

BIBLIOTECA  
COMILLAS  
Teología

04

PUBLICACIONES  
DE LA UNIVERSIDAD  
PONTIFICIA COMILLAS

PEDIDOS:  
Servicio de Publicaciones  
c/ Universidad Comillas, 3  
Tel.: 91 734 39 50 - Fax: 91 734 45 70

José García de Castro Valdés  
Santiago Madrigal Terrazas  
(editores)

## MIL GRACIAS DERRAMANDO

### Experiencia del Espíritu ayer y hoy

Libro homenaje a los profesores  
Santiago Arzubialde SJ, Secundino Castro OCD  
y Rafael M<sup>a</sup> Sanz de Diego SJ



2011

LA FORMACIÓN VOCACIONAL EN LAS  
CONSTITUCIONES DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS:  
UN PROCESO SIEMPRE ABIERTO

PASCUAL CEBOLLADA SILVESTRE, S.J.

*Universidad P. Comillas-Madrid*

LUIS M<sup>a</sup> GARCÍA DOMÍNGUEZ, S.J.

*Centro de Espiritualidad (CES)-Salamanca*

En estas páginas se estudia el pensamiento de san Ignacio de Loyola (1491-1556) respecto a la formación vocacional de los religiosos de la Orden de vida apostólica, con carácter sacerdotal, que son los jesuitas<sup>1</sup>. El recorrido pedagógico que hoy solemos denominar *formación* religiosa o vocacional<sup>2</sup> está diseñado por san Ignacio con bastante detalle en el texto

<sup>1</sup> Centramos este estudio en las *Constituciones* de la Compañía de Jesús redactadas por san Ignacio, aunque haremos alusión a otros textos ignacianos. Utilizaremos las siglas siguientes para las obras ignacianas: *Au* (*Autobiografía*), *Co* (*Constituciones*), *Ej* (*Ejercicios espirituales*), con su número a continuación. Aludiremos a formulaciones actuales de la Compañía, según las *Normas Complementarias de las Constituciones* (1995), con la sigla *NC*. Dada la constante referencia a las *Constituciones*, en el texto se omitirá casi siempre la sigla *Co*, indicando solamente su número. A la serie de edición de fuentes ignacianas y jesuíticas *Monumenta Historica Societatis Iesu* (Madrid-Roma 1894-) corresponden las siglas *MHSI*, con el número de volumen a continuación y la especificación del documento; ahí, *Epistolae* se indicará como *Epp*. El texto de la *Autobiografía*, en J. M<sup>a</sup> RAMBLA (ed.), *El Peregrino*, (Manresa 2). Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 1990. El de las *Constituciones*, en S. ARZUBIAL-DE-J. CORELLA-J. M. GARCÍA-LOMAS (ed.), *Constituciones de la Compañía de Jesús. Introducción y notas para su lectura*, (Manresa 12). Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 1993. El de los *Ejercicios espirituales*, en la edición de C. DE DALMASES. Santander: Sal Terrae, 1987.

<sup>2</sup> El sustantivo *formación* no aparece en ningún texto ignaciano; el adjetivo *formados* en las *Constituciones* siempre se refiere a los jesuitas no profesos (*coadjutores*) que ya han sido incorporados.

de las *Constituciones*, al referirse al itinerario que realiza quien pretende entrar en la Compañía (cf. 22) hasta ser plenamente admitido o incorporado en ella (cf. 510, 547); de hecho, las propuestas ignacianas sobre la formación vocacional ocupan unas dos terceras partes del texto total de las *Constituciones*<sup>3</sup>.

Se han estudiado en otros lugares algunas características de la formación ignaciana según las *Constituciones*<sup>4</sup>, especialmente el rasgo de que se trata de una formación muy determinada por la misión que, al final de su formación, recibirá cada jesuita. Esa misión de la Compañía de Jesús es formulada en las *Constituciones* en un sentido muy amplio, con expresiones como el «divino servicio» (142, 273, 547, 622), el «trabajo en la viña del Señor» (149, 308), la «ayuda de las ánimas» (153, 204, 307, 582, 813), el «provecho espiritual de las ánimas» (258) o la «ayuda a los prójimos a bien vivir» (412)<sup>5</sup>.

Sin desviarnos de esa perspectiva, aquí queremos insistir en otro rasgo de la formación ignaciana, a saber, que esta formación está concebida como un proceso que busca alcanzar unos frutos determinados en cada etapa; es un recorrido por etapas formativas, cada una de las cuales se construye sobre el fruto de la fase anterior. En la primera parte de este trabajo reflexionaremos, pues, sobre el carácter de «proceso» que tiene toda la formación ignaciana; en la segunda parte atenderemos con más detalle a cada una de las etapas, aunque no tanto contempladas como fases objetivas (candidatos, novicios, estudiantes, etc.), sino los frutos espirituales y objetivos pedagógicos que se buscan en cada etapa sucesiva y que se desea que el candidato vaya viviendo.

#### 1. LA FORMACIÓN IGNACIANA COMO UN PROCESO ABIERTO

En la concepción ignaciana de la formación hay un profundo sentido de itinerario espiritual, que hoy se formula con la expresión más conceptual

<sup>3</sup> Es decir, el libro del *Examen* de los candidatos y las Partes I-V de las mismas (Co 1-546).

<sup>4</sup> Cf. A. M. DE ALDAMA, *Iniciación al estudio de las Constituciones*, CIS, Roma 1979; A. de JAER, *Faire corps pour la mission. Lire les Constitutions de la Compagnie de Jésus*. Bruxelles: Lessius, 1998; J. C. COUPEAU, *From Inspiration to Invention. Rhetoric in the Constitutions of the Society of Jesus*, Institute of Jesuit Sources, St. Louis 2010; en general, consúltese en cada caso para muchos de los temas que aparecen a continuación: GRUPO DE ESPIRITUALIDAD IGNACIANA, J. GARCÍA DE CASTRO (dir.), *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, (Manresa 37). Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007.

<sup>5</sup> Hoy se formula esta misión como «la liberación total e integral del hombre, que lleva a la participación en la vida del mismo Dios» (NC 223.1); o «servicio de la fe y promoción de la justicia» (NC 59.2, 223.2, 245.2). Hoy también, «el fin apostólico debe ser considerado como principio rector de toda la formación de los jesuitas» (NC 45.1, 59.1).

de *proceso* (cf. NC 60, 65, 106). De hecho, la formación ignaciana busca que se produzcan ciertos frutos educativos a lo largo de un proceso; pero busca también que los frutos de cada etapa permanezcan internalizados definitivamente en el jesuita formado.

Sabemos que la formación ignaciana aporta en su tiempo algunas novedades, como la de ser más prolongada, incluyendo tres años de probación (cf. 17) antes y después de los estudios, en vez del único año de noviciado que era habitual; también hay una estructuración más precisa de los planes de estudio<sup>6</sup>, en los que se generalizan los métodos pedagógicos activos, al «modo de París», y se incorpora decididamente el estudio del humanismo clásico. Por otra parte, se estructuran etapas formativas diferenciadas, estableciendo casas religiosas separadas para novicios, estudiantes y profesos. Pero lo más radicalmente novedoso quizá es el diseño de un verdadero recorrido espiritual progresivo, ofreciendo un itinerario interior que constituye el proceso de formación propiamente dicho.

En las *Constituciones* se propone al candidato su futura vida de jesuita como un crecimiento continuo hacia el modelo vivido por los primeros compañeros «o más adelante en el Señor nuestro» (82), siempre «procurando continuo aumento de puridad y virtudes y deseos» (98). Las *Constituciones* imaginan al jesuita siempre progresando «por la vía comenzada» (134), como «personas espirituales y aprovechadas para correr por la vía de Cristo» (582), que se incorporan a la Compañía sea para «discurrir por el mundo» (605), sea para ayudar a las ánimas «residiendo en algunos lugares continuamente» (636).

San Ignacio formula en clave de proceso distintas experiencias de su vida, pues se describe a sí mismo como un peregrino interior a lo largo de su *Autobiografía*<sup>7</sup>. También la redacción actual de los *Ejercicios* ofrece un camino espiritual y una pedagogía en proceso, tanto en sus grandes etapas que son las Semanas como en múltiples detalles menores a lo largo del libro; en ellos la vida espiritual se ejercita en pasos sucesivos, donde no todo se da al mismo tiempo ni todo tiene la misma relevancia en un momento determinado<sup>8</sup>. En el epistolario ignaciano manifiesta en ocasiones esta espiritualidad de camino y progreso, tal como aparece, por ejem-

<sup>6</sup> Se sistematizará en la *Ratio Studiorum* de 1599: E. GIL (ed.), *La pedagogía de los jesuitas, ayer y hoy*. Madrid: CONEDSI - Universidad Pontificia Comillas, 1999.

<sup>7</sup> Cf. F. J. RUIZ PÉREZ, *Teología del camino. Una aproximación antropológico-teológica a Ignacio de Loyola*, (Manresa 22). Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2000, 150-153.194-196.203-207. Ignacio mismo describe, por ejemplo, la progresión de su capacidad de discernimiento (cf. *Au* 27, 28-30, 14) o la evolución en su vivencia del pecado (cf. *Au* 22-25, 32-33).

<sup>8</sup> Cf. L. M. GARCÍA DOMÍNGUEZ, *La entrevista en los Ejercicios espirituales*, (Manresa 44). Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2010, 133-164.

plo, en los pasos sucesivos que él mismo se impuso para el trato con su propia familia: «a una gran llaga para sanalla aplican luego en el principio un unguento, otro en el medio, otro en el fin; así al principio de mi camino una medela [medicina] me era necesaria, un poco más, más adelante, otra diversa no me daña»<sup>9</sup>.

### 1.1. Un método: modo y orden

Ese proceso se refleja también en las *Constituciones*, que quedaron inacabadas a la muerte de Ignacio, dejadas siempre abiertas para su confirmación por la realidad de su aplicación<sup>10</sup>. De este modo, la pedagogía del «modo y orden» (453) subyace a toda la formación jesuítica; la expresión se aplica directamente a la organización de las facultades que la Compañía acepta (cf. 453-463), e incluye el «concierto y orden que conviene» guardar (453), y el «orden y modo» de su funcionamiento (455); y, más en general, «la orden y modo de proceder que suele usar la Compañía» (321) en sus colegios.

El *modo* tiene que ver con las condiciones que favorecen el crecimiento formativo y, por lo tanto, configuran el ambiente formativo externo y las disposiciones internas. Estas disposiciones internas son, por ejemplo, la de procurar la intención pura en el ejercicio espiritual que es el estudio (cf. 360-361), quitar impedimentos que dificultan la dedicación al mismo (cf. 362), ser diligentes y activos en él (cf. 374) y otras semejantes. Las condiciones externas que deben garantizarse se refieren más a los ordenamientos o reglamentaciones que en Ignacio concretan tantas veces los grandes ideales: como, por ejemplo, los modos de funcionamiento en la casa de probación respecto al trato con parientes y compañeros, salidas de casa (cf. 244-247), invitación a la modestia en el hablar y tratar, recogimiento (cf. 250), refección corporal (cf. 251) y ocupación conveniente (cf. 253). Recordemos que mucho de lo aprendido en el «modo de París» —lo mejor de sus colegios y aulas— será aprovechado por Ignacio en su propuesta de formación espiritual y académica. Modo externo para los estudios será el uso de libros y biblioteca (cf. 372), el repaso, repeticiones y

<sup>9</sup> Carta a Martín García de Oñaz de junio de 1532: MHSI (22): *Epp* I, 79.

<sup>10</sup> Las *Constituciones* se redactan en once etapas, desde los votos de Montmartre (1534) hasta la primera Congregación General (1558), según D. BERTRAND, *Un corps pour l'Esprit*, Desclée de Brouwer, París 1974, 46ss. Señala cuatro etapas (desde 1546 hasta 1553) A. M. DE ALDAMA, o.c. (nota 4), p.20. Sus disposiciones se experimentan antes de escribirlas definitivamente y, en todo caso, se han de acomodar según circunstancias de personas, lugares y tiempos, también durante la formación: cf. *Co* 66, 70, 71, 136, 211, 238, 343, 351, 382, 435, 454, 455, 462, 466.

otros métodos de estudio activo (cf. 374), como es también la participación en disputas (cf. 378) o conclusiones académicas (cf. 380), las composiciones literarias (cf. 381) y el estudio particular y quieto (cf. 384).

El *orden* alude inicialmente a los programas de la instrucción académica y espiritual que se propone; pero, también y más profundamente, al camino formativo interior que se procura para que el candidato llegue a ser el jesuita formado que las *Constituciones* desean. Por lo que respecta al orden de instrucción académica, en las *Constituciones* hay clara presentación del plan de estudios, en muchos aspectos aprendido del «modo de París». Especialmente se sistematizan los contenidos de los estudios que se tendrán en las universidades de la Compañía (cf. 453-480), y en todo caso se señala el «orden en las ciencias» que han de cursar los estudiantes jesuitas: primero latín, luego artes o filosofía, después teología escolástica, y más tarde teología positiva, incorporando la Escritura al tiempo o posteriormente y las lenguas necesarias para conocerla (cf. 366, 367); plan que el rector del colegio programará señalando las lecciones públicas o particulares, así como los profesores más convenientes (cf. 366-367, 370).

Como decimos, el modo y orden se refiere también a la formación espiritual. Algunos pasajes de las *Constituciones* proponen instrucciones específicas, que se repetirán frecuentemente (cf. 291), sobre materias más bien espirituales, dirigidas tanto a los novicios como a los estudiantes: disposiciones en torno a la pobreza (cf. 254-259), sobre la vida espiritual de los novicios y la discreción de espíritus (cf. 260-261), la práctica sacramental (cf. 110, 277), la predicación (cf. 280), la instrucción pastoral de los futuros sacerdotes (cf. 400-405, 414), el ejercicio de los ministerios apostólicos (cf. 406-413), las buenas costumbres en los colegios (cf. 481-489) y otras.

La formación ignaciana, pues, requiere un «modo y orden» determinado que ayudará al itinerario espiritual de un sujeto que avanza activamente<sup>11</sup>. Se invita al candidato edificativo y probado a «proceder adelante» (52, 70; cf. 94) según un cierto «orden» (95); éste hace suyos ordenadamente (cf. 136) unos valores y, sobre todo, un modo de vivirlos que constituyen finalmente su «modo de proceder en el Señor» (547, 727), el mismo que se usa en la Compañía (cf. 134, 216, 321, 680). Se trata siempre de una pedagogía en etapas, donde los que pretenden entrar son primero examinados y admitidos, luego aprovechados en virtud y letras y finalmente incorporados y enviados (cf. 135). Pero cada etapa requiere su pedagogía específica. Por ejemplo, «a los principios más se ayuda uno en ser mandado que rogado»

<sup>11</sup> También se ha visto en las etapas de formación un cierto reflejo del itinerario del peregrino Ignacio: lleno de grandes deseos en su conversión de Loyola, abnegado y virtuoso en su etapa de Manresa y Jerusalén, estudioso en Barcelona, Alcalá y París, y retirado cerca de Venecia.

(86); hay usos que «deben más observar los que tienen más peligro de algún desorden (...) como serían comúnmente los novicios» (62). Otros elementos del proceso son más internos, como la central propuesta de amor y configuración con el Cristo pobre y humillado del tercer grado de humildad (cf. *Ej* 167), horizonte último que se ofrece desde los comienzos. Se trata de un camino que propone al candidato «su mayor abnegación y mortificación en todas las cosas posibles» (103) para luego «admitir y sufrir con paciencia» las injurias y oprobios de cada día (cf. 102), hasta llegar a tener verdaderos deseos de vestirse la librea de Cristo por su amor (cf. 101).

La formación es también un recorrido personal, el camino de internalización de unos valores en parte ya presentes en el candidato y en parte propuestos y asimilados a lo largo de la formación: la indiferencia espiritual, la recta intención en el divino servicio, la alimentación espiritual de las motivaciones, la generosidad apostólica. Que la formación sea un recorrido personal quiere decir que el primer responsable de ella es el mismo que se forma, ayer como hoy; el cual activamente debe por su parte «esforzarse» (284, 288), tener la deliberación (cf. 361), «procurar» (61)<sup>12</sup>, etc.

Además de la iniciativa activa de cada estudiante jesuita, la pedagogía ignaciana pide en cierto sentido acomodarse al sujeto en formación. No se trata de edulcorar lo más recio de la misma, sino de adecuar al «sujeto» particular lo que se exige de él y los medios que se le ofrecen. Esta acomodación a sujetos diversos aparece constantemente. Por ejemplo, san Ignacio habla de tres distintos tipos de novicios al juzgar su capacidad de practicar los Ejercicios espirituales: los que «saben y corren en ellos», a quienes se puede dispensar de las reglas comunes de este punto; los que son capaces, pero inexpertos, a quienes se les puede ayudar más con cierta pedagogía; y los que no son aptos para tales ejercicios, a quienes hay que proponer sólo «cuales le[s] convengan a su capacidad» (279). Otro caso semejante aparece en la elección del confesor del novicio (cf. 262). En lo que atañe al contenido académico, también se permiten diversos planes de comienzo de los estudios (cf. 124), incluso antes de haber terminado el tiempo de noviciado (cf. 337).

Pero no sólo se personaliza la formación con los novicios, pues en la Cuarta parte de las *Constituciones*, dedicada a los colegios y a los estudiantes jesuitas, junto a la exhortación a la observancia de las *Constituciones*, se le concede al rector del colegio la facultad de «dispensar en ellas, cuando juzgase que tal sería la intención de quien las hizo, en algún particular, según las ocurrencias y necesidades, mirando el mayor bien común»

<sup>12</sup> *Procurar* parece la expresión que mejor refleja este esfuerzo intencional en cooperación con la Compañía y con la gracia: cf. *Co* 61, 89, 98, 117, 250, 272, 277, 354, 356, 360, 378.

(425). Esta acomodación de las *Constituciones* se hará también en referencia a «las experiencias de los que están en probación» (746), susceptibles asimismo de ser adaptadas a cada caso. Incluso se contempla la posible exención de la obediencia a su superior local que se puede conceder a un estudiante, pasando a depender directamente del superior provincial (cf. 663).

## 1.2. Vivir y morir en la Compañía

La persona entra en una vida nueva a la que se va a incorporar poco a poco. El prolongado tiempo de formación deberá ayudar al candidato a «deshacerse del mundo» y a «determinarse de servir a Dios totalmente» (53), de una forma definitiva, que se supone que estaba ya iniciada cuando llamó por primera vez a las puertas de la Compañía; las experiencias del periodo de formación se orientan a probar su constancia y a facilitar la firmeza en la vocación (cf. 18). De este modo, en la persona que quiere entrar en la Compañía se supone, desde los comienzos, un hondo deseo de radicalidad y constancia en la nueva vida con la que se va comprometiéndose, hasta que llegue su muerte (cf. 156).

Esta búsqueda de estabilidad en la vocación se manifiesta en el carácter de los votos del bienio, que ligan al sujeto, de su parte, para siempre a la Compañía (cf. 119). Esto es algo peculiar de la Orden, vigente hoy día, distinta a otras tradiciones religiosas. Supone una apuesta por la persona, a la que se cree capaz de llevar adelante tal compromiso, aunque siempre reservando la decisión definitiva a la Compañía. Vemos, entonces, cómo en la formación ignaciana priman el proceso mismo, el itinerario espiritual, el fin que se pretende y los pasos necesarios para alcanzarlo; en el proyecto de transformación de la persona que Dios quiere, el protagonismo lo tiene el Dios que invita.

Conforme a esto, el rector del colegio y sus colaboradores (que hoy se suelen llamar *formadores*, en sentido amplio) aparecen en las *Constituciones* como figuras de segundo plano, sin un protagonismo impositivo; aunque tampoco son simples administradores de las cosas temporales, académicas u organizativas. Más bien la Compañía se hace presente activamente en la formación a través de diversas figuras que la representan delante del candidato y del escolar o hermano en formación. El candidato trata con quien le examina y admite (cf. 138, 142, 196). El novicio, por su parte, tendrá muy presente la figura del maestro de novicios (cf. 263), pero también serán formadores suyos, en el grado que corresponda, el superior de la casa (cf. 245-249, 257, 269...), el confesor de los novicios, si lo hubiere (cf. 261, 262, 278, 300), y los demás oficiales de la casa, como son el

ministro (cf. 88, 304) en funciones del actual ayudante del maestro y, en otros sentidos, el enfermero o el cocinero (cf. 84, 85, 87, 89, 272). En la siguiente etapa formativa, el escolar y el hermano en formación serán atendidos por el rector de los estudiantes (cf. 423, 424) y sus oficiales (cf. 428, 431, 432), que son ayudas específicas para las diversas áreas de la formación; se citan en el texto el padre ministro, el padre espiritual y otros<sup>13</sup>.

Ayer como hoy (cf. NC 46.2) los Ejercicios espirituales están en el momento germinal de la vocación, de la formación inicial (cf. 65, 73, 277, 279) y de la formación continua del jesuita, por la profunda relación entre *Ejercicios* y *Constituciones*; pues la formación es un proceso más interno que externo. Quizá por esto mismo, tanto las actitudes generales de formación que se encuentran en el Examen (1-133) como las de las partes Tercera (243-306) y Cuarta (307-509) de las *Constituciones* marcan el estilo de todo jesuita y valen, en su gran mayoría, también para el jesuita formado. Por ejemplo, parece que san Ignacio no le pide menos al novicio que se inicia en la obediencia (cf. 284) que al jesuita formado (cf. 547). Esto también puede comprobarse al leer cómo se espera que el candidato se comporte ante su propia enfermedad (cf. 89, 272)<sup>14</sup>; o considerando el objetivo de la «intención recta» y de «buscar en todas cosas a Dios nuestro Señor» (288); o el cuidado de las propias fuerzas y cualidades y la comunicación y obediencia al superior acerca de ellas (cf. 292); o la moderación en el tiempo y forma de estudio, válida para todo tipo de esfuerzo intelectual (cf. 339).

En resumen, la formación tal y como se describe en las *Constituciones* es un proceso inacabado, pues el modelo antropológico ignaciano que subyace imagina una persona en continuo crecimiento espiritual. De hecho, el jesuita que se forma no llega a ningún punto de perfección o de iluminación más allá del cual no pueda crecer más en este mundo; sino que siempre se abre a un horizonte nunca alcanzable, que es de la configuración con el Cristo muerto y resucitado al que se sigue desde los *Ejercicios*. Por eso la formación vocacional ignaciana constituye un camino que no se puede concluir nunca, alcanzando un supuesto nivel de perfección; sino que es un proceso siempre abierto, pues todos están invitados a ir «de bien en mejor subiendo» (*Ej* 315) y a vivir «siempre creciendo en devoción», como el mismo san Ignacio (*Au* 99).

<sup>13</sup> Los documentos actuales recuerdan la tarea como formadores que tienen también los profesores y los tutores de estudios o de pastoral: cf. NC 108; también NC 61, 62, 66, 79, 101, 112.

<sup>14</sup> Escribe Ignacio: «pienso que un servidor de Dios en una enfermedad sale hecho medio doctor para enderezar y ordenar su vida en gloria y servicio de Dios N. S.»: carta a Isabel Roser en el año 1532, en MHSI (22): *Epp* 1,85.

## 2. LAS ETAPAS DE ESTA FORMACIÓN EN PROCESO

Las *Constituciones*, que hablan de la formación vocacional como un proceso que se recorre, establecen un cierto plan de formación articulado en etapas para quien entra en la Compañía hasta que es enviado. De alguna manera, cada una de las partes de las *Constituciones* se dedica a una de estas etapas. El candidato se examina según el método y el contenido del llamado *Examen* de las *Constituciones*. La Primera y Segunda parte expresan, respectivamente, los criterios para admitir y para dimitir a los candidatos o jesuitas. La Tercera parte se refiere a los novicios admitidos, que quedan «en probación» hasta que emiten sus votos del bienio y pasan a los colegios (o casas de formación), de cuya organización espiritual y académica trata la parte Cuarta. La parte Quinta se refiere a la admisión definitiva o incorporación, y las siguientes partes de las *Constituciones* hablan de la vida espiritual de los ya incorporados (parte Sexta), de su envío en misión (parte Séptima) y de la vida de la Compañía como cuerpo organizado (partes Octava a Décima).

En esta estructura «genética» de las *Constituciones* aparecen, por lo tanto, algunas etapas temporales del proceso formativo con la intención de aportar elementos específicos y diferenciados en la formación, de las que destacamos las siguientes: el examen del candidato que debe detectar en él grandes deseos espirituales; la etapa del noviciado que debe garantizar la abnegación de sí sobre la que se fundamentan el ejercicio de virtudes sólidas; la etapa de estudios filosóficos y teológicos, en los que se dota al candidato de las «letras» y el modo de usar de esa «doctrina» para el apostolado; y la etapa de la tercera probación donde culmina la formación espiritual de los que han de ser incorporados.

Sabemos que en los *Ejercicios espirituales* cada Semana tiene un fruto específico que se mantiene a lo largo de todos ellos, de modo que el fruto final resulta de la acumulación de los frutos sucesivos. Podríamos decir que ocurre algo semejante con el proceso de formación delineado en las *Constituciones*, donde el resultado final —que es un jesuita abnegado, disponible y preparado como instrumento apostólico— es resultado de todas las etapas anteriores. Estas etapas y frutos pretenden una plena identidad del jesuita, como se pone de manifiesto en la carta en que san Ignacio presenta a los jesuitas enviados a la misión de Etiopía:

«Los sacerdotes todos que a Vuestra Alteza se envían, especialmente el patriarca y sus dos coadjutores y sucesores, han sido muy *conocidos* y *probados* en nuestra Compañía y *ejercitados* en obras de mucha caridad; y por el grande ejemplo de su *virtud*, y por la mucha y muy santa *doctrina* suya, se han *escogido* para esta obra de tanta importancia. Y ellos *van* muy ani-

mados y consolados, con esperar de emplear sus trabajos y sus vidas en *mucho servicio divino* y de Vuestra Alteza, en *ayuda de las ánimas* de sus súbditos, deseando en alguna parte imitar la caridad de Cristo N.S.<sup>15</sup>.

A continuación presentamos estas fases sucesivas de formación espiritual, a través de las cuales el candidato es conocido, muestra grandes deseos espirituales, es probado en humildad y abnegación, se ejercita en las virtudes sólidas, se forma académicamente para tener sólida doctrina y, así formado, es incorporado y enviado a la «parte de la viña» que la Compañía le encarga dentro de la misión a su vez recibida del Romano Pontífice<sup>16</sup>.

### 2.1. El examen de los candidatos: muy conocidos

San Ignacio no decide lo que antes no ha experimentado. Él es siempre claro de conciencia y se da a conocer ampliamente en ocasiones especiales para ser ayudado a discernir y acertar en su camino, siendo notablemente transparente con sus superiores eclesiales y confesores<sup>17</sup>. Por otra parte, Ignacio es un buen conocedor de las personas –como indican testimonios constantes–, lo cual le sirve para ayudarlas mejor como pedagogo espiritual. Y así, en el nuevo grupo de compañeros que constituyen, no se admite a jóvenes simplemente entusiastas, sino a candidatos «muy conocidos y probados». De acuerdo con un texto redactado en 1546, examina muy a fondo a los candidatos, quizá por su experiencia de fracaso inicial con el primer grupo de compañeros que formó en España<sup>18</sup> y por los problemas que le causaron algunas admisiones iniciales; de hecho, en los últimos años de su vida (1550-1556) aparecen en las cartas avisos constantes para que se apliquen más estrictamente los criterios de selección que están expresados en las *Constituciones*.

El examen sistemático de los candidatos se realiza para que «de una y otra parte se proceda con mayor claridad y conocimiento» (18), para un conocimiento recíproco entre el candidato y la Compañía<sup>19</sup>. Pero el conocimiento del candidato será posteriormente necesario «para mejor regir y gobernar» a cada uno, proporcionándole la formación adecuada (cf. 91-96,

<sup>15</sup> Carta al Negus, de 23 de febrero de 1555: MHSI (36): *Epp* VIII,465. Las cursivas, nuestras, señalan las etapas formativas y sus frutos.

<sup>16</sup> Las disposiciones actuales sobre la formación, en J. MORALES OROZCO, *La formación jesuita durante el generalato del P. Peter-Hans Kolvenbach*: Manresa 76 (2004) 25-31.

<sup>17</sup> Véase, por ejemplo, *Au* 17, 22, 25, 36, 55, 66, 68, 81, 84.

<sup>18</sup> Ejemplo de este fracaso es el entusiasta pero indiscreto e inconstante Calixto de Sa: cf. *Au* 62, 66, 80.

<sup>19</sup> Cf. *Co* 130, 133, 142, 190, 510; ver también *NC* 26.2.

263, 424), para asignarle el grado o tipo de jesuita que habrá de ser<sup>20</sup> y, finalmente, para facilitar el gobierno apostólico, enviándolo a las misiones que más convengan (cf. 97, 551, 624, 635). El conocimiento que la Compañía desea del jesuita, por lo tanto, es necesario para la vida interna y para la proyección apostólica de la Orden.

El examen del candidato que se propone en las *Constituciones* no busca un conocimiento más o menos intuitivo y aproximado de la persona, sino que ofrece un guión sumamente estructurado y sistemático. Se comienza con un sondeo más o menos indirecto de unos impedimentos claramente establecidos (cf. 22-33) y se aborda el conocimiento de su sujeto humano y religioso, a través del conocimiento de su historia familiar y personal (cf. 34-52), que incluye información detallada sobre la situación de sus padres, su formación académica y profesional, su situación económica, su historia clínica, su experiencia religiosa y su historia vocacional. Este examen es muy pormenorizado y tiene la estructura de una verdadera entrevista profesional actual que recorre todas las áreas significativas de la personalidad<sup>21</sup>. Se trata de un examen teórico y práctico: «no solamente se demande, pero se mire en cuanto se puede» (44).

El examen ignaciano busca una selección que garantice la idoneidad del sujeto para el fin apostólico de la Orden; el candidato tiene que carecer de los impedimentos principales y dar esperanzas de que sus limitaciones secundarias se puedan corregir en grado suficiente en el futuro<sup>22</sup>. Es cierto que las *Constituciones* piden una cierta calidad del «sujeto»<sup>23</sup>, que aparecen reflejadas en su parte Primera (cf. 147-162); pero los criterios ignacianos no piden imposibles, especialmente cuando se trata de jóvenes, y las *Constituciones* aportan una pedagogía posterior a la admisión de candidatos para «aprovecharlos» en el espíritu y en las letras (cf. 243, 397).

De alguna manera, san Ignacio propone también cierta repetición del Examen para los que están en probación en los momentos de cambio de etapa y de casa de formación, lo que significa también cambiar de formador y de ciudad, si no de país. Por lo cual el estudiante jesuita debe dar

<sup>20</sup> Cf. *Co* 10, 15, 116, 514, 516, 520, 542; ver también *NC* 44.2.

<sup>21</sup> El modo y criterios de admisión hoy se explicitan en *NC* 24-32, así como en P.-H. KOLVENBACH, *La formación espiritual en el noviciado*: Acta Romana Societatis Iesu 22/3 (1999) 315-328. Los documentos principales del P. Kolvenbach sobre la formación han sido publicados en P.-H. KOLVENBACH, *La formación del jesuita*. Roma: Curia General de la Compañía de Jesús, 2003.

<sup>22</sup> Pues Ignacio supone la capacidad de cambio de la persona (cf. *Co* 259) y contempla la compensación de sus limitaciones por sus cualidades (cf. *Co* 162).

<sup>23</sup> En cierto modo, equivalentes a las cualidades de un sujeto capaz de hacer los Ejercicios completos, según el directorio del P. Vitoria: *Dir*: 4,1. Cf. M. LOP (ed.), *Los Directorios de Ejercicios 1540-1599*, (Manresa 23). Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2000, 29.

cuenta de conciencia al nuevo superior desde la última cuenta de conciencia hecha, así como hacer una confesión general desde la última realizada (cf. 92-98, 127-129). Por ello el jesuita se familiariza a lo largo de su formación con este modo de darse libremente a conocer, ejercitando así la humildad y la fe. También después de sus últimos votos, el jesuita formado seguirá invitado a darse a conocer en la cuenta de conciencia al superior (cf. 97, 551)<sup>24</sup>.

## 2.2. La necesaria ilusión inicial: grandes deseos

A lo largo del examen se ha de verificar en el candidato que empieza su vida en la Compañía una cualidad sumamente estimada por san Ignacio: «admitir y desear con todas las fuerzas posibles» el estilo de vida del Señor pobre y humillado (101); en el caso de no sentir tales «encendidos» deseos, «sea demandado si se halla con deseos algunos de hallarse en ellos» (102). Y es que, sin el deseo, no se puede empezar ni crecer en esta vocación, como tampoco sin «grande ánimo y liberalidad» (*Ej* 5) no se pueden empezar unos Ejercicios espirituales.

Pues la vocación nace del deseo<sup>25</sup>, el cual se suscita en la consolación espiritual, «con la cual viene la ánima a inflamarse en amor de su Criador y Señor» por la «paz interior, *gaudium spirituale*, esperanza, fe, amor, lágrimas y elevación de mente, que todos son dones del Espíritu Santo»<sup>26</sup>. Así le sucedió a Ignacio mismo, quien, tras su conversión, se nos presenta en Loyola y camino de Manresa con «un ánimo generoso, encendido de Dios» (*Au* 9), «con grandes deseos de servirle» (*Au* 14). Si san Agustín consideraba la fuerza motivadora de la máxima *delectatio*, Ignacio resulta agustiniano también por cuanto entiende la consolación como el motor de vida espiritual, y no el convencimiento mental o la decisión voluntarista.

Por esta importancia de los deseos iniciales se procura la comprobación de su calidad en quien solicita entrar en la Compañía<sup>27</sup>. Al candidato se le informa no sólo sobre lo más específico de la nueva orden religiosa (cf. 1-21), sino de su espíritu más radical y de sus ideales más elevados (cf. 53-

<sup>24</sup> Hoy día se mantiene la cuenta de conciencia como un medio privilegiado de discernimiento espiritual, de atención a las personas y de gobierno apostólico (cf. *NC* 155).

<sup>25</sup> El verbo *desear* o el sustantivo *deseo*, en conjunto, aparecen en los *Ejercicios* 30 veces; en las *Constituciones*, 51 veces (dos tercios de ellas como deseo espiritual); y en la *Autobiografía*, 35 veces.

<sup>26</sup> *Ej* 316 y *Dir.* 1,11 (M. Lop, o.c. [nota 23], p.20).

<sup>27</sup> Con este fin se plantean los ideales pretendidos y las renunciaciones implicadas, preguntando por la reacción ante tal ideal: cf. *Co* 53, 55, 57, 60, 63, etc.

103); y progresivamente se le pregunta si desea la misma abnegación total por amor a Jesucristo (cf. 101).

Como vemos, se pide la presencia de esos ideales, previamente a la admisión, en un grado de radicalidad notable, tal y como está expresada en la Fórmula del Instituto<sup>28</sup> que el candidato lee (cf. 18), y como se le propone en el libro del Examen (cf. 53-103, 147-189). La pedagogía ignaciana propone al candidato los ideales más elevados del espíritu que la Compañía quiere alcanzar, sin ahorrar nada de su radicalidad. Pero, al mismo tiempo, se ofrece este ideal para que mueva y atraiga en cuanto horizonte apetecible, pero no estrictamente para que sea una realidad ya exigible o cuantificable en el candidato. Los ideales espirituales son necesarios para empezar el camino formativo; sin ellos no será posible recorrerlo.

Pero no todos los deseos son de la misma calidad. Los grandes deseos se muestran en diversos modos; inicial y directamente se refieren al deseo de dejar el «sécuro» (50), al deseo de entrar (cf. 23, 94), de ser admitido (cf. 72, 100, 139, 146, 177), de seguir el Instituto (cf. 137), de ayudar a la Compañía (cf. 148). Más profundamente, son buenos candidatos los deseosos de toda pureza y virtud (cf. 156); pero los deseos más «saludables y fructíferos» son los de imitación del mismo Cristo pobre y humillado (101) que se contempla en los *Ejercicios espirituales*.

En los novicios se esperan deseos de dar ventaja a otros (cf. 250), de ser ayudados en las cosas espirituales (cf. 343); en los que renuncian a sus bienes se espera deseo del bien mayor (cf. 258); son siempre deseos en el Señor nuestro (cf. 98, 101, 102), expresados en los votos del bienio como deseos de servirle (cf. 540). Los escolares harán sus ejercicios académicos con la intención concomitante de animar para las cosas de mayor perfección a los que escuchen (cf. 381). Estos deseos alimentan también la misión de los formadores, como los santos deseos del rector de los estudiantes con los que sostiene a su comunidad (cf. 424). En resumen: los deseos sentidos y los ánimos inspirados (cf. 276, 280, 386, 547) forman parte de las condiciones y medios de la pedagogía formativa.

En este punto a veces se formula una cuestión: ¿se entienden estos sueños a modo de quimeras e indiscretas devociones de novicio? ¿O, más bien, son un requisito indispensable para todo jesuita? Dos tipos de consideraciones pueden responder a esta cuestión: son necesarios los ideales auténticos, pero se precisa de una pedagogía para su adecuada integración con otras motivaciones de la persona.

<sup>28</sup> En ella se advierte a «los que quieran agregarse a nosotros, antes de echar sobre sus espaldas esta carga, ponderen bien y despacio si tienen tanto caudal de bienes espirituales que puedan dar cima a la construcción de esta torre, y si con la ayuda del Espíritu «podrán soportar el peso de esta vocación», pues luego han de «estar preparados de día y de noche para pagar esta deuda tan grande».

Quien empieza su itinerario vocacional puede ser indiscreto en sus deseos –por no decir que lo suele ser–, como le sucedió al mismo san Ignacio<sup>29</sup>, «ánima que aún estaba ciega» al principio de su vocación, y que procedía «no mirando a cosa ninguna interior, ni sabiendo qué cosa era humildad, ni caridad, ni paciencia, ni discreción»; y conforme a ello sus deseos consistían en penitencias exageradas y anhelos de realizar «obras grandes exteriores». Sin embargo, el discernimiento de este deseo inicial propio del candidato no versa sobre si es un deseo ya discreto, ordenado y perfectamente integrado; sino más bien se busca si hay algo de vocacionalmente auténtico y potencialmente transformador de la persona<sup>30</sup>, como sucedió en el mismo Ignacio, que tenía «grandes deseos de servirle en todo lo que conociese».

De hecho, el inconveniente no consiste en tener unos deseos más elevados y menos realistas, sino en tener unos ideales vocacionales más naturales que auténticamente cristianos. Y esto es así, porque los valores meramente naturales proyectan las fantasías grandiosas del propio narcisismo, mientras que los valores cristianos acogen la utopía exigente y transformadora del plan de Dios. Por eso los deseos vocacionales iniciales no pueden ser plenamente realistas, pero son condición necesaria para el arranque de la vocación, aunque no sean condición suficiente para mantenerla después.

Y esa parece ser la perspectiva de las *Constituciones*, donde los ideales que se proponen al inicio son, por sí mismos, inalcanzables, aunque necesarios para empezar el camino. La presencia del deseo es condición necesaria –aunque no suficiente– para iniciar y completar el itinerario vocacional; pero estos deseos no son emociones indiferenciadas ni indiscretas devociones (las cuales hacen al candidato menos idóneo: cf. 182), sino que se refieren a dos cosas muy precisas: el conocimiento y amor hacia la persona de Jesús, y la voluntad concreta de seguirlo en la vocación sentida. Dicho de otro modo, los ideales que Ignacio desea ver en el candidato tienen dos contenidos específicos: los ideales místicos de unión con Dios y los ideales apostólicos de seguimiento en una vocación concreta; otro tipo de ideales vocacionales resultan fantasías equívocas.

Pero, en todo caso, tener estos deseos iniciales constituye sólo un primer paso de la formación, pues el deseo ferviente es posteriormente reeducado por san Ignacio en diversas maneras. La primera pedagogía ignaciana para los deseos es la práctica de los Ejercicios espirituales, donde

<sup>29</sup> Las citas que siguen corresponden a *Au* 14.

<sup>30</sup> Algunas investigaciones vocacionales confirman esta constante: al inicio, la mayoría de las vocaciones son auténticas (en cuanto incluyen valores verdaderos), pero a la vez son germinalmente ambiguas (pues incluyen también aspectos ambivalentes de búsqueda del yo).

se ordenan los deseos haciendo propio el fruto de las diversas Semanas y llevando a la vida concreta –mediante el *reflectir* de cada ejercicio y la elección o reforma de vida– las hermosas vivencias espirituales sentidas<sup>31</sup>. En un segundo momento, el deseo es orientado a la formación de una sensibilidad nueva en el noviciado, principalmente en el contacto directo con los enfermos en los hospitales, en las adversidades de la peregrinación y en el ejercicio doméstico de oficios «baxos y humildes» (64-71), así como por el ejercicio de la pobreza<sup>32</sup>.

Este deseo espiritual no desaparece ni se enfría durante el tiempo de la formación y en la vida toda del jesuita, aunque es purificado, ordenado y configurado. De hecho, el jesuita formado, desde que hace sus votos del bienio impulsado por el deseo de servir al Señor (cf. 540), es movido por el amor y deseo de toda perfección (cf. 602), experimenta deseos apostólicos de fruto espiritual, que llevan a discurrir por el mundo (cf. 605) por el celo de las almas (cf. 156, 163, 813), y tiene tales deseos ante Dios, que con ellos ayuda al prójimo (cf. 638). Toda la Compañía siente deseos de acertar en su misión puesta toda ella en manos del Sumo Pontífice (cf. 603) y el mismo P. General no podrá hacer bien su oficio sino con una oración asidua y deseosa (cf. 790). Con todo, para ser un buen jesuita no basta el deseo, sino que éste debe concretarse en la virtud verdadera, en las virtudes sólidas. Aunque Ignacio quiere el deseo en los que inician la vocación, también es cierto que, en estadios más avanzados del crecimiento espiritual, la posesión y seguimiento de la voluntad divina no siempre tiene asegurada la consolación espiritual y puede no ser acompañada por el deseo sensible<sup>33</sup>.

### 2.3. El fundamento: probados en abnegación y humildad

De este modo, el deseo se educa en la formación ignaciana a través de lo que él llama *probación*<sup>34</sup> para que llegue a culminar en la virtud. La probación es el método ignaciano para que los valores que habitan el deseo se asimilen, se verifiquen en la realidad y se enraícen en las respuestas cotidianas. Pero el término *probación* no se equipara sin más en san Ignacio al de *formación*, sino sólo al sentido inicial de la misma, al inicio del pro-

<sup>31</sup> Cf. L. M. GARCÍA DOMÍNGUEZ, «La ordenación de los deseos en la espiritualidad ignaciana», *Communio* 22/3 (2000) 358-370.

<sup>32</sup> Cf. F. J. RUIZ PÉREZ, o.c. (nota 7), pp.210-212.

<sup>33</sup> Ver, por ejemplo, *Ej* 317-322 y la carta a Alfonso Ramírez de Vergara del 30 de marzo de 1556: *MHSI* (40): *Epp* XI, 184-186.

<sup>34</sup> Con diversos sentidos, *probación* y *probar* aparecen en las *Constituciones* un centenar de veces, mayoritariamente en los textos referidos a la formación del jesuita.

ceso. En las *Constituciones* el término se refiere numerosas veces a las etapas (primera, segunda, tercera probación) o a las casas en que se reside durante estos periodos<sup>35</sup>. Pero también –y más específicamente– se refiere a lo que se hace y se pretende en esas etapas: las distintas «experiencias y probaciones»<sup>36</sup>, las «peregrinaciones y probaciones» (82), que se desarrollan por seis meses en el noviciado (cf. 18), y que forman parte importantísima y novedosa de la formación ignaciana. Por eso, la expresión remite últimamente a la probación del sujeto mismo (cf. 26, 197) y de su vida (cf. 516), mediante probaciones de humildad, virtud y abnegación de sí (cf. 83, 296); se trata de probar la obediencia y edificación (cf. 98), la vida y costumbres (cf. 12), la constancia (cf. 18, 193); la virtud de la pobreza (cf. 254), para que el novicio así probado sea edificativo (cf. 70). «Probación» no es sólo hacer experiencias, sino aprender, conocerse y dejarse cambiar en ellas.

También los primeros compañeros experimentan primero y valoran luego la probación como mediación para una formación espiritualmente eficaz, por lo que no dudan en practicarla con los candidatos, mucho tiempo antes de que se escriban las *Constituciones*. Así lo recomienda Pedro Fabro en 1546 al enviar a dos estudiantes a su nuevo destino: «estos hermanos son buenos (...), honradlos con los últimos lugares y con las más bajas obras»<sup>37</sup>. Los primeros compañeros están convencidos de que tras «largas y diligentísimas probaciones» –como indica la Fórmula del Instituto– el candidato se convertirá en un instrumento apostólico probado en la virtud; y cuanto más probado, más seguro (cf. 624).

Con todo, hoy conviene mantener en las probaciones la adecuada perspectiva que Ignacio siempre guardó: la abnegación que se busca en el periodo de formación inicial constituye un horizonte intencional que se concreta en gestos simbólicos o pedagógicos, más que en obligadas concreciones de la vocación del jesuita<sup>38</sup>. Es cierto que la vocación exige gestos concretos de radicalidad inicial como, por ejemplo, respecto al afecto a los parientes, a los bienes materiales y al propio yo<sup>39</sup>. Sin embargo, muchas veces las formas concretas de abnegación que se proponen son formas pedagógicas para señalar el horizonte; pues ordinariamente la obediencia

<sup>35</sup> Ver *Co* 2, 5, 6, 16, 18, 21, 54, 59, 71, 93, 98, 100, 110, 137, 138, 146, 160, 187, 190, 191, etc.

<sup>36</sup> Cf. *Co* 12-14, 71, 72, 119, 121, 127, 247, 336.

<sup>37</sup> MHSI (48): *Fabri Monumenta*, 388-389; uno de los escolares era Luis Gonçalves da Câmara.

<sup>38</sup> Los ejemplos concretos ignacianos son imágenes, a veces de la tradición patristica, que apuntan a esta utopía: regar un palo seco, obedecer como un cadáver, hablar de «los que eran sus padres», etc.

<sup>39</sup> Tal como explica Laínez: cf. C. DE DALMASES, *Le esortazioni del P. Laínez sull' «Examen Constitutionum»*: Archivum Historicum Societatis Iesu 35 (1966) 132-185.

apostólica del jesuita formado no se identifica con la propuesta en la parte Tercera de las *Constituciones* o de otros textos –como la llamada «carta de la obediencia»–, dirigidos a un colegio de escolares en conflicto serio con el voto. La probación en la obediencia es también progresiva, siendo diferente para el novicio y para el formado<sup>40</sup>.

De este modo la abnegación tiene gran importancia en un momento inicial de la formación, cualidad que se supone también en adelante porque posibilita el aprovechamiento en todas las virtudes (cf. 307). Pero el objetivo final de desear «pasar injurias, falsos testimonios, afrentas...» es siempre el amor e imitación de Cristo (cf. 101). Por eso las personas «no bien mortificadas en sus vicios», no son deseables en la Compañía (657); sino que solo debe admitirse a profesión a personas «muy a la larga ejercitadas y conocidas en varias pruebas de virtud y abnegación de sí mismos» (819).

En tiempos mucho más recientes se ha planteado la cuestión de si la abnegación así entendida impide una saludable realización personal. Pero una autorrealización creyente no plantea problema para la antropología de Ignacio en este sentido: constituye un fruto derivado y es consecuencia del amor oblativo, y lo recibe como añadidura quien busca ante todo el Reino de Dios y su justicia (cf. Mt 6,33). En la espiritualidad ignaciana sólo se realiza la persona –«salvar su ánima»– cuando primero se mira y se sale hacia Dios –«alabar, hacer reverencia y servir» (*Ej* 23)–; y el jesuita sólo se realiza como persona en su vocación cuando sale de sí y busca intensa y primariamente la perfección de los prójimos, y no la propia santidad o realización (cf. 3, 307, 308).

Por eso, desde la llegada del candidato a la casa de formación, la Compañía propone tres momentos de «probación», de modo que todo jesuita pasará por «luengas y diligentes experiencias y probaciones», a fin de «probar su constancia» (18) y procurar una mayor «estabilidad y firmeza» en su vocación. No se excluye que alguna de estas probaciones puedan repetirse (cf. 71); por ejemplo, si se dudara de la vocación de alguno (cf. 240).

Las experiencias pensadas para el tiempo de noviciado son principalmente seis (cf. 65-70), aunque no excluyan otras: los Ejercicios espirituales; el servicio en hospitales; la peregrinación; el trabajo en la casa con «oficios bajos y humildes» realizados «con toda devoción posible» (282); la enseñanza de la doctrina cristiana; y la predicación, confesión y otros trabajos por los demás.

<sup>40</sup> Se alude a esta moderación en el caso del doctor Olave en L. GONÇALVES DA CÂMARA, *Memorial*, nº 107: cf. B. HERNÁNDEZ MONTES (ed.), *Recuerdos ignacianos*, (Manresa 7). Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 1992, 97; y hay otros ejemplos en el epistolario. Con los superiores puede utilizar Ignacio la expresión «en virtud de santa obediencia»: carta al provincial de Portugal Diego Miró del 1 de febrero de 1553: MHSI (29): *Epp* IV,627. Pero Ignacio a veces trata con dureza manifiesta a personas muy adelantadas en virtud, y de las que esperaba mucho, como sucede con Laínez o Câmara.

Cada una durará aproximadamente un mes. Sin embargo, podrán adaptarse e incluso «trocarse con otras» (64), de acuerdo con las circunstancias. Esta propuesta de experiencias para todo candidato a la Compañía supone una novedad en la organización de la vida religiosa de la época, aunque algunas de estas actividades –como la de los hospitales– ya existieran en organizaciones religiosas anteriores o contemporáneas, como los teatinos. San Ignacio no inventa todas estas probaciones, pero las incorpora a un proyecto bien diseñado y coherente, que sí resulta novedoso en la Iglesia de su tiempo.

Con estas experiencias se pretenden varias cosas. Por un lado, conocimiento de Jesucristo, conocimiento propio y conocimiento mutuo entre la Compañía y él. Por otro, contrastarse con un conjunto de realidades: conciencia de la novedad y garantía de que la persona quiere cambiar de vida, guiarse según otros criterios y servir a Dios (cf. 66, 82); conocimiento de la carencia o limitación de necesidades básicas, como comer y dormir (cf. 67); suscitar mayor esperanza en Dios; sentir amor por lo «bajo y humilde»; entrenamiento en la disponibilidad y obediencia (cf. 82); gratuidad, ejercicio de la humildad y la propia abnegación (cf. 83, 819); y adiestramiento para un trabajo pastoral altruista (cf. 280)<sup>41</sup>. Con estas experiencias, además, se verifica si el candidato es capaz de perseverar en este modo de vida consagrada<sup>42</sup>, puesto que fundamentan y posibilitan las «virtudes sólidas y perfectas» (813), a las que nos referiremos más adelante.

Tras el noviciado continúan las probaciones, pues los mismos estudios resultan una prueba (cf. 121) y «deberá ser de lo que les ayuda para lo dicho de su abnegación, y para más crecer en la virtud y devoción» (289), de modo que los estudiantes han de estar «sanos para sufrir el trabajo del estudio» (334).

Cuando ya está terminando la larga etapa de los estudios, se anima al jesuita a «hacerse a las armas espirituales que se han de ejercitar en ayudar a los prójimos» (400), para que el cambio de actividad no le sorprenda excesivamente desentrenado en las prácticas espirituales aprendidas antes de empezar a estudiar.

La necesaria combinación del ejercicio del entendimiento con el del afecto queda completada al final de la formación, en la última probación, calificada precisamente de «escuela del afecto». Tras la atención prioritaria al estudio durante los años anteriores, antes de empezar la vida apostólica, se acude de nuevo a experiencias que puedan incidir en la «humildad y

<sup>41</sup> En formulación actual: las experiencias «deben colocar a los Novicios en condiciones de mostrar lo que en realidad son y hasta dónde han asimilado las actitudes espirituales propias de nuestra vocación» (NC 46.1).

<sup>42</sup> Escribe Ignacio a Juan de Eguzquiza el 12 de marzo de 1556: «Con esto, hay en ella [la Compañía] probaciones diversas, para que así de parte de la Compañía, como del que entra en ella, se vea si le conviene el proseguir en nuestro Instituto»: MHSI (40): *Epp* XI, 121.

abnegación de todo amor sensual y voluntad y juicio propio y mayor conocimiento y amor de Dios nuestro Señor» (516). El objetivo es que la persona –ejercitada en ambas dimensiones, el entendimiento y el afecto– viva armónicamente su vocación en el momento en que tiene que comenzar a «aprovechar a otros» (NC 125.2)<sup>43</sup>.

Hoy la Compañía mantiene las experiencias ignacianas, aunque «se han de buscar, con prudencia y audacia, nuevas experiencias que respondan en nuestros tiempos a esta finalidad» (NC 46.1). De fondo se mantiene el convencimiento existencial en los jesuitas de que la probación (proporcionada por la vida, la realidad concreta, los contactos apostólicos, la vida comunitaria y el trabajo en equipo) es siempre fuente de progreso espiritual cuando se interpreta religiosamente, cuando se acepta como misterio, y cuando se refiere a uno mismo en vez de tratar de rechazarla o racionalizarla.

#### 2.4. El edificio: ejercitados en virtudes sólidas

Decíamos que la abnegación es la base necesaria para la virtud. Desde su etapa de peregrino, san Ignacio vive y promueve siempre el crecimiento en la virtud; por ejemplo, en sus catequesis populares altamente personalizadas, en las que no solamente habla de los vicios –y esto reprehendiendo–, sino de las virtudes –y esto, alabando» (Au 65). Y las narraciones de los primeros compañeros no parecen historias lastimeras de ascetas penitentes, sino testimonios ilusionados de sacerdotes jóvenes, servidores de enfermos en los hospitales y de los sanos en los ministerios de la predicación y la confesión; de hecho, reflejan la espiritualidad de los Ejercicios espirituales que practicaron, los cuales solo al principio se orientan a «vencer a sí mismo», y muy pronto buscan sobre todo el amor y seguimiento de la persona de Jesús<sup>44</sup>.

Se confirma, pues, que la probación no tiene tanto un valor en sí misma, sino en cuanto constituye la base para fundamentar personas ejercitadas en la virtud (cf. 819). Porque el jesuita debe ejercitar<sup>45</sup> la humildad y la cari-

<sup>43</sup> Si bien hay algo semejante en la formación de los teatinos, la estructuración de esta *Tercera probación* al final del siglo XVI y su legado a la vida religiosa se debió a la Compañía de Jesús.

<sup>44</sup> En los *Ejercicios* se busca el seguimiento e imitación de un Señor (cf. *Ej* 98, 109, 139, 147, 167, 168, 214, 247) lleno de virtudes divinas (cf. *Ej* 124), virtudes que el ejercitante desea y pide (cf. *Ej* 146, 199, 245, 257) y que el enemigo acecha (cf. *Ej* 327).

<sup>45</sup> En las *Constituciones* aparece 52 veces el verbo *ejercitar/ejercitarse*, indicando la actividad del jesuita en diversos campos, desde la administración (cf. *Co* 740) o el gobierno (cf. *Co* 661, 747, 815), hasta la oración vocal y mental (cf. *Co* 65, 345), pasando por el ejercicio de las letras (cf. *Co* 380, 381, 456, 484, 518), incluyendo a dar clases (cf. *Co* 371) y predicar

dad (cf. 282), la paciencia y la obediencia (cf. 304, 286, 659), la misericordia (cf. 623)<sup>46</sup>. En definitiva, la caridad y celo de las ánimas (cf. 163), con un modo de proceder apostólico (cf. 624) en los ministerios propios de la Compañía<sup>47</sup>. Y es que durante la formación ignaciana la virtud no se cultiva en un hermoso jardín interior, sino que se ejercita en su proyección apostólica.

El ejercicio positivo de la virtud y el crecimiento en ella están pedidos continuamente en la formación; el noviciado mismo no es sólo para probar, sino para aprovechar en espíritu y virtudes a los que quedan (cf. 137), de los que se espera terminen siendo amadores de la virtud (cf. 148). De los novicios se quiere aumento de pureza y virtudes y deseos (cf. 98), pasar adelante en la virtud (cf. 276) y crecer en ella (cf. 285, 289). Se les supone deseosos de toda virtud (cf. 156) y se les propone su práctica (cf. 117, 279), dar muestra de mortificaciones, devociones y virtudes (cf. 263, 285) en todas las experiencias fuera y dentro de la casa. Pero el crecimiento en virtud no es sólo cosa de novicios, sino una condición necesaria para la formación intelectual, pues la humildad y virtud serán fundamento de las letras (cf. 289); siempre se supone la abnegación de los escolares, y su esfuerzo será para aprovechar en virtud junto con las letras (cf. 424, 484) hasta su incorporación definitiva, que pide de nuevo una virtud objetiva, que pueda ser testimoniada por otros (cf. 518).

¿Qué virtudes se ejercitan durante la formación? El novicio no se debe entretener en poquedades, sino fundamentarse en el ejercicio de las virtudes verdaderas y sólidas (cf. 260; también 81, 117, 340), virtudes que son agradables a Dios (cf. 486) y resultan sólidas y perfectas, «como son los medios de bondad y virtud, y especialmente la caridad y pura intención del divino servicio y familiaridad con Dios nuestro Señor en ejercicios espirituales de devoción, y el celo sincero de las ánimas por la gloria del que las crió y redimió, sin otro algún interesse» (813). Por lo tanto, la virtud supone y va unida a la abnegación (cf. 280, 296, 518, 819) y la humildad (cf. 289), y acompaña a la honestidad (cf. 637), la pureza (cf. 98, 484), la bondad (cf. 671), la perfección espiritual (cf. 280, 148, 156) y a otros dones de Dios (cf. 186). Esta referencia a las virtudes «sólidas y perfectas» implica que hay una cierta jerarquía, pues existen otras virtudes que no son tan perfectas, por lo que se requiere discreción para distinguirlas y ejercitar las mejores.

dentro o fuera de casa (cf. Co 280, 402, 405), o trabajar en los humildes oficios domésticos (cf. Co 73, 111, 114, 265).

<sup>46</sup> Cf. la carta a Felipe Leemo de 1553: MHSI (33): *Epp* VI,110.

<sup>47</sup> Descritos en Co 4, 7, 108, 149, 362, 400, 405, 413, 561, 636, 749.

Discreción, por ejemplo, en el tipo de oración que se enseña y practica. Se trata de una oración que tiende a encontrar a Dios en todas las cosas (cf. 288); aunque esta familiaridad con Dios (cf. 723), que no es fácil de captar, supone iniciarse en la fidelidad cotidiana a diversos ejercicios espirituales<sup>48</sup>, con más consolaciones espirituales o sin ellas. A los estudiantes se les indica una hora de oración diaria (cf. 342), flexible respecto a la materia de la oración y a su organización (cf. 343), que debe ayudarles a practicar en el futuro la dedicación a la oración «que la discreta caridad les dictare» (582)<sup>49</sup>. San Ignacio dejó prescrito al jesuita formado el examen de conciencia, no propiamente la meditación, para ayudar a aplicar las mociones espirituales a las circunstancias concretas de la vida; pues la persona mortificada es capaz de enfrentarse con lo dificultoso de la vida, sin proyectar en otros sus dificultades, y así consigue vivir las virtudes sólidas y perfectas. Pero esta disposición no es frecuente: Ignacio sospecha que «de cien personas muy dadas a la oración, noventa serían ilusas»<sup>50</sup>.

También se alude en los textos ignacianos a una formación en virtudes específicas, como, por ejemplo, las implicadas en los votos y la nueva vida que el novicio empieza; se nombran la virtud de la pobreza (cf. 254) y de la obediencia (cf. 547, 659, 662). Para no extendernos, aludiremos a continuación, como ejemplo, a las virtudes implicadas en la pobreza y la castidad.

#### a. La virtud de la pobreza

¿Cómo es la pedagogía ignaciana para la virtud de la pobreza durante la formación? Tanto la pobreza personal como la pobreza apostólica aparecen ya desde los comienzos de la vida del fundador y de los primeros compañeros, pues nace del seguimiento del Cristo pobre de los *Ejercicios*; y, dada la vocación apostólica del Instituto, la pobreza va a estar estrechamente vinculada con la gratuidad en los distintos ministerios. La pobreza individual en la formación se manifiesta primero como desprendimiento, y conforme a ella se dice a los candidatos que «deben distribuir todos los bienes temporales que tuvieren y renunciar y disponer de los que esperaren»; bienes que, directa o indirectamente, han de ser dirigidos a los pobres (cf. 53, 54). Poco a poco, desde su llegada al noviciado, se ayudará al candi-

<sup>48</sup> Cf. Co 65, 73, 98, 144, 153, 252, 276, 279, 292, 298, 299, etc.; ver también NC 47.1, 224.1.

<sup>49</sup> Ver NC 67, 225.1; las Congregaciones Generales recientes hablan de la «asimilación personal de la experiencia cristiana» a lo largo de la formación, «alimentada cada día con la oración y la eucaristía» (NC 65).

<sup>50</sup> Ahí mismo añade L. Gonçalves da Câmara en su *Memorial* n° 196: «Y de esto me acuerdo muy claramente, aunque dudo si decía noventa y nueve»; B. HERNÁNDEZ MONTES, o.c. (nota 40), pp.148s.

dato a caer en la cuenta de que ni posee nada de lo que hay (cf. 254) ni dispone autónomamente de los bienes de la casa de formación (cf. 257). Y cuando piense en donar sus bienes a la Compañía, se le recuerda que es «de mayor perfección, alienación y abnegación de todo amor propio» dejar enteramente al superior la elección del destino de esos bienes (258), así como la decisión sobre su uso y vinculación a ellos (cf. 571).

Ahora bien, a lo largo de su formación el jesuita necesitará ejercitarse en esta virtud de la pobreza, concretada siempre en aplicaciones muy cotidianas. Valga un ejemplo: a los estudiantes se les pide austeridad a la hora de mirar los gastos que suponen las graduaciones académicas, a fin de que pongan toda su confianza en Cristo, como premio recibido (cf. 478), y no en «banquetes ni otras fiestas costosas e inútiles para nuestro fin» ni en otras cosas semejantes (480); por eso se apunta que no se hagan «costas que a pobres no convengan en el tomar los grados» (390).

Sustentando estas consideraciones se encuentra la exhortación ignaciana: «amen todos la pobreza como madre, y según la medida de la santa discreción, a sus tiempos sientan algunos efectos de ella» (287). La pobreza es considerada garantía para el buen ser de la vida consagrada: «firme muro de la religión» (553) y «baluarte de las religiones» (816). Por eso, a la hora de los últimos votos, se sigue pidiendo a los jesuitas que prometan no alterar el tratamiento que se le da a la pobreza en las *Constituciones*, salvo para estrecharla más (cf. 553, 554). Al mismo tiempo, no debe olvidarse el carácter básicamente apostólico de la pobreza del jesuita<sup>51</sup>, aunque este deseo de pobreza apostólica se mantenga en tensión con la eficacia del apostolado mismo<sup>52</sup>.

La gratuidad de los ministerios es una nota distintiva de la primera Compañía, rasgo expuesto al candidato desde el comienzo, ya que los ministerios han de hacerse puramente por servicio de Dios nuestro Señor (cf. 4). Más adelante se recordará a todos que «deben dar gratis lo que gratis recibieron», ganando así en libertad y edificación del prójimo (565). La experiencia del noviciado de «pedir por las puertas por amor de Dios nuestro Señor» pretende, entre otras cosas, preparar al novicio a esa forma de gratuidad que expresa el texto como un no «demandar ni esperar premio alguno en esta presente y transitoria vida» (82), especialmente mirando a sus futuras e imprevisibles actividades apostólicas.

Por otro lado, Ignacio practicó en vida lo que la sensibilidad contemporánea nos ha recordado una vez más, a saber, que el amor a la pobreza no se entiende sin auténtico amor al pobre. Las *Constituciones* citan a los

<sup>51</sup> Ignacio quisiera estar «siempre en estado de predicar en pobreza»: MHSI (22): *Epp* I,96.

<sup>52</sup> Como se reconoce a lo largo de la historia de la Compañía y en el presente: cf. *NC* 159.

pobres cuando se dice a los candidatos que «su comer, beber, vestir, calzar y dormir, si a la Compañía le place seguir, será como cosa propia de pobres» (81; cf. *NC* 178). Allí mismo se alude a la experiencia ejemplar de los primeros jesuitas, que «han pasado por estas necesidades y mayores penurias corporales». Sin embargo, no se pone norma especial para la práctica de la pobreza personal, debiendo cada uno alcanzar, por el discernimiento acompañado, su justo medio.

Los documentos recientes de la Compañía han explicitado la necesidad de una cercanía a los pobres para vivir mejor la pobreza y para practicar el seguimiento de Jesús pobre y humilde. Así, los jesuitas en formación se encontrarán comunidades que «sin menoscabo de la unión y caridad con el resto de la Provincia, elijan una más exigente práctica de la pobreza o prefieran vivir entre los pobres, dedicados a su servicio y compartiendo su vida, de forma que constituyan una concreción visible de nuestra opción preferencial por los pobres» (*NC* 180). Se recomienda a los que están en formación algún ministerio con pobres y marginados (cf. *NC* 180) y cierta inserción en su mundo (cf. *NC* 246), ministerio previsto para la tercera probación, antes de los últimos votos (cf. *NC* 128)<sup>53</sup>. En definitiva, todo esto se orienta a que la opción preferencial por los pobres «deberá encontrar alguna expresión concreta, directa o indirecta, en la vida de cada jesuita, en la orientación de nuestros trabajos y en la selección de ministerios» (*NC* 163).

#### b. La virtud de la castidad

Debemos referirnos a continuación a la formación para la castidad que en los tiempos actuales habría que abordar algo más explícitamente de lo que se hace en las *Constituciones* (cf. 547), aunque seguramente san Ignacio trataba con mucha más libertad de la materia de este voto de lo que a veces se supone<sup>54</sup>. En el candidato a la Compañía se supone ya un control suficiente sobre el impulso sexual conforme a la castidad pedida a los célibes por la moral cristiana<sup>55</sup>. Desde el punto de vista afectivo, las *Constituciones* piden que el candidato progrese desde el tipo de amor natural (o

<sup>53</sup> También se propone a los jesuitas en formación la necesidad de «alguna experiencia de vida con los pobres, que les ayude tanto a superar los límites provenientes de su procedencia social como a afianzar el amor a los pobres», procurando que ese contacto sea una actitud permanente y no sólo ocasional (*NC* 106.3).

<sup>54</sup> De su práctica como formador en esta virtud queda el testimonio de Pedro Fabro en su *Memorial* (nn. 9-10, 14) (cf. A. ALBURQUERQUE [ed.], *En el corazón de la reforma*, (Manresa 21). Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2000, 116-118); y algunas cartas como MHSI (40): *Epp* XI,439-440.

<sup>55</sup> En la práctica antigua y en los documentos más recientes se pide siempre que el candidato haya superado posibles problemas adolescentes con la masturbación.

sensual) hacia otro tipo de amor espiritual propio de la caridad ordenada (cf. 61); pero no se indica que debe cambiar el objeto del amor –pues se sigue amando a los parientes–, sino la calidad o motivación del mismo, que ha de ir pasando desde una renuncia inicial a una posterior oblatividad en el amor apostólico propio del celibato consagrado.

La formación actual para la castidad apostólica consagrada debería afrontar la sexualidad y la afectividad incorporando los resultados contrastados de las ciencias humanas, como la valoración positiva de la corporeidad y del ser sexuado, la importancia de la relación con la propia familia, la necesidad de relaciones afectivas significativas y la complementariedad entre los diferentes sexos, el reconocimiento y valoración social de la mujer, la importancia de la comunidad y del grupo, etc.<sup>56</sup>.

El tema de este voto excede el objetivo de estas páginas. Digamos, con todo, que la continencia inequívoca y definitiva en la vida personal y relacional es un horizonte intencional en todo jesuitas que desea que su vida sea un signo escatológico para todos y todas<sup>57</sup>. Pero la formación en este voto quiere ir más allá de la continencia, pues desea fomentar un afecto ordenado que genera relaciones humanas libres, equilibradas, maduras y oblativas. El sujeto casto está ciertamente obligado a un mayor discernimiento de las ambivalencias del afecto apostólico; pero sin dicho afecto apostólico y sin vinculaciones humanas reales no tendrá la eficacia apostólica que san Ignacio pretende y que él mismo ejercitó y recomendó<sup>58</sup>. La caridad ordenada implica entregarse afectivamente a las misiones y a las personas encomendadas; así como también la capacidad de renuncia y la disponibilidad para nuevas misiones. El voto y virtud de la castidad pide también al jesuita crecer en la adecuada inserción comunitaria propia de los «amigos en el Señor» que se comunican y se ayudan como personas y como apóstoles.

De modo que también en el voto de castidad lo que se pretende últimamente es la virtud de la caridad en el ejercicio apostólico y en la vida comunitaria, más bien que una renuncia abnegada, la cual constituye sólo

<sup>56</sup> Se alude al voto en los documentos sobre la formación en las distintas etapas, en algunas congregaciones generales y en documentos más privados: cf. T. HOLLWECK, *El voto de castidad en la Compañía de Jesús*, (Manresa 25). Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2001; ver también NC 144-148.

<sup>57</sup> Y ello sin prejuizar acerca de la «identidad sexual». Una orientación homosexual en los sentimientos personales, en el grado que fuera, no debería justificar una hiper-identificación social manifiesta o militante, ni exigir la formación de grupos comunitarios específicos, ni tendría que fomentar las vinculaciones afectivas exclusivas, ni favorecer permisividad especial en quien se compromete libremente con voto al celibato por el Reino.

<sup>58</sup> Ignacio recomienda el 24 de septiembre de 1549 a los padres enviados a Alemania que «tengan y muestren a todos afecto sincero de caridad»: MHSI (42): *Epp* XII,239-242.

el inicio del proceso. Las orientaciones ignacianas y antiguas de la Compañía que pueden referirse de alguna manera al voto<sup>59</sup> son concreciones pedagógicas más o menos acertadas que, sin embargo, tienden a la concreción del espíritu (por ejemplo, de Co 250) y a formas de educación en la vida común que son habituales en su tiempo.

Para san Ignacio, las virtudes que se piden ejercitar a los novicios y escolares son las mismas que se valoran en el jesuita formado, y las que hacen fecunda y eficaz su entrega apostólica a la misión. De este modo, el candidato se forma en virtudes para su futura misión; pero, a su vez, el jesuita que se incorpora plenamente a la misión de la Compañía ha de vivir las virtudes sólidas y perfectas que se le propusieron desde el comienzo de su formación. Pues las virtudes aludidas son un requisito para la incorporación definitiva (los últimos votos) de todos los jesuitas (cf. 516, 520, 522, 582, 819), de tal modo que el más probado en virtud se considerará más seguro (cf. 624), mientras que se podrá retrasar la profesión al deficiente en virtudes (cf. 518). Y ello porque la virtud (o sus equivalentes la «bondad», la «vida escogida», etc.) es necesaria para los ministerios apostólicos, especialmente los espiritualmente más peligrosos (cf. 624), así como en los buenos consejeros (cf. 48, 55, 256, 431), en los superiores (cf. 423, 667) y en el P. General (cf. 725-728, 735), cuyo ejemplo en todas las virtudes ayudará tanto para el desempeño de su misión<sup>60</sup>.

## 2.5. Virtud y letras: mucha y muy santa doctrina

Pero las *Constituciones* quieren jesuitas no sólo virtuosos, sino también instruidos; ciertamente pobres, pero también letrados. Al candidato se le pide tener potencialmente las dos cosas, «buenas costumbres e ingenio» (308), para que llegue en el futuro a la integración deseable de buena vida y letras suficientes, letras y bondad (cf. 48, 308), talento y virtudes (cf. 520), virtud y letras (cf. 308, 424), virtud y talento (cf. 520); y de este modo sean idóneos operarios con ejemplo y doctrina (cf. 334). Esta combinación de *virtud y letras* aparece también en otros renovadores contemporáneos a san Ignacio, como notoriamente en san Juan de Ávila. Pero la perspectiva ignaciana para la formación académica expresa inequívocamente una peda-

<sup>59</sup> Como las reglas de la modestia, que se refieren al porte exterior del jesuita, y no sólo a la materia del voto: MHSI (71): *Regulae Societatis Iesu (1540-1556)*, 518-520.

<sup>60</sup> Actualmente las Normas Complementarias hacen alguna alusión a este crecimiento positivo de los jesuitas en la virtud; se proponen algunas virtudes a los novicios (cf. NC 46.1, 49, 51, 52), otras a los que están en formación después del noviciado (cf. NC 64.1, 65, 66.1, 67, 69.2, 70-73) y se recuerda que son necesarias para los últimos votos (cf. NC 120, 121, 123), así como para ser superiores (cf. NC 340).

gogía en proceso: «después que se viere en ellos [los novicios] el fundamento debido de la abnegación de sí mismos y aprovechamiento en las virtudes, será de procurar el edificio de letras y el modo de usar dellas para ayudar a más conocer y servir a Dios nuestro Criador y Señor» (307). Y ello porque, sin previa abnegación y virtud en el sujeto, las letras serán desordenadas e inútiles para la vocación y misión del jesuita.

En su vida personal san Ignacio experimentó con cierto trabajo esta necesidad del estudio serio. Cuando la autoridad de la Iglesia le impide realizar su proyecto de quedarse en Jerusalén, en su discernimiento posterior (*¿quid agendum?*) «se inclinaba más a estudiar algún tiempo para poder ayudar a las ánimas»<sup>61</sup>. Pero, tras una suficiente preparación preuniversitaria en Barcelona, en su primer encuentro con las aulas universitarias en Alcalá no fue un buen estudiante, sino que pretendió hacer compatible el estudio universitario personal con el apostolado de los Ejercicios y la caridad con los pobres. De este modo, una cosa buena (el apostolado y la dedicación a los pobres) le impidió, de hecho, otra mejor y ya discernida antes (el estudio para una más cualificada y universal ayuda a las almas); lo cual parece un engaño bajo apariencia de bien, según sus propias reglas de discernimiento<sup>62</sup>. Todavía la vida —y el Dios que le iba llevando— le harán purificar su primera intención de estudio superficial, y a las estancias en Alcalá y Salamanca, donde el estudio no tuvo fundamento, seguirá un período mucho más sistemático de estudios según el modo y orden de París, compatible con una actividad apostólica mucho más discernida y profunda. Después de esta experiencia, las *Constituciones* piden a los escolares jesuitas que «sean continuos en ir a las lecciones» y tengan «estudio particular y quieto» (384). Ser estudiante jesuita pide «en cierto modo el hombre entero» (340), por lo que incluso se modera el tiempo dedicado a los ejercicios espirituales personales, tales como mortificaciones y largas oraciones<sup>63</sup>, así como otras labores y actividades pastorales (cf. 362).

Esta perspectiva se reflejará también en el tipo de persona que se acepta como candidatos a sacerdotes para la Compañía, ya que han de dedicar

<sup>61</sup> Au 50. Ribadeneyra resume las muchas dificultades de Ignacio en sus doce años de estudio: MHSI (73): *Fontes Narrativi* II,473.

<sup>62</sup> Cf. Au 57. Aunque Ignacio no explicita este engaño en Alcalá, sí narra su tentación contra el estudio, en forma de devociones espirituales en Barcelona y en París: cf. Au 55, 82.

<sup>63</sup> Ignacio escribe en 1551 a los jesuitas en formación, indicando que éstos «se pueden ejercitar en buscar la presencia de nuestro Señor en todas las cosas, como en el conversar con alguno, andar, ver, gustar, oír, entender, y en todo lo que hiciéremos, pues es verdad que está su divina majestad por presencia, potencia y esencia en todas las cosas (...). Y allende de esto, puédese ejercitar en ofrecer a nuestro señor Dios muchas veces sus estudios y trabajos de ellos, mirando que por su amor los aceptamos, posponiendo nuestros gustos, para que en algo a su majestad sirvamos, ayudando a aquellos por cuya vida él murió»: MHSI (28): *Epp* III,510; ver también MHSI (34): *Epp* VII,270 y MHSI (42): *Epp* XII,652.

bastantes años al estudio (cf. 388). Por eso en el Examen se le pregunta acerca de su gusto por los estudios y su capacidad para entender y retener las materias (cf. 106), y se pide «cuanto al entendimiento, doctrina sana o habilidad para aprenderla» y «cuanto a la memoria, aptitud para aprender y fidelidad para retener lo aprendido» (154, 155). Asimismo, la «falta de letras o aptitud de ingenio o memoria para aprenderlas o lengua para explicarlas», en candidatos a ser sacerdotes (183) aparece lógicamente entre las razones que impiden su admisión.

Pero no se exige a todos los jesuitas la excelencia intelectual. Con realismo, no se espera que todos los jesuitas en formación «salgan letrados», ni vayan a ser «capaces de mucha erudición», aunque sí se pide a los escolares enviados a los colegios que «estudien lo que pudieren», para poder ayudar así mejor a otros (356, 362, 446), bien sea solamente «para oír confesiones y conversar con los prójimos» (461), bien sea para actividades que requieran estudios más prolongados o una preparación propia de especialistas<sup>64</sup>.

Una vez más, se subraya aquí la actitud del esfuerzo hacia una meta apostólica siempre más elevada del lugar en que se está actualmente. Se desea que el joven jesuita complete su formación «para más aprovechar en las letras» (454) y emprenda el estudio con «el ánima pura y la intención del estudiar recta, no buscando en las letras sino la gloria divina, y bien de las ánimas», sacando provecho de lo que estudia con vistas a este fin (360). Reconociendo la dificultad que entraña esta etapa de su formación, a continuación se pide a los escolares que «tengan deliberación firme de ser muy de veras estudiantes»; e incluso aun «cuando nunca llegasen a ejercitar lo estudiado, el mismo trabajo de estudiar tomado por caridad y obediencia, como debe tomarse, sea obra muy meritoria ante la divina y suma Majestad» (361). La entrega al estudio, con la mirada recta hacia su fin apostólico, centrará las fuerzas disponibles del estudiante en esta etapa.

Vemos que san Ignacio sólo propone el aprendizaje de un programa de estudios y de contenidos académicos objetivos cuando ha sucedido previamente una notable transformación interior de la persona, que es un cambio existencial en la intencionalidad, para no desvirtuar el fin de los estudios. Diríamos que para esta vocación presbiteral y apostólica no basta la virtud, sino que se requiere una virtud discernida y ordenada; que resulta ser una virtud ilustrada y crítica, pues para ayudar a otros es necesaria la doctrina y el modo de proponerla (cf. 307).

¿En qué consiste esta *recta intención* en los escolares, que los novicios eran invitados a procurar «acerca del estado de su vida» y «de todas cosas

<sup>64</sup> Para la perspectiva actual, ver NC 92, y para los jesuitas muy especializados, NC 293.2.

particulares» (288)? Como le sucedió a Ignacio, el escolar puede despistarse inadvertidamente del fin de sus estudios por intenciones no tan rectas o puras, por devociones indiscretas o entregas inapropiadas. El escolar de ayer parecía más bien tentado a mantener el espíritu interior y las devociones que traía del noviciado<sup>65</sup> y desde esos ideales espirituales o apostólicos olvidaba «el trabajo del estudio» (334) y «los trabajos de la mente» (339). Las cosas buenas que tientan al estudiante jesuita de hoy varían según circunstancias de personas y lugares; pero, más que la piedad exagerada de otrora, suele predominar más bien el deseo de un apostolado pastoral o social más inmediato, o bien el esfuerzo intelectual a favor de una excelencia académica sólo personal.

Ante estos posibles desvíos de un estudio apostólico, la solución ignaciana no es el ajuste riguroso de los horarios ni el equilibrio de los tiempos dedicados a cada actividad, ni siquiera la pretensión imposible de una regulación de la intensidad interior. Ignacio propone procurar siempre «la intención del estudiar recta» para no buscarse a sí mismo ni directa ni indirectamente en algún modo de autorrealización (intelectual o apostólica)<sup>66</sup>. Aunque con esta base necesaria haya también que cuidar una cierta armonía de cuerpo, alma y espíritu en cada persona, que incluye el cuidado moderado del cuerpo (cf. 292), el buen ritmo de comidas y de sueño (cf. 294), el ejercicio corporal<sup>67</sup> e incluso el modo de vivir –en lo posible– la enfermedad (cf. 595). Dicho con palabras recientes, una madurez personal, perseguida por «el desarrollo armónico de la vida espiritual, intelectual y afectiva» (NC 72.1).

El colegio jesuítico –según las *Constituciones*– evoca de algún modo el colegio apostólico, al señalar el número de doce estudiantes jesuitas (cf. 331) con sus preceptores<sup>68</sup>; son colegios en algunos casos abiertos a otros estudiantes (cf. 388), a los que más adelante se suman los colegios de gramática, que tuvieron mucho éxito desde el principio, si bien se instituyen ocasionalmente con alguna polémica externa o interna<sup>69</sup>. Pues bien, tanto

<sup>65</sup> Tal ambiente parece reflejar la problemática que motiva la carta de la perfección enviada a Coimbra el 7 de mayo de 1547: MHSI (22): *Epp* I,495-510.

<sup>66</sup> Tal cosa se busca hoy: la «íntima integración de la formación espiritual, la dedicación al estudio y el ejercicio del apostolado» (NC 66.1) que deben procurar discernir los estudiantes y sus formadores (cf. NC 60).

<sup>67</sup> «Como no conviene cargar de tanto trabajo corporal que se ahogue el espíritu y reciba daño el cuerpo, así algún ejercicio corporal para ayudar lo uno y lo otro, conviene ordinariamente a todos» (Co 298).

<sup>68</sup> Para poder estudiar, Ignacio intentó servir en algún colegio a un estudiante rico, e imaginaba «que el maestro sería Cristo, y a uno de los escolares ponía nombre de San Pedro, y a otro San Juan, y así a cada uno de los apóstoles» (Au 75).

<sup>69</sup> Jerónimo Nadal apoya una opción más misionera e itinerante para la Compañía inicial, y no le gusta la estabilidad en los jesuitas, mientras que Laínez promueve la fundación y

en los colegios como en las universidades que la Compañía acepta (cf. 440) se introducen junto a la organización académica otros métodos formativos (cf. 481-489) que garanticen el fin integral que se pretende, con lo cual se introduce un modo de proceder y un orden no sólo en los estudios, sino también en las costumbres; como, por otra parte, se hacía en los buenos colegios que Ignacio mismo conoció en París.

En el orden académico se pretende el aprovechamiento posible de todas las potencialidades. Existe una instrucción académica ordenada según unos planes de estudios detallados (o *Ratio Studiorum*), con un recorrido teórico sistemáticamente completo, pastoralmente práctico y pedagógicamente activo (cf. 351-359). Los estudiantes deben ser activos en las clases (cf. 371) y en su estudio personal (cf. 374, 375, 378, 380), pero también se proponen muchos ejercicios comunes de letras (cf. 455), como la oratoria, la capacidad de redactar en latín o lengua vernácula y otros.

Pero este orden y progreso en el estudio es compatible con una alta personalización del estudio (cf. 351, 367, 368, 370)<sup>70</sup>; por ejemplo, el contenido de estos estudios no está prefijado de antemano, sino que «quedará asimismo a la discreción de los Superiores» (355). Tampoco lo está el ritmo de estudios, esto es, el tiempo que dedique a una materia o a otra y el orden en que se aprendan (cf. 357). La razón de esta flexibilidad se encuentra en «la desigualdad de los ingenios y edades y otros respectos necesarios» (460). Y con cada uno de los estudiantes habrá que aplicar una medida diferente: frenar a los que van muy rápido y animar a los que lo necesiten (cf. 386).

## 2.6. Instrumentos pastorales: modo de usar las letras

Estudio y formación centran la vida de todo el colegio, por lo que no deben aceptarse obligaciones que «distrigan del estudio» (324). Con todo, la instrucción práctica de los estudiantes tiene un lugar importante a través del estudio de la aplicación moral de la teología y de la actividad pastoral. El «modo de usar» las letras aprendidas (307) es para después mejor ayudar a los prójimos (cf. 362), para «ayudar a más conocer y servir a Dios», para «ayudar las ánimas suyas y de sus prójimos» (351, 307), para el bien común de los alumnos (cf. 356). Además, en las *Constituciones* (cf. 371, 391, 417) se contempla circunstancialmente una etapa formativa que es el *magisterio*,

organización de los colegios. Más adelante, tanto Nadal como Canisio percibirán la importancia apostólica de los colegios diseminados por la Europa de las convulsiones reformadoras.

<sup>70</sup> También los *Ejercicios espirituales* tienen esa norma básica de la acomodación a las distintas personas: cf. *Ej* 18-20.

en la que muchos estudiantes no sacerdotes iban como maestros a los colegios de gramática, lo que resultó ser no sólo una forma de suplir la falta de profesores, sino también un ejercicio formativo muy fecundo.

La formación pastoral que se propone en las *Constituciones*, la instrucción en «otros medios para ayudar a los prójimos» (cf. 400-414), está orientada a «hacerse a las armas espirituales que se han de ejercitar en ayudar a los prójimos» (400), y se propone en paralelo con los medios apostólicos que se enumeran en la parte Séptima para uso del jesuita formado (cf. 637-653); de este modo se busca la formación para ser un jesuita apostólicamente capaz. En los escolares aprobados se suponen ya los dos primeros medios de apostolado del jesuita, que son el ejemplo de virtud y los deseos y oraciones ante Dios; de modo que a los candidatos al sacerdocio se les orientará en primer lugar para la celebración de la eucaristía, para decir la misa y los oficios divinos. Esta formación para la celebración adecuada de los sacramentos de la confesión y comunión (cf. 401, 406) supone una formación moral en casos de conciencia, capacidad para ayudar a hacer el examen a los penitentes y dar los consejos pertinentes (cf. 407). Se incluye también la formación para atender a los moribundos (cf. 412).

Otro ministerio jesuítico es proponer la palabra de Dios asiduamente en sermones y lecciones y enseñar la doctrina cristiana, en la iglesia o por las plazas. Esto se prepara remotamente con el estudio de la gramática, la filosofía y la teología, y se practica inmediatamente, ejercitándose «en el predicar y leer» en el aula o para el pueblo, siempre para edificación y «procurando tomar bien la lengua» (402), elaborando el discurso con más intención práctica que especulativa (cf. 404). Por ejemplo, en la formación todavía poco institucionalizada de los primeros escolares, Pedro Fabro se preocupa mucho más de la predicación que del servicio litúrgico<sup>71</sup>. También se practica la catequesis pedagógica a «niños o personas simples» (410); y para estos ministerios de confesar, predicar y dar catequesis se recomienda preparar algunos materiales prácticos como sumarios, resúmenes o instrucciones que proliferan por doquier.

El ministerio de los Ejercicios espirituales también está contemplado en la formación de los escolares jesuitas (cf. 408), especialmente en tener la capacidad de ofrecer los Ejercicios leves o los de Primera Semana. Y esto enlaza con los avisos para el cultivo de la «gracia de hablar», que se valora tanto en los candidatos (157) y será necesaria al jesuita que conversa espiritualmente con tanta gente. Aunque este don «sola la unción del Espíritu

<sup>71</sup> Fabro ayuda a algún escolar a componer sermones que predicaba con gran éxito; y orienta hacia la predicación a Cornelio Wischaven, que será el primer maestro de novicios jesuita, quien antes de entrar era cantor de la Iglesia catedral: cf. MHSI (48): *Fabri Monumenta*, 22, 26, 91, 226, 236-238, 241, 458-459.

Santo pueda enseñarlo, y la prudencia que Dios nuestro Señor comunica a los que en la su divina Majestad confían» (414), con todo, se procura cultivar especialmente esa «discreción y gracia de conversar» necesaria para quienes hayan de tratar con «personas discretas que tienen gobierno espiritual o temporal» (624), o quienes vayan a encontrarse con «personas de ingenio delgado y letras».

Esto último remite a la importancia del ministerio de la conversación, la conversación «edificante» (98), la que procura «el mayor provecho interno de los prójimos» (115), «aconsejando y exhortando al bien obrar» (648). El «conversar según nuestro Instituto» (186) aparece como uno de los rasgos que identifican al jesuita, un arte o don que hay que procurar mejorar, ayer y hoy<sup>72</sup>, con las cualidades naturales, las adquiridas y el aprendizaje.

La instrucción en el arte del diálogo favorece, sin duda, la disposición a la «inculturación» del jesuita en los ambientes en que vive y trabaja, actitud que aparece desde el comienzo de la Compañía, especialmente en las misiones entre los no cristianos. Por eso en el candidato admitido se verá la conveniencia de vestir tal o cual ropa (cf. 19), para que después «se acomode al uso de la tierra donde se vive» (577); asimismo se entrenará en adaptarse al pueblo en su predicación y enseñanza, aprendiendo el idioma local (cf. 402). Igualmente se enseñarán las lenguas con vistas al estudio y docencia de la Teología, atendiendo las regiones diversas en las que ha de practicarse (cf. 447, 449).

Digamos también que la concepción jesuítica del estudio tiene que ver con algo típico de la Compañía, en su misión corporativa, como es su atención y respuesta más estructural que asistencial a las necesidades que percibe. Detrás de ello se encuentra el criterio frecuentemente indicado en las *Constituciones* de la búsqueda del «mayor bien universal» (611, 618) a la hora de seleccionar los ministerios, así como el cuidado de los mediadores que mejor puedan ayudar a otros establemente, dada su autoridad o influencia, como sucede en las universidades (cf. 622). Otras obras pueden responder a este criterio clásico: «También siendo unas obras pías más durables y que siempre han de aprovechar, como son algunas fundaciones pías para ayuda de los prójimos; otras menos durables, que pocas veces y por poco tiempo ayudan, es cierto que las primeras deben preferirse a las segundas» (623).

Los *formadores* a lo largo de esta etapa de los estudios serán pedagogos de toda esa instrucción teórica orientada a su ejercicio pastoral, así como al mantenimiento de las condiciones que fundamenten su aprove-

<sup>72</sup> Hoy se pide una formación que conduzca al «dominio del arte de hablar y escribir», incluyendo el manejo de los medios de comunicación y audiovisuales vigentes: cf. NC 96, 303.

chamiento. La formación integral incorpora los sucesivos frutos del proceso, de modo que un aprovechamiento sólo académico no garantiza ni el crecimiento vocacional ni el futuro fruto apostólico. Hoy, sin duda, la diversificación de las disciplinas teóricas y prácticas hace necesaria la colaboración de más instructores que trabajen junto con los superiores de la formación para garantizar dos aspectos que las *Constituciones* procuran: la integración de todas las dimensiones (académicas, pastorales, espirituales) y la orientación práctica o pastoral de las disciplinas enseñadas.

En las *Constituciones* no se contempla directamente una formación permanente de los jesuitas, aunque muy pronto se descubrió esta necesidad de puesta al día; así lo testimonia la correspondencia ignaciana, recomendando el estudio de la teología a jesuitas ya formados, especialmente si tenían algún problema de indiscreción pastoral. Pero hoy la formación permanente se justifica más que en el siglo XVI y tiene, sin duda, muchos más medios para emprenderla.

En conclusión, formar bien a un jesuita y un sacerdote santo y culto no era tarea sencilla en tiempos de san Ignacio, ni lo es hoy, como tampoco lo será mañana. Pero el reto principal no parece que esté, ni ayer ni hoy, en una buena articulación de los contenidos académicos, sino en la integración personal e institucional de distintas dimensiones, integración que sólo será posible cuando haya un fundamento adecuado en quien la acomete. Una tarea que siempre introducirá la tensión de quien busca la paradoja de ser a la vez pobre y culto, virtuoso y letrado, humilde y sabio; pero esa difícil integración busca una formación basada en la espiritualidad ignaciana, que es siempre un poco paradójica, por no decir dialéctica.

## 2.7. Incorporados y enviados

La etapa final del plan ignaciano de formación, que se considera una tercera y *última probación* después del paso por las aulas universitarias, vuelve a los comienzos: al amor primero del encuentro místico con Dios y al ejercicio de la predicación apostólica en pobreza. El antecedente histórico de esta etapa se ha visto en la experiencia de los primeros compañeros que esperan el barco para Jerusalén, reunidos en torno a Venecia, como retorno a un ideal primitivo de oración, vida comunitaria y predicación ambulante en pobreza<sup>73</sup>. Aquellos meses quedan como la referencia histórica para un tiempo dedicado a «insistir en la escuela del afecto, ejercitándose en cosas espirituales y corporales (...) para que habiéndose aprovechado a sí mismos, mejor puedan aprovechar a otros» (516). Es una

<sup>73</sup> La narración de Ignacio, en *Au* 94-95.

escuela de virtud y de voluntad de seguimiento, un segundo noviciado; pero la enorme diferencia que existe entre el Ignacio converso en Manresa (1521) y el Ignacio maduro de Venecia (1538) es la misma que debería existir entre el novicio ingenuamente devoto y el jesuita apostólicamente disponible que termina su formación.

La formación ignaciana quiere preparar un instrumento (cf. 813) cualificado, que progresa en crecimiento continuo de virtud y letras, preparado en lo intelectual y aprovechado en las virtudes apostólicas. Esta formación quiere lograr «personas escogidas en espíritu y doctrina, y muy a la larga ejercitadas y conocidas en varias pruebas de virtud y abnegación de sí mismos con edificación y satisfacción de todos» (819; cf. 12, 308, 516, 518).

Este instrumento probado y disponible que es el jesuita viene incorporado al final de la formación al cuerpo de la Compañía. El camino de la incorporación a la Compañía, que pretende un resultado tan sublime, es paradójicamente el camino del realismo concreto, porque Ignacio invita a la búsqueda continua de la realidad y obliga a concretar siempre y en todo, pues «quien poco determina, poco entiende y menos ayuda»<sup>74</sup>. Esta concreción realista se pone de manifiesto, por ejemplo, en las fórmulas de los votos que las *Constituciones* proponen. Pues, mientras el novicio que termina su noviciado hace en su fórmula de sus primeros votos una oración devota al «Dios todopoderoso y eterno» —llena de generosidad y de buenas intenciones (cf. 540)—, la fórmula de los últimos votos para todo jesuita formado (cf. 527, 535) parece una especie de compromiso público con aire de contrato legal del jesuita con el P. General o con su representante (cf. 527).

El candidato pasa a pertenecer a un cuerpo apostólico con características propias, al que se califica de «mínima» Compañía (1, 134)<sup>75</sup>. Es un cuerpo que quiere mantener su identidad, de modo que toda vocación a ella debe encajar en esta mediación corporativa, a fin de ser considerada vocación válida y auténtica; de este modo, se advierte que «mire quien ha de recibir, que la caridad particular no perjudique a la universal, que siempre debe preferirse como más importante para la gloria y honor de Cristo Señor» (189). No se hace un favor a nadie acogiéndolo en la Compañía si no se tienen garantías de que este será su lugar definitivo (cf. 119, 143, 144, 152, 163). La Compañía es para la persona solo uno de los posibles caminos (*via quaedam*) que puede recorrer para unirse a Dios, una mediación más junto a otras muchas posibles. Por eso, ambas partes deben tener una gran libertad para decidir finalmente si este es el lugar adecuado, el que

<sup>74</sup> MHSI (22): *Epp* I,108.

<sup>75</sup> Laínez indica tres razones por las que se considera «mínima»: por sus débiles fundamentos, por la virtud de la humildad y por ser la más joven de las órdenes religiosas: ver MHSI (73): *Fontes Narrativi* II,131-133; y MHSI (66): *Fontes Narrativi* I,311-312,321.

Dios desea para la persona (cf. 119, 120), siempre con discernimiento suficiente, procediéndose en todo momento «con mucha consideración y peso en el Señor nuestro» (204). Por eso las *Constituciones* señalan las causas de la posible expulsión del Instituto (cf. 209-217), aunque, si se vieran razones para ello, se debería producir lo más tempranamente posible en el camino formativo (cf. 204).

\*

Concluimos nuestro itinerario por la visión ignaciana de la formación vocacional, que resulta como invitación a un camino que siempre se recorre con fruto. Hemos aludido a distintos aspectos de la perspectiva ignaciana, pero hemos puesto el acento sobre todo en que se trata de una formación en proceso, reflejo de la mentalidad genética de san Ignacio.

La integración final que se busca en el sacerdote de vida apostólica no es un fruto acumulado, sino resultado de un recorrido paradójico, en el cual no toda exigencia es formativa ni todo apoyo hace crecer, ni toda propuesta idealista va a ser luego internalizada espiritualmente; sino que un *modo y orden* específico ayuda a aceptar los ideales de la vocación, a dejarse cambiar por ellos en lucha con uno mismo, y a desplegarlos en virtudes apostólicas. Y así, de modo semejante a como sucede con las reglas de discernimiento de espíritus (cf. *Ej* 9), también puede ocurrir en la formación: lo que en un momento más avanzado puede ayudar, puede a su vez resultar equívoco o pernicioso si se propone antes de tiempo.

Por debajo de esta visión ignaciana de la formación subyace, sin duda, una visión antropológica y teológica que aparece también en la pedagogía espiritual de los *Ejercicios espirituales*, texto que constituye el corazón de la espiritualidad ignaciana. Ignacio tiene una visión antropológica que parte de una visión positiva de la creación, aunque se topa con la evidencia del ser humano pecador<sup>76</sup>. Este ser falible que es el hombre puede, sin embargo, cooperar eficazmente con la gracia de Dios; y, a pesar de estar condicionado por fuerzas motivacionales que no están bajo el control consciente de su libertad, es capaz de ordenar sus intenciones, acciones y operaciones en servicio y alabanza de su divina Majestad (cf. *Ej* 46). El Ignacio de los Ejercicios que pretende facilitar esta acción de la gracia en las personas también propone a los que culminan su camino formativo que sean a su

<sup>76</sup> La visión positiva aparece en el Principio y fundamento (*Ej* 23), aunque la evidencia de la condición falible y pecadora del hombre se evidencia en toda la Primera Semana, por ejemplo, en su composición de lugar (cf. *Ej* 47).

vez educadores para que otros vivan en libertad la vocación particular a la que Dios los llama. La formación ignaciana pretende así cambiar a las personas para que ellas ayuden a otras a responder mejor a Dios, dejándose cambiar por Él.