencia de Dios nuestro Señor, que quiere ser glorificado con lo que Él da como Criador, que es lo natural, y con lo que da como Autor de la gracia, que es lo subrenatural"[84].

La afirmación de Ignacio referente a que volver con Ascanio "no sería tentar á su diuina majestad" indicaría, a mi juicio, que ésta fue precisamente una de las razones en contra que Juana presentó en Alvito. De ahí el modo de subrayar la confianza, señalando que ningún −o muy poco− peligro entraña esta decisión. El argumento de autoridad ya no será aquí la Escritura; a juicio de Ignacio, basta apelar al parecer de personas prudentes y doctas.

---

[79] De estas 18 ocasiones solo en tres de ellas se hace referencia a la confianza en Dios: "en la su divina magestad" [Co 414] y "en el Señor nuestro" [Co 555 y 790].

[80] En dos de los números de la *Autobiografía* se refiere a confianza en Dios: "esta confianza y afición y esperanza la quería tener en solo Dios" [Au 35], "dábale Dios una grande confianza que sufriría bien todas las afrentas y injurias que le hiciesen" [Au 71].

[81] En el caso del *Diario Espiritual*, la mayor parte de las veces que Ignacio escribe confianza/confiar se refiere a la confianza en Dios: "con mucha abundancia de lágrimas por el rostro, con una grandísima confianza en el Padre" [*De* 32]; "Anoche, un poco antes de acostarme, me hallaba un poco fervoroso <interior>, con devoción y con gran confianza de hallar las Personas divinas, o su gracia, porque iba a concluir la elección" [*De* 43]; "me he sosegado o regocijado en gran manera, hasta tener que apretarme el pecho por el intenso amor de la santísima Trinidad que sentía. Con lo cual he tomado confianza y he determinado decir misa de la santísima Trinidad (…) y después me hallé con devoción y confianza espiritual suficientes como para decir seguidas seis misas o más de la santísima Trinidad" [*De* 51]; "rogué y supliqué a Jesús que me alcanzase el perdón de la santísima Trinidad. Y me quedé sintiendo una gran confianza para rogárselo" [*De* 74]; "he sentido mucha confianza en El [Jesús] y me ha parecido que estaba dispuesto a interceder por mí" [*De* 80]; "no he sentido ningún temor y he cogido cierta confianza y amor a la santísima Trinidad" [*De* 95]; "con el ánimo satisfecho y con bastante confianza en Jesús, que me invitaba a esperar en la santísima Trinidad" [*De* 98]; "y con esto he sentido una entera confianza de alcanzar aumento de gracia y de amor y una mayor saciedad en la divina Majesta" [*De* 103].

[82] V.A. Catalá, voz: "Confianza", en *DEI* I, 385.

[83] [Co 813].

[84] [Co 814].

6.2.8. Una obra agradable a Dios, una victoria sobre el mal

"La 8.a. Que sería obra tanto más agradable á Dios, quanto enteramente con ella más se quitan al demonio las armas de offender á su diuina majestad, que son muchas, así de parte de V.E. como de los otros,en el stado que aora están,lo qual pluguiese á Dios N.S. no se uiese tan claro".

La 8.a. Que sería obra

tanto más agradable á Dios,
quanto enteramente con ella más se quitan al demonio las armas de offender á su diuina majestad,
que son muchas,
así de parte de V.E.
como de los otros, en el stado que aora están,

lo qual pluguiese á Dios N.S. no se uiese tan claro.

En la octava de las razones, Ignacio busca hacer entender a Juana de Aragón que, con su decisión de volver con Ascanio, puede quitar al demonio las armas de ofender a Dios. La situación del matrimonio Colonna es causa de ofensa a Dios. Ignacio es claro, tanto ella como Ascanio ("así de parte de V.E. como de los otros") están proporcionando armas al "maligno enemigo". Han sido causa de escándalo, es decir, con su conducta han podido ser causa del pecado de otros (este elemento aparecerá aún más claro en las razones 13ª y 15ª).

Un elemento a tener en cuenta es la aparición en el texto de la palabra "demonio". Si bien aparece en 50 ocasiones en las cartas, su presencia en otros escritos ignacianos es muy escasa: dos veces en los *Ejercicios* (y ambas en plural), tres veces en las *Constituciones* y dos en la *Autobiografía*. Dos expresiones son más comunes en los escritos ignacianos: "enemigo de natura humana" y "mal espíritu"[85]. La primera de ella, "enemigo de natura humana" (o, simplemente, enemigo), la encontramos 27 veces en los *Ejercicios*, 2 en las *Constituciones*, 1 en la *Autobiografía* y 1 en el *Diario espiritual*. Por su parte, "mal espíritu" aparece en 9 ocasiones en el libro de los *Ejercicios* y 2 en el *Diario espiritual*.

Tras esta octava razón late la concepción de la vida humana como un combate, como una lucha contra el "mal espíritu", que es un [mortal] "enemigo" de la persona o de la "naturaleza humana" que se opone a la llamada de Cristo "sumo capitán y señor nuestro"[86].

[85] Ambas con sus variantes: "enemigo", "caudillo de los enemigos", "mal caudillo", "el malo", "angel malo".

[86] La imagen privilegiada de esta lucha a la que estoy haciendo referencia, nos la aporta Ignacio en la Meditación de don banderas [Ej 136-148]. Un desarrollo de esta imagen de "lucha", la podemos encontrar en C. Palacio, voz: "mal espíritu", en *DEI* II, 1175-1180.

La reconciliación de este matrimonio, en la mente de Ignacio, constituye una auténtica victoria sobre el mal. Un acto que agrada a Dios ("lo cual pluguiese a Dios N.S."), una decisión que termina con un estado de cosas que les conducía en una dirección contraria a la "diuina majestad".

6.2.9. Colaborar a la salvación de Ascanio

"La 9.a. Que sería obra de mayor charidad con el Sr. Ascanio, teniendo intentión de ganarle por esta uía (como me persuado en el Señor nuestro le ganaría), y reduziría á stado más seguro para su saluatión, viuiendo más en gracia y seruicio de Dios, obligándole con este acto tan uirtuoso á que tanbién S.E. procurase señalarse más en todas uirtudes christianas".

La 9.a. Que sería
obra de mayor charidad con el Sr. Ascanio,
teniendo intentión de ganarle por esta uía (como me persuado en el Señor nuestro le ganaría), y
− reduziría á stado más seguro para su saluatión,
− viuiendo más en gracia y seruicio de Dios,
− obligándole con este acto tan uirtuoso á que tanbién S.E.
procurase señalarse más en todas uirtudes christianas.

En la razón novena, se considera que sería una obra de mayor caridad[87] hacia el duque. Ignacio no sólo está preocupado por Juana, le (pre)ocupa también la salud espiritual de Ascanio, es decir, su progreso en gracia y servicio a Dios. En este sentido, Ignacio de Loyola, intenta hacer ver a Juana su obligación de conseguir la salvación para su marido.

Es la única ocasión, en los escritos de Ignacio de Loyola que conservamos, en la que aparece la expresión "gracia y servicio de Dios". Llama la atención al compararlo con la abundancia de uso de otras expresiones como "gracia y amor de Christo N.S." o "gracia y paz de Christo N.S."[88]. En el contexto de la carta, la expresión a la que nos referimos, sitúa a Dios como claro referente; y todo ello entendido en la clave de buscar la salvación de Ascanio.

[87] J.A. García, en la voz "amor" (*DEI* I, 148-157), al preguntarse por la diferencia entre amor y caridad para Ignacio de Loyola nos aporta una respuesta muy iluminadora: "`Caridad' parece referirse más bien a la 'virtud' del amor, mientras que amor designa el 'acto' de amar. De ahí que, cuando se trate de una motivación o de un movimiento, S. Ignacio utilice la palabra 'amor'. De ahí también que cuando el amor falla, no siempre la caridad desaparezca con él" (p. 149). En tres ocasiones aparece la palabra "caridad" en los *Ejercicios*, en dos en la *Autobiografía* y en veintidós en las *Constituciones*. Caridad, "el acto de amor de Dios ú del próximo por Dios", "se toma también por la limosna y socorro que se da a uno" (AUT); "dilecció, amor (…) también se toma vulgarmente caridad por la limosna que se haze al pobre, á la qual nos mueve el amor, y la compasión del próximo, en orden á Dios" (COV); "amor al prójimo como virtud cristiana" (*DCECH*).

[88] Ambas expresiones en una u otra de las lenguas usadas por Ignacio aparecen, sobre todo, en fórmulas de saludo y encabezamiento de cartas.

La argumentación usada por Ignacio va dirigida a la generosidad de Juana. El ejemplo de la duquesa puede "arrastrar" al duque ("salvarle"). No se trata aquí del buen ejemplo a los otros (que será abordado más tarde en la carta), si no de la "edificación" de Ascanio, de moverle el corazón, de conmoverle en la dirección de la "gracia y servicio de Dios". La acción generosa de Juana provocaría una reacción positiva y virtuosa en Ascanio; o, al menos, así parece creerlo Ignacio de Loyola. De nuevo una invitación a la generosidad.

6.2.10. Seguir pensando en Ascanio: aliviar, pacificar, unir

> "La 10.a. También sería para con él grande charidad, no solamente que V.E. le aliuiase de los cuydados domésticos, rigiendo su casa, como él lo deseaua, pero que aun le diese en su spíritu paz y contentamiento y buena uejez, á la qual está uezino, pues ya tiene 60 años, acabando la uida en unión y amor con su muger e hijos".

La 10.a. Tanbién sería para con él grande charidad,

- no solamente que V.E. le aliuiase de los cuydados domésticos, rigiendo su casa, como él lo deseaua,
- pero que aun le diese en su spíritu paz y contentamiento y buena uejez, á la qual está uezino, pues ya tiene 60 años,
- acabando la uida en unión y amor con su muger y hijos.

En la décima de las razones se contemplan dos ámbitos que, a juicio de Ignacio, también darían muestras de la caridad de Juana hacia Ascanio. En primer lugar, los cuidados y el gobierno de la casa. Por otro lado, proporcionar al duque paz y alegría de espíritu y una buena vejez (que ya está próxima). Se mezcla lo material y lo espiritual. Al hablar de dar en su "espíritu paz y contentamiento", está haciendo referencia muy probablemente al ámbito de la consolación. Todo tiene su importancia y puede ayudar a persuadir…

De nuevo apela a la virtud del amor. Tras la expresión "grande charidad", hemos de entender, como en el caso de la razón novena (y como, más adelante, en la razón decimocuarta), que Ignacio se está refiriendo a caridad en tanto "acto de amor y de ayuda".

La decisión generosa de Juana, puede conducir a una reconciliación que permita a Ascanio terminar sus días en "unión y amor" con su mujer y con sus hijos. Estos últimos (en 1552 sólo sobrevivían sus tres hijas y su hijo Marcantonio) serán los protagonistas de las razones undécima y duodécima. Nótese que con esta décima razón, se inaugura una serie de razones en las que no aparece Dios. Podríamos hablar de razones que apelan a motivos "inmanentes".

6.2.11. Reconciliar al padre con sus hijos

"La 11.a. Tanbién para el remedio más breue y mejor de las señoras sus hijas cumpliría este modo de reconçiliarse, y robar el coraçón del Sr. Ascanio con tal acto".

La 11.a. Tanbién para el remedio más breue y mejor de las señoras sus hijas
cumpliría este modo de reconçiliarse,
y robar el coraçón del Sr. Ascanio con tal acto.

"La 12.a. Que aun el Sr. Marco Antonio más enteramente se reconçiliaría con el Sr. Ascanio, pues pende su concordia con él de la de V.E., y por consiguiente cessarían algunos trabajos, que aora tendrá".

La 12.a. Que aun el Sr. Marco Antonio más enteramente se reconçiliaría con el Sr.
Ascanio,

pues pende su concordia con él de la de V.E.,
y por consiguiente cessarían algunos trabajos, que aora tendrá.

En las razones undécima y duodécima, se subraya cómo la reconciliación de los esposos, posibilitará la reconciliación entre Ascanio y sus hijos. El irascible duque había roto, de hecho, la relación con sus hijos. Sobre Marcantonio, quien en todo momento estuvo del lado de su madre en el conflicto abierto con su padre, ya se habló en el capítulo quinto. Las hijas de Ascanio y Juana −Vittoria, Agnese y Girolama−, también se situaron del lado de su madre. Tanto el escándalo del matrimonio de sus padres, como la negativa de Ascanio a aportar las dotes necesarias para sus matrimonios (cfr. razón 18ª), no ayudaron a la relación entre padre e hijas.

Paz y reconciliación en la familia. La concordia de la pareja, se traducirá en unión familiar.

6.2.12. Edificar y consolar a muchos

"La 13.a. Quitaría V.E. asimesmo de passiones y peccados muchos, y trabajos[89], á sus criados y los del Sr. Ascanio: y tanbién á los amigos y adheridos de la una parte y de la otra, dando á todos grande occasión de consolarse en el Señor".

[89] Trabajo: "dificultad, impedimento, costa, ó perjuicio", "vale assimismo penalidad, molestia, tormento, ó sucesso infelíz" (AUT); "qualquiera cosa que trae consigo dificultad, o necesidad, y aflicción de cuerpo, ó alma llamamos trabajo" (COV).

La 13.a. Quitaría V.E. asimesmo
de passiones
y peccados muchos,
y trabajos,
− á sus criados
− y los del Sr. Ascanio:
− y también á los amigos y adheridos de la una parte y de la otra,

dando á todos grande occasión de consolarse en el Señor.

La razón decimotercera, busca convencer a Juana de que la reconciliación podría tener un efecto beneficioso sobre otros (amigos, conocidos, criados…). Este efecto es cifrado en liberarles de pasiones, pecados y dificultades. En toda separación se forman bandos, tanto Ascanio como Juana tenían sus partidarios y sus detractores. Así Ignacio pone ante la consideración de la duquesa cómo la des-unión de los Colonna, provoca des-unión en familiares, amigos, vasallos, etc.

Reconciliar a Juana y a Ascanio, no es tan sólo reconciliar a dos desavenidos. En ellos y a través de ellos, muchas otras personas pueden reconciliarse. En estas últimas razones (10-13) podemos observar como Ignacio ha puesto en relación reconciliación y consolación. Y asimismo, podemos apreciar cómo Ignacio vincula esa consolación al buen espíritu, a Dios en definitiva. No en vano, Ignacio termina está sección subrayando que se daría "á todos grande occasión de consolarse en el Señor". Y a esta "ocasión" se llega por el ejemplo dado.

6.2.13. Ejemplo para las mujeres

"La 14.a. A todas las mugeres se daría un muy loable exemplo de auerse con la submissión y humildad y charidad que conuiene con sus maridos".

La 14.a. A todas las mugeres se daría un muy loable exemplo de auerse con

la submissión
y humildad
y charidad

que conuiene con sus maridos.

En la decimocuarta razón, se apela al ejemplo que se daría a todas las mujeres. De nuevo sumisión, humildad y caridad[90]… Presenta Ignacio como ejemplo *ad extra*, las actitudes que en las dos primeras razones de la carta buscaba suscitar en

[90] Cfr. Apartados 6.1.2. y 6.2.2. Ignacio no parece diferir de la imagen de "mujer virtuosa" en el siglo XVI, tal y como hemos visto en el capítulo primero al estudiar la obra de Juan Luis Vives.

Juana para favorecer la reconciliación *ad intra*. Lo que Ignacio había propuesto como recomendable para la duquesa, se presenta aquí como actitudes generales que toda esposa debería observar en la relación con su marido.

6.2.14. Edificar a los prójimos

> "La 15.a. Uniuersalmente á todo el mundo, asi á los grandes como á los menores, que han tenido tanto que hablar y murmurar en esta diuisión, daría V.E. grande edificatión[91] y causa de alabar á Dios N.S. con acto de tanta uirtud y nobleza de animo".

La 15.a. Uniuersalmente á todo el mundo,
asi á los grandes
como á los menores,
que han tenido tanto que hablar
y murmurar en esta diuisión,

daría V.E. grande edificatión
y causa de alabar á Dios N.S.
con acto de tanta uirtud y nobleza de animo.

La decimoquinta razón se cifra en la edificación de los prójimos. Ignacio es consciente que la situación del matrimonio Colonna estaba en boca de todos, nobles y plebeyos. Intenta hacer ver a Juana que es posible cambiar diametralmente y transformar lo que es causa de murmuración en motivo de edificación de aquellos que murmuraban. Invita a quien ha podido ser "causa" de escándalo, a ser causa de alabanza a Dios (vuelve a aparecer Dios en la formulación de las razones). Indirectamente, Ignacio se propone hacer consciente a Juana de las repercusiones de su elección no sólo para ella y los suyos, sino "uniuersalmente á todo el mundo"[92]. Apela a la responsabilidad de Juana para actuar con virtud y nobleza.

La edificación es un tema que Ignacio ha cuidado especialmente. Una mirada rápida a la concordancia ignaciana nos revela la importancia que el fundador de la

[91] Edificar, "metaphoricamente vale dar buen exemplo, componer y ordenar la vida, y costumbres de otros con su buena y exemplar vida, y costumbres christianas" (AUT); "en otra significación se toma edificar por dar buen exemplo vno son su vida, y costumbres, llevando a los demás tras si con imitarle" (COV). Edificativo, "cosa exemplar y buena. Dicese de la persona o acción que commueve y excíta al seguimiento de la virtúd" (AUT). Cfr. J.C. Coupeau, voz: "Edificación/edificar", en *DEI* I, 678-685.

[92] Encontramos, en este breve texto, varias resonancias que nos llevan a momentos importantes del proceso de los ejercicios espirituales. "universalmente á todo el mundo", nos evoca el Rey eternal "mi voluntad es de conquistar toda la tierra de infieles" [Ej 93]; "ver a Christo nuestro Señor, rey eterno, y delante dél todo el universo mundo, (…) mi voluntad es de conquistar todo el mundo y todos los enemigos," [Ej 95]. Asímismo resuena la meditación de la Encarnación: "miraban toda la planicia o redondez de todo el mundo llena de hombres" [Ej 102]. Por su parte, "alabar á Dios N.S." parece señalarnos al Principio y Fundamento de los ejercicios: "el hombre es criado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor y, mediante esto, salvar su ánima" [Ej 23].

Compañía ha otorgado a la edificación de unos por otros dentro de la Compañía de Jesús. En las *Constituciones* el sustantivo "edificación" aparece en 46 ocasiones, el verbo "edificar" 10 y el adjetivo "edificativo" 4 veces. Como señala J.C. Coupeu, la edificación "constituye no sólo el requisito exigible incluso al candidato; es el criterio de actuación apostólica. El concepto de edificación ilumina la dimensión social de la espiritualidad ignaciana. La acción cristiana tiene término en Dios y en los demás. La acción espiritual, diríamos, entraña una responsabilidad de fe: el testimonio. (…) En categorías más filosóficas, la edificación significa la contribución que cada cristiano hace al proceso eclesial de construcción de la realidad o reificación"[93].

Con su decisión Juana puede ayudar a otras personas a obrar y pensar bien; puede ayudar, a quienes han hablado y murmurado, a llegar a Dios.

6.2.15. El honor de Juana

"La 16.a. Si se ha de tener cuenta con la reputatión y honor[94] (como es razón) de V.E., tengo por çierto que la aquistará por esta uía muy señalada; porque el honor propriamente es premio debido á la uirtud; y así, quanto esta reconciliatión se hiziese con acto más generoso y perfecto, tanto se le deuería y daría por todos los buenos más honor; y quanto es más público y conoçido en el mundo este su caso, tanto la fama de la magnanimidad de V.E. se estendería más en él con gloria suya grande en el cielo y en la tierra".

La 16.a. Si se ha de tener cuenta con la reputatión y honor (como es razón) de V.E.,
tengo por çierto que la aquistará por esta uía muy señalada;

porque el honor propriamente es premio debido á la uirtud;

y así, quanto esta reconciliatión se hiziese con acto más generoso y perfecto,
tanto se le deuería y daría por todos los buenos más honor;

y quanto es más público y conoçido en el mundo este su caso,
tanto la fama de la magnanimidad de V.E. se estendería más en él
con gloria suya grande en el cielo
y en la tierra.

[93] J.C. Coupeau, voz: "Edificación/edificar", en *DEI* I, 684-685.

[94] *Honor*, "vale lo mismo que honra"; *Honra* "responde al nombre Latino honor, vale reverencia, cortesía, que se hace a la virtud, a la potestad; algunas veces se hace al dinero" (COV); *Honor*, "honra con esplendor y publicidad", "se toma muchas veces por reputación y lustre de alguna familia, acción u otra cosa", "se toma asimismo por obsequio, aplauso o celebridad de alguna cosa", "significa también la honestidad y recato en las mujeres" (AUT). "Honor" y "honra", constituyen vocablos usados por Ignacio con relativa frecuencia. "Honor" aparece 9 veces en los *Ejercicios* y 9 en las *Constituciones*. En las cartas aparece en más de 300 ocasiones, dos tercios referido al honor (honrar) de la Divina Magestad, de Jesucristo, etc.; el tercio restante se refiere al "honor humano". "Honra" (y sus derivados) pueden ser encontrada en los *Ejercicios* (2), las *Constituciones* (2) y la *Autobiografía* (3). En el epistolario la encontramos en unas 160 oportunidades y se aplica también mayoritariamente al ámbito de honrar a Dios, Jesucristo, etc.

Si es indiscutible que Ignacio nos advierte en la meditación de *Dos Banderas* [Ej 136-148], con absoluta claridad, del peligro del "vano honor del mundo", también lo es la importancia que daba a la buena fama, al buen nombre, al "buen odor". Era consciente que esto era una condición indispensable para que la Compañía de Jesús pudiera desarrollar con fruto, y "edificando" a los prójimos, su apostolado. En su propia biografía había experimentado como las acusaciones, las medias verdades, las sospechas podían interferir en la misión de la Compañía y en la vida de una persona[95].

Como señala R. García Mateo, "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 (...). El honor, la honra, la fama implican, por tanto, según Ignacio, una dimensión pública. Si las lesiones contra el honor 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 testimonia"[96].

Ignacio al hacer referencia al honor expone a Juana que éste es el premio que espera a la virtud de la generosidad y de la magnanimidad. El de Loyola continúa su propósito de motivar en la duquesa una respuesta que transparente su grandeza de ánimo, su nobleza y su liberalidad. Y, como no podía ser menos, de nuevo el *magis*: "acto más generoso y perfecto", "más honor"… Si anteriormente había sido público el desencuentro, la discordia, el escándalo, ahora puede ser público lo contrario: la virtud, la generosidad, la magnanimidad, la reconciliación. Quien ha estado en boca de todos ("público conoçido en el mundo este su caso"), puede cambiar su fama "que se estendería más en él [mundo] con gloria suya grande en el cielo y en la tierra".

No podía faltar, así pues, al dirigirse a una dama de la nobleza, la referencia a su reputación y su honor. Éstos serán los argumentos a los que Ignacio apele también en la decimoséptima razón.

---

[95] Así lo padeció Ignacio en Salamanca en donde fue interrogado por los Dominicos y, posteriormente, encarcelado, fue demostrada su inocencia y puesto en libertad pero sometido a una serie de restricciones en su apostolado [Au 64-71]. Más tarde, en París, se levantaron contra él murmuraciones por "seductor de escolares", a causa de estos rumores fue denunciado a la Inquisición, Ignacio motu proprio se presentó ante el inquisidor, este le confirmó que había sido acusado "pero que no veía que hubiese cosa de importancia". Ignacio, consciente de la importancia de la buena fama para su apostolado, "volvió a instar para que quisiese seguir adelante en el proceso hasta dictar sentencia; y excusándose el inquisidor, fue él con un notario público y con testigos a su casa y tomó fe de todo ello" [Au 78.81.86]. También en Roma, sufrió persecuciones y habladurías: "Comenzaron después las persecuciones, y comenzó Miguel a molestar y hablar mal del peregrino, el cual le hizo llamar en presencia del gobernador, mostrando antes a éste una carta de Miguel en la que alababa mucho al peregrino. El gobernador examinó a Miguel y la conclusión fue expulsarlo de Roma. Después empegaron a perseguir Mudarra y Barreda, diciendo que el peregrino y los compañeros eran fugitivos de España, de París y Venecia. Al fin, en presencia del gobernador y del que entonces era legado de Roma, los dos confesaron que no tenían nada malo que decir contra ellos, ni en las costumbres ni en la doctrina. El legado mandó que se impusiese silencio en toda aquella causa, pero el peregrino no lo aceptó, diciendo que quería la sentencia final. No gustó esto al legado ni al gobernador, ni siquiera a aquellos que favorecían antes al peregrino; pero al fin, después de algunos meses, vino el Papa a Roma. El peregrino fue a Frascati para hablar con él, y le representó algunas razones, y el Papa se hizo cargo y mandó se diese sentencia, la cual se dio a su favor" [Au 98].

[96] R. García Mateo, voz: "Honor", en *DEI II*, 950-951.

6.2.16. El honor de Ascanio

"La 17.a. Tanbién debría mouer mucho las buenas y nobles entrañas de V.E., que con este acto mucho soldaría y ayudaría el honor del Sr. Ascanio, el qual tanbién debe tener por proprio V.E. y todos sus hijos".

La 17.a. Tanbién debría mouer mucho las buenas y nobles entrañas de V.E.,
que con este acto mucho soldaría y ayudaría

el honor del Sr. Ascanio,
el qual tanbién debe tener por proprio V.E.
y todos sus hijos.

De nuevo el honor, en este caso el honor de Ascanio, constituye la decimoséptima razón que aporta Ignacio en su carta a Juana. El antiguo gentilhombre intenta mover el corazón ("las buenas y nobles entrañas de V.E.") de su interlocutora apelando al honor propio y al honor de su esposo, que es también su propio honor y el de su familia (y apelando también a su conciencia).

6.2.17. Las ventajas económicas y materiales

"18.a. Pues si V.E. tiene cuenta con su utilidad temporal, tenga por çierto que este modo es el que le conuiene, porque así se le da como en pre(n)da, y le queda esclauo el Sr. Ascanio; y dé aquí se sigue, ultra de dotar las hijas, que pagará las deudas, y suplirá para adelante los gastos necessarios de V.E., que será señora de quanto él tiene, y todo lo gouernará, como yo tengo entendido del Sr. Ascanio[97]; y soy cierto que sería de mucho aliuio á V.E. no tener en que grauar más en esta parte sus amigos".

18.a. Pues si V.E. tiene cuenta con su utilidad temporal, tenga por çierto que este modo es el que le conuiene,

porque así se le da como en pre(n)da,
y le queda esclauo el Sr. Ascanio;
y dé aquí se sigue,

− ultra de dotar las hijas,
− que pagará las deudas,
− y suplirá para adelante los gastos necessarios de V.E.,
− que será señora de quanto él tiene,
− y todo lo gouernará, como yo tengo entendido del Sr. Ascanio;
− y soy cierto que sería de mucho aliuio á V.E. no tener en que grauar más en esta parte sus amigos.

[97] Se hace referencia a las conversaciones que Ignacio habría mantenido con Ascanio en Roma.

"19.a. Tanbién con esto se aliuiará V.E. de algunos gastos, pues parte de la gente que tiene para su guarda en casa podrà liçenciarse".

19.a. Tanbién con esto se aliuiará V.E. de algunos gastos,
pues parte de la gente que tiene para su guarda en casa podrà liçenciarse.

Con las razones decimoctava y decimonovena, llega el turno de enumerar las ventajas temporales y económicas que proporciona la unión del matrimonio. La dote de sus hijas, el pago de sus deudas, el cese de la dependencia económica de amigos y otros miembros de la familia, la liberación de gastos y la posibilidad de vivir más desahogadamente son todas razones que Ignacio pone a la consideración de la duquesa de Paliano. Ignacio es cristalinamente claro y práctico, si miramos a la utilidad temporal "tenga por cierto que este modo es el que le conuiene". En la mente de Ignacio las razones "temporales" no serán las más importantes, pero no por ello son "exiliadas" de la decisión… Se trata de ser conscientes de que también lo "material", lo "práctico", tiene su relevancia y que también contribuyen a inclinar la balanza en una dirección.

6.2.18. La seguridad de Juana

"20.a. Pues quanto á la seguridad de la persona de V.E., es esta la mejor uía de todas, en quanto yo puedo alcançar, porque con ella se da remedio entero á esta llaga que está en el ánimo, y se gana la uoluntad del Sr. Ascanio, y se quita la occasión de ser V.E. offendida dél, y por consiguiente de todo temor, pues de quien ama no se teme nadie, y no puede dexar de amar, uiendo que V.E. se fía dél y le honrra en tal modo; y así todas sus fuerças serían en defensa de V.E., y no en contra".

20.a. Pues quanto á la seguridad de la persona de V.E.,
es esta la mejor uía de todas, en quanto yo puedo alcançar,

- porque con ella se da remedio entero á esta llaga que está en el ánimo,
- y se gana la uoluntad del Sr. Ascanio,
- y se quita la occasión de ser V.E. offendida dél,
- y por consiguiente de todo temor,
  pues de quien ama no se teme nadie,
  y no puede dexar de amar,
  uiendo que V.E. se fía dél
  y le honrra en tal modo;
- y así todas sus fuerças serían en defensa de V.E., y no en contra.

La razón vigésima atañe a la seguridad[98] personal. Parece claro, por lo recogido en este párrafo y en el siguiente, que el temor por su seguridad fue uno de los "incómodos" que Juana expuso a Ignacio en sus conversaciones de Alvito. Ignacio de Loyola intenta neutralizar este inconveniente presentado señalando que, precisamente, el gesto generoso de Juana provocaría en Ascanio una suerte de reciprocidad, de modo que "uiendo que V.E. se fía dél y le honrra en tal modo; y así todas sus fuerças serían en defensa de V.E., y no en contra". De tal modo que la reconciliación no sólo sería una solución adecuada desde el punto de vista de la seguridad, integridad y tranquilidad de la duquesa sino que, en opinión de Ignacio, se trata de "la mejor uía de todas".

Pero Ignacio aún va más allá a la hora de desactivar el temor de Juana. Incluso si el amor y su gesto no bastaran para mover el corazón de Ascanio, la tranquilidad y la seguridad de Juana estarían aseguradas… Así el de Loyola se apresura a ponerlo de manifiesto en la razón vigésimo primera:

"21.a. Aunque él retubiere mala uoluntad (lo qual tengo por impossible haziendo esto V.E.)[99], no es cosa uerisimil que él offendiese su persona; porque temería, si no á Dios, al papa, al emperador, á su hijo y toda la nation española, y uería que era hecharse á perder en la fama, y en el estado y uida, y quanto tiene. pues quanto menos auenturaría él esto, humillándose á él V.E., como es dicho, y obedeziéndole en lo que conuiene".

21.a. Aunque él retubiere mala uoluntad (lo qual tengo por impossible haziendo esto V.E.), no es cosa uerisimil que él offendiese su persona;

- porque temería, si no á Dios,
  al papa,
  al emperador,
  á su hijo
  y toda la nation española,
- y uería que era hecharse á perder en la fama,
  y en el estado
  y uida,
  y quanto tiene.
- pues quanto menos auenturaría él esto,
  humillándose á él V.E., como es dicho,
  y obedeziéndole en lo que conuiene.

[98] Seguro, "el que está quieto, y sin recelo. Segura cosa, quasi sine cura, ir con seguro, ir con salvoconduto. Seguridad, asegurar, y asegurarse", (COV). Seguridad, "estado de las cosas, que las hace firmes, ciertas, seguras, y libres de todo riesgo, ú peligro". "Significa también certeza, ó infalibilidad, que hace que una cosa no falte ú engañe". "Se usa también por fianza, ú obligación de indemnidad á favor de alguno regularmente en materia de interesses", (AUT).

[99] De nuevo una alusión implícita al conocimiento que Ignacio tenía de Ascanio.

Ignacio hace ver a Juana que hay muchas otras personas pendientes del matrimonio Colonna: el papa, el emperador (y "toda la nation española"), su hijo Marcantonio… Esta atención prestada constituye, en opinión de Loyola, una garantía de la seguridad de Juana. En el peor de los casos, aunque Ascanio guardara resentimiento hacia Juana, aunque su marido "retuviere mala uoluntad"[100] −hipótesis rechazada por Ignacio−, el gesto de Juana y la vigilia de personas importantes garantizarían que Ascanio no podría hacerle ningún mal. Más aún, si las intenciones de Ascanio no fueran buenas, las consecuencias para él serían tan desastrosas ("hecharse á perder en la fama, y en el estado y uida, y quanto tiene") que descartaría cualquier acción lesiva hacia Juana ("quanto menos auenturaría él esto").

Termina el párrafo volviendo a subrayar la decisión a tomar: "humillándose á él V.E., como es dicho, y obedeziéndole en lo que conuiene". De nuevo el binomio humildad-humillarse, obediencia-acatamiento.

6.2.19. Tranquilidad exterior e interior

"22.a. Pues si se mira al contentamiento y descanso de V.E., el asegurarse[101] es la uía para alcançarle, quitando el temor[102], y desconfianza, y sospechas, y sobresaltos, que tendría necessariamente si se ubiese de guardar de su marido, no se le entregando y poniendo enteramente en sus manos".

22.a. Pues si se mira al contentamiento y descanso de V.E.,
el asegurarse es la uía para alcançarle,
quitando el temor,
y desconfianza,
y sospechas,
y sobresaltos,

que tendría necessariamente si se ubiese de guardar de su marido,
no se le entregando
y poniendo enteramente en sus manos.

La razón vigésimo segunda, apunta al contentamiento y el descanso que produciría en Juana la reconciliación. Vuelve a subrayarse que la solución propuesta por Ignacio proporcionaría a la duquesa seguridad y tranquilidad. Quedarían atrás temores, desconfianzas, sospechas y sobresaltos. Ascanio ya no sería un enemigo sino un auténtico marido.

[100] Esta alusión a que Ascanio pudiera retener mala voluntad parece responder a otro de los incómodos que Juana puso sobre la mesa en las conversaciones. Del mismo modo también parece que haber sido ofendida en el pasado por su marido también jugó en Alvito el papel de incómodo.

[101] Aquí, el verbo "asegurarse" parece aproximarse más al significado de "obtener tranquilidad".

[102] "proprio es de Dios y de sus ángeles en sus mociones dar verdadera alegría y gozo spiritual, *quitando toda tristeza y turbación*, que el enemigo induce; del qual es proprio militar contra la tal alegría y consolación spiritual, trayendo razones aparentes, sotilezas y assiduas falacias" [Ej 329].

Pero no sólo se sigue la tranquilidad y paz "exteriores", "materiales". Inmediatamente, en la razón vigésimo tercera, Ignacio se detiene en la paz interior, en la "quietud y paz del spíritu" que proporcionaría a Juana esta vía:

"23.a. Tanbién es uía para la quietud y paz del spíritu[103] de. V.E. quitarse de tantas occasiones de sinsabores como aora tiene, uiuiendo con commodidad temporal y spiritual en su casa".

23.a. Tanbién es uía para la quietud y paz del spíritu de. V.E.

quitarse de tantas occasiones de sinsabores como aora tiene,
uiuiendo con commodidad temporal y spiritual en su casa.

6.2.20. Facilidad y brevedad

El memorial va llegando a su fin, pero aún quedan tres cuestiones para motivar a Juana. Dos de ellas son prácticas, evidentes: la facilidad (24) y la brevedad (25) que conlleva la decisión de reconciliarse. La última de las razones es de nuevo una invitación a la confianza, en este caso confiar en la opinión de otras personas (26).

"24.a. Pues tanbién, si se mira la facilidad desta concordia, es çierto que la uía que yo propuse es muy más fácil que ninguna otra, sin tantos negoçios y rodeos y medios".

24.a. Pues tanbién, si se mira la facilidad desta concordia,

es çierto que la uía que yo propuse es muy más fácil que ninguna otra,

sin tantos negoçios
y rodeos
y medios.

"25.a. Si se mira la breuedad, la cosa es acabada oy, y cada quando V.E. quiere acabarla por esta uía; por otra, no sé quándo se acabará".

25.a. Si se mira la breuedad, la cosa es acabada oy,

y cada quando V.E. quiere acabarla por esta uía;

por otra no sé quándo se acabará.

[103] "finalmente, llamo consolación todo ahumento de esperanza, fee y charidad, y toda letiçia interna, que llama y atrahe a las cosas çelestiales y a la propria salud de su ánima, *quietándola y paçificándola* en su Criador y Señor" [Ej 316].

Las razones vigésimo cuarta y vigésimo quinta, parecen hacer referencia a alguna otra posibilidad de solución sugerida por Juana que Ignacio juzgaría onerosa en tiempo ("por otra [vía], no sé quándo se acabará") y en esfuerzo ("sin tantos negoçios y rodeos y medios"). Frente a estas "resistencias" Ignacio, asertivamente, le recuerda que la solución por él defendida es la más fácil y prácticamente inmediata.

6.2.21. Confiar en la opinión de otros

"26.a. Ultimamente, mire V.E. que este es el parezer de los que son más afficionados á su seruicio en Christo N.S., y que es justo creer á otros en causa propria, más que á si mesma".

26.a. Ultimamente, mire V.E. que este

es el parezer de los que son más afficionados á su seruicio en Christo N.S., y que es justo creer á otros en causa propria,

más que á si mesma.

La carta a Juana de Aragón se cierra con una invitación a la confianza en la opinión de otros. Esto no ha de ser entendido como una alienación del yo, sino como un refuerzo más a la decisión de la duquesa. Hay situaciones en esta vida en las que el consejo y el parecer de otro/s nos ayuda a abrirnos a realidades en las que, debido a nuestra implicación subjetiva, no acabamos de encontrar luz. Ignacio sabe que, en medio de la dificultad, la confianza en el parecer de otros nos puede ayudar a tomar decisiones. Ignacio, buen conocedor de la psicología humana, es consciente de la facilidad con la que nos engañamos a nosotros mismos; por esto es crucial tener también un referente "extra nos" que nos pueda iluminar en aquellos momentos en los que no podemos acabar de llevar adelante nuestra elección. Vemos con claridad esto a lo que me refiero en el *Examen* de las *Constituciones*. En un momento, Ignacio pide que se pregunte al candidato si está dispuesto a dejarse ayudar de este modo: "Sea demandado si en qualesquiera scrúpulos o dificultades spirituales o de otras qualesquiera que tenga, o por tiempo tuviese, se dexará juzgar, y seguirá el parecer de otros de la Compañía, personas de letras y bondad" [Co 48].

La carta, tal y como se conserva actualmente en el archivo de la Compañía de Jesús en Roma, termina "abruptamente" con la razón vigesimo sexta, aparentemente sin la *conclusio*. Es difícil de justificar que una carta de Ignacio, y máxime destinada a alguien tan cercano al autor, concluyera de esta manera. No tenemos otros ejemplos de que esto ocurriera. Como podrá verse en el apéndice segundo, la razón 26ª se cierra con el final del folio. Creo que es más razonable pensar que se ha perdido un tercer folio en el que apareciera la fórmula de despedida, con la *prefirma* y la *firma*.

En el cuadro resumen podemos ver, de forma gráfica, el orden en que Ignacio presenta las diferentes razones y las "categorías" en las que pueden ser clasificadas.

CATEGORÍA	***título* de la razón**	***número***
Razones humanas (1-3)	Amor, humildad y confianza	1
	Perfección de humildad	2
	Fortaleza y magnanimidad	3
Razones religiosas (4-8)	Mérito delante de Dios	4
	Conforme a los consejos de Xto.	5
	Conforme a la ley de Dios	6
	Confianza en Dios	7
	Obra agradable a Dios	8
Razones en relación a Ascanio (9-10)	Salvación de Ascanio	9
	Aliviar, pacificar, unir	10
Razones en relación a los hijos (11-12)	Reconciliar al padre y sus hijas	11
	Reconciliar al padre con su hijo	12
Razones sociales (13-17)	Edificar y consolar a muchos	13
	Ejemplo para las mujeres	14
	Edificar a los prójimos	15
	Reputación y honor de Juana	16
	Reputación y honor de Ascanio	17
Razones de utilidad temporal y económica (18-19)	Ventajas económicas y materiales	18
		19
Razones relativas a seguridad, tranquilidad y facilidad (20-25)	Seguridad	20
	Tranquilidad	21
	Contentamiento y descanso	22
	Quietud y paz de espíritu	23
	Facilidad	24
	Brevedad	25
El parecer de otros (26)	Confiar en la opinión de otros	26

Tabla 23

Razones señaladas en la carta a Juana de Aragón

Conclusión

La carta de finales de noviembre de 1552 a Juana de Aragón deja entrever que nos hallamos ante un escrito muy importante dentro de la actividad pastoral y de política social de Ignacio. Su extensión, su carácter de refuerzo epistolar a lo hablado directamente entre Ignacio de Loyola y Juana de Aragón (algo excepcional en la práctica de Ignacio), el aporte de veintiséis razones para apoyar una decisión, el despliegue de diferentes aspectos de espiritualidad y la indiscutible autoría ignaciana, son razones todas que nos hablan del enorme valor de esta carta.

Cuando profundizamos en su lectura y vamos descubriendo cómo se encuentran presentes en ella, de una manera sistemática, los grandes elementos de la espiritualidad ignaciana, se hace patente la relevancia que el mismo Ignacio concedió a este escrito. Creo que mi trabajo ha puesto de manifiesto que nos encontramos ante un memorial sintético de sorprendente precisión retórica. Un escrito que va dirigido a una persona a quien Ignacio siente y sabe que puede hablar en términos de perfección, vocación y misión. Paradójicamente no deja de llamar la atención el hecho de que hasta la fecha no exista una monografía sobre esta carta[104]. Se trata, sin duda, de otra prueba más de que el estudio del epistolario ignaciano constituye un caudal ni mucho menos agotado.

Nos encontramos ante una comunicación entre dos personas que se encuentran en la madurez de sus vidas. Ignacio tenía 61 años y Juana 50. El de Loyola, ya experimentado en las labores de gobierno, en la reconciliación entre desavenidos y en la dirección espiritual, encaraba los últimos años de su vida. Juana de Aragón, por su parte, se encontraba en un momento vital que es descrito por A. Bertolotti de la siguiente manera:

> "Joanna had been once a very beautiful woman and as such celebrated by the poets, among them Ariosto himself. With the years she had become arrogant and given to intrigue, and it is not surprising that she was often aggressive towards Ascanio, when the radiance of her beauty was no more. On the other hand, we can well understand why she wished to live apart from her husband and declared herself entirely on the side of her son Marcantonio, who had rebelled against his father, for Ascanio had accused her to her face of being a whore"[105].

En noviembre de 1552 parecía haber llegado, por fin, el momento adecuado. Ascanio había recibido el perdón papal y había recuperado las posesiones perdidas tras la guerra de la sal. Esta rehabilitación constituía una ocasión propicia, a juicio del papa Julio III, para insistir en la búsqueda de una solución definitiva a la situación matrimonial de los Colonna. También era un momento oportuno para detener la deriva moral y política en la que Ascanio se había sumergido. Deriva que había

[104] H. Rahner, en *Letters to women*, dedica veinte páginas a las "Mujeres de la casa Colonna" (pp. 129-149), en ellas podemos encontrar información sobre el matrimonio Colonna, fragmentos de varias de sus cartas, y unas páginas referidas a la carta de noviembre de 1552. Es, probablemente, la referencia ("estudio") más extensa a esta carta en la bibliografía a la que he podido tener acceso.

[105] H. Rahner, o.c., 139, citando a A. Bertolotti, o.c., 28s.

provocado que el desencuentro con su hijo Marcantonio llegase a una situación insostenible que les abocaba a un conflicto directo. Y a esta tarea de reconciliación, Ignacio volverá a dedicar su esfuerzo.

La carta de noviembre de 1552 debe ser entendida como un instrumento para infundir ánimo en Juana de Aragón en la línea de alcanzar una decisión generosa. Dicha decisión ya aparece en el *exordio* de la misiva: el concierto con Ascanio, lo que supone que Juana ha de mudar su parecer y voluntad. La reconciliación es presentada, desde el comienzo, como el camino más conforme a la divina voluntad, como el más conveniente para Juana. Ya desde el comienzo, Ignacio invita a su interlocutora a disponerse con un ánimo grande y confiado en el Señor. Reconocemos, desde las primeras líneas, tres de los elementos más propios de la espiritualidad ignaciana: la rectitud de intención, el *magis*, el grande ánimo y liberalidad. También, desde el inicio, podemos encontrar algunos de los grandes verbos que Ignacio despliega en su espiritualidad, y de manera significativa en los *Ejercicios Espirituales*: sentir, mirar, mover, disponerse, mudar.

Tras el breve y categórico comienzo, Ignacio desgranará las veintiséis razones que le mueven para afirmar la bondad de la decisión propuesta. Juana será invitada a "mirar y ponderar" estas razones. En estas razones, Ignacio expone su visión en lo referente al matrimonio. Hay una lógica interna en las veintiséis razones. Son veintiséis razones diversas: humanas, sociales, religiosas, económicas, familiares... Forman una lista exhaustiva, meditada y jerarquizada que intenta apelar a la mente y el corazón de la discípula, la esposa, la madre y la noble. Ignacio parece no renunciar a ningún ámbito que, en su opinión, pueda iluminar, motivar y disponer a la duquesa de Paliano. Es una Juana "preparada y dispuesta" la que es animada a recorrer con Ignacio las razones a favor de la decisión que el de Loyola considera que es conforme a la doctrina de la Iglesia y a la voluntad de Dios y, por ello, más conveniente para su interlocutora. Ignacio propone y anima un acto de humildad, que no busca ninguna garantía previa… Sólo cabe entrega y confianza.

En su exposición, Ignacio no duda en aplicar tres términos −amor, humildad y confianza−, que son característicos de la relación entre Creador y creatura, a la relación entre el esposo y la esposa[106]. La humildad aparecerá repetidamente a lo largo de la carta. Humildad que, para Ignacio, no consiste en servilismo, o en "humillación" mundana. Se trata de una actitud cordial de respuesta, fruto de la libertad que nace de quien ha sido alcanzado por Dios. Así entendida, la llamada que hace a Juana a "humillarse y doblegarse" debe entenderse como la disposición de quien se siente habitado por Dios y quiere imitar al Señor y unirse a Él.

Ignacio de Loyola continúa invitando a Juana de Aragón a mostrar magnanimidad como medio de vencer el temor, de tener ánimo generoso, de aspirar a lo más grande. Anima a la duquesa a poner su confianza en Dios, subrayando cómo la decisión de volver con Ascanio es claramente más conforme a los consejos de Cristo y, por ello, a la ley de Dios. Como tantas veces en sus escritos, el de Loyola enfatiza la importancia de vencer al mal realizando obras agradables a Dios.

[106] Asimismo, el acatamiento y reverencia de la creatura hacia su Creador, se presenta paralelamente a la relación de la esposa con su esposo.

Las razones no sólo se centran en la esposa. Ignacio también propone a la consideración de Juana de Aragón la salvación y el bienestar de Ascanio. Sin olvidarse de señalar que la decisión generosa de Juana, puede conducir a una reconciliación que permita a Ascanio terminar sus días en amor y unión tanto con ella como con sus hijos. La paz y reconciliación en la familia, en opinión de Ignacio, serán el resultado de la decisión generosa de Juana. La concordia de la pareja, se traducirá en unión familiar.

Tampoco olvida Ignacio de Loyola invocar al buen ejemplo que producirá en otros la reconciliación; muchos serán edificados. Juana, así pues, es invitada a ser un "agente multiplicador" con otros, con muchos, con las mujeres… Si la discordia pudo ser causa de escándalo (es decir de pecado) para otros, su generosidad será causa de alabanza a Dios. Así mismo, la vuelta con Ascanio salvaguardará tanto el honor de Juana como el de su marido. La fama, el "buen odor" es, también, un motivo importante en la mentalidad ignaciana.

En la jerarquía de su exposición, concluye Ignacio con una serie de razones aparentemente menos importantes, pero ni mucho menos insignificantes. Como he señalado a lo largo de mi trabajo, Ignacio no quiere dejar fuera de su exposición ningún ámbito que pueda animar a Juana en la buena dirección. Así, nuestro autor se detiene a mostrar las ventajas económicas y materiales de la decisión. Ignacio tampoco olvida hacer referencia a la seguridad, la tranquilidad y la paz interior que Juana cosechará con su acto generoso y libre. Ignacio, que tanto buscó en su vida el parecer de personas espirituales, y que tan consciente era de lo fácil que es "engañarnos" a nosotros mismos, concluye su carta manifestando el hecho de que la decisión que él propone, es compartida por muchas otras personas. Así, anima a Juana a dejarse guiar por el "parezer de aquellos que son más aficionados á su servicio en Christo N.S.", puesto que "es justo creer á otros en causa propia más que á si misma".

Ha quedado claro que Ignacio no pone en ningún momento las dos opciones (volver con Ascanio o permanecer separados) al mismo nivel. El matrimonio constituye una opción inmutable, por ello esta carta ha de ser entendida como un intento de motivar a Juana para hacer "buena vida" en la elección que en su día tomó. De esto se trata, en la carta, de animar a Juana a salir de una situación en la que parece primar su "proprio amor, querer e interesse".

Así Ignacio ha presentado a Juana de Aragón, duquesa de Paliano, *El medio mejor que yo siento*…

PARTE III

HACIA UNA PASTORAL MATRIMONIAL IGNACIANA

7

LAS BASES SOBRE LAS QUE CONSTRUIR: *AMORIS LAETITIA* Y ELEMENTOS DE ESPIRITUALIDAD IGNACIANA

Introducción

Los dos capítulos con los que termino esta tesis están dirigidos a proponer un diseño de pastoral matrimonial y de pareja desde la espiritualidad ignaciana. Mi objetivo es ofrecer elementos, itinerarios, subrayados y aprendizajes que la espiritualidad ignaciana aporta (o puede aportar) a la pastoral matrimonial.

El objeto de nuestra investigación se ha centrado en el estudio del matrimonio en el siglo XVI. Mi propósito en los capítulos precedentes ha consistido en recorrer todos los escritos ignacianos en los que se hacía referencia al matrimonio para poder estudiar la concepción de Ignacio sobre el mismo. Los *Ejercicios Espirituales*, las *Constituciones* de la Compañía de Jesús y el rico caudal del epistolario ignaciano, han ocupado nuestra atención y el objeto primero de nuestro análisis.

No se trataría de un trabajo científico si juzgáramos la concepción ignaciana del matrimonio con los esquemas del siglo XXI. En este sentido, creo que hemos mantenido la distancia objetiva y metodológica suficientes como para no dejarnos arrastrar por comparaciones o juicios anacrónicos. Vivimos en tiempos en los que es desgraciadamente frecuente prescindir de los contextos históricos a la hora de someter a crítica o juicio el pensamiento, o incluso la vida de las personas. No pocos de nuestros contemporáneos no parecen entender que, parafraseando a un historiador de la talla de E.H. Carr, la historia no se puede ni se debe reescribir. Si nos acercamos al pensamiento del pasado con una mirada centrada tan solo en el presente (más bien en el modo en el que, desde mi subjetividad, considero los tiempos presentes) y en sus problemas, es muy probable que no seamos capaces de comprender la gran riqueza que, para los tiempos actuales, suponen aquellas personas que, como Ignacio de Loyola, han vivido, pensado, discernido y elegido antes que nosotros. También Carr nos recuerda que no es cierto que los hechos hablen por sí solos, estos solo hablan cuando son interpelados por el investigador[1].

[1] El conocido historiador británico va más allá al sostener que es el historiador quien decide los hechos a los que prestar atención, así como el orden y contexto en que hacerlo. Cfr. E.H. Carr, *¿Qué es la historia?*, Barcelona, 1983, 9ss.

En los capítulos de la segunda parte de esta tesis, en la que se ha concentrado mi tarea de investigación de estos últimos años, me he acercado a los escritos ignacianos para dejar que hablaran y escuchar así sus respuestas a las preguntas que se hacían en aquella época −alguna de las cuestiones que se formulaba Ignacio las seguimos planteando en la actualidad−. Compartiendo de nuevo el pensamiento de Carr, podríamos decir que la función del investigador no es ni amar el pasado acríticamente ni emanciparse de él, sino comprenderlo como clave para la comprensión del presente. Este ha sido mi propósito al concentrarme en la concepción de matrimonio que aparece en los escritos ignacianos.

Pretendía, como investigador comprender en profundidad la concepción que Ignacio, en su cosmovisión y en su espiritualidad así como en su contexto histórico, tenía del matrimonio. Pero no es mi intención terminar esta tesis sin dirigir la mirada al presente y ofrecer un diseño pastoral para el trabajo con parejas y matrimonios en nuestros tiempos. He estudiado el pasado con la intención de comprender el presente y diseñar horizontes de futuro.

Mi motivación principal para realizar está investigación radicaba en conocer mejor a Ignacio y su legado: la persona y su espiritualidad. También, a su vez, dedicar mi reflexión a un ámbito pastoral que es clave para nuestros tiempos y los venideros. Hace más de 50 años los obispos de Francia publicaban una nota sobre la *Humanae vitae* (8 de noviembre de 1968); en ella afirmaban que "en torno al matrimonio y al amor se libra uno de los combates más decisivos de nuestro tiempo. De su éxito dependen el hombre y la sociedad del futuro"[2]. El tiempo transcurrido desde entonces ha hecho justicia a esta intuición.

Ignacio es hijo de su tiempo y, como hemos visto, le corresponde vivir un cambio de época. Si bien nunca lo formuló de esta manera, él fue capaz de descubrir que solo se puede ser fiel a la tradición, si estamos dispuestos a cambiar. Su persona y su obra ponen de manifiesto cómo supo integrar la necesidad de reforma de la Iglesia, con la fidelidad a la misma.

La historia es "un proceso continuo de interacción entre el historiador y sus hechos, un diálogo sin fin entre el presente y el pasado"[3]. En el ámbito de la pastoral podemos decir que precisamos de un diálogo respetuoso entre el pasado y el presente o, incluso mejor aún, un diálogo entre el pasado, sus acontecimientos, su historia, la tradición que origina y las metas del futuro, los horizontes deseables.

Este capítulo, que aporta los dos lentes con los que me acerco a la elaboración del diseño de pastoral matrimonial ignaciana, estará organizado en tres apartados. En una primera sección realizo una breve presentación de la exhortación apostólica *Amoris laetitia*. Tras este primer momento me centraré en el capítulo sexto de la exhortación apostólica que lleva por título "Algunas perspectivas pastorales". Concluye este capítulo con un apartado dedicado a comentar una serie de elementos de espiritualidad ignaciana especialmente significativos para un itinerario de pastoral matrimonial.

---

[2] Citado por: E. Pascual, *Repercusión mundial de la «Humanae vitae»*, Sant Cugat del Vallés, 1969, 111.

[3] E.H. Carr, *o.c.*, 40.

7.1. La exhortación apostólica *Amoris laetitia*

La segunda exhortación apostólica del papa Francisco es, en estos momentos, el documento pontificio de más alto rango en el ámbito del matrimonio y la familia[4].

7.1.1. Fuentes y contexto

Como es sabido, su redacción es fruto de dos sínodos y de un previo proceso consultivo a toda la Iglesia que sirvió de base para un proceso sinodal que comprendió la III Asamblea General Extraordinaria del Sínodo de Obispos (5-19 de octubre de 2014), dedicada a "Los desafíos pastorales de la familia en el contexto de la evangelización" y también la XIV Asamblea General del Sínodo de los Obispos (4-25 de octubre de 2015), cuyo tema versó sobre "La vocación y la misión de la familia en la Iglesia y en el mundo contemporáneo". De ambos sínodos nace *Amoris Laetitia*, el segundo[5] gran documento del pontificado del papa Bergoglio tras la *Evangelii Gaudium* (19 de marzo de 2016). Ya desde el comienzo, resultó claro que Francisco entendía su pontificado en la línea de "caminar juntos".

Evidentemente, esta exhortación y la pastoral matrimonial y familiar que propone, son también fruto de la indudable experiencia pastoral del padre Jorge, del cardenal Bergoglio y del papa Francisco[6], experiencia pastoral que ha estado influida por la espiritualidad ignaciana. Esta ha permeado profundamente a lo largo de la vida en el padre Jorge Mario Bergoglio[7]; el ocupante de la sede de

[4] Tras la conctitución pastoral del concilio Vaticano II, *Gaudium et spes* (7 de diciembre de 1965), en el ámbito del matrimonio y la familia, los documentos eclesiales más importantes que han abordado el tema (bien de modo exclusivo, bien a la vez que otros) han sido: la carta encíclica *Humanae vitae* (25 julio 1968) y la carta apostólica *Causas matrimoniales* (28 marzo 1971) de Pablo VI; la exhortación apostólica *Familiaris consortio* (22 noviembre 1981), la carta de los derechos de la Familia (22 octubre 1983) y la carta *Gratissimam sane,* dirigida a las familias con motivo del año internacional de la familia (2 febrero 1994) durante el pontificado de Juan Pablo II; y, finalmente, la exhortación apostólica *Sacramentum caritatis* (22 febrero 2007) de Benedicto XVI.

[5] Si bien la carta encíclica *Lumen fidei*, promulgada el 29 de junio de 2013, lleva la firma de Francisco, podemos afirmar que es un documento que "pertenece" al pontífice anterior. La exhortación apostólica *Evangeli Gaudium* de 24 de noviembre de 2013, puede ser considerada la "encíclica programática" del pontificado del papa Francisco.

[6] Cfr. *Papa Francisco y la Familia. Enseñanzas de Jorge Mario Bergoglio-Papa Francisco acerca de la familia y de la vida 1999-2015*, Madrid, 2015.

[7] Jorge Mario Bergoglio ha sido maestro de novicios, rector de casas de formación de jesuitas jóvenes, provincial, acompañante espiritual, director de ejercicios… En una entrevista publicada en la festividad de San Ignacio de Loyola el año 2019, el P. Federico Lombardi, contestaba de esta manera a la pregunta sobre cuál es la influencia de San Ignacio en el pontificado de Francisco: "(…) como jesuitas, hay tres aspectos en los que uno se siente muy en sintonía con Francisco y su pontificado. El primero es el hecho de "la Iglesia en salida" de la que siempre ha hablado: los jesuitas se sienten personas en misión, enviados para servir al Señor en los confines, en las periferias y en todos los lugares del mundo. El segundo es el de ir siempre más allá, una gran dinámica, no sentirse aferrado, sino comprender que el Señor siempre nos llama un paso más allá. San Ignacio hablaba de una gloria cada vez mayor de Dios, en el sentido de que nunca pensamos que hemos llegado, que podemos estar tranquilos, sentados porque todo está hecho. (…) El tercer aspecto, bastante característico de los jesuitas, es el discernimiento (…) cuál es la mejor manera de realizar el plan

Pedro es un gran conocedor del pensamiento de Ignacio[8]. Por eso no es extraño que esta espiritualidad salga a la luz cuando Francisco habla de pastoral familiar y matrimonial.

7.1.2. Introducción a Amoris laetitia

El 19 de marzo de 2016, el papa Francisco firmaba la exhortación apostólica postsinodal *Amoris Laetitia*. Constituía el resultado de un prolongado camino sinodal, de un cuidado proceso de consultas a la comunidad eclesial y de una hermosa labor catequética del papa a lo largo del año 2015[9]. En ella, sin duda, estaba también recogida la experiencia pastoral de toda una vida.

Amoris Laetitia está dedicada al amor, es decir, a la entraña del Evangelio, que constituye además la más importante de las experiencias humanas. A lo largo de sus 325 parágrafos, Francisco nos habla de la historia de amor que lleva al matrimonio y, también, de la historia de amor que muestra el matrimonio a lo largo del apasionante, y también arduo y complejo, camino compartido por dos personas que deciden unir sus vidas. Francisco presta atención a historias concretas con sus luces y con sus sombras. Nos habla, en verdad, de la historia de salvación, de la historia de un Dios enamorado de su pueblo.

Amoris Laetitia habla de esperanza, belleza, misericordia, proyecto, acompañamiento, formación, discernimiento… El papa es transparente a la hora de señalarnos el camino que quiere recorrer en la exhortación: "quiero contemplar a Cristo vivo y presente en tantas historias de amor, e invocar el fuego del Espíritu sobre todas las familias del mundo" [AL 59]. Francisco no oculta el deseo que palpita en su corazón al escribir: "que cada uno, a través de la lectura se sienta llamado a cuidar con amor la vida de las familias, porque ellas no son un problema, son principalmente una oportunidad" [AL 7]. Entre las convicciones que el papa va desgranando, quedarán para la posteridad algunas como: "cada matrimonio es una historia de salvación" [AL 221] o "la fuerza de la familia reside esencialmente en su capacidad de amar y enseñar a amar. Por muy herida que pueda estar una familia,

---

de Dios y por tanto realizar nosotros mismos como somos llamados por Dios en nuestra vocación y en la vocación al servicio de la Iglesia". https://www.vaticannews.va/es/iglesia/news/2019-07/san-ignacio-de-loyola-fiesta-entrevista-padre-lombardi-papa.html (consultado el 24 noviembre 2020).

[8] Para este tema es interesante la lectura de dos números de la revista *Studies* en las que se presentan escritos de Jorge Mario Bergoglio S.J. sobre espiritualidad ignaciana, en ambos Philip Endean S.J. ha corrido a cargo de la traducción y la edición de dichas obras: "Writings on Jesuit Spirituality I" by Jorge Mario Bergoglio, S.J., *Studies in the spirituality of jesuits* 45/3 (2013) y "Writings on Jesuit Spirituality II" by Jorge Mario Bergoglio, S.J., *Studies in the spirituality of jesuits* 45/4 (2013). Sería objeto de otra tesis doctoral diferente rastrear la entraña ignaciana en este pontificado; me refiero a un rastreo científico sobre el mismo, más allá de lugares comunes o de componentes anecdóticos. Pero, sin haberse realizado aún este trabajo de una manera científica, no podemos negar la mayor, al menos, de forma intuitiva.

[9] Cfr. Card. Christopher Schönborn O.P, arzobispo de Viena, *Presentación de la exhortación apostólica post-sinodal Amoris Laetitia* (8 de abril de 2016); y *La alegría del amor. Edición de trabajo de la Exhortación apostólica postsinodal "Amoris laetitia"* (Preparada por Pablo Guerrero, SJ), Bilbao, 2016, 19-28.

ésta puede crecer gracias al amor" [AL 53]. Dos certezas, así pues, el matrimonio es una historia de salvación y la familia, toda familia, por muy herida que esté, puede desarrollarse gracias al amor. Desde ambas certezas se nos propone el ya mencionado "cuidar con amor de la vida de las familias".

Este cuidado, al que hace referencia Francisco, está llamado a ser eclesial; toda la comunidad está concernida como actora de este cuidado, toda la Iglesia es el sujeto de este cuidado. Esa familia grande, como la llama el papa, "debería integrar con mucho amor a las madres adolescentes, a los niños sin padres, a las mujeres solas que deben llevar adelante la educación de sus hijos, a las personas con alguna discapacidad que requieren mucho afecto y cercanía, a los jóvenes que luchan contra una adicción, a los solteros, separados o viudos que sufren la soledad, a los ancianos y enfermos que no reciben el apoyo de sus hijos, y en su seno tienen cabida 'incluso los más desastrosos en las conductas de su vida'" [AL 197].

A lo largo de la exhortación, Francisco no lanza reproches, ni reparte condenas, ni deja lugar para miradas apocalípticas. El papa motiva, provoca, y propone. Invita al lector a acercarse con ojos limpios y con corazón compasivo, a acercarse con la luz viva y sanadora que nace y se alimenta en el Evangelio, un Evangelio que no podemos convertir en piedra muerta para arrojar a los demás. Su invitación es clara: acoger, integrar, acompañar, amar…

Amoris laetitia defiende y sostiene el ideal, pero comprende y abraza la realidad imperfecta, doliente, "escandalosamente" humana de nuestra realidad cotidiana. El papa se detiene, y nos invita a detenernos, para ayudar al que sufre, al doliente, al que está al borde del camino, al que ha visto, en demasiadas ocasiones, cómo el sacerdote y el levita daban un rodeo en su camino hacia el templo de Jerusalén. Y es al abordar la realidad de las heridas cuando encontramos algunas de las frases más hermosas de la exhortación: "nuestra tarea pastoral más importante con respecto a las familias, es fortalecer el amor y ayudar a sanar las heridas" [AL 246]; "el camino de la Iglesia es el de no condenar a nadie para siempre y difundir la misericordia de Dios a todas las personas que la piden con corazón sincero. (…) Porque la caridad verdadera siempre es inmerecida, incondicional y gratuita" [AL 296]; "nadie puede ser condenado para siempre, porque esa no es la lógica del Evangelio" [AL 297].

Francisco anima a la Iglesia a diseñar una formación más adecuada para todos los agentes de pastoral familiar (ministros ordenados y laicos). El Papa es muy consciente de que suele faltar formación adecuada para tratar los complejos problemas actuales de las familias; y también sabe que, demasiado a menudo, falta apertura para recibir aportaciones de otras ciencias sociales, de otros saberes…

A lo largo de la exhortación, el papa, insiste en la importancia de la preparación para compartir la vida, se preocupa por el acompañamiento de los primeros años y por la educación de los hijos, presta atención al apoyo en las crisis, recorre las diferentes etapas del ciclo de la vida de la pareja y de la familia[10]. Y, con especial ternura, el Papa se detiene en los momentos en que la "muerte clava su aguijón".

[10] *Amoris laetitia* se ocupa también de las grandes áreas de crecimiento en la relación matrimonial que, a su vez, también son fuentes "potenciales" de problemas: comunicación, educación de los hijos, vida sexual, relación con las familias políticas, uso del dinero, manejo de las diferencias, etc.

Francisco sabe que el amor es proceso, camino, aventura, "no conviene confundir planos diferentes: no hay que arrojar sobre dos personas limitadas el tremendo peso de tener que reproducir de manera perfecta la unión que existe entre Cristo y su Iglesia, porque el matrimonio como signo implica «un proceso dinámico, que avanza gradualmente con la progresiva integración de los dones de Dios»" [AL 122]. Y, si entendemos el amor como un proceso necesitaremos una "pastoral positiva, acogedora, que posibilita una profundización gradual de las exigencias del Evangelio" [AL 38]. En suma, el matrimonio es un "proceso dinámico, que avanza gradualmente con la progresiva integración de los dones de Dios" [AL 122].

Asimismo, *Amoris laetitia* tiene presente que el amor no es solo proceso, es también vocación: "el matrimonio es un don del Señor" [AL 61]. Y, por serlo, "la decisión de casarse y crear una familia debe ser fruto de un discernimiento vocacional" [AL 72]. Y el discernimiento supone, como sabemos, una tradición espiritual que trabaja y sueña con buscar y hallar a Dios en todas las cosas[11], y que sabe que nuestros tiempos, nuestra vida, están llamados a ser lugar de entrega… El matrimonio cristiano, para quien vive esta realidad, tan profundamente humana, poniendo su confianza en el Señor, es lugar de donación, de servicio y de verdadero amor; es lugar de búsqueda, de discernimiento y de elección.

7.1.3. La ignacianidad de Amoris laetitia

Amoris laetitia hace referencia explícita a Ignacio de Loyola en tres ocasiones, pero podemos rastrear su aparición en muchos otros lugares de forma implícita. Baste, por ejemplo, reseñar que en *Amoris laetitia* existen dos herramientas pastorales, y por ello también espirituales, muy características de la espiritualidad ignaciana que aparecen de un modo evidente en la pastoral matrimonial que nos propone el papa Francisco. Me refiero al *acompañamiento* (en 64 ocasiones aparece bien el sustantivo *acompañamiento*, bien alguna forma del verbo *acompañar*) y al *discernimiento* (*discernimiento* está presente 35 veces en la exhortación, 3 de ellas en el índice y 2 en citas; derivados del verbo *discernir* aparecen en 11 ocasiones).

Los tres lugares en los que se hace referencia explícita a la espiritualidad ignaciana (en los tres casos se alude a los *Ejercicios*) los encontramos en el capítulo cuarto dedicado al amor en el matrimonio, con una cita textual tomada de la "Contemplación para alcanzar amor" de los *Ejercicios* y, precisamente, en el capítulo sexto (en este caso dos citas de sendas "Anotaciones" del libro de los *Ejercicios*, en concreto las anotaciones 2ª y 5ª).

> [AL 94]. En todo el texto se ve que Pablo quiere insistir en que el amor no es sólo un sentimiento, sino que se debe entender en el sentido que tiene el verbo «amar» en hebreo: es «hacer el bien». Como decía san Ignacio de Loyola, «el amor se debe poner más en las obras que en las palabras»[12]. Así puede mostrar

[11] Cfr. [Co 288] y [Ej 1].

[12] Ej 230.

> toda su fecundidad, y nos permite experimentar la felicidad de dar, la nobleza y la grandeza de donarse sobreabundantemente, sin medir, sin reclamar pagos, por el solo gusto de dar y de servir.
>
> [AL 207] Invito a las comunidades cristianas a reconocer que acompañar el camino de amor de los novios es un bien para ellas mismas. (…) Hay diversas maneras legítimas de organizar la preparación próxima al matrimonio, y cada Iglesia local discernirá lo que sea mejor, procurando una formación adecuada que al mismo tiempo no aleje a los jóvenes del sacramento. No se trata de darles todo el Catecismo ni de saturarlos con demasiados temas. Porque aquí también vale que «no el mucho saber harta y satisface al alma, sino el sentir y gustar de las cosas interiormente»[13]. Interesa más la calidad que la cantidad, y hay que dar prioridad —junto con un renovado anuncio del *kerygma*— a aquellos contenidos que, comunicados de manera atractiva y cordial, les ayuden a comprometerse en un camino de toda la vida «con gran ánimo y liberalidad»[14].

Toda la exhortación constituye un novedoso, interesante y articulado documento. Mi atención se centrará en el capítulo sexto, titulado "Algunas perspectivas pastorales", puesto que es, en mi opinión, el capítulo central, siempre entendiendo esta centralidad desde el punto de vista de la praxis pastoral. En él Francisco aborda los grandes temas de la pastoral matrimonial como son el camino de la preparación al matrimonio, el acompañamiento en los primeros años de la vida matrimonial, la atención a parejas y familias en crisis, el acompañamiento de las personas abandonadas separadas y divorciadas, los matrimonios mixtos y de disparidad de culto, la diversidad sexual, la pérdida del ser querido (de la pérdida del compañero, de la compañera) y la viudedad. Estas mismas "etapas" serán las que articulen el diseño pastoral que propondré más adelante.

Tengo la profunda convicción de que una buena pastoral familiar comienza por una buena pastoral de pareja. Ese es el motivo por el que este diseño pastoral que desarrollamos tratará de pastoral prematrimonial y matrimonial[15]. En mi experiencia profesional, tanto en el ámbito de la atención pastoral, como de la formación y de la terapia con parejas, he descubierto precisamente esto: que la buena formación familiar comienza por una buena formación de pareja; que la buena pastoral familiar comienza por una buena pastoral matrimonial (también prematrimonial, claro está), y que una familia sólida se cimienta en una sólida pareja.

7.2. El capítulo sexto de *Amoris laetitia*: "Algunas perspectivas pastorales"

La necesidad de desarrollar nuevos caminos pastorales fue formulada de muchas maneras a lo largo del proceso sinodal, por eso no es extraño que el papa recoja esta urgencia al intentar "aterrizar" y emprender el camino lógico tras "ver" y "juzgar"

---

[13] Ej 2.

[14] "Al que recibe los ejercicios mucho aprovecha entrar en ellos con grande ánimo y liberalidad con su Criador y Señor, 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].

[15] Cfr. P. Guerrero, *Mucho más que dos*, 17ss.

que es el de "actuar", aplicando el conocido método de la teología pastoral recogido de la experiencia de Acción católica[16].

Francisco se moverá en el plano de la generalidad puesto que es consciente que el aterrizaje concreto dependerá de las diversas iglesias locales y comunidades eclesiales que son, de hecho, las responsables de elaborar propuestas pastorales más específicas, prácticas y adaptadas a la realidad propia y diversa… El papa, siguiendo el espíritu del sínodo, nos va a presentar en este capítulo alguno de los grandes desafíos pastorales con los que se encuentra la Iglesia hoy.

7.2.1. Anunciar el Evangelio a la familia de hoy

Son las familias y, de modo especial, los cónyuges, los *sujetos* principales de la pastoral familiar. Esto supone un giro copernicano en el ámbito de la pastoral familiar y matrimonial puesto que matrimonio y familia, básicamente, eran considerados tan solo como objetos de evangelización. Es propósito claro de la nueva pastoral que se propone "llegar a las familias con humilde comprensión" [AL 200], acompañar a toda familia en su camino y ser una ayuda para las dificultades que matrimonios y familias se encuentran en su vida diaria, en su caminar en el mundo. Es menester un esfuerzo evangelizador y formativo centrado en la familia y en su caminar concreto. Asimismo, es necesario ser conscientes de los obstáculos reales con los que se encuentran los matrimonios y las familias en su camino hacia Dios. Para ello, como nos recuerda Francisco, es insuficiente "una genérica preocupación por la familia en los grandes proyectos pastorales" [AL 200]. Es preciso diseñar una auténtica pastoral del matrimonio y de la familia.

Tanto los sínodos como el mismo papa, son conscientes que es necesario un cambio sustantivo. La Iglesia necesita emprender el camino de una conversión misionera que le centre en los problemas reales con los que se encuentran las personas, los matrimonios y la familias reales [cfr. AL 201]. Resuena en este sentido el impulso al que Francisco ya había invitado a toda la Iglesia en *Evangeli gaudium*, en la línea de la necesidad de una conversión pastoral y misionera.

> Sueño con una opción misionera capaz de transformarlo todo, para que las costumbres, los estilos, los horarios, el lenguaje y toda estructura eclesial se convierta en un cauce adecuado para la evangelización del mundo actual más que para la autopreservación. La reforma de estructuras que exige la conversión pastoral sólo puede entenderse en este sentido: procurar que todas ellas se vuelvan más misioneras, que la pastoral ordinaria en todas sus instancias sea más expansiva y abierta, que coloque a los agentes pastorales en constante actitud de salida y favorezca así la respuesta positiva de todos aquellos a quienes Jesús convoca a su amistad. [EG 27]

Este horizonte de evangelización, nos sitúa en la necesidad de encarnación, de diálogo y de cooperación, en múltiples ámbitos como son el cultural, social, económico

[16] Toda la exhortación está llena de alusiones directas a lo abordado en ambos sínodos. Solo en los 59 parágrafos que componen el capítulo sexto encontramos 36 referencias directas bien a la *Relatio synodi* 2014, bien a la *Relación final* 2015.

y político. Una atención pastoral misionera a la familia y al matrimonio, nos exige ver, juzgar y actuar en todos aquellos ámbitos que incidan en la evangelización y en la humanización de nuestro entorno. Qué impedimentos experimenta la familia real en cada uno de estos terrenos, cómo podemos incidir pastoralmente en ellos, cómo incorporar las influencias, condicionamientos, pero también estímulos, preguntas, dudas, amenazas que nos llegan y llegan a nuestras familias y matrimonios desde tantos flancos de la realidad. Si creemos en la verdad profunda de la frase que nos recuerda que no podemos hacer teología sin contar con las ciencias humanas, deberíamos afirmar decididamente, que no podemos realizar una atención pastoral fecunda y de calidad al matrimonio y a la familia sin conocer todo aquello que le influye y que está presente en su vida. Así, para realizar un acercamiento a la familia deberemos también contar, además de con los ámbitos citados hasta ahora, con la medicina, con la psicología, con las políticas concretas de familia en el ámbito secular, con la geografía humana y económica… Evidentemente nuestra labor se complica, pero esa complicación también trae consigo mayor profundidad, más posibilidades de trabajar en equipo, una significativa motivación para formarnos, más respeto a los caminos originales y únicos que, en muchos casos, recorremos y recorren nuestras familias.

Amoris laetitia reconoce la falta de formación para este apostolado tanto en los laicos como también en sacerdotes, seminaristas, religiosos, etc. En este sentido, subraya que los seminaristas precisan tener una formación más amplia e interdisciplinar en el ámbito del matrimonio y la familia, sin olvidar tampoco la maduración en su mundo psicoafectivo; no en vano, matrimonios y familias constituirán gran parte del trabajo pastoral que realizarán dichos seminaristas cuando sean sacerdotes. Francisco afirma con total claridad: "junto con una pastoral específicamente orientada a las familias, se nos plantea la necesidad de una formación más adecuada de los presbíteros, los diáconos, los religiosos y las religiosas, los catequistas y otros agentes pastorales" [AL 202].

Antes de entrar a recorrer las diversas etapas en la atención pastoral a las familias, el papa nos recuerda que es preciso, para alcanzar esta formación a la que se refiere, recibir "ayuda de psicopedagogos, médicos de familia, médicos comunitarios, asistentes sociales, abogados de minoridad y familia, con apertura a recibir los aportes de la psicología, la sociología, la sexología, e incluso el counseling. Los profesionales, en especial quienes tienen experiencia de acompañamiento, ayudan a encarnar las propuestas pastorales en las situaciones reales y en las inquietudes concretas de las familias" [AL 204]. Como he dicho más arriba, la atención pastoral, que tiene tantas y tan buenas herramientas probadas por el paso del tiempo, como por ejemplo el acompañamiento espiritual, se verá enriquecida por la incorporación de recursos y herramientas procedentes de otras ramas del saber y de otras maneras de acercarse a la realidad del matrimonio y de la familia.

Tras este recordatorio, el papa emprende el camino de invitarnos a recorrer las diferentes etapas que atraviesan un matrimonio y una familia y a considerar la atención pastoral característica de cada una de estas fases.

7.2.2. El camino de preparación al matrimonio

La tarea de acompañar a dos personas en su camino de preparación al matrimonio requiere el compromiso de toda la comunidad eclesial. Toda la comunidad y, de manera especial, las familias con su ejemplo, debe implicarse en el camino [cfr. AL 206].

No cabe una preparación al matrimonio monolítica. Esta preparación deberá caracterizarse por la atención a la diversidad, puesto que hay diferentes maneras de poder recorrer este camino. Dependerá de las peculiaridades de las iglesias locales y habrá de buscar, preferentemente, la acogida y la cercanía. Es precisamente, al entrar en este tema, cuando Francisco introduce dos referencias textuales al libro de los *Ejercicios*. La primera para subrayar que es más importante la calidad de las propuestas que la cantidad, "*no el mucho saber harta y satisface al alma…*" [*Ej* 2]. Literalmente y, no sin cierto sentido del humor, Francisco afirma que "no se trata de darles todo el Catecismo ni de saturarlos con demasiados temas" [AL 207]. La segunda referencia consiste en potenciar aquellos aspectos (contenidos, subrayados, etc.) que les ayuden a asumir el compromiso mutuo "con grande ánimo y liberalidad". Sin olvidarse que en ese camino, los contenidos de la fe precisan de cordialidad y atractivo en su presentación. En todo caso mejorar e incentivar todo aquello que pueda servir de ayuda para la solidez de la pareja y de la familia.

Pero Francisco no solo se detiene en la preparación "próxima" del sacramento del matrimonio. También señala que "conviene encontrar además las maneras, a través de las familias misioneras, de las propias familias de los novios y de diversos recursos pastorales, de ofrecer una preparación remota que haga madurar el amor que se tienen, con un acompañamiento cercano y testimonial. Suelen ser muy útiles los grupos de novios y las ofertas de charlas opcionales sobre una variedad de temas que interesan realmente a los jóvenes" [AL 208].

Ni el sínodo ni el papa olvidan la importancia de la personalización, del trato individualizado; todo ello en aras de alcanzar el principal objetivo que no es otro que el de "ayudar a cada uno para que aprenda a amar a esta persona concreta con la que pretende compartir toda la vida" [AL 208]. Evidentemente, esto no es fruto ni de un día ni de un cursillo breve. Lleva un largo recorrido que comienza desde el propio hogar y desde la relación que la persona ha ido viendo en sus padres. La conclusión es diáfana: "todas las acciones pastorales tendientes a ayudar a los matrimonios a crecer en el amor y a vivir el Evangelio en la familia, son una ayuda inestimable para que sus hijos se preparen para su futura vida matrimonial" [AL 208]. Dicho de una manera un tanto empresarial, invertir en pastoral familiar es preparar el camino de futuras parejas.

Amoris laetitia también tiene presente que el resultado exitoso de un noviazgo no ha de ser forzosamente que finalice en boda. El período de preparación para compartir la vida "también debe darles la posibilidad de reconocer incompatibilidades o riesgos. De este modo se puede llegar a advertir que no es razonable apostar por esa relación, para no exponerse a un fracaso previsible que tendrá consecuencias muy dolorosas" [AL 209]. El tiempo compartido y las conversaciones en profundidad permitirán ir profundizando y madurando la relación, hacer más hondo el

conocimiento del otro, de sus luces y de sus sombras, así como reconocer posibles áreas problemáticas y aceptar al otro en lo que es y como es. Esto es parte clave en el período de preparación. El papa anima a que los novios reconozcan las señales que pueden estar apuntando a problemas potenciales, precisamente para trabajar en esos ámbitos. Sin embargo, Francisco es consciente de que "muchos llegan a las nupcias sin conocerse. Sólo se han distraído juntos, han hecho experiencias juntos, pero no han enfrentado el desafío de mostrarse a sí mismos y de aprender quién es en realidad el otro" [AL 210].

Forma parte del acompañamiento pastoral en este período ayudar a los novios a mirar hacia adelante y a reconocer que el momento de contraer matrimonio no es el final de su camino. Se trata también, y puede que principalmente, del comienzo de una apasionante aventura que es desarrollo y expresión de una vocación que les compromete en una tarea en común de crecimiento que atravesará también momentos delicados y difíciles. En esta línea, no debemos olvidar que, como nos dicta la experiencia, "la pastoral prematrimonial y la pastoral matrimonial deben ser ante todo una pastoral del vínculo, donde se aporten elementos que ayuden tanto a madurar el amor como a superar los momentos duros" [AL 211]. Y esto debe ser entendido no solo como acompañamiento espiritual ni como mera transmisión de doctrina. A los recursos doctrinales y espirituales debemos añadir "caminos prácticos, consejos bien encarnados, tácticas tomadas de la experiencia, orientaciones psicológicas" [AL 211], así como recursos profesionales y pastorales que les sirvan de ayuda cuando aparezcan los problemas.

Francisco finaliza la sección que dedica a la preparación al matrimonio recordando la importancia de la oración y aludiendo, sin nombrarlo explícitamente, al discernimiento: "no sería bueno que se llegue al casamiento sin haber orado juntos, el uno por el otro, pidiendo ayuda a Dios para ser fieles y generosos, preguntándole juntos a Dios qué es lo que él espera de ellos" [AL 216].

7.2.3. Acompañamiento en los primeros años del matrimonio

Es una realidad que el matrimonio tiene más de comienzo que de final. En los primeros años de su vida en común, los esposos irán haciéndose conscientes a los desafíos que tienen por delante[17]. Desde la pastoral matrimonial se hace imprescindible hacer entender que el matrimonio no es algo terminado. Incluso aunque el noviazgo haya sido cuidado con esmero, es necesario "acompañar en los primeros años de la vida matrimonial para enriquecer y profundizar la decisión consciente y libre de pertenecerse y de amarse hasta el fin" [AL 217]. La unión matrimonial, fruto de la decisión de dos personas libres, constituye un camino a recorrer, una empresa a desarrollar, una relación de amor en movimiento, "un proyecto de construir

[17] Para esta temática, considero una lectura imprescindible: K.R. Fischer y Th. N. Hart, *El matrimonio como desafío. Destrezas para vivirlo en plenitud*, Bilbao, 2002 (*Promises to keep. Developing the skills of marriage*, Mahwah, N.J., 1991). Volveremos más adelante a la obra de este matrimonio de terapeutas, profesores de teología y consejeros espirituales, a la hora de estudiar las fases que atraviesa un matrimonio.

juntos, con paciencia, comprensión, tolerancia y generosidad" [AL 218]. Proyecto que necesitará ser dialogado, reelaborado, "luchado", negociado para experimentar, día a día, ese milagro que consiste en salir de uno mismo e inventar un territorio en común.

Los esposos recorren un camino que, necesariamente, atraviesa distintas etapas[18] y, en cada una de ellas la pareja necesitará mirarse a los ojos, dar y recibir, renunciar y solicitar, recomprometerse y reelegirse día a día, con generosidad, lucidez agradecimiento y fortaleza. *Amoris laetitia* señala cómo en el camino de crecimiento de la pareja, "del impacto inicial, caracterizado por una atracción marcadamente sensible, se pasa a la necesidad del otro percibido como parte de la propia vida. De allí se pasa al gusto de la pertenencia mutua, luego a la comprensión de la vida entera como un proyecto de los dos, a la capacidad de poner la felicidad del otro por encima de las propias necesidades, y al gozo de ver el propio matrimonio como un bien para la sociedad" [AL 220]. Evidentemente, se trata de un camino que no será exactamente igual para cada pareja porque, como indica Francisco, "cada hogar es único y cada síntesis matrimonial es diferente" [AL 220].

En el ámbito de la terapia de pareja, encontramos con demasiada frecuencia en la base de muchos de los problemas, que pueden incluso llevar a la quiebra del matrimonio, la presencia de expectativas no razonables. Parecería que muchas personas, proyectan sobre su cónyuge y sobre la vida matrimonial en general, una serie de sueños, exigencias e idealizaciones tan alejadas de la realidad que, en caso de no ser ajustados y de no aceptar la fragilidad propia y la del cónyuge, conducen a la frustración y a la decepción. Es, al abordar este problema cuando Francisco nos regala uno de los párrafos que, sin duda, será recordado en el futuro: "cada matrimonio es una «historia de salvación», y esto supone que se parte de una fragilidad que, gracias al don de Dios y a una respuesta creativa y generosa, va dando paso a una realidad cada vez más sólida y preciosa. Quizás la misión más grande de un hombre y una mujer en el amor sea esa, la de hacerse el uno al otro más hombre o más mujer. Hacer crecer es ayudar al otro a moldearse en su propia identidad. Por eso el amor es artesanal" [AL 221]. *Amoris laetitia* también alienta a la generosidad en la comunicación de la vida. La elección responsable, fruto del discernimiento "acompañado", y de una conciencia bien formada, debe estar en la raíz de la llamada a comunicar la vida [Cfr. AL 222].

Francisco no termina su consideración del acompañamiento en los primeros años sin aportar recursos concretos para el camino de los cónyuges. Se apela tanto a los mismos cónyuges como a la creatividad de las instituciones eclesiales, entre las cuales destaca el papel encomendado a las parroquias. A esto dedica ocho de los parágrafos del capítulo sexto de *Amoris laetitia* [Cfr. AL 223-230].

[18] En la siguiente sección de este capítulo séptimo, nos ocuparemos de la descripción de las diversas etapas por las que atraviesa un matrimonio y una familia.

Acompañamiento pastoral [AL 223]	- importante la presencia de esposos con experiencia - apoyo de asociaciones, movimientos eclesiales y comunidades - aliento para acoger el don de los hijos - resaltar la importancia de la espiritualidad familiar, de la oración de la participación en la eucaristía
Tiempo compartido [AL 224-225]	- necesidad de tiempo para dialogar, para abrazarse sin prisa, para escucharse, para mirarse… - tiempo de calidad, prestándose atención y cuidado… - priorizar la relación
Crear rutinas propias [AL 226]	- compartir costumbres cotidianas - sin dejar de lado la necesidad de celebración - no perdiendo la capacidad de sorprendernos - alimentar la esperanza y las ganas de vivir
Cuidar ocasiones de crecimiento en la fe [AL 227]	- invitar a la oración familiar, a la escucha de la palabra de Dios, a la celebración - animar a la participación en los sacramentos, al acompañamiento espiritual,
Compartir y cultivar valores comunes [AL 228]	- cuando las dos personas se encuentran en "lugares distintos" en el ámbito de la fe y de la práctica religiosa cuidar con esmero de aquello que se tiene en común
Desplegar iniciativas y recursos para cuidar y reavivar las familias [AL 229]	- reuniones de matrimonios vecinos o amigos - retiros y charlas para matrimonios - crear espacios de asesoramiento y formación - potenciar y promover los grupos de matrimonios
No desperdiciar ocasiones [AL 230]	- bautismo de los hijos, primera comunión, funerales, bodas… - visitar a los matrimonios jóvenes - proponer una pastoral de cercanía conociendo y respetando los ritmos de los matrimonios jóvenes…

Tabla 24

Recursos para el acompañamiento en los primeros años

7.2.4. Iluminar crisis, angustias y dificultades

No goza de buena fama entre nosotros la palabra "crisis", sin embargo nuestra vida estará surcada por todo tipo de crisis; el matrimonio y la familia no constituyen una excepción a esta realidad[19]. Toda crisis va estar relacionada, de una u otra forma, con cambios y con pérdidas. La historia de un matrimonio experimentará cambios y, sin duda, sufrirá pérdidas. La atención pastoral a la familia y a la pareja no puede obviar este hecho. *Amoris laetitia* es consciente de la importancia que tiene para la vida de un matrimonio procesar adecuadamente las crisis que irán apareciendo. Será clave en este proceso entender que toda crisis supone una oportunidad de crecer, de ser mejor persona, de hacer más sólido el amor; en definitiva, supone una oportunidad privilegiada de aprendizaje. Como tantas veces nos enseña la vida, "más importante que lo que nos pasa es qué hacemos con lo que nos pasa".

Francisco recuerda que no es aceptable convertirse a la mediocridad, conformarse con una paulatina decadencia en la pareja. Bien al contrario intenta sensibilizar del potencial positivo de las crisis sosteniendo que "hay que ayudar a descubrir que una crisis superada no lleva a una relación con menor intensidad sino a mejorar, asentar y madurar el vino de la unión. (…) Cada crisis esconde una buena noticia que hay que saber escuchar afinando el oído del corazón." [AL 232]

Ni la negación, ni la falsa resignación, ni la búsqueda de culpables (en el fondo expresiones de mecanismos de defensa) son buenas terapias ante las crisis. Si no se hace frente sin miedos a las crisis conforme van mostrando su rostro, la relación se irá resintiendo, comenzarán a aparecer problemas de comunicación, la intimidad sufrirá daño y, poco a poco, los esposos se irán aislando el uno del otro hasta poder llegar a convertirse en extraños. Si siempre es necesario para la pareja la creación de "espacios para comunicarse de corazón a corazón" [AL 234], en las crisis su importancia es vital. Francisco nos advierte que "se vuelve más difícil comunicarse así en un momento de crisis si nunca se aprendió a hacerlo. Es todo un arte que se aprende en tiempos de calma, para ponerlo en práctica en los tiempos duros" [AL 234]. Junto a esto, constata que "en situaciones difíciles o críticas la mayoría no acude al acompañamiento pastoral, ya que no lo siente comprensivo, cercano, realista, encarnado" [AL 234].

Acompañar a la pareja en sus vicisitudes, constituye en los tiempos actuales una necesidad de primer orden y un reto a la pastoral de la Iglesia. Y esto supone motivar y ayudar a los miembros de la pareja para superar el mero emotivismo, ser conscientes de la fragilidad humana, volver a comprometerse y "volver a elegir al otro como compañero de camino, más allá de los límites de la relación, y aceptar

[19] En esta línea, Francisco señala que "hay crisis comunes que suelen ocurrir en todos los matrimonios, como la crisis de los comienzos, cuando hay que aprender a compatibilizar las diferencias y desprenderse de los padres; o la crisis de la llegada del hijo, con sus nuevos desafíos emocionales; la crisis de la crianza, que cambia los hábitos del matrimonio; la crisis de la adolescencia del hijo, que exige muchas energías, desestabiliza a los padres y a veces los enfrenta entre sí; la crisis del «nido vacío», que obliga a la pareja a mirarse nuevamente a sí misma; la crisis que se origina en la vejez de los padres de los cónyuges, que reclaman más presencia, cuidados y decisiones difíciles. (…) A estas se suman las crisis personales que inciden en la pareja, relacionadas con dificultades económicas, laborales, afectivas, sociales, espirituales. Y se agregan circunstancias inesperadas que pueden alterar la vida familiar, y que exigen un camino de perdón y reconciliación" [AL 235-236].

con realismo que no pueda satisfacer todos los sueños acariciados" [AL 238]. Se trata, en definitiva, de ser consciente que "cada crisis es como un nuevo "sí" que hace posible que el amor renazca fortalecido, transfigurado, madurado, iluminado. A partir de una crisis se tiene la valentía de buscar las raíces profundas de lo que está ocurriendo, de volver a negociar los acuerdos básicos, de encontrar un nuevo equilibrio y de caminar juntos una etapa nueva. Con esta actitud de constante apertura se pueden afrontar muchas situaciones difíciles" [AL 238].

Dicho esto, desde la pastoral de la Iglesia, hemos de ser muy conscientes, como lo fue el sínodo, de que es urgente la atención pastoral a personas que han sufrido una ruptura en su proyecto de pareja. En el capítulo sexto de *Amoris laetitia*, Francisco dedicará su atención a esta realidad[20].

7.2.5. Acompañar después de rupturas y divorcios

¿Cómo atender pastoralmente a las personas que han atravesado el dolor de una ruptura en su proyecto de pareja? ¿Cómo puede la Iglesia mostrar cercanía a las personas que sufren por la muerte de sus sueños?

El cardenal Carlo María Martini S.J., en la última entrevista que le realizaron, a principios de agosto de 2012, publicada póstumamente[21], nos dejaba unas palabras tan significativas como necesarias para la atención pastoral de personas separadas y divorciadas. Decía entonces:

> "Los sacramentos no son una herramienta para la disciplina, sino una ayuda a los hombres para el camino y las flaquezas de la vida. ¿Llevamos los sacramentos a las personas que necesitan fuerzas renovadas? Pienso en todas las parejas divorciadas y vueltas a casar, en las familias extendidas. Esta gente necesita una protección especial. La actitud que tomemos hacia las familias extendidas determinará la cercanía de la Iglesia a la generación de los hijos. Una mujer que es abandonada por su marido y tiene una nueva pareja que cuida de ella y sus tres hijos. Si esta familia es objeto de discriminación, se corta su relación con la Iglesia, no solo la relación de la madre,

[20] Específicamente, el capítulo octavo de *Amoris laetitia*, con el significativo título de "Acompañar, discernir e integrar la fragilidad", está dedicado a la respuesta pastoral a las personas que han sufrido en su vida una ruptura. En esta tesis no me detengo especialmente en este ámbito no porque carezca de interés ni de importancia, más bien se trata de lo contrario; es este un tema en el que me he detenido en otros lugares. Cfr. p.e.: P. Guerrero, "Compartir el pan: Prudencia y audacia en la atención y acompañamiento pastoral a católicos divorciados vueltos a casar" en: G. Ullibarri (ed.), *La Familia a la luz de la misericordia*, Santander, 2015, 155-186; Id., "Llegó donde él y, al verlo, se conmovió (Lc 10,33)", *Sal Terrae* 104 (2016) 627-638; Id., *Mucho más que dos. Acercamiento Pastoral a la pareja y la familia,* Santander, 2016; Id., "De considerar categorías abstractas a escuchar a personas concretas. El acceso a los sacramentos de los católicos divorciados vueltos a casar", *Sal Terrae* 105 (2017) 451-466; Id., "Companhia, respeito, doçura e esperança. A atençao pastoral às famílias feridas à luz de Amoris laetitia", en: M. Almeida (coord.), *Alegria e Misericórdia. A teología do Papa Francisco para as famílias*, Braga, 2020, 231-258.

[21] El cardenal Martini falleció en Gallarate el 31 de Agosto de 2012. La entrevista completa: www.corriere.it/cronache/12_settembre_02/le-parole-ultima-intervista_cdb2993e-f50b-11e1-9f30-3ee01883d8dd.shtml. (Última consulta 23 de diciembre de 2020). Cfr. P. Guerrero, "Companhia, respeito, doçura e esperança. A atençao pastoral às famílias feridas à luz de Amoris laetitia", 231-258.

> sino también la de sus hijos. Si los padres están fuera o no sienten el apoyo de la Iglesia, esta perderá la próxima generación. Antes de la Comunión rogamos: "Señor, yo no soy digno..." Sabemos que no somos dignos (...). El amor es gracia. El amor es un regalo. La cuestión de si los divorciados pueden recibir la Comunión debería ser replanteada. ¿Cómo puede la Iglesia llegar a ayudar con la fuerza de los sacramentos a los que se encuentran en situaciones familiares complejas?".

Martini señala con maestría una pregunta clave para la pastoral matrimonial y familiar: "¿cómo puede la Iglesia ayudar a los que se encuentran en situaciones familiares complejas y dolorosas?" Esta es la pregunta que a la que intenta contestar el sínodo y *Amoris laetitia*. Es evidente que la atención pastoral a estas personas constituye un desafío, una preocupación y una necesidad. Unos años antes, el cardenal Walter Kasper, en *Sobre la Iglesia,* señalaba que había podido observar "cómo fue surgiendo una brecha, que progresivamente se fue patentizando, entre las normas promulgadas en Roma por la Iglesia universal y las necesidades y prácticas de nuestra Iglesia particular". Constataba el cardenal y teólogo alemán cómo una parte significativa de creyentes, incluso sacerdotes, "no podía comprender la razón que estaba detrás de las reglamentaciones provenientes del centro; y tendía por ello a ignorarlas. Esto sucedió en lo referido a cuestiones éticas, disciplina sacramental y prácticas ecuménicas. El obstinado rechazo a administrar la comunión a todos los divorciados vueltos a casar y las normas altamente restrictivas de hospitalidad eucarística son buenos ejemplos"[22].

Amoris laetitia, reconoce que hay situaciones en las que la separación no solo es tolerable, sino que incluso puede llegar a ser moralmente necesaria. Evidentemente se la considera un remedio extremo pero, en ningún caso, se condena a aquellos que, después de haber hecho los esfuerzos razonables y, tras una decisión tomada en conciencia, optan por poner fin a la convivencia. El acercamiento compasivo, cercano, auténticamente pastoral, se pone de relieve desde los primeros números en los que se habla de esta realidad. Asimismo, el discernimiento toma un papel sustantivo en la atención pastoral.

> "Los Padres indicaron que 'un discernimiento particular es indispensable para acompañar pastoralmente a los separados, los divorciados, los abandonados. Hay que acoger y valorar especialmente el dolor de quienes han sufrido injustamente la separación, el divorcio o el abandono, o bien, se han visto obligados a romper

[22] Ambas citas tomadas de: W. Kasper, *On the Church*: America (23 de abril de 2001). www.americamagazine.org/content/article.cfm?article_id=1569. Última consulta 23 de diciembre de 2020. El original alemán de este artículo: W. Kasper, "Das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche. Freundschaftliche Auseinandersetzung mit der Kritik von Joseph Kardinal Ratzinger", *Stimmen der Zeit* 218 (2000) 795-804. El cardenal Walter Kasper fue invitado por Francisco a pronunciar un discurso en el Consistorio extraordinario que se celebró los días 20 y 21 de febrero de 2014. Este discurso/informe, titulado *El Evangelio de la familia*, constituye una espléndida reflexión teológica que invita al diálogo pastoral en la antesala de los sínodos sobre la familia: W. Kasper, *El Evangelio de la familia*, Santander, 2014. Mucho debemos en la actual pastoral matrimonial y familiar a la trayectoria intelectual y pastoral al presidente emérito del Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos. Su reflexión y las posiciones que defiende hecho avanzar a Iglesia en este apostolado tan crucial. No han faltado críticas desde sectores reacios a cambios y aperturas. Para este tema: W. Kasper, *El mensaje de Amoris laetitia. Un debate fraterno*, Santander, 2017.

> la convivencia por los maltratos del cónyuge. El perdón por la injusticia sufrida no es fácil, pero es un camino que la gracia hace posible. De aquí la necesidad de una pastoral de la reconciliación y de la mediación, a través de centros de escucha especializados que habría que establecer en las diócesis´". [AL 242]
>
> "A las personas divorciadas que viven en nueva unión, es importante hacerles sentir que son parte de la Iglesia, que 'no están excomulgadas' y no son tratadas como tales, porque siempre integran la comunión eclesial. Estas situaciones 'exigen un atento discernimiento y un acompañamiento con gran respeto, evitando todo lenguaje y actitud que las haga sentir discriminadas, y promoviendo su participación en la vida de la comunidad. Para la comunidad cristiana, hacerse cargo de ellos no implica un debilitamiento de su fe y de su testimonio acerca de la indisolubilidad matrimonial, es más, en ese cuidado expresa precisamente su caridad'. [AL 243].

También se subraya la importancia de la reforma de los procedimientos para el reconocimiento de los casos de nulidad matrimonial emprendida por Francisco con la publicación en el verano de 2015 de dos documentos cuya finalidad era la de simplificar dichos procedimientos[23]. En este ámbito, se pide desde el sínodo que se avance para que estos procesos sean más accesibles, ágiles y económicos. Se señalan tareas a realizar en las diferentes diócesis, entre ellas, "la preparación de un número suficiente de personal, integrado por clérigos y laicos, que se dedique de modo prioritario a este servicio eclesial. Por lo tanto, será, necesario poner a disposición de las personas separadas o de las parejas en crisis un servicio de información, consejo y mediación, vinculado a la pastoral familiar, que también podrá acoger a las personas en vista de la investigación preliminar del proceso matrimonial" [AL 244].

Con especial ternura y claridad, Francisco se dirige a los cónyuges separados rogándoles que cuiden de las personas que son víctimas inocentes de lo que ha sucedido en el matrimonio, los hijos. Ellos han de ser siempre la primera preocupación. En el parágrafo 245, el papa exhorta en la línea de no convertir a los hijos en rehenes, espías, o cómplices, así como en la de no dañar la imagen del "otro" por venganza o por defensa. La petición de Francisco es tan clara como sensata: "Que crezcan escuchando que la mamá habla bien del papá, aunque no estén juntos, y que el papá habla bien de la mamá" [AL 245].

Pero la petición del papa para proteger y cuidar a esos niños no solo se dirige a los padres, también a toda la comunidad eclesial: "las comunidades cristianas no deben dejar solos a los padres divorciados en nueva unión. Al contrario, deben incluirlos y acompañarlos en su función educativa. Porque, «¿cómo podremos recomendar a estos padres que hagan todo lo posible para educar a sus hijos en la vida cristiana, dándoles el ejemplo de una fe convencida y practicada, si los tuviésemos alejados de la vida en comunidad, como si estuviesen excomulgados? (…) Ayudar

[23] Dichos documentos son el Motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus*, sobre la reforma del proceso canónico para las causas de declaración de nulidad del matrimonio en el código de derecho canónico, y el Motu proprio *Mitis et Misericors Iesus,* sobre la reforma del proceso canónico para las causas de declaración de nulidad del matrimonio en el código de cánones de las iglesias orientales; ambos con fecha 15 de agosto de 2015.

a sanar las heridas de los padres y ayudarlos espiritualmente, es un bien también para los hijos, quienes necesitan el rostro familiar de la Iglesia que los apoye en esta experiencia traumática" [AL 246]. El papa es consciente que "el divorcio es un mal, y es muy preocupante el crecimiento del número de divorcios"[24]. Por eso señala que "nuestra tarea pastoral más importante con respecto a las familias, es fortalecer el amor y ayudar a sanar las heridas, de manera que podamos prevenir el avance de este drama de nuestra época" [AL 246].

Bajo el epígrafe de "Algunas situaciones complejas", *Amoris laetitia* subraya la necesidad de una atención específica a los matrimonios mixtos y a los matrimonios con disparidad de culto tan frecuentes ya en un mundo tan interconectado y plural. Tampoco se olvida Amoris laetitia de la necesidad de la atención pastoral en el ámbito de la diversidad sexual. En este sentido, Francisco pide "asegurar un respetuoso acompañamiento, con el fin de que aquellos que manifiestan una tendencia homosexual puedan contar con la ayuda necesaria para comprender y realizar plenamente la voluntad de Dios en su vida" [AL 251].

Termina esta sección con una invitación a la acogida de las familias monoparentales. La comunidad eclesial es invitada a apoyar y servir de consuelo:

> "Las familias monoparentales tienen con frecuencia origen a partir de «madres o padres biológicos que nunca han querido integrarse en la vida familiar, las situaciones de violencia en las cuales uno de los progenitores se ve obligado a huir con sus hijos, la muerte o el abandono de la familia por uno de los padres, y otras situaciones. Cualquiera que sea la causa, el progenitor que vive con el niño debe encontrar apoyo y consuelo entre las familias que conforman la comunidad cristiana, así como en los órganos pastorales de las parroquias. Además, estas familias soportan a menudo otras problemáticas, como las dificultades económicas, la incertidumbre del trabajo precario, la dificultad para la manutención de los hijos, la falta de una vivienda»" [AL 252].

7.2.6. Pérdida de las personas queridas y viudedad

Los seis últimos parágrafos del capítulo sexto llevan por título "Cuando la muerte clava su aguijón". Francisco, recogiendo la Relación final del sínodo, remarca que "abandonar a una familia cuando la lastima una muerte sería una falta de

[24] Pero el papa defiende que el camino de la Iglesia "es siempre el camino de Jesús, el de la misericordia y de la integración. (…) El camino de la Iglesia es el de no condenar a nadie para siempre y difundir la misericordia de Dios a todas las personas que la piden con corazón sincero. (…) Porque la caridad verdadera siempre es inmerecida, incondicional y gratuita" [AL 296]. Porque "nadie puede ser condenado para siempre, porque esa no es la lógica del Evangelio" [AL 297]. Como Francisco recoge al final de sínodo: "La experiencia del Sínodo también nos ha hecho comprender mejor que los verdaderos defensores de la doctrina no son los que defienden la letra, sino el espíritu; no las ideas, sino el hombre; no las fórmulas, sino la gratuidad del amor de Dios y su perdón. (…) El primer deber de la Iglesia no es distribuir condenas o anatemas sino proclamar la misericordia de Dios, llamar a la conversión y conducir a todos los hombres a la salvación". Discurso de Clausura del Sínodo, 24 oct. 2015, http://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151024_sinodo-conclusione-lavori.html. (Última consulta 27 de diciembre de 2020).

misericordia, perder una oportunidad pastoral, y esa actitud puede cerrarnos las puertas para cualquier otra acción evangelizadora" [AL 253]. Es ley de vida, más pronto o más tarde la muerte hace su aparición en un matrimonio, en una familia. Evidentemente, la Iglesia no puede "ausentarse" precisamente en los momentos de sufrimiento causados por la muerte de un ser querido. ¡Qué decir cuando quien fallece es la persona que se ha elegido para ser el compañero y con la que se ha compartido alma, vida y corazón! O ¡qué decir cuando esa pérdida que arrasa el corazón es la de un hijo! La presencia de la comunidad eclesial, de la familia grande, ha de encarnarse como consuelo, compañía y fortaleza.

El duelo, en sus múltiples manifestaciones, es un proceso[25]. Por ello, la atención pastoral deberá ser consciente de las necesidades de cada etapa. En este proceso aparecerán preguntas, ira, dolor, tristeza, negación, etc. Un objetivo fundamental será acompañar al doliente en su camino de búsqueda de paz, en su descubrimiento de la capacidad que tiene la persona de rehacer su vida y de acercarse a otras personas que sufren. El recuerdo no es sinónimo de anclarse en el pasado ni en el dolor. Acompañar en un camino de esperanza en el Resucitado que impedirá "que la muerte «envenene nuestra vida, que haga vanos nuestros afectos, que nos haga caer en el vacío más oscuro». La Biblia habla de un Dios que nos creó por amor, y que nos ha hecho de tal manera que nuestra vida no termina con la muerte" [AL 256].

* * *

Era necesario detenernos en *Amoris laetitia* para poder abordar la elaboración de un diseño de pastoral matrimonial ignaciana. Sirvan como conclusión de esta sección, las palabras con las que Francisco habla del amor que se manifiesta y crece:

> El amor de amistad unifica todos los aspectos de la vida matrimonial, y ayuda a los miembros de la familia a seguir adelante en todas las etapas. Por eso, los gestos que expresan ese amor deben ser constantemente cultivados, sin mezquindad, llenos de palabras generosas. En la familia «es necesario usar tres palabras. Quisiera repetirlo. Tres palabras: permiso, gracias, perdón. ¡Tres palabras clave!». [AL 133]

Creo no falsear demasiado el pensamiento de Francisco si utilizo, para expresar gráficamente cómo ha de ser el acercamiento pastoral al matrimonio y a la familia, las mismas tres palabras de las que nos habla el papa: permiso, gracias y perdón. *Permiso* porque necesitamos entrar con delicadeza, con respeto y con humildad en la vida concreta de tantas parejas que, incluso en las heridas, nos muestran la grandeza del matrimonio. La pastoral familiar y de pareja precisa de personas que, en lugar de juzgar y condenar, sean capaces de acercarse sin hacer mucho ruido para,

[25] Entre la gran cantidad de publicaciones sobre el duelo, podemos destacar: R.A. Neimeyer y Y. Gómez, *Aprender de la pérdida: una guía para afrontar el duelo*, Barcelona, 2002; J.C. Bermejo, Estoy en duelo, Madrid, 2005; J. Jülicher, *Todo volverá a ir bien, pero nunca será como antes. El acompañamiento en el duelo*, Santander, 2010; J.C. Bermejo, Duelo y Espiritualidad, Santander, 2012[2]; V. Rodil, *Los ritos y el duelo. Vivir tras la pérdida*, Santander 2013[2]; E. Kübler-Ross y D. Kessler, *Sobre el duelo y el dolor*, Barcelona, 2016; M. Nevado, J. González, *Acompañar en el duelo. De la ausencia de significado al significado de la ausencia*, Bilbao, 2018.

no tanto, enseñar y recriminar, como aprender y curar. *Gracias*, porque el amor de pareja y la familia nos muestran la entraña del Evangelio que es amor incondicional y gratuito. Porque la unión entre el varón y la mujer nos expresa de manera privilegiada cómo Cristo ama a su Iglesia. *Gracias* porque todos y cada uno de nosotros somos fruto de una historia de amor. Y, finalmente, *perdón*… Porque durante demasiado tiempo éramos los que no vivíamos en pareja ni formábamos una familia los que, prácticamente monopolizábamos la palabra sobre la familia. Porque durante demasiado tiempo hemos hablado de "superioridad esencial" de unas vocaciones sobre otras… *Perdón* porque, en ocasiones, nos acercábamos al pueblo de Dios para enseñar y no para aprender, para hablar y no para escuchar. Y de estas tres palabras, en los tiempos que nos corresponde vivir, creo que la pastoral del matrimonio y de la familia debe partir de una acción de gracias. *Gracias*, porque "cada matrimonio es una historia de salvación" [AL 221].

Una vez recorrido el capítulo sexto de *Amoris laetitia*, como marco eclesiológico magisterial e inspirador para una propuesta de Diseño de Pastoral matrimonial ignaciana, damos un paso adelante para adentrarnos en aquellos elementos que encontramos en la espiritualidad ignaciana que considero más relevantes a la hora de plantearnos una pastoral matrimonial ignaciana.

7.3. Elementos de espiritualidad ignaciana para un itinerario de pastoral matrimonial

Comenzamos por los dos elementos significativos aunque no exclusivos de la espiritualidad ignaciana que Francisco reconoce como los más importantes para la nueva pastoral familiar que propone en *Amoris laetitia*: el *discernimiento* y el *acompañamiento*.

7.3.1. Discernimiento

Si hubiera que señalar una experiencia que Ignacio ha hecho inmortal −aunque no haya sido él su creador− y que llega a definir la entraña de la espiritualidad ignaciana, en la medida en que es una herramienta eficaz para la vida espiritual, esta sería el *discernimiento*[26]. Desgraciadamente se ha abusado mucho de este término dentro

[26] Entre la abundante bibliografía sobre el tema del discernimiento espiritual pueden destacarse las obras siguientes: J. Clemence, *El discernimiento de espíritus en los Ejercicios de San Ignacio de Loyola*, Madrid, 1978; D. Gil, *Discernimiento según S. Ignacio,* Roma, 1980; J. Laplace, *La experiencia del Discernimiento en los Ejercicios*, Madrid, 1978; M.A. Fiorito, *Discernimiento y Lucha espiritual*, Buenos Aires, 1985; D.M. Agacino, C.R. Cabarrús, *Discernimiento espiritual, Teoría y práctica pedagógica*, Roma, 1990; AA.VV, *La espiritualidad ignaciana ante el siglo XXI*, México, 1993; M. Ruiz Jurado, *El discernimiento espiritual: teología, historia, práctica*, Madrid, 1994; J. Vives, *Vida cristiana y discernimiento*, Barcelona, 2004; AA.VV., "Preámbulos para elegir: Disposiciones para el discernimiento", *Apuntes Ignacianos* 19 (2009) 1-165; M.J. Buckley, voz: "Discernimiento", en *DEI I*, 607-611.

Como dato curioso, cabe señalar que Ignacio no utiliza la palabra *discernimiento* ni en los *Ejercicios*, ni el las *Constituciones*, ni en el *Diario Espiritual*. Por su parte el verbo *discernir*, aparece

y fuera del ámbito ignaciano. Como ocurre con otras palabras "poderosas", a fuerza de ser usada, ha pasado a significar, en no pocos discursos e incluso documentos, pararse a pensar entre varias alternativas, considerar los diferentes elementos que intervienen en la decisión, dejar algo de espacio para la oración y, finalmente, llegar a una resolución. Olvidamos así que para Ignacio discernir no es solo la realización de un ejercicio o la aplicación de un método, es una forma de ser, una forma de estar en el mundo.

a) Comentario ignaciano

Junto con el abuso de la palabra "discernimiento"[27] y, de alguna forma, relacionado con él, podemos señalar el mal uso de la palabra "moción"[28]. Prueba de este mal uso puede quedar ejemplificado en una práctica que comienza a ser común: tras unos minutos de oración, se invita a los presentes a "compartir las mociones". El motivo de mi crítica a esta, como digo, práctica común, es que olvida la importancia del tiempo, del poso que van dejando en nosotros las mociones y que este tiempo nos permite reconocerlas, y distinguir su procedencia.

Este me lleva a recordar la importancia del tiempo a la hora de comprometernos en un itinerario de discernimiento. J.B. Libãnio, al aportar una definición sobre lo que es el discernimiento utilizaba, precisamente, el tiempo: "Discernir es entramar en un acto único las tres dimensiones: pasado, presente y futuro. El pasado, al retomar, como signos de Dios, lo que ya sucedió, la tradición, la codificación humana, los datos ya acumulados hasta el momento. El presente, por saber que el pasado no agota

---

en una ocasión en las *Reglas de discernimiento*: "debe con mucha vigilancia y atención mirar y discernir el propio tiempo…" [Ej 336]; cuatro veces en las *Constituciones*: "queda el discernir esto en la discreción del que tiene auctoridad de admittir" [Co 178], "y la Compañía ansí mesmo pueda discernir si conviene que el tal quede" [Co 202], "cecernir las censuras que parecerán convenientes en el Señor nuestro" [Co 710], "para discernir los spíritus varios y aconsejar y remediar a tantos" [Co 729]; y una vez en el *Diario*: "después al Hijo y al Padre para que me diese su Espíritu para discurrir y para discernir" [*MCo* I, 90]. Por su parte, el sustantivo *discernimiento* tampoco aparece en las *Cartas*, si bien, *discernir* y sus derivados los encontramos en dieciseis ocasiones en trece documentos del epistolario [*Epp* 2, 601, *Epp* 3, 211; *Epp* 3, 263; *Epp* 3, 584; *Epp* 4 189; *Epp* 6, 171; *Epp* 7, 300; *Epp* 9, 57; *Epp* 9, 201; *Epp* 11, 256; *Epp* 11, 308; *Epp* 11, 375; *Epp* 12, 633.635.638 (2)].

[27] Este abuso del que hablo, hace que corramos el riesgo de "tomar el nombre de Dios en vano", calificando como voluntad de Dios aquello que, en el mejor de los casos, es la alternativa que creemos que es mejor, más adecuada, o la única que nos parece posible, o aquella que reduce más nuestro nivel de ansiedad. Este "tomar el nombre de Dios en vano", constituye a mi juicio un exceso que necesitamos neutralizar a la hora de considerar futuros, planes, destinos, etc. Dicho esto, no podemos descubrir nuestra misión como cristianos sin confrontarnos con ese misterio insondable que llamamos "voluntad de Dios". Precisamos recorrer el mismo camino que Ignacio recorrió y nos ha dejado en su *Diario Espiritual*, es decir, preguntar con honestidad: "¿Dónde me queréis Señor llevar?" [*MCo* I, 115], y creer de verdad que "siguiéndoos mi Señor no me podré perder" [*MCo* I, 116]. Y, al menos en la tradición ignaciana, nos acercamos a la voluntad de Dios mediante el discernimiento… Porque no siempre podemos tomar decisiones "sin dubitar ni poder dubitar" [Ej 175]. Para las citas del *Diario*, he utilizado la versión de Monumenta [*MCo* I, MHSI 63] que, bajo el título *Ephemeris S. P. N. Ignatii* (*a die 2 Februarii 1544 ad 27 mensis ejusdem 1545*) recoge la versión autógrafa del *Diario Espiritual* de San Ignacio.

[28] Para conocer más sobre este término tan típicamente ignaciano, cfr. J. García de Castro, voz: "Moción", en *DEI II*, 1265-1269.

las posibilidades de Dios, ni lo limita ni, mucho menos, lo determina; así puede el presente ser confirmación, ruptura o novedad sublimante. El futuro, porque discernir se orienta a la acción que ha de ser realizada, a una historia que ha de ser creada"[29].

Y es que el discernimiento es un ejercicio decisivo a nivel personal, matrimonial, familiar, comunitario, y eclesial. La práctica del discernimiento presupone personas que buscan incansablemente. Al discernir somos conscientes que ni la libertad es algo adquirido de una vez por todas, ni el Evangelio es un caudal agotado, ni el hombre y sus pobrezas y anhelos repiten historia. Este camino nuevo, al que el Dios siempre mayor de Ignacio nos invita una y otra vez, se camina roturándolo. Pero abrir caminos auténticamente nuevos sólo es posible a golpe de discernimiento; discernimiento que construya comunión cristiana. Y una comunión así no se hace preguntando unos y respondiendo otros, sino preguntando todos, escuchando todos las respuestas de todos, arriesgando todos y recogiendo todos de la experiencia arriesgada nuevas preguntas para nuevos riesgos por el Evangelio. Se trata, en mi opinión, de insertarse en un ritmo marcado por experiencia-discernimiento, experiencia-discernimiento, experiencia-discernimiento. Este es ritmo del caminar cristiano y, por ello, ha de ser el camino de la pastoral matrimonial.

Podemos afirmar que el discernimiento está hecho de escucha, de petición, de cabeza, de corazón, de entrañas, de dudas y de certezas, de aciertos y de errores. Descubro mi misión escuchando a Dios, escuchando mi corazón, escuchando a la comunidad. Descubro el proyecto de Dios en mi vida con humildad para dudar y con pasión para creer.

Desde este punto de vida, la pareja constituye un espacio apropiado donde crece madura, y se realiza finalmente este discernimiento que crea comunión. En la pastoral matrimonial, descubrir la voluntad de Dios en pareja y desde la pareja cobra una importancia sustantiva. En la pareja nos encontramos con una vocación a vivir en común, pero también con dos personas al servicio de Dios. Esto hace preciso sintonizar dos voluntades, confrontarlas, enriquecerlas, "retarlas", complementarlas.

Dada la importancia para nuestro tema, es necesario detenernos en el significado del discernimiento en la pastoral matrimonial y familiar que el papa Francisco nos propone[30]. Francisco utiliza el término con el específico significado

[29] J.B. Libãnio, "Criterios ignacianos de discernimiento hoy desde América Latina", *Manresa* 253 (1992), 416. De este mismo autor, también constituyen lecturas interesantes: *Discernimiento y política*, Santander, 1977; y *Discernimiento espiritual*, Buenos Aires, 1987.

[30] En la exhortación apostólica *Amoris laetitia*, Francisco emplea 27 veces "discernir" y "discernimiento". "Discernimiento" aparece 19 veces en AL (11 en el capítulo octavo). Se habla de discernimiento pastoral (nn. 8, 249, 293, 298), discernimiento de los pastores (n. 298), discernimiento personal y pastoral (n. 298, 300), discernimiento responsable y serio del pastor (n. 303), discernimiento práctico (n 304), discernimiento vocacional referido al matrimonio cristiano (62), o simplemente discernimiento (n. 37, 77, 151, 227, 243, 296, 300, 304, 305). «Discernir» aparece 8 veces en AL (3 veces en el capítulo octavo). Se habla de discernir como obligación de los pastores (n. 79); pero se especifica que hay que discernir el cuerpo [eclesial] (n. 185) y el cuerpo del Señor (1 Cor 11, 11.29), discernir la preparación próxima al matrimonio (n. 207), discernir los mensajes de los medios de comunicación (n. 274). Específicamente se habla de discernir la fragilidad (n. 291), discernir formas de exclusión eclesial que pueden ser superadas (n. 299) y discernir la fidelidad a Dios (n. 304).

ignaciano[31]. Evidentemente, para él, discernimiento no se reduce a la capacidad de juzgar sabia y prudentemente a la hora de elegir entre varias opciones. El discernimiento está estrechamente unido a la conciencia y a la actitud orante que escucha a Dios dentro de nuestro propio corazón. Constituye uno de los principales objetivos de los Ejercicios espirituales y, por ello de la espiritualidad ignaciana. En el fondo, en mi opinión, nos encontramos ante el "arte" de saber elegir. *Amoris Laetitia* nos recuerda que mientras las reglas son importantes, en los entornos pastorales se necesita algo más, como es la acción de la gracia de Dios dentro de los corazones de los creyentes, que ayuda a tomar decisiones buenas, saludables y dadoras de vidas. Ahí entra el discernimiento.

Para Ignacio, discernir significa vivir conscientemente en la confianza de que Dios nos ayudará a tomar buenas decisiones incluso cuando nos encontramos movidos, motivados por fuerzas contradictorias y, en muchos casos, opuestas entre sí. Unas mociones nos dirigen hacia Dios y otras nos empujan en la dirección contraria. Es el misterio y la realidad de la condición humana, nos sentimos influidos y orientados por una variedad de fuerzas internas: motivaciones egoístas y motivaciones generosas, libres y esclavizantes, saludables y enfermizas. El discernimiento es la capacidad de identificar, ponderar y juzgar a estas fuerzas para escoger libremente el camino que más conduce a Dios y a sus deseos para quien discierne y para el mundo.

El discernimiento tiene su estructura y metodología. El primer paso es la indiferencia, es decir situarnos en una actitud de libertad frente a todo lo que sea impedimento para seguir los deseos de Dios [*Ej* 179]. La indiferencia no sería, así pues, indolencia, más bien al contrario es libertad motivada por la pasión de seguir los deseos de Dios. Un segundo momento en el proceso de discernimiento es pedir la ayuda de Dios necesaria para elegir el camino correcto, para tomar la decisión adecuada [*Ej* 180]. También es necesario partir de la base del Evangelio y las enseñanzas de la Iglesia, como un sólido punto de comienzo. Y todo esto debe ser realizado en el contexto de la oración.

El tercer momento del discernimiento consiste en ser consciente y ponderar las variadas mociones que se dejan oír en nuestro interior. Qué producen en nosotros, qué poso dejan en nuestro interior, qué palabras son pronunciadas en nuestra vida. Buscamos descubrir de quién proceden las mociones que sentimos. Ignacio, buen conocedor en propia carne de las dificultades, señala un cuarto momento. Cuando no aparece una respuesta clara, nos sugiere recurrir a otras prácticas (modos y reglas). Por ejemplo, objetivar la situación imaginando a otra persona en mi situación y pensar qué le aconsejaría [*Ej* 185]. Otro consejo que nos da Ignacio es imaginarnos en el momento de nuestra muerte y pensar que querría haber decidido [*Ej* 186]. Una tercera "composición de lugar" es la de imaginarme en el Juicio final y preguntarme cómo juzgaría la decisión [*Ej* 187]. El discernimiento termina con lo que Ignacio llama la confirmación. Se trata de un sentimiento, normalmente de paz, producido por sentirnos en sintonía con Dios y su voluntad.

[31] Cfr. J. Martin, "Understanding discernment is key to understanding Amoris Laetitia", *America* (2016). https://www.americamagazine.org/issue/discernment-key-amoris-laetitia (última consulta 15 de febrero de 2021).

Evidentemente, en la base del discernimiento está la firme convicción de Ignacio de que el Creador se comunica con sus creaturas y que Dios quiere ayudarlas a tomar buenas decisiones.

b) En la vida de pareja

Es posible que muchas de las opciones que aparecen en la vida diaria de una pareja o de una familia no necesiten un discernimiento, pero las hay. Lo que sí hay en la vida de una pareja o de una familia son momentos de "deliberación". Creo, como he insinuado más arriba, que la palabra *discernimiento* se usa excesivamente y se llama discernimiento a lo que son procesos más simples, me refiero a una deliberación familiar o de pareja. Decisiones como cambiar de empleo, de ciudad, de colegio para los niños, así como la atención a los padres enfermos o la necesidad de tomar medidas para solucionar problemas de pareja, pueden ser momentos de discernimiento. Pero qué tipo de regalos hacer en Navidad, qué tipo de vacaciones tener, cómo utilizar ciertas cantidades de dinero, pueden ser, de hecho, motivo de deliberación familiar.

El discernimiento también se puede hacer en familia, incorporar a los hijos en el proceso puede constituir un momento importante en la vida de la familia; también se puede buscar ayuda en una persona experimentada, sea sacerdote o laico.

El discernimiento, en resumen, es un proceso, un camino a recorrer; una forma de estar en la vida y tomar decisiones, distinguiendo buenos y malos espíritus, mi pecado, mi debilidad y la fuente de quien/es soy/somos como persona, como pareja y como familia.

7.3.2. Acompañamiento

Junto con el discernimiento, muchos de los que hemos dedicado tiempo al estudio de *Amoris laetitia* y la renovación de la pastoral familiar que propone Francisco, coincidimos en que el *acompañamiento*[32] es la otra gran herramienta que nos ofrece el papa para la atención pastoral de la familia[33].

[32] Para este tema me han resultado de utilidad: P. van Breemen, "Acompañamiento espiritual hoy", *Manresa* 68 (1996) 361-377; C. García Hirschfeld, "Qué acompañamos cuando acompañamos 'ignacianamente´", *Manresa* 76 (2004) 123-133; A. Guillén, "El acompañamiento espiritual del cristiano adulto", *Manresa* 76 (2004) 135-145; W. Barry, "La dirección espiritual en la vida diaria", *CIS* 36 (2005) 62-72; P. Guerrero, "Compartir el Pan. Prudencia y audacia en la atención y acompañamiento pastoral a católicos divorciados y vueltos a casar civilmente", en: G. Uríbarri (ed.), *La familia a la luz de la misericordia*, Santander, 2015, 155-186; J.D. Cuesta, voz: "Acompañamiento", en *DEI I*, 79-83.

[33] Cfr. entre otros, el comentario de M. Semeraro en la segunda edición de Romana editorial: Francisco, Amoris laetitia, Madrid, 2016², 3-49; Ch.Schönborn, "Amoris Laetitia: Integrar a todos", *Mensaje* 65 (2016) 11-15.; F. Sebastián, *Diez cosas que el papa Francisco quiere que sepas sobre la familia*, Madrid, 2016; Id., *Reflexionar con la Amoris laetitia*, Madrid, 2017; W. Kasper, *El mensaje de Amoris laetitia. Un debate fraterno*, Santander, 2017; E. Alburquerque, "Amoris Laetitia: una pastoral del acompañamiento, una moral del discernimiento", *Misión joven* 486-487 (2017) 5-14; C. Peña, "Amoris Laetitia: algunos retos y propuestas para una pastoral juvenil en clave de familia", en: Dicasterio para la pastoral juvenil salesiana (ed.), *Pastoral juvenil y familia. Actas del*

a) Comentario ignaciano

Consideramos el acompañamiento algo intrínseco a la espiritualidad ignaciana aunque la palabra no aparece literalmente en el libro de los *Ejercicios*, ni en otros escritos ignacianos[34]. Dicho esto, sí podemos afirmar que Ignacio no solo acompañó a otras personas en su camino hacia Dios, sino que Ignacio desarrolló a lo largo de su vida un estilo de acompañamiento que ha fecundado la espiritualidad de la Iglesia y que está en la trastienda de la consideración del papa Francisco de la capital importancia del acompañamiento[35] en la pastoral matrimonial y familiar.

Ya en las Anotaciones de los *Ejercicios*[36], encontramos elementos del estilo de acompañamiento ignaciano, pensados para ayudar a quien da los ejercicios, "la persona que da a otro modo y orden" [Ej 2]. Señalo alguna de estas anotaciones:

> la sexta. el que da los exercicios, quando siente que al que se exercita no le vienen algunas mociones spirituales en su ánima, assí como consolaciones o dessolaciones, ny es agitado de varios spíritus; mucho le deue interrogar cerca los exercicios, si los haze a sus tiempos destinados y cómo; asimismo de las addiciones, si con diligencia las haze, pidiendo particularmente de cada cosa destas. habla de consolación y desolación, de addiciones. [Ej 6]
>
> la séptima. el que da los exercicios, si vee al que los rescibe, que está desolado y tentado, no se aya con él duro ny desabrido, mas blando y suaue, dándole ánimo

Congreso Internacional (Madrid, 27 noviembre-1 diciembre 2017), Roma, 2018; F. Coccopalmerio, *El capítulo VIII de la Exhortación apostólica pos-sinodal "Amoris laetitia"*, Madrid, 2018; M. Vidal, "La fuerza innovadora de Amoris laetitia. Hacia un nuevo 'paradigma eclesial' de matrimonio y familia" *Moralia* 41 (2018) 59-99; F.J. de la Torre, "La espiritualidad adulta de Amoris laetitia", *Revista de espiritualidad* 77 (2018) 343-369; M. Almeida (coord.), *Alegria e Misericordia. A teología do Papa Francisco para as famílias*, Braga, 2020.

[34] En los *Ejercicios* tan solo encontramos en dos ocasiones derivados del verbo acompañar. La primera de ellas al explicar el segundo modo de orar: "el segundo modo de orar es, que la persona, de rrodillas o asentado, según la mayor disposición en que se halla y más deuoción le *acompaña*, teniendo los ojos cerrados o hincados en vn lugar, sin andar con ellos variando, diga Pater" [Ej 252]. El segundo momento lo encontramos en "los misterios hechos desde la cena hasta el huerto": "*acompañado* de Sant Pedro, Sant Tiago y Sant Joán, oró tres vezes al Señor" [Ej 290]. La cursiva es nuestra. El sustantivo tampoco aparece en las *Constituciones*, *Autobiografía* ni en el *Diario*. Como en el caso de los *Ejercicios*, sí aparecen derivados del verbo acompañar, pero en ningún momento con el sentido de acompañamiento espiritual que es del que nos estamos ocupando (*Constituciones* −9 veces−, *Autobiografía* −2 veces−, *Diario* −1 vez-). En el epistolario encontramos la palabra acompañamiento tan solo dos veces: en una carta escrita por Polanco, dirigida a Jerónimo Nadal el 6 de Agosto de 1552: "es, de algunos de los grandes y caualleros seglares de sus reynos, que lo que se gasta por grandeza en caças y platos y acompañamientos demasiados, más justo es y más á su honrra que se gaste en armar galeras contra infieles á gloria de Dios" (*Epp* 4, 357); y en una carta escrita por Polanco y dirigida al P. Miguel de Torres, provincial de Portugal con fecha 14 de Abril de 1556: "ueniéndole á uisitar el conde de Montorio con mucho acompañamiento, llamáronle al huerto, donde le esperaua el conde, de parte de nuestro Padre" (*Epp* 11, 246). En las *cartas* en 52 ocasiones se utilizan derivados del verbo *acompañar*.

[35] Es muy significativa la etimología de "acompañar", viene de "compaña" y ésta proviene del latín *companĭa*, que a su vez procede de *cum* y *panis*: acompañar es compartir el pan. Cfr. Mª. Moliner, voz: "acompañar", *Diccionario del uso del español* I, Madrid, 1981, 40.

[36] Como hemos señalado en el capítulo segundo, los ejercicios espirituales contienen un auténtico directorio interno, parte sustantiva de dicho directorio son las *Anotaciones*.

> y fuerzas para adelante, y descubriéndole las astucias del enemigo de natura humana, y haziéndole preparar y disponer para la consolación ventura. [Ej 7]
>
> la octava. el que da los exercicios, según la necessidad que sintiere en el que los rescibe, cerca de las dessolaciones y astucias del enemigo, y así de las consolaciones; podrá platicarle las reglas de la primera y 2a semana, que son para conoscer varios spíritus. [Ej 8]
>
> la quatuordécima. el que los da, si vee al que los rescibe, que anda consolado y con mucho herbor, deue preuenir que no haga promessa ny voto alguno inconsiderado y precipitado; y quanto más le conosciere de ligera condición, tanto más le deue preuenir y admonir. [Ej 14]
>
> la décima quinta. el que da los exercicios no deue mouer al que los rescibe más a pobreza ny a promessa, que a sus contrarios, ny a un estado o modo de viuir, que a otro. (…) de manera que el que los da no se decante ny se incline a la vna parte ny a la otra; mas estando en medio, como vn peso, dexe inmediate obrar al Criador con la criatura, y a la criatura con su Criador y Señor. [Ej 15]
>
> la décima séptima. mucho aprouecha, el que da los exercicios, no queriendo pedir ny saber los proprios pensamientos ny peccados del que los rescibe, ser informado fielmente de las varias agitaciones y pensamientos, que los varios spíritus le traen; porque, segum el mayor o menor prouecho, le puede dar algunos spirituales exercicios conuenientes y conformes a la necessidad de la tal ánima así agitada. [Ej 17]

En una de las primeras cartas que conservamos de Ignacio, escrita en Venecia el 12 de febrero de 1536 y dirigida al archidiácono de Barcelona Jacobo Cazador, apreciamos con claridad que Ignacio solía "acompañar" mediante lo que hoy llamaríamos la conversación espiritual: "Cierto allo, y rregla general es para mi, que quando me junto con alguno, avnque mucho peccador, para comunicar las cosas de Dios N.S., yo soy el que gano, y allo en mí prouecho; quánto más quando con personas sieruas y elegidas de Dios N.S., yo soy el que ganar debo con mucha parte en todo"[37].

Consiste el acompañamiento en caminar junto a una persona en su recorrido vital hacia Dios[38]. Tiene, como el discernimiento, un elemento de "arte" puesto que quien acompaña no debe invadir la libertad del acompañado, debe mostrar y proponer pero no imponer. Una escena evangélica paradigmática es el encuentro de Jesús con el joven rico; acompañar como Ignacio propone conlleva permitir irse al joven rico tal y como nos relata el evangelio: "se fue triste" (Mc. 10, 22). Quien acompaña necesita hacerse presentes en los lugares –físicos, virtuales, vitales– y en la realidad que habitan las personas a las que quiere acompañar. Como es lógico, no se trata de mera, pero importante, presencia física sino también, y puede que sobre todo, afectiva. El acompañamiento ignaciano significa estar presente sin colonizar, cercano sin juzgar, disponible sin agobiar. Es un tipo de presencia que no debe crear dependencia, que supone paciencia, disposición para aprender, capacidad de sorpresa, voluntad... y también recta intención. Una presencia discreta, pero también

[37] *Epp* 1, 96.

[38] Es sumamente interesante, para el tema que nos ocupa, la reflexión ofrecida en: R. Meana, "Acompañar la impotencia ante el sufrimiento para vivir en plenitud", *Manresa* 92 (2020) 263-272.

nítida; respetuosa, pero también interpelante; una presencia más afectiva que ideológica y más pastoral que doctrinal. Así entendido, el acompañamiento significa un encuentro en profundidad[39].

El acompañamiento ignaciano también parte de la convicción de que Dios ya está habitando a la persona acompañada en sus circunstancias concretas. Dios nos precede siempre y ya está trabajando y dándose a cada persona. Dios ya es misericordia cordial para el acompañado antes de que llegue el acompañante. No debe olvidarse que un objetivo básico en el acompañamiento es no querer "adelantar" a Dios. Como recoge Nadal, hablando de Ignacio, "...encaminó su corazón hacia donde lo conducía el Espíritu y la vocación divina, (...) con singular humildad seguía al Espíritu, no se le adelantaba [*Spiritum sequebatur, non preibat*]; y así era conducido con suavidad adonde no sabía"[40].

En el proceso de acompañamiento es preciso comprender la búsqueda de la persona acompañada, es decir, comprender sus problemas, sus heridas, sus dudas, sus miedos, sus necesidades, pero también sus luces, sus fortalezas, su fe... En definitiva, acompañar es dejarse afectar, percibir desde el interior, intentar comprender en profundidad desde la comunión. Comprender que significa percibir, penetrar, alcanzar, simpatizar y, ojalá, hermanarse... Esa comprensión cordial nos ayudará a caminar juntos en una dirección, hacia una respuesta que ayude a esa persona concreta en su aventura vital. El acompañamiento, así pues, constituye una ayuda al sujeto que busca la voluntad de Dios en su vida a encontrarse en la disposición adecuada. Esta ayuda, en ocasiones, tomará la forma de espejo, en otras de notario, en otras de intento de objetivación, de recuerdo del pasado, de pregunta, de sostener en los momentos de debilidad y de reconocer en los momentos de fortaleza.

b) En la vida de la pareja

El acompañamiento a parejas no ha sido, ni es en la actualidad, una práctica lo suficientemente extendida dentro de la atención pastoral y el cuidado espiritual de la Iglesia. Sin embargo, en mi opinión, desde la espiritualidad ignaciana, se trata de uno de los servicios más importantes que podemos prestar hoy a la formación y crecimiento de la pareja y la familia. Acompañar la vida de fe, la experiencia de oración, las dudas y encrucijadas en el camino, son realidades que también necesitan ser abordadas en pareja. Para dos personas que unen su vida en una alianza, también su espiritualidad, su vivencia de la fe, su necesidad de buscar y escuchar la voluntad de Dios tienen un claro componente de aventura en común.

No solo los sujetos, cada uno por separado, también la pareja puede ser acompañada; si Dios es capaz de hablar a una comunidad, hemos de mantener que se va a comunicar con aquella comunidad que expresa, de manera privilegiada, cómo Cristo ama a su Iglesia. Si Dios está presente en la vida y afanes de un matrimonio, si Dios habita en ese matrimonio, creo que es evidente que el acompañamiento, como herramienta, como talante y como ayuda para caminar ha de estar presente en un

[39] Cfr. P. Guerrero, *Mucho más que dos*, 148ss.

[40] *MNad* 5, 625. [Commentarii de Instituto S.I. Dialogus II].

itinerario de pastoral matrimonial. Acompañamiento que puede presentar diferentes formatos porque diferentes son las personas, circunstancias, tiempos y lugares. Así podremos descubrir la necesidad de acompañamiento a la pareja, a toda la familia como una unidad, a los padres, a los hijos; sin olvidar la posibilidad de acompañamiento en grupos de matrimonios.

7.3.3. Examen

Un tercer elemento clave de la espiritualidad ignaciana, en estrecho contacto con los dos ya señalados, es el *examen*[41]. Me refiero a lo que conocemos como el examen de conciencia ignaciano. Examen y acompañamiento espiritual se complementan; el examen, de hecho, nos proporciona "materia" para el acompañamiento, nos permite ir descubriendo el paso de Dios por nuestra vida, nos prepara para el discernimiento y, en cierto modo, forma parte de él. Podemos decir que el examen de conciencia busca lo mismo que los *Ejercicios*, mejor aún, es la síntesis del método de *Ejercicios*, su continuación en la vida diaria. Ignacio concedía gran importancia al examen puesto que era una forma eficaz para ir discerniendo el recorrido del Señor en la propia vida.

a) Comentario ignaciano

En el número 43 del libro de los *Ejercicios*, Ignacio deja reflejada la metodología de una práctica que pretende conservar en la vida cotidiana lo experimentado en el mes de ejercicios: el examen de conciencia[42]. Dicha metodología es la siguiente:

> modo de hazer el examen general, y contiene en sí cinco punctos. el primer puncto es, dar gracias a Dios nuestro Señor por los beneficios resçibidos. el 2º, pedir gracia para conoscer los pecados, y lançallos. el 3º, demandar cuenta al ánima desde

[41] Cfr.: A.Mª Chércoles y J. Mª Rambla, voz: "examen de conciencia", en *DEI I*, 841-850; C. Domínguez, "El mucho examinar: funciones y riesgos", *Manresa* 62 (1990) 273-287; C. García Hirschfled, "Todo modo de examinar la conciencia. Una pieza clave en el magisterio espiritual de Ignacio", *Manresa* 62 (1990) 251-271; L. González, "Examen de conciencia y discernimiento", *Manresa* 62 (1990) 289-305; J.R. Fernández de la Cigoña, "Luz e sombra: O Exame de conciencia", *Itaici* 41 (2000) 71-73; P. Cebollada, "El examen ignaciano: revisión y equilibrio personal", *Boletín de espiritualidad* 41 (2010) 11-22.; A. Araujo, "El sentido del examen de conciencia ignaciano en el proceso de crecimiento humano y espiritual del cristiano hoy", *Itaici* 84 (2011) 47-57; S.M. Mannoor y A. Araujo, "*Más él, examinándolo bien*" *(Au 27). El examen de conciencia en la espiritualidad ignaciana*, Bilbao-Santander-Madrid, 2016; M. Thibodeaux, *Recrear el examen ignaciano*, Santander, 2017.

[42] "El examen, pues, se convierte en una oración que nunca podrá ser ilusa: manejamos realidades (beneficios y pecados). Pero lo más importante: recoge las dinámicas clave que el método de los Ejercicios nos ha proporcionado para 'prepararnos y disponernos' para acceder a nuestra vida sin engaños (…) Los Ejercicios están llamados a ser más tarea que experiencia, una tarea que siempre estará pendiente. El Examen general es el gran medio que Ignacio nos dejó para hacerla posible, sabiendo que el reto es alcanzar la devoción, en el sentido de facilidad de encontrar a Dios, porque percibo la realidad como una oportunidad para en todo amar y servir a su divina majestad", A.M. Chércoles, *La oración en los ejercicios espirituales de san Ignacio de Loyola*, Barcelona, 2007, 32.

> la hora que se lebantó hasta el examen presente, de hora en hora o de tiempo en tiempo; y primero, del pensamiento; y después de la palabra y después, de la obra; por la misma horden que se dixo en el examen particular. el 4º, pedir perdón a Dios nuestro Señor de las faltas. el quinto, proponer enmienda con su gracia. Pater noster [Ej 43]

Sabemos que era una oración especialmente apreciada y valorada por Ignacio[43]. En las *Constituciones* de la Compañía de Jesús, para los estudiantes, deja establecida una hora diaria dedicada a la oración, y en ella van incluidos dos exámenes de conciencia.

> Assí que ultra de la confessión y communión que cada ocho días se freqüentarán, y de la missa que oyrán cada día, tendrán una hora, en la qual dirán las horas de Nuestra Señora, y examinarán sus conciencias dos vezes en el día, con algunas otras oraciones a deuoción de cada uno hasta el cumplimiento de la hora que está dicha si no fuesse cumplida; y todo con orden y parecer de sus mayores, a los quales se obligan de obedescer en lugar de Christo Nro. Sr. [Co 342] [44]

En una orden sobre el P. Miguel Ochoa, Ignacio escribía lo siguiente el 9 de junio de 1550:

> Ultra de su officio y missa (quando la dixere), no pase de vna hora de meditatión, oración, y examen, contando á la mañana y á la noche; y entre día, en special después de comer, no haga oración ó meditatión, donde se detenga.[45]

San Ignacio, como hemos visto en el capítulo segundo, era selectivo a la hora de dar los ejercicios completos. Sin embargo, a quienes no encontraba aptos para toda la experiencia de Ejercicios, sí proponía que se les dieran los ejercicios de la primera semana, los modos de orar y los modos de examinar la conciencia. En la primera semana de Ejercicios, Ignacio nos motiva y prepara para revisar la vida y responsabilizarnos de ella. En esta tarea propone diversas formas de orar, de examinar la conciencia y de discernir caminos de libertad para alabar, hacer reverencia y servir a Dios.

---

[43] Como P. Arrupe señalaba, "el verdadero examen de conciencia debe ser la actitud constante de buscar la voluntad de Dios por un contacto ininterrumpido con él; el examen de conciencia nos hace contemplativos en la acción. Nuestro espíritu de oración se renueva constantemente con su práctica. Y no exige mucho tiempo. Pero además debemos esforzarnos en reservar un tiempo formal para el examen. No olvidemos lo que decía S. Ignacio: 'Podrá faltar tiempo para la meditación, pero no para el examen'". "Notas sobre el modo de dar los Ejercicios hoy" (junio de 1978), en: P. Arrupe, *La identidad del jesuita*, 234.

[44] Idéntica disposición la encontramos en una carta que Ignacio dirige al P. Antonio Brandano el 1 de junio de 1551, contestando a una serie de cuestiones que se le habían planteado: "A la 6.a., attento el fin del studio, por el qual no pueden los scholares tener largas meditaciones, allende de los exercitios que tienen para la virtud, que son, oyr missa cada dia, vna hora para rezar y examen de concientia, confessar y comulgar cada ocho días, se pueden exercitar en buscar la presencia de nuestro Señor en todas las cosas, como en el conuersar con alguno, andar, uer, gustar, oyr, entender, y en todo lo que hiziéremos, pues es verdad que está su diuina magestad por presencia, potencia y essentia en todas las cosas. Y esta manera de meditar, hallando á nuestro señor Dios en todas las cosas, es más fácil que no aleuantarnos á las cosas diuinas más abstractas" [*Epp* 3, 510].

[45] *Epp* 3, 75.

El examen es la herramienta que ayuda a la persona a reconocer y hablar de sus mociones profundas, de las consolaciones y desolaciones que se producen en su vida, de los deseos que lo impulsan, de los miedos y dudas que lo atenazan, de la manera en que afronta cada evento, cada acontecimiento. Esta oración cotidiana permitirá el desarrollo de un camino espiritual serio. En el examen diario, Ignacio ha experimentado que la vida es lugar de encuentro con Dios; gracias a él vamos a "rastrear" el paso de Dios por nuestra vida para facilitarnos el encuentro con él al día siguiente. El examen presupone que Dios mismo nos sale al encuentro en cada momento, en cada alegría, en cada crisis, en cada persona que se cruza en nuestro camino. Asimismo, contribuye a aumentar nuestra sensibilidad y atención, frente a la dispersión, el examen busca centrarnos. Evidentemente, las grandes decisiones marcan nuestra vida, pero Ignacio es consciente que el día a día es clave para mantener y crecer en nuestras decisiones, en nuestra vocación.

El examen es un tiempo de oración concebido para aumentar nuestra sensibilidad a la acción concreta de Dios, para discernir la vida, para prestar atención a las fuerzas y sentimientos que nos hacen avanzar y retroceder, arriesgar o conservar, salir al encuentro o permanecer en nuestros "cuarteles de invierno". Es una herramienta eficaz que nos permite reconocer y considerar lo sentido, lo vivido, las alegrías y los penas, lo que llena nuestro corazón de esperanza y lo que lo sumerge en el miedo y nos convierte en estatuas de sal. Se trata, en palabras de Pedro Arrupe, de "una constante verificación de nuestra vida en cuanto debe estar siempre en armonía con el Espíritu"[46].

Es una oración que nos descentra, no es una oración narcisista ni perfeccionista; el fin no es moldearnos para ser perfectos, sino ser fieles a una alianza. No solo, ni principalmente, nos ocupamos de nuestro actuar y sentir, se trata de contemplar a Dios actuando en nuestra vida, en la historia y, desde esa contemplación, ser capaces de contemplar nuestro ser, nuestro actuar y seguir soñando el sueño de Dios. Podríamos ejemplarizar el examen a través de dos preguntas: "¿Dios mío cómo estás en mi vida?" y "¿Señor, qué más quieres de mí?".

b) En la vida de la pareja

Nos encontramos con la herramienta ignaciana más fecunda para el día a día de un matrimonio. Por un lado, en el examen personal diario de una persona casada, su relación de pareja ocupa un lugar central, ya que su matrimonio es lugar privilegiado de presencia de Dios en su vida, de encuentro con nuestro "criador y Señor". El amor que percibe y recibe de su cónyuge, es "sacramento" del amor de Dios concreto e incondicional en su vida. El agradecimiento, el dolor ante el mal cometido o el bien dejado de hacer, la esperanza y la alegría que brota en el corazón de quien se sabe en manos de Dios, tendrá mucho ver con la vida diaria con su esposo/a. Pero, por otro lado, también la pareja está llamada a ser sujeto del examen. Bien a diario, al terminar el día, bien buscando un momento semanal más tranquilo, creo que realizar el examen en pareja, en comunión, es una ayuda capital. Los mismos puntos pueden ser

[46] "A la escucha del Espíritu" (31 de julio de 1975), en: P. Arrupe, *La identidad del jesuita*, 485.

conjugados en plural. Las mismas preguntas pueden ser formuladas en comunión: "¿Dios mío cómo estás en nuestras vidas?" y "¿Señor, qué más quieres de nosotros?"

En todo caso, el *examen* tiene la potencialidad de convertirse en el interior de esa pareja y de esa familia, en oportunidad para el agradecimiento, la reconciliación, la honestidad y la verdad.

7.3.4. Magis

Otro de los elementos de la espiritualidad de Ignacio que nos ayudarán en el diseño de una pastoral matrimonial ignaciana es el *magis*[47].

a) Comentario ignaciano

Como ya señalamos en el capítulo anterior[48], el *magis* ignaciano es un elemento vinculado a la elección y al discernimiento de espíritus. En los escritos de Ignacio aparece expresado con fórmulas diferentes: "mayor gloria de Dios", "para más servirle", "mayor servicio y alabanza", "mayor bien de las almas", "bien más universal", "mayor perfección personal y de los prójimos", "más grato servicio", "lo que más ayuda", etc. También allí señalábamos que no hay que entender este "magis", meramente en sentido de "plus"; no pretende Ignacio referirse a la excelencia más o menos mundana, sino a la intensidad, la libertad apasionada, la generosidad de respuesta. Constituye el horizonte del querer y del sentir de quien quiere seguir al Señor; de quien está familiarizado con la "bondad", el "servicio" y la "perfección". La vida de Ignacio es la historia de la búsqueda de un peregrino hacia la mayor gloria de Dios, el más cabal servicio de nuestro prójimo, el bien más universal, los medios apostólicos más efectivos. El *magis* es ese deseo que brota desde lo más profundo en aquel que "enteramente reconociendo" ofrece su vida. Es la pasión, origen de una indiferencia activa, por el mayor servicio, por el bien más universal, por servir más a "su divina magestad".

b) En la vida de la pareja

En el parágrafo 221 de *Amoris laetitia*, cuando Francisco escribe que "cada matrimonio es una historia de salvación", señala también que es posible que "la misión

[47] Cfr. L. de Diego y N. Martínez-Gayol, voz "Magis"*, DEI*, II, 1155-1168; K. Rahner, "La apertura hacia el Dios cada vez mayor. Para la interpretación del lema «Ad Maiorem Dei gloriam»", *Escritos de Teología VII*, Madrid, 1969, 36-58; S. Lyonet, "«La maggior gloria di Dio», en Lo Spirito della Compagina. «Una sintei»", *Recherches* 15, CIS Roma, 1978, 7-23; V. Caporale, *Ad maiorem Dei gloriam*, Nápoles, 1992; Ph. Lécrivain, "«A mayor gloria de Dios y salvación de las almas». Nuevo enfoque de los primeros tiempos", *CIS* 24, 72 (1993), 54-76; S. Arzubialde, «El significado de la fórmula "a mayor gloria de Dios". En el texto de las *Constituciones de la Compañía de Jesús*», *Estudios Eclesiásticos* 76 (2001) 593-63; S. Decloux, "El «más» está en ti", *Manresa* 73 (2001) 175-185; C.R. Cabarrús, "El Magis Ignaciano. Impulso a que la humanidad viva –apuntes a vuelapluma-", *Diakonia* 107 (2003) 34–62; N. Martínez-Gayol, *Gloria de Dios en Ignacio de Loyola*, Bilbao-Santander, 2005.

[48] Cfr. sección 6.1.2.; y también la sección 2.2.

más grande de un hombre y una mujer en el amor sea esa, la de hacerse el uno al otro más hombre o más mujer". Se refiere, sin duda, a la necesidad de hacernos conscientes de que el matrimonio es un camino de crecimiento, de maduración, en el que uno puede crecer gracias a la ayuda del otro; más aún, "donde cada uno de los cónyuges es un instrumento de Dios para hacer crecer al otro".

En eso consiste la búsqueda del *magis* dentro de un matrimonio, en ser la pareja que podemos llegamos a ser, en ser la pareja que Dios nos invita a ser: una pareja en la que es posible el crecimiento, el cambio, el desarrollo de todo aquello bueno que cada uno de los cónyuges lleva en su interior[49]. Una pareja "en tensión" (sana) de futuro, es aquella que celebra que "ya sí" vive, crece, genera vida a su alrededor, es transparencia del amor de Dios, etc.; pero que es consciente que "todavía no" ha alcanzado la meta, ha entregado todo lo que es, ha terminado de dar vida, ha respondido con toda la generosidad de la que es capaz. Esta tensión entre el "ya sí" y el "todavía no" vivida en profundidad tiene en su entraña la realidad más profunda del magis ignaciano.

Un proyecto de pastoral matrimonial de entraña ignaciana, ha de invitar a la integración de la intensidad, la libertad apasionada, la generosidad de respuesta dentro de la pareja. Cómo puede una pareja, con su vida, con su entrega, buscar la mayor gloria de Dios, el mejor servicio, el bien más universal; cómo puede, en definitiva, ser transparencia del amor de Dios. Preguntas, todas ellas, vinculadas con el *examen*.

7.3.5. Indiferencia

Llegamos así al quinto de los elementos de la espiritualidad ignaciana que adquieren centralidad a la hora de pensar en la pastoral matrimonial y familiar: la *indiferencia*[50].

a) Comentario ignaciano

En los tiempos actuales, al hacer uso de esta palabra, es preciso aclarar el significado que tiene para Ignacio. Muchas veces asociamos la palabra indiferencia a conceptos como apatía, despreocupación, frialdad o indolencia; por este motivo puede resultar difícil de entender que una de las palabras clave de la espiritualidad ignaciana sea, precisamente, indiferencia. Es lo contrario a apatía existencial, se

[49] Para este tema, cfr. P. Guerrero, *Mucho más que dos*, 101-110.

[50] Para el tema de la libertad en la espiritualidad ignaciana, cfr.: D. Salin, voz: "libertad", en *DEI II*, 1126-1133. Para el tema de la indiferencia, como ya señalamos en la sección 2.4.3., cfr.: K. Rahner, "La indiferencia y el Más", en *Meditaciones sobre los Ejercicios de san Ignacio*, Barcelona, 1971, 25-29; G. Nadeau, "L'indifférence selon saint Ignace", *Cahiers de Spiritualité ignatienne*, 39 (1986) 171-177; J.I. González Faus, "De la 'indiferencia' al 'tercer grado de humildad'. Notas para una cristología de libertad", *Revista latinoamericana de teología*, 8 (1991) 39-49; M.E. Thibodeaux, *God's Voice Within: The Ignatian Way to Discover God's Will*, Chicago, 2010; D. Marno, "Attention and Indifference in Ignatius Spiritual Exercises", en: R.A. Maryks (ed.), *A Companion to Ignatius of Loyola: Life, Writings, Spirituality, Influence*, Leiden, 2014, 232-247.

trata de pasión por Dios y su voluntad. La indiferencia, en el sentido ignaciano, es fruto de la atracción que ejerce Dios en nosotros. En el recorrido de los *Ejercicios*, quien los hace es invitado a pedir que Dios le conceda una experiencia más profunda de su amor, un conocimiento interno de la experiencia de ese amor y de cómo puede responder a él; se busca, en su suma, que en el ejercitante se provoque una generosa y apasionada libertad (un amor dispuesto a todo), fruto del agradecimiento. Esa generosa y apasionada libertad fruto de la pasión que se produce en el sujeto al experimentar el amor de Dios es lo que conocemos por indiferencia ignaciana.

Tenemos que entender la indiferencia en el sentido de suscitar en el sujeto una respuesta cada vez más libre, fruto de un amor cada vez más fuerte. En definitiva, se trata de un proceso que lleva a salir del propio amor, querer e interés, para ocuparnos del amor, querer e interés de Dios[51]. Si los *Ejercicios* son "todo modo de preparar y disponer el ánima 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 ánima" [Ej 1], no es una mera coincidencia que la necesidad de "hacernos indiferentes" [Ej 23] aparezca al comienzo del camino, *Principio y Fundamento*, que Ignacio propone al ejercitante.

Pedro Arrupe, en su magisterio, hizo referencia frecuentemente a la indiferencia. En 1971, escribiendo sobre la renovación espiritual de la Compañía de Jesús, señalaba que "la libertad interior (indiferencia), o positiva disposición a dejarse dirigir por el Espíritu Santo, es absolutamente necesaria para la adaptación y la renovación apostólica (…). Cuanto mayor sea la libertad interior, menos limitación habrá en el dinamismo apostólico: el que goza de libertad interior puede hacer planes apostólicos sin temor a nada ni a nadie"[52]. En una de sus cartas más recordadas a la Compañía, *Sobre la disponibilidad*, escribía con la autoridad que le daba su saber y su experiencia: "disponibilidad y discernimiento se necesitan mutuamente. Sin indiferencia y disponibilidad no es posible el discernimiento, y sin discernimiento no es exigible la disponibilidad"[53]. Un año más tarde, en junio de 1978, en un diálogo con los promotores de Ejercicios de las Provincias de Europa, decía lo siguiente sobre la indiferencia:

> Está en la base de toda buena elección y sin ella el discernimiento, del que se habla tanto hoy, no es posible. Una indiferencia activa, la del "magis" y la del amor de Cristo que impulsa hasta la tercera manera de humildad. Esto es esencial cuando se trata de hacer la evaluación de nuestros ministerios. Esta indiferencia es indispensable para conservar este contacto con Dios, que nos permite conocer su voluntad a propósito de nuestras prioridades apostólicas concretas. Hoy, cuando las cosas no se pueden reglamentar y fijar con anticipación, debe ser mayor

[51] También será básica la rectitud de intención que, en la concepción ignaciana, consiste en libertad interior y honestidad básica para buscar y hallar la voluntad de Dios, quitando de sí las "afecciones desordenadas".

[52] "Puntos para una renovación espiritual" (24 de junio de 1971), en: P. Arrupe, *La identidad del jesuita*, 279.

[53] "Sobre la disponibilidad" (19 de octubre de 1977), en: P. Arrupe, *La identidad del jesuita*, 243.

> nuestra responsabilidad apostólica, mayor nuestro discernimiento y en última instancia, mayor nuestra indiferencia[54].

En resumen, podríamos decir que para Ignacio "indiferencia" es la libertad interior que, libre de afecciones desordenadas, nos permite discernir con claridad lo que Dios quiere de nosotros, y podamos, así llevarlo a la práctica. Y lo llevamos a la práctica buscando la mayor gloria de Dios en nuestras elecciones, puesto que elegir es la expresión más clara de nuestra libertad y de nuestro amor. Esta libertad interior necesaria para poder discernir y cumplir la voluntad de Dios, requerirá, evidentemente, de una gran familiaridad con Dios que es quien nos da la libertad interior.

b) En la vida de la pareja

Amor y libertad para Ignacio van siempre juntos. El matrimonio es, sin duda, una manera de vivir la libertad; a esto hay que añadir que si un lugar puede convertirse en experiencia profunda de amor ese es el matrimonio y la familia. En mi opinión, la indiferencia no solo está llamada a ser suscitada en cada persona individualmente, creo que es posible afirmar que una pareja también es sujeto de indiferencia, en la medida en que en el interior de la misma, puede pronunciarse una respuesta cada vez más libre, fruto de un amor cada vez más fuerte. Cada miembro de la pareja puede, debe y está invitado a salir del propio amor, querer e interés, para centrarse tanto en el amor, querer e interés del cónyuge, como también en los de Dios. Pero la pareja como realidad y como alianza, también está invitada a vivir la indiferencia tal y como hemos señalado que la entiende Ignacio de Loyola. Formará parte del proceso de crecimiento y maduración de la pareja cristiana el ensanchamiento de esa generosa libertad que nace de la pasión que los miembros de la pareja reconocen en su interior al experimentar el amor profundo, incondicional y personal de Dios que les ha unido y que les acompaña en su caminar. La indiferencia ayudará a poner delante de los ojos primero a Dios y a ordenar toda la vida de la pareja desde ahí.

7.3.6. Buscar y hallar a Dios en todas las cosas

Y así llegamos a la última de las características de la espiritualidad ignaciana que señalaré en esta sección de mi trabajo, me refiero a *buscar y hallar a Dios en todas las cosas*[55]; se trata de una expresión que podemos considerar como resumen la mística ignaciana y que por eso la he dejado para el final.

---

[54] "Notas sobre el modo de dar los Ejercicios hoy" (junio de 1978), en: P. Arrupe, *La identidad del jesuita*, 235.

[55] Cfr. D. Salin, Voz "buscar", en: *DEI I*, 250-254 y W.A. Barry, Voz "encontrar", en *DEI I*, 746-750. "*Buscar,* es una actitud constante en los ejercicios, que marca su misma definición: 'y después de quitadas [las afecciones desordenadas] para *buscar y* hallar la voluntad divina' [1]. Es la 'actitud – marco' de cada ejercicio, "andando siempre a *buscar* lo que quiero" [76], que ha de estar siempre en el horizonte, *'buscando...* en todo y por todo, mayor alabanza y gloria de Dios nuestro Señor' [189]", J. García de Castro, "¿Qué hacemos cuando hacemos ejercicios?", 20.

a) Comentario ignaciano

En el primer número de los *Ejercicios*, al describir en qué consisten, Ignacio ya la emplea: "buscar y hallar la voluntad diuina en la dispositión de su vida para la salud del ánima" [Ej 1][56]. La conocida fórmula "contemplativos en la acción" no se encuentra en los escritos ignacianos[57], Ignacio usaba, con sus variantes, la expresión: "buscar y hallar a Dios en todas las cosas". A. Sampaio, al comentar en el *Diccionario de espiritualidad ignaciana* el término "elección", señala que "la vida espiritual es siempre un 'buscar' y un 'hallar' la voluntad de Dios, donde el 'buscar' apunta para el esfuerzo del hombre para abrirse y para poder conocer la voluntad de Dios, mientras que el 'hallar' quiere señalar el hecho que es siempre el Señor quien se revela, quien se hace conocer"[58].

En la parte tercera de las *Constituciones*, que se ocupa "del conservar y aprovechar los que quedan en probación", Ignacio recoge y explicita la centralidad de la búsqueda de Dios en toda realidad:

> Todos se esfuercen de tener la intención recta, no solamente acerca del estado de su uida, pero aun de todas cosas particulares; siempre pretendiendo en ellas puramente el seruir y conplazer a la diuina bondad por sí misma, y por el amor y beneficios tan singulares en que nos preuino, más que por temor de penas, ni sperança de premios, aunque desto deuen también ayudarse. Y sean exhortados a menudo a buscar en todas cosas a Dios Nro. Sr., apartando, quanto es possible, 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 la su sanctíssima y diuina uoluntad. [Co 288]

Es la ignaciana una espiritualidad encarnada que invita a reconocer en las cosas cotidianas el rastro de Dios, el valor espiritual de cuanto nos rodea. Si todo es de Dios, en todo habla Dios, en todo se encarna y en todo puede ser hallado. Se trata de convertir toda mi existencia en experiencia de Dios: el matrimonio, la familia, la comunidad, el trabajo… Tal y como formuló Teilhard de Chardin, la espiritualidad ignaciana nos invita a reconocer que cuanto nos rodea, constituye un medio divino: "Dios que ha hecho al Hombre para que éste le encuentre, (…) este Dios se halla tan extendido y es tan tangible como una atmósfera que nos bañara. Por todas partes Él nos envuelve como el propio mundo"[59].

En una emblemática conferencia pronunciada en el Congreso Internacional para jesuitas, celebrado en Loyola, sobre "Ejercicios y Constituciones para una renovación acomodada de la Compañía" a finales del verano de 1974, Pedro Arrupe subraya la importancia que para la espiritualidad ignaciana tiene el "buscar y hallar a Dios en todas las cosas":

---

[56] Entendemos que buscar la voluntad divina no se diferencia mucho de buscar a Dios mismo. En la anotación 15ª, Ignacio señala que "tamen, en los tales exercicios spirituales, más conueniente y mucho mejor es, buscando la diuina voluntad, que el mismo Criador y Señor se communique a la su ánima deuota"[Ej 15].

[57] Esta expresión se la debemos al P. Jerónimo Nadal: "simul in actione contemplatiuus (quod it solebat explicare: Deum esse in omnibus rebus inueniendum)" [*MNad* 4, 651].

[58] *DEI I*, 726.

[59] P. Teilhard de Chardin, *El medio divino*, Madrid, 1967[6], 30.

> "En la tensión, por ejemplo, entre oración-acción, amenazado el equilibrio por una acentuación de la acción, a la que pudiera en nuestros días darse un mayor relieve en aras de un activismo de resultados inmediatos, se llegaría a restablecer el equilibrio con el ahondar en la significación, estima y práctica de la oración, de modo que se llegue al "contemplativus in actione", al punto en que la oración y la acción se compenetran en una 'vida activa superior' (MHSJ, Nadal IV − 679), al 'buscar a Dios en todo', en el que tanto la acción como la oración se reducen a un continuo estar en Dios, al que se percibe presente en una y en otra"[60].

Si Ignacio comenzaba los *Ejercicios* haciendo referencia a buscar y hallar la voluntad divina, los concluye precisamente con una oración que busca que quien finaliza el mes de ejercicios vuelva al quehacer cotidiano dispuesto a reconocer a Dios en la vida[61]. Al final de los *Ejercicios* podríamos decir que Ignacio de Loyola intenta que el ejercitante sea consciente de que no podrá amar y servir a Dios sin amar y servir al mundo. Y no se trata, de amar y servir a través de las cosas, sino *en* ellas mismas, porque la devoción ignaciana consiste en encontrar a Dios en la vida[62].

Para la espiritualidad ignaciana no solo la oración, también el mundo es lugar del encuentro, porque Dios está en su viña. La oración ignaciana nos des-centra porque nos descubre que nuestro interior no es el único lugar de presencia de Dios, la creación entera es transparencia de Dios. Dios está en la Historia, está en la realidad, por eso la espiritualidad de Ignacio no invita a apartarnos del mundo, sino a sumergirnos en el mundo. Por eso es tan importante la *Contemplación Ignaciana para alcanzar Amor*, puesto que es una ayuda que Ignacio nos proporciona para descubrir cómo está Dios en la realidad.

Para ayudarnos a buscar y hallar a Dios en todas las cosas, Ignacio de Loyola nos subraya cuatro maneras (no las únicas) en las que podemos hallar (reconocer) a Dios en la realidad, en la vida. Estas cuatro maneras ocupan los cuatro puntos de la oración *Ad amorem*: Dios está dando y dándose[63], está habitando en su creación[64],

---

[60] P. Arrupe, "La misión apostólica, clave del carisma ignaciano" (7 de septiembre de 1974) en: *La identidad del jesuita*, 123. La cita completa que está tomando Arrupe de Nadal es: "Considerese que siempre han de caminar juntamente la vida actiua y contemplatiua. Mas el tiempo de la probacion tan exacto haze que venga en alguna perfection la actiua y domine ia la contemplatiua y guie y gouierne con quietud y illustracion en el Senor, y ansi se llega a la vida actiua superior, que suppone la actiua y contemplatiua, y tiene fuerças de imprimirlas en todos, según conuiene a mayor seruicio de Dios; y breuemente: la action de la charidad vnida con Dios es de perfecta action" [*MNad* 4, 679].

[61] Cfr. P. Guerrero, *Convertirse es ser atraído.* 189-198.

[62] Cfr. P. Guerrero, "Esperar sirviendo y eligiendo. Ignacio de Loyola: el tiempo como búsqueda y hallazgo de Dios", *Sal Terrae* 93 (2005) 549-558.

[63] "El primer puncto es traer a la memoria los beneficios rescibidos de creatión, redemptión y dones particulares; ponderando con mucho afecto quánto ha hecho Dios nuestro Señor por mí, y quánto me ha dado de lo que tiene, y consequenter el mismo Señor desea dárseme en quanto puede, según su ordenación diuina" [Ej 234].

[64] "El segundo, mirar cómo Dios habita en las criaturas: en los elementos dando ser, en las plantas vejetando, en los animales sensando, en los hombres dando entender, y así en mí dándome ser, animando, sensando, y haziéndome entender; B asimismo haziendo templo de mí, seyendo criado a la similitud y ymagen de su diuina maiestad" [Ej 235].

está trabajando por mí en la creación[65], y está descendiendo[66]. Así es el Dios al que nos invita a buscar y hallar Ignacio de Loyola.

b) En la vida de pareja

A Ignacio, la experiencia de Dios le devuelve al mundo, en el que reconocerá y tendrá experiencia de Dios. Como acertadamente señalaba Pedro Arrupe: "Cristo interpela desde toda la creación, desde todos los seres humanos. Desde ellos ama y en ellos desea ser amado y servido"[67]. Para Ignacio el mundo tiene valor, sobre todo porque en él Dios se le revela, y en él Ignacio le puede agradecer, le puede servir. Reconocer a Dios en la vida, de eso se trata.

El matrimonio y la familia constituyen para el ser humano lugar de búsqueda y hallazgo de Dios. No podremos considerar una pastoral matrimonial y calificarla de ignaciana si no entendemos que para dos personas que han hecho una alianza en el Señor, su matrimonio mismo, su vida de pareja, concreta y diaria, es lugar privilegiado de encuentro con Dios. Lugar en que las personas pueden experimentar en verdad y profundidad que Dios está dando y dándose, que está habitando y cuidando, está trabajando y que está poniéndose a nuestro alcance.

"Buscar y hallar a Dios en todas las cosas"; los esposos deberán preguntarse cuáles son "todas las cosas" en la vida de pareja donde pueden y deben buscar a Dios. En el otro, en sus virtudes y sus defectos; en el hogar, en el trabajo y en la conciliación de ambos; en la relación afectiva y sexual; en las dificultades económicas y los bienes materiales; en los encuentros y desencuentros con familia y amigos; en los hijos, en su crianza y en su educación…

Conclusión

Hemos presentado las principales líneas de fuerza de Amoris laetitia, centrándonos de manera especial en su capítulo sexto, "Algunas perspectivas pastorales". Tras esta primera parte, hemos finalizado con el comentario de aquellos elementos de espiritualidad ignaciana más significativos, en mi opinión, para establecer un itinerario de pastoral matrimonial.

Amoris laetitia es una exhortación apostólica dedicada al amor y a la belleza del matrimonio y la familia fruto de la intención del papa de contemplar a Cristo vivo y presente en las historias de amor y salvación encarnadas en cada matrimonio, en cada familia. Contemplación que nos invita también al cuidado eclesial de

[65] "El tercero, considerar cómo Dios trabaja y labora por m en todas cosas criadas sobre la haz de la tierra, id est, habet se ad modum laborantis. así como en los çielos, elementos, plantas, fructos, ganados, etc.; dando ser, conseruando, vejetando, y sensando, etc." [Ej 236].

[66] "El quarto, mirar cómo todos los bienes y dones descienden de arriba, así como la my medida potencia de la summa 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].

[67] Encontramos esta cita en uno de sus documentos más famosos e influyentes: "El modo nuestro de proceder", en: P. Arrupe, *La identidad del jesuita en nuestros tiempos*, 62.

las familias, un cuidado que ha de caracterizarse por la acogida, la integración y el amor…

Amoris laetitia, como hemos visto, invita a valorar la importancia de la preparación al matrimonio, del acompañamiento en los primeros años de vida en común, de la educación de los hijos, del apoyo en las crisis… El matrimonio es una vocación que es camino gradual y proceso de aventura; el matrimonio y la familia están vivos, siempre en movimiento.

Elementos tan centrales para la espiritualidad ignaciana como con el acompañamiento y el discernimiento ocupan un lugar de importancia capital en la mirada que Francisco dirige al matrimonio y la familia.

Amoris laetitia presenta con claridad y urgencia la necesidad de desarrollar nuevos caminos de atención pastoral al matrimonio y la familia ante los grandes desafíos con los que se encuentra hoy Iglesia en su misión de atender y cuidar, de aprender y escuchar, de evangelizar y de ser evangelizada por el matrimonio y la familia. Desde ahí, invita el papa a diseñar una pastoral del matrimonio y de la familia que lleve dentro de sí la impronta de la invitación papal a la conversión pastoral. Además de *mater et magistra*, la Iglesia de hoy y del futuro no debe olvidar que es, también *filia et discipula*. Esta conversión pastoral precisará de los agentes de pastoral familiar una mayor profundidad, un nuevo talante de trabajo en equipo, una formación más específica e interdisciplinar, capacidad de sorpresa y de novedad.

A lo ya dicho hay que añadir la necesidad de ser conscientes, como el papa señala en el ya mencionado capítulo sexto, que la vida de un matrimonio atraviesa diferentes etapas, desde el noviazgo hasta el momento en que "la muerte clava su aguijón".

Nos hemos detenido también en aquellos elementos de la espiritualidad ignaciana más significativos para proponer un itinerario de pastoral matrimonial aportando un breve comentario de cada uno de ellos y señalando sus aplicaciones a la vida de pareja. Discernimiento, acompañamiento, examen, *magis*, indiferencia, y el intentar "buscar y hallar a Dios en todas las cosas", constituyen piezas clave para la atención pastoral al matrimonio y a la familia.

A lo largo de la vida de toda pareja se encontrarán decisiones que necesitan ser tomadas en actitud orante, escuchando a Dios dentro del corazón mismo de la pareja, para descubrir su voluntad, en esto consiste el *discernimiento* de un matrimonio. Este necesitara ser acompañado, caminando junto a la pareja en su recorrido vital hacia Dios y su voluntad. El *acompañamiento* se constituye en una ayuda preciosa para el camino de realización del proyecto de pareja. Como señalamos más arriba, el *examen* es un tiempo de oración concebido para aumentar la sensibilidad a la acción concreta de Dios, para saber reconocerle mejor en la vida. El matrimonio, a lo largo de las diferentes etapas de su ciclo vital, deberá preguntarse cómo está Dios presente en su vida de pareja y qué quiere el Señor de esa vida compartida. Examen que, para la pareja puede y debe convertirse en una escuela de reconciliación y agradecimiento, de verdad y de misericordia.

Dios tiene un sueño sobre cada uno de sus hijos, y también lo tiene sobre cada pareja de hijos suyos que unen sus vidas en un proyecto común. Y ese proyecto está

llamado a configurarse con el sueño de Dios. A ese Dios siempre mayor le responde la pareja con el *magis*, que significa intensidad, libertad, pasión y generosidad. Cada matrimonio concreto está invitado a salir de su propio amor, querer e interés; una ayuda eficaz en esta "salida" es la *indiferencia* ignaciana. La indiferencia es libertad interior, fruto de la pasión por Dios; como hemos visto, para Ignacio amor y libertad van siempre juntos.

Finalmente hemos señalado la necesidad, para la vida en común y para la elaboración de un itinerario de pastoral matrimonial, de "buscar y hallar a Dios en todas las cosas". Esta profunda formulación de Ignacio de Loyola une, como he señalado, el esfuerzo humano con la iniciativa divina: el ser humano/la pareja se abre para conocer a Dios (buscar) y Dios se revela, se da a conocer (hallar). Así entendido, tanto el mundo como la vida de pareja, se convierten en lugares de búsqueda y de encuentro.

Pasemos ahora al octavo y último capítulo donde propondremos un diseño de pastoral matrimonial inspirado en la espiritualidad ignaciana.

8

DISEÑO DE UNA PASTORAL MATRIMONIAL IGNACIANA EN PROCESO

Introducción

Con este capítulo octavo centrado en una pastoral matrimonial ignaciana llegamos al final de nuestro trabajo. Si bien nuestra mirada se centrará en el período de preparación al matrimonio y en el acompañamiento en los primeros años, nos detendremos previamente para señalar cuáles son las etapas en la vida de la pareja que suelen ser consideradas desde el punto de vista de la psicología y el asesoramiento familiar y de pareja. Este será el foco de atención de la primera sección de este capítulo; aquí señalaremos también los retos y tareas que suelen presentarse en cada etapa así como los recursos necesarios en cada una de las fases. Retos y recursos que posteriormente serán recogidos en el diseño pastoral concreto, que ocupará la última sección de este capítulo octavo.

En este diseño se proporcionará un itinerario de preparación al matrimonio pensado para dos años. También nos ocuparemos en el acompañamiento de los primeros años de la vida en pareja, haciendo especial énfasis en un proyecto que he dado en llamar "Revisión de Nuestro Matrimonio" (RNM)

8.1. Las etapas en la vida del matrimonio y la pareja

Aunque tendré en cuenta a Carter y McGoldrick[1], así como otros estudios[2], será la clasificación aportada por K.R. Fischer y Th. N. Hart[3], con algunas modificaciones,

---

[1] Cfr. B. Carter y M. McGoldrick, *The expanded family life cycle: Individual family and social perspectives,* Boston, 1999[3]. Estas investigadoras distinguen seis etapas en la vida de una familia: salida del hogar del joven adulto soltero, nueva pareja (fundación de una nueva familia), familia con niños pequeños, familia con adolescentes, salida de los hijos del hogar, y familia al final de la vida.

[2] Existe una literatura extensa sobre el tema del ciclo vital de la familia y de la pareja, entre la abundante bibliografía sobre el tema, me han sido de utilidad: P. Mattessich y R. Hill, *Ciclo vital y desarrollo de la familia*, Boston, 1987; M. Beyebach, y A. Rodríguez, "El ciclo evolutivo familiar: crisis evolutivas", en: A. Espina, B. Pumar y M. Garrido, *Problemáticas familiares actuales y terapia familiar*, Valencia, 1995; E.J.R. Atala, *Ciclo vital de la pareja y la familia*, México, D.F. 1997; N.S. Moratto, J.J. Zapata y T. Messager, "Conceptualización de ciclo vital familiar: una mirada a la producción durante el periodo comprendido entre los años 2002 a 2015", *Revista CES Psicología* 8 (2015) 103-121.

[3] K.R. Fischer y Th. N. Hart, *El matrimonio como desafío. Destrezas para vivirlo en plenitud*, Bilbao, 2002.

la que utilice para desarrollar esta sección del capítulo octavo. Estos investigadores distinguen siete etapas en el ciclo vital de las parejas: establecer los patrones matrimoniales, dar cabida a los hijos dentro del matrimonio, desarrollo y cambios profesionales, afrontar la crisis de la mediana edad, ayudar a los hijos a despegar, jubilación y búsqueda de una nueva finalidad, y envejecer juntos. Yo consideraré una etapa inicial previa y fundiré en una sola las fases sexta y séptima de la taxonomía de Fisher y Hart.

Es claro que el matrimonio está en movimiento constantemente, es un proceso vivo y, por ello, podemos aplicarle la metáfora de la vida humana. El matrimonio nace, crece, se desarrolla, experimenta dificultades, enfermedad y, también, puede morir. Como señalan Fisher y Hart, "la única forma de sobrevivir en un matrimonio es seguir cambiando con él. Eso significa estar abiertos a la sorpresa y ser hábiles en la adaptación"[4]. Esta capacidad de sorpresa, tan necesaria en la vida de pareja (en toda opción de vida tomada en serio, realmente), estuvo presente en la vida de Ignacio. Jerónimo Nadal, al narrar el camino que Ignacio fue recorriendo, señala: "de ese modo era conducido con suavidad a donde no sabía. Poco a poco se le abría el camino y lo iba recorriendo. Sabiamente ignorante puesto sencillamente su corazón en Cristo"[5]. Como escribí en otro lugar, "podemos decir, sin temor a equivocarnos, que el matrimonio nunca está del todo acabado, está siempre haciéndose, madurando, creciendo... Es necesario construirlo permanentemente en un compromiso mutuo en el que serán indispensables cuatro ingredientes: un *respeto* fundamental a la realidad del otro, con sus diferencias y peculiaridades; una *comunicación* permanente para ir afrontando las dificultades inevitables que surgen; una actitud de *ternura* para superar los conflictos que la vida en común conlleva siempre; por último, la *capacidad de arriesgarse*"[6].

Comenzamos, así pues, con la que voy a considerar una etapa inicial en la que reuniré el noviazgo, el primer empleo, y la salida del hogar de origen.

8.1.1. Noviazgo y salida del hogar familiar

La primera etapa de la vida en pareja y del matrimonio comienza, normalmente, al terminar los estudios e incorporarse en el mundo laboral. Son los inicios de la independencia económica y de la separación de la familia de origen. El/la joven deberá ir creciendo en la capacidad de vivir autónomamente. Es evidente que esta fase estará muy influida por el contexto socioeconómico y por la capacidad de riesgo de cada persona. Las expectativas sobre este ámbito han ido evolucionando a lo largo de la historia más o menos reciente. La emancipación de la mujer, la aceptación social de la convivencia antes del matrimonio, la implantación de políticas públicas que facilitan el acceso a la vivienda de los jóvenes, entre otros motivos, han contribuido a que jóvenes de ambos sexos, cuando son capaces de asumir el propio sustento, puedan vivir fuera del hogar familiar.

---

4 K.R. Fischer y Th. N. Hart, o.c., 179.

5 "et tamen pedetentim ad illum et viam muniebat et iter faciebat, quasi sapienter imprudens, in simplicitate cordis sui in Christo", J. Nadal, *Dialogi pro societate* II, n. 17 [*FN* II, 252].

6 P. Guerrero, *Mucho más que dos*, 76.

Adquirir y asumir la condición de adulto, constituye en esta etapa, una tarea emocional fundamental. La persona en este período necesitará reconocer su identidad en el seno de la sociedad en la que se vive, manejar una suficientemente sana autoestima y trabajar tanto en la percepción de la realidad externa como de su realidad interior. Afectiva y relacionalmente, deberá conjugar la separación y diferenciación respecto a la familia de origen con la conservación de una conexión afectiva con sus padres y hermanos. Este camino de crecimiento personal no está exento de potenciales problemas y crisis. Falta de madurez en las relaciones y en la vida profesional, mantenimiento de una dependencia excesiva respecto a la familia de origen, problemas de autoestima, falta de seguridad, y miedo al fracaso pueden estar en el origen de más de una crisis.

No siempre es fácil la elección de un/a compañero/a para toda la vida. El adagio relativo a que "elegir es renunciar" se hace evidente a la hora de intentar vivir una relación en exclusividad. No falta quien señala como característica de nuestras sociedades contemporáneas, el miedo al compromiso y a la toma de decisiones. Es completamente normal y frecuente que en esta etapa aparezcan miedos y dudas. Surgen temores porque dejamos la seguridad de la costa conocida para iniciar una nueva aventura. Algunas de las expresiones más comunes podían quedar formuladas en sentencias del tipo: "porque me entrego a otra persona y eso me va a hacer vulnerable"; "porque surgen obligaciones y responsabilidades"; "porque tendré que descubrir otra manera de entender la libertad"; "porque vivir en pareja conlleva no solo gozos, también renuncias"; "porque pueda defraudar a la persona de la que me he enamorado y con la que quiero compartir la vida". En esta etapa tanto el discernimiento espiritual ignaciano como su enseñanza sobre los modos de elección tienen un papel importante que jugar en la vida de quienes tienen en su horizonte la elección de estado de vida. Es un período biográfico especialmente indicado para comenzar un camino de acompañamiento espiritual.

Es una etapa, la del noviazgo, en la que ir poniendo las bases para la vida en común, para la construcción de un hogar, para la creación de una familia. Deberán visitarse "en pareja" los grandes temas que ayudan a fortalecer la pareja y a prepararse para el futuro. No se trata de encontrar en este período todas las soluciones posibles a los potenciales problemas que puedan surgir, se trata, más bien de que, en el noviazgo, se hable con honestidad sobre el proyecto de pareja y se construya la casa sobre la roca, desde el comienzo. La experiencia nos indica que lo difícil no son tanto los temas en sí mismos, cuanto la manera de afrontarlos conforme vayan apareciendo en la vida de la pareja. Estos temas podrían resumirse en los siguientes: manejo de las diferencias; manejo del dinero y gestión de la vida profesional; relación con las familias de origen; hijos; vida afectiva y sexual; y, lo que, en cierto modo, es el ámbito primario y primordial de la vida en pareja, la comunicación. Es preciso que estas cuestiones se incluyan en el proceso de preparación al matrimonio. Desgraciadamente, durante su noviazgo, no son pocas las parejas que no abordan estos temas o no lo hacen con la profundidad y seriedad requeridas.

8.1.2. Establecer los patrones matrimoniales

En la vida del matrimonio, podemos distinguir una importante etapa inicial dedicada al establecimiento de los patrones básicos de la relación y de organización del hogar. Se trata de una etapa fundamental puesto que conlleva el paso del enamoramiento "primero" a poner las bases del amor; de una etapa romántica pasamos a una etapa más realista.

¿Qué elementos intervienen en esta etapa de construcción del matrimonio? Si tuviéramos que citar los aspectos más significativos señalaría los relacionados con las tareas domésticas, el modo en que la pareja toma las decisiones, qué se hace con el dinero, cómo vivir la relación sexual, cuánta unión y cuánta separación en la relación, cómo se equilibran en la nueva situación la esfera de los familiares y de los amigos, cómo se manejan las diferencias, los conflictos, las frustraciones, etc[7]. En el proceso de resolución y en el modo de encarar estos temas, se van estableciendo esos estándares a los que me refiero en este apartado. Dichos patrones van a perdurar en el tiempo por lo que esta tarea inicial es decisiva; cada pareja deberá ir desarrollando su modo de estar juntos. No es infrecuente que, ya en los primeros meses del matrimonio, aparezcan las temidas desilusiones y amarguras, precisamente por no cuidar la comunicación y no encarar convenientemente las vicisitudes de la vida en común.

Es necesario afianzar una serie de patrones positivos que ayudarán a la pareja (p.e. la capacidad de comunicación y negociación, compartir sentimientos, escuchar y reconocer al otro…) y evitar aquellos que contribuyen al establecimiento de relaciones inmaduras y viciadas (p.e. que gane quién más grite, que siempre sea la misma persona quien cede, que la carga del funcionamiento de la pareja recaiga solo en uno de los dos…). Será necesario ejercitar la paciencia mutua, la humildad, los buenos sentimientos, la valentía, la capacidad de sacrificarnos, la expresión de las propias necesidades y sentimientos y, también, la capacidad de escuchar y comprender los de la otra persona. A esto hay que añadir la necesidad de cuidar el tema del tiempo (tiempo compartido −tiempo de calidad−, distribución del tiempo de ocio, tiempo personal…). Es una etapa apasionante que deberá ser cuidada con esmero para ir robusteciendo el compromiso mutuo. Las expectativas y esperanzas puestas en la relación necesitarán ser ajustadas y, poco a poco, los cónyuges han de ir descubriendo y aceptando que vivir en pareja tiene más de artesanía que de ciencia y más de voluntad que de automatismo.

Podríamos decir que la gran tarea de esta etapa consiste en pasar de decir, "te querré siempre", a mostrar que "te quiero cada día". Un acompañamiento personal y de pareja, idealmente comenzado en la etapa anterior, así como el contacto con otras parejas en la misma etapa y enfrentándose a retos similares, constituirán herramientas poderosas y útiles para el crecimiento.

[7] Cfr. Fischer y Hart, 180.

8.1.3. Incluir a los hijos dentro del matrimonio

Con el nacimiento del primer hijo muchas cosas cambian en la pareja, por ello es importante que la relación de pareja presente unos cimientos suficientemente sólidos antes de dar un paso tan decisivo[8]. Las bases de la relación entre los cónyuges han de estar "razonablemente" asentadas antes de comenzar una familia. Los niños son la alegría de la casa pero lo cambian todo…

Las rutinas se transforman, ahora hay que tener en cuenta a una tercera persona. La llegada de los hijos supone una dificultad ya que conlleva una adaptación del estilo de vida que la pareja había ido desarrollando hasta ese momento. Cambian los horarios, los encuentros, la vida íntima, la energía vital, la economía familiar, las tareas compartidas por los miembros de la pareja, los patrones de sueño; también la práctica religiosa, la vida de oración, la posibilidad de celebrar comunitariamente la fe. Aparentemente, todo pasa a estar condicionado por el bebé: habrá que redistribuir tareas, consensuar y coordinar maneras de educar, de ser progenitor. El cuidado de los hijos ocupará gran parte de los años de la vida del matrimonio y, si los miembros de la pareja no actúan adecuadamente puede comenzar a ser olvidada la importancia de la conyugalidad, que es el núcleo de la familia. Los cónyuges deberán a aprender a ser también progenitores, sin dejar que lo segundo anule lo primero.

Se trata, probablemente, de una de las etapas más difíciles de la vida en pareja pero, al mismo tiempo, también una de las más gratificantes y apasionantes. La misión de esa pareja se ha expandido hasta abarcar también el cuidado tanto físico como espiritual de una nueva vida. Esos esposos podrán experimentar con verdad que son colaboradores en la tarea creadora de Dios. Será una etapa, por tanto, en la que la espiritualidad de la *Contemplación para alcanzar amor* [Ej 230-237] está llamada a acompañar a esos cónyuges.

La maternidad y la paternidad, con sus tareas, retos y aprendizajes, no ha hecho más que comenzar. Esos bebes adorables crecerán y se harán adolescentes y, entonces, los padres deberán aprender a ser firmes y flexibles, comprensivos y exigentes, a respetar la individualidad y promover la unión; y, ante todo, deberán ser capaces de entregar a sus hijos los dos regalos más valiosos: raíces y alas. Ambos padres deberán trabajar en equipo para lidiar con la rebelión del adolescente y su labilidad emocional. Descubrirán la importancia de la flexibilidad, de la capacidad de adaptación, del diálogo dentro de la pareja para distinguir y consensuar lo que es innegociable de lo que es "dialogable".

Junto al cuidado del hijo, la tarea fundamental en esta etapa será la de seguir siendo esposos y prestar atención a la relación de pareja, empleando ternura, tiempo, energía, sentido del humor, capacidad de adaptación, comprensión, dedicación… Es una etapa en la que los esposos deberán ser conscientes que atraviesan momentos de aprendizaje y crecimiento, de felicidad y de orgullo, de "rejuvenecimiento" y de gratitud. También descubrirán que es posible abrir su pareja a recibir y a amar a los hijos y que estos son un auténtico don.

[8] Cfr. Fischer y Hart, 182-185.

Toda pastoral que pretenda incidir en esta etapa ha de tener en cuenta que ese matrimonio necesita de la Iglesia no solo lo que habían recibido hasta ahora; la pastoral matrimonial en esta etapa deberá ayudar a los esposos a conciliar, a encontrar momentos de descanso e interioridad. La comunidad eclesial ha de ser especialmente acogedora, adaptando sus celebraciones, subrayando la importancia de la espiritualidad familiar, favoreciendo que esos esposos tengan momentos de calidad para compartir, ayudando a esos padres a transmitir la fe a sus hijos.

8.1.4. Desarrollo y cambios profesionales

Con el tiempo, las profesiones de ambos generarán necesidades de ajuste. Ayuda, evidentemente, haber hablado sobre este tema durante el noviazgo y los primeros años de matrimonio, pero se trata de un tema que es muy probable que haya que revisitar conforme los años vayan pasando. El desarrollo profesional constituirá un área potencial de problemas. Es frecuente que uno o los dos miembros de la pareja cambien de trabajo, de responsabilidades, de horarios… No es extraño que las circunstancias nos obliguen a reinventarnos profesionalmente; las necesidades económicas al aumentar la familia también constituyen un elemento a considerar. Es muy posible que el discernimiento tanto personal como de pareja, se vaya enriqueciendo al tener que encarar nuevas situaciones. Ante los cambios será necesario que esos esposos se pregunten con honestidad sobre el bien mayor, sobre "lo que más conduce", sobre cuáles son sus verdaderas prioridades…

Todo cambio puede, potencialmente, provocar ansiedad, irritación, incertidumbre. Pero, también, un cambio en el "equilibrio" profesional va a requerir de sacrificios, redistribuir las tareas domésticas, negociar y dialogar mucho, siempre desde lo que se considera prioritario para la pareja y el conjunto de la familia. Muchos escenarios son posibles. Puede surgir resentimiento si la carrera de uno se desarrolla más que la del otro. Puede hacer su aparición la culpabilidad por dedicar menos tiempo a la pareja y la familia. Puede, también, ponerse de manifiesto sexismo oculto (también acompañado de miedo e inseguridad) si el varón no acepta a su esposa como un igual, si da por supuesto que, a la hora de hacer alguna renuncia por el tema profesional ésta debe recaer en la mujer[9]. Sin duda nuevas "materias" a las que hacer espacio en la oración personal y de pareja, en el acompañamiento, en las conversaciones, en el examen…

El reto y tarea principal de esta etapa en la vida de la pareja es el de cómo ayudarse mutuamente, es decir, promover, favorecer y apoyar el desarrollo personal de mi pareja y de mí mismo, para que ambos puedan desarrollar sus talentos, ampliar su mundo, contribuir al bienestar de la familia y de la sociedad e intentar crecer en la misma dirección. Sin duda, en este camino será de utilidad conocer y participar en alguna de las mismas actividades que hacen crecer a mi cónyuge, comprender y entusiasmarse por los sueños, planes y logros de la otra persona.

Es vital no sentirse intimidados por los éxitos del otro. Como señalan Fisher y Hart, es clave "no intentar parar a nuestra pareja, lo cual no es ni bueno ni justo, sino

[9] Cfr. Fischer y Hart, 185-189.

más bien preocuparse por promover el propio desarrollo personal de una forma productiva. Una de las mejores maneras de hacerlo es participando en algunas de las mismas actividades que están produciendo este tipo de crecimiento en nuestra pareja"[10].

Surgirá, si aún no lo había hecho antes, el tema de la conciliación entre la vida familiar, la vida personal y la vida profesional. Con el tiempo la pareja tendrá que aceptar que "no se puede tener todo en esta vida"; la conciliación que se alcance necesitará tener en cuenta las prioridades de la pareja, contemplar las diferentes posibilidades con realismo y dialogar para llegar a una decisión madura. Y asimismo, ser consciente que las soluciones concretas a las que se llegue en este ámbito no están escritas en piedra de una vez para siempre, la vida es muy posible que haga que esa pareja tenga que replantearse estos temas en más de una ocasión.

En conclusión, para crecer a lo largo de esta etapa −que en muchos matrimonios coincide con la crianza de hijos cuando aún estos son menores− y afrontar las consecuencias derivadas del desarrollo profesional de los cónyuges, se precisa que la relación de pareja sea lo más saludable posible, que exista apoyo mutuo, diálogo, colaboración y respeto, tanto a las expectativas propias como a las de la otra persona. Asimismo, tendremos que compartir con claridad y realismo nuestras prioridades como pareja.

8.1.5. Afrontar la(s) crisis de la mediana edad

No se trata de algo que ocurra de manera universal, se trata más bien de una crisis que, al ser tan común, va a afectar a la vida de pareja de manera significativa y, por ello, puede considerarse una etapa más del matrimonio. Suele aparecer en torno a los cuarenta años (con toda la variabilidad posible dependiendo de diferencias individuales, situaciones vitales, personalidades, etc.) y se prolonga a lo largo de unos cuantos años, también dependiendo de múltiples factores[11]. Puede recorrer caminos diversos y adquirir rostros cambiantes. Fisher y Hart consideran que "la crisis de la mediana edad es ansiedad combinada con depresión, depresión sobre el pasado y ansiedad ante el futuro"[12]. Para muchas personas se trata de una etapa dolorosa y que es vivida con temor e incertidumbre, con descontento profundo por la vida propia y con cuestiones de fondo que afectan a temas de sentido. La raíz fundamental de esta crisis puede cifrarse en el paso del tiempo y en su repercusión en los aspectos físicos, psicológicos, anímicos, etc.

---

[10] Fisher y Hart, *o.c.*, 188.

[11] Los tiempos cambian a gran velocidad y afirmaciones que nos parecían indudables hace unos años, necesitan ser matizadas hoy. Se retrasa la salida de los jóvenes de casa de sus padres, se pospone la maternidad. Los cambios en el mundo económico y laboral hacen que llevar 15 o 20 años trabajando en una empresa no implica seguridad de tener un puesto de trabajo "hasta la jubilación". Si siempre hemos hablado de crisis de mediana edad en la franja de 40-50 años, quizás haya llegado el momento de repensar el concepto de "mediana edad". No pocas personas abandonan el hogar familiar superados los 30 y mujeres de cuarenta años son madres primerizas, con lo que parejas de "cuarentañeros" están criando a niños pequeños. En los años 80, los médicos geriatras se ocupaban de personas de 60 años, estadísticas más recientes señalan que los usuarios preferentes de la consulta de los geriatras son personas a partir de 80 años. De hecho, si alguien muere antes de cumplir los ochenta años se dice con toda normalidad que esa persona ha muerto "joven".

[12] Fisher y Hart, *o.c.*, 192.

Existe una pregunta que planea sobre las personas que atraviesan esta crisis y la podríamos formular así: "¿ha merecido la pena? Mi trayectoria vital, los sacrificios que he realizado, las decisiones que he tomado, ¿han merecido la pena?" La respuesta a esta pregunta puede provocar desazón, resignación, derrotismo… Creo que esta crisis significa, a nivel personal y de pareja, algo similar a lo que representa para el ámbito de la fe lo que Eugene Biser llama *herejía emocional*[13]. Constituye una especie de "crisis de baja intensidad" que coincide con la falta de esperanza (pensar que este mundo no hay quien lo arregle, que esta Iglesia no hay quien la cambie; pensar que uno mismo es un desastre y que no tiene solución…). Básicamente consistiría en pensar que Dios tiene poco que hacer en la Historia, aún menos en la Iglesia y prácticamente nada en mí mismo.

En el fondo en la crisis de mediana edad podemos encontrar derrotismo, falta de esperanza, autocuestionamiento… Es frecuente tener problemas con la propia imagen, el cansancio hace su aparición, la rutina parece molestarnos, criticamos más, la tristeza y la ansiedad provocan irritabilidad. En este ámbito no podemos olvidar que la ira, en muchos casos, es un sentimiento que enmascara a otros sentimientos como pueden ser el miedo y el dolor. Miedo a dejar de ser joven, a no ser atractivo, a enfermar y morir; dolor por oportunidades perdidas, por pensar que no he sido libre, porque me he equivocado en la vida, por creer que no he hecho ni disfrutado todo lo que debiera… Sin ánimo de generalizar, es un sufrimiento que tiene algo de narcisista. El miedo y el dolor no son buenos consejeros sobre todo si no se busca ayuda para aceptarse a sí mismo y a la persona amada, aceptando los límites de ambos, si no se ponen los medios necesarios para la reconciliación consigo mismo, con su pareja, con la realidad humana. No debemos olvidar, que toda crisis encierra, a la vez, un problema (amenaza) y una oportunidad.

El mundo de la cultura nos ofrece múltiples ejemplos de maneras de enfrentarse a la crisis de mediana edad. Uno de ellos es la película *Hechizo de luna* (Moonstruck), estrenada en 1987. Voy, simplemente, a recoger tres momentos de la película, todos ellos protagonizados por el personaje encarnado por Olympia Dukakis (Rose Castorini)[14]. Las tres escenas describen bien elementos propios de la crisis de la que hablamos. La primera de las referencias corresponde al diálogo con un profesor de universidad, Perry (John Mahoney), que acaba de ser rechazado por una de sus estudiantes. Perry (que con anterioridad había comentado que no sabía quién era él) acompaña a Rose a su casa y cuando esta no le permite entrar en ella le pregunta si es porque hay gente en la casa, a lo que Rose contesta:

[13] E. Biser, *Pronóstico de la fe. Orientación para la época postsecularizada*, Barcelona, 1994. "Y es que la fe no corre peligro con una interpretación equivocada del dogma [fe] ni con un comportamiento moral deficiente [caridad], sino que, ateniéndonos a la experiencia general, el peligro mayor deriva sobre todo del derrotismo religioso, que no otorga a esa fe energía alguna capaz de configurar la vida y el futuro, a la vez que lo desconcierta en forma de crisis de confianza [esperanza]. Cuando lo que debería encontrarse en la fe es un impulso inagotable al coraje, un motivo de seguridad y alegría y, en buena medida, también un estímulo a la autocomunicación dialógica y operativa, es una paralización la que afecta a los corazones de los hombres, mientras que un triste velo gris parece caer sobre la realidad toda de su vida. Palabras como el carácter victorioso de la fe o su fuerza superadora de miedos y angustias suenan casi como términos extraños en ese paisaje" (p. 16).

[14] Su personaje es el de una esposa y madre de edad avanzada, aunque no "cuadraría" en el rango de edad de la crisis de mediana edad, sus diálogos son muy significativos para esta sección.

> (Rose) "No, creo que la casa está vacía. No puedo invitarte a entrar porque estoy casada y porque yo sí sé quién soy"

La segunda de las escenas es un diálogo con el prometido de su hija, Johnny Cammareri, interpretado por el actor Danny Aiello. Rose ha descubierto que su marido tiene una amante:

> (Rose) "¿Por qué los hombres persiguen a las mujeres?"
>
> (Johnny) "Bueno, hay una historia en la Biblia. Dios tomó una costilla de Adán y creó a Eva. Quizás los hombres persigan a las mujeres para recuperar la costilla. Cuando Dios tomó la costilla, dejó un gran agujero allí, donde solía haber algo. Y las mujeres tienen ese algo. Ahora, tal vez, solo tal vez, un hombre no está completo como hombre sin una mujer".
>
> (Rose) "Pero ¿por qué un hombre necesita más de una mujer?"
>
> (Johnny) "No lo sé, puede ser que tiene miedo a morir"[15].
>
> (Rose) "Eso es, esa es la razón".
>
> (Johnny) "No lo sé".
>
> (Rose) "No, eso es. Gracias. Gracias por contestar a mi pregunta".

La última de las escenas es un diálogo entre Rose y su marido Cosmo (Vincent Gardenia):

> (Cosmo) "Un hombre descubre un día que su vida es como un castillo en el aire y ese día aciago se vuelve loco".
>
> (Rose) "Tu vida no es como un castillo en el aire. *Ti amo*".

La persona que no está sufriendo la crisis en carne propia necesitará grandes dosis de paciencia y de amor gratuito. No se puede pasar la crisis por otro, de modo que será la persona que atraviesa la crisis quien deba lidiar con ella y superarla, "como tantas otras cosas que vemos uno en el otro a lo largo del matrimonio, ésta es una agonía que nos encantaría eliminar pero que no podemos"[16].

En cambio, para la persona que atraviesa la crisis esta constituye una oportunidad para volver a lo hondo de su ser: sus valores, sus fundamentos espirituales, sus creencias profundas… Son momentos para traer a nuestra vida las reglas de discernimiento que Ignacio nos dejó en los *Ejercicios* [Ej 313-336]. Será necesario, sin duda, una comunicación en profundidad con el otro cónyuge, que permita recomponer y ahondar la relación. "La persona que está pasando por una crisis de mediana edad está en un momento espiritualmente decisivo y las ramificaciones de su manera de encarar la crisis serán profundas tanto para sí mismo como para los demás"[17]. La resolución de esta crisis, superar esta etapa con "éxito", será decisivo para los años posteriores de la pareja.

---

[15] Forma parte de los "síntomas" de la etapa a la que nos referimos el desánimo ante sentirse envejecer, a que las fuerzas ya no son las mismas, a que tenemos más cerca la muerte. Todo esto puede dar lugar a la búsqueda de aventuras amorosas que puedan sustentar la idea de que aún se es joven, atractivo y deseable.

[16] Fisher y Hart, o.c., 193.

[17] Idem.

8.1.6. Construir un nido para enseñar a volar

Conforme se van cumpliendo años, el nido se vacía[18]. La marcha de los hijos supone una experiencia, en muchos casos, ambigua. La pareja experimenta un cierto descanso y alivio, pero el hueco dejado por los hijos hace sentir un vacío en el hogar[19]. La independencia de los hijos va a motivar que la pareja se replantee muchas cosas, entre ellas cómo ser padres ahora que los hijos han emprendido aventuras vitales nuevas e independientes. Aparecen preguntas sobre el futuro que tienen por delante; una de las tareas que había estructurado la vida de la pareja, de repente, desaparece y esto aboca a ambos miembros de la pareja a preguntarse por el sentido de sus vidas. Se recupera la intimidad y, por ello, si existen problemas de convivencia que habían permanecido latentes, afloran haciendo que la pareja tenga que afrontarlos. Asimismo, con la prolongación de los años de vida, el período en que la pareja deberá vivir sola ha incrementado sensiblemente su duración. Por primera vez en mucho tiempo, los esposos tienen mucho tiempo y recursos que compartir. Evidentemente, esta etapa plantea grandes y apasionantes desafíos a la relación. Los esposos deberán ser conscientes que se dirigen a la última etapa de su vida conyugal y, por ello, deberán aprovechar la oportunidad que la vida les ofrece de reencontrarse el uno al otro y afianzarse en los fundamentos de su relación. En definitiva seguir siendo pareja sin tener hijos en casa.

Si la llegada del primer hijo supone una crisis, también la salida del último marcará una huella capital en la vida de la pareja. De nuevo otro cambio y otra pérdida. Porque el amor a los hijos significa también dejar marchar. No todas las parejas superarán esta crisis. Algunas simplemente negarán la crisis y no acabarán de dejar que los hijos se distancien e independicen, en el fondo, no aceptarán que ya no pueden ser padres del mismo modo[20].

Es un período que reviste dificultad pero que ayuda a la madurez y al crecimiento. Es cierto que hay parejas que no superarán esta etapa y acabarán bien en separación y divorcio, bien en una pareja que permanece unida por motivos de rutina y costumbre. Pero también es muy cierto que abundan parejas de personas de 50 y 60 años profundamente felices y que han sido capaces de atravesar esta etapa y ver fortalecidas su relación y su capacidad de dar y recibir amor. Son parejas que apuestan por confiar el uno en el otro, por crear futuro y seguir hacia adelante[21].

Tampoco es infrecuente que la pareja, en esta etapa, se encuentre con problemas añadidos: fracasos sentimentales o profesionales de alguno de los hijos, problemas de salud y derivados de la edad avanzada en sus familias de origen (p.e. la necesidad

[18] Aunque las estudiamos como etapas diferenciadas, de hecho, la marcha de los hijos, la crisis de la mediana edad y la realización cambios en el ámbito profesional, pueden darse "contemporáneamente".

[19] Cfr. Fisher y Hart, 193-194. De hecho, en muchos casos, el nido vacío supone para uno o ambos miembros de la pareja, tener que atravesar un duelo.

[20] Llamadas continuas de teléfono, hacerse cargo de tareas domésticas del hijo emancipado, invadir la casa de los hijos como si fuera una segunda casa, centrar las conversaciones de la pareja en los problemas de los hijos, todo ello son síntomas de que se vive en negación esta etapa del "nido vacío".

[21] Cfr. Fischer y Hart, 194-195.

de cuidado de un familiar anciano, el fallecimiento de un ser querido), problemas de salud en alguno de los cónyuges... Si bien se van introduciendo cambios en las sociedades sobre el papel de la mujer, en varios aspectos, esta etapa suele ser más exigente física y emocionalmente para la mujer que para el hombre: puede tener un mayor apego afectivo hacia los hijos, puede tener problemas al intentar reintegrarse en el mercado laboral (si había dejado el trabajo fuera de casa o si había reducido su jornada laboral), ante problemas de salud en la familia de origen, se ha asignado tradicionalmente a la mujer el papel de cuidadora primaria y, finalmente, esta etapa coincide cronológicamente con la edad en que la mujer atraviesa la menopausia.

8.1.7. Envejeciendo juntos: jubilación y nuevos horizontes

Como nos recuerda Francisco, en los tiempos actuales, las parejas pueden estar juntas durante varias décadas tras la finalización de sus años de paternidad. Segundos matrimonios a edades avanzadas comienzan a no ser algo extraño. No podemos olvidar que las parejas mayores también suponen un reto para la pastoral de la Iglesia. Es deber nuestro enfrentarnos a una concepción que devalúa y discrimina a las personas en función de la edad. Esta sí es la última etapa del ciclo vital del matrimonio y de la familia, un período de madurez y recapitulación de la pareja.

La jubilación supone un evidente punto de inflexión que hará necesario volver a ajustar la relación. Es preciso reelaborar el contrato matrimonial y pactar una nueva división de las responsabilidades, para realizar nuevas empresas individuales y de pareja. Para ello sigue siendo necesario el trabajo en equipo. También será necesaria la paciencia mutua para adaptarse a los cambios, para ayudarse mutuamente sin hacerse, ni hacer a la otra persona, dependiente.

La jubilación de los cónyuges conlleva una nueva forma de pasar los días juntos, de dedicarse tiempo, de cuidar la vida de pareja. Tenemos más tiempo que nunca para estar juntos y "perdemos" tiempos y espacios que habíamos considerado "personales". Pasamos más tiempo dentro de casa. Tendremos que lidiar con un cierto sentimiento de vacío e inutilidad, sobre todo si hemos puesto gran parte de nuestra identidad en lo que hacemos, en nuestra profesión. Debemos ser realistas y empáticos y admitir que puede ser difícil vivir con nosotros, porque no nos habíamos preparado para este momento tan importante de la vida. Ahora bien, vamos a tener más tiempo para compartir, para realizar todo aquello que hemos ido difiriendo, tiempo para dar…

Se van sufriendo pérdidas importantes; familiares, buenos amigos, personas conocidas van muriendo. La sociedad y el día a día cambian y parece que nos cuesta adaptarnos a aquello con lo que no estábamos familiarizados. La pareja se une más estrechamente, dependen cada vez más uno del otro. Pero esto a su vez también puede crear nuevos problemas. Cada uno puede intentar hacer al otro dependiente mientras quiere, al mismo tiempo, conservar su propia independencia. Los problemas principales en esta época brotarán de no aceptar la nueva situación, de no adaptarse a la jubilación, de la aparición de enfermedades… Los hijos y sus cónyuges, los nietos, la familia de origen (hermanos, cuñados) también pueden ser causa de problemas tanto por "exceso" como por "defecto".

El reto principal de esta etapa podemos situarlo en saber acompañarnos en los últimos años de la vida (recordemos que "últimos" ya no es sinónimo de "pocos"), en el fondo aprender a envejecer juntos. En este ámbito, Fisher y Hart[22] recogen toda una serie de sugerencias que pueden ser de ayuda a la hora de afrontar esta fase de la alianza matrimonial. El cuadro siguiente es un resumen de lo apuntado por estos autores.

Esperar ciertas tensiones a medida que ambos atraviesan períodos de transición	Transiciones dentro de esta etapa: jubilación, rol de abuelos, deterioro físico (lo que Teilhard de Chardin llamaba las "pasividades de disminución"), dependencia (pérdida de autonomía y necesidad de cuidados)…
Agradecer los regalos de la vida	Experimentar la satisfacción de la relación, regocijarnos en los logros, superación, hijos… tiempo de gratitud por la cosecha tras una vida larga. Revisar juntos la vida, rememorar con gratitud los regalos de la vida, perdonarse a sí mismos y a los otros por los errores.
Descubrir nuevas fuentes de significado que se puedan compartir	La vejez y jubilación puede abrir nuevas oportunidades (actividades creativas, voluntariado, deporte, cultura…). Transmisores de la tradición, conservadores de la naturaleza, ser memoria…
Seguir disfrutando de la relación sexual	"una de las virtudes de las relaciones duraderas es que el sexo se encuentra integrado con los años de cariño y preocupación a los largo de los momentos buenos y de los momentos malos". Sexólogos de prestigio sostienen que al envejecer crece la capacidad para el segundo lenguaje del sexo (se refiere a la expresión sexual que además de física es emocional y comunicativa); destaca por nuestra mayor aceptación y conocimiento de la pareja y por darse un proceso de comunicación más profundo.
Hablar sobre las posturas éticas fundamentales	Según nos enfrentamos al hecho de nuestra vejez, tenemos tiempo para prepararnos para la muerte y el proceso final que la antecede, llevando a cabo ahora los pasos necesarios para asegurarnos una buena muerte… La muerte de uno de los cónyuges es especialmente triste, ya que no solo debe superar la muerte de la pareja sino también entregarse a la dependencia de otra persona, a veces extraña.
No realizar promesas imposibles	En el ámbito de la salud y del cuidado se pueden llegar a plantear demandas imposibles de satisfacer

Tabla 25

Ayudas para envejecer en pareja
Elaborado a partir de Fisher y Hart (pp. 200-207)

[22] Cfr. Fisher y Hart, *o.c.*, 199-207.

Recogiendo lo dicho anteriormente, en estos últimos años de matrimonio, ambos deberán afrontar, adaptarse y aceptar las inseguridades, perplejidades y cambios propios de la edad. Mantener un buen estado de salud, una cierta seguridad económica y una buena atención médica, contribuirán a atravesar esta etapa y sus retos de manera más sosegada. Aceptar y adaptarse a las pérdidas y al declive físico, prepararse para la muerte, dejarse cuidar por otros, son también tareas ineludibles en esta fase de la vida personal y matrimonial. En no pocos casos, es una época de reconciliaciones con otros miembros de la familia. El diálogo y respeto intergeneracional, si siempre es importante, en este momento es crucial.

He querido dar una visión general de todo el proceso de vida en pareja, en esta segunda parte del capítulo, como ya he señalado, nos centraremos en la elaboración de un diseño de pastoral matrimonial centrado en la preparación para la vida en común y en los primeros años de esta.

8.2. Diseño de una pastoral matrimonial ignaciana

Inspirados por la enseñanza de *Amoris laetitia* (7.2), apoyándonos en las columnas constitutivas de la identidad ignaciana (7.3), y teniendo en cuenta las etapas que se suceden a lo largo de la vida de una pareja (8.1), llega ahora el momento de proponer un diseño para una pastoral matrimonial ignaciana que, desde un profundo sentido eclesial y una fidelidad a la tradición de la Compañía de Jesús, sea capaz de innovar creativamente una pastoral familiar y matrimonial en sintonía profunda con el tiempo de cambio y el contexto cultural que nos toca vivir.

Me voy a centrar en dos etapas de la pastoral matrimonial: la correspondiente al período de preparación al matrimonio, y la etapa de acompañamiento a la pareja en los primeros años de matrimonio[23]. Quiero centrarme en estas dos puesto que es percepción de muchas personas con las que me he ido encontrando, tanto en contextos pastorales como terapéuticos, que la Iglesia se ocupa de asegurar un "cursillo" de preparación antes de la celebración del sacramento y ya no se vuelve a ocupar de la pareja, en cuanto tal, hasta que surgen problemas y se acercan buscando ayuda[24].

Iremos recogiendo los elementos señalados a lo largo del capítulo séptimo, es decir, los aportes de *Amoris laetitia*, y los elementos de la espiritualidad ignaciana que juzgo especialmente interesantes[25]. En todo caso, la intención de estas últimas

[23] Estas dos etapas que elijo, abarcan un período cronológico bastante extenso (en torno a unos 15 años). Teniendo en cuenta lo considerado en la sección anterior de este capítulo, el período que voy a abarcar incluiría el noviazgo y salida del hogar familiar, el establecimiento de los patrones matrimoniales, el proceso de dar cabida a los hijos dentro del matrimonio y también muchas parejas, el desarrollo y cambio profesionales.

[24] Como ya he dicho anteriormente en este capítulo, no es mi intención rehuir el ámbito pastoral de acompañamiento y asesoramiento en las crisis, la práctica y reflexión sobre la atención pastoral en situaciones de crisis ha ocupado mi vida los últimos 25 años.

[25] En la trastienda de estas páginas el lector encontrará la influencia de dos documentos en cuya redacción participé hace algunos años. Ambos documentos son:

a) Comisión Nacional de Pastoral S.J., *Atención Pastoral en iglesias y santuarios de la Compañía de Jesús*, Madrid, 2005 (revisado en 2012), versión on line: infosj.es/documentos/

páginas es la de señalar caminos subrayando los acentos que, desde la espiritualidad ignaciana, puedan resultar de más ayuda.

No pretendo señalar una "pastoral de máximos", que sea insensible a la necesidad de no abandonar completamente la llamada "pastoral de mantenimiento". Pero lo que considero irrenunciable es apostar decididamente por una pastoral matrimonial eminentemente misionera a la que ya nos alentaba Pablo VI en *Evangelii nuntiandi* (1975). El lector verá, con claridad, que en el diseño que se expone, están presentes las dos grandes intuiciones que Francisco subraya por escrito en *Evangelii gaudium* y transparenta a diario en su magisterio: la necesidad de una profunda conversión pastoral y de una Iglesia que esté "en salida". Dicho esto, como es lógico, no todo se podrá hacer en todas partes, sin embargo, juzgamos que es necesario señalar un horizonte hacia el que caminar. Si no todo se puede hacer en todos los sitios, creo que también es claro que no habrá ningún sitio en el que no pueda hacerse nada. Creo con honestidad que, en este campo de la nueva pastoral matrimonial, la velocidad de la marcha no la puede fijar ni el más lento, ni el más fundamentalista, ni el más pagado de sí mismo, ni mucho menos el más vago[26].

8.2.1. Presupuestos para una Pastoral Matrimonial Ignaciana

Comenzamos pues afirmando que este diseño pastoral ha de enmarcarse dentro de lo que entendemos por pastoral ignaciana; esto hace que deba señalar una serie de prenotandos. Es decir, al tratarse de una pastoral de inspiración ignaciana debe presentar a mi juicio:

Un modo *personalizado y adaptable* a las diversas situaciones, tiempos y lugares; se ha de favorecer una auténtica atención a la diversidad puesto que en el camino con diferentes personas, con diversas búsquedas, con diferentes dificultades en su camino vital y de fe

- Un estilo *misericordioso, acogedor y reconciliador*, que precisa manifestarse en una actitud de *salir de sí mismo* y de servicio y disponibilidad para la atención personal, y acompañamiento personalizado

---

category/144-pastoral?start=20, fruto de la consulta a los equipos de todos los templos encomendados a la Compañía de Jesús en España y la reflexión posterior a cargo de los miembros de la COMPAS (Comisión Nacional de Pastoral) de la que fui secretario entre 2003 y 2008.

b) Provincia de España de la Compañía de Jesús, *Nuestra Misión y la Familia. Pastoral Familiar*, Madrid, 2003, versión on line: infosj.es/documentos/category/144-pastoral?start=20). Este documento es fruto del trabajo de la Subcomisión de Pastoral Familiar de la Provincia de España de la Compañía de Jesús de la que fui coordinador entre 2002 y 2008. El documento en la actualidad se halla en proceso de revisión para incorporar en él la visión presente en *Amoris laetitia*.

[26] La pastoral ignaciana, siguiendo el ejemplo de los primeros jesuitas, debe caracterizarse por servir con ofertas diferenciadas, desde nuestra espiritualidad de misión, a las distintas búsquedas y a situaciones diversas: mantenimiento, nueva evangelización, primer anuncio, gente que está en los límites del mundo, de la sociedad y/o de la Iglesia.

- Un esfuerzo sincero por *salvar la proposición del prójimo*, descubriendo la riqueza de los diferentes carismas y sensibilidades
- Un claro componente de *reflexión, escucha y estudio*, que promueva la calidad de las ofertas pastorales, entendiendo esta calidad tanto en el sentido de profesionalidad, de rigor intelectual y cercanía a las situaciones reales
- Un talante de *apertura a colaborar con otros*, y de desarrollo de sensibilidad social y promoción de solidaridad efectiva.
- Un temple de ánimo, un *espíritu decididamente misionero* que es consciente que nuestra labor pastoral, que siempre ha querido ser de auténtica evangelización, se encuentra hoy en situación de "primera evangelización"; esto hace que sea preciso la conciencia clara de la necesidad de agentes de pastoral con "celo apostólico", auténticos evangelizadores; si el mundo ha cambiado, la pastoral también debe hacerlo.

Desde la firme convicción de que a lo ignaciano pertenece el énfasis en una relación personal con Dios (que se comunica con su creatura) en la que conocemos su amor y su voluntad concreta sobre cada uno de nosotros y sobre nuestras decisiones, en concreto, en un proceso de pastoral matrimonial deberíamos:

- Proporcionar formación y vivencia de la oración (escuela de oración).
- Ofrecer *Ejercicios Espirituales* en sus distintas modalidades.
- Ofrecer acompañamiento espiritual personalizado y de calidad, potenciando los espacios de personalización de la fe y de acompañamiento de procesos personales y de pareja.
- Contribuir a des-clericalizar la pastoral, haciendo visible que es el pueblo de Dios, que es un pueblo de sacerdotes, profetas y reyes, quien evangeliza, vive, celebra, desarrolla, sirve, anima y acompaña.
- Ofrecer ámbitos, renovados y actualizados, de celebración eucarística donde puedan encontrar su sitio jóvenes-adultos, novios y matrimonios en sus primeros años.
- Ofrecer espacios de acogida a los creyentes en dificultad y, también, a los no creyentes, ayudando a vivir procesos personales en la experiencia de Dios, en la búsqueda de sentido y en el discernimiento de proyectos vitales[27].
- Cuidar nuestra presencia en las diferentes situaciones y etapas vitales de las personas y de las parejas, en sus alegrías y en sus penas; una presencia que debería ser aún más generosa y decidida a la hora de acompañar las situaciones especialmente dolorosas como son la enfermedad, el dolor (físico y psíquico) y la muerte, los problemas laborales, la desorientación a la hora de educar, las separaciones y divorcios, la violencia en el interior de la familia, el desarraigo, etc.

[27] Una pregunta que me he hecho con frecuencia es la de si no es posible también acompañar a personas que no son creyentes en su camino al matrimonio civil o a la convivencia "de hecho". Creo que la Iglesia en general, y la espiritualidad ignaciana en particular, tienen también mucho que ofrecer a personas en esta situación.

- Fomentar el estudio y la reflexión sobre el matrimonio y la familia. Evidentemente con la clara intención de fomentar que la pastoral ignaciana presenten un fondo y un estilo sean oferta de diálogo, acogida y búsqueda de nuevos horizontes desde el Evangelio y el magisterio de la Iglesia; todo ello buscando a los alejados y tratando de actualizar el mensaje cristiano a las culturas en las que vivimos.

Una vez señalados estos prenotandos, comencemos abordando las dos etapas señaladas.

8.2.2. Preparación al matrimonio. El proyecto de pareja

a) Inspiración − objetivos

La pastoral prematrimonial, entendida en un sentido muy amplio, podríamos decir que comienza en el hogar, con la familia de origen, la imagen que desde niños recibimos… Como he ido aprendiendo a lo largo de los años, "una de las herencias más importantes y definitorias que los padres dejan a sus hijos es, precisamente, su relación de pareja, esta les condicionará, en un sentido o en otro"[28].

Asimismo el camino de la catequesis de comunión y de confirmación y los variados procesos de pastoral juvenil también deberían contribuir a ir presentando a las personas la grandeza del amor matrimonial, la importancia de la vocación. No es este el lugar para desarrollarlo, pero, en mi opinión, la pastoral juvenil y universitaria necesita incorporar más claramente tanto el componente de la pareja en tanto proyecto común de futuro como la necesidad del discernimiento, no solo en el ámbito de estudios y profesión, sino, primordialmente, discernimiento de opción de vida. Es claro que toda pastoral de jóvenes-adultos ha de ser tener un marcado componente vocacional[29].

Me voy a centrar en lo que en lenguaje común llamamos noviazgo. No me detendré a considerar los llamados cursillos[30] prematrimoniales "clásicos". Aquellos que abundan y que, sin lugar a dudas, de momento, son los mayoritariamente

[28] P. Guerrero, *Mucho más que dos*, 72. "Parafraseando una columna de Rosa Montero, los hijos saben si los padres son capaces de cuidarse en la enfermedad, de sonreírse en el momento justo, de llorar juntos, de ayudarse en sus trabajos, de apoyarse en los momentos de debilidad y de reconocerse en los momentos de fortaleza. Los hijos saben si los padres son capaces de mirarse viéndose y de oírse escuchándose... Los hijos saben si sus padres son capaces de salir de sí mismos e inventar el milagro de un territorio en común".Cfr. R. Montero, "Ellos", *El Pais*, 20 de junio de 1992. https://elpais.com/diario/1992/06/20/ultima/708991202_850215.html (última consulta 10 enero 2021).

[29] Quiero decir con esto, que uno de los elementos centrales a tener en cuenta en esta etapa es el del discernimiento tanto de la opción de vida, como de la opción laboral.

[30] La misma terminología empleada creo que no ayuda. La palabra "cursillo" (también "curso"), además de sonar antigua, hace referencia a un ámbito de enseñanza/aprendizaje (docente/discente) que no parece el más adecuado para la tarea de ayudar a las parejas en su camino hacia el matrimonio. Reservaré el término citado para referirme a las ofertas clásicas de preparación que, como señalo, son las más usualmente ofrecidas. En el ámbito de la Pastoral Matrimonial Ignaciana, preferiré los términos "itinerario" y "proceso".

ofrecidos por la Iglesia y realizados por los novios. Normalmente se ofrecen en formato de fines de semana y se reducen a algunas charlas (normalmente entre 6 y 10) impartidas por sacerdotes y laicos. Un porcentaje del tiempo de estos cursillos, ya breves de por sí, se dedica a la preparación de la ceremonia nupcial, a la charla sobre métodos anticonceptivos y a la vertiente canónica del sacramento. Evidentemente son temas de importancia y trascendencia pero, en una preparación, ya de por sí exigua, se dejan de lado temas clave para el futuro de esa pareja.

A esto me refería cuando contraponía la pastoral de mantenimiento y la pastoral misionera. Probablemente sea necesario mantener el formato de estos cursillos breves, intentando, eso sí, introducir cuanto más sea posible la comunicación entre los miembros de la pareja y entre las parejas que participan en el cursillo entre sí[31]. Pero esta realidad no debe ser obstáculo para proponer itinerarios más extendidos en el tiempo que supongan para la comunidad eclesial, verdaderamente, acompañar a sus hijos e hijas más jóvenes en el camino de madurar una decisión tan importante para la sociedad y para la Iglesia.

Es fácil constatar que muchas personas expresan que no se sintieron acompañadas por la Iglesia en el camino de preparación al matrimonio específicamente, tan solo en el breve curso prematrimonial que casi todos tuvieron. Bien es verdad que, tal y como he percibido repetidamente en mi experiencia profesional, al ser preguntadas personas con años de matrimonio a sus espaldas todos señalaron que sería bueno que existiera algo específico[32]. Incluso los que vivían su fe en grupo, tanto si solo uno de los miembros pertenecía al grupo como si ambos participaron de una comunidad de jóvenes, no mencionan experiencias de acompañamiento en el camino del noviazgo. Incluso en aquellos casos en que ambos pertenecían a la misma comunidad, reconocen que, en ese contexto, se trabajaba más en el ámbito individual. Casi todos relataban que tenían una inquietud más definida por sentirse acompañados como cristianos en particular que como pareja.

Es de justicia reconocer que gran cantidad de diócesis, en línea con *Amoris laetitia*, comienzan a ofrecer itinerarios de preparación más dilatados en el tiempo, más centrados en el carácter vocacional, en la comunicación y en la necesidad de

[31] En mi opinión, si se opta por cursillos prematrimoniales de corta duración, al menos deberían de tratarse, lo más profundamente posible los siguientes temas: a) conocimiento personal: conocimiento de uno mismo; del mundo de los sentimientos y su significado; de la manera de comunicarse; b) relación de pareja: diálogo, comunicación y escucha; afectividad y sexualidad; fertilidad; crisis y reconciliación; c) matrimonio como vocación y proceso; d) evolución de la familia: etapas habituales y tareas y habilidades necesarias en cada etapa; e) pareja y sociedad: compromiso social; familia extensa y amigos; el mundo del trabajo; f) visión cristiana de la pareja y el matrimonio: el sacramento del matrimonio; la fe vivida y compartida en pareja; la oración en pareja y en familia; la fe testimoniada a los demás; la transmisión de la fe en familia.

[32] Surgen, como digo, *a posteriori*, iniciativas posibles para un acompañamiento eclesial en estas parejas que fueron consultadas después de varios años de matrimonio. Las iniciativas más repetidas para que estuvieran presentes en un itinerario de preparación al matrimonio, con la distancia que dan los años y la experiencia, fueron: escuelas de diálogo, iniciación al examen ignaciano y al discernimiento, talleres de oración, charlas-coloquio con personas ya casadas y en diferentes etapas de la vida (recién casados, parejas con hijos pequeños, parejas con adolescentes, parejas que hayan tenido problemas de fertilidad, personas que hayan atravesado crisis importantes, etc.)

construir un proyecto de pareja[33]. A continuación, me centraré en el diseño de un proceso de preparación al matrimonio extendido a lo largo de 2-3 años. Es propio de la espiritualidad ignaciana la flexibilidad y la acomodación a las circunstancias concretas de cada persona, señalo un marco que necesariamente por eso habrá de ser adaptado según las "personas, tiempos y lugares"[34].

Aclaro desde ahora que el fin de un noviazgo no puede ser la boda[35]. El objetivo de un noviazgo, de un camino de preparación al matrimonio, es conocerse mutuamente, trabajar juntos, comunicarse en profundidad, para ver si es posible tener un proyecto de pareja juntos, si pueden compartir su vida, si son capaces y están dispuestos a entregarse y acoger… La atracción mutua, y el "primer enamoramiento" es algo precioso, estimulante, imprescindible, pero no será suficiente para mantener la unión. Como ya está señalado, será preciso, con calma, con tiempo, con humor y con fe, visitar los "grandes temas", que son potencialmente las causas más frecuentes de problemas de pareja a los que ya me he referido. Esos temas, sin duda jalonan el proyecto de pareja, en el presente y en el futuro: el manejo del dinero[36] y de las trayectorias profesionales; los hijos; el manejo de las diferencias y la resolución de problemas[37]; la relación con las familias políticas[38] y los amigos; y la vida afectiva y sexual[39]. A este "plan de estudios", en mi opinión, tendremos que añadir

[33] La experiencia nos muestra que existe mucha diferencia entre una pareja que camina en la vida atendiendo más o menos lo que va saliendo y se va presentando, y una pareja que se marca una meta, un sueño, un proyecto de vida. Me ha resultado de utilidad el interesante artículo: A. Salgado, "Construcción de la familia y vida familiar desde la espiritualidad ignaciana", *Manresa*, 72 (2000) 245-276.

[34] Esta expresión, presente en las *Constituciones* [Co 64, 238, 343], expresa con claridad la adaptabilidad de la espiritualidad ignaciana.

[35] Como hemos visto, el papa Francisco defiende que el noviazgo "debe darles [a los novios] la posibilidad de reconocer incompatibilidades o riesgos; de este modo se puede llegar a advertir que no es razonable apostar por esa relación, para no exponerse a un fracaso previsible que tendrá consecuencias muy dolorosas". [AL 209]

[36] Quién lleva el dinero a casa y cuánto. Quién administra la economía conyugal. Qué importancia y valor le da la pareja al dinero y cuánto se habla de ello. Qué postura se toma ante las herencias que les lleguen a cada uno de los cónyuges (o... que no les lleguen...). Conceptos como "lo mío", "lo tuyo", "lo nuestro".

[37] Cómo se resuelven los problemas y diferencias: con imposición, con sumisión, con vidas paralelas, con negociación, acuerdos, consenso…

[38] Es clave delimitar sanamente la distancia que una pareja va a mantener con las familias de las que proceden. Es preciso fijar y manejar sabiamente los límites con las familias de origen. Es necesario construir juntos, con mucho diálogo (y, en ocasiones, con no poco sentido del humor) esa sana media distancia con las familias de las que procedemos. Tan importante es esa distancia que va a ser clave a la hora de generar una vida de pareja sana e independiente. Los extremos los conocemos: de un lado permitir la invasión, el sobreproteccionismo, el dejar que sea la familia de origen la que dicte lo que está bien o está mal en la pareja; en definitiva, no romper el cordón umbilical… De otro lado encontramos a esas parejas que rompen lazos con sus familias o privilegian la relación con una de las familias en detrimento de la otra. El ideal sería mantener un equilibrio en la atención a ambas familias, pero sin olvidar que la pareja no debe ser ni una fotocopia de una o de las dos familias de origen; ni, por otro lado, prescindir de la experiencia y del cariño de los padres y hermanos. No solo son los miembros de la pareja los que deben ser sensibles, también los padres y suegros, hermanos y deben ser parte de la solución y nunca parte del problema.

[39] La afectividad está presente en toda la vida del ser humano. Es un registro universal, profundo, muy sensible. Tiene que ver con el cultivo y atención del afecto. En el apartado de la vida afectiva cabe todo el espectro de lo que se llaman caricias: regalos, ser tenido en cuenta, respeto, delicadezas, felicitaciones, reconocimientos, besos, abrazos, caricias a nivel de piel, toda la práctica de la sexualidad ...

dos "asignaturas transversales": la comunicación[40] y la vida de fe, la trascendencia en la pareja. Si algo tendría que estar claro es que el matrimonio es una vocación, y como tal hay que tratarlo, cuidarlo y formarlo.

b) Temas − contenidos

La etapa del noviazgo deberá ir poniendo las bases para la vida en común, para la creación de una familia, para la construcción de un auténtico hogar. En este camino, tiene una importancia capital el diálogo profundo sobre los temas señalados en el párrafo anterior que harán que la pareja se fortalezca y se prepare para el futuro. El proyecto de pareja comenzará a gestarse en estos años decisivos de preparación al matrimonio. Los grandes temas, tanto los específicamente religiosos como los comunes a todas las parejas independientemente de sus creencias, nos permitirán también establecer las necesidades de las parejas de novios y los elementos que necesitan estar presentes en una buena preparación al matrimonio.

Creo que puede ser de utilidad, considerar una serie de indicadores que, en el futuro, nos confirmarán si esa pareja está creciendo adecuadamente. Si conseguimos establecerlos, nos podrán señalar, asimismo, los acentos a considerar. Señalo a continuación algunos indicadores de que el proyecto de pareja está funcionando adecuadamente.

b.1.) Temas "comunes"

TEMA	POSIBLES INDICADORES
Manejo del dinero y gestión de la vida profesional	Se permite, favorece, valora, la realización profesional del otro. Cada uno acepta con interés y alegría el trabajo del otro. Se aceptan las relaciones e imposiciones derivadas de la profesión. Saben liberarse de la tensión que proviene del trabajo. Saben comprender la situación profesional del otro. Ante una situación adversa, la pareja se solidariza estrechamente. No se utilizan ni trabajo ni salarios como elementos de poder, desequilibrio o humillación.

La vida afectiva abarca más que la vida sexual, pero esta debe formar parte de aquella. En una vida de pareja si la vida sexual no es sana, sumamente placentera y gozosa, con un nivel de acoplamiento alto, puede suceder que el edificio conyugal se derrumbe. Este ámbito puede ser fuente de lo mejor… pero también puede ser fuente de dramas, infelicidades, tensiones y divorcios abiertos o encubiertos.

[40] "La comunicación, en cualquier grupo humano es y tiene la importancia del riego sanguíneo en un cuerpo. Como sea la comunicación en una pareja, así será su vida. Si hay estrechamiento arterial en la comunicación, si hay bloqueos, si hay trombos, la pareja corre riesgo de infarto", I. Marquínez, "Vida exitosa de pareja", *Padres y Maestros* 271 (2002) 16. Esta es la clave de toda relación, este es el ingrediente indispensable en toda preparación y en toda vida de pareja. Las piezas de las que está construida la comunicación son: el compartir ideas y sentimientos, la sinceridad, la transparencia, el respeto, la escucha… y la ternura.

TEMA	POSIBLES INDICADORES
Manejo de las diferencias	Cada uno permite que se realice el otro como persona: aceptando su manera de ser y respetándola. Cada uno respeta totalmente la intimidad del otro (hay comunicación de la intimidad pero no se invade). Comprenden los momentos difíciles y respeta el ritmo del otro. Cada uno se esfuerza por ponerse en el lugar del otro. Se cuida especialmente el respeto, la generosidad (renuncia a "lo mío" priorizando "lo nuestro"), el diálogo, la flexibilidad, etc. No hay imposición ni agresividad…
Relación con las familias de origen y con los amigos	Se superan las herencias psicológicas familiares, inventando juntos un nuevo estilo de la vida familiar. Mantienen independencia frente a interferencias de los familiares. Cada uno se muestra leal, acogedor, comprensivo y cercano a ambas familias. Viven las relaciones con amigos sin dependencia ni conflictos de fidelidades ni de intimidad. Se mantienen abiertos a los amigos pero con libertad y sabiendo priorizar momentos personales y de pareja.
Hijos	Cada uno escucha seriamente y valora la opinión del otro sobre los hijos aunque sea discrepante. Crean la posibilidad de que la personalidad del hijo (original o divergente) surja y se manifieste. Jamás uno lleva la contraria al otro delante de los hijos. Llegan a la opción de la procreación como elección común: ni como "cesión", ni para resolver diferencias y problemas. Viven y expresan su cariño mutuo ante los hijos: brindándoles la posibilidad de tener una imagen positiva de amor y pareja.
Vida afectiva y sexual	Conocen las necesidades del comportamiento sexual de su pareja y progresan en él a través de un diálogo profundo. Progresan en la vivencia del encuentro sexual, descubriendo los ritmos apropiados y viviéndolo como donación entre personas. Comparten una experiencia de amor. Son profundamente discretos frente a terceros. Aceptan y respetan a la otra persona con sus condicionamientos y prejuicios y juntos progresan hacia una vivencia más libre y satisfactoria del encuentro sexual. Cada uno es sensible a los detalles, buscando compresión mutua.

TEMA	POSIBLES INDICADORES
Comunicación e interacción	Se buscan ocasiones de comunicación, se cuidan tiempos. Se respetan las opciones políticas y religiosas del otro. En la medida de lo posible, comparten una misma fe y/o unos mismos ideales y preocupaciones sociales y religiosas. Se integran, como pareja, en una comunidad más amplia. En su pareja hay espacio para los demás. Viven en actitud habitual de diálogo. Confían uno en el otro y comparten las diferentes áreas de la vida. Uno es el soporte moral del otro en los momentos de debilidad y desconcierto. Saben y están dispuestos a perdonar y aceptar el perdón ofrecido. Encuentran juntos el camino de la diversión. Se adelantan a prevenir los malos ratos del otro Superan con normalidad los conflictos. Se "salva la proposición del prójimo".

Tabla 26

Principales indicadores de un proyecto de pareja

Cabe preguntarnos, qué elementos y contenidos básicos deben incluirse en el camino de preparación al matrimonio cristiano. Veremos que gran parte de ellos, pueden formar parte de un proceso que no tendría forzosamente que estar dirigido a personas que tengan en su horizonte el matrimonio sacramental (y por eso podrían ser ofrecidos en itinerarios pensados para todo tipo de parejas). En cambio, aparecerán, como es lógico elementos propios para las personas que se acercan al sacramento del matrimonio. Comenzaremos por los aspectos más "generales" (recordemos que nada humano nos es ajeno) para, a continuación, señalar también los elementos trascendentes y más propiamente cristianos de la preparación al matrimonio[41].

Comenzando por los elementos a tener en cuenta, el primero sería reflexionar juntos sobre aquello que contribuye a *consolidar la pareja*. Nos referimos a cómo recorrer un camino desde y hacia un proyecto común. Se trataría básicamente de reflexionar y dialogar sobre cómo vivir y crecer en pareja, sobre cómo avanzar desde el enamoramiento al amor y desde el yo al nosotros. Considerar la importancia del trabajo permanente de la relación de pareja, porque amar es trabajar. Será preciso también ayudar a los novios a mirar al amor como sentimiento y como decisión.

[41] Como ya he señalado está presente la labor realizada con anterioridad para la redacción de *Nuestra misión y la familia*, de modo especial las pp. 19-24; asimismo Cfr. *Mucho más que dos*, 73-110.

Será necesario revisar el propio noviazgo, el camino que la pareja ya ha recorrido juntos. Cómo se han ido solucionando los problemas que hayan ido surgiendo, cómo es la interacción entre los novios. Qué peso tienen en la relación las familias de origen de los novios que, en el fondo, constituyen dos modelos de vida diferentes desde los que integrar y crear algo nuevo. En este camino ya realizado es importante revisar juntos el concepto que tiene cada uno de los novios de la pareja, del matrimonio, de la familia.

Las *herramientas* que ayudan a caminar en pareja también deben ser visitadas durante la preparación: la comunicación y el diálogo en la vida de la pareja (conocer y compartir las expectativas y manejar las diferencias); la importancia de escucharse uno a otro (comunicación verbal y no verbal); las habilidades de "negociación" y de resolución de conflictos.

También en la preparación, los *hijos* deben de aparecer en la ecuación. La pareja tendrá que preguntarse si está dispuesta a acoger, a crear un espacio para los hijos con lo que esto conlleva de luces y de problemas, de trabajo, de dedicación y atención. Y, evidentemente, lo que trae consigo respecto a compartir principios fundamentales a la hora de educar.

En el proceso de preparación, introduciendo a los miembros de la pareja en la dinámica del examen ignaciano, será de mucha utilidad y provecho, a mi juicio, considerar una serie de premisas que podríamos resumir en las siguientes:

TEMA	DESARROLLO
Tener un proyecto de pareja	Compartir objetivos y sueños; buscar, querer, soñar y caminar juntos; y ser conscientes de los medios necesarios para conseguirlo
Ser lúcidos en lo referente a las dificultades que pueden surgir en el camino	Conocimiento de uno mismo y de la otra persona. Contar con las dificultades para afrontarlas y ajustar nuestras expectativas
Ser conscientes de que los sentimientos cambian, evolucionan	Es fundamental distinguir entre atracción, voluntad, sentimiento, decisión, entrega…
Importancia de compartir valores	No se pueden tener valores distintos en cuestiones fundamentales, no se pueden conciliar dos vidas contradictorias, ni tomar decisiones importantes
Crecer en la misma dirección	Compartir inquietudes, interesarse por lo que interesa a la otra persona, reflexionar juntos, disfrutar juntos…
Trabajar la autoestima de la pareja	Equilibrar el "yo" y el "nosotros"; ayudar a sumar las virtudes y capacidades, tener claridad y flexibilidad
Evaluar el camino realizado	Enriqueciéndose de las perspectivas de uno y otro; desde la honestidad, claridad, sinceridad y respeto
Aprender de las crisis	Trabajar juntos en ellas para que su superación nos haga mejores personas y afiance la unión; ser conscientes que la relación necesita mimo y cuidado
Hay actitudes que ayudan y actitudes que entorpecen	Fomentar el respeto, la generosidad, la flexibilidad, la escucha, la renuncia a "lo mío" para priorizar "lo nuestro",

Tabla 27

Algunas premisas para la preparación al matrimonio

Hasta aquí, como está señalado, el camino podría integrar sin mayor dificultad a personas muy diversas en cuanto a manera de institucionalizar en el futuro su vida de pareja.

b.2) Temas religiosos

Sin perjuicio de otros más que se consideraran importantes según las condiciones particulares de personas, tiempos y lugares, los contenidos básicos, específicamente religiosos, que deberían estar presentes en el proceso de preparación al matrimonio, a mi juicio, serían los siguientes:

TEMA	DESARROLLO
Imagen auténtica de Dios, de Jesucristo y de la Iglesia.	Profundizar en la imagen del Dios que se nos revela en Cristo, detectar las "imágenes falsas" de Dios. La Trinidad como comunidad de amor. Presentar a la Iglesia como comunidad, como el pueblo de Dios en marcha.
Jesús y el amor	Presentar el amor como centro del evangelio; el matrimonio como una historia de amor en la que Jesucristo está presente; y la misericordia y el perdón como frutos del amor. "Contemplar a Cristo vivo presente en tantas historias de amor" [AL 59].
Discernimiento espiritual y búsqueda de la voluntad de Dios	Conscientes de que el Creador se comunica con su creatura y que, por eso, su voluntad amorosa puede ser conocida. Aprender a tomar decisiones guiados y acompañados por Dios. "La decisión de casarse y de crear una familia debe ser fruto de un discernimiento vocacional" [AL 72].
Mi esposo/a como camino de encuentro con Dios y mediación de su Amor	El encuentro con el cónyuge como don de Dios. "Un amor sin placer ni pasión no es suficiente para simbolizar la unión del corazón humano con Dios" [AL 142].
La vocación cristiana	Presentar la vida como respuesta a una llamada. El matrimonio no como el final del viaje, sino como un camino hacia adelante [cfr. AL 221]. La vocación al amor.
Ética cristiana del matrimonio y de la familia	El matrimonio y la familia como agentes de transformación del mundo.

TEMA	DESARROLLO
La vida y la paternidad responsable	La paternidad responsable como misión de los cónyuges; saber usar la libertad. Trabajar por la vida. Educar sabiendo dar a los hijos "raíces" y "alas".
¿Qué significa «casarse por la Iglesia»?¿Qué es el sacramento del matrimonio?	El matrimonio un compromiso también público y eclesial. Por el sacramento, el matrimonio y la familia reciben de Cristo, a través de la Iglesia, la gracia necesaria para testimoniar el evangelio del amor de Dios. El matrimonio como signo sacramental del amor de Cristo por la Iglesia [cfr. AL 71].
La pareja y la familia como iglesia doméstica	El matrimonio como comunidad de vida y de amor [GS 48]. Los esposos edifican el Cuerpo de Cristo y constituyen una iglesia doméstica [cfr. AL 67]. La oración en familia.
Cuidada preparación de la ceremonia religiosa	

Tabla 28
Contenidos específicamente religiosos para la preparación al matrimonio

Una vez establecido el marco, nos referiremos al itinerario de preparación al matrimonio pensado para ser desarrollado en un formato distinto al de los cursillos prematrimoniales de fines de semana que se ofrecen en la actualidad. Soy consciente que este itinerario no puede ser ofrecido a todas las parejas, ni podrá sustituir, al menos en el corto y medio plazo, al tradicional fin de semana prematrimonial.

c) Realización práctica

Lo que estoy proponiendo, de hecho, es una "escuela de novios" que no se ocupará solo de la preparación "inmediata" al matrimonio ni tampoco estará dirigida únicamente para personas creyentes que tengan previsto casarse por la Iglesia. Se trata de un proceso a medio plazo, entre dos y tres años, en los que se proponen reuniones mensuales en la mañana de los sábados, lo que significaría realmente nueve veces al año (puesto que la experiencia nos dice que los meses de diciembre, julio y agosto es mejor no contar con ellos), de unas tres horas de duración cada una, siendo eminentemente prácticas y centradas en los temas que hemos ido desgranando en páginas precedentes. Junto con reuniones abiertas a un público más extenso, a lo largo del proceso irán intercalándose reuniones centradas específicamente en la parte cristiana de la relación (cfr. tabla 28).

Nos situamos, así pues, en el marco de pastoral de preparación y educación para el amor y la vida de pareja. Siempre entendiendo que la mayor parte de nuestros esfuerzos pastorales se dirigirán a la formación y fortalecimiento de la pareja que es la base de la familia. No podemos olvidar que la pareja está formada por personas que son antes cónyuges que progenitores, lo que hace especialmente importante la tarea de acompañamiento eclesial en la preparación al matrimonio. El itinerario propuesto, idealmente, debería ir de la mano de un acompañamiento personal y de pareja. En el fondo, lo que se pretende es situar a los novios en una dinámica de discernimiento. Lo deseable sería que ambos pudieran participar, en algún momento del proceso, en una experiencia seria de oración ignaciana. Esta puede ser diversa y adaptada a las circunstancias personales, si bien en mi opinión, debería ofrecerse la posibilidad de que ambos pudieran realizar los ejercicios en la vida ordinaria. Si no pudiera ser así, al menos sugerir la participación en la experiencia ya contrastada por el tiempo de los itinerarios ignacianos de oración[42]; también podría ser de utilidad la participación en una tanda de ocho días de ejercicios o la participación en cualquier otra modalidad de retiro ignaciano.

A continuación aportaré un programa de esta escuela de novios estructurado en 18 reuniones. Como ya está dicho las reuniones serían en día sábado por la mañana en horario de 11:00 a 14:00. Las sesiones 9 y 18 serán "de día entero". Los coordinadores/facilitadores deberían ser (si es posible) parejas con años de trayectoria y preparación para acompañar a otras parejas jóvenes en esta experiencia. Esto no significa que no puedan también colaborar sacerdotes, religiosos, personas solteras, o personas divorciadas, pero sería deseable que los "conductores" fueran matrimonios.

Cada una de las reuniones podría comenzar con un breve tiempo de oración y reflexión, para preparar al grupo para la reunión. Un primer momento podría consistir en compartir algo significativo vivido por la pareja durante el mes, también puede recogerse el trabajo realizado por la pareja si en la anterior sesión se pusieron "deberes". Un segundo momento estaría dedicado a la introducción del tema elegido para ese día; caben muchas posibilidades de metodología: una breve charla, un testimonio, algún recurso audiovisual, una mesa redonda, etc. Posteriormente se dedicará tiempo a la reflexión personal y en pareja, intentando crear tiempos cualificados para la comunicación en la pareja. Tras unos momentos de descanso y charla informal en torno a un café o unos refrescos, se finalizará con una puesta en común en la que las parejas puedan escucharse unas a otras y, juntos, poder "concluir" el tema. Antes de despedirse, compartirán un breve momento de oración en el que recoger lo vivido, agradecer el camino recorrido y sentirse invitados a continuar; en definitiva, concluiremos realizando un examen ignaciano de la reunión.

[42] El equipo del Centro de Espiritualidad San Ignacio de Salamanca (CES) ha desarrollado cinco itinerarios (o, más bien, cinco etapas de un mismo camino) con el objetivo de ayudar a aquellos que se inician en la experiencia de Dios o quieren profundizar en ella. Conservan la metodología y acentos principales de los Ejercicios: oración personal, examen, acompañamiento… Los dos primeros itinerarios se ocupan de la etapa de iniciación a la experiencia de Dios; los itinerarios 3 y 4 forman la etapa de profundización; el itinerario 5 se encamina a la realización de los ejercicios completos. Los itinerarios, se imparten tanto de modo presencial como online. Para conocer más en profundidad este "formato", cfr.: A. Quijano, "Tres tipos de ejercicios ignacianos: Ejercicios de Iniciación, de Profundización y completos", *Manresa* 85 (2013) 223-235.

Es adecuado señalar alguna tarea sencilla pero significativa para que la pareja realice a lo largo del mes que tiene por delante antes de la siguiente reunión. Precisamente el hecho de establecer una periodicidad mensual permite que entre sesión y sesión "ocurran cosas": se comuniquen, experimenten, lean, vayan dejando posar lo reflexionado en las sesiones y dediquen tiempo a "completar" lo que han ido viendo a nivel personal y como pareja. Esta experiencia no podrá darse en un curso que dura solo uno o dos fines de semana. Con la estructura y metodología propuestas, pretendo que la pareja disponga del tiempo necesario para interiorizar pacífica y reconciliadamente los contenidos propuestos, personalizándolos y disponiendo de tiempo para compartirlos con la pareja, para, en lenguaje ignaciano, "sentir y gustar de las cosas internamente" [Ej 2].

De forma esquemática, cada reunión tendría la siguiente estructura (como he señalado está pensado para que cada sesión presencial no supere las tres horas):

CONTENIDO	TIEMPO	BREVE DESARROLLO
Oración inicial	10 minutos	Breve, para ir creando clima y para ofrecer el día. Pueden utilizarse pasajes del Evangelio de los que se recogen en el ritual del matrimonio y que hagan relación al tema de la sesión correspondiente.
Compartir el mes	20 minutos	Revisar si han realizado las tareas desde la sesión anterior. Comentar en grupo algún hecho significativo, algo que se quiera compartir.
Introducción al tema	30 minutos	Presentación del tema del día, variando de formatos: unas veces una mini-ponencia, otras algún material audiovisual, analizar juntos un "caso", realizar un role-playing…
Descanso	20 minutos	
Reflexión personal y en pareja	30 minutos	Tiempo para reflexionar sobre el tema abordado, para ello se habrán señalado un par de preguntas que ayuden para la reflexión
Descanso	10 minutos	
Puesta en común y coloquio	50 minutos	Una ronda de comunicación de lo reflexionado: sus certezas, sus dudas, sus perplejidades, sus asensos, sus disensos…
Oración de despedida	10 minutos	Tras señalar "tareas" hasta la siguiente reunión, finalizar con un rato de oración de examen, en la que se subraye la clave de agradecimiento: lo escuchado, reflexionado comunicado…

Tabla 29
Estructura de una reunión-tipo

A continuación propongo un orden para esos 18 encuentros. Si bien, en mi opinión, es el más adecuado, este orden dependerá de circunstancias. A estas reuniones habría que añadir una sesión "0" para presentar el programa entero y para una primera presentación de los participantes y sus expectativas y motivaciones; también habría que completar el proceso, con una sesión posterior a la evaluación de la experiencia, para aquellos que van a recibir el sacramento del matrimonio con el fin de explicar con más detalle la liturgia cristiana del matrimonio. Luego, llegado el caso, también podría ofrecerse la posibilidad de una reunión con cada pareja por separado para preparar la ceremonia de su matrimonio.

PRIMER AÑO – A

0. Presentación	
1. A dónde voy y a qué	Revisión del propio noviazgo, del camino ya recorrido. Detectar debilidades y fortalezas, qué nos ayuda como pareja, qué es preciso explorar, examinar...
2. Amar es trabajar	La importancia del trabajo permanente en la relación de pareja. Amor como sentimiento, amor como decisión, amor como compromiso... El amor cristiano.
3. La comunicación y el diálogo en la vida en pareja	Conocer y compartir las expectativas y manejar las diferencias. "negociación y resolución de conflictos".
4. El proyecto de pareja	Un camino a recorrer desde un proyecto común: vivir y crecer en pareja, del enamoramiento al amor, del yo al nosotros. Un proyecto común en el que poder orientar todas las intenciones, acciones, operaciones de cada miembro de la pareja.
5. El matrimonio como vocación	Mi esposo/a como camino de encuentro con Dios y mediación de su Amor.
6. Vida afectivo-sexual	Fuente de comunión y fuente de conflictos. Saber expresar y comprender los sentimientos. Ofrecer, recibir, aceptar y acoger. El cuerpo: vehículo para la ternura, el cariño, el gozo y la comunicación profunda entre dos personas.
7. Ética cristiana del matrimonio y de la familia	La pareja y la apertura a la vida. Fecundidad y paternidad responsable. La pareja abierta al mundo, a la sociedad y a Dios.
8. El manejo del dinero y de la vida profesional	Fuente de unión y comunión-fuente de humillación y control. Prioridades compartidas.
9. Introducción al examen ignaciano	Salir del "propio amor querer e interés" para preocuparse del amor, querer e interés del otro. Revisión y autoevaluación de la pareja. ¿Dónde estamos? ¿Hacia dónde vamos? ¿Dónde queremos ir? Dar gracias, pedir perdón y perdonar, caminar juntos.

Tabla 30
Temas de las sesiones del primer año del itinerario

En el primer año trataremos de motivar a las personas que participan de esta experiencia para que descubran la necesidad del *acompañamiento* en el camino y en las búsquedas de cada uno y de cada pareja. Este acompañamiento abarcará, potencialmente, muchos ámbitos, pero de una manera especial su proyecto de pareja, es decir, el modo concreto en que ambos van a vivir su vocación (sesiones cuarta y quinta). También, ya desde el comienzo, es necesario adentrarse en la naturaleza del amor, ese amor que es trabajo, que es compromiso, que es confianza y que, sobre todo, es comunicación (sesiones segunda y tercera). Un amor que está llamado a vivirse con intensidad, con generosidad de respuesta, con libertad apasionada, un amor que es necesario cuidar para que, a imagen de Dios, sea *siempre mayor* en ese matrimonio.

También en este primer año del itinerario, considero de gran importancia introducir en el *discernimiento*, de esa pareja concreta, elementos de ética cristiana, tanto en lo referente a moral de la persona como en lo relativo a moral social (sesiones sexta, séptima y octava). La vida afectivo-sexual, la apertura de esa pareja a la vida, a la sociedad, a las necesidades del mundo, la solidaridad y la justicia vividas en común, son ámbitos cruciales para el discernimiento, la revisión y el examen. Al fin y al cabo, la ética puede ser definida como el "arte de decidir".

SEGUNDO AÑO – B	
10. Recordar el año pasado	Recorrido por el camino realizado. Resumen comunitario de las nueve reuniones anteriores.
11. La pareja está formada por dos personas	Aspectos personales en la formación de un proyecto de pareja. Expectativas razonables y expectativas irreales. Qué entiende cada uno por pareja, por matrimonio y por familia. Acompañar y escuchar el itinerario interno de la persona que amo. Cómo ayudarnos a crecer en el conocimiento interno del otro.
12. Imagen auténtica de Dios, de Jesucristo y de la Iglesia	Verdaderas y falsas imágenes de Dios. El evangelio de la familia. Esa familia grande que es la Iglesia. Para la mayor gloria de Dios.
13. Antes cónyuges que progenitores	Acogida de los hijos. Educación en familia. Dar raíces y alas. Amores distintos y no rivales. Qué hijos quisiéramos dejar al mundo.
14. Discernimiento espiritual y búsqueda de la voluntad de Dios	Buscar y hallar a Dios en todas las cosas, pero de una manera especial en mi vida de pareja.
15. Las crisis en el camino	Tipos previsibles de crisis. Importancia del acompañamiento. El matrimonio no soluciona los problemas. La fortaleza de buscar ayuda.
16. Las familias de origen.	Dos modelos de vida diversos desde los que integrar y crear algo nuevo. Aprendizajes que traemos con nosotros a la pareja.
17. "Casarse por la Iglesia"	El sacramento del matrimonio. Ser pareja para Dios, para la Iglesia y para el mundo.
18. Evaluación de la experiencia	Memoria, entendimiento y voluntad. Contemplación ignaciana para alcanzar amor.

Tabla 31
Temas de las sesiones del segundo año del itinerario

Como decía más arriba, no se trata de un itinerario inamovible, me decido por este orden porque creo que puede ser de ayuda ir intercalando, a lo largo del proceso, reuniones más centradas en el ámbito religioso y trascendente con otras que prestan más atención al proyecto de pareja y el mutuo cuidado de la relación. Evidentemente, esta "división" no busca distinguir entre "lo sagrado y lo profano" de la vida en pareja, sino más bien, ir dándoles herramientas para ir descubriendo o, en su caso, madurando, la unidad profunda de lo cristiano con lo humano.

Los elementos de espiritualidad ignaciana que señalaba en el capítulo anterior juegan un papel primordial en esta etapa de preparación al matrimonio y en el itinerario que propongo. En la estela de la estructura de los *Ejercicios Espirituales*, comienza el diseño que propongo con su propio *Principio y fundamento* (sesión primera), y termina con su propia *Contemplación para alcanzar amor* (sesión decimoctava). Como está señalado, cada sesión terminaría con una oración que pretende ser un examen ignaciano de cada reunión; evidentemente, la que considero la herramienta ignaciana más fecunda para la vida en pareja (y para su preparación), el *examen*, debe contar con una atención específica (sesión novena). Ayudar a las personas que se preparan a vivir juntas a revisar su vida y a responsabilizarse de ella, tanto a nivel personal como de pareja, ha de ocupar un lugar central, de ahí, que sea este tema el elegido para finalizar el primer año.

El segundo año comienza con un "repetición ignaciana" (sesión décima). Volver a considerar el camino recorrido, reconocer el paso de Dios por la historia de nuestro noviazgo durante el primer año del itinerario, identificar llamadas, lugares existenciales a los que visitar, libertad en la que crecer… Pero no sólo esta primera reunión del segundo año se dedicará a una repetición. El proyecto de pareja necesita ser visitado de nuevo al comienzo de la segunda parte del itinerario (sesión undécima), buscamos ayudar a quienes van a compartir su vida a crecer en el conocimiento interno del otro y, en definitiva, a buscar juntos la voluntad de Dios.

Llegados a este punto es cuando se propone a los novios que se planteen con honestidad la pregunta que Jesús formuló a sus discípulos cerca de Cesarea: "y vosotros, ¿quién decís que soy yo?"[43] (sesión decimosegunda). Si quieren buscar juntos la voluntad de Dios, tendrán que "visitar" sus imágenes de Dios. Tras el camino ya realizado a lo largo de muchos meses, es especialmente relevante preguntarse como individuo y como pareja: ¿a quién llamo Dios en mi vida? Para dejar descansar y que transcurra un período significativo de tiempo para reflexionar sobre esta última pregunta, la sesión dedicada al *discernimiento espiritual* y a *buscar y hallar a Dios en todas las cosas* (sesión catorce) no será la inmediatamente posterior, sino que propondremos una reunión intermedia dedicada a la acogida y educación de los hijos a la vez que a la toma de conciencia de que es necesario cuidar la pareja y no diluir la conyugalidad en la paternidad (sesión trece).

Antes de finalizar el itinerario con la evaluación de la experiencia, la ya mencionada sesión decimoctava, aún quedan temas de mucha importancia a los que prestar atención. En todo camino humano que merezca llamarse tal, nos encontraremos con cambios y con pérdidas; con seguridad, las crisis aparecerán en nuestra

[43] Lc. 9, 20.

vida (sesión decimoquinta). Será necesario volver a "repetir" la importancia del *acompañamiento*… Las familias de origen (sesión decimosexta) van a acompañar a esa pareja y todos, familias y pareja, deberán aprender a situarse; la pareja deberá aprender a crear algo nuevo, y las familias de origen deberán aprender a respetarlo. Finalmente, ya casi al final, como un gran resumen y recapitulación nos centraremos en qué significa "casarse por la Iglesia" (sesión decimoséptima), es decir cómo ser pareja para Dios, para la Iglesia y para el mundo.

* * *

El marco propuesto puede verse enriquecido con la introducción algunos elementos que pueden ayudar a las parejas en su camino. Me refiero, entre otros, a los siguientes:

- Invitar a los novios a participar en una *celebración comunitaria de la reconciliación* (o, si se viera la conveniencia, una cada año del itinerario). Dependiendo de la dinámica del grupo y del momento concreto dentro del año litúrgico habría que ponderar qué momento es el adecuado: tras las reuniones que hacen hincapié en el proyecto de pareja (sesiones cuarta y quinta), tras la novena reunión dedicada al examen ignaciano, después de la sesión dedicada a la imagen de Dios (sesión décimo segunda)…
- Celebrar en alguna ocasión, a lo largo del itinerario, una *eucaristía* todos los participantes juntos, en la que, en un clima y ritmo sosegados, se subraye cómo Cristo se entrega a sí mismo a su Iglesia, cómo pronuncia un "sí" radical y fiel al Padre y cómo, a su imagen, los esposos están invitados a ser pan partido, repartido y compartido.
- Proponer, desde el principio del itinerario, la realización de un "cuaderno de trabajo" en el que recojan lo vivido a la largo de la experiencia, un "*cuaderno de memoria*" pensando en los años que vendrán, con sus crisis y con sus dudas.

* * *

Una vez abordada la etapa relativa a la preparación al matrimonio, nos centraremos en lo relativo al acompañamiento en los primeros años de vida en común

8.2.3. Acompañamiento de los primeros años de la pareja

Los comienzos de la vida de un matrimonio revisten una importancia capital para su propio futuro[44]. Como hemos visto, en esos primeros años se van estableciendo patrones de conducta, se irán afianzando prácticas en la pareja, con frecuencia son años en los que los niños van haciendo su aparición (y también en los que problemas

[44] En los apartados 7.2.3., 8.1.2., 8.1.3. y 8.1.4. hemos señalado las características principales de esta etapa "inicial" de la convivencia.

de fecundidad aparecen con más frecuencia de lo que la gente se imagina), hay una mayor exigencia en los trabajos (desgraciadamente muchas empresas parece que no consideran que sus empleados tengan pareja, familia, vida propia…), la estabilidad económica puede tardar en llegar (si es que lo hace). Es frecuente escuchar a matrimonios en esos primeros años relatar que parecería que la vida les vive a ellos, en lugar de ser ellos quienes vivan la vida.

a) Inspiración − objetivos

Lo decisivo para decidirme a elegir esta etapa de la vida de pareja fue observar, entre parejas creyentes jóvenes, una opinión bastante generalizada relativa a la percepción de que para la Iglesia lo importante es lo previo. Para la pareja, es fácil percibir que, una vez casados no se les acompaña, ni se les ofrecen oportunidades de participar, hasta que surgen las crisis serias, momento en que la Iglesia sí brinda ese acompañamiento[45].

Respecto a los momentos en que las crisis aparecen, no faltan quienes piensan que buscar ayuda es un signo de debilidad. Es preciso subrayar que pedir consejo, solicitar apoyo, buscar ayuda constituye una muestra de fortaleza, inteligencia y madurez. Evidentemente, con el paso del tiempo, la vida de pareja puede ir desgastándose. Conforme se van atravesando etapas de la vida nos iremos encontramos con cambios, pérdidas, desencuentros, disgustos… La pareja necesitará ir realizando ajustes; se va cambiando como individuos y, por ello, también se va cambiando como pareja. Esta realidad no solo es algo es normal, sino también necesaria. Todo lo que pueda sonar a crisis, problemas, dificultades o riesgos puede causar miedo, pero en realidad forma parte de nuestra apasionante aventura vital.

Si bien es cierto que gran parte de las crisis pueden ser resueltas con grandes dosis de cariño, ternura, humor, respeto y diálogo, hay momentos en la vida de la pareja en los que es necesario buscar ayuda externa. A veces bastan los buenos amigos, esos que son amigos recios y sinceros que dicen la verdad aunque no sea agradable; otras veces un familiar o un sacerdote… Sin embargo en otras ocasiones es necesario ser ayudados por un profesional. Alguien que les ayude a descubrir si se están comunicando bien, a revisar su compromiso, los patrones de su conducta, sus prioridades. También esto forma parte de la pastoral matrimonial. Evidentemente, el terapeuta de pareja puede ayudar a encarar las crisis de un modo que ahorre tiempo, energías y evite recorrer caminos estériles. Puede ayudar a los miembros de la pareja a probar nuevas maneras, a recordar el "amor primero", a recomprometerse cada día; pero, sobre todo, puede ayudar a crecer, a ayudar a ser mejores personas, mejores compañeros. Ayudar a las parejas que están atravesando una crisis, es ayudarlas a que descubran las personas que son y que pueden continuar siendo. Personas generosas que se cuidaron en la enfermedad (del cuero y del ama), que lloraron juntos, que disfrutaron juntos, que se

[45] Bien es verdad que esta "necesidad" de acompañamiento no es reconocida al comienzo del matrimonio sino tras unos años de vida en común. En honor a la verdad, no es frecuente el deseo de buscar acompañamiento desde el comienzo.

apoyaron en un momento de debilidad y se reconocieron en uno de fortaleza, personas que, recordando la feliz expresión de Rosa Montero, fueron capaces de "mirarse viéndose" y de oírse escuchándose.

El objetivo de las páginas siguientes consiste en reflexionar sobre la manera de acompañar a la pareja a través de las vicisitudes propias de los primeros años: adaptación mutua, primer hijo, crisis de crecimiento, compromiso eclesial y social, cambios profesionales, cansancio, estrés, etc. En principio abarcaría el seguimiento de lo realizado durante la formación prematrimonial, el acompañamiento en la celebración de los sacramentos "familiares" y catequesis (bautizo, primera comunión…), la transmisión de la fe en la familia, la formación como madres y padres, la existencia de grupos de matrimonios y movimientos familiares, el acompañamiento en las crisis que van apareciendo[46], así como facilitar experiencias de revisión y examen de la relación a lo largo del tiempo.

La celebración del sacramento del matrimonio no puede constituir una estación *termini*. Lo que ha de marcar el día de la boda es un punto de inflexión importante en un proceso de maduración y crecimiento que ocupará el resto de la vida de sus protagonistas. Si el camino de preparación al matrimonio ha sido cuidado, trabajado y vivido en profundidad, lo ideal sería que pudiera continuarse de alguna manera. Lo aprendido sobre comunicación, lo compartido y soñado como proyecto, lo examinado como ejercicio de gratitud y de búsqueda de Dios, precisan de tiempo, de revisión, de aterrizaje en los momentos difíciles, de acompañamiento personal y de pareja.

La pastoral matrimonial y, en definitiva, la comunidad eclesial, debe ayudar a los matrimonios jóvenes. Debe darles la posibilidad de disfrutar de tiempo libre y de reducir su estrés, de sentirse acompañados, de sentirse familia grande eclesial, de sentirse escuchados, de sentirse miembros activos de la comunidad y no, como en demasiadas ocasiones ocurre, como personas "con permiso de ausencia", sobre todo cuando tienen niños pequeños. Y también, todos, debemos honrar, acompañar y respetar la diversidad de maneras de ser pareja.

b) Temas − contenido

En el cuidado pastoral, el acompañamiento espiritual y la terapia de pareja con matrimonios "jóvenes", dos necesidades son fácilmente identificables. Ambas, en mi opinión, deberían señalarnos las ofertas que deben priorizarse en la pastoral matrimonial de los primeros años de casados. Los dos ámbitos serían: espacios eclesiales de acogida, celebración y acompañamiento; y revisión del proyecto de pareja y examen de vida. En la respuesta a ambas necesidades, los elementos de espiritualidad ignaciana que hemos señalado más arriba pueden jugar un papel central[47].

[46] Las crisis que pueden aparecer en esta etapa pueden ser tanto personales como de pareja. Respecto a las crisis de pareja suelen tener que ver con las diferentes sensibilidades, comunicación, problemas de intimidad, problemas de violencia, confianza-desconfianza, infidelidad, celos, desconocimiento del otro, expectativas irreales, etc.

[47] Cfr. sección 7.3.

- Necesidad de espacios de acogida, celebración y acompañamiento.

  Es una de las dos respuestas más frecuentes a la pregunta: "¿se te ocurre alguna iniciativa pastoral que pueda ayudar en los primeros 5-10 años de casados?"[48] Los matrimonios jóvenes, sobre todo tras la llegada del primer hijo, no encuentran fácilmente un espacio en la vida de la Iglesia. Brillan por su ausencia iniciativas pastorales para parejas con niños pequeños como podrían ser la celebración adaptada de la Pascua, convivencias, retiros, ejercicios espirituales, ofertas de formación, etc., en horario y con formatos y apoyos externos que permitan a las parejas jóvenes asistir. En muchos casos, ni siquiera van a poder asistir juntos a la eucaristía puesto que, en muchas parroquias, van a encontrar gestos de molestia y reproche entre algunos asistentes (a veces, incluso, también en el sacerdote). Si bien es cierto que la celebración precisa silencio, orden y ambiente, esto es compatible con la presencia de familias con niños pequeños si podemos reunir la comprensión de la Asamblea, la sensatez de los padres y madres de familia y, allí donde sea posible, la adaptación de espacios en el interior del templo. Es claro que aún queda mucho trabajo por delante para que la Iglesia se adapte a los ritmos de los matrimonios jóvenes, marcados por las necesidades laborales, familiares, psicológicas, etc.; y que estos encuentren encaje adecuado en la familia grande que es la Iglesia.

  Sería necesario ofrecer grupos y/o comunidades con exigencias variables y realistas en lo referente a la pertenencia y la asistencia. Se trata de aplicar de manera operativa el deseo del papa Francisco en lo referente a la conversión pastoral: "sueño con una opción misionera capaz de transformarlo todo, para que las costumbres, los estilos, los horarios, el lenguaje y toda estructura eclesial se convierta en un cauce adecuado para la evangelización del mundo actual más que para la autopreservación" [EG 27]. En *Amoris laetitia*, también nos recordaba que "la pastoral familiar debe ser fundamentalmente misionera, en salida, en cercanía, en lugar de reducirse a ser una fábrica de cursos a los que pocos asisten" [AL 230]. Tomando prestada la terminología moral, es preciso un cambio no ya en los actos, sino en las actitudes[49].

  La comunidad eclesial debe "salir al encuentro", no limitarse a esperar. Asimismo ofrecer posibilidades reales de acompañamiento para las parejas; una queja frecuente consiste en que hay más facilidad para ser

[48] Sin poder decir que se trata de una investigación científica, ni muchísimo menos, esta pregunta llevo realizándola a muchas parejas en consulta, acompañamiento, cursos, etc., durante más de 10 años. De estas respuestas extraigo los dos ámbitos a priorizar en pastoral matrimonial.

[49] Como señala Rino Fisichella en una conferencia pronunciada en la Universidad Pontificia Comillas en octubre de 2011: "algunos han pensado que una cansina repetición de fórmulas pasadas pudiera constituir un bastión de defensa, sin darse cuenta que sólo eran arenas movedizas. Pensar que la nueva evangelización pueda realizarse con una superficial renovación de formas pasadas es una ilusión de la que debemos alejarnos. Ciertamente, la solución tampoco está en la extravagancia de inventar novedades sólo para satisfacer al hombre contemporáneo, siempre en movimiento, pronto a cualquier experiencia y carente del gusto de una visión crítica", R. Fisichella, "Fundamentos teológicos de la Nueva Evangelización", *Estudios Eclesiásticos*, 87 (2012) 346.

acompañados como "cristianos individuales" que como pareja. Toda la comunidad necesita ser consciente de que existe tanto una vida creyente en pareja como una vida de pareja que te ayuda a ser creyente.

- Revisión del proyecto de pareja y examen de vida[50].

  Si el proceso de preparación al matrimonio se desarrolló de manera suficientemente cuidada, las personas que comienzan a compartir su vida han identificado temas a los que visitar periódicamente, ámbitos de la relación que necesitan ser especialmente atendidos y mimados, prioridades a desarrollar, fortalezas a cultivar. Son conscientes de la trascendencia de determinadas decisiones que irán presentándose a lo largo de su vida, de la relevancia del cuidado de su vida interior, de la importancia de no diluir ni descuidar lo conyugal frente a lo parental, de lo decisivo que son la memoria el entendimiento y la voluntad en la vida en común. Si, además, en línea ignaciana, han descubierto la importancia para la vida del examen diario (tanto individual como en pareja), probablemente hayan ido haciendo cotidiano en su vida aplicar lo escuchado y vivido a lo largo del proceso de preparación; si esto es así, será de mucha ayuda establecer tiempos fuertes de revisión y examen (de periodicidad a establecer: anual, bi-anual, cada cinco años) puesto que permitirán, con la perspectiva del tiempo, constatar avances, celebrar resultados, reconocer tareas pendientes, expresar dificultades, pedir perdón y perdonar, agradecer y celebrar[51].

Respecto al conjunto de necesidades a las que hacía referencia más arriba podemos reunir en un cuadro las acciones pastorales que pueden ayudar a las parejas:

[50] La segunda respuesta mayoritariamente señalada a la pregunta referente a iniciativas pastorales que pueden ayudar en los primeros 5-10 años de casados, fue la de la necesidad de revisar la vida en común, cada cierto tiempo, haciendo hincapié en cómo cuidarse y cuidar la pareja; muchas personas, utilizando una comparación que escuché por primera vez hace 25 años de boca de Rafael Navarrete S.J. quien fuera delegado diocesano de Pastoral familiar de la diócesis de Sevilla, hablan de la necesidad de una "ITV de la pareja".

[51] Ya existen programas organizados de examen y revisión de vida para parejas. Dentro del ámbito de la espiritualidad ignaciana cabe señalar el programa "El reloj de la familia", para conocer dicho programa, cfr.: F. Vidal − CVX España, *El Reloj de la Familia. Un método para el proyecto de familia*, Bilbao, 2015; y F. Vidal, *El Reloj de la Familia. Guía práctica para proyectos de familias*, Bilbao, 2016[2].

ACCIÓN PASTORAL	COMENTARIO
Celebraciones litúrgicas	En las que una familia con niños pequeños pueda sentirse "en casa", no me estoy refiriendo a una "misa de niños", sino a una misa de familias y en familia; preparadas por matrimonios, de tal manera que el tiempo compartido para prepararlas ya es, de por sí, una ayuda y supone un tipo de pertenencia eclesial flexible en un camino donde la formación y la experiencia comunitaria también ocuparán un lugar importante.
Propuesta de *seguimiento y acompañamiento*	Para aquellas parejas que, tras la preparación al matrimonio, quieran continuar con un proceso de maduración de su fe, de formación para la vida en pareja y la paternidad y de conocimiento de la espiritualidad ignaciana.
Oferta de "*mentoring*"	A cargo de parejas de matrimonios ya más experimentados que puedan comprender y orientar a la pareja en sus diferentes vicisitudes: dificultades de comunicación, conflictos en la conciliación vida laboral vida matrimonial y con el manejo del tiempo, problemas en relación con la paternidad (falta de acuerdo, los hijos no acaban de llegar a pesar de intentarlo, etc.).
Acompañar el *discernimiento*	En la línea señalada en el punto anterior, es de ayuda acompañar a la pareja en temas que le van a exigir *discernimiento* (decisiones sobre trabajo, sobre prole, sobre familias de origen y amigos, sobre compartir tiempos…). Estamos en un momento en que los esposos jóvenes se van a encontrar, de hecho, en una escuela práctica de discernimiento.
Oferta de momentos de *oración*	De retiros adaptados, de ejercicios en formatos a los que puedan acudir los matrimonios jóvenes. En esta línea, educar a las parejas una herramienta ignaciana que tiene que ver con el discernimiento, el examen y la búsqueda de Dios: la conversación espiritual[52].
Propuesta de creación de "*grupos de vida*"	Grupos de matrimonios jóvenes animados por parejas más maduras. Como ya está apuntado, la presencialidad, periodicidad, horario y funcionamiento de estos grupos debe estar adaptado a la disponibilidad real de las parejas.
Cuidar con esmero los momentos en que las parejas se *acercan a la Iglesia*	Como son el bautizo de sus hijos, catequesis, bodas de amigos… En resumen no desperdiciar ocasión para tender puentes y para realizar propuestas. Ocasiones como aniversarios de boda, navidades, etc., pueden ser también "excusas" para recuperar contacto y proponer.

Tabla 32

Acciones pastorales que pueden ayudar a la pareja

[52] Para este tema es interesante la tesis doctoral defendida en 2017 en The Catholic University of America (Washington, D.C.) por Christopher J. Stravitsch, titulada: Marriage and the Spiritual

En lo referente a la revisión y práctica del examen, gran cantidad de parejas que están en el entorno de su décimo aniversario de casados manifiestan la necesidad de "encontrarse" con otras parejas y compartir vida, preocupaciones, rutinas, desánimos, dudas… Pero también comunicar "buenas prácticas" y poder hablar de preocupaciones comunes, revisar con los pies en la tierra su proyecto de pareja, buscar complicidad con personas que están atravesando situaciones semejantes, chequear cómo otras parejas lidian con los problemas típicos del paso de los años en pareja. Es de ayuda compartir con otros cómo se recibe y cultiva la escucha, la ternura, el cariño, la tolerancia… Cómo otras parejas viven la solidaridad, la fe, la educación de los hijos, la relación con las familias de cada uno… Cómo otras parejas han sido capaces de conciliar sus tiempos, de ayudar al otro cónyuge a desarrollarse, a crecer como persona. A continuación, y con esto terminaré este capítulo, señalaré un esquema posible para ayudar a realizar esta revisión de vida matrimonial; en adelante, me referiré a ella como RNM (Revisión de Nuestro Matrimonio).

c) Realización práctica

El formato de esta RNM ha de tener presente la realidad de las parejas a las que queremos acompañar. Es posible realizar un número limitado de reuniones en una tarde-noche de día laborable; también cabe un retiro intensivo de viernes tarde a sábado tarde; no sería descartable, dependiendo de disponibilidad de atención a los niños pequeños, aprovechar un fin de semana largo; idealmente (sabiendo que es deseable pero prácticamente irrealizable), aprovechando un aniversario tan significativo como el décimo, podría insertarse esa RNM en una tanda de ejercicios espirituales donde también los hijos tengan cabida. Aunque no sea el fin principal de este encuentro, debería proponerse, al final, la posibilidad de continuar el camino en grupo.

Se opte por el formato que se opte, no deben faltar: momentos de oración personal y de pareja, examen ignaciano del tiempo trascurrido, momentos de escucha de otras parejas (en definitiva de otros adultos en su situación) y tiempo de calidad dedicado a la revisión del proyecto de pareja. La materia de la oración y revisión debería cifrarse en las siguientes cuestiones:

Li*fe: Deepening Marital Love through Ignatian Prayerful Conversations. Puede accederse a ella* en: https://cuislandora.wrlc.org/islandora/object/cuislandora%3A64704/datastream/PDF/view

Guía para una revisión de nuestro matrimonio

El día que nos casamos:

"*el primer puncto es traer a la memoria los beneficios rescibidos*" [Ej 234]

¿Cómo llegué/llegamos a aquel día, con qué experiencia de amor? ¿Qué recuerdo?
¿Cómo lo viví/vivimos?

- − el final de un proceso…
- − el principio de un camino…
- − un momento importante…
- − con ilusión, con novedad…
- − como mera consecuencia asumida de un proceso de noviazgo.

¿Con qué pretensiones llegamos a ese día?
¿Qué esperábamos de nuestra vida en común?
¿Cuáles fueron los principales motivos que me llevaron a casarme con él/ella?
¿Siguen siendo hoy esos motivos el principal punto de unión?

¿Deseaba ya entonces que cambiase algo?
¿Ha cambiado "eso"? ¿Ha empeorado "eso"?
O, quizás ¿lo que ha empeorado es mi tolerancia a "eso"?
¿Qué deseaba que no cambiase y ha cambiado?

Si pudiera volver atrás:

"*considerar… la forma y medida que entonces querría auer tenido en el modo de la presente election*" [Ej 186]

¿Qué cambiaría?
¿Qué no cambiaría nunca?

Nuestro proyecto de vida:

"*yo quiero y deseo y es mi determinación deliberada*" [Ej 98]

¿Soy consciente de tener un proyecto de pareja con mi pareja?
¿En qué consistía al comienzo? ¿Cómo lo formulábamos?
Con los años… ¿se va viendo cumplido? ¿sigue siendo el mismo? ¿ha cambiado?
¿se ha enriquecido? ¿se ha empobrecido?

¿Es mi matrimonio el terreno abonado donde puedo hacer que crezcan otras facetas de mi vida?
¿Me siento o me he sentido limitado?
¿De aquello que esperaba el primero día se ha cumplido algo? ¿Falta algo?
¿Me veo a mi mismo como agente de este proceso? ¿Estoy desencantado? ¿En qué?
¿Me cuesta o ha costado asumir y encajar ese desencanto?

¿Qué valoro a cambio de eso? ¿En qué me amparo?
¿Siento que alguno de nosotros lleva −desequilibradamente− el peso de nuestro matrimonio?

¿Cómo hemos conciliado?
¿Qué desarrollo del otro hemos favorecido?

Crisis y desencuentros:

"*dado que en la desolación no deuemos mudar los primeros propósitos, mucho aprouecha el intenso mudarse contra la misma desolación*" [Ej 319]

¿Ha habido cuestas arriba en estos años?
¿Cómo nos hemos enfrentado a los problemas?

Los principales "enemigos" de mi vida matrimonial han sido…
Los principales "amigos" de mi vida matrimonial son…

¿Qué nos une? ¿Qué momentos vivo como los de más unión?
¿Qué nos desune? ¿Cuáles son nuestras discrepancias básicas, recurrentes, importantes?
¿Qué cosas pueden consolidar nuestra unión? Apoyos para la solidez.
¿Qué cosas pueden desequilibrarla? Peligros potenciales.

¿Hemos necesitado pedir ayuda?
¿Nuestro semáforo ha estado en ámbar (o en rojo) alguna vez?

¿Cómo solucionamos nuestras diferencias?

Criterios para el buen funcionamiento del matrimonio:

"*tanto se aprouechará en todas cosas espirituales, quanto saliere de su proprio amor, querer y interesse*" [Ej 189]

¿Cuándo le parece a él que nuestro matrimonio funciona bien?
¿Cuándo le parece a ella que nuestro matrimonio funciona bien?

¿Cómo creo que funciona nuestro matrimonio?
¿Cómo cree mi pareja que funciona nuestro matrimonio?

¿A qué aspirabas? ¿A qué aspiras?
¿Con qué te sientes realmente comprometido/a?

¿Qué entregas y qué recibes?
¿Existe rivalidad entre lo parental y lo conyugal?
¿Rivalidad entre amores?

Nuestra vida de fe:

"*no queriendo ny buscando otra cosa alguna, sino en todo y por todo mayor alabanza y gloria de Dios nuestro Señor*" [Ej 189]

¿Es mi matrimonio una bendición en mi vida?
¿Tiene algo de Sagrado? ¿Hay lugar para Dios en nuestra casa?
¿Siento que mi matrimonio es fecundo?
¿Hay en nuestro matrimonio espacio para la oración?
¿Miro a mi pareja como Dios le mira?
¿Cómo vivo, desde mi fe, las consolaciones y desolaciones de nuestra vida?

¿Percibo en mi interior o en el de mi pareja afecciones desordenadas?
¿Puedo devolverle a la vida algo de lo que me ha dado, a través del matrimonio?
¿Cómo tomamos las decisiones importantes de nuestra vida? …y también las cotidianas…
¿Cuál es el lugar al que nos han llevado nuestras decisiones?
¿Revisamos nuestras grandes y pequeñas decisiones de pareja?
¿Nuestra relación nos une, nos aleja o nos deja indiferentes de Dios?
¿Hay algo de vuestra relación que os resulte difícil de conciliar con una vida de fe o con algunos preceptos?

Comunicación:

"*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 23]

¿Qué palabras usamos en nuestra relación de pareja? ¿a qué acciones nos llevan?
¿cuáles son nuestros hábitos de pareja a la hora de comunicarnos?

Lo mejor que aporto en este ámbito es…
Lo peor que aporto en este ámbito es…

¿Decrece o crece la ilusión?
¿Y otras cosas: fuerza, valor, ganas, cariño...?
¿Qué es lo que crece y que es lo que se va quedando por el camino?
¿Vamos clarificando proyectos y metas o crece el miedo, la desilusión, la inseguridad?
¿Caemos en el aburrimiento, la rutina, el "ir tirando"?
¿Nos esforzamos por renovar, dialogar, crecer juntos?
¿Somos conscientes de que la pasión se acaba; de todos los ajustes que hay que hacer a lo largo del camino de una pareja?
¿Me siento preparado? ¿Hemos ido creciendo juntos? ¿Creo que necesito algún tipo de ayuda?

¿Nuestra relación sexual nos ayuda como personas y como pareja?
¿Es para mí la sexualidad un lugar de encuentro con Dios?
¿Con que frecuencia doy gracias a Dios por mi cuerpo, por mi sexualidad, por la posibilidad que tengo de gozar y hacer gozar a la persona que amo?
En el ámbito de la sexualidad ¿hay algún problema que debamos tratar?

Las "asignaturas" de las que nos hablaron en la preparación al matrimonio:

"*han menester ser mucho bien examinados*" [Ej 336]

Algunas ya han salido, pero nos queda por visitar alguna:

- las familias de origen y la relación con los amigos,
- el manejo del dinero y de las trayectorias profesionales,
- los hijos y su educación…

¿Cómo hemos ido trabajando estos temas hasta ahora?
¿Estamos razonablemente satisfechos?
¿Necesitamos mejorar?

Por todo lo vivido gracias, a todo lo que venga… Sí

"*Tomad, Señor y recibid toda mi libertad…*" [Ej 234]

Desde la acción de gracias:
¿Hay algún ámbito de nuestra relación que tengamos que cuidar especialmente?
¿Necesitamos ayuda?
¿Necesita alguien de nuestra ayuda?
¿Hay algo en mi/nosotros que necesite crecer? ¿y decrecer?

Tabla 33
Guía para RNM

Con esta colección de preguntas para la reflexión personal y en pareja, podemos facilitar que la pareja realice una revisión de su vida en profundidad.

Concluimos esta tercera parte de la tesis con la recapitulación de lo señalado en los capítulos siete y ocho.

Conclusión

Como señalaba al comenzar esta tercera parte, mi propósito se centraba en la propuesta de un diseño de Pastoral Matrimonial que incorporara elementos básicos de la espiritualidad ignaciana a la vez que tenía presente que la vida de una pareja atraviesa diferentes etapas. Contamos en estos tiempos con una ayuda inestimable a la hora de plantearnos un diseño de pastoral matrimonial, me refiero a *Amoris laetitia*. Este importante documento, como hemos visto, nos ofrece unos lentes renovados para acercarnos a la realidad tan compleja y apasionante de la familia y del matrimonio. El hecho de que la espiritualidad ignaciana constituya la base de la manera en que el papa Francisco se acerca a la realidad y la importancia que el pontífice confiere a la formación, al discernimiento y al acompañamiento, facilita la labor que me he propuesto.

También en *Amoris laetitia* encontramos de forma clara la necesidad de entender el matrimonio y el amor, como un proceso y una vocación en la que se necesita una respuesta libre, es decir, una elección responsable orientada hacia la voluntad de Dios. Entendiendo el matrimonio y el amor como algo vivo, es evidente la necesidad de desarrollar nuevos caminos pastorales. En el marco de esta invitación de *Amoris laetitia*, y de esta necesidad patente, se sitúa el diseño pastoral que acabo de presentar.

Cada etapa de la vida del matrimonio y de la familia tiene retos propios, tareas que hay que realizar, necesidades específicas. Hemos hecho un recorrido por dichas fases integrando tanto lo que se dice desde el ámbito de la psicología, como lo que Francisco recoge en su exhortación; también se ha puesto de manifiesto que *Amoris laetitia* ha sabido acercarse a este tema respetando y valiéndose de las ciencias humanas.

Creo que hemos constatado que la espiritualidad ignaciana tiene en su seno elementos fecundos para ser aplicados a la pastoral matrimonial a lo largo de las diferentes etapas de su vida, entre ellos he destacado los siguientes:

- *Discernimient*o que nos ayuda a descubrir el proyecto de Dios en la vida de pareja; que, en definitiva, me/nos permite articular una vocación a vivir en comunión con dos voluntades libres y diversas que han de ser confrontadas, enriquecidas y complementadas. Discernimiento que ayudará a la pareja a tomar decisiones buenas, libres y creadoras de comunión.
- *Acompañamiento*, entendido como avanzar al lado de una persona (o pareja) en su camino hacia Dios. Y este camino está surcado por certezas pero también por dudas; por generosidad, pero también por egoísmo; por sorpresas, pero también por rutinas; por fortaleza, pero también por debilidad.
- *Examen*, que a mi juicio es la herramienta ignaciana que más y mejor puede contribuir al crecimiento de una pareja. En él aprendemos a (y profundizamos) agradecer, sensibilizarnos, reconocer a Dios actuando en la vida diaria, mirarnos a nosotros mismos, a nuestra pareja y al mundo con los ojos de Dios.
- *Magis*, que es la manera ignaciana de expresar la intensidad y la profundidad en nuestra vida, la generosidad en la respuesta, la búsqueda del bien más universal.
- *Indiferencia*, que nos ayuda personal y comunitariamente a ensanchar nuestra libertad, a salir de nuestro propio amor, querer e interés. Que, tal y como Ignacio la concebía, es libertad interior para poder buscar la voluntad de Dios sin dejarnos guiar por afecciones desordenadas.
- *Buscar y hallar a Dios en todas las cosas*, que constituye para Ignacio la esencia de la vida espiritual; en esta formulación, se unen el esfuerzo humano y la iniciativa divina: el ser humano busca, Dios se da a conocer. El mundo, se transforma, para Ignacio, en el lugar en el que Dios está, se revela, nos cuida, nos llama y nos libera.

Tanto *Amoris laetitia*, como los elementos señalados de la espiritualidad ignaciana y las etapas que, desde la psicología, nos recuerdan que lo que experimentan las

parejas es un auténtico ciclo vital, han contribuido a la realización del diseño que he presentado.

Si algo he pretendido al estructurar una respuesta pastoral ha sido tener en cuenta el carácter procesual y la necesidad de dar tiempo, de tomar tiempo para el desarrollo y maduración de la pareja. La vida me ha enseñado que las cosas importantes precisan de tiempo, la sabiduría popular recoge esta vivencia con sencillez y con firmeza al afirmar que "el tiempo no perdona lo que sin tiempo se hace"[53]. Prolongar el camino de preparación y diseñar un itinerario de al menos dos años, está en la base de mi propuesta para la pastoral prematrimonial. Esto, además, como he afirmado en el apartado destinado a señalar los presupuestos para una Pastoral Matrimonial Ignaciana, es propio de la pastoral de inspiración ignaciana.

Otro elemento que puede subrayarse del diseño propuesto es la importancia del *examen*. La espiritualidad ignaciana está sometida a examen, no a sospecha, sino a examen. Tanto el camino de preparación como, sobre todo, la revisión de los años de convivencia precisan de un talante que sea capaz de hacerse preguntas, de confrontarse con los sueños, de recibir y agradecer el pasado, celebrar y conocer el presente, soñar y ofrecer el futuro.

El *acompañamiento* ha de jugar un papel central en una pastoral que quiera llevar el nombre de ignaciana.

Me he centrado en dos áreas cronológicas de interés en la vida de la pareja: el itinerario de preparación al matrimonio y el acompañamiento de los cónyuges en los primeros años de vida en común. Soy consciente que centrar mi aportación, aproximadamente, en solo 15 años de vida matrimonial, constituye un límite. Dicho esto, la tarea realizada con estas dos áreas en este capítulo octavo, ya ha sido efectuada con respecto a la atención pastoral a familias en dificultad (parejas y familias heridas y en crisis) en trabajos anteriores. Es mi intención, en el futuro, unir lo trabajado con anterioridad y lo aportado en esta tesis con las etapas que aún tendría que abordar: el nido vacío, la jubilación, la vejez y la pérdida de los seres queridos.

[53] Para el tema de la importancia del tiempo en nuestra vida, desde una perspectiva ignaciana, cfr.: P. Guerrero, "Esperar sirviendo y eligiendo. Ignacio de Loyola, el tiempo como búsqueda y hallazgo de Dios", *Sal Terrae* 93 (2005) 549-558.

CONCLUSIÓN GENERAL

Si bien al final de cada capítulo he ido señalando una serie de conclusiones particulares, en estas últimas páginas quiero recoger las aportaciones más significativas a las que he llegado en mi trabajo.

[1] El mundo en el siglo XVI, en el que se desarrolla la vida y obra de Ignacio de Loyola, es un mundo en cambio, en profunda transformación. Esto influirá de manera significativa en la naciente Compañía de Jesús. Se trata de una era llena de novedad que se levanta sobre los cimientos de una época que empieza a ver su final. La cultura, las ciencias, la mirada al cosmos, el modo de acercarnos a la realidad, la organización política y económica, su concepción de la estética, los cambios en el arte, la manera en que encaran el futuro, los avances de la medicina, los cambios en la educación, en el sentimiento religioso, en la espiritualidad y, por supuesto, la manera de entender el matrimonio y la familia, han experimentado cambios drásticos, casi vertiginosos.

[2] Ignacio de Loyola vivió de lleno la gran crisis que afectaba a la Iglesia del siglo XVI en la que dos grandes acontecimientos asumirán enorme protagonismo.

[2.1] La Reforma Protestante coincide, en buena parte, con la concepción que tienen los humanistas del matrimonio. También consideran que los fines del matrimonio eran, en línea con teólogos anteriores a la Reforma, la procreación, evitar pecados y la unión y concordia de los cónyuges. Pero la Reforma, al negar la sacramentalidad del matrimonio, defendía la competencia exclusiva del poder civil en el ámbito del matrimonio y abría la posibilidad de divorcio.

[2.2] Por su parte, el concilio de Trento significó un paso capital en el camino de una Iglesia que quería dar respuesta a los deseos de reforma interna −más que de Contrarreforma, creo que es preferible hablar de Reforma Católica− y al desafío de los reproches que se le hacían desde ámbitos reformados. Los padres conciliares van a corregir el derecho anterior en aquellos puntos que consideraron necesario y, al mismo tiempo, defender la doctrina católica frente a las tesis de la Reforma. Trento afirmará la sacramentalidad del matrimonio, condenará los matrimonios clandestinos, defenderá el celibato sacerdotal y la castidad de los religiosos, insistirá el monopolio jurisdiccional y legislativo de la Iglesia sobre el matrimonio, y dejará establecida formalmente la ceremonia religiosa del sacramento del matrimonio.

Ignacio, en medio de este mundo convulso, va a optar por colaborar en la reforma de la Iglesia desde el corazón de la misma Iglesia, con la fundación de una orden religiosa que va a llevar impresa dentro de sí el empeño y el deseo de "servir solamente al Señor y a su Esposa la Iglesia bajo el Romano Pontífice, Vicario de Cristo en la Tierra" (*FI* 1).

[3] Ignacio vive una época en la que, frente a consideraciones sobre el matrimonio aún "medievales", se va desarrollando la concepción humanista caracterizada por una nueva valoración del matrimonio, el reconocimiento de su bondad intrínseca, su santidad derivada de la voluntad de Dios, su sacramentalidad (si bien no faltaban quienes la ponían en duda) y, por ello, de su unidad y de su indisolubilidad. El humanismo reconoce una visión más positiva de la sexualidad así como la puesta en duda de la superioridad de la virginidad sobre la vida matrimonial. En este último ámbito es donde claramente vemos que Ignacio no coincide con los humanistas. Como hemos constatado, el modelo familiar y matrimonial sobre el que reflexionaron los humanistas (Erasmo, Vives, etc.) ya no fue el de las formas abiertas de la familia extensa sino la de la familia sustentada en una alianza conyugal que reúne en torno a sí a su prole. Este matrimonio-familia, sin renunciar a abrirse al mundo, sí se caracterizará por la adopción de posiciones más intimistas, más centradas en el individuo, en la persona.

[4] Pocos libros como el de los *Ejercicios* han influido tanto la espiritualidad cristiana. Pío XI ya lo calificó como un escrito "pequeño ciertamente en volumen, pero repleto de celestial sabiduría". El libro de los *Ejercicios* es un libro "peculiar", concebido para ser "practicado", no para ser leído; su intención es provocar una experiencia, ayudar a "ordenar la vida" de quien se acerca a él. Ignacio dedicó buena parte de su vida para su redacción; algunas de sus páginas ven la luz en París, otras en Venecia y Roma, una parte significativa de sus materiales proceden de la época de Manresa y la ilustración del Cardoner; incluso hay elementos de la experiencia primigenia de Loyola.

[4.1] La palabra "matrimonio" y las que guardan relación con ella ("casamiento", "boda", "esposo/a", marido, etc.) no aparecen con frecuencia en el libro de los *Ejercicios*. Sin embargo, nuestro estudio nos lleva a afirmar que la escasez de referencias al matrimonio en el texto de los *Ejercicios Espirituales* no constituye un obstáculo para poder distinguir algunas de las características de la concepción ignaciana del matrimonio que más tarde reaparecerán en su epistolario.

[4.2] Los *Ejercicios*, consideran el matrimonio como una opción inmutable y un medio dirigido al servicio divino; se trata de un estado de vida que ocupa un lugar inferior a "religiones, virginidad y continencia". Claramente, para Ignacio, el matrimonio es considerado, desde el preámbulo de libro, un *medio*, mientras que el fin buscado es "servir a Dios". Sitúa al matrimonio dentro de la categoría de *elección inmutable* [Ej 171] que, una vez tomada, puede ser objeto de análisis (examen) para determinar si ha sido debida y ordenadamente realizada [Ej 172]. Si la elección ha sido bien tomada, la labor concreta de ese varón y de esa mujer, es la de perfeccio-

narse en el estado matrimonial, en otras palabras, hacer buena vida de la elección tomada. Este "hacer buena vida", hay que entenderlo como reconocimiento, por parte de Ignacio, que el matrimonio es un lugar existencial en el que pueden ser realizadas *"enmiendas" y "reformas"*. Así pues, una conclusión clara y nítida que se extrae de los *Ejercicios*, específicamente de la parte dedicada a la elección, es la de que el matrimonio constituye un estado de vida definitivo. Quien ya hubiera optado por esa alternativa debe dedicarse a vivir dicha opción en plenitud y con intención recta. Incluso aunque no hubiera sido tomada "ordenadamente", la persona que se enfrenta al periodo de elección, tendrá que esforzarse en corregir aquellos aspectos no ordenados y en dar nueva forma al mejor modo posible de permanecer en dicha opción vital.

[4.3] En nuestro estudio sobre los *Directorios* de los *Ejercicios*, hemos podido comprobar que Ignacio se inclina por proponer la "perfección" que puede ser alcanzada más fácilmente por el seguimiento de los consejos, no tanto de los preceptos. Parecería que se pide al ejercitante que no establezca un equilibrio entre ambas opciones (consejos y preceptos) sino que es invitado a que su voluntad presente una inclinación positiva hacia la forma o estado de vida construido desde los consejos. También en los directorios hemos visto que las personas casadas no eran las candidatas ideales para los ejercicios completos y se les aconsejan los ejercicios de primera semana.

[5] La conclusión a la que se llega tras considerar el papel que juega el matrimonio en las *Constituciones* de la Compañía de Jesús es inequívoca. El matrimonio es visto únicamente como un impedimento para ingresar en la Compañía. Considerando la finalidad de las *Constituciones* no deberían esperarse otras afirmaciones sobre el matrimonio. Se trata de la conclusión lógica y esperable, teniendo en cuenta que se está legislando una orden religiosa con votos perpetuos que exigen la entrega en celibato de la persona a Cristo.

[6] Tras una lectura detenida del epistolario ignaciano, aparece con claridad que la atención a consultas sobre problemas matrimoniales constituyó un ámbito de la práctica pastoral de Ignacio a través de su correspondencia epistolar. De una manera también clara, reconciliar y pacificar aparecen como objetivos de dicha práctica. No debería extrañarnos puesto que ambos fueron ministerios frecuentemente practicados por Ignacio y los primeros jesuitas en sus apostolados.

[6.1] En las cartas de Ignacio de Loyola podemos reconocer las mismas ideas y principios ignacianos presentes tanto en los *Ejercicios* como en las *Constituciones*. Lo característico de las cartas sería el modo concreto en que aparecen dichas ideas. En las cartas, la espiritualidad ignaciana se refleja en sus aplicaciones prácticas, reales y concretas atendiendo a una gran variedad de situaciones y contextos. En el epistolario ignaciano podemos reparar detenidamente en elementos tales como la impronta pastoral, la finalidad y la variedad de destinatarios y de tipos de documentos presentes en el conjunto de la correspondencia de Ignacio de Loyola.

[6.2] La educación y experiencia de Ignacio anteriores a su conversión (especialmente en Arévalo entre 1506-1515), sin duda, le persuadió de la importancia de la

comunicación y la escritura. Es un hecho que las cartas e instrucciones de Ignacio constituyen eficaces instrumentos para mantener unido al cuerpo naciente de la Compañía de Jesús que, poco a poco, se va extendiendo por el mundo conocido. Se percibe en ellas con claridad la intención del cuidado y desarrollo de la primera Compañía. Por ello, en el epistolario encontramos numerosos documentos que tienen como finalidad implementar el "aparato administrativo" de la nueva orden, resolver dudas y aunar esfuerzos. Desde Roma, Ignacio y Polanco van a orientar a los compañeros repartidos por la viña del Señor.

[6.3] La impronta e interés pastoral de Ignacio aparece con más claridad en sus cartas que en otros de sus escritos. Junto a documentos con un fuerte acento jurídico-legislativo, encontramos ejemplos de dirección espiritual, de resolución de dudas concretas, de llamadas de atención, de peticiones, etc. Lo pastoral, el acercamiento a situaciones que ocupan y preocupan la vida de muchas personas que se acercaban a la Compañía, cobra importancia en el epistolario. Ignacio, preocupado por la redacción de las *Constituciones* y por el reconocimiento y buen nombre de la Compañía, no deja por ello de ocuparse de las personas concretas. Aparece con claridad, en el epistolario ignaciano, que la atención a consultas sobre problemas matrimoniales constituyó un ámbito de la práctica pastoral de Ignacio. La reconciliación y la pacificación se muestran como objetivos claros de dicha práctica pastoral.

[6.4] Otro elemento que aparece con claridad en el epistolario, es la gran variedad de casos y temas que llegan a Ignacio en lo relacionado al ámbito matrimonial. Y eso que, al tratarse, en gran parte de las ocasiones, de casos de conciencia y de temas de carácter confidencial, es de suponer que las respuestas remitidas por Ignacio se realizaron "discretamente", en hijuelas. Esto hace que, en varios casos, solo hemos podido señalar la referencia en un extracto o nuestra sospecha de que existe una hijuela aunque no se conserve. Sin embargo, de los casos de los que tenemos conocimiento documental, podemos resaltar que los primeros jesuitas se encontraron con frecuencia, en su apostolado, con situaciones matrimoniales delicadas que hacían necesario realizar consultas a Roma. Tanto Ignacio como Polanco dieron directrices, sugirieron estrategias, señalaron horizontes y avisaron de peligros de un modo que indica amplitud de miras (como en el caso del matrimonio del judío converso y la meretriz), estima por el matrimonio, comprensión de la naturaleza humana y deseo sincero de buscar la voluntad de Dios.

[7] Dentro de la labor pastoral realizada por Ignacio a través de la correspondencia, nos hemos centrado en su relación con el matrimonio Ascanio Colonna – Juana de Aragón. Basta con considerar el lenguaje y el tono que emplea en sus cartas para darnos cuenta de que Ignacio puede hablar con Juana y Ascanio, sin dificultad, en términos espirituales. Correlativamente, también encontramos en las cartas que Juana y Ascanio dirigen a Ignacio la constante apelación al ámbito espiritual. Salta a la vista que no estamos ante correspondencia "social", meramente de compromiso o de cortesía. Se trata de comunicación personal profunda y, también, de auténtica dirección espiritual.

[7.1] En sus cartas podemos ver cómo Ignacio consuela, anima y acompaña tanto a Ascanio como a Juana. Asimismo, no rehúye los momentos difíciles, muy al contrario, es en esas circunstancias cuando percibimos a Ignacio más presente y más cercano. La muerte de su hijo, el deshonor de una acusación de traición y la prisión son ocasiones para acercarse a Ascanio y e intentar mover su corazón. A mi juicio, estos elementos que podemos encontrar en los dieciséis años de relación epistolar Colonna-Loyola encuentran su imagen más nítida y completa en la carta que Ignacio dirige a Juana de Aragón en noviembre de 1552, que es, de hecho, una ayuda inestimable para una decisión personal.

[7.2] Si tuviéramos que señalar los elementos principales de la relación entre Ignacio de Loyola y el matrimonio Colonna, a partir de las cartas que conservamos, deben subrayarse la cordialidad y la cercanía. A lo largo de su relación epistolar aparece con claridad la intención de Ignacio de proporcionar ánimo espiritual y humano buscando el provecho espiritual de ambos. Como creo haber demostrado, existe en Ignacio preocupación por ambos. Preocupación, en primer término, por enmendar la situación matrimonial, pero va mucho más allá. Es preocupación por las personas, por su bienestar, por su buena fama, por su salvación, por su provecho espiritual. Y es también preocupación por la verdad, por la justicia, por el honor. Y dada esta preocupación y el aprecio que siente por ambos, Ignacio no duda en comprometerse, en tomar partido, en dar consejos, en ponerse a disposición, tanto personalmente como a través de otros de sus compañeros.

[7.4] La carta de finales de noviembre de 1552 a Juana de Aragón deja entrever que nos hallamos ante un escrito muy importante dentro de la actividad pastoral y de política social de Ignacio. Su extensión, su carácter de refuerzo epistolar a lo hablado directamente entre Ignacio de Loyola y Juana de Aragón (algo excepcional en la práctica de Ignacio), el aporte de veintiséis razones para apoyar una decisión, el despliegue de diferentes aspectos de espiritualidad y la indiscutible autoría ignaciana, son razones todas que nos hablan del enorme valor de esta carta.

[7.5] Cuando profundizamos en su lectura y vamos descubriendo cómo se encuentran presentes en ella, de una manera sistemática, los grandes elementos de la espiritualidad ignaciana, se hace patente la relevancia que el mismo Ignacio concedió a este escrito. Creo que mi trabajo ha puesto de manifiesto que nos encontramos ante un memorial sintético de sorprendente precisión retórica y de profunda finura psico-espiritual. Un escrito que va dirigido a una persona a quien Ignacio siente y sabe que puede hablar en términos de perfección, vocación y misión.

[7.6] Ignacio desgranará las veintiséis razones que le mueven para afirmar la bondad de la decisión propuesta. Invita a Juana a "mirar y ponderar" estas razones. En estas razones, Ignacio expone su visión en lo referente al matrimonio. Hay una lógica interna en las veintiséis razones. Son veintiséis razones diversas: humanas, sociales, religiosas, económicas, familiares... Forman una lista exhaustiva, meditada y jerarquizada que intenta apelar a la mente y el corazón de la discípula, la esposa, la madre y la noble. Refleja toda una visión del matrimonio y de la vida en pareja.

[8] La espiritualidad ignaciana presenta una serie de elementos especialmente significativos para el diseño de una pastoral matrimonial.

[8.1] El pontificado de Francisco y el protagonismo concedido a la pastoral familiar y matrimonial, hacen de este momento histórico un "lugar" en el que plantearnos esta necesidad. El teólogo y el pastoralista, encuentran en el magisterio de Francisco sobre el matrimonio y la familia, especialmente en *Amoris laetitia*, un contexto que facilita tanto su reflexión como su actuación pastoral.

[8.2] El objetivo fundamental y primero de mi estudio ha sido recoger, organizar y comentar todo lo que Ignacio dice en sus escritos sobre el matrimonio; pero esto no ha diluido mi intención de contribuir, aunque sea de manera humilde, en la elaboración de un diseño de pastoral matrimonial. Es posible, en el marco de la espiritualidad ignaciana proponer una pastoral matrimonial eminentemente misionera, propia de la Iglesia en salida soñada por Francisco.

[8.3] A lo ignaciano pertenece el énfasis en una relación personal con Dios en la que reconocemos su amor y conocemos su voluntad. Por ello, es propio de la espiritualidad ignaciana acompañar a la persona en sus procesos de decisión; tanto la preparación al matrimonio como los primeros años de vida en común, constituyen momentos privilegiados para la aplicación del discernimiento tanto para la elección de una opción inmutable cuanto para calibrar las reformas que son necesarias en nuestro camino compartido. La "tensión" por buscar y hallar a Dios en todas las cosas y por salir del propio amor, querer e interés, y cobran gran importancia en la vida matrimonial. Como ya hemos señalado, la indiferencia ignaciana, en lo que tiene de poner primero a Dios y sus cosas, y vivir en una situación de auténtica libertad interior, constituye una herramienta valiosa para la vida en común y debe ser promovida desde el ámbito pastoral.

[9] Aún queda mucho camino por recorrer. El diseño que se propone en el último capítulo de la tesis se circunscribe a dos etapas en la vida de la pareja. Como ya he señalado, en varios lugares, una conclusión evidente es la de que la tarea de pensar una Pastoral Matrimonial Ignaciana que abarque todas las etapas de la vida de pareja aún nos llevará su tiempo. Confío que tanto el trabajo realizado en esta tesis, como estudios realizados anteriormente sobre la atención pastoral a familias heridas, pueda unirse en unos años en una propuesta complexiva.

* * *

No faltan voces apocalípticas respecto al matrimonio y la pareja, tanto en la sociedad como en el interior de la Iglesia. Vivimos en tiempos en los que debemos recordar las palabras de Juan XXIII en *Gaudet mater ecclesiae*:

> "En el cotidiano ejercicio de Nuestro ministerio pastoral llegan, a veces, a nuestros oídos, hiriéndolos, ciertas insinuaciones de algunas personas que, aun en su celo ardiente, carecen del sentido de la discreción y de la medida. Ellas no ven en los tiempos modernos sino prevaricación y ruina; van diciendo que nuestra época, comparada con las pasadas, ha ido empeorando; y se comportan como si nada hubieran aprendido de la historia (…). Nos parece justo disentir de tales profetas de calamidades, avezados a anunciar siempre infaustos acontecimientos, como si el fin de los tiempos estuviese inminente. En el presente momento histórico, la Providencia nos está llevando a un nuevo orden de relaciones humanas que, por obra misma de los hombres pero más aún por encima de sus mismas intenciones, se encaminan al cumplimiento de planes superiores e inesperados; pues todo, aun las humanas adversidades, aquélla lo dispone para mayor bien de la Iglesia"[1].

En nuestro país, con sus conocidas particularidades creo que necesitamos situarnos en la línea que apuntaba Juan XXIII, una perspectiva que surge de una mirada esperanzada. Una mirada cariñosa y respetuosa a nuestro mundo, a nuestras sociedades, a nuestras familias. Una mirada que antes que amenazas, descubre desafíos y oportunidades. Como señalaban hace unos años los obispos de la provincia eclesiástica de Pamplona:

> "Las amenazas y riesgos del presente pueden ser entendidas, bien como desestabilizadoras, bien como ocasión y punto de partida de renovación. No existe un determinismo que conduzca a nuestras Iglesias a una situación residual. Nada justifica nuestra desesperanza. Ni antes estábamos tan bien ni ahora estamos tan mal. Los tiempos actuales no son menos favorables para el anuncio del Evangelio que los tiempos de nuestra historia pasada. Esta fase de nuestra historia, con todo lo crítico, inhóspito y poco permeable que lleva consigo, es para nosotros un tiempo de gracia y de conversión"[2].

La atención pastoral al matrimonio y a la familia, plena de desafíos y oportunidades, previsiblemente, se convertirá en *locus* principal de la acción evangelizadora de la Iglesia. Se trata, en verdad, de prestar especial atención al ámbito más importante de transmisión de la fe. En los años que trabajé entre la comunidad greco-católica de la eparquía de Cluj-Gherla (Rumania) descubrí cómo las iglesias martiriales de Europa oriental habían subsistido a las décadas de persecución y mantenido la fe. Todos los obispos y aquellos sacerdotes que rehusaron adscribirse a la Iglesia ortodoxa, controlada por el régimen comunista, fueron asesinados o encarcelados. Fueron los matrimonios cristianos, padres y abuelos, los que transmitieron la fe, alimentaron la esperanza y activaron la caridad. Aquellos años de persecución nos muestran que la Iglesia puede, llegada la necesidad, sobrevivir sin sacerdotes, pero

[1] AAS 54 (1962) 786; *Discorsi-Messaggi-Colloqui del Santo Padre Giovanni XXIII*, vol. IV, pp. 578-590. (JUAN XXIII, Discurso de inauguración del Concilio Vaticano II el 11 de octubre de 1962).

[2] Obispos del País Vasco y Navarra, *Renovar nuestras comunidades* (Cuaresma-Pascua 2005), n. 38.

no puede sobrevivir sin los matrimonios y las familias cristianas. En los momentos de persecución son las iglesias domésticas, las auténticas comunidades de resistencia y evangelización.

En gran medida, en nuestras sociedades, son los matrimonios y las familias quienes sostienen a los parados, ayudan a los dependientes, cuidan a los enfermos y educan a los jóvenes. Como dijo Pedro Arrupe, la familia "es el lugar natural y privilegiado de la evangelización (…) donde el hombre nace y se desarrolla; donde toman forma y contenido sus primeras concepciones del mundo y de su destino; donde la variedad de relaciones *ad intra* y *ad extra* lo dispone a la inserción social"[3].

Somos conscientes, no hace falta ser un agudo analista, que vienen tiempos aún más recios, pero frente a los apocalípticos estoy convencido que el matrimonio y la familia cristianos estarán a la altura. Es tarea de toda la Iglesia cuidar del matrimonio y de la familia. El papa Francisco nos repite la urgencia de una conversión pastoral en la Iglesia; no es casualidad que los primeros sínodos de su pontificado hayan estado destinados a la familia y a los jóvenes. Sin duda, en estos dos ámbitos nos jugamos el futuro de la Iglesia y de la sociedad. Cuidar a los jóvenes en su camino hacia el matrimonio, acompañar a los cónyuges a través del tiempo, amar a las familias… se constituyen en misiones prioritarias para la Iglesia. Evangelizar, es un acto de amor, y, como Evangelii nuntiandi nos enseñó, la evangelización "constituye (…) la dicha y vocación propia de la Iglesia, su identidad más profunda. Ella existe para evangelizar" [EN 14].

[3] "Nuestro acercamiento pastoral a las familias en dificultad" (Intervención en el Sínodo, 30 de septiembre de 1980), en: P. Arrupe, *La Iglesia de hoy y del futuro*, Bilbao-Santander, 1982, 469.

BIBLIOGRAFÍA

1. FUENTES

1.1. Fuentes ignacianas

A. Alburquerque (ed.), *En el corazón de la Reforma. Recuerdos espirituales del Beato Pedro Fabro S.J.*, Bilbao-Santander, 2000.

____, *Diego Laínez, S.J. Primer biógrafo de S. Ignacio*, Bilbao-Santander, 2005.

B. Alcázar, *Chronohistoria de la Compañía de Jesús en la provincia de Toledo* (2 vols.), Madrid, 1710.

C. de Dalmases (ed.), *Ejercicios espirituales*, Santander, 1985[5].

C. de Dalmases y I. Iparraguirre (eds.), *Obras completas de San Ignacio de Loyola*, BAC (vol. 86), Madrid, 1991[5].

Epistolae et instructiones. Sancti Ignatii de Loyola Societatis Iesu fundatoris (12 vols.), Madrid, 1903-1911 (reimp. 1964-1968) (MHSI 22, 26, 28, 29, 31, 33, 34, 36, 37, 38, 40, 42).

Epistolae mixtae ex variis Europae locis ab anno 1537 ad 1556 scriptae (5 vols.), Madrid, 1898-1901 (MHSI 12, 14, 17, 18, 20).

Fontes Documentales de S. Ignatio de Loyola, Roma, 1977 (MHSI 115).

Fontes Narrativi de S. Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu initiis (4 vols.), Roma, 1943-1965 (MHSI 66, 73, 85, 93).

L. González de Cámara, *Memoriale seu diarium Patris Ludovici González de Cámara*, *FN* I, Roma, 1943, 508-752 (MHSI 66).

A. Goodier y D. O´Leary, *Letters and Instructions of St. Ignatius Loyola*, London, 1914.

Grupo de Espiritualidad Ignaciana (ed.), *Escritos esenciales de los primeros jesuitas. De Ignacio a Ribadeneira*, Bilbao-Santander-Madrid, 2017.

B. Hernández (ed.), *Recuerdos Ignacianos. Memorial de Luis Gonçalves da Câmara*, Bilbao-Santander, 1992.

M. Lop, *Jerónimo Nadal, Las pláticas del P. Jerónimo Nadal. La globalización ignaciana*, Bilbao-Santander, 2011.

Monumenta Beati Petri Fabro Epistolae. Memoriale et processus, Madrid, 1914 (reimp. 1970) (MHSI 48).

Monumenta Bobadillae, Madrid, 1913 (reimp. 1970) (MHSI 46).

Monumenta Borgia, Madrid-Valencia-Roma, 1894-2009 (MHSI 2, 23, 35, 38, 41, 156, 157).

*Monumenta Broëti, Claudii Jaji, Joannis Coduri et Simonis Roderici societatis Iesu,*Madrid, 1903 (reimp. 1971) (MHSI 24).

Monumenta Constitutionum (I *Praevia*; II *Textus Hispancus*; III *Textus latinus*), Roma, 1934-1938 (MHSI 63, 64, 65).

Monumenta Epistolae P. Alphonsi Salmeronis Societatis Iesu (2 vols.), Madrid, 1906-1907 (MHSI 30, 32).

Monumenta Exercitiae (I *Exercitia spiritualia*, Textus), Roma, 1969 (MHSI 100).

Monumenta Exercitiae (II *Directoria 1540-1599*), Roma, 1955 (MHSI 76).

Monumenta Lainii. Epistolae et acta Patris Jacobi Lainii (8 vols.), Madrid, 1912-1917 (MHSI 44, 45, 47, 49, 50, 51, 53, 55).

Monumenta Natalis. Epistolae Hieronymi Nadal Societatis Iesu ab anno 1546 ad 1577 (et alia scripta) (5 vols.), Madrid-Roma, 1898-1962 (MHSI 13, 15, 21, 27, 90).

Monumenta Ribadeneira. Patris Petri de Ribadeneira Societatis Iesu sacerdotis.

Confessiones, epistolae aliaque scripta inédita (2 vols.), Madrid, 1920-1923 (MHSI 58, 60).

Monumenta Xaveriana. Epistolae S. Francisci Xavierii aliaque eius scripta (2 vols.), Roma, 1944-1945 (MHSI 67, 68).

J.A. Polanco, *Vita Ignatii Loiolae et rerum Societatis Iesu historia* (6 vols.), Madrid, 1894-1898 (MHSI 1, 3, 5, 7, 9, 11).

J.A. Polanco (et alli), *Polanci Complementa* (2 vols.), Madrid, 1916-1917 (MHSI 52, 54).

J.M. Rambla (ed.), *El peregrino: Autobiografía de San Ignacio de Loyola*, Bilbao-Santander, 1996[5].

Scripta de Sancto Ignacio de Loyola (2 vols.), Madrid, 1904-1918 (MHSI 25, 56).

S. Thió (ed.) *La intimidad del peregrino: el Diario Espiritual de San Ignacio*, Bilbao-Santander, 1991.

1.2. Otras fuentes

L. de León, *La perfecta casada* (J. San José, ed.), Madrid, 1992[13].

Petrus Lombardus, *Libri IV Sententiarum* (Tomus II), Florencia, 1916[2].

J. Melloni (ed.), *Compendio Breve de Ejercicios Espirituales. Un monje de Montserrat (siglo XVI)*, Madrid, 2006.

Regla de san Benito, (Introducción y Comentario: García M. Colombás), Madrid, 2000[3].

L. de Sajonia, *La vida de Cristo*, (ed. E. del Río), Madrid, 2010 (MHSI Series Nova Vol. 5-I y 5-II).

A. de Santos, *Los Evangelios apócrifos*, Madrid, 1996[9].

Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología* XIII, Madrid, 2019.

I. da Varazze, *Leyenda de Santos*, (ed. F.J. Cabases), Madrid, 2007 (MHSI Series Nova Vol. 3).

J.L. Vives, *Instrucción de la Mujer Cristiana*, (ed. E.T. Howe), Madrid, 1997.

2. IGNACIO DE LOYOLA Y PRIMERA COMPAÑÍA DE JESÚS

AA.VV., "Ignacio de Loyola (1491-1991)", *Manresa* 63 (1991). Número monográfico (primer semestre nº 246-247; segundo semestre nº 248-249).

I. Arranz, "Pacificar y reconciliar desavenidos en la primitiva Compañía", *Manresa* 77 (2005) 139-152.

W. Bangert, *Claude Jay and Alfonso Salmeron: Two Early Jesuits*, Chicago, 1985.

W. Bangert y T. McCoog*, Jerome Nadal S.I. 1507-1580: Tracking the first generation of Jesuits*, Chicago, 1992.

R. Barthes*, Sade, Fourier, Loyola*, Madrid, 2010.

D. Bertrand, *La Política de San Ignacio de Loyola. El análisis social*, Bilbao-Santander, 2003.

G. Boero, *Vita del Servo di Dio P. Nicolò Bobadiglia della Compagnia di Gesù, uno dei primi compagni di S. Ignazio di Loiola*, Florencia, 1879.

J. Brodrick, *The Origin of the Jesuits*, Chicago, 1997.

J. Burrieza, "Los días de la Compañía de Jesús: un retrato histórico de sus orígenes", *Estudios Eclesiásticos* 82 (2007) 201-234.

I. Casanovas, *San Ignacio de Loyola. Fundador de la Compañía de Jesús*, Barcelona, 1944.

M. Catto, *La Compagnia divisa. Il dissenso nell'ordine gesuitico tra '500 e '600*, Brescia, 2009.

F. Cereceda, *Diego Laínez en la Europa religiosa de su tiempo* (2 vols.), Madrid, 1945-1946.

J. Cervantes, "El tercer grado de humildad en la vida de san Ignacio", *Manresa* 31 (1959) 75-90.

M. Colpo, "Jean Codure", *AHSI* 59 (1990) 315-322.

C. de Dalmases, *El padre Francisco de Borja*, Madrid, 1983.

____, *El Padre Maestro Ignacio. Breve biografía ignaciana*, Madrid, 1986[3].

____, "Juan Codure autor probable de la explanación de los Ejercicios atribuidos a Polanco", *AHSI* 37 (1968) 145-151.

G. Dumeige, "Tesis sobre san Ignacio y sus obras, 1941-1976", *CIS* 22 (1976) 67-75.

L. Fernández Martín, *Los años juveniles de Iñigo de Loyola: su formación en Castilla*, Valladolid, 1981.

J.H. Fichter, *James Laynez Jesuit*, St. Louis-Londres, 1944.

A. Fisher, "A Study in Early Jesuit Government: The Nature and Origins of the Dissent of Nicolás Bobadilla", *Viator* 10 (1979) 397-431.

M. Fois, "L'apostolato di sant'Ignazio a Roma", en: S. Barlone (ed.), *Ignazio di Loyola un mistico in azione*, Roma, 1994, 90-123.

J. García de Castro, "Claudio Jayo (Vulliet ca. 1504 − Viena 1552): Compañero, teólogo, apóstol", *Estudios Eclesiásticos* 80 (2005) 485-542.

____, "Los primeros de París: amistad, carisma y pauta", *Manresa* 78 (2006) 253-275.

____, "Pedro Fabro (1506-1546). Inspirador y constructor de la primera Compañía de Jesús", *Estudios Eclesiásticos* 82 (2007) 235-276.

____, *Polanco. El humanismo de los jesuitas (1517-1576)*, Bilbao-Santander-Madrid, 2012.

F. García de Cortázar, "El verdadero San Ignacio", en: *Los perdedores de la Historia de España*, Barcelona, 2006, 151-177.

E. García Hernán, *La acción diplomática de Francisco de Borja al servicio del Pontificado, 1571-1572*, Roma, 1998.

____, *Ignacio de Loyola*, Madrid, 2013.

J.M. García-Lomas, *"Con amor y temor". La fisonomía espiritual de Francisco de Borja*, Roma, 1979.

R. García-Villoslada, *Manual de Historia de la Compañía de Jesús*, Madrid, 1954[2].

____, *Loyola y Erasmo*, Madrid, 1965.

____, *San Ignacio de Loyola. Nueva biografía*, Madrid, 1986.

J.E. González Magaña, "Nadal, la segunda mente de Ignacio de Loyola", *Apuntes Ignacianos* 17 (2007) 3-25.

M. González, "La actuación de Diego Laínez en el Concilio de Trento", *Miscelánea Comillas* 2 (1942) 371-391.

J. L. González Novalín, "La inquisición y los Jesuitas (S. XVI)", *Anthologica Annua* 37 (1990) 11-56.

P. Guerrero, "La familia que configuró a Ignacio de Loyola", en: R. Meana (dir), *El Sujeto. Reflexiones para una antropología ignaciana*, Bilbao-Santander-Madrid, 2019, 213-232.

I. Iglesias, *San Ignacio de Loyola: Del Íñigo en busca de Dios al Ignacio compañero de Jesús*, Madrid, 2010.

I. Iparraguirre, "Francisco de Borja visto a través de sus biógrafos", *Manresa* 44 (1972) 195-206.

____, "La conversación como táctica apostólica de san Ignacio de Loyola", *Razón y Fe* 160 (1959) 11-24.

M. Ivens, *An Approach to Saint Ignatius of Loyola*, Oxford, 2008.

S. Kiechle, *Ignacio de Loyola. Mística y acción*, Barcelona, 2006.

J. Lacouture, *Jesuitas. I. Los conquistadores*, Barcelona, 1991.

V. Larrañaga, "Los estudios superiores de san Ignacio en París, Bolonia y Venecia", *Razón y Fe* 153 (1956) 221-242.

L. Lazar, "The first Jesuit confraternities and marginalizades groups in the sixteenth-century Rome", en: B. Tepstra (ed.), *The Politics of Ritual Kinship: Confraternities and Social Order in Early Modern Italy*, Cambridge, 2000, 138-144.

P. Leturia, "Génesis de los Ejercicios de San Ignacio y su influjo en la fundación de la Compañía de Jesús (1521-1540", *AHSI* 10 (1941) 16-59.

M. Lop Sebastià, 'La vida del Padre Ignacio en las pláticas de Jerónimo Nadal', *Ignaziana* 5 (2008) 3-20.

S. Madrigal, *Eclesialidad, Reforma y Misión. El legado teológico de Ignacio de Loyola, Pedro Fabro y Francisco Javier*, Madrid, 2008.

S. Madrigal, "La participación del maestro Diego Laínez en el concilio de Trento (1545-1563)", en: J. García de Castro (ed.), *Diego Laínez (1512-1565). Jesuita y teólogo del Concilio*, Bilbao-Santander-Madrid, 2013, 101-157.

F.B. Medina, "Ignacio de Loyola y el mar: Su política mediterránea", *Revista de Historia Naval* 50 (1995) 11-56.

W.W. Meissner, *Ignacio de Loyola. Psicología de un santo*, Madrid, 1995.

J.M. Molina, *To Overcome Oneself: The Jesuit Ethic and Spirit of Global Expansion, 1520–1767*, Berkeley-Los Angeles, 2013.

J. Nadal, *Jerónimo Nadal, Vida e Influjo*, Bilbao-Santander, 2007.

J.W. O´Malley, *Los primeros jesuitas,* Bilbao-Santander, 1993.

J.W. Padberg, "The Three Forgotten Founders of the Society of Jesus: Paschase Broët, Jean Codure, Claude Jay", *Studies in the Spirituality of the Jesuits* 29, n.2 (1997).

U. Parente, "Nicolás Bobadilla 1509-1590", *AHSI* 59 (1990) 323-344.

J. Plazaola (ed.), *Ignacio de Loyola y su tiempo*, Bilbao, 1992.

C. Pozo, "San Ignacio de Loyola y la Teología", *Archivo Teológico Granadino* 59 (1990) 5-47.

A. Ravier, *Ignacio de Loyola fundador de la Compañía de Jesús*, Madrid, 1991.

H. Rahner, *Ignacio de Loyola: el hombre y el teólogo* (J. García de Castro, ed.), Bilbao-Santander-Madrid, 2019.

M. Ruiz Jurado, "Francisco de Borja y el Instituto de la Compañía de Jesús", *AHSI* 41 (1972) 176-206.

F.J. Ruiz Pérez, *Teología del camino. Una aproximación antropológico-teológica a Ignacio de Loyola*, Bilbao-Santander, 2000.

M. Salcedo, *Un gran palentino frente a la reforma. El P. Nicolás de Bobadilla*, Palencia, 1982.

M. Scaduto, "Il governo di S. Francesco Borgia, 1565-1572", *AHSI* 41 (1972) 136-175.

____, *L´opera di Frencesco Borgia. 1565-1572*, Roma, 1992.

G. Schurhammer, *Francisco Javier. Su vida y su tiempo* (4 vols.), Pamplona, 1992.

A. da Silva, "Inácio de Loiola na entrevista com Gonçalves da Câmara", *Brotéria* 131 (1990) 255-269.

P. Tacchi Venturi, "L´Apostolato di Sant´Ignazio in Roma", *La Civiltá Cattolica* 3 (1922) 97-115.

____, *Storia della Compagnia di Gesú in Italia* (2 vols.), Roma, 1950[2].

S. Thió, "Ignacio: de la humildad a la pacificación", *Manresa* 77 (2005) 125-137.

A. Villacorta, *La jesuita: Juana de Austria*, Barcelona, 2005.

3. ESPIRITUALIDAD IGNACIANA

AA.VV., *Dimensión eclesial de los Ejercicios,* Bilbao, 1974.

AA.VV., *Dossier "Deliberatio" C: Essays on Discernment*, Roma, 1981.

AA.VV., *Sentiré cum Ecclesia: historia, desafío actual, pedagogía,* Roma, 1983.

AA.VV., *La espiritualidad ignaciana ante el siglo XXI*, México, 1993.

AA.VV., "Preámbulos para elegir: Disposiciones para el discernimiento", *Apuntes Ignacianos* 19 (2009) 1-165.

D.M. Agacino y C.R. Cabarrús, *Discernimiento espiritual, Teoría y práctica pedagógica*, Roma, 1990.

J.M. Aicardo, *Comentario a las Constituciones de la Compañía de Jesús* (6 vols.), Madrid, 1919-1932.

A. Alburquerque, "Los Directorios de Ejercicios. Síntesis histórica y de contenidos. Utilidad y posibilidades de actualización de los Directorios hoy", *Manresa* 62 (1990) 401-438.

A. Aldama, "La composición de las Constituciones de la Compañía de Jesús", en: AA.VV., *Dossier "Constituciones" A*, Roma, 1972[2], 29-95.

____, "La Composición de las Constituciones de la Compañía de Jesús", *AHSI* 42 (1973) 201-245.

____, *Imagen ignaciana del jesuita en los escritos de Polanco*, Roma, 1975.

____, Aldama *Iniciación al estudio de las Constituciones*, CIS, Roma, 1981[2].

____, *Notas para un comentario a la Fórmula del Instituto de la Compañía de Jesús*, Roma, 1981[2].

R. Aldana, "Afectarse. Una palabra esencial de San Ignacio de Loyola", *Ignaziana*, 21 (2016) 23-44.

H. Alphonso, "Transformar la vida en profundidad a través de los Ejercicios ignacianos: Una idea radical de la 'Reforma de Vida´", *CIS* 36 (2005) 88-106.

J.H. Amadeo, M. A. Fiorito, "La reunión en Roma de los años 1550-1551 y la elaboración de las Constituciones", *Stromata* 40 (1984) 3-57, 203-260.

___, "La promulgación de las Constituciones en vida de S. Ignacio", *Stromata* 42 (1986) 3-45.

____, "Las 'Industrias' del Padre Polanco y las Constituciones de la Compañía de Jesús", *Stromata* 44 (1988) 23-90.

A. Araujo, "El sentido del examen de conciencia ignaciano en el proceso de crecimiento humano y espiritual del cristiano hoy", *Itaici* 84 (2011) 47-57.

____, "*Más él, examinándolo bien*" *(Au 27). El examen de conciencia en la espiritualidad ignaciana*, Bilbao-Santander-Madrid, 2016.

I. Arranz, "Pacificar y reconciliar desavenidos en la primitiva Compañía", *Manresa* 77 (2005) 139-152.

S. Arzubialde, "El significado de la fórmula «a mayor gloria de Dios» en el texto de las Constituciones de la Compañía de Jesús", *Estudios Eclesiásticos* 76 (2001) 593-630.

____, *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio. Historia y análisis*, Bilbao-Santander, 2009[2].

S. Arzubialde, J. Corella y J.M. García-Lomas (eds.), *Constituciones de la Compañía de Jesús. Introducción y notas para su lectura*, Bilbao-Santander, 1993.

G. Aschenbrenner, *A mayor gloria de Dios. La experiencia de los Ejercicios Espirituales*, Bilbao, 2006.

L. Bakker, *Libertad y experiencia. Historia de la redacción de las Reglas de discreción de espíritus en Ignacio de Loyola*, Bilbao-Santander, 1995.

W. Barry, "La dirección espiritual en la vida diaria", *CIS* 36 (2005) 62-72.

R. Bradley, "Los Directorios de Ejercicios", *Boletín de Espiritualidad*, 184 (2000) 9-19.

M. Buckley, "The Structure of the Rules for Discernment of Spirits", *The Way Suplement* 20 (1973) 19-37.

C.R. Cabarrús, "El Magis Ignaciano. Impulso a que la humanidad viva −apuntes a vuelapluma−", *Diakonia* 107 (2003) 34–62.

J. Calveras, "Buscar y hallar la voluntad divina por los tiempos de elección de los Ejercicios de San Ignacio", *Manresa* 15 (1943) 252-270; 324-340.

____, *Ejercicios Espirituales, Directorio y Documentos de S. Ignacio de Loyola*, Barcelona, 1944.

____, "El origen de los Ejercicios según Nadal", *Manresa* 26 (1954) 279-285.

V. Caporale, *Ad maiorem Dei gloriam*, Nápoles, 1992.

P. Cebollada, "El examen ignaciano: revisión y equilibrio personal", *Boletín de espiritualidad* 41 (2010) 11-22.

D. Cere y J. Cere, "Nuptial Election and the Ignatian Exercises", *Spiritus: A Journal of Christian Spirituality* 18.1 (2018) 14-34.

A.M. Chércoles, *La oración en los ejercicios espirituales de san Ignacio de Loyola*, Barcelona, 2007.

J. Chianese, "The Purpose and Aim of the Spiritual Exercises based on Annotations 21 and 1", *Ignis* 30 (2001) 23-32.

J. Clemence, *El discernimiento de espíritus en los Ejercicios de San Ignacio de Loyola*, Madrid, 1978.

H. Coathalem, *Comentario del libro de los Ejercicios*, Buenos Aires, 2005.

A. Codina, *Los orígenes de los Ejercicios Espirituales de S. Ignacio de Loyola. Estudio histórico*, Barcelona, 1926.

V. Codina, "La Mistagogía Ignaciana", *Revista Iberoamericana de Teología* 5 (2009) 7-26.

A. Coemans, C.M. Martini y M. Gioia, *Introducción al estudio de la Fórmula del Instituto de la Compañía de Jesús*, Roma, 1974.

J. Corella, **"**El itinerario espiritual y eclesial de Ignacio de Loyola"*, Miscelanea Comillas* 49 (1991) 433-473.

____, "Dos Banderas y maneras de humildad como experiencia unitaria de pobreza de espíritu", en: J.M. García-Lomas (ed.), *Ejercicios Espirituales y mundo de hoy. Congreso internacional de Ejercicios* (Loyola 20-26 de septiembre de 1991), Bilbao-Santander, 1992, 155-164.

____, "Dinámica del deseo y afecciones desordenadas en el proceso de los Ejercicios Espirituales", *Manresa* 66 (1994) 147-160.

____, *Sentir la Iglesia: comentario a las reglas ignacianas para el sentido verdadero de Iglesia*, Bilbao-Santander, 1996.

____, "San Ignacio y la Iglesia: unas reglas que nos siguen iluminando", *Manresa* 79 (2007) 167-182.

M. Costa, "Le costituzioni e l´identità spiritual del Gesuita", *Appunti di Spiritualità* 47 (1998) 39-72.

J.C. Coupeau, "Espiritualidad Ignaciana: Guía para Investigadores", *Ignaziana*, 8 (2009) 73-129.

____, *El Espíritu en la forma. Las Constituciones a la luz de la retórica*, Bilbao-Santander-Madrid, 2014.

G. Cusson, "Breve historia de la interpretación de los Ejercicios. «Escuelas» y «tendencias»", *Manresa* 66 (1994) 87-103.

C. de Dalmases, "La Iglesia en la experiencia personal de San Ignacio", *CIS* 44 (1983) 51-65.

L. de Diego, *La opción sacerdotal de Ignacio de Loyola y sus compañeros [1515-1540]. Estudio histórico e interpretación teológico-espiritual*, Caracas, 1975.

S. Decloux, *The Spiritual diary of St. Ignatius of Loyola (text and commentary*), Roma, 1990.

____, "General Examen", en: *Constitutions of the Society of Jesus. Incorporation of a Spirit* (XIV Ignatian Course, 1991), Roma-India 1993.

____, "El «más» está en ti", *Manresa* 73 (2001) 175-185.

A. Demoustier, *Les Exercices Spirituels de S. Ignace de Loyola. Lecture et pratique d'un texte*, París, 2006.

O. de Dinechin, "Las Reglas para el sentido verdadero en la Iglesia militante", *CIS* 32 (1979) 93-107.

J.C. Dhotel, "The Place of the Election", *CIS* 10, no. 3 (1979) 72-82.

____, "Actualiser les regles d'lgnace?", *Christus*, 34 (1987) 355-368.

C. Domínguez, "El mucho examinar: funciones y riesgos", *Manresa* 62 (1990) 273-287.

____, *Psicodinámica de los Ejercicios ignacianos*, Bilbao-Santander, 2004.

A. Dulles, "Finding God´s will. Rahner´s interpretation of the Ignatian election", *Woodstock Letters* 94 (1965) 139-152.

H.D. Egan, *The Spiritual Exercises and the Ignatian Mystical Horizon*, St. Louis, 1976.

E. Emery, "The One Who Receives the Exercises", *The Way. Supplement,* 38 (1980) 82–92.

Ph. Endean, "Ignatius and Church Authority", *The Way. Supplement*, 70 (1991) 76–90.

____, *Karl Rahner and Ignatian Spirituality*, Oxford, 2001.

____, "«Aplicar los tales ejercicios»: La práctica de los primeros jesuitas", *Revista de Espiritualidad Ignaciana* 32 (2001) 43-67.

____, "Writings on Jesuit Spirituality I" by Jorge Mario Bergoglio, S.J., *Studies in the spirituality of jesuits* 45/3 (2013).

____, "Writings on Jesuit Spirituality II" by Jorge Mario Bergoglio, S.J., *Studies in the spirituality of jesuits 45/4 (2013).*

F. Evain, "Dinámica de los Ejercicios de San Ignacio y sentido de la Iglesia", *Manresa* 66 (1994) 179-190.

J.R. Fernández de la Cigoña, "Luz e sombra: O Exame de conciencia", *Itaici* 41 (2000) 71-73.

G. Fessard, *La dialéctica de los Ejercicios Espirituales de san Ignacio de Loyola*, Bilbao-Santander, 2010.

M.A. Fiorito, *Discernimiento y Lucha espiritual*, Buenos Aires, 1985.

M. França, "Sentir com a Igreja hoje. A propósito das regras para sentir com a Igreja de Santo Inácio de Loyola", *Perspectiva Teológica*, 18 (1986) 315-342.

G.E. Ganss, "Thinking with the Church: The Spirit of St. Ignatius's Rules", *The Way. Supplement* 20 (1973) 72-82.

J. García de Castro, *El Dios emergente. Sobre la "consolación sin causa"*, Bilbao-Santander, 2001.

____, "Semántica y Mística: el Diario espiritual de Ignacio de Loyola", *Miscelánea Comillas* 59 (2001) 211-54.

____, "La mística de Ignacio: cultura y costumbre", *Manresa* 76 (2004) 333-353.

____, "Iglesia, sentir y sentido en san Ignacio", *Manresa*, 84 (2012) 247-258.

L.M. García Domínguez, *Las 'afecciones desordenadas*'. Influjo del *subconsciente en la vida espiritual*, Bilbao-Santander, 1992 (2015[2]).

____, "Elección y unión con Dios en el texto de los Ejercicios", *Manresa* 83 (2011) 109-122.

C. García Hirschfeld, "Las reglas de discreción de Primera Semana [313-327] (I)", *Manresa* 60 (1988) 331-341.

____, "Las reglas de discreción de Primera Semana [313-327] (II)", *Manresa* 61 (1989) 17-30.

____, "Todo modo de examinar la conciencia. Una pieza clave en el magisterio espiritual de Ignacio", *Manresa* 62 (1990) 251-271.

____, "Qué acompañamos cuando acompañamos 'ignacianamente´", *Manresa* 76 (2004) 123-133.

R. García Mateo, "Los Ejercicios como hecho lingüístico. Consideraciones para un análisis semiótico del texto ignaciano", *Letras de Deusto* 21 (1991) 91-110.

____, "Fuentes filosófico-teológicas de los Ejercicios según el curriculum académico de su autor", en: J. Plazaola (ed.), *Las fuentes de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio. Simposio Internacional* (Loyola, 15-19 septiembre 1997), Bilbao, 1998, 467-508.

____, *Ignacio de Loyola. Su espiritualidad y su mundo cultural*, Bilbao, 2000.

____, "La *Vita Christi* de Ludolfo de Sajonia y los misterios de Cristo en los Ejercicios ignacianos", *Gregorianum* 81 (2000) 287-307.

____, *El misterio de la vida de Cristo en los Ejercicios ignacianos y en el Vita Christi Cartujano. Antología de textos,* Madrid, 2002.

____, "The "Accommodated Texts" and the Interpretation of the Spiritual Exercises", *The Way* 44 (2005) 101-116.

____, "Cristocentrismo de la elección y misión en los ejercicios ignacianos", *Archivo Teológico Granadino* 78 (2015) 5-26.

G. Gerhartz, "Sentiré cum Ecclesia", *La Civiltá Cattolica* (1993/2) 227-234 y 313-328.

D. Gil, *Discernimiento según S. Ignacio,* Roma, 1980.

M. Giogia, *La admisión y la dimisión del jesuita: fruto del discernimiento espiritual.Constituciones I y II partes*, Roma, 1973.

M. Giuliani, *Oración y acción. Estudios de espiritualidad ignaciana*, Bilbao, 1968.

____, "Cristo en la experiencia de la Primera Semana", *Manresa* 68 (1996) 227-231.

J.I. González Faus, "De la indiferencia al «Tercer Grado de Humildad». Notas para una cristología de libertad", *Manresa* 63 (1991) 247-257.

L. González Hernández, "Examen de conciencia y discernimiento", *Manresa* 62 (1990) 289-305.

____, "La Deliberación de los Primeros Compañeros", *Manresa* 61 (1989) 231-248.

E. Gordils, *Que su santísima voluntad sintamos, y aquella enteramente la cumplamos,* Roma, 1966.

J. Granero, "Sobre la espiritualidad ignaciana", *Manresa* 31 (1959) 5-34.

J.M. Guerrero, "Tres maneras de humildad", *Manresa* 54 (1982) 261-268.

P. Guerrero, "Esperar sirviendo y eligiendo. Ignacio de Loyola: el tiempo como búsqueda y hallazgo de Dios, *Sal Terrae* 93 (2005) 549-558.

____, *Convertirse es ser atraído. Una propuesta para ocho días de ejercicios ignacianos*, Santander, 2019.

J. de Guibert, "I tratti caratteristici della spiritualità di S. Ignazio", *La Civiltà cattolica* 3 (1939) 105-119.

____, *La espiritualidad de la Compañía de Jesús. Bosquejo histórico*, Santander, 1955.

____, *La spiritualità della Compagnia di Gesù*, Roma, 1992.

A. Guillén, "El acompañamiento espiritual del cristiano adulto", *Manresa* 76 (2004) 135-145.

E. Hernández, "La elección de los Ejercicios de san Ignacio", *Miscelánea Comillas* 25 (1956) 115-186.

C. Hourticq, "Regles pour avoir le vrai sens de l'Église selon Ignace de Loyola", *Christus* 34 (1987) 338-353.

I. Iparraguirre, *Práctica de los ejercicios de San Ignacio de Loyola en vida de su autor (1522-1556*), Bilbao-Roma, 1946.

____, "Reglas para el sentido verdadero en la Iglesia", *Información SJ*, 16 (1971) 295-300.

____, *Vocabulario de Ejercicios Espirituales. Ensayo de hermenéutica ignaciana*, Roma, 1972.

____, *Vocabulario de Ejercicios Espirituales. Ensayo de hermenéutica ignaciana*, Roma, 1978[2].

M. Ivens, *Understanding the Spiritual Exercises*, Trowbridge, 1998.

A. de Jaer, *Formar un cuerpo para la misión. Lectura sapiencial de las Constituciones de la Compañía de Jesús*, Bilbao-Santander, 1998.

B. Juanes, *La elección ignaciana por el segundo y tercer tiempo*, Roma, 1980.

T.M. Kelly, "Freedom, Married Loved and the Exercises", *The Way* 43 (2004) 83- 94.

N. King, "Ignatius Loyola and Decision-Making", *The Way Sup* 24 (1975) 46-57.

P.H. Kolvenbach, "Lenguaje y antropología: El *Diario Espiritual* de San Ignacio", *CIS* 22 (1991) 9-19.

P.H. Kolvenbach, "Ejercicios y Co-actores", *Manresa* 75 (2003) 287-94.

J. Laplace, *La experiencia del Discernimiento en los Ejercicios*, Madrid, 1978.

V. Larrañaga, "Tres ideas claves de la espiritualidad ignaciana a través de su libro de los Ejercicios", *Miscelánea Comillas* 25 (1956) 235-266.

____, "La revisión total de los Ejercicios por S. Ignacio ¿en París o en Roma?", *AHSI* 25 (1956) 396-415.

Ph. Lécrivain, "Las Reglas para sentir con la Iglesia. De las imágenes al texto", *Manresa* 62 (1990) 25-36.

____, "«A mayor gloria de Dios y salvación de las almas». Nuevo enfoque de los primeros tiempos", *CIS* 24 (1993) 54-76.

P. Leturia, *Génesis de los ejercicios de S. Ignacio y su influjo en la fundación de la Compañía de Jesús*, Oña, 1941.

____, *Nuevos datos sobre San Ignacio*, Bilbao, 1925.

F. Lombardi, Le "Regole per avere l'autentico sentire nella Chiesa militante", *Ignaziana* 25 (2018) 43-68.

M. Lop, *El Director de Ejercicios. La técnica ignaciana en la dirección de los Ejercicios*, Barcelona, 1964.

____, "Clases de Ejercicios y de ejercitantes según los Directorios", *Manresa* 36 (1964) 55-74.

____, *Los directorios de ejercicios (1540-1599*), Bilbao-Santander, 2000.

E. López Hortelano, *El imaginario de Ignacio de Loyola; amar, elegir, buscar*, Barcelona, 2010.

J. Losada, "Cristología en la meditación del llamamiento del Rey temporal", *Manresa* 54 (1982) 147-166.

____, "Las Reglas para un recto sentir en la Iglesia: alcance eclesiológico", *Miscellanea Comillas*, 49 (1991) 383-412.

S. Lyonet, "«La maggior gloria di Dio», en: Lo Spirito della Compagina. «Una sintesi»", *Recherches* 15, CIS Roma, 1978, 7-23.

S. Madrigal, "Las reglas ignacianas para sentir con la Iglesia. Una interpretación a modo de directorio", *Miscelánea Comillas,* 58 (2000) 427-485.

____, "Claves para una relectura de las Reglas para sentir con la Iglesia", *Manresa* 73 (2001) 5-36.

____, *Estudios de eclesiología ignaciana*, Madrid, 2002.

D. Marno, "Attention and Indifference in Ignatius's Spiritual Exercises", en: R.A.

Maryks (ed.), *A Companion to Ignatius of Loyola: Life, Writings, Spirituality, Influence*, Leiden, 2014, 232-247.

N. Martínez-Gayol, "«Todo como sintiere ser a mayor gloria de Dios nuestro Señor». Posibles conflictos en la determinación de la «mayor gloria de Dios»", *Estudios Eclesiásticos* 79 (2004) 413-431.

____, *Gloria de Dios en Ignacio de Loyola*, Bilbao-Santander, 2005.

R. Meana (dir.), *El sujeto. Reflexiones para una antropología ignaciana*, Bilbao-Santander-Madrid, 2019.

J. Melloni, *Los ejercicios en la tradición de occidente*, Barcelona, 1998.

____, "Las influencias cisnerianas de los Ejercicios Espirituales", en: J. Plazaola (ed.), *Las fuentes de los ejercicios Espirituales de San Ignacio*, Bilbao, 1998, 353-377.

____, *La Mistagogía de los Ejercicios*, Bilbao-Santander, 2001.

____, "La elección, el nombre ignaciano de la unión", *Manresa* 83 (2011) 123-133.

C. Mendoza, "La preparación del sujeto para los Ejercicios ignacianos", *Apuntes Ignacianos*, 37 (2003) 153-60.

F. Meures, "La dimensión afectiva en el discernir y decidir", *Revista de Espiritualidad Ignaciana*, 39 (2008) 62-80.

D. Molina, "San Ignacio y la Reforma de la Iglesia", *Manresa* 73 (2001) 49-63.

____, "`Y que militen dentro de nuestra santa madre la Iglesia...' El papel de la Iglesia en el proceso espiritual del sujeto ignaciano", *Manresa*, 80 (2008) 153-167.

M.A. Moreno, "La antropología de Ignacio de Loyola", *Boletín de Espiritualidad* 188 (2001) 1− 27.

G. Nadeau, "L'indifférence selon saint Ignace", *Cahiers de Spiritualité ignatienne*, 39 (1986) 171-177.

Mª A. Navarro, "Opção por Cristo pobre, opção pelos pobres. Tres grados de Humildade", *Itaici* 25 (1996) 77-83.

A.M. Nebreda, "El camino de Ignacio. Estudio del «acatamiento» en los Ejercicios espirituales", *Manresa* 32 (1960) 45-60.

M. Nicolau, "¿A quiénes se deben dar todos los Ejercicios y a quiénes sólo algunos?", *Manresa* 26 (1954) 23-29.

J. Ochagavía, "El fruto de los Ejercicios", *Cuadernos de Espiritualidad* 143 (2004) 4-14.

J.W. O'Malley, "Cinco misiones del carisma jesuita. Contenido y método", *Cuadernos de Espiritualidad* 165 (2007) 3-31.

R. Orlandis, "De la elección y de la intención previa a ella. Preliminares al estudio de los tres tiempos de elección", *Manresa* 11 (1935) 97-126.

W. Peters, *The Spiritual Exercices St. Ignatius. Exposition and Interpretation. Hrsg.von "The Program to adapt the Spiritual Exercices"*, Jersey City, 1968.

J. Plazaola (ed.), *Las fuentes de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio. Simposio Internacional* (Loyola, 15-19 septiembre 1997), Bilbao, 1998,

H. Rahner, *Génesis y teología del libro de los ejercicios*, Madrid, 1966.

K. Rahner, "La apertura hacia el Dios cada vez mayor. Para la interpretación del lema *Ad Maiorem Dei gloriam*", *Escritos de Teología VII*, Madrid, 1969, 36-58.

____, *Meditaciones sobre los Ejercicios de San Ignacio*, Barcelona, 1977.

J.M. Rambla, "El arte de la amistad en Ignacio de Loyola", Barcelona, 2008.

____, *Ejercicios Espirituales de san Ignacio de Loyola. Una relectura del texto (1)*, Barcelona, 2008.

____, *Ejercicios Espirituales de san Ignacio de Loyola. Una relectura del texto (4)*, Barcelona, 2014.

I. Ramos, *Chronicon Natalis. Una lente para introducirse en el surgimiento de la espiritualidad ignaciana*, Bilbao-Santander-Madrid, 2019.

D. Restrepo, "Las anotaciones 18, 19 y 20 como base de la preparación de la persona para los Ejercicios Espirituales", *Apuntes Ignacianos* 37 (2003) 42-62.

F. Riera, "`Disponerse' para hacer los Ejercicios", *Manresa* 80 (2008) 213-223.

S. Robert, "Union with God in the Ignatian Election", *The Way Sup* 103 (2002) 10-112.

M. Rotsaert, *Il discernimento spirituale nei testi di Ignazio di Loyola*, Roma, 2013.

E. Royón, "Ignacio, un hombre de elección", *Manresa* 63 (1991) 67-78.

M. Ruiz Jurado, "Espiritualidad ignaciana en la «Fórmula del Instituto S.I.»", *Manresa* 48 (1976) 309-321.

____, "¿Influyó en San Ignacio el Ejercitatorio de Cisneros?", *Manresa* 51 (1979) 65-75.

____, *El discernimiento espiritual: teología, historia, práctica*, Madrid, 1994.

____, "El texto de los Ejercicios de San Ignacio", *Manresa* 69 (1997) 171-186.

____, "La oración de san Ignacio en su *Diario espiritual*", *Manresa* 84 (2012) 63-77.

I. Salvat, *Servir en Misión Universal*, Bilbao-Santander, 2001.

A. Sampaio, "The 'Times' of Ignatian Election: The Wisdom of the Directories", *The Way*, 42 (2003) 73-88.

____, *Los tiempos de elección en los directorios de Ejercicios*, Bilbao-Santander, 2004.

J. Santiago, "The Election vs. the Third Week", *Woodstock Letters* 94 (1965) 165-90.

J.L. Segundo, *The Crist of the Ignatian Exercises*, New York, 1987.

F. Segura, "Las Reglas ignacianas para sentir con la Iglesia", *Manresa* 58 (1986) 199-208.

B. Sesboüé, "Espiritualidad Ignaciana y Teología", *Revista de espiritualidad ignaciana* 115 (2007) 27-35.

P. Shore, "The *Vita Christi* of Ludolph of Saxony and Its Influence on the Spiritual Exercises of Ignatius of Loyola", *Studies in the Spirituality of Jesuits* 30/1 (January 1998).

A. Solignac, "Le Compendio Breve de l'Exercitatorio de Cisneros et les Exercices Spirituels", *AHSI* 63 (1994) 141-154.

P. Teilhard de Chardin, *El medio divino*, Madrid, 1967[6].

J.A. Tetlow, *Making Choices in Christ: The Foundations of Ignatian Spirituality*, Chicago, 2011.

M.E. Thibodeaux, *God's Voice Within: The Ignatian Way to Discover God's Will*, Chicago, 2010.

____, *Recrear el examen ignaciano*, Santander, 2017.

S. Thió, "La experiencia de Dios en los *Ejercicios espirituales* y en el *Diario espiritual*", *Manresa* 61 (1989) 343-354.

____, "Ignacio: de la humildad a la pacificación", *Manresa* 77 (2005) 125-137.

J. Thomas, *Le Christ de Dieu pour Ignace de Loyola,* París, 1981.

J.J. Toner, *Discerning God´s Will. Ignatius of Loyola´s Teaching in Christian Decision Making*, St. Louis, 1991.

____, *A Commentary on Saint Ignatius' Rules for the Discernment of Spirits. A guide to the Principies and Practice*, St. Louis 1982.

U. Valero, "Espiritualidad ignaciana y obras de misericordia", *Manresa* 88 (2016) 19-37.

P. van Breemen, "Acompañamiento espiritual hoy", *Manresa* 68 (1996) 361-377.

R. Velasco, "Notas acerca de la elección en los 'Ejercicios'. Desde el 'Directorio autógrafo' al 'Directorio Oficial'", *Stromata* 63 (2007) 125-158.

J. Vives, *Vida cristiana y discernimiento*, Barcelona, 2004.

J.H. Wright, G.E. Ganss y L. Orsy, "On Thinking with the Church Today", *Studies in the Spirituality of Jesuits* 711 (1975).

R. Zas Friz, "L'autentica spiritualità ignaziana", *La Civiltà Cattolica* 153 (2003) 392-402.

4. CARTAS Y LENGUAJE DE IGNACIO DE LOYOLA

M. Alvar, "Sobre el español de San Ignacio", en: Q. Aldea (ed.), *Ignacio de Loyola en la gran crisis del siglo XVI,* Bilbao-Santander-Madrid 1992, 25-48.

G. Arledler, "Una nuova edizione degli scritti di s. Ignazio di Loyola", *La Civiltà Cattolica* 158 (2007) 135-142.

F. Bouza (ed.) *Cultura epistolar en la alta Edad Moderna. Usos de la carta y de la correspondencia entre el manuscrito y el impreso*. Anejo IV de *Cuadernos de Historia Moderna*. Madrid, 2005.

F. Bouza, *Del escribano a la biblioteca. La civilización escrita europea en la alta Edad Moderna (siglos XV-XVII),* Madrid, 2018.

J. Cervantes, "La tercera manera de humildad en el epistolario de S. Ignacio", *Manresa* 31 (1959) 153-162.

J.C. Coupeau, "Haced como os pareciere; yo me remito libremente a vos: los hapax, la base de datos Polanco y la evolución del lenguaje ignaciano", *Gregorianum* 91 (2010) 43-90.

S. Decloux, *Comentario a las Cartas y Diario Espiritual de S. Ignacio de Loyola*, Roma, 1982.

Mª T. Echenique, "El lenguaje de Ignacio de Loyola", *Anuario del Instituto Ignacio de Loyola*, Bilbao, 1995, 27-39.

E. Farinella y A. Tulumello, *Ignazio di Loyola. Il messaggio del suo epistolario I*, Roma, 1975.

J. García de Castro, "¿Qué hacemos cuando hacemos ejercicios? La actividad del ejercitante a través de su verbos", *Manresa* 74 (2002) 11-40.

____, "Ignacio de Loyola y las lenguas en la Europa del siglo XVI (1491-1556)", *Revista de Filología Española* XCIX (2019) 57-88.

G. de Gennaro, "Roland Barthes: L'interpretazione dello stile e della lingua di S. Ignazio di Loyola", *AHSI* 50 (1981) 237-240.

L. González, "Incentivos de santidad. Notas a la correspondencia de san Ignacio con los laicos de su tiempo", *Manresa* 59 (1987) 243-256.

J.A. Guerrero, "La práctica del discernimiento espiritual en la carta de Ignacio de Loyola a Teresa Rejadell del 18 de junio de 1536", *Manresa* 73 (2001) 187-210.

C. Hernández Alonso, "Calas en la expresión escrita de Iñigo de Loyola", en: J. Caro Baroja y A. Beristáin (eds.), *Ignacio de Loyola, Magister in Artium en París (1528-1535),* San Sebastián, 1991, 329-347.

M. Hernández Gordils, *Que su santísima voluntad sintamos y aquella enteramente la cumplamos: estudio hermenéutico-ascético-teológico de la rúbrica espiritual ignaciana*, Roma, 1966. Excerpta ex dissertatione in Pont. Univ. Gregoriana.

P.H. Kolvenbach, "Las cartas de San Ignacio: su conclusión", *CIS* 70 (1992) 73-86.

____, "Cuando Ignacio dice «Señor»", *Cuadernos de Espiritualidad* 119-120 (2000) 3-5.

A. Macía, *Cartas espirituales de S. Ignacio de Loyola*, Madrid, 1944.

Mª J. Mancho, "Rasgos caracterizadores del léxico de los Ejercicios Espirituales de Ignacio de Loyola", en: *Actas del XIX congreso Internacional de Lingüística y Filología Románicas II*, A Coruña, 1992, 685-704.

____, "Cultismos relativos a la «elección» en los «Ejercicios Espirituales»", en: M. Ariza (ed.), *Actas del II Congreso Internacional de la Historia de la Lengua Española*, Alicante, 2007, 1151-1159.

A. Nicolás, *Directrices espirituales de san Ignacio en sus cartas a los nuestros*, Alcalá de Henares, 1960.

H. Rahner, *St. Ignatius Loyola. Letters to Women*, New York, 2007.

M. Ruiz Jurado, "¿Escritura de Polanco o de S. Ignacio?", *AHSI* 77 (2008) 321-345.

M. Scaduto, "La corrispondenza dei primi iesuiti e le poste italiane", *AHSI* 19 (1950) 237-253.

S. Sola, "En torno al castellano de San Ignacio", *Razón y Fe* 153 (1956) 243-274.

A. Spadaro, *Inviati in missione. Le istruzioni date da S. Ignazio*, Roma, 1979.

G. Tessarolo, *S. Ignacio di Loyola nelle sue lettere*, Milano, 1955.

J.B. Walls, *The Providence of God in the letters of Saint Ignatius of Loyola*, San Jose CA, 1958.

5. HISTORIA

G. Alberigo (ed.), *Historia de los concilios ecuménicos*, Salamanca, 1993.

Q. Aldea (ed.), *Ignacio de Loyola en la gran crisis del siglo XVI. Congreso*

Internacional de Historia, Madrid 19-21 nov. de 1991, Bilbao-Santander-Madrid, 1992.

A. Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España* (7 vols.), Madrid, 1902-1925.

A. Aubert, *Paolo IV: Politica, inquisizione e storiografia*, Florencia, 19992.

W. Bangert, *Historia de la Compañía de Jesús*, Santander, 1981.

H. Bresc, "La Europa de las ciudades y de los campos (siglos XIII-XIV)", en: A. Burguière, Ch. Klapisch-Zuber, M. Segalen, F. Zonabend (dirs.), *Historia de la familia. 1 Mundos lejanos, mundos antiguos*. Madrid, 1988, 401-438.

J. Burckhardt, *La cultura del Renacimiento en Italia*, Madrid, 2004.

E. Canónica, "La recepción y la difusión del *De imitatione christi* en la España del siglo de oro", *Castilla. Estudios de Literatura* 6 (2015) 336-349.

E.H. Carr, ¿Qué es la historia?, Barcelona, 1983.

R. Collins, *Los guardianes de las llaves del cielo. Una historia del papado*, Madrid, 2009.

F.J. Coppa, *Encyclopedia of the Vatican and Papacy*, Westport, 1999.

M. Creighton, *A History of the Papacy from de great Schism to the Sack of Rome*, New York, 1969.

T.J. Dandelet, *Spanish Rome 1500-1700*, New Haven, 2001 [*La Roma Española (1500-1700)*, Barcelona, 2002].

T.J. Dandelet y J.A. Marino, *Spain in Italy. Politics, Society, and Religion 1500-1700*, Boston, 2007.

A.G. Debus, *El hombre y la naturaleza en el Renacimiento*, México, 2016.

J. Delumeau, *La Reforma,* Barcelona, 1967.

E. Duffy, *Saints and Sinners: A History of the Popes*, Yale, 2006[3] (version castellana: *Santos y pecadores. Una historia de los papas*, Madrid, 1998).

I. Echániz, *Pasión y Gloria. La historia de la Compañía de Jesús en sus protagonistas* (2 vols.), Bilbao, 2000.

T. Egido, *Martín Lutero. Una mirada desde la historia, un paseo por sus escritos*, Salamanca, 2017.

J. Van Engen, "The Practices of Devotio moderna", en: M. Rubin, *Medieval Christianity in Practice*, Princeton, 2009, 256-262

M. Fernández, *Carlos V, El César y el Hombre*, Madrid, 1999.

_____, *Felipe II y su Tiempo*, Madrid, 2001[15].

M. Firpo, *Il saco di Roma del 1527 tra profezia, propaganda política e reforma religiosa*, Cagliari, 1990.

____, "Juan de Valdés tra alumbrados e «spirituali». Note sul valdesianesimo in

Italia", en Q. AIdea (ed.), *Ignacio de Loyola en la gran crisis del siglo XVI*, Bilbao-Santander-Madrid, 1993, 293-319.

A. Fliche y V. Martin, *Historia de la Iglesia. De los orígenes hasta nuestros días XIX*, Valencia, 1976.

F. Fliedner, *Martín Lutero: su vida y su obra*, Viladecavalls, 2002.

G. Galasso, *Carlos V y la España imperial. Estudios y ensayos*, Madrid, 2011.

J.C.M. García, "Apunte sobre escolástica medieval y humanismo: el proceso de Valladolid en una epístola de Juan Luis Vives a Erasmo de Rotterdam (1527)", *Anuario de historia del derecho español* 85 (2015) 449-474.

R. García-Villoslada, "Rasgos característicos de la devotio moderna", *Manresa* 28 (1956) 315-350.

____, *Martín Lutero,* Madrid, 1973.

E. Garin, *El Renacimiento italiano*, Barcelona, 1987.

M. Gattoni, *Clemente VII e la geo-politica dello Stato pontificio (1523-1534)*, Roma-Città del Vaticano, 2002.

E.G. Gleason y A.M. Gleason*, Gasparo Contarini: Venice, Rome, and Reform*, Berkeley, Los Angeles-Oxford, 1993.

M. González y A. Sánchez (coords.), *Renacimiento y modernidad*, Madrid, 2017.

J. Grente, *El Papa de las Grandes Batallas. San Pío V*, Bilbao, 1967.

C. Gutiérrez, *Trento: un concilio para la unión (1550-1552). III Estudio*, Madrid, 1981.

J. Hale, *La Europa del Renacimiento (1480-1520)*, Madrid, 2016.

J. Hook, *The Sack of Rome*, Nueva York, 2004[2].

E. Iserloh, "La devotio moderna", en: H. Jedin (ed.), *Manual de Historia de la Iglesia* IV, Barcelona, 1973, 665-691.

H. Jedin, *El concilio de Trento en su última etapa. Crisis y conclusión*, Barcelona, 1965.

____, *Historia del concilio de Trento* (5 vols.), Pamplona, 1972-1985.

T. Kaufmann, *Martín Lutero. Vida, mundo, palabra*, Madrid, 2017.

J. Kelly, M.J. Walsh, *The Oxford Dictionary of the Popes*, Oxford, 2006 (rev. edition).

J. Kraye, *Introducción al humanismo renacentista*, Madrid, 1998.

R. Lazcano, "La figura de Lutero en su contexto histórico", *Estudios eclesiásticos* 93 (2018) 279-333.

R. McBrien, Lives *of the Popes: The Pontiffs from St. Peter to John Paul II*, San Francisco, 1997.

S. Madrigal, *La Eclesiología de Juan de Ragusa OP (1390-1443). Estudio e interpretación de su" Tractatus de Ecclesia"*, Madrid, 1995.

____, *Lutero y la Reforma: Evangelio, justificación, Iglesia*, Madrid, 2019.

P. Maxwell-Stuart, *Chronicle of the Popes: The Reign-by-Reign Record of the Papacy over 2000 Years*, London, 1997.

A. Menniti Ippolito (coord.), *Enciclopedia dei Papi* (3 vols.), Roma, 2000.

B. Mondin, *Nuovo Dizionario Enciclopedico dei Papi. Storia e insegnamenti*, Roma, 2011.

G. Morocho, "Humanismo y humanistas: el encuentro con Bizancio", en: J. M. Nieto (ed.), *Humanismo y tradición clásica en España y América*, León, 2002, 11-18.

P. Nores, *Storia della Guerra di Paolo IV*, Firenze, 1847 (Archivio Storico Italiano. La Storia D´Italia XII, Firenze, 1847).

J.W. O´Malley, *Trent and All that: Renaming Catholicism in the Early Modern Era*, Cambridge, Mass., 2000.

____, *Historia de los papas. Desde Pedro hasta hoy*, Santander, 2011.

J. Paredes (dir.), *Diccionario de los papas y concilios*, Barcelona, 1998.

G. Pasolini, *Adriano VI: saggio storico*, Roma, 1913.

L. Pastor, *The History of the Popes, from the close of the middle ages* IX-XVIII, London, 1910-1929.

R. Po-Chia (ed.) *The Cambridge History of Christianity VI. Reform and Expansion 1500-1660*, Cambridge, 2007.

R. Po-Chia (ed.), *El mundo de la renovación católica*, *1540-1770*, Madrid, 2010.

P. Rasi, *La conclusione del matrimonio nella dottrina prima del concilio di Trento*, Napoli, 1958.

A. Reumont, *The Carafas of Maddaloni: Naples under Spanish Domination*, London, 1854.

M. Revuelta, *Once calas en la Historia de la Compañía de Jesús. "Servir a todos en el Señor"*, Madrid, 2006.

J. M. Rovira Belloso, *Trento. Una interpretación teológica*, Barcelona, 1979.

R. Ruiz Esperidon, *Breve exponi nobis fecisti de Adriano VI*, Ciudad del Vaticano, 1993.

M. Scaduto, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia III. L´Epoca di Giacomo Lainez (1556-1565). Il Governo*, Roma, 1964.

____, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia IV. L´Epoca di Giacomo Lainez (1556-1565). L´Azione*, Roma, 1974.

W. Sombart, *El Burgués. Contribución a la historia espiritual del hombre económico moderno*, Madrid, 1998.

J.I. Tellechea, "Lo que el emperador no supo. Proceso de Paulo IV a Carlos V y Felipe II", en: J. Martínez Millán (coord.), *Carlos V y la quiebra del humanismo político en Europa (1530-1558)* Vol. 4, Madrid, 2001, 181- 196.

A. Verdoy, *Síntesis de Historia de la Iglesia. Baja Edad Media. Reforma y Contrarreforma (1303-1648)*, Madrid, 1994.

J. Vergara (ed.), *Estudios sobre la Compañía de Jesús: Los jesuitas y su influencia en la cultura moderna (s. XVI-XVIII)*, Madrid, 2004.

L. Villoro, *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento*, México, 2010[2].

E. Zaragoza, "Monjes profesos de Montserrat (1493-1833)", *Studia monastica*, 33 (1991) 329-377.

6. FAMILIA, MATRIMONIO, MUJER. FAMILIA COLONNA

G. Alberigo, "Aragona, Giovanna d´", en *Dizionario Biografico degli Italiani* vol.III, Roma, 1961.

N. Álvarez de las Asturias, "El Concilio de Trento y la indisolubilidad del matrimonio: reflexiones hermenéuticas acerca del alcance de su doctrina", *Revista española de teología* 75 (2015) 15-41.

M. Anderson, *Aproximaciones a la historia de la familia occidental*, Madrid, 1988.

Ph. Ariès, *Centuries of Childhood. A Social History of Family Life*, New York, 1962.

Ph. Ariès y G. Duby (dirs.), *Historia de la vida privada. II: De la Europa Feudal al Renacimiento*, Madrid, 2017.

___, *Historia de la vida privada. III: Del Renacimiento a la Ilustración*, Madrid, 2017.

P.R. Baernstein, "Reprobates and Courtiers: Lay Masculinities in the Colonna Family, 1520-1584", en: D. S. Peterson y D.E. Bornstein (eds.), *Florence and Beyond. Culture, Society and Politics in Renaissance Italy*, Toronto, 2008, 291-303.

N. Bazzano, *Marco Antonio Colonna*, Roma, 2003.

J. Beneyto, *Una historia del matrimonio*, Madrid, 1993.

L.K. Berkner, "Recent Research on the History of the Family in Western Europe", *Journal of Marriage and Family*, 35 (1973) 395-405.

A. Bertolotti, "La prigionia di Ascanio Colonna (1533-1557)", *Atti e memorie della R. Deputazione di storia patria per le provincia modenesi e parmensi*, ser. 3, vol. 2 (1883), 109-181.

L. Bressan, *Il canone tridentino sul divorzio per adulterio e l´interpretazione degli autori*, Roma, 1973.

A. Brotherton, "The Holiness of the Defiled", *The Way. Supplement* 74 (1992) 65- 77.

G. Brucker, *Giovanni y Lusanna: Amor y matrimonio en el Renacimiento*, San Sebastián, 1991.

M. Buonanno (ed.), *Le funzioni social del matrimonio. Modelli e regola della scleta del conjuge dal XIV al XX secolo*, Milano, 1980.

A. Burguière (coord.), *Historia de la Familia* (2 volúmenes), Madrid, 1988.

J. Burrieza, "La percepción jesuítica de la mujer (siglos XVI-XVIII)", *Investigaciones Históricas. Época Moderna y Contemporánea*, 25 (2005) 85-116.

Mª C. Carié, "Apuntes sobre el matrimonio en la Edad Media española", *Cuadernos de Historia Española,* LXIII-LXIV (1980) 115-177.

J. Casey, *La familia en la España mediterránea (siglos XV a XIX)*, Barcelona, 1987.

____, *Historia de la familia*, Madrid, 1990.

V. Celetti, *I Colonna principi di Paliano*, Milano, 1960.

E. Contreras, "La familia en la Edad Media: Una aproximación bibliográfica", en: *La familia en la Edad Media: XI Semana de Estudios Medievales. Nájera, del 31 de julio al 4 de agosto de 2000*, Logroño, 2001, 515-551.

S. Coontz, *Historia del matrimonio. Cómo el amor conquistó el matrimonio*, Barcelona, 2006.

A. Coppi, *Memorie colonnesi*, Roma, 1855.

T.J. Dandelet, "Between Courts: The Colonna Agents in Italy and Iberia, 1555-1600", en: M. Keblusek, B. Noldus y H. (eds.), *Your Humble Servant. Agents in Early Modern Europe, 1500-1800*, Hilversum, 2006, 29-38.

____, "The ties that bind: the Colonna and Spain in the 17th Century", en: C.J.

Hernando (coord.), *Roma y España. Un crisol de la cultura europea en la edad moderna* (Actas del Congreso Internacional celebrado en la Real Academia de España en Roma del 8 al 12 de mayo de 2007), Madrid, 2007.

T. Dean y K. J. P. Lowe (eds.), *Marriage in Italy, 1300-1650*, Cambridge, 1998.

G. Duby y M. Perrot (eds.), *Historia de la mujeres 3. Del Renacimiento a la Edad Moderna*, Madrid, 2000.

P. Durão, "Presenças femininas na vida de S. Inácio", *Brotéria* 63 (1956) 4-15.

E. Ferasin, *Matrimonio e celibato al Concilio di Trento*, Roma, 1971.

M. Fernández, *Casadas, Monjas, Rameras y Brujas. La olvidada historia de la mujer española en el Renacimiento*, Madrid, 2003.

J.L. Flandrin, *Families in Former Times: Kinship, Household and Sexuality*, Cambridge, 1979.

____, *Orígenes de la Familia Moderna*, Barcelona, 1979.

A. Fontán, *Juan Luis Vives (1492-1540): humanista, filósofo, político*, Valencia, 1992.

F. Galvache, *La educación familiar en los humanistas españoles*, Pamplona, 2001.

J. García de Castro, "Las mujeres y los primeros jesuitas", en F. Rivas (ed.), *Iguales y diferentes. Interrelación entre mujeres y varones cristianos a lo largo de la historia*, Madrid, 2012, 219-282.

R. García Mateo, "La mujer en la vida de Ignacio de Loyola", *Manresa* 66 (1994) 339-353.

____, "Ignacio de Loyola y la mujer", *ignaziana* 20 (2015) 146-157.

E. Garrido, *Historia de las mujeres en España*, Madrid, 1997.

J. Gaudemet, *El Matrimonio en Occidente*, Madrid, 1993.

M. Ghirardi y A. Irigoyen, "El matrimonio, el concilio de Trento e Hispanoamérica", *Revista de Indias*, 246 (2009) 241-272.

M. de Giorgio y Ch. Klapish-Zuber (eds.), *Storia del matrimonio*, Bari, 1996.

J. Goody, *The Development of the Family and Marriage in Europe*, Cambridge, 1983. [*La evolución de la familia y el matrimonio en Europa*, Barcelona, 1986].

____, *La familia europea. Ensayo histórico-antropológico*, Barcelona, 2001.

B. Gottlieb, *The Family in the Western World, From the Black Death to the Industrial Age*, New York-Oxford, 1993.

J.M. Granero, "San Ignacio y la pastoral femenina", *Manresa* 29 (1957) 159-161.

O. Hufton, *Destini femminili. Storia delle donne in Europa (1500-1800)*, Milán, 1996.

R. Jimeno, "Reforma, contrarreforma y matrimonio: legislación de las dos Navarras", en: *Anuario de historia del derecho español* 85 (2015) 152- 161.

K. Klapisch-Zuber, *Women, Family and Ritual in Renaissance Italy*, Chicago-London, 1985.

____, *La famiglia e le donne nel Rinascimento*, Milán, 1995.

L. Lacoma, "El origen del capítulo "Tametsi" del concilio de Trento contra los matrimonios clandestinos", *Revista Española de Derecho Canónico* 14 (1959) 613-666.

J.L. Larrabe, "Sacramentalidad y espiritualidad del matrimonio (según el concilio de Trento)", *Naturaleza y Gracia* 3 (1988) 423-433.

P. Laslett y R. Wall (eds.), *Household and Family in Past Time*, Cambridge, 1972.

C. Lechener, "La influencia de la familia, el Estado y la Iglesia en la construcción del matrimonio en los manuales matrimoniales españoles de la época moderna", en: Ch. Strosetzki (coord.), *Actas del V Congreso Internacional de la Asociación Internacional Siglo de Oro. Münster 20-24 de julio de 1999*, Madrid, 2001, 782-792.

C. Lindberg, "Martin Luther on Marriage and the Family", *Perichoresis. The Theological Journal,* 1-1 (2004) 27-46.

M.V. López-Cordón y M. Carbonell i Esteller (eds.), *Historia de la mujer e historia del matrimonio. Historia de la familia, una nueva perspectiva sobre la sociedad europea*, Murcia, 1997.

M.V. López-Cordón, "Familia, sexo y género en la España moderna", *Studia historica. Historia moderna* 18 (1998) 105-134.

F. Millán, "La sacramentalidad del matrimonio: algunas notas desde la historia de la teología", *Estudios eclesiásticos* 88 (2013) 321-359.

I. Morant y M. Bolufer, *Amor, matrimonio y familia. La construcción histórica de la familia moderna*, Madrid, 1998.

E. Muir, "In Some Neighbours We Trust: On the Exclusion of Women from the Public in Renaissance Italy", en: D. S. Peterson y D.E. Bornstein (eds.), *Florence and Beyond. Culture, Society and Politics in Renaissance Italy*, Toronto, 2008, 271-289.

P. Muñoz, "La historia de la familia en la reciente bibliografía europea", *Historia Social* 21 (1995) 145-155.

Mª D. Oller, "El rostro femenino de la espiritualidad ignaciana", *Manresa* 72 (2000) 221-243.

R.B. Outhwaite (ed.), *Marriage and Society: Studies in the social History of Marriage*, London, 1980.

S. Ozment, *When Fathers Ruled: Family Life in Reformation Europe*, Cambridge MA, 1983.

J. W. Padberg, "Los jesuitas y las mujeres, las mujeres y los jesuitas", *Manresa* 81 (2009) 59-74.

P. Partner, *Renaissance Rome. 1500-1559. A Portrait of a Society*, Berkeley-Los Angeles, 1979.

P. Paschini, *I Colonna*, Roma, 1955.

P. Rasi, *La conclusione del matrimonio nella doctrina prima del concilio di Trento*, Napoli, 1956.

J.W. Reites, "Ignatius and Ministry with Women", *The Way. Supplement* 74 (1992) 7-19.

A. Rodríguez, *La Familia en la Edad Moderna*, Madrid, 1996.

T. Roswitha, "Orígenes del matrimonio y de la familia modernos", *Revista Austral de Ciencias Sociales* 11 (2006) 59-78.

J.E. Ruiz-Domènec, *La ambición del amor: historia del matrimonio en Europa*, Madrid, 2003.

J. Sánchez-Arcilla, "La formación del vínculo y los matrimonios clandestinos en la Baja Edad Media", *Cuadernos de Historia del Derecho,* 17 (2010) 7-47.

P. Santonja, "La situación de las mujeres y el matrimonio en la Edad Media y en los siglos XVI y XVII", *Cuadernos para investigación de la literatura hispánica*, 40 (2015) 263-328.

A. Sarmiento, *El matrimonio cristiano*, Pamplona, 1997.

N. Schöch, "La solennizzazione giuridica della "forma canonica" nel decreto "Tametsi" del Concilio di Trento", *Antonianum* 72 (1997) 637-672.

A. Serio, *Una gloriosa scofitta. I Colonna tra papato e impero nella prima etá moderna*, Roma, 2008.

M.M. Sheehan, "The formation and stability of marriage in fourteenth-century England: evidence of an Ely register", *Mediaeval studies*, 33 (1971) 228- 263.

W. Soto, "Ignacio de Loyola y la mujer", *Proyección* 44 (1997) 299-318.

L. Stone, *The family, Sex and Marriage in England 1500-1800*, London, 1977. [*Familia, sexo y matrimonio en Inglaterra (1500-1800)*, México, 1990].

Ch. Strosetzki, "El matrimonio en J. Vives y Ch. Fourier", en: I. Arellano y J.M.

Usunáriz (eds.), *El matrimonio en Europa y el mundo hispánico. Siglos XVI y XVII*, Madrid, 2005, 27-38.

S. Thió, "Ignacio, padre espiritual de mujeres", *Manresa* 66 (1994) 417-435.

M.D. Vigil, *La vida de las mujeres en los siglos XVI y XVII*, Madrid, 1986.

J.R. Watt, "El impacto de la Reforma y la Contrarreforma", en: D.I. Kertzer y M. Barbagli (comps.), *Historia de la familia europea, I: La vida familiar a principios de la era moderna (1500-1789)*, Barcelona, 2002, 205-245.

E. Westermarck, *Historia del matrimonio*, Barcelona, 1984.

7. PASTORAL Y PSICOLOGÍA DE LA FAMILIA Y DE LA PAREJA

E. Alburquerque, "Amoris Laetitia: una pastoral del acompañamiento, una moral del discernimiento", *Misión joven* 486-487 (2017) 5-14.

M. Almeida (coord.), *Alegria e Misericordia. A teología do Papa Francisco para as famílias*, Braga, 2020.

E.J.R. Atala, *Ciclo vital de la pareja y la familia*, México, D.F. 1997.

M. Beyebach, y A. Rodríguez, "El ciclo evolutivo familiar: crisis evolutivas", en: A. Espina, B. Pumar y M. Garrido, *Problemáticas familiares actuales y terapia familiar*, Valencia, 1995.

E. Biser, *Pronóstico de la fe. Orientación para la época postsecularizada*, Barcelona, 1994.

B. Carter, y M. McGoldrick, The expanded family life cycle: Individual family and social perspectives, Boston, 1999[3].

F. Coccopalmerio, *El capítulo VIII de la Exhortación apostólica pos-sinodal "Amoris laetitia"*, Madrid, 2018.

K.R. Fisher y T.N. Hart, *El matrimonio como desafío*, Bilbao, 2002.

Francisco, *Amoris laetitia*, edición preparada Mons. Marcello Semeraro, Madrid, 2016[2].

____, *La alegría del amor. Edición de trabajo de la Exhortación apostólica postsinodal "Amoris laetitia"* (P. Guerrero, ed.), Bilbao, 2016.

P. Guerrero, "El milagro de un territorio común", *Manresa* 77 (2005) 161-168.

____, “Compartir el pan: Prudencia y audacia en la atención y acompañamiento pastoral a católicos divorciados vueltos a casar” en: G. Ullibarri (ed.), *La Familia a la luz de la misericordia*, Santander, 2015, 155-186.

____, “Llegó donde él y, al verlo, se conmovió (Lc 10,33)”, *Sal Terrae* 104 (2016) 627-638.

____, “De considerar categorías abstractas a escuchar a personas concretas. El acceso a los sacramentos de los católicos divorciados vueltos a casar”, *Sal Terrae* 105 (2017) 451-466.

____, “Companhia, respeito, doçura e esperança. A atenção pastoral às famílias feridas à luz de Amoris laetitia”, en: M. Almeida (Coord.), *Alegria e misericórdia. A teologia do Papa Francisco para as famílias*, Braga, 2020, 231-258.

W. Kasper, *El Evangelio de la familia*, Santander, 2014.

____, *El mensaje de Amoris laetitia. Un debate fraterno*, Santander, 2017.

I. Marquínez, “Vida exitosa de pareja”, *Padres y Maestros* 271 (2002) 15-18.

P. Mattessich y R. Hill, *Ciclo vital y desarrollo de la familia*, Boston, 1987.

R. Meana, “Acompañar la impotencia ante el sufrimiento para vivir en plenitud”, *Manresa* 92 (2020) 263-272.

N.S. Moratto, J.J. Zapata y T. Messager, “Conceptualización de ciclo vital familiar: una mirada a la producción durante el periodo comprendido entre los años 2002 a 2015”, *Revista CES Psicología* 8 (2015) 103-121.

E. Pascual, *Repercusión mundial de la «Humanae vitae»*, Sant Cugat del Vallés, 1969.

C. Peña, “*Amoris Laetitia*: algunos retos y propuestas para una pastoral juvenil en clave de familia”, en: Dicasterio para la pastoral juvenil salesiana (ed.), *Pastoral juvenil y familia. Actas del Congreso Internacional (Madrid, 27 noviembre-1 diciembre 2017)*, Roma, 2018.

A. Salgado, “Construcción de la familia y vida familiar desde la espiritualidad ignaciana”, *Manresa*, 72 (2000) 245-276.

Ch. Schönborn, “*Amoris Laetitia*: Integrar a todos”, *Mensaje* 65 (2016) 11-15.

F. Sebastián, *Diez cosas que el papa Francisco quiere que sepas sobre la familia*, Madrid, 2016.

____, *Reflexionar con la Amoris laetitia*, Madrid, 2017.

F.J. de la Torre, “La espiritualidad adulta de *Amoris laetitia*”, *Revista de espiritualidad* 77 (2018) 343-369.

F. Vidal − CVX España, *El Reloj de la Familia. Un método para el proyecto de familia*, Bilbao, 2015.

____, *El Reloj de la Familia. Guía práctica para proyectos de familias*, Bilbao, 2016[2].

M. Vidal, “La fuerza innovadora de *Amoris laetitia*. Hacia un nuevo ‘paradigma eclesial’ de matrimonio y familia” *Moralia* 41 (2018) 59-99.

8. OBRAS DE REFERENCIA

8.1. Diccionarios y concordancias

Q. Aldea (dir.), *Diccionario de Historia Eclesiástica de España* (5 vols.), Madrid, 1972-1987.

J. Corominas y J.A. Pascual, *Diccionario critico-etimológico castellano e hispánico* (6 vols.), Madrid, 1984.

S. de Covarrubias, *Tesoro de la Lengua Castellana* (1611), (M. de Riquer, ed.), Barcelona, 1987.

I. Echarte (ed.), *Concordancia Ignaciana*, Bilbao-Santander-St. Louis, 2007.

J. García de Castro (dir.), *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana* (2 vols.), Bilbao-Santander, 2007[2].

A.M. Ghisalbert (dir.)*, Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, 1960.

Ch. E. O´Neill y J. Mª Domínguez (dirs.), *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús* (4 vols.), Roma-Madrid, 2001.

Real Academia de la Lengua, *Diccionario de Autoridades* (3 vols.), Madrid, 1969 (orig. 1732).

8.2. Magisterio

J. Collantes, *La fe de la Iglesia católica*, Madrid, 1983.

H. Denzinger, P. Hünermann, *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum,* Barcelona, 2017[2].

8.3. Repertorios bibliográficos

P. Begheyn, "Bibliography on the History of the Society of Jesus", *AHSI* 75 (2006) 385-528; 76 (2007) 361-484; 77 (2008) 347-496; 78 (2009) 473-570; 79 (2010) 427-548; 80 (2011) 561-712; 81 (2012) 599-712; 82 (2013) 513-631; 83 (2014) 427-531; 84 (2015) 319-447; 85 (2016) 445-551; 86 (2017) 439-544; 87 (2018) 403-512.

J.C. Coupeau, "Espiritualidad Ignaciana: Guía para Investigadores", www.ignaziana.org 4, nº 8 (2009) 73-128.

____, "Bibliografía ignaciana", *Manresa* 86 (2014) 301-308.

Grupo de Espiritualidad Ignaciana, "Bibliografía ignaciana", *Manresa* 73 (2001) 303− 315; *Manresa* 74 (2002) 273-289; *Manresa* 75 (2003) 399-415; *Manresa* 76 (2004) 299-312; *Manresa* 77 (2005) 187-212; *Manresa* 78 (2006) 163-185; *Manresa* 79 (2007) 273-313; *Manresa* 80 (2008) 267-298; *Manresa* 81 (2009) 257-298; *Manresa* 82 (2010) 285-314; *Manresa* 83 (2011) 371-397; *Manresa* 84 (2012) 371-398.

I. Iparraguirre, *Orientaciones bibliográficas sobre san Ignacio de Loyola*, Roma, 1965[2].

L. Polgár, *Bibliographie sur l´historie de la Compagnie de Jésus, 1901-1980* (6 vols.), Roma, 1981-1990.

M. Ruiz Jurado, *Orientaciones bibliográficas sobre san Ignacio de Loyola. II (1965-1976)*, Roma, 1977.

____, *Orientaciones bibliográficas sobre san Ignacio de Loyola. III (1977-1989)*, Roma, 1990.

F. del Ser, "Bibliografía sobre la Compañía de Jesús en la Edad Moderna", en: J.Vergara (ed.), *Estudios sobre la Compañía de Jesús: Los jesuitas y su influencia en la cultura moderna* (s. XVI-XVIII), Madrid, 2004, 623-675.

C. Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus* (11 vols.), Paris / Bruxelles, 1890-1932.

W. Soto, "Bibliography on the History of the Society of Jesus", *AHSI* 88 (2019) 519-592.

ÍNDICE DE TABLAS

NÚMERO	CONTENIDO	PÁGINA
1	Renacimiento y vida de Ignacio de Loyola	41
2	Principales tendencias contrarias a la sacramentalidad del matrimonio	52
3	Etapas de redacción de los *Ejercicios Espirituales*	89
4	Palabras en los *Ejercicios* relacionadas con el matrimonio	110
5	Secciones de los *Ejercicios* donde aparecen palabras relacionadas con el matrimonio	111
6	Los ujetos aptos para hacer ejercicios	143
7	Índice de las *Industrias* y de las *Constituciones*	162
8	Estructura del *Examen* de las *Constituciones*	168
9a	*Examen* nº 28	169
9b	*Examen* nº 30	170
9c	*Examen* nº 36	170
9d	*Examen* nº 39	171
9e	*Examen* nº 40	171
9f	*Examen* nº 41	172
10	Impedimentos a lo largo del proceso de redacción del *Examen*	173
11a	*Constituciones* nº 173	180
11b	*Constituciones* nº 174	181
11c	*Constituciones* nº 217	182
12	Los epistolarios en la Europa del siglo XVI	186
13	Cartas a no jesuitas	190
14	Palabra “matrimonio” y derivados	194-195
15	Palabra “casar” y derivados	196
16	Derivados del verbo *maritare*	197
17	Palabras que designan al cónyuge masculino	199
18	Palabras que designan al cónyuge femenino	200-202

NÚMERO	CONTENIDO	PÁGINA
19	Palabras “cónyuge” y “consorte”	203
20	Comparación entre las dos redacciones de la *Formula*	230
21	Cartas sobre casos matrimoniales	234-235
22	Lista de cartas sobre la relación con los Colonna-Aragón	236
23	Razones señaladas en la carta a Juana de Aragón	329
24	Recursos para acompañamiento en los primeros años	347
25	Ayudas para envejecer en pareja	386
26	Principales indicadores de un proyecto de pareja	395
27	Algunas premisas para la preparación al matrimonio	397
28	Contenidos específicamente religiosos para la preparación al matrimonio	398-399
29	Estructura de una reunión-tipo	402
30	Temas de las sesiones del primer año del itinerario	403
31	Temas de las sesiones del segundo año del itinerario	405
32	Acciones pastorales que pueden ayudar a la pareja	412
33	Guía para RNM	416-417

ÍNDICE DE IMÁGENES

NÚMERO	CONTENIDO	PÁGINA
1	Detalle del Decreto de Graciano editada alrededor de 1280-1290. The Walters Art Museum (Baltimore)	45
2	Decreto *Tametsi*	78
3	Río Cardoner a su paso por Manresa	85
4	Ejemplar del libro de los *Ejercicios Espirituales*, edición del 11 de septiembre de 1548	103
5	*Constituciones* de la Compañía de Jesús. Edición de 1570	149
6	Firma de Juan Alfonso de Polanco	151
7	Documento original con la firma de Ignacio Voto de Ignacio de Loyola en la primera elección de Prepósito General.	156
8	Carta autógrafa de Ignacio de Loyola a su hermano Beltrán. Roma, 20 de marzo de 1540	184
9	Lápida funeraria de la tumba de Juana de Aragón y Ascanio Colonna. Collegiata di S. Andrea Apostolo (Paliano)	266
10	Retrato de Juana de Aragón (Rafael Sanzio). Óleo sobre lienzo (1518). Museo del Louvre.	287

ÍNDICE DE ESQUEMAS

NÚMERO	CONTENIDO	PÁGINA
1	Proceso redaccional de los *Ejercicios espirituales*	90
2	Proceso de elección de estado de vida	140
3	Condiciones para hacer ejercicios espirituales	145

APÉNDICES

1. Carta de Ignacio de Loyola a Juana de Aragón (Nov. 1552)
2. Autógrafo de la carta de Ignacio de Loyola a Juana de Aragón
3. Testimonio del duque de Termoli sobre Ascanio Colonna (Napoles, 15 de octubre de 1554)
4. Documentos Pontificios relacionados con la primera Compañía
5. Contrato matrimonial de los padres de Ignacio de Loyola

1

Carta de Ignacio de Loyola a Juana de Aragón (Nov. 1552). *Epp* 4, 506-511. Presentación estructural[1]

Además del uso de la negrita y de los subrayados, utilizo un código de colores para ayudarnos a captar las repeticiones que van configurando la estructura de la carta. Para facilitar la lectura, señalo a continuación lo resaltado con cada color:

Turquesa	Recoge aquellas expresiones que hacen referencia a Dios
Amarillo	Subraya las alusiones a la unión reconciliación, concordia…
Fucsia	Palabras "mirar" y "ponderar"
Gris	Referencias a la perfección
Oliva	Referencias a pactos, cautelas, seguridades
Verde	Subraya las repeticiones de la palabras "acto" y "obra"
Verde azulado	Repeticiones de las palabras "modo" y "vía"

[1] Hago uso de diferentes colores y subrayados para resaltar las repeticiones que nos ayudan a ver, gráficamente, la estructura de la carta y el desarrollo de las razones que Ignacio aporta a Juana de Aragón.

INVOCATIO:

Jesús

SALUTATIO:

Mi señora en el Señor nuestro

EXORDIO:

Aunque de palabra aya auisado á V.E. del medio de concierto con el Sr. Ascanio, que yo siento en el Señor nuestro

- sería **más conforme** á su diuina uoluntad,
- y que **más** que ningún otro **conuendría** á V.E.,

tirándome la affición, que su bondad infinita me ha dado para el seruicio y toda perfectión de V.E.,

no dexaré (aunque fuera de mi costumbre) de poner en scritto **las razones que á ello me mueuen**,

para que, mirando en ellas y ponderándolas algunas uezes con la buena y santa intentión que Dios N.S. le ha dado, y principalmente con su gracia, podría mudar el parezer y uoluntad con que V.E. al presente se halla.

Digo, pues, señora, que el **medio mejor** que yo siento, todas cosas miradas, es que V.E. se dispusiese con un ánimo grande, y confiado en el Señor, de yr á casa del Sr. Ascanio,

- poniéndose en su **PODER** enteramente,
- sin buscar otras seguridades,
- ni hazer otros pactos algunos,
- sino libremente,
- como la muger suele y debe estar en **PODER** de su marido;

y **las razones que á esto me mueuen** son estas.

***NARRATIO*:**

La primera, porque

- **si** la concordia se ha de hazer entera y perfecta,
- **no** ay otra uía,
- **sino** ganando el amor y coraçón todo del Sr. Ascanio,
- y esto **no** se hará andando con pactos, y buscando seguridades, como entre enemigos,
- **sino** con mostrar amor,humildad y confianza en él, como en marido,
- y esto [**si**] se haze en el modo arriua dicho.

La 2.a. Este modo mostraria **más** perfectión de humildad en V.E. que otro.

- Y á la uerdad, **si una de las dos** partes **no** se doblega y humilla,
- **no** se puede hazer concierto, donde queden santadas las entrañas;
- pues **si uno de los dos** se ha de doblegar y humillar,
- **quánto más** razón es que en la humildad se señale la muger que el marido,
- y **quánto menos** escusa tiene ella delante [de] Dios y los hombres,
- **si por no** se humillar dexa de hazerse la unión debida entre ella y su marido.

La 3.a. Tanbién sería este

acto de **mayor fortaleza y magnanimidad**, qual conuiene á la sangre y ánimo generoso de V.E., pues en él mostraria

- no temer ni aun el peligro de la muerte, que algunos temerían, que es donde se suelen los coraçones grandes conoçer;
- y al contrario, tantas cautelas y seguridades no suelen ser de personas animosas.

La 4.a. Será este modo, **quanto más difícil,**
tanto más heroico

- de uenzer V.E. á si mesma,
- y soiuzgar algunas passiones, si ha tenido y tiene con el Sr. Ascanio,

y **por consiguiente** sería de **más excellente mérito** delante [de] Dios N.S. haziéndolo por su diuino amor;

y así debría V.E., aunque otro **más fácil** le occurriese, preferir este, como **más perfecto**.

La 5.a. Que sería

obra de **más perfectión**, y por consiguiente
más grata y
más conforme á los consejos de Christo,
que

-si es tan amador de la **paz** entre qualesquiera, aunque estraños, que quiere se suspendan las oblationes y sacrificios hasta que se reconçilien entre si,

-quánto más la querrá entre los que él ayuntó en matrimonio, de cuya unión dize en su euangelio,

"que no aparte el hombre los que Dios junta, y que serán dos en una carne, y que el uno, por hazer uida con el otro, deue dexar padre y madre, etc."

La 6.a. Que será **más conforme** á las leyes que su diuina majestad puso en el santo matrimonio; como nos declara en tantos lugares la Scrittura, diziendo que

"la cabeça de la muger es el marido, y que las mugeres sean suietas á sus maridos, poniendo por exemplo á Sara, que llama su señor al suyo."

La 7.a. Porque este sería

acto de **más** confianza en Dios N.S.,
que huelga de que nos confiemos de su prouidencia açerca de nosotros,
y no sería tentar á su diuina majestad,

pues pareze á personas prudentes y doctas que esta confianza

- sería muy loable,
- y en lo demás sin peligro ó muy poco

La 8.a. Que sería

obra **tanto más agradable** á Dios,

quanto enteramente con ella **más** se quitan al demonio las armas de offender á su diuina majestad,

que son muchas,
así de parte de V.E.
como de los otros, en el stado que aora están,

lo qual pluguiese á Dios N.S. no se uiese tan claro.

La 9.a. Que sería

obra de **mayor** **charidad** con el Sr. Ascanio,

teniendo intentión de ganarle por esta uía (como me persuado en el Señor nuestro le ganaría), y

- reduziría á stado **más** **seguro** para su saluatión,
- viuiendo **más** en gracia y seruicio de Dios,
- obligándole con este acto tan uirtuoso á que tanbién S.E. procurase señalarse **más** en todas uirtudes christianas.

La 10.a. Tanbién sería para con él **grande charidad**,

- no solamente que V.E. le aliuiase de los cuydados domésticos, rigiendo su casa, como él lo deseaua,
- pero que aun le diese en su spíritu **paz y contentamiento** y buena uejez, á la qual está uezino,pues ya tiene 60 años, acabando la uida en unión y amor con su muger y hijos.

La 11.a. Tanbién para el remedio **más breue y mejor** de las señoras sus hijas cumpliría este modo de reconçiliarse,
y robar el coraçón del Sr. Ascanio con tal acto.

La 12.a. Que aun el Sr. Marco Antonio **más enteramente** se reconçiliaría con el Sr. Ascanio,
pues pende su concordia con él de la de V.E.,
y **por consiguiente** cessarían algunos trabajos,
que aora tendrá.

La 13.a. Quitaría V.E. asimesmo
de passiones
y peccados muchos,
y trabajos,

- á sus criados
- y los del Sr. Ascanio:
- y tanbién á los amigos y adheridos

de la una parte y de la otra,

dando á **todos** grande occasión de consolarse en el Señor.

La 14.a. A **todas** las mugeres se daría un muy loable exemplo de auerse con
la submissión
y humildad
y charidad
que conuiene con sus maridos.

La 15.a. Uniuersalmente á **todo** el mundo,
asi á los grandes
como á los menores,

que han tenido tanto que hablar
y murmurar en esta
diuisión,

daría V.E. **grande edificatión**
y causa de alabar á Dios N.S.

con acto de **tanta uirtud y nobleza de animo**.

La 16.a. Si se ha de tener cuenta con la reputatión y honor (como es razón) de V.E., tengo por çierto que la aquistará por esta uía muy señalada;

porque el honor propriamente es premio debido á la uirtud;

y así, **quanto** esta reconciliatión se hiziese con acto **más generoso y perfecto**,
tanto se le deuería y daría por todos los buenos **más honor**;
y **quanto** es **más público y conoçido** en el mundo este su caso,
tanto la fama de la magnanimidad de V.E. se estendería **más** en él con gloria suya grande en el cielo y en la tierra.

La 17.a. Tanbién debría **mouer mucho** las buenas y nobles entrañas de V.E., que con este acto **mucho soldaría y ayudaría**

- el honor del Sr. Ascanio,
- el qual tanbién debe tener por proprio V.E. y todos sus hijos.

18.a. Pues si V.E. tiene cuenta con su utilidad temporal,
tenga por çierto que este modo es el que le conuiene,
porque así se le da como en preda,
y le queda esclauo el Sr. Ascanio;
y dé aquí se sigue,

- ultra de dotar las hijas,
- que pagará las deudas,
- y suplirá para adelante los gastos necessarios de V.E.,
- que será señora de quanto él tiene, y todo lo gouernará, como yo tengo entendido del Sr. Ascanio;
- y soy cierto que sería de **mucho aliuio** á V.E. no tener en que grauar más en esta parte sus amigos.

19.a. Tanbién con esto se aliuiará V.E. de algunos gastos,
pues parte de la gente que tiene para su guarda en casa podrà liçenciarse.

20.a. Pues quanto á la seguridad de la persona de V.E.,
es esta la **mejor** uía **de todas**, en quanto yo puedo alcançar,

- porque con ella se da remedio entero á esta llaga que está en el ánimo,
- y se gana la uoluntad del Sr. Ascanio,
- y se quita la occasión de ser V.E. offendida dél,
- y por consiguiente de todo temor,
pues de quien ama no se teme nadie,
y no puede dexar de amar,
uiendo que V.E. se fía dél
y le honrra en tal modo;
- y así todas sus fuerças serían en defensa de V.E., y no en contra.

21.a. Aunque él retubiere mala uoluntad (lo qual tengo por impossible haziendo esto V.E.), no es cosa uerisimil que él offendiese su persona;

- porque temería, si no á Dios,
  al papa,
  al emperador,
  á su hijo
  y toda la nation española,

- y uería que era hecharse á perder en la fama,
  y en el estado
  y uida,
  y quanto tiene.

- pues quanto menos auenturaría él esto,
  humillándose á él V.E., como es dicho,
  y obedeziéndole en lo que conuiene.

22.a. Pues si se mira al contentamiento y descanso de V.E., el asegurarse es la uía para alcançarle,
quitando el temor,
y desconfianza,
y sospechas,
y sobresaltos,

que tendría necessariamente si se ubiese de guardar de su marido,
no se le entregando
y poniendo enteramente en sus manos.

23.a. Tanbién es uía para la **quietud y paz del spíritu** de. V.E.

- quitarse de tantas occasiones de sinsabores como aora tiene,
- uiuiendo con **commodidad temporal y spiritual** en su casa.

24.a. Pues tanbién, si se mira la facilidad desta concordia, es çierto que la uía que yo propuse es **muy más fácil** que ninguna otra,
sin tantos negoçios
y rodeos
y medios.

25.a. Si se mira la breuedad, la cosa es **acabada** oy,
y cada quando V.E. quiere **acabarla** por esta uía;
por otra no sé
quándo se **acabará**.

26.a. Ultimamente, mire V.E. que este

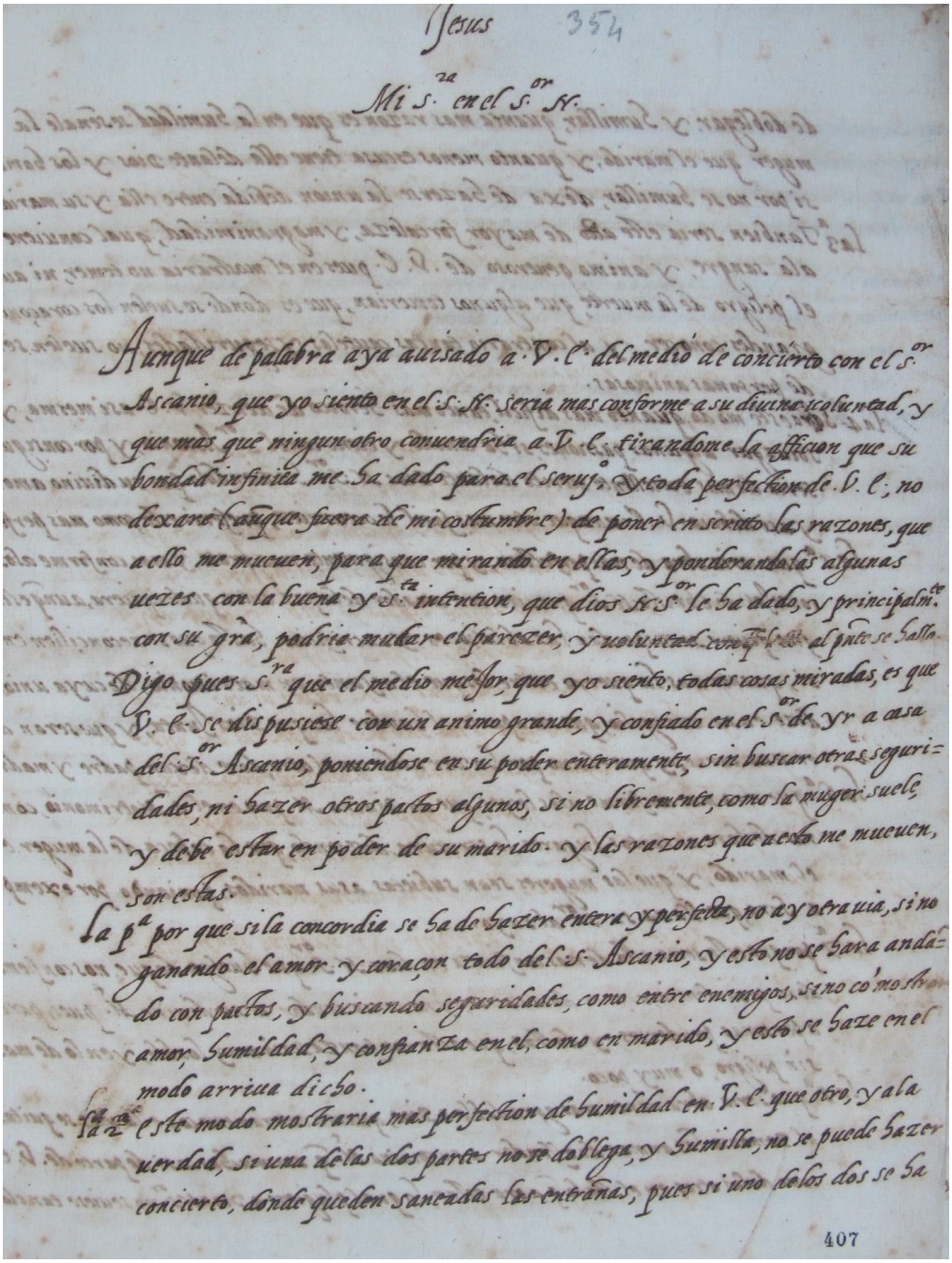
- es el parezer de los que son **más** afficionados á su seruicio en Christo N.S.,

- y que es justo creer á otros en causa propria,
más que á si mesma.

2

Carta de Ignacio de Loyola a Juana de Aragón

Documento escaneado del original que se encuentra en el Archivum Romanum Societatis Iesus (ARSI) en Roma. Ex apographo, in Cod. Vitell, n. 354, duplici folio non numer.



Jesus 354

Mi s.ra en el s.or N.

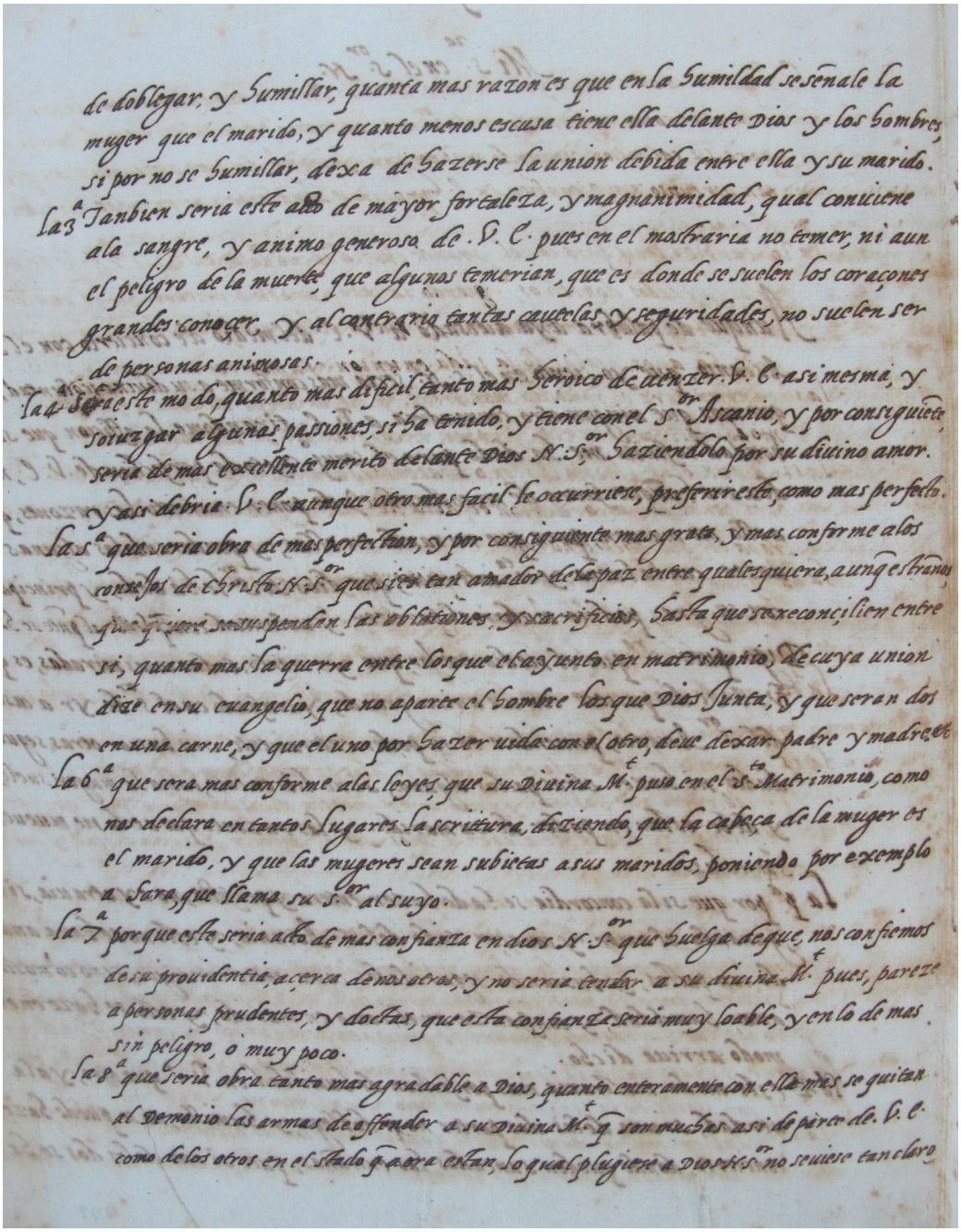
Aunque de palabra aya auisado a V. C. del medio de concierto con el s.or Ascanio, que yo siento en el s. N. seria mas conforme a su diuina voluntad, y que mas que ningun otro conuendria a V. C. ficandome la afficion que su bondad infinita me ha dado para el seruº, y toda perfection de V. C; no dexare (aunque fuera de mi costumbre) de poner en scrito las razones, que a esto me mueuen, para que mirando en ellas, y ponderando las algunas uezes con la buena y s.ta intencion, que dios N. s. or le ha dado, y principalm.te con su grª, podrie mudar el parezer, y voluntad con q.l se el pnte se halla.

Digo pues s.ra que el medio mejor, que yo siento, todas cosas miradas, es que V. C. se dispusiese con un animo grande, y confiado en el s.or de yr a casa del s.or Ascanio, poniendose en su poder enteramente, sin buscar otras seguridades, ni hazer otros pactos algunos, si no libremente, como la muger suele, y debe estar en poder de su marido. y las razones que a esto me mueuen, son estas.

La pª por que si la concordia se ha de hazer entera y perfecta, no ay otra uia, si no ganando el amor y corazon todo del s. Ascanio, y esto no se hara andando con pactos, y buscando seguridades, como entre enemigos, si no co'mostrar amor, humildad, y confianza en el, como en marido, y esto se haze en el modo arriua dicho.

2ª a 2ª este modo mostraria mas perfection de humildad en V. C. que otro, y a la uerdad, si una delas dos partes no se dobllega, y humilla, no se puede hazer concierto, donde queden sanadas las entrañas, pues si uno delos dos se ha

407



de doblegar, y humillar, quanta mas razon es que en la humildad se señale la muger que el marido, y quanto menos escusa tiene ella delante Dios y los hombres si por no se humillar, dexa de hazerse la union debida entre ella y su marido.

La 3ª Tambien seria este acto de mayor fortaleza, y magnanimidad, qual conuiene ala sangre, y animo generoso de V. C. pues en el mostraria no temer, ni aun el peligro de la muerte, que algunos temerian, que es donde se suelen los coraçones grandes conocer, y al contrario tantas cautelas y seguridades, no suelen ser de personas animosas.

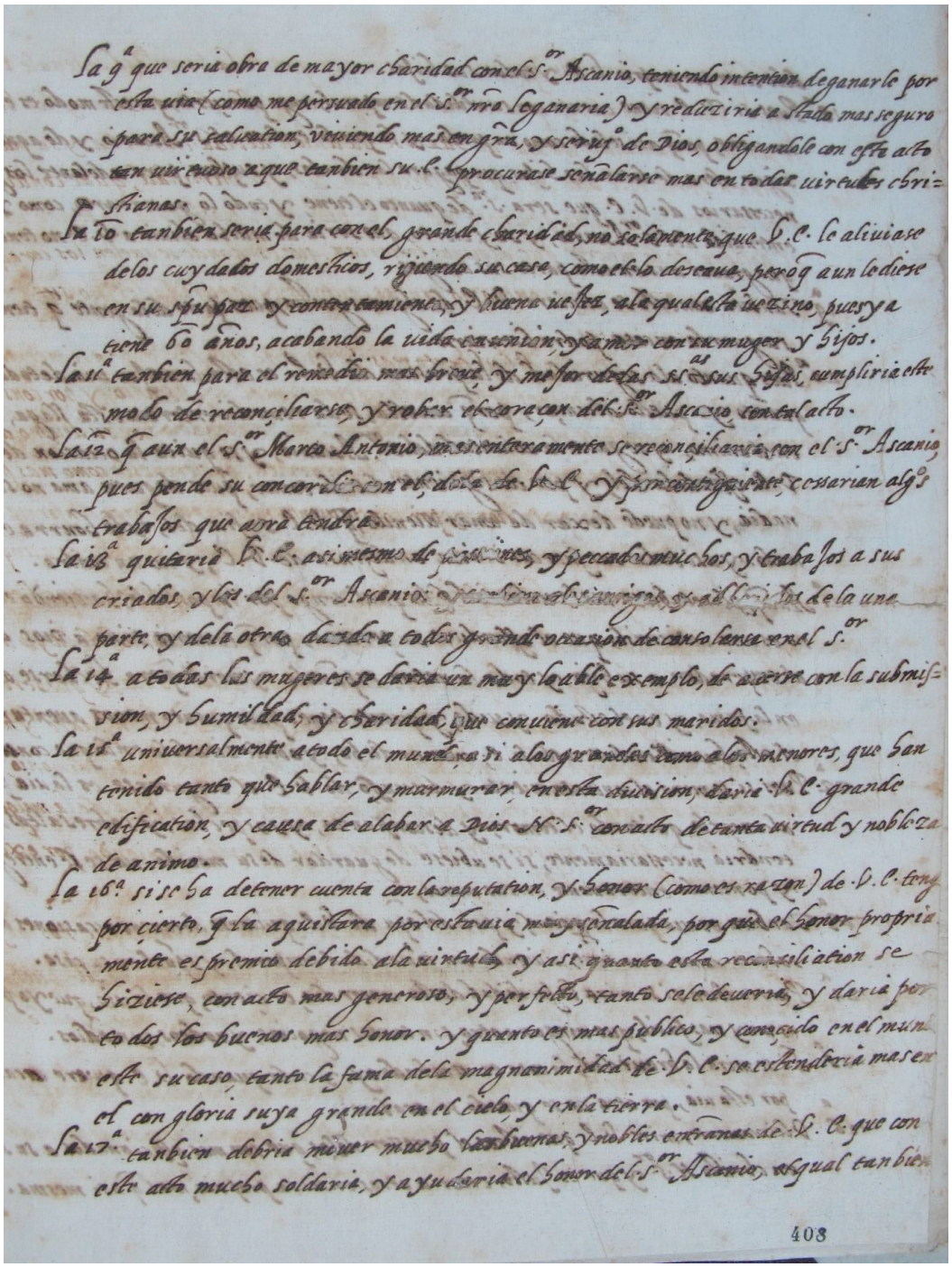
La 4ª Ser este modo, quanto mas dificil tanto mas heroico de vuestra V. C. asi mesma, y sojuzgar algunas passiones si ha tenido, y tiene con el S.or Ascanio, y por consiguiente seria de mas escelente merito delante Dios N. S.or haziendolo por su diuino amor. Y asi debria V. C. aunque otro mas facil se ocurriese, preferir esto, como mas perfecto.

La 5ª que seria obra de mas perfection, y por consiguiente mas grata, y mas conforme alos consejos de Christo N. S.or que sien can amador de la paz entre qualesquiera, aun estraños que y tiene se suspendan las obligaciones, y sacrificios, hasta que se reconcilien entre si, quanto mas la guerra entre los que estan junto en matrimonio, de cuya union dize en su euangelio, que no aparte el hombre los que Dios Junta, y que seran dos en una carne, y que el uno por hazer vida con el otro, deue dexar padre y madre etc.

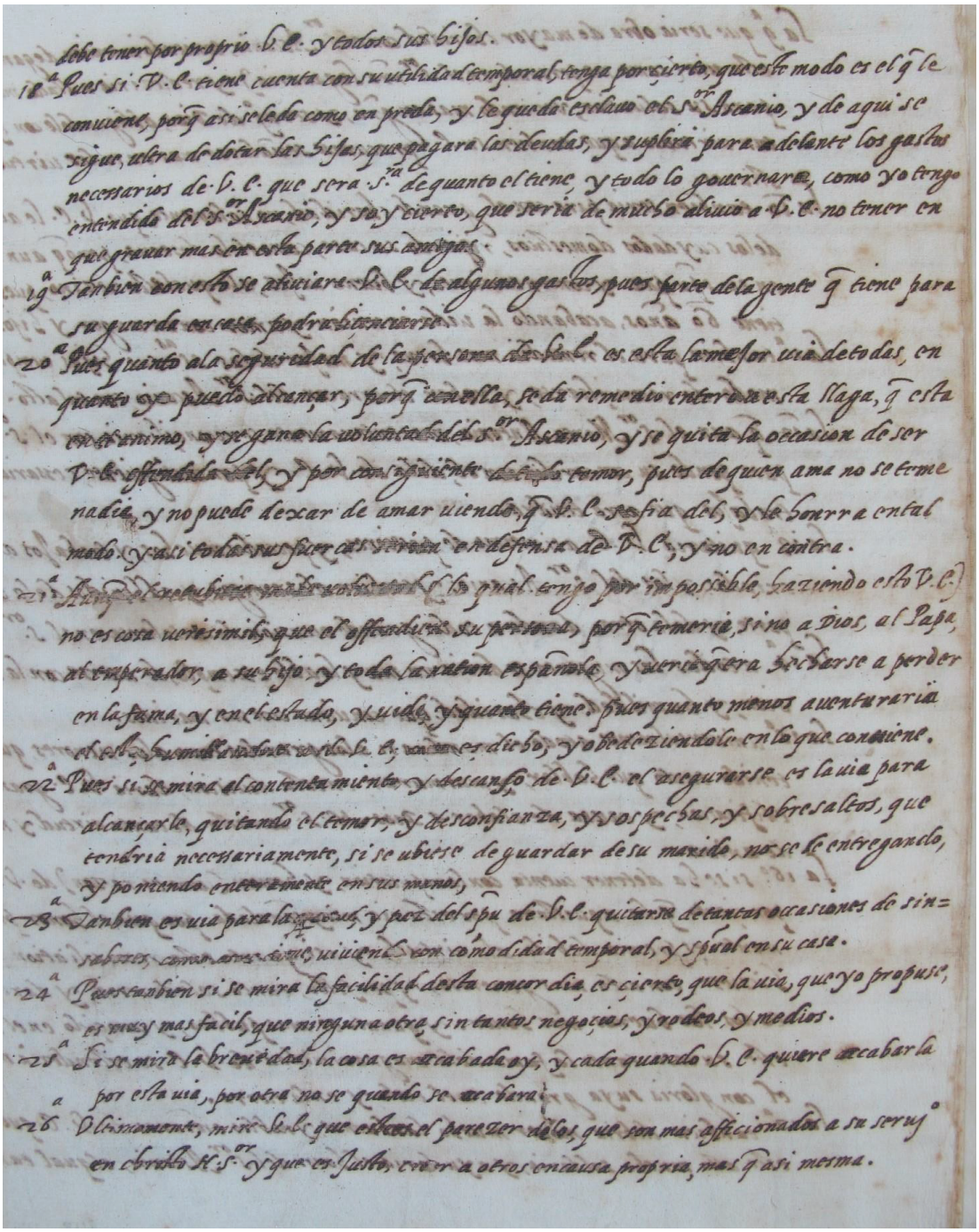
La 6ª que sera mas conforme alas leyes que su Diuina M.t puso en el S.to Matrimonio, como nos declara en tantos lugares la scritura, diziendo, que la cabeça de la muger es el marido, y que las mugeres sean subiectas asus maridos, poniendo por exemplo a Sara, que llama su S.or al suyo.

La 7ª porque esta seria acto de mas confianza en dios N. S.or que huelga de que, nos confiemos de su prouidencia, acerca de nos otros, y no seria tentar a su diuina M.t pues, parece a personas prudentes, y doctas, que esta confiança seria muy loable, y en lo de mas sin peligro, o muy poco.

La 8ª que seria obra tanto mas agradable a Dios, quanto enteramente con ella mas se quitan al Demonio las armas de offender a su Diuina M.t y son muchas asi de parte de V. C. como de los otros en el Estado q.e ora estan, lo qual plugiese a Dios N.S.or no se viese tan claro



la 9ª que sería obra de mayor charidad con el S.or Ascanio, teniendo intención de ganarlo por
esta via (como me persuado en el S.or nro Seganaria) y reduziria a Stado mas seguro
para su salvation, viviendo mas en grā, y servicio de Dios, obligandole con este acto
con un tanto a que tambien su S.a procurase señalarse mas en todas virtudes chris=
tianas.
la 10 tambien seria para con el, grande charidad, no solamente que V.S. le aliviase
delos cuydados domesticos, rijiendo su casa, como ella lo deseaua, pero q aun le diese
en su spu pzo y contentamiento, y buena vejez, a la qual ella se vezina, pues ya
tiene 60 años, acabando la vida en sencillez y amor con su muger y hijos.
la 11ª tambien para el remedio mas breue, y mejor destas S.as con sus hijos, cumpliria este
modo de reconciliarse, y rober charidad con del S.or Ascanio con tal acto.
la 12 q aun el S.or Marco Antonio, no se enteramente se reconciliaria con el S.or Ascanio,
pues pende su concordia con el dicho de V.S. y sin contingencia cesarian algos
trabajos que aora tendria.
la 13ª quitaria V.S. asimismo de pecados, y pecados muchos, y trabajos a sus
criados, y los del S.or Ascanio [illegible] y allegados de la una
parte, y dela otra, dando a todos grande occasion de consolacion en el S.or
la 14ª a todas las mugeres se daria un muy loable exemplo, de acerse con la submis=
sion, y humildad, y charidad, que conviene con sus maridos.
la 15ª universalmente a todo el mundo, ni a los grandes como a los menores, que han
tenido tanto que hablar, y murmurar, en esta division, daria V.S. grande
edification, y causa de alabar a Dios N.S. con acto de tanta virtud y nobleza
de animo.
la 16ª si se ha de tener cuenta con la reputation, y honor (como es razon) de V.S. tengo
por cierto, y la aquistara por estraña manera señalada, por que el honor propria
mente es premio debido a la virtud, y asi quanto esta reconciliation se
hiziese, con acto mas generoso, y perfecto, tanto sele deueria, y daria por
todos los buenos mas honor. y quanto es mas publico, y cometido en el mun
do este su caso, tanto la fama dela magnanimidad de V.S. se estenderia mas en
el con gloria suya grande en el cielo, y en la tierra.
la 17ª tambien debria mouer mucho las buenas, y nobles entrañas de V.S. que con
esto alto mucho soldaria, y ayudaria el honor del S.or Ascanio, el qual tambien



debe tener por proprio V. E. y todos sus hijos.

18ª Pues si V. E. tiene cuenta con su utilidad temporal, tenga por cierto, que este modo es el q̃ le conuiene, porq̃ assi se lo dado como en prenda, y le queda esclauo el S.or Ascanio, y de aqui se sigue, ultra de dotar las hijas, que pagara las deudas, y suplira para adelante los gastos necessarios de V. E. que sera S.ra de quanto el tiene, y todo lo gouernara, como yo tengo entendido del S.or Ascanio, y sea y cierto, que seria de mucho aliuio a V. E. no tener en que gravar mas en esta parte sus amigas.

19ª Tambien con esto se aliuiara V. E. de algunos gastos, pues parte de la gente q̃ tiene para su guarda en casa, podra licenciarse.

20ª Pues quanto ala seguridad de la persona de V. E. es esta la mejor uia de todas, en quanto yo puedo alcançar, porq̃ con ella, se da remedio entero a esta llaga, q̃ esta en el animo, y se gana la uoluntad del S.or Ascanio, y se quita la occasion de ser V. E. offendida del, y por consiguiente de todo temor, pues de quien ama no se teme nadie, y no puede dexar de amar uiendo, q̃ V. E. sea dél, y le borra en tal modo, y assi todas sus fuerças seruiran en defensa de V. E., y no en contra.

21ª Aun el mesmo hecho mismo confessar (lo q̃ual tengo por imposible, haziendo esto V. E.) no es cosa uerisimil, que el offendiese su persona, porq̃ temeria, si no a Dios, al Papa, al emperador, a su hijo, y toda la nacion española, y uendria a hacerse a perder en la fama, y en el estado, y uida, y quanto tiene. pues quanto menos auenturaria el, humillandose en la forma q̃ es dicho, y obedeziendo en lo que conuiene.

22ª Pues si se mira al contentamiento y descanso de V. E. el asegurarse es la uia para alcançarle, quitando el temor, y desconfiança, y sospechas, y sobresaltos, que tendria necessariamente, si se ubiese de guardar de su marido, no se le entregando, y poniendo enteramente en sus manos,

23ª Tambien es uia para la paz, y quietud del espu de V. E. quitarse de tantas occasiones de sinsabores, como tiene, uiuiendo con comodidad temporal, y spual en su casa.

24ª Pues tambien si se mira la facilidad desta concordia, es cierto, que la uia, que yo propuse, es muy mas facil, que ninguna otra sin tantos negocios, y rodeos, y medios.

25ª Si se mira la brevedad, la cosa es acabada oy, y cada quando V. E. quiere acabarla por esta uia, por otra no se quando se acabara.

26ª Vltimamente, mire V. E. que estan el parecer dellos, que son mas aficionados a su seruiº en christo N. S.or y que es Justo, tener a otros en causa propria, mas q̃ asi mesma.

3

Testimonio del duque de Termoli sobre Ascanio Colonna

(Napoles, 15 de octubre de 1554) Epp 8, 160-161.

"Io, Vincenzo di Capoa, duca di Termoli, etc. Per tenor. della presente faccio piena, uera et indubitata fede appresso et nel conspetto di qualsiuoglia, come, trouandom. io nelle prouintie di Apruzzo con il carico della guerra et della giustitia per ordine di sua maestà cesarea, et essendo uenuto lo Ill.mo. signor Ascanio Colonna nelli suoi stati, che tiene in ditte prouintie, questo Settembre prossimo passato, immediate che giunse nella prima terra sua, et doppo continuamente per molte sue lettere, non solo li piacque darmi conto della causa della uenuta sua in regno con tutta quella fede, affettione et sincerità che si può trouare in un uerdatero et fedel. seruitore, et suddito della maestà sua, ma si offerse dare et a me et a tutti ministri regii una piena et intiera obidienza, il quale offitio et intentione sua procurò farmi toccar. con mano, così per uia di scrittura et per altri huomini suoi a bocca, come a porla in esequutione.

Perchè prima della retentione di detto signor, fatta da me per ordine de miei superiori, non conobbi in detto signore nè inobidienza, nè resistenza, nè transgressione nissuna, anzi dipoi ritenuto non trouai gente di guerra, nè forastieri, saluo che li suoi ordinarii et vassalli del medesmo stato, li quali medes[ima]mente ubidirono a tutti miei mandati, senza trouar. resistenza nè in loro, nè in terre, nè in ministri, nè in nissuna altra cosa di ditto signor Illmo. Il medesmo fu fatto per lo Illmo. Giouanni Colonna, suo nipote, il quale, essendo uenuto in detti stati del regno prima che il predetto signor Illmo. ui uenisse, si trouò in man sua una instrutione, doue ditto signore li comandaua espressamente che ad ogni semplice ministro regio desse piena obidienza. Nè solo mi costa tutto questo detto di sopra, ma in tutti i stati et rocche di esso signore non si è trouato nulla munitione, nè preparatiore, nè ordine da potersi pretendere o conietturare disegno di nouità alcuna. Et nella persona di ditto signore, per quanto ho possuto conoscere, ho poi trouato sempre, finchè è stato in poter mio et poi, ogni siucerità et desiderio di seruire la maestà cesarea, hauendo continuamente fatto instanza grande di uenire in Napoli a giustificare tutte l. attioni et proceder. suo, rifiutando li altri luoghi.

Onde, constandomi realmente tutto ciò, non ho uoluto mancare, per mezzo di questa mia, notificare et manifestare la uerità, offerendomi in ogni futuro tempo, et douunque sarà necessario, ratificarla, confirmarla et approuarla.

La presente sarà firmata di mia propria mano, et sigillata del mio solito et consueto sigillo."

4

Documentos Pontificios relacionados con la primera Compañía

1540 (Paulo III) Bula *Regimini Militantis Ecclesiae* MHSI 63, 24-32	− Aprobación de la Compañía y facultad de hacer Constituciones. "*approbamus, confirmamus et benedicimus, ac perpetuae firmitatis munimine roboramus; ipsosque socios sub nostra et huius sanctae Sedis Apostolicae protectione suscipimus; eis nihilominus concedentes, quod particulares inter eos Constitutiones, quas ad Societatis huiusmodi finem, et lesu Christi domini nostri gloriam, ac proximi vtilitatem conformes esse iudicauerint,condere libere et licite valeant*" − Limitación a 60 profesos.
1541 (Paulo III) Bula *Sacrosanctae Romanae Ecclesiae* MHSI 63, 69-77	− Concesión de la Iglesia de Santa María de la Strada al P. Codacio. Los réditos de dicha Iglesia se aplican a la Compañía. "*apud sedem predictam vacante et antea dispositioni apostolice reservata, dilecto filioPetro Codacio presbytero laudensi, sub data videlicet, quartodecimo kalendas decembris, pontificatus nostri anno séptimo, concessimus prouideri*" "*Ac fructus, redditus et prouentus ecclesie Beate Marie huiusmodi illius sacristie predicte similiter perpetuo applicamus et appropriamus*."
1542 (Paulo III) *Facultas ad Obeundas Misiones* MHSI 25, 550	− Se concede al General la facultad de enviar a los jesuitas entre fieles. "*concedere dignetur superiori potestatem expressan alios inferiores mittendi inter Christi fideles*"
1544 (Paulo III) Bula *Iniunctum nobis* MHSI 63, 81-86	− Queda suprimida la limitación de admisión de los sesenta profesos − Se concede la facultad de hacer y cambiar constituciones
1546 (Paulo III) Breve *Exponi nobis* MHSI 63, 170-173.	− Se concede la facultad para admitir coadjutores. − Se concede la facultad para nombrar provinciales y superiores locales.

1548 (Paulo III) Breve Pastoralis Officii MHSI 100, 76-77	− Aprobación del libro de los Ejercicios Espirituales. − En el documento ser reconocen los frutos que la Compañía va recogiendo para bien de toda la Iglesia. "*debitum etiam respectum ad fructus uberes quos Ignatius et ab ipso instituta Societas praefati in Ecclesia Dei ubique gentium producere non cessant, et ad maximum adiumentum quod ad id praedicta exercitia attulerunt*"
1549 (Paulo III) Bula *Licet debitum* MHSI 63, 356-371.	− Junto con otros muchos "privilegios", se concede al General la facultad de enviar a los jesuitas también entre infieles. "*etiam inter infideles*"
1550 (Julio III) Bula *Exposcit debitum* MHSI 63, 372-383	− Confirmación del Instituto de la Compañía de Jesús. La Bula recoge la que se considera redacción definitiva de la Fórmula del Instituto (el editor de MHSI lo resume de esta manera: "*nova confirmatio Instituti Societatis Jesu et major ejusdem declaratio"; "Pontifex formulam approbat confirmans institutum et privilegia concessa*"
1552 (Julio III) Breve *Sacrae Religionis* MHSI 63, 396-403	− El pontífice vuelve a confirmar los privilegios de la Compañía y le concede algunos nuevos (acerca de dispensa de ayunos y alimentos prohibidos, absolución de herejes *in foro conscientiae*, facultad para promover a escolásticos al grado de doctor, etc.).

5

Contrato matrimonial de los padres de Ignacio de Loyola

Fontes Documentales de S. Ignatio de Loyola, (C. de Dalmases, ed.), Roma, 1977 [MHSJ 115], 79-90.

CONTRACTUS MATRIMONIALIS BERTRANDI DE LOYOLA ET MARINAE SANCHEZ DE LICONA, SANTI IGNATII PARENTUM

Loyolae, 13 iulii 1467

Textus originalis, signo munitus scribae Gundisalvi Martínez de Bizcargui, servatur in Archivo paroeciali azpeitiensi (APA), sectione « Loyola señorial ». Constat tribus foliis cum dimidio (cf. infra, n. 18), solutis. In eodem n. 18 documentum vocatur « contrato de casamiento ». In dorso ultimi folii adest hic titulus, manu Martini García de Oñaz scriptus: « Contrato de casamiento entre Beltrán de Loyola e Dona Marina Sáez de Valda, mi madre ». Ipse Martinus García huius documenti mentionem facit in *Inventario* bonorum suorum: *Mon.* 114, n. 95. Illud adducit Henao, V, 92 [3]. P. Cros invenit a. 1884 exemplar huius contractus in Matritensi « Tribunal supremo ». Cf. Dudon, p. 611.

Ioannes Pérez de Loyola eiusque uxor, Sancia Pérez de Iraeta ex una parte, et Martinus García de Licona ex altera, occasione matrimonii filiorum suorum Bertrandi de Loyola et Marinae Sánchez de Licona, haec eis bona largiuntur: solum (solar) *de Loyola, cum omnibus rebus ad illud pertinentibus; bona quae possident in provincia Guipuzcoae; patronatum ecclesiae Sancti Sebastiani de Soreasu omnesque eius reditus, iura et actiones. Reservant tamen sibi usumfructum officinae ferrariae* (ferrería) *de Ibayederraga, in termino de Beizama, atque etiam domorum de Zuganeta, Laargárate, Errasti, Idoeta, Leizargárate, Igárate, Ibarrola, Ollalarre. Larpate. Reservant sibi etiam ius arbores amputandi deque eorum ligno pro arbitrio disponendi. Ioanni de Loyola, clerico, Ioannis Pérez donantis filio, conceditur usus et ususfructus domus cuiusdam in oppido Azpeitia. Ceterorum bonorum, redituum, decimarum et iurium dimidiam sibi partem, vita naturali durante, reservant. Doctor vero García de Licona, sponsis in dotem concedit mille et sexcentos nummos aureos* (florines). *Domus de Oñaz et de Leete iisdem sine ulla restrictione donantur. Sequitur iuramentum testium, quorum nomina subiciuntur.*

[1] En Loyola, que es en término e juridición de la villa de Salvatierra de Yraurguy [1], a trese días del mes de jullio, año del nasci-

[1] Anno 1310, die 20 februarii, decreto (*carta-puebla*) Hispali dato a Ferdinando IV, rege Castellae, condita est « villa » quaedam, in valle fluminis Urola

miento de nuestro Salvador Jhesucristo [2] de mill e quatrocientos e sesenta e syete años, en presencia de nos Pero Sanches de Acharan e Gonçalo Martines de Viscargui, escrivanos de nuestro señor el rrey e sus notarios públicos en la su corte e en todos los sus rregnos e señoríos, e de los testigos de yuso escriptos, parescieron presentes Juan Peres de Loyola, señor del solar de Loyola [3], e doña Sancha Peres de Yraeta [4], su dueña, señora del dicho solar de Loyola, con licencia e abtoridad del dicho su marido, de la una parte, e el señor dottor Martín García de Licona [5], del consejo del rrey nuestro señor e oydor de la su abdiencia, señor de Valda [6], de la otra; e amas las dichas partes otorgaron aver tratado e concluydo esposorio e casamiento entre Beltrán de Loyola [7], fijo de los dichos Juan Peres e su muger, por esposo e marido de doña Marina Sanches de Licona [8], fija del dicho señor dottor [9], por esposa e muger del dicho Beltrán, de la otra; e de donar e dottar amas las dichas partes a los dichos esposo e esposa, por pura e non rrebocable donación entre bivos, e por rrasón de dicho casamiento, estos bienes que se syguen, es a saber:

[2] Que donavan e donaron por lo que e como dicho es los dichos Juan Peres e su muger al dicho su fijo e a la dicha su esposa, para sy e para sus herederos e subcesores que ovieren e descendieren del dicho matrimonio, el solar de Loyola con todas sus pertenencias [10], e todos sus bienes rrayses que avían e tenían e han e tienen en esta pro-

---

sita, cui anno sequenti, die 1 iunii datum est ab eodem rege nomen Salvatierra de Irargui. Hoc nomen decursu saeculi XV mutatum est in Azpeitia. PEREZ-ARREGUI, *San Ignacio en Azpeitia* [2], p. 2.

[2] Complura documenta huius nostri voluminis data sunt secundum annorum computationem a Nativitate Christi (25 decembris).

[3] De Sancti Ignatii avo paterno, v. *Genealogiam* n. 11.

[4] De avia paterna vide ibid. et *Mon.* 12, p. 50; *Mon.* 15, n. 15, p. 73.

[5] Avus maternus, de quo v. *Genealogiam* n. 12. Omissio in hoc documento nominis aviae maternae, suggerit eam, quo tempore praesens contractus factus est, mortuam iam fuisse.

[6] Domum de Balda, Azcoitiae sitam, emit Martinus García de Licona a. 1459. V. *Genealogiam* n. 12.

[7] Nomen patris sancti Ignatii alias scribitur Beltrán Yáñez (Ioannis) de Loyola. De eo v. *Genealogiam* n. 14.

[8] De Ignatii matre v. ibid. n. 15.

[9] Martinus García de Licona saepe appellabatur «doctor Ondárroa», a loco originis.

[10] De transmissione hereditatis quae Guipuzcoae in usu erat, v. dicta in *Mon.* 12, annot. 9.

vincia de Guipúscoa [11], e el patronadgo e rrentas e diesmos febdales de la yglesia del señor Sant Sabastián de Soreasu [12], e todas e qualesquier otras mercedes e rrentas que han ellos e qualquier dellos del señor rrey e en qualquier otra manera, con todos sus derechos e acciones que en los dichos bienes e qualquier dellos han e pueden aver en qualquier manera e por qualquier rrasón; e que rrenunciavan e rrenunciaron e traspasavan e traspasaron todo ello e el señorío e posesyón dello e de cada cosa dello en los dichos esposo e esposa, para sy e para sus herederos e subcesores, costituyéndose los dichos Juan Peres e su muger por tenedores e poseedores de todos los dichos bienes e de cada uno dellos en nonbre del dicho su fijo e por él e con él e de la dicha su esposa e muger, con los cargos e postas e rreservaciones e modos que se syguen, es a saber:

[3] Que el dicho Juan Peres e su muger e qualquier dellos en su vida tengan la ferrería de Ybayederraga, que es en término de Beyçama, con sus pertenencias e montes e derechos, e las casas e caserías de Çuganeta e Laargarate e Errasty e Ydoyeta e Leyçargarate e Ygarate e Ybarrola e Ollalarre [13], con sus seles [14] en que están sytuados e hedificados, e sus derechos e pertenencias, e la casa e casería de Larpate con sus derechos e pertenencias; las quales dichas ferrería e casas e caserías e seles que las ayan e tengan el dicho Juan Peres e su muger e cada uno e qualquier dellos en su vida dellos e qualquier dellos como usufrutuarios; e que ayan aliende todos los frutos e rrentas e pertenencias de los dichos nonbrados seles e casas e caserías e ferrería.

---

[11] Descriptio possessionum ad familiam Loyolae pertinentium videri potest in documento institutionis maioratus (*mayorazgo*) a Martino García de Oñaz in favorem filii sui Bertrandi instituti a. 1536 (*Mon.* 93), et in eiusdem testamento, a. 1538 (*Mon.* 113).

[12] Ius patronatus in ecclesiam paroecialem azpeitiensem, Sancti Sebastiani de Soreasu dictam, concessum est domino de Loyola eiusque successoribus a rege Henrico III Castellae, anno 1394, et confirmatum a Benedicto XIII papa anno 1415. Vide *Mon.* nn. 4-7, 20.

[13] De his possessionibus cf. *Inventarium* Martini García, *Mon.* 114, n. 82.

[14] Sel = « círculo perfecto, con un mojón en el centro, y ciento sesenta y ocho toesas de radio ». *Enciclopedia del idioma*, III, 3734. *Toesa* erat mensura gallica, aequivalens 1,949 m. Sel erat terra adhibita ad pasculum animalium. Cf. FITA, *Boletín de la R. Academia de la Historia*, 22 (1893) 552 [2]. In veteri documento « sel » ita describitur: « Sel es una porción redonda de tierra, en cuyo medio, como en centro, hay un mojón llamado austeriza, del qual todas las líneas derechas que se tiran a la circunferencia son iguales ». ADV, legajo 39, n. 6.

[4] E más ayan los dichos donadores e qualquier dellos todos los rrobres e castaños e nogales e árboles grandes e pequeños de qualquier natura, que en ellos e de qualquier dellos e en todos los otros bienes por ellos nonbrados son, para que ellos e qualquier dellos en su vida dellos e de qualquier dellos, sy quisieren, los puedan cortar e faser cortar, e asy cortados dar e enajenar a quien quieran, e faser dellos de su provecho, en la forma e manera que quisyeren e por bien tovieren.

[5] Otrosy, que todos los biveros de qualquier natura e fresnos que los dichos donadores e qualquier dellos tyenen plantados e plantaren de aquí adelante, e todos los ganados de qualquier natura que ellos e qualquier dellos han e tyenen, con toda la rropa de lino e de lana que tyenen o ovyeren de aquí adelante, todo ello e cada cosa dello sea suyo propio de los dichos donadores e de qualquier dellos, para que ellos e qualquier dellos fagan dellos e de cada cosa dellos en vida e en muerte lo que quisyeren e por bien tovyeren, como de sus cosas propias.

[6] Yten, que Juan Peres de Loyola [15], clérigo, fijo del dicho Juan Peres, aya e tenga en su vida como usufrutuario usuario la casa que los dichos donadores han en la dicha villa, en la calle de la yglesia [16], que se tyene de la una parte al solar de los herederos de Juan Lopes de Beyçama, e de la otra parte a las casas de Miguel Berrasoeta, e de la otra parte al muro e cinta de la dicha villa, e de la otra parte a la calle publica, para que biva el dicho clérigo en su vida, e después dél fynque a los dichos Beltrán e su muger e sus herederos.

[7] E asy mismo los dichos nonbrados seles e caserías e ferrería con sus pertenencias, rreservados para el dicho Juan Peres e su muger para en su vida dellos e de qualquier dellos, e después de los días dellos que queden a los dichos esposo e esposa e sus herederos, e que los dichos donadores non los puedan vender ni enajenar; e que allende desto rreservaron los dichos donadores para en su vida que ayan para en su vida dellos e de qualquier dellos el uso fruto e prestación de la meytad de todos los otros dichos bienes e rrentas e diesmos e derechos como usufrutuarios, asy que después de la muerte de amos los dichos donadores sean consolidados e ayan enteramente

---

[15] Ioannes Pérez de Loyola, clericus, filius erat, ut videtur illegitimus, Ioannis Pérez, Ignatii avi paterni. Vide *Genealogiam* n. 11.

[16] De domibus quas familia de Loyola Azpeitiae possidebat v. *Mon.* 93 nn. 13, 27, et *Mon.* 114. Etiam nunc est Azpeitiae via vocata « de la Iglesia », ad templum paroeciale ducens.

todos los dichos diesmos e rrentas e derechos los dichos esposo e esposa e sus herederos; e que después de la muerte de los dichos donadores e de cada uno dellos, que los dichos esposo e esposa e sus herederos sean tenidos a faser e conplir los enterrorios e obsequias e cabos de años de la dicha yglesia de señor Sant Sabastián, segund es usado faser a los señores e señoras que han seydo en el dicho solar.

[8] Otrosy, que los mill e seyscientos florines d'oro, de que yuso se fase mención [17], de dote, que el dicho señor dottor [18] promete de dar e pagar a los dichos esposo e esposa e por ellos al dicho Juan Peres que aya e quede la dicha dote enteramente para el dicho Juan Peres, porque con los dichos dineros de la dicha dotte e con lo otro susodicho rreservado contente e pague a sus fijas [19], de sus legítymas e qualesquier partes de herencias que pueden aver e les pueden perteneser a los bienes e herencias de los dichos Juan Peres e su muger e de cada uno e qualquier dellos, e para dar libres e quitos todos los dichos bienes de todos los otros cargos e debdas, e para que con los dichos uso fruto e rrentas e prestaciones de los bienes rreservados se puedan sostener e mantener el dicho Juan Peres e su muger e cada uno e qualquier dellos, e que por ello e para las cosas susodichas rreservavan e rreservaron todo lo susodicho en la manera susodicha, por lo que e como dicho es, para en toda su vida ayan e lieven los dichos Juan Peres e su muger e cada uno e qualquier dellos mientras bivieren; e que quando morieren amos ellos, sean e fynquen consolidados todos ellos para los dichos esposo e su muger e sus herederos; e mientras los dichos esposo e esposa fisyeren vida con ellos, syn partyr los dichos bienes, que los dichos donadores mantengan e sostengan a los dichos esposo e esposa e su familia.

[9] E aunque asy mantengan, allend dello ayan los dichos esposo e esposa, desde oy día para siempre jamás, apartados por sy e en qualquier caso las casas e caserías de Oñás e Leete con todos sus derechos e con todas sus pertenencias, las quales los dichos Juan Peres e su muger les donaron en especial, para que las ayan enteramente para sy, en todo caso, syn parte de los dichos donadores.

[10] E que cada e quando alguna de las dichas partes quisyere faser vida apartada sobre sy, que partan los dichos bienes a medias, salvo los susodichos ganados, seles e casas e caserías e ferrería e árboles e

---

[17] Infra n. 13.

[18] Doctor Ondárroa, Martinus García de Licona.

[19] Ioannes Pérez duas filias habuit, Mariam López et Catharinam. Vide *Genealogiam* n. 16.

biveros e rropa, ecebtados e rreservados para que los dichos donadores los tengan en su vida, levando el usofruto e rrentas dellos enteramente, syn partyr cosa alguna dellos con los dichos esposo e esposa.

[11] E que de la dicha dote e de los dichos árboles e biveros e rropa e ganados e del dicho *usufruto de los dichos rreservados e de la meytad de todo lo otro, para lo que e como dicho es, puedan faser e fagan en su vida lo que quisyeren e por bien tovieren; non enajenando ny vendiendo cosa alguna de la propeidad ny señorío de los dichos bienes rrayces, rrentas e mercedes e derechos, e con estos cargos e en la manera susodicha, como bienes de mayoradgo que son del dicho solar, e por rrasón de mejoría que pueden mejorar a su fijo, e por rrasón de la quenta de todos sus bienes que pueden donar e dar a quien quisyeren* [20], e por la dicha dote que rrecebían e ovieron por rrecebida, por rrasón que por la dicha dotte se le obligaron quales e quantos.

[12] E como el dicho Juan Peres e su muger eran contentos de que en ellos tomaran e son contentos de tomar la paga dello, por ende e en qualquier otra manera e forma en que más conplidamente podían donar, dixieron que donavan e donaron todos los dichos sus bienes e rrentas e derechos a los dichos esposo e esposa para sy e para los dichos sus herederos e subcesores, e prometieron los dichos Juan Peres e su muger e Beltrán de Loyola e el bachiller Martín Sanches de Astigarribia e Domingo de Saroeberri e Martín Martines de Anchieta e Ynigo de Lehunda e Juan Sanches de Gariayn e Ynigo Sanches de Goyás e Pedro de Orendayn e Rodrigo de Aguirre e Juan Lopes de Curudy e Pero Ybanes de Otalora e Lope Ochoa de Oñás e Ynigo Sanches de Goyás el moço e Juan Peres de Otalora e Juan Sanches de Goyás e Pero Martines de Yarça e Martín García de Anchieta e Juan de Larrañaga e Juan Martínes de Oloçaga e Juan Ochoa de Enparan e Juan Ochoa de Çavalaga e Lope de Arrue e Pero Ybanes de Anchieta e Pedro de Aymendy e Martín de Ybarnia e Lope de Recondo e Pedro de Altuna e Juan de Eyçaguirre e Juan de Helosua e Juan Ynigues de Errasty e Juan Ochoa de Eyçaguirre e Juan Martines de Alçaga e Juan García de Anchieta, vezinos de la dicha villa, sus fiadores que consygo heran, e con ellos se obligaron como principales, todos juntamente principales fiadores, cada uno dellos por sy e por el todo, se obligaron de faser bivos e sanos todos los dichos bienes, rrentas e derechos a los dichos esposo e esposa e sus herederos, e de faser e guisar manera como los ayan en la manera susodicha libres e quitos

---

[20] Verba typis cursivis impresa, in ms. subducta linea habentur.

e desenbargados de toda mala bos e de toda debda e de quistión judicial e estrajudicial, quier sea de fecho, quier de derecho, asy de sus fijos e fijas legytymas que ayan e esperen aver los dicho sseñores Juan Peres e su muger e de toda su hermandad, como de todas e qualesquier otras personas de qualquier estado e condición que sean, asy por legytymas partes de herencias, como por qualesquier otras cabsas e rrasones pretendan aver parte o derecho o acción o acciones rreales e personales de qualquier manera que sean o esperen ser e aver.

[13] Para tener e goardar e conplir e faser e curar que sea goardado e conplido todo lo susodicho en la manera susodicha, los dichos señores Juan Peres e su muger e los dichos sus fiadores, todos juntamente, cada uno por sy e por el todo obligaron sus personas e bienes avidos e por aver; lo qual todo asy amas las dichas partes, donadores e dotadores susodichos, fisyeron e otorgaron con los dichos cargos e condiciones modales que se siguen: que sy contesciere que fallesciese alguno de los dichos esposo e esposa e se partyese el dicho matrimonio syn que oviesen e dexasen legítymo descendiente alguno, que en tal caso a cada parte torne lo suyo, es a saber, al dicho Beltrán lo donado por parte de los dichos sus padre e madre, e a la dicha doña Marina Sanches lo dottado por parte del dicho señor dottor su padre [21]. E asymismo sea que, sy contesciese que dexasen descendiente e el tal fallesciese syn faser testamento, quier moriese antes de hedad de faser testamento, quier después, e fasta tanto que la dicha doña Marina Sanches e su bos sea pagada, la dicha dote en qualquier de los casos en que a ella e su bos deve ser rrestituyda e pagada la dicha dotte, que ella e su bos en su logar tengan e posean todos los dichos bienes donados, e lieve los frutos e rrentas dellos syn descuento ny conpensación de frutos ny de rrentas que aya ny lieve ny aya levado, fasta que finalmente sea pagada de toda la dicha dotte, que es mill e seycientos florines d'oro del cuño de Aragón [22], que le sea pagada la dicha dotte enteramente en oro; e que seyéndole pagada la dicha dotte en oro, segund dicho es, que dexe libre e esentamente todos los dichos bienes a la bos e parte e herederos del dicho Beltrán su marido. Cada uno e

---

[21] Scil. 1.600 florini aurei de quibus n. 8. Vide etiam paulo inferius.

[22] *Florín de Aragón*: «Moneda de oro creada por Pedro IV el Ceremonioso a imitación del florín de Florencia... Acuñó el florín de Aragón Enrique II de Castilla. También Enrique IV de Castilla, como pretendiente a la Corona de Aragón, en 1462». MATEU y LLOPIS, *Glosario hispánico de Numismática*, 80-81. In Castella, a. 1454, florinum aequivalebat 50 maravedís, valor tamen eius oscillabat.

qualquier de los dichos marido e muger en su vida, en caso que quedasen fijos del dicho matrimonio, ayan e tengan la meytad de todos los dichos bienes rreservados para levar los frutos e rrentas dellos, segund suso dicho es [23], que los ayan e lieven los dichos señores Juan Peres e su muger e qualquier dellos en su vida, en todo segund dicho es que los ayan e lieven el dicho Juan Peres e su muger.

[14] Lo qual todo asy prometyeron de tener e goardar e conplir todas las dichas partes principales e fiadores, so pena de cada doss mill doblas de oro castellanas [24], e quier sea pagada la dicha pena, quier non, que syenpre fynque fyrme e valiosa esta carta e todo lo en ella contenido; lo qual todo por su parte prometyendo, los dichos Juan Peres e su muger e los dichos fiadores e cada uno dellos prometyeron de goardar e conplir e pagar e de curar e guisar manera que se goarde e cunpla, segund dicho es, so la dicha pena de las dichas doss mill doblas, por pena e postura e ynterese conbencional que sobre sy e sobre cada uno dellos pusyeron. E se obligaron a ello todos juntamente e cada uno de los principales e fiadores por sy e por el todo con todos sus bienes, para dar e pagar la dicha pena, sy en ella yncurrieren, al dicho dottor e a los dichos esposo e esposa e a cada uno dellos in solidum.

[15] E quier sea pagada la dicha pena, quier non, que syenpre fynque fyrme e valioso e se goarde e cunpla este contrato e todo lo en él contenido e cada cosa dello, segund en esta carta se contyene, e que por esta carta davan e dieron poder conplido e juridición sobre sy e sobre cada uno dellos yn solidum, e sobre todos sus bienes avidos e por aver, a todos los alcaldes, merinos e alguasiles, prevostes, jurados, jueses e justicias e otros qualesquier executores, asy de la casa e corte e chancillería de nuestro señor el rrey, como de todas las otras cibdades e villas e logares de los sus rregnos e señoríos de Castilla e de qualquier otra parte que sean, a la juridición de los quales e de cada uno dellos se sometyan e sometyeron con todos sus bienes, rrenunciando su propio fuero e previllejo, aunque en esta carta paresciere e fuere pedido conplimiento e execución dello; que a sola petyción de los dichos Juan Peres e esposo e esposa e del dicho dottor e de cada uno e de qualquier dellos les fagan tener e goardar e conplir todo lo susodicho en la manera susodicha, e encarguen e mandan faser entrega e execución

---

[23] Supra, n. 3.

[24] *Dobla castellana*: Moneta aurea introducta a rege Ferdinando III (1230-1252), cusa etiam a successoribus eius. Henricus IV cudit ***doblas de la banda, castellanas y enriques***. MATEU Y LLOPIS, ibid. p. 52.

en sus personas dellos e de cada uno e de qualquier dellos e en sus bienes muebles e rrayses dellos e de cada uno e de qualquier dellos yn solidum, doquier que fueren fallados, non dexando la execución de los bienes por la persona ni de la persona por los bienes, syn que ellos ni alguno dellos sean para ello llamados, oydos e vencidos; e asy seyendo presas sus personas dellos e de cada uno e qualquier dellos e non los soltando; e los bienes en que se fisyere la dicha entrega vendan e rrematen, con mandado o syn mandado de alcalde, goardando o non goardando cerca dello orden a buen varato o malo, como quisyeren; e de los maravedís e precio que vallieren les fagan pago, allende lo principal de la dicha pena, sy en ella yncurrieren, con más todos los dapnos e costas que sobre ello fisyeren, de todo bien e conplidamente; non soltando las personas fasta que todo ello sea asy fecho, por mucho que muestren bienes desenbargados.

[16] E en firmeça de todo ello otorgavan que rrenunciavan e rrenunciaron a los derechos que disen que non valen pactos nyn posturas de futura subcesyón nyn de non subceder, e a los derechos que disen que tales pactos e posturas se quiten e se pueden quitar por contrarios pactos, conbenciones o rrenunciaciones o donaciones que fisyeren los tales esposo e esposa, marido e muger, con juramento o syn juramento, en favor de la una parte a la otra e de la otra a la otra. E rrenunciaron a la abténtica *hoc yta de duobus rreis* [25], e a la abténtica *presunt de fideiusoribus* [26], e a todos los previllejos de fijosdalgo, e a toda cesyón de bienes, e a los derechos que disen que el que se somete a juridición estraña se puede arrepentyr dello e declinar fasta la contestación, e a todo beneficio de rrestitución yn yntegrum, e a toda apelación e suplicación vista e rrebista e plaso e deliberación de abogado, e a todas ferias de pan e vino e sidra coger, e a todos los otros beneficios e rremedios e derechos generales e especiales que son o ser pueden en anulación o rrecisyón deste contrato o de cosa alguna dello, e a los derechos que disen que general rrenunciación non vale [27], que dixieron que querían que valga e se estyendan a los casos mayores ygoales e menores que los especificados, cogytados e non cogytados.

[17] E dixieron que otorgaron que querían e quisyeron que todavía traya este dicho contrato aparejada execución, quier sea la cabsa líquida o liquidada, quier non; e que sy liquidación rrequiere, se faga liquidación después de la execución, estando estimado este dicho yns-

[25] C.I. 8.39 (40).
[26] C.I. 8.40 (41).
[27] D. 2, 5, 2, Glossa.

trumento en personas e bienes dellos e de cada uno e de qualquier dellos yn solidum; e que fasían e fisyeron patto e conpusyción con el dicho dottor por sy e por los que dicho es e por cada uno dellos, que aunque este dicho ynstrumento por lo en él contenido o por cosa alguna dello sea executado ante un jues o por un executor, e syn enbargo dello, se pueda dar a execución e sea executado ante otro e por otro o otros jues e jueses o esecutor o executores en ellos e en cada uno e qualquier dellos e en sus bienes dellos e de cada uno dellos, doquier que fueren fallados, syn enbargo de pendencia e syn rrecelo de condenación de costas e syn se partyr de la tal pendencia; e sy por ello e sobre ello oviere o veniere condenacion de costas, que desde agora lo rremetyan e rremetyeron e se partyan de todo ello; e que ellos e cada uno dellos eran tenidos a todas las costas que por parte de los dichos esposo e esposa e de cada uno e de qualquier dellos fueren fechas; e rrenunciaron a la ley en que dis que ome non puede rrenunciar el derecho que non sabe que le conpete; e que todos ellos e cada uno dellos, seyendo veryficados de los derechos e leyes e rremedios suso rrenunciados e otros qualesquier que sean contra los pactos e posturas susodichas e otros qualesquier que sean o ser puedan contra este contrato e rrecisyón dello, de su cierta sabiduría e libre voluntad los rrenunciavan e rrenunciaron, e que partyan e partieron de sy e de cada uno dellos, para que non les valan ny puedan usar ny gosar dellos. Para lo qual todo que dicho es e cada cosa e parte dello asy tener e goardar e conplir e pagar los dichos principales e fiadores e cada uno e qualquier dellos in solidum dixieron que obligaban e obligaron sus personas e vyenes muebles e rrayses avidos e por aver.

[18] A lo qual fueron presentes por testygos don Juan de Çabala e don Pedro de Alçaga, clérigos, e Martín de Echenaguysa e Pedro de Beyçama e Juan Peres de Arrieta, vezinos de la villa de Salvatierra de Yraurguy, e Juan Peres de Urrandolaça e Ochoa de Çubiçarreta e Pedro de Argarayn e Juan de Uriaclaeguy, vezinos de Ayscoytia. E yo el dicho Gonçalo Martines de Byscarguy, escrivano e notario público susodicho del dicho señor rrey en la su corte e en todos los sus rregnos e señoríos, presente fuy a lo susodicho todo, en uno con los dichos testygos e con Pero Sanches de Acharan, escrivano, al qual e a mí e a cada uno e qualquier de nos mandaron todas las dichas partes que diésemos fe e testymonio de todo lo susodicho. Por ende, por autoridad e mandado de los dichos señor Juan Peres e de doña Sancha Peres, su dueña, e de los dichos sus fiadores e de cada uno dellos, e a pydimiento del dicho señor dottor, este contrato de casamiento fys escrebir e escrebí en estas tres fojas de medyo pliego de papel, e

en fyn de cada plana van cerradas de mi rrúbrica acostumbrada, e non enpesca por lo que ba escrebido entre rrenglones en un lugar [28]: *e de cada cosa dello*, e o dys; *dixieron que obligaban*, e o dys: *e de los dichos sus fiadores*, e non enpesca que yo el dicho escrivano los emiende. E por ende fys aqueste mío sygno en testimonio de verdad.

[*Signum notarii*]
Gonçalo Martines

[19] E este dicho día e mes e año e logar susodichos [29], en presencia de nos, los dichos escrivanos e testigos de yuso escriptos, los dichos Juan Peres e su dueña e Beltrán de Loyola e bachiller Martín Sanches e Domingo de Saroeberri e Martín Martines de Anchieta e Ynigo de Lehunda e Juan Sanches de Garayn e Ynigo Sanches de Goyás e Pedro de Orendayn e Rodrigo de Aguirre e Juan Lopes de Curudy e Pero Ybanes de Otalora e Lope Ochoa d'Onás e Ynigo Sánches de Goyás el moço e Juan Peres de Otalora e Juan Sanches de Goyás e Pero Martines de Yarça e Martín García de Anchieta e Juan de Larrañaga e Juan Martines de Olóçaga e Juan Ochoa de Enparan e Juan Ochoa de Çavalaga e Lope de Arrue e Pero Ybanes de Anchieta e Pedro de Aymendy e Martín de Ybarnia e Lope de Rrecondo e Pedro de Altuna e Juan de Eyçaguirre e Juan de Elosua e Juan Ynigues de Errasty e Juan Ochoa de Eyçaguirre e Juan Martines de Alçaga e Juan García de Anchieta, e cada uno dellos loaron e aprovaron el contrato susodicho; e cada uno dellos por sy e por el todo dixieron que juravan e juraron a Dios e a la señal de la † e a las palabras de los santos evangelios, que con sus manos derechas tocaron, de tener e goardar e conplir e pagar todo lo en este ynstrumento susodicho contenido e cada cosa dello, estando en la manera que en él se contyene, e non yr ny venyr contra ello ny contra cosa alguna dello por sy ny por otro, directe ny yndirecte ny en manera alguna, ny desir ny allegar contra ello ny contra cosa alguna dello, por vía de demanda ny petyción, ny por vía de ecebción ny de finsyón ny allegación contra oficio de jues, ny en otra manera alguna que sea o ser pueda contra el dicho contrato ny rrecisyón ny rrebocamiento dello ny de cosa alguna dello, so pena de perjuros ynfames e apocados e de menos valer. E segund dicho es, juraron de jamás non pedir dispensación ny absolución deste juramento, ny de usar ny gosar de dispensación nyn de absolución

[28] Ita est in ms. a nobis edito, quod est originale.
[29] 13 iulii 1467. Cf. n. 1.

alguna dello, aunque les sea otorgado e dado por propio moto por el muy Santo Padre o por otro qualquier prelado de la Yglesia.

[20] E desto son testygos que fueron presentes, llamados e rrogados, don Juan de Çabala e don Pedro de Alçaga, clérygos, e Martín de Echenagusya e Pedro de Beyçama, vezinos de la villa de Salvatierra de Yraurguy, e Juan Peres de Urrandolaça e Ochoa de Çubiçarreta e Pedro de Argaráyn e Juan de Uriaclaeguy, vezinos de Ayscoytia. E yo el dicho Gonçalo Martines de Byscarguy, escrivano e notario público susodicho del dicho señor rrey, presente fuy a lo susodicho, en uno con los dichos testygos e con Pero Sanches de Acharan, escrivano, al qual e a mí e a cada uno e qualquier de nos mandaron todas las dichas partes que diésemos fe e testymonio de todo lo susodicho. Por ende, por abtoridad e mandado del dicho señor Juan Peres e de la dicha señora, su dueña, e de los dichos sus fiadores e de cada uno e qualquier dellos este instrumento de juramento e fyrrmesas fys escrebir e escrebí en estas dos medias planas de medio pliego, e en fyn cada una va cerrada de mi rrúbrica acostunbrada, e por ende fys aqueste mío sygno en testimonio de verdad.

[*Signum notarii*]
Gonçalo Martines

In dorso adest hic titulus, manu Martini García de Oñaz scriptus: Contrato de casamiento entre Beltrán de Loyola e Dona Marina Sáez de Valda, mi madre.