



FACULTAD DE TEOLOGÍA
Máster Ignatiana 2014 - 2015

EL *EXAMEN* DE LOS CANDIDATOS

Estudio introductorio y comentario del texto

ALUMNO: Iosif ȘANDORU

DIRECTOR: Prof. Dr. Pascual CEBOLLADA SILVESTRE

Madrid

Junio 2015



FACULTAD DE TEOLOGÍA
Máster Ignatiana 2014 - 2015

EL *EXAMEN* DE LOS CANDIDATOS

Estudio introductorio y comentario del texto

Trabajo presentado para la obtención del título en Máster “Ignatiana”

realizado por el alumno D. Iosif ȘANDORU

bajo la dirección del Profesor Dr. D. Pascual CEBOLLADA SILVESTRE

Visto Bueno del Director:

Fdo.: Prof. Dr. Pascual CEBOLLADA SILVESTRE



FACULTAD DE TEOLOGÍA
Máster Ignatiana 2014 - 2015

EL EXAMEN DE LOS CANDIDATOS

Estudio introductorio y comentario del texto

Trabajo presentado para la obtención del título en Máster "Ignatiana"
realizado por el alumno D. Iosif ŞANDORU
bajo la dirección del Profesor Dr. D. Pascual CEBOLLADA SILVESTRE

Visto Bueno del Director:

Fdo.: Prof. Dr. Pascual CEBOLLADA SILVESTRE

INDICE

SIGLAS Y ABREVIATURAS	7
PROLOGO	9
INTRODUCCION	11
PRIMERA PARTE: BREVE ESTUDIO INTRODUCTORIO	13
1. El libro del <i>Examen</i> entre la <i>Fórmula</i> del Instituto y las <i>Constituciones</i>	13
2. Redacciones del texto	15
3. Contexto vital y desarrollo del texto.....	16
4. El autor y la originalidad del libro.....	24
PARTE SEGUNDA: COMENTARIO DEL TEXTO	29
1. Estructura y contenido del libro.....	29
2. Presentación y comentario a cada capítulo.....	31
2.1. Capítulo 1 (<i>Co</i> 1-21)	31
2.2. Capítulos 2 y 3 (<i>Co</i> 22-52).....	37
2.3. Capítulo 4 (<i>Co</i> 53-103)	42
2.4. Capítulos 5-8 (<i>Co</i> 104-133).....	75
CONCLUSION	79
1. El instituto de la Compañía y la imagen que da de sí misma	79
2. La promoción y el discernimiento vocacional.....	81
3. La probación y la formación de los jesuitas.	83
BIBLIOGRAFIA	85

SIGLAS Y ABREVIATURAS

AHSI	Archivum Historicum Societatis Iesu
ARSI	Archivum Romanum Societatis Iesu
<i>Au</i>	Autobiografía de San Ignacio
<i>Chronicon I,</i>	<i>Vita Ignatii Loiolae et rerum Societatis Jesu historia auctore Joanne Alphonso de Polanco ejusdem Societatis sacerdote</i> <i>(Historia Societatis Jesu, t. 1)</i>
CG	Congregación General
<i>Co</i>	Constituciones de la Compañía de Jesús (cuando se remite a la numeración)
<i>Constitutiones I</i>	<i>Sancti Ignatii de Loyola Constitutiones Societatis Jesu, tomus primus: Monumenta Constitutionum praevia (Monumenta Ignatiana, series tertia, t. 1)</i>
<i>Constitutiones II</i>	<i>Sancti Ignatii de Loyola Constitutiones Societatis Jesu, tomus secundus: Textus hispanus (Monumenta Ignatiana, series tertia, t. 2)</i>
DEI	Diccionario de espiritualidad ignaciana
DHCJ	Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús
<i>Epp. Ign I, IV, XII</i>	<i>Sancti Ignatii de Loyola Societatis Jesu fundatoris epistolae et instructiones, vols.: I, IV, XII.</i> <i>(Monumenta Ignatiana, series prima)</i>
<i>Fontes narr. I, II</i>	<i>Fontes narrativi de s. Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu initiis, vols.: I y II.</i> <i>(Monumenta Ignatiana, series quarta: Fontes narrativi, t. 1)</i>
<i>Le esortazioni...</i>	«Le esortazioni del P. Laínez sull'Examen Constitutionum»
<i>Las pláticas...</i>	<i>Las pláticas del P. Jerónimo Nadal. La globalización ignaciana</i>
MHSI	Monumenta Historica Societatis Iesu
<i>Nadal V</i>	<i>P. Hieronymi Nadal Comentarii de Instituto Societatis Iesu. (Epistolae et Monumenta P. Hieronymi Nadal, t. 5)</i>
NC	Normas Complementarias
<i>Regulae</i>	<i>Regulae Societatis Iesu (1540-1556).</i>

PROLOGO

Hace más de un año, en una de las reuniones de la pequeña región de la Rumania tuvimos un debate sobre las perspectivas de futuro de la Compañía en nuestro país y en la zona este-europea. En este contexto, algunos de los compañeros mostraron la necesidad de una mayor inculturación del carisma ignaciano y sobre todo jesuítico en nuestra área geográfica. Si es verdad que en los últimos años se dieron pasos importantes en promover, divulgar y fortalecer la espiritualidad ignaciana, principalmente a través del ministerio de los Ejercicios espirituales, de simposios, conferencias, algunas publicaciones etc, es también verdad que la identidad del jesuita se ha quedado en un plano secundario entre nuestras preocupaciones.

El joven rumano que responde a su vocación, entra en el cuerpo universal de la Compañía en un sentido muy concreto, pues él hará los primeros pasos y la mayor parte de su formación en el extranjero. Además de las numerosas ventajas que esto comporta, hay también un cierto peligro de vivir un desequilibrio entre lo universal y lo local, acentuando lo primero y olvidando lo segundo. Cuando regresa a su Región, después de años de estudios fuera de su país, puede haber un cierto desconcierto y un sentimiento de desarraigo que es preciso contrastar con una actitud y un trabajo creativo y encarnatorio a la vez, que traduzcan los contenidos universales de nuestro instituto, aprendidos en otros idiomas, en términos locales que pide nuestro contexto.

Buscando los medios que puedan ayudar a la vivificación de nuestra identidad local, se ha pensado primeramente en la traducción de las Constituciones en nuestra lengua vernácula, pues esta es una modalidad de ser *alcanzados por las fuentes* no solo en un sentido temporal, en cuanto que recibimos un carisma que se nos transmite desde hace más de 500 años, sino también espacial y geográfico, en cuanto que dicho carisma ha de mostrar sus efectos en los lugares concretos donde el cuerpo de la Compañía *vive, se mueve y existe* hoy.

El presente trabajo quiere ser un primer paso para llevar las fuentes ignacianas más cerca del corazón y la mente de los jesuitas rumanos. El estudio del texto del *Examen* forma parte de un proyecto más amplio de estudio y traducción de las *Constituciones* por primera vez en el idioma autóctono. El breve estudio introductorio y el comentario del texto, después de verterlos al rumano, acompañarán la traducción de las Constituciones que, esperamos, serán publicados en breve.

INTRODUCCION

El presente trabajo se articula en tres partes desiguales. La primera ofrece algunas informaciones básicas sobre el texto: su peculiaridad, su lugar dentro de las Constituciones y las experiencias originarias que en ello subyacen. La parte central es más extensa. En ella se ofrece un comentario a todo el libro del *Examen*, iluminado por algunos escritos de Laínez y Nadal, dos de los jesuitas de las primeras generaciones que mejor han conocido la mente de Ignacio. En fin, el apartado final recoge las conclusiones de las partes anteriores, intentando tan sólo delinear las líneas de actualización del mensaje del libro comentado.

Con respecto a la metodología, nos pareció importante seguir un método análogo a la exégesis canónica de las Escrituras, en cuanto que hemos intentado iluminar la fuente principal – el libro del *Examen* – con otras fuentes, como pueden ser pasajes de las Constituciones o, sobre todo, escritos de los primeros jesuitas. Hemos escrutado los documentos que se nos han transmitido, buscando acceder detrás de ellos a las experiencias, para aprender de ellas, dejándonos empapar por su dinamismo y con el deseo de que su fuerza espiritual genere en nosotros hoy las mismas actitudes, deseos y modo de proceder. Pues cuanto más uno se acerca al manantial primero, más fresco y vigorosa es la percepción del carisma y más fiel podrá ser su actualización. En este sentido, este trabajo intenta seguir en la línea de renovación de la vida religiosa empezada con el Concilio Vaticano II, una renovación que no podrá realizarse de otra manera sino con la “fidelidad creativa” si se quieren evitar los dos extremos del fundamentalismo carismático y de su contrario, la enajenación del propio carisma. Hace falta una “lectura sapiencial” de las Constituciones, es decir una lectura con el corazón atento a lo que *hic et nunc* nos puede ayudar a vivir más auténticamente nuestra vocación. Por esta razón, allí donde era necesario, hemos enviado a la lectura de las Normas complementarias, que intentan sincronizar nuestras Constituciones con el Derecho eclesial vigente y sobre todo, con nuestro contexto actual.

El presente trabajo no tiene la pretensión de presentar algo novedoso, en cuanto a la interpretación del texto del *Examen*. En este sentido, no es un trabajo de investigación académica. Si hay algo novedoso, esto consiste en una lectura y comentario del Examen a la luz conjunta de Laínez, Nadal y de los investigadores que en las últimas décadas han (re)abierto el manantial dejando que sus aguas irrigen y vivifiquen nuestras

vocaciones. Nuestra intención va en la misma línea, ya que no pretendemos otra cosa sino hacer nuestra propia síntesis en vista de la divulgación y transmisión a los interesados, especialmente a nuestras zonas nativas.



Quisiera agradecer a la Compañía de Jesús, a la Universidad Pontificia Comillas y a los promotores y docentes del Máster Ignatiana por la oportunidad de este curso de inmersión académica y espiritual en el gran tesoro de la espiritualidad ignaciana. Un agradecimiento especial al P. Pascual Cebollada por las repetidas y provechosas conversaciones de tutoría, que han orientado este trabajo final (y los demás trabajos hechos durante el curso), por sus apropiadas preguntas, que han abierto nuevas perspectivas a mi reflexión y, en general, por su constante y amistosa disponibilidad. También agradezco al P. José García de Castro, director del Máster Ignatiana, por las apasionantes sesiones sobre las fuentes ignacianas y sobre los primeros compañeros. En fin, otros agradecimientos van dirigidos al P. Carlos Coupeau, por sus indicaciones metodológicas, y al P. Luis María García Domínguez, por las interesantes sesiones sobre el discernimiento espiritual y vocacional.

A todos, muchas gracias por hacerme sentir y gustar más internamente las “cosas” de la Compañía!

PRIMERA PARTE: BREVE ESTUDIO INTRODUCTORIO

1. El libro del *Examen* entre la *Fórmula* del Instituto y las *Constituciones*.

En cualquier edición moderna de los escritos ignacianos, el texto del *Examen* se sitúa entremedias entre la *Fórmula* y el *Proemio* de las *Constituciones*. Es el «pórtico» de las *Constituciones*. Esta posición intermedia nos dice algo sobre el carácter de este escrito. Por un lado, amplía la información sobre el instituto, brevemente esbozado en la *Fórmula* y, por otro, introduce ya en el proceso de incorporación en la Compañía que se presenta en las diez partes de las *Constituciones*. En efecto, los ocho capítulos de este libro tienen un doble objetivo: por un lado, ofrecer a los candidatos una información básica sobre la Compañía, mostrando su particularidad entre las demás congregaciones religiosas y el espíritu que la anima; por otro, ofrecer una serie de instrumentos que puedan ayudar a los examinadores en su tarea de conocer a fondo a los candidatos, desde sus aspectos más externos hasta los más personales e íntimos. Se trata, pues, de un texto de *índole descriptivo*, ya que puede ser leído (por lo menos parcialmente) por los que, siendo fuera de la Compañía, se han acercado y quieren entrar en ella; al mismo tiempo es un *texto instructivo*¹, porque enseña a los examinadores cómo actuar para detectar si hay o no verdadera llamada a la Compañía en un sujeto, observando sus inclinaciones e investigando bien sus intenciones e motivaciones.

Por esta doble índole, se podría decir que el *Examen* es un texto propedéutico, pues prepara el camino y, de alguna manera, introduce a los candidatos en las dinámicas del noviciado, siendo, en este sentido, la condición de posibilidad de todo el proceso de incorporación especificado en las 10 partes de las *Constituciones*. En su lectura, hay que tener siempre en cuenta la continuidad que existe entre los tres textos mencionados. Todo lo que se trata en el *Examen* deriva de la *Fórmula del Instituto* y se continúa en las *Constituciones*, sobre todo en las primeras partes. Mientras que la *Fórmula* presenta como en una vidriera el lado externo, público y oficial de la Compañía, el *Examen* es la primera mirada a su interior, una primera degustación de su espíritu que será explorado en el estudio de las *Constituciones*. En otras palabras, presenta el primer desarrollo de la regla y manera de vida de la *societas*, que se contiene en la *Fórmula*, y que, con la aprobación eclesial, ha obtenido el reconocimiento oficial y público de la autenticidad

¹Cf. A. DE ALDAMA, *Iniciación al estudio de las Constituciones*, CIS, Roma 1981, 35-36.

de su carisma y de su modo de proceder, dándolo ahora a conocer a los candidatos interesados.

En continuidad y como ilustración de lo anteriormente dicho, hay que poner de relieve algunos temas que atraviesan los tres textos. Así, por ejemplo, lo que se dice en la primera frase de la *Fórmula*– «Cualquiera que desee militar para Dios bajo el estandarte de la cruz en nuestra Compañía...» – es el objetivo principal para el cual Ignacio escribe el *Examen*, esto es, para discernir la atracción y ordenar el asentimiento que alguien siente para el carisma ignaciano; además, propio de estas cosas se ocupan especialmente las primeras tres partes de las Constituciones, dedicadas respectivamente al admitir, dimitir y conservación de los nuevos jesuitas. El tema del discernimiento vocacional, que se realiza a través del conocimiento mutuo y de la probación, atraviesa tanto la *Fórmula*, la cual invita a los candidatos a que, «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», como el *Examen*, cuando les invita a mirar en lo que sienten y a juzgar lo que más “conviene para mayor alabanza y gloria de Dios nuestro Señor...” (Co 52). En fin, tanto la *Fórmula* como el *Examen* y las Constituciones, en sus informaciones e instrucciones, tienen como finalidad mostrar “cómo la intención de los primeros que se juntaron en esta Compañía fue que se recibiesen en ella personas ya deshechas del mundo, y que hubiesen determinado de servir a Dios totalmente...” (Co 53)

Esta experiencia carismática de los primeros está ahora a disposición de los que la desean. Por eso, resulta muy interesante aproximarse al texto del *Examen* desde una perspectiva diacrónica, es decir intentando descubrir elementos del proceso de configuración del texto, o mejor dicho de los textos, y vislumbrar cuales fueron las experiencias subyacentes. Se trata, pues, de tomar en consideración “la primera infancia” de la Compañía, es decir, los primeros diez años de su existencia, con la convicción de que en estos inicios está el núcleo esencial de nuestro carisma y una fuente de muchas enseñanzas para hoy.

2. Redacciones del texto²

Antes de acercarnos al contexto vital que ha favorecido la génesis y el desarrollo del texto del *Examen*, tenemos que presentar brevemente las redacciones del texto que se han conservado. En el volumen 64 de la MHSI se han publicado en sinopsis cuatro textos en castellano del *Examen*: *α*, A, B y D. En el mismo tomo se publican los cuatro textos de las *Constituciones*: a, A, B y D. En sus respectivas redacciones, algunos de estas dos series de textos se intersectan, pero generalmente hay que tratar el Examen como un texto independiente aunque relacionado con las Constituciones, pues él tiene su propia fisonomía y ritmo de redacción.

El texto más antiguo que se conserva es el «*texto a*», datado lo más probable en 1547-1548³. Este es la copia en limpio de un texto anterior desaparecido, del cual se conservan sólo las Declaraciones⁴. Es el texto más extenso y probablemente el más ignaciano, aunque la escritura gráfica es del P. Miguel Botelho.

En el «*texto A*» del *Examen*, datado en 1549-1550, se ve ya la mano ordenadora de Polanco, el cual reúne el material según un cierto criterio y quita los párrafos finales del texto anterior, considerados redundantes. Este texto fue insertado en el «*texto a*» de las *Constituciones*, constituyendo el capítulo V de la Parte primera, que trataba del «admitir a probación». Ulteriormente, en la redacción del «*texto A*» de las *Constituciones*, poco anterior a la segunda aprobación del Instituto (21 de julio de 1550), se quita el *Examen* de su sitio, pues en este texto la parte primera presenta solamente cuatro capítulos.

Al inicio del año 1551, ya se había hecho otra copia del *Examen*, titulado el «*texto B*», y considerado por la Congregación General I el “*textus autographus*” de Ignacio. Esta redacción definitiva del texto se considera el paralelo correspondiente tanto del «*texto A*» (anterior a julio 1550), como del «*texto B*» (1552) de las *Constituciones*. En este texto, Ignacio va a introducir unas pocas modificaciones concernientes a los votos de los escolares, la tercera probación y la formación de los coadjutores temporales⁵.

El «*texto D*» español fue publicado en 1594, respondiendo al deseo de la Congregación General V de revisar las *Constituciones* comparando el «*texto B*» autógrafa con el «*texto C*», previamente preparado por Polanco y aprobado por la Congregación General I en 1558, pero que, al parecer de algunos padres congregados,

² Cf. «Prolegomena», en *Constitutiones* II, XLIV-LXXXII.

³ Cf. A. DE ALDAMA, «La composición de las *Constituciones*», *AHSI* 42 (1973), 231.

⁴ Publicadas con el título: «Declaraciones in Examen», en *Constitutiones* I, 248-258.

⁵ Cf. A. DE ALDAMA, «La composición...», *cit.*, 233.

había sido ligeramente alterado por el secretario de Ignacio. El «texto D» es considerado más fiel al espíritu del fundador y no volvió a ser tocado hasta el día de hoy.

En 1558, Polanco realiza una traducción al *latín del «texto D»*⁶, basándose en el «texto B» autógrafo. Esta traducción será considerada texto oficial aunque no auténtico, pues en su interpretación tendrá que tomarse en consideración el «texto B» español. Del «texto D» latíno se realizarán varias ediciones impresas. La primera, del año 1558, contenía solo el *Examen* y las Constituciones, mientras que las Declaraciones fueron impresas separadamente en 1559. En 1570, la segunda edición latina impresa insertó en el texto del *Examen* y de las Constituciones sus respectivas Declaraciones, configurándose el texto así como lo conocemos nosotros hoy.

Quizás, sea necesario decir una palabra más sobre las Declaraciones⁷. Existen tres series de Declaraciones. La primera es la que acompañaba al primerísimo texto desaparecido (citado arriba en la nota 4). La segunda serie tenía como título «Avisos sobre el Examen» y refleja aquel momento de la evolución del texto en que el *Examen* hacia parte del «texto a» de las Constituciones, donde en continuación con las declaraciones A-G de la parte primera, las Declaraciones del *Examen* están encabezadas con la letra H. En fin, la tercera serie constituyen las Declaraciones del «texto B» definitivo, del cual se conservan tres copias, la última de ellas presentando numerosas correcciones de la mano de Polanco⁸.

En síntesis, el breve recorrido por las diferentes redacciones sucesivas del texto nos muestra la complejidad de su composición y, al mismo tiempo, nos ayuda a comprender mejor la evolución de la primera Compañía. Para adentrarnos mejor en esta evolución, el siguiente apartado se fija en otra serie de textos, previos a las Constituciones, en los cuales se refleja dicha evolución.

3. Contexto vital y desarrollo del texto

En el año 1538, cuando los diez compañeros llegan a Roma, ya hay ”quatro ó cinco que están determinados de ser en la Compañía nuestra, y ha muchos días y muchos

⁶ Publicado en *Constitutiones II*.

⁷ La distinción entre una Constitución y una Declaración reside en que la primera tiene una carácter más universal y una permanencia mayor, mientras que la segunda es una explicación autoritativa de algún punto de la constitución, teniendo así un carácter más circunstancial y detallado. Cf. G. E. GANSS (ed.), *The Constitutions of the Society of Jesus*, St. Louis-Missouri 1970, 37-39.

⁸ Cf. A. DE ALDAMA, «La composición...», *cit.*, 233-234. La edición fototípica de las Constituciones y de las Declaraciones se puede encontrar bajo el título: *Constitutiones de la Compañía de Jesús y sus Declaraciones*, Roma, Stabilimenti danesi, 1908.

messes que en la tal determinación perseueran”. Pero Ignacio no quiere acogerlos porque entre las acusaciones que se les hacían en ese tiempo era también “que reciuamos á otros, y que hacíamos congregación o religión sin autoridad apostólica”⁹. Como sabemos, la primera aprobación del núcleo de la *Fórmula* (los *Quinque Capitula*) la dio el Papa Paulo III «*vivae vocis oráculo*» el 3 de septiembre del 1539. Una vez que la manera de vivir del grupo obtiene legitimidad y reconocimiento eclesial con la aprobación oficial y escrita con la Bula «*Regimini militantis ecclesiae*» (27 de septiembre de 1540), se abre la posibilidad de admitir nuevos candidatos dentro de la limitación de 60 profesos, como era estipulado en la bula papal. De aquí, resulta también la necesidad de “filtrar” a los candidatos en función del carisma propio y de las exigencias de su particular estilo de vida. Aquí radica el origen del *Examen* de los candidatos.

Como hemos visto, el texto del *Examen*, junto con las Constituciones, se configuró básicamente en los primeros diez años de existencia de la Compañía (1540-1550). En esta evolución de los textos, además de las aprobaciones de la Santa Sede, fue muy importante la experiencia concreta de los compañeros que se encontraban tanto en Roma, como en otros lugares de Europa y del mundo donde empezaban a esparcirse. Este proceso por el cual el carisma compartido inicial se pone gradualmente en letras (Carlos Coupeau) ha quedado consignado en unos 48 documentos previos publicados por Arturo Codina en la *Monumenta*. Estos textos constituyen un testimonio precioso del discernimiento acerca de los temas fundamentales para la vida del nuevo Instituto, en un esfuerzo continuo de articular principios válidos de la vida religiosa tradicional (votos religiosos), directivas del gobierno de la Iglesia (documentos papales) con la experiencia y los acontecimientos actuales modulados según “las personas, lugares y tiempos” por el Espíritu que estaba conduciendo esta “mínima Compañía”. Entre los temas tratados – como la obediencia, la pobreza, la fundación de colegios, la formación, los ministerios, el gobierno etc – encontramos referencias a la admisión y a los criterios para la selección de los candidatos, que entrarán en el texto del *Examen* en una forma más o menos elaborada.

Las primeras decisiones con respecto a las exigencias que se imponían a los que quisieren juntarse al grupo se tomaron ya en mayo de 1539, al final de las Deliberaciones de los primeros padres. Estas decisiones se encuentran en un documento

⁹*Epp.Ign.I*, 143.

titulado «*Conclusiones septem sociorum*» o «*Determinationes Societatis*»¹⁰, escrito por Fabro que actuaba de secretario. Una vez tomada la decisión de juntarse en un cuerpo apostólico bajo la obediencia a un Superior elegido de entre ellos, los compañeros se apresuran a formular algunos criterios esenciales de admisión para los que quieren compartir su modo de vivir y misión. Estos son: haber abandonado sus posesiones («*actu sit pauper*»); pasar tres meses de ejercicios, peregrinaciones y servicio a los pobres; la obligación de un año de probación antes de hacer la profesión; la facultad de admitir o despedir pertenece al Superior, excepto en el caso de un pariente o una persona afectivamente cercana a él; para los que quisiesen ir a tierras de infieles, se les prescriben diez días de ejercicios, para probar si tal deseo viene verdaderamente de Dios. Como se puede notar, todas estas reglas se inspiran en la experiencia de los primeros compañeros, en su itinerario desde París hasta Roma, pasando por Venecia. Como en «*Los cinco capítulos*», documento formulado en agosto del 1539 para ser presentado al Papa, la necesidad de la probación “larga y diligentísima” deriva del hecho que “hemos experimentado que éste [camino o modo de vivir de la Compañía] lleva consigo muchas dificultades”.

En marzo del 1540, algunos meses después de la aprobación oral de Paulo III, cuatro candidatos (Bartolomé Ferrão, Francisco de Rojas, Carvajal e Isidoro Bellini), deseosos de juntarse con el grupo de los compañeros, fueron enviados por Ignacio a París, bajo la dirección de Diego de Eguia, para estudiar dos años de artes y teología¹¹. Tenían la intención de que, acabados sus estudios, entrasen en el Instituto que, mientras tanto, se esperaba fuese aprobado a través de un documento papal oficial. En esta ocasión, se redactaron algunas constituciones particulares que reglamentaran su modo de vida en este periodo¹². Lo interesante de estas reglas es que están escritas en primera persona plural, como una expresión de un deseo común de imitar el estilo de vida de los compañeros en París. El contenido esencial de estas reglas de la hermandad entrará en la composición del *Examen* y de las *Constituciones*. Así, por ejemplo, los candidatos se proponen tener una decisión firme (“*firme propósito*”), servir a Dios perpetuamente en la Compañía de Jesús (cf. *Co* 51). Otras reglas que se autoimponen se refieren al modo de conversar (cf. *Co* 197.247.60), al sometimiento en obediencia a la administración y

¹⁰ *Constitutiones* I, 9-14.

¹¹ Cf. G. SCHURHAMMER, *Francisco Javier, su vida y su tiempo*, t.I, Gobierno de Navarra-Compañía de Jesús-Arzobispado de Pamplona, 1992, 581-588. Cf. también *Chronicon* I, 85-86.

¹² El texto en dos versiones (castellano e italiano) se encuentra en *Regulae*, 2-7.

gobierno del Superior (*Co* 57. 84ss), a la confesión semanal con un confesor fijo (*Co* 261.278.342.343.584), a mostrar la propia correspondencia (*Co* 60), a la transparencia comunitaria, a la corrección fraterna (*Co* 68. 269ss), a pedir limosna (*Co* 67) etc.

Este documento, en particular, nos permite ver cómo, en los primerísimos tiempos de la Compañía, había un solapamiento entre el estatuto de candidato, la fase de probación (que más tarde se llamará noviciado) y los estudios. Los primeros que se aglutinaron al núcleo de los diez primeros compañeros tenían que hacer tres meses de experiencias, antes de ser admitidos a la probación oficial que duraba un año (y que correspondería al noviciado tradicional). Estas experiencias solían distribuirse entre los ejercicios espirituales, la peregrinación y el servicio en el hospital. Algunos años más tarde, el examen del candidato, que muchas veces coincidía con la experiencia de los ejercicios, marcará la entrada en la fase de probación, que podía hacerse antes o durante los estudios.

En efecto, el documento *De collegiis fundandis* (Para fundar colegios), datado en 1541 (con una variante del 1544), muestra que había mucha diversidad de situaciones que modulaban la línea de principio acerca de la admisión. En primer lugar, el texto distingue entre “uno que es suficiente en letras, sin más [necesidad de] estudiar” y otro “que no es suficiente y ha de andar al estudio”¹³. El primero, después de tres meses de experiencias y un año de probación, hacía la profesión o era despedido, según había o no acuerdo entre su deseo y la decisión de la Compañía. El segundo, después de ser examinados y haber hecho los Ejercicios, (o quizás durante los Ejercicios), hacía voto de pobreza y castidad y un voto de promesa de entrar en la Compañía e incorporarse a ella, si será aceptado. Pero estos votos obligaban sólo después de un año de “probación en los estudios”. Al final de los estudios se preveía otra probación «en su suficiencia, vida y costumbres por espacio de otro año, acabados sus estudios». En segundo lugar, se distingue entre “los que tengan edad cumplida” y “los que no tuvieran edad cumplida”. Los primeros eran los que podían hacer la primera experiencia – la de los ejercicios – después de la cual iban a estudiar y, al final de sus estudios, hacían las dos experiencias restantes y eran admitidos a la probación después de pasar por otro examen (cf. *Co* 129). Los segundos, no siendo todavía aptos para los ejercicios, se les dará alguna instrucción básica “como a personas tiernas”¹⁴ encendiendo su deseo e intención hasta

¹³*Constitutiones* I, 59-60.

¹⁴*Ibid.*, 55.

que cumplan la edad adulta que les permita hacer las tres experiencias y ser admitidos a los estudios y a la probación.

Se trataba, pues, desde el inicio de una formación circunstanciada que continuará en esta forma algunos años más, hasta que la consolidación de los colegios permitirá la separación de las dos fases: la de las experiencias de probación (noviciado) y la de los estudios (escolasticado). Así, por ejemplo, en el «texto α » del Examen del año 1547, se nota todavía una cierta inconsecuencia acerca de la duración de la probación (un año y medio o dos años) y del orden de las experiencias (antes o durante o después los estudios). No hay una neta separación entre los estudios y la probación, en cuanto al régimen de vida, pero sí se alude a una separación entre la primera probación (antes de entrar en la casa de probación o de ir a los estudios) y la segunda (después de los estudios).

Con respecto al modo de realizarse el examen, el texto sobre los colegios nos permite deducir que este ocurría durante los ejercicios, al modo de conversación. “La Compañía, o alguno della por su mandado, ha de conversar con el que ha de yr al collegio por espacio de un mes, en ejercicios o comunicaciones espirituales”. El ambiente de comunicación de la creatura con el Creador ofrecía las condiciones óptimas para que un sujeto pueda adquirir mayor conciencia sobre sus deseos, sobre el llamamiento del Señor y sobre la manera concreta de responder. En la elección, el ejercitante podía llegar a plantearse concretamente una posible entrada en la Compañía. En esta situación, la conversación-coloquio con el que daba los ejercicios se transformaba en un primer examen, necesario “para conocer en alguna manera su natura o constancia, su ingenio, inclinación y llamamiento”¹⁵. Se puede decir que encontramos aquí el núcleo de lo que será el capítulo 3 del Examen General, que, como veremos, se refiere al conocimiento profundo del candidato.

Otro documento relacionado con la génesis del *Examen* y que muestra la manera de proceder en todo este primer periodo son las *Constituciones del 1541*, las cuales contienen en 49 puntos algunas decisiones importantes para la vida de la orden recién nacida, especialmente en materia de pobreza y admisión. Para la admisión, se determina que los profesos han de «dar información, seyendo demandados, o no demandados», mientras que queda tarea del Prepósito «el despedir y recibir». En el caso de un pariente

¹⁵*Ibid.*, 53-54.

o amigo de los profesos, el texto concierta que “el discernir y determinar sea de la Compañía, si entrará o no”. Se ve aquí como todo el cuerpo de la Compañía empieza ya a participar en el discernimiento vocacional de una persona. Pero la novedad principal de este documento es que se formulan ya algunos de los impedimentos que encontraremos en el capítulo segundo del *Examen*: el haber prestado obediencia en otra religión, el haber sido «juzgado y condenado por juicio de eregia», el presentarse «notablemente defetuoso, coxo o tuerto»¹⁶.

En la carta circular *Impedimenta quaedam*, enviada en 1546 desde Roma a varios compañeros de todo el mundo, junto a los primeros dos impedimentos mencionados, se formulan otros cinco: “si fuere homicida, o entre fieles renegado, o infame, o escomulgado, o si ha sido heremita”. Los siete impedimentos serán reunidos, en un orden diferente, en el «texto α» del mismo año. Notar también que estos impedimentos derivan igualmente de la experiencia de los primeros padres como quedó consignado en la *Fórmula*: “los que quieran agregarse a nosotros, y antes de echar sobre sus hombros esta carga, ponderen despacio y a fondo si tienen tanto caudal de bienes espirituales que puedan dar cima a la construcción de esta torre”. La selección de los candidatos era, pues, una práctica habitual desde los primeros tiempos de la Compañía y los criterios se iban refinando lentamente a lo largo de todos estos años.

Detrás de estos documentos y de otros que no hemos podido analizar, están muchas experiencias de personas que han sido examinadas y, según el caso, despedidas o admitidas. Estas experiencias influyeron sobre el contenido del *Examen*. Dos ejemplos concretos – entre muchos otros posibles – van a ilustrar lo dicho¹⁷.

En primer lugar, el caso de Jerónimo Nadal. Después de haber rechazado juntarse con el grupo mientras estudiaban en París, regresó a su tierra natal de Mallorca, llevando una vida asentada (era Doctor en Teología, tenía tres beneficios y el derecho a la herencia paterna), pero más bien descontenta. En 1544, lee una carta de Francisco Javier que le da un golpe de gracia animándole acudir a Roma. En noviembre 1545 se mete en ejercicios con el padre Domenech. Pasa algunos días oscuros y difíciles ante la elección. Sin embargo, el 23 noviembre 1545 hace voto de entrar en Compañía y el 29 noviembre es admitido. Durante su probación no hace peregrinaciones, sino que se le pide, por su mayor abnegación, servir en cocina, en el comedor y en el huerto (cf. Co83-

¹⁶*Ibid.*, 39-40.

¹⁷Cf. M. RUIZ JURADO, *Orígenes del noviciado en la Compañía de Jesús*, IHSI, Roma 1980, 16-25.

85). También se le pide cortar las visitas a su amigo mallorquín Jaime del Pozzo, auditor de la Rota y dejar de escribir a su patria (Co 60). Cuando muestra su deseo fervoroso de deshacerse de sus beneficios, Ignacio lo remite al juicio de los doctores Gaspar de Doctis y Cristóbal de Madrid (Co 59). Al deliberarse según el método de los ejercicios para hacer voto de obediencia, Ignacio inicialmente no lo quiere. Nadal entra en crisis de la cual sale con una indiferencia mayor que le hace exclamar: “A quien haces tú los votos, a Ignacio o a Dios?”(Co 51). Lo que quería el Santo era que Nadal adquiriese un “mayor provecho”, es decir, una mayor libertad interior a la hora de decidir de consagrarse a Dios en la Compañía, conforme a lo que, cerca de este mismo periodo, escribiría en el «texto α» del *Examen*: “Si dixere que fue movido por alguno de los de la misma Compañía...se encomiende en todo a su Criador y Señor, como si ninguno de la Compañía le huiese mouido, porque con mayores fuerzas espirituales pueda proceder ...”¹⁸. Como una vez el peregrino, se augura para los candidatos y novicios que, desde el principio, el fundamento de su vocación sea solamente Dios y que el Señor solo sea la fuerza de su camino (cf. Au 35). Ignacio daba mucha atención a que los candidatos tengan la intención recta, tanto en distribuir sus bienes, evitando los engaños bajo apariencia de bien (cf. Co 55), como en seguir honestamente su vocación, deshaciéndose de las afecciones desordenadas hacia los parientes.

El segundo ejemplo es el de Guillermo Postel. Lector del Rey en Paris y beneficiado, en 1544, en edad de 35 años, deja todo y va a Roma con la intención de entrar en la Compañía. Hombre piadoso, con buenos deseos y de buenas costumbres, se dejó enredar por sus elucubraciones proféticas. En sus informes, los padres Salmerón, Laínez, Lhoost y Ugoletti califican sus profecías como engaños del demonio. Aunque renunció a sus opiniones delante del Vicario de Roma, después de un año y medio de probaciones, no fue admitido a la profesión. Explica Ignacio la razón de su despedida: “...no nos parece recibirlo en nuestra Compañía por la diuersidad de juizios y parecer diuerso en cosas particulares que con ella tiene, siendo la conformidad en todas cosas buenas lo que más aplaze á Dios N.S.”. Algunos años más tarde, en el « texto B» del *Examen*, aparecerá como impedimento el “padezer enfermedad donde venga a obscurarse y no ser sano el juicio o tener disposición notable para «venir» en la tal enfermedad”¹⁹. El mismo texto pide que el candidato “sea demandado si en

¹⁸*Constitutiones* II, 38.

¹⁹*Constitutiones* II, 25.

qualesquiera scrúpulos o dificultades espirituales... se dexará juzgar y seguirá el parecer de otros de la Compañía...” (Co 48; cf. Co 47).

Al lado de estos documentos y experiencias, hay una serie de documentos de la Santa Sede que influyeron en la decisión de Ignacio de escribir las Constituciones. El primero que presenta interés para nuestro tema es la tercera bula de Paulo III, «Iniunctum nobis» del 1544, la cual suprime la limitación a sesenta del número de profesos y concede al Prepósito General la facultad de cambiar las Constituciones. Pero quizás lo que más directamente ha movido a Ignacio a componer el Examen fue el segundo breve de Paulo III «Exponi nobis» del 1546, que facultaba a admitir Coadjutores, sean ellos sacerdotes o no, además de la facultad de nombrar Provinciales y Superiores locales. La bula «Licet debitum» del 1549 permitía al General de enviar a los jesuitas entre los infieles. En esta expansión rápida de la nueva Orden era, pues, urgente no solo que se tenga una visión unitaria del instituto, sino también que se tengan criterios uniformes en la admisión de los nuevos miembros.

Muy probablemente, el primer texto del *Examen*, al que hemos aludido en el apartado anterior, fue el resultado de una extrapolación y condensación de todos estos documentos y experiencias que brevemente hemos intentado presentar. Se trata de un texto escrito en torno a 1546, del cual solo se conservan las *Declarationes*. Siguiendo a estas últimas, más allá de los casos particulares a que suelen referirse, se podrían destacar los siguientes elementos.

En primer lugar, a estas alturas, se observa una mayor cohesión del cuerpo de la Compañía. En entablar una relación con los candidatos, esta tiene que “mirar más y con mayor intensión a la caridad uniuersal que a la que fuere particular, es a saber al buen olor y al mayor prouecho spiritual del mismo cuerpo y seer de la Compañía”²⁰. No hay que buscar un aumento en número de miembros si este no lleva a un mayor fruto en la viña del Señor. En segundo lugar, las interrogaciones que se hacen al candidato han de tener en cuenta que la Compañía es un cuerpo ordenado “para el bien universal de las ánimas” y los nuevos elementos que se han de incorporar en él han de corresponder a este perfil apostólico. En fin, el texto habla de manera bastante detallada de la probación. Este es el primer texto ignaciano donde aparece la palabra “nouicio” referido a la persona que está en probación para ser profeso, escolar o coadjutor. Se habla de una

²⁰*Constitutiones* I, 251.

relación entre el examen y la formación futura de los que serán admitidos. Partiendo de las “responsiones más o menos motiuas para ser recebido que otras, si fuere admitido, deuen ser sus experiencias mayores o menores, responsiuas a las tales causas motiuas...”²¹. Se admite que la motivación inicial de un candidato puede ser imperfecta y, por esta razón, las experiencias han de ser proporcionadas a las necesidades de crecimiento de un sujeto. Encontramos, pues, desde el inicio, una personalización de la formación que como hemos podido ver, es una preocupación constante en los escritos y la práctica de Ignacio y de los primeros compañeros.

Sintetizando, en este apartado hemos intentado escrutar, detrás de los textos que se han conservado, el contexto vital que ha llevado a la configuración del texto del *Examen*. Además de los documentos papales, que dieron reconocimiento oficial al instituto de la Compañía y lo enraizaron en la unidad del cuerpo eclesial, las variadas experiencias internas de la nueva Orden, con su peculiar “forma de vivir” y modo de proceder, fueron la principal fuente de aprendizaje que plasmaron gradualmente tanto el *Examen* como las Constituciones. Nos queda ahora hablar del autor y de la originalidad de estos textos.

4. El autor y la originalidad del libro

Es sabido el hecho de que, empezando con el año 1547, el papel de Polanco fue muy importante en la organización del material y la redacción de las Constituciones, en virtud de su oficio de secretario de la Compañía. Este hecho ha llevado a algunos estudiosos franceses a poner en duda la *autoría* de Ignacio de los diferentes textos de las Constituciones²², exceptuando el «texto a», el cual – como hemos visto – incorporaba el «texto A» del *Examen*. Según el investigador francés Francois Roustang, Polanco ha modificado el pensamiento de Ignacio en las redacciones ulteriores. El argumento principal de Roustang consiste en la diferente estructura mental de Ignacio, que tenía un modo de pensar más genético, relacional y dialéctico, mientras que Polanco tenía una estructura mental escolástica²³. Pero, aunque gran parte de las páginas del «texto a» de las Constituciones fueron escritos de la mano de Polanco, dos argumentos bastarían para

²¹ *Constitutiones* I, 250.

²² F. ROUSTANG «Introduction à une lecture», en *Constitutions de la Compagnie de Jésus*, II, Paris 1967, 11-138. Coincide con la colección *Christus* 24.

²³ Cf. A. DE ALDAMA, «La composición...», *cit.*, 211.

convencernos de que no es cierto que el jesuita burgalés haya traicionado el pensamiento del Fundador.

El primero tiene que ver con la deontología del oficio de secretario. En el año 1547, apenas nombrado secretario, Polanco escribe las reglas de su oficio con el título: “*Del oficio del secretario que estará en Roma*”. En este documento afirma la obligatoriedad de seguir lo que “fuere algo notado y ordenado por el superior...”. Además, “es necesario vestirse de la persona del superior, y tener entendidas y pensar con diligencia las cosas de la Compañía...”²⁴. Ciertamente Polanco no escribía palabra por palabra lo que Ignacio le dictaba, pero es también cierto que antes de ponerse a escribir buscaba la mejor comprensión de las ideas e intenciones de su superior.

De hecho, el segundo argumento va en esta misma línea. Cuando Polanco extraía de las Reglas tradicionales (benedictina, franciscana o dominicana) normas que él consideraba útiles para la Compañía, no dejaba de presentárselas a Ignacio en forma de series de *Dudas*, acogiendo las modificaciones o los acentos que el Santo quería dar a la redacción final²⁵.

En total que, tanto en sus intenciones como en la práctica concreta, Polanco no usurpó las intenciones que Ignacio quería transmitir en las Constituciones. De hecho, Ignacio mismo buscaba saber la opinión de sus compañeros y las tenía en cuenta a la hora de tomar sus decisiones. Es sabido que la reunión en Roma de todos los primeros compañeros, deseada para el año 1550, tenía entre sus objetivos también la de dar cada uno su parecer sobre las primeras redacciones de las Constituciones. Y, efectivamente, algunas de sus observaciones²⁶ aportaron ciertas modificaciones al texto final del *Examen* y de las Constituciones.

En todo caso, las discusiones sobre el autor de las Constituciones no quitan nada a la *originalidad* de este escrito. Si en las Constituciones existen varios pasajes enteros, tomados directamente o inspirados en otras “religiones”, el *Examen* tiene ciertamente un sabor ignaciano mucho más marcado. Hay pasajes que remiten directamente a los Ejercicios (cf. *Co* 101-103) y muchas expresiones sueltas que las reencontramos en su epistolario.

²⁴ Cf. M. SCADUTO, *Uno scritto ignaziano inedito*, *AHSI* 29 (1960), 316.

²⁵ Cf. A. DE ALDAMA, «La composición...», *cit.*, 234.

²⁶ Cf. «Observata patrum», en *Constitutiones* I, 390-396.

Sin embargo, la originalidad mayor del *Examen* consiste en que es un libro de información mutua entre la Compañía y el candidato. A diferencia de otros escritos anteriores del mismo género, que se limitaban a ofrecer una guía para los examinadores, el *Examen* está escrito también para informar a los candidatos²⁷. Y esta información bidireccional insta un diálogo entre las dos partes, en el cual la lucidez y la sinceridad de la intención presiden y hacen eficaz el discernimiento vocacional. El título del «texto α» pone bien de relieve este objetivo peculiar del *Examen*, pues este presenta “lo que, ante todas cosas, se debe proponer al que ha de ser *instruido y examinado*, deseando entrar en esta Compañía...”²⁸. La instrucción mira ante todo a ofrecer al candidato una información adecuada sobre el instituto que desea abrazar, para que su elección sea cuanto más iluminada y realista posible. El examen mira al conocimiento del candidato por parte de la Compañía para averiguar su idoneidad respecto al índole peculiar de la Compañía. Los dos aspectos de esta comunicación mutua crean confianza y amor, como base de la entrega y pertenencia mutua²⁹.

Otro rasgo peculiar del libro es la combinación perfecta entre los aspectos de índole más jurídica o solamente práctica con elementos de orden espiritual. Ignacio intercala muy a menudo, entre sus indicaciones y prescripciones prácticas, expresiones que remiten a la presencia de Dios y al influjo de su gracia en las personas. Sólo algunos ejemplos: “Cristo nuestro Señor”, “vivir y morir in Domino”, “mayor alabanza y gloria de Dios nuestro Señor”, “mayor servicio de Dios nuestro Señor”, “servir en todo a su Criador y Señor” etc, etc. Todas estas expresiones vislumbran y transmiten algo del intenso proceso espiritual que vivió el Santo mientras escribía las Constituciones³⁰. También el *Examen* es fruto de esta actitud de oración y servicio y, por eso, cada norma está impregnada por un espíritu que mueve a las mismas actitudes.

En conclusión, la originalidad del libro del *Examen* consiste en el hecho de que insta un proceso espiritual de discernimiento vocacional. Análogamente a los Ejercicios, que proponen un método de encuentro y conocimiento de Dios concretado en la elección y el seguimiento, el *Examen* describe los rasgos generales de un proceso de encuentro, conocimiento y elección en el Señor, llevado a cabo entre una persona y

²⁷ Cf. A. DE ALDAMA, *Iniciación...*, 35.

²⁸ *Constitutiones* II, 2.

²⁹ Cf. S. ARZUBIALDE, J. CORELLA, L.M. GARCÍA LOMAS (eds.), *Constituciones de la Compañía de Jesús. Introducción y notas para su lectura*, Mensajero-Sal Terrae 1993, 42.

³⁰ “El modo que el Padre guardaba cuando hacía las Constituciones era decir misa cada día y representar el punto que trataba a Dios y hacer oración sobre aquello y siempre hacia la oración y decía misa con lágrimas” (Au 101).

la Compañía. En la parte siguiente presentaremos los pasos y los detalles de este proceso.

PARTE SEGUNDA: COMENTARIO DEL TEXTO

1. Estructura y contenido del libro

En la reproducción fototípica del «texto B», considerado el manuscrito autógrafo de san Ignacio, en la primera página, en la parte central de arriba, solo aparece la palabra *Examen*. Este es el título original del texto que se antepone a las Constituciones. El «texto D» del 1594 ha puesto erróneamente como título “*Primero Examen y general*”, que solo corresponde a la primera parte del libro³¹. En efecto, el libro se divide en dos bloques y cada bloque contiene cuatro capítulos. Podemos sintetizar los contenidos del libro en el siguiente esquema:

- I. “*Primero Examen y General que se ha de proponer a todos los que pidieren ser admitidos en la Compañía de Jesús*”³². Contiene informaciones y criterios de discernimiento universales que se aplican a todos los candidatos. Se organiza en cuatro capítulos:
 - Cap. 1: Información de carácter general e introductorio sobre el Instituto de la Compañía: su fin, su especificidad entre las otras órdenes religiosas y los tipos de personas que viven en ella.
 - Cap. 2: Conocimiento negativo de los candidatos: los impedimentos que excluyen de la Compañía.
 - Cap. 3: Conocimiento positivo de los candidatos: su edad, proveniencia, familia; su pasado afectivo, sus estudios, su situación eclesial; sus eventuales obligaciones; sus deseos, talentos e inclinaciones; su estado espiritual y las motivaciones de su vocación.
 - Cap. 4: Presentación más profunda del carisma ignaciano y de sus exigencias: renuncia a los bienes, a los afectos y a sí mismo; las seis experiencias de probación; la cuenta de conciencia, los votos y el ideal de la identificación con Cristo pobre e humilde.
- II. “*De otro examen algo más particular...*”³³. Se refiere a los exámenes personalizados que se hacen a las diferentes especies de candidatos, según sigue:

³¹ Cf. *Constituciones de la Compañía de Jesús y sus Declaraciones por Ignacio de Loyola*. Reproducción fototípica del original, Stabilimento danesi, Roma 1908.

³² *Constitutiones II*, 3.

³³ *Constitutiones II*, 89.

- Cap. 5: Candidatos con estudios y sacerdotes.
- Cap. 6: Coadjutores espirituales y temporales.
- Cap. 7: Escolares antes y después de sus estudios.
- Cap. 8. Candidatos indiferentes, es decir sin haber determinado todavía en que categoría quieren entrar.

El núcleo del texto del *Examen* se encuentra en los capítulos 3 y 4, que presentan lo esencial para “el conocimiento mutuo entre la Compañía y los candidatos”³⁴. Los capítulos 2 y 3 están en relación, ya que ambos tratan de manera siempre más profunda de la persona del candidato. También los capítulos 5-8 tratan del candidato, pero desde la perspectiva de la vocación particular de cada uno. Los capítulos 1 y 4 tratan, de manera complementaria y siempre más profunda, de la Compañía. En el capítulo 1 se propone una primera información sobre el Instituto de la Compañía, una imagen de ella más jurídica e introductoria que pone de relieve la novedad de la Compañía frente a otras Órdenes tradicionales o más recientes. En el capítulo 4 se trata de dar un conocimiento más real y profundo de la índole espiritual de la Compañía.

Hay que poner de manifiesto que todo el libro del *Examen* presenta un único proceso que se propone al candidato que quiere entrar en Compañía. Como nos muestra la historia de Ignacio, al inicio, la vocación consiste principalmente en deseos conectados con grandes ideales. Estos deseos e ideales hay que hacerlos efectivos en la realidad. Para ello sirven el conocimiento mutuo, las probaciones y la determinación. El objetivo del proceso que se presenta, sobre todo en el capítulo 4, es de ordenar y polarizar todos los deseos hacia Jesucristo y hacia la Compañía en el cual uno quiere vivir y morir (cf. *Co* 51). Aquí se presenta al candidato, de manera anticipatoria, la misma dinámica de encarnación personal (“*ser puesto con Jesús*”) y de incorporación en la Compañía que se persigue a través del camino propuesto de las diez partes de las Constituciones. Se trata de un único proceso en tres fases que se pueden esquematizar en paralelo con el proceso de los *Ejercicios*. Así quitar las afecciones desordenadas (la primera semana) correspondería a quitar los impedimentos; seguir y servir a Jesús pobre y humilde (la segunda semana) corresponde al mayor conocimiento a través de las probaciones del noviciado; la elección y su confirmación en el camino de la cruz

³⁴S. DÉCLOUX, «General Examen», en *Constitutions of the Society of Jesus. Incorporation of a Spirit*, Roma-India 1993, 133.

(tercera semana) corresponde a la integración comunitaria con la pertenencia a un determinado grado, y en una vida de abnegación, obediencia y humildad; y la identificación afectiva con Cristo y la entrega a él (cuarta semana) resume toda la entrega de sí mismo y la incorporación definitiva al cuerpo de la Compañía.

A continuación, hacemos una presentación y comentario de cada capítulo del *Examen*. Como anticipábamos en la *Introducción*, integramos en nuestro comentario los escritos de dos jesuitas que mejor han conocido la mente de Ignacio: Diego Laínez, el segundo general de la Compañía, que en 1579 dió algunas pláticas sobre el Examen³⁵ explicando a los jesuitas de Roma la mente de Ignacio; y Jerónimo Nadal, jesuita de la segunda generación, el cual, además de ser el teórico del carisma ignaciano, fue enviado a declarar las Constituciones en los sitios donde se asentaba la Compañía³⁶. Pero allí donde nos parece conveniente, remitimos también a otros escritos más actuales que iluminan rasgos importantes del carisma ignaciano. De esta manera, esperamos obtener un mejor conocimiento del texto y de su sentido para los jesuitas de hoy.

2. Presentación y comentario a cada capítulo.

2.1. Capítulo 1 (Co 1-21)

El capítulo 1 se podría dividir en los siguientes apartados: la entidad de la Compañía y su fin (1-3), los medios (el tema de los votos, principalmente de la pobreza) que la Compañía utiliza para cumplir su fin (4-9), las categorías de personas que viven en la Compañía (10-15), el tema de las probaciones (16-21). Hay una relación estrecha entre este capítulo y el capítulo 4. “Los capítulos primero y cuarto son para instruir al candidato; los capítulos segundo y tercero, para examinarlo, para que la Compañía lo conozca”³⁷. Por tanto, en el capítulo 4 se presentaran por extenso tanto el tema de las probaciones como los demás medios que en ella se utilizan. Aquí solo vamos a tratar del Instituto de la Compañía y de las personas que en ella viven.

El título de este capítulo hace referencia al “Instituto de la Compañía de Jesús y diversidad de personas en ella”. En los textos ignacianos, el término “Instituto” es utilizado en tres sentidos: primero, como sinónimo del termino medieval “religión”,

³⁵D. LAÍNEZ, «Le esortazioni del P. Laínez sull'Examen Constitutionum»,(ed. C. DE DALMASES), *AHSI*35 (1966), 132-185 (texto citado en el original italiano).

³⁶J. NADAL, *Las pláticas del P. Jerónimo Nadal. La globalización ignaciana* (ed. M. LOP), Mensajero-Sal Terrae, 2011.

³⁷A. DE ALDAMA, *Iniciación...*, 36.

entendido como una forma de consagración a Dios a través de los votos (cf. *Co* 553.816). El término “Congregación” es utilizado aquí como sinónimo de “Compañía” y representa el aspecto social-comunitario del Instituto, en cuanto que se refiere a una agrupación de personas que han adherido a la misma “religión”³⁸; segundo, instituto significa también “nuestro modo de proceder” (*Co* 153; cf. 216), así como los documentos normativos que lo describen (la *Fórmula* del Instituto); en fin, el mismo término hace referencia a la institución de la Compañía por parte de la autoridad eclesiástica y, por eso, se refiere a los documentos pontificios que aprobaron la *Fórmula*³⁹. De hecho, el número 1 remite brevemente a los principales documentos de la Sede Apostólica que aprobaron nuestro Instituto en la década 1540-1550⁴⁰.

Al Instituto de la Compañía se le da el epíteto “*mínima*”. Encontramos aclaraciones sobre ello en Laínez, Nadal y en las mismas Constituciones. Laínez ofrece tres razones de por qué Ignacio solía llamar así a la Compañía: “P^a per i deboli fundamenti di essa; 2^a per la virtù della humiltá; 3^a per la tarditá del tempo”. En efecto, Dios quiso fundar la Compañía “all’hora undécima” y en ella no hay “multi nobiles, non multi divites, non multi sapientes, sed infirma mundi...”. De hecho, las Constituciones hacen referencia a la debilidad que caracteriza a “los flacos instrumentos desta minima Compañía” (*Co* 638) y al modo de actuar de esta “mínima profesión” (*Co* 318). Citando pasajes bíblicos que alaban la pequeñez, Laínez insiste en la virtud de la humildad, “la quale dá lume all’affetto..., ma quanto al affetto fa che si amino le cose basse”⁴¹. Quizás, históricamente esta caracterización de la Compañía surgió como respuesta a las falsas acusaciones de que los primeros jesuitas quisieran obtener dignidades⁴². De hecho,

³⁸ Canónicamente, se ha distinguido en la tradición de la Iglesia entre el “orden” y la “congregación” religiosa. La Orden es un instituto en el que algunos de sus miembros hacen la profesión solemne, mientras que en la congregación se hacen votos simples. En este sentido, a la Compañía se le considera una orden (cf. G. E. GANSS (ed.), *The Constitutions of the Society of Jesus*, St. Louis-Missouri 1970, 75, n. 2).

³⁹ Así, por ejemplo, Julio III, en las Letras Apostólicas *Exposcit debitum*: “*Se Nos pidió humildemente que quisiéramos confirmar la Fórmula con la que se desea expresar más exacta y distintamente el Instituto de la antedicha Compañía, tal como ha enseñado la experiencia y el uso, aunque manteniendo el mismo espíritu, es del siguiente tenor y dice así*”.

⁴⁰ Ofrecemos una enumeración de ellos y sus fechas: Bula «*Regimini militantis Ecclesiae*» (27 de septiembre 1540), Bula «*Iniunctum Nobis*» (14 de marzo 1544); Bula «*Exposcit debitum*» (21 de julio de 1550); Breve «*Cum inter cunctas*» (3 de junio de 1545); breve «*Exponi nobis*» (5 de junio 1546), Bula «*Licet debitum*» (18 de octubre 1549). El texto de estos documentos se encuentra en *Constituciones I*, 166-173; 356-371.

⁴¹ *Le esortazioni...*, 137.

⁴² Cf. J. AIXALÁ, «Mínima Compañía», en DHCJ, 2677-2678. En la parte décima dedicada a la conservación del cuerpo de la Compañía, las Constituciones afirman: “Así mesmo offrezcan a Dios nuestro Señor de no pretender fuera de la Compañía prelación o dignidad alguna, ni consentir a la elección de su persona para semejante cargo quanto es en ellos, si no fuesen forzados por obediencia de quien puede mandarlos so pena de peccado, mirando cada uno por servir a las ánimas conforme a nuestra

Nadal explica este título, utilizado a menudo por Ignacio, no solo por la humildad y pequeñez de la Compañía entre las demás “religiones”, sino también por las circunstancias de su nacimiento, en medio de muchas dificultades y oposiciones por parte de eclesiásticos influyentes como el cardenal Guidachon. La humildad de la “mínima Compañía” consiste en tener la conciencia clara de que ella “se debe a solo Dios y a la aprobación del Pontífice” Paulo III, el cual testificó con su autoridad que “el Espíritu de Dios está aquí”⁴³.

En cuanto al nombre “*Compañía de Jesús*”, la novedad no está en el primer término de la acuñación, sino en el segundo. Laínez, igual que Nadal, recuerda la visión de Ignacio en La Storta, en la cual, por voluntad expresa de Dios Padre, Jesús lo acoge en su servicio. “Et per questo, pigliando gran devotione a questo santissimo nome, volve nominare la congregatione: la Compagnia di Gesù”⁴⁴. Parece que en algunos ambientes devocionales, se referían a la Compañía de Jesús como “compañía y religión del santísimo y dulce Jesús”⁴⁵. Pero la adopción de este nombre hace referencia a la conciencia que el grupo formado en Paris adquirió en Vicenza de no tener otra cabeza sino el Señor Jesús⁴⁶. Nadal, en cambio, explica el nombre de la Compañía aludiendo al término “milicia” utilizado en la Fórmula, el cual lo entiende en el sentido de las meditaciones del Reino y de las Dos Banderas. “Así pues, a esto nos llama Dios, a que sigamos a Cristo en esta milicia, llevando cada uno su cruz..., hechos sus compañeros por la cruz”⁴⁷.

Laínez alude a los difíciles momentos de los inicios de la Compañía en Roma y responde a la objeción de que la “la nostra Compagnia non é buona per essere nuova”, mostrando que nuestro instituto tiene la aprobación de la Santa Sede y que, al adoptar

profesión de humildad y baxeza, y a no deshacerse la Compañía de las personas que para el fin suyo son necesarias” (Co 817).

⁴³Las pláticas..., 49.

⁴⁴Le esortazioni..., 137-138. Cita además pasajes de la Vulgata, donde se utiliza el término “Societas”. Sobre el sentido y los orígenes del nombre de la Compañía, cf. J. ITURRIOZ, «Compañía de Jesús. Sentido histórico y ascético de este nombre», *Manresa* 27 (1955), 45-53.

⁴⁵Escribe Juana de Cardona a Ignacio, el 16 de junio de 1545: “Y asimismo le suplico y pido me reciba en esta santa Compagnía y religión del santísimo y dulce Jesús, porque dende mi niñez que comensé á reconocer, se imprimió este santísimo nombre de Jesús en mi corazón y entrañas, y nunca supe llamar al Señor en medio de mis tribulationes, sino con este dulcísimo nombre de Jesús, y a su sacratíssima madre por su santa concepción.” (*Epp. Ign. XII*, 373).

⁴⁶Escribe Polanco en el *Sumario hispánico*: “El nombre es la Compañía de Jesús, y tomóse este nombre antes que llegasen a Roma, que tratando entre si cómo se llamarían a quien les pidiese qué congregación era esta suya, que era de nueve o diez personas, comenzaron a darse a la oración y pensar qué nombre sería más conveniente; y visto que no tenían cabeza ninguna entre sí, ni otro prepósito sino a Jesucristo, a quien sólo deseaban servir, parecióles que tomasen nombre del que tenían por cabeza, diciéndose la Compañía de Jesús” (*Fontes narr. I*, 203-204; cf. 377; *Fontes narr. II*, 10. 133-134).

⁴⁷Las pláticas..., 50.

los tres votos religiosos, se inserta sustancialmente en la gran tradición de vida religiosa de Iglesia y, en este sentido, “non é nuovo, ma é vecchissimo”⁴⁸.

El *fin apostólico* es la novedad significativa que hizo la diferencia entre la Compañía y las demás instituciones religiosas de la Iglesia del siglo XVI. Este fin se formula de modo condensado en el número 2, pero está presente en el trasfondo todas las Constituciones. La novedad consiste en poner al mismo nivel la gracia de la salvación propia con la salvación del prójimo. Es la misma y única gracia que salva a todos los hombres: gracia de la creación y de la redención en Cristo Jesús. El jesuita, habiendo experimentado esta gracia en los Ejercicios, quiere “con la misma intensidad procurar de ayudar a la salvación y perfección de las de los próximos”. Se trata de ponerse con todo el deseo y energía al servicio de Dios que opera en todos, haciéndose instrumento vivo que asiste, contempla, desvela y colabora en su obra de salvación. La ayuda es “una actividad subsidiaria y subordinada, de cooperación con la acción del Dios que salva y con la de la persona «ayudada», por la que ésta trata de corresponder a la gracia salvadora”⁴⁹.

Usando un lenguaje escolástico y tridentino, Laínez analiza casi palabra por palabra este número. Considera que “lo stato del religioso deve andare alla perfectione”, pero sitúa dicha perfección en el horizonte del *magis* ignaciano. No es suficiente procurar la salvación y perfección de la propia anima, sino “ché bisogna ancora dipoi andaré piú inanzi al fine nostro, che é aiutare il prossimo [...], desiderare et fare che il tuo prossimo ami Dio sopra ogni cosa... fare ogni sforzo perché egli sia perfetto nel suo stato”. La salvación propia y la salvación del prójimo acontecen en el único horizonte del “maggior honore et gloria di Dio” y, aunque la salvación propia tiene prioridad, ella no llega a plenitud hasta que no se salve también el prójimo. “Et questo in tal modo é congiunto et connesso insieme, che chi edifica sé, edifica ancora il prossimo, et chi edifica il prossimo, quella edificatione redonda in sé...”⁵⁰. Ejemplo vivo de esto es la historia de Ignacio, en la cual Dios reveló primero la salvación propia y así lo preparó para poder ayudar a los demás.

Nadal ve el fin apostólico de la Compañía como una manera de imitar a Cristo, a la cual aspiramos “no sólo con la oración sino también con las obras”. Se trata de llegar “a

⁴⁸ *Le esortazioni...*, 138-139.

⁴⁹ S. ARZUBIALDE, J. CORELLA, L.M. GARCÍA LOMAS (eds.), *cit.*, 57, n.[3]².

⁵⁰ *Le esortazioni...*, 140-142.

la amplitud de la caridad”, trabajando no para sí mismo, sino extendiendo el amor de Cristo también al prójimo. Y esto, “intensamente”, es decir “no con remisión sino con cierto vivo y vehemente deseo también de morir por el prójimo, a ejemplo de Cristo...”⁵¹.

Los números 10-15 presentan las cuatro *categorías (grados) de personas* que forman la Compañía: los profesos de cuatro votos, los coadjutores temporales o espirituales, los escolares y (novicios) indiferentes. Esta variedad representaba otra novedad de la Compañía en sus inicios. En los primerísimos tiempos de la Compañía había una intercalación entre los cuatro grados; por ejemplo, algunos interrumpían el periodo de probación (noviciado) para completar sus estudios, retomándolo después. Algunos de los primeros profesos fueron admitidos en este grado después de solo algunos meses de convivencia con los de la Compañía. Hoy en día todos pasan por el noviciado y la mayoría entra con la orientación de ser o bien escolar o bien hermano. El ser profeso o coadjutor espiritual se determina a lo largo de muchos años de formación a través de un discernimiento común que toma en consideración la llamada personal del sujeto, las necesidades del cuerpo de la Compañía y la valoración que del sujeto hace la Compañía.

Los profesos de cuatro votos son los sacerdotes formados que se admiten a la profesión solemne pública de los tres votos (pobreza, castidad y obediencia), más el cuarto voto de especial obediencia al Papa *circa misiones*. Ellos forman el núcleo fundamental de la Compañía, ya que a ellos se les puede confiar plenamente el futuro y cualquier decisión de la Orden. En efecto, sólo los profesos pueden ser elegidos como Provinciales o Prepósitos Generales. Para Ignacio, “estos deben ser suficientes en letras... y probados en la vida y costumbres a la larga...” (Co 12). Hay también profesos de tres votos, los cuales se distinguen de los demás por la diversa disponibilidad respecto a las misiones recibidas del Papa.

Los coadjutores espirituales son sacerdotes que, teniendo menos formación en letras y teología, eran admitidos, en los tiempos de Ignacio, para ayudar en los ministerios apostólicos de la Compañía: misas, confesiones, catequesis etc. Ellos hacen solamente los tres votos simples (no públicos)⁵². Los coadjutores temporales son hermanos laicos

⁵¹ *Las pláticas...*, 51-52.

⁵² En un estudio de Laszlo Lukacs, se afirma que, para Ignacio, la aceptación de los coadjutores espirituales, vinculados a la Compañía con votos simples, fue inicialmente una decisión provisional. En efecto, ellos tenían que ayudar a la Compañía sólo hasta que un número suficiente de escolares acabasen

aficionados al instituto y “contentos de la suerte de Marta en la Compañía” (Co 148). Ellos se admiten para ayudar en las cosas externas y prácticas de nuestras casas y obras, como eran principalmente la cocina y el huerto.

Los escolares aprobados (lat. *scholares*) son estudiantes que, después de los dos años de probación, hacen votos simples de pobreza, castidad y obediencia junto a la promesa de vivir perpetuamente en la Compañía. Al final de sus estudios, y de otro año de probación, la Compañía les invita a hacer parte de ella o bien como profesos, o bien como coadjutores espirituales.

Los “indiferentes” son personas que entran en el noviciado sin tener clara la opción del grado en que quieren estar, siendo disponibles para cualquiera de ellos. Al final de los dos años de probación, en un clima de discernimiento conjunto, se ha de elegir dicho estado. Aunque hoy en día raramente entra alguien como indiferente, Ignacio invitaba a que todos tengan esta actitud de libertad e indiferencia, dejándose guiar por la Compañía para la mayor gloria de Dios.

A diferencia de Nadal, que muestra las diferencias entre los miembros de la Compañía en base al tipo de votos que emiten⁵³, Laínez, analiza detenidamente los requisitos, los privilegios y las tentaciones que se presentan en cada categoría. Así, el profeso ha de destacar en la oración, ejemplo de vida, el don de la palabra y en la administración de los sacramentos, pues “egli ha da Dio piú talenti, piú dottrina, piú santa vita, piú aptitudine”; ha de mantenerse firme y guardarse de la ambición, de la mundanidad y de “la imperiosità sopra i fratelli”⁵⁴. En cuanto a la diferencia entre los diferentes grados, Laínez advierte a los coadjutores contra la envidia, teniendo bien claro que “Dio benedetto misura l’huomo, non secondo il grado, ma secondo la charitá, percioché chi ha piú charitá, piú é grande appresso Dio”⁵⁵. Los escolares han de estudiar “per amor di Dio” y aprender “i costumi insieme con le lettere”; se ha de evitar la vanagloria, el “volere saltare avanti, non sapendo il precedente” y la doblez de “voler imparare le lettere nella Compañía per adoperarle fuora...”⁵⁶. En fin, los novicios

sus estudios y se incorporasen a ser profesos, después de que podrían ser despedidos, si el Prepósito General así juzgara oportuno. En cambio, ocurrió que, debido a la identificación de los profesos con los que eran sobresalientes en Teología (pudiendo enseñarla), ocurrió que el número de coadjutores espirituales creció hasta llegar 46% durante el generalato de Mercuriano, para bajar antes de la supresión de la Compañía a 5% (cf. L. LUKACS, «De graduum diversitate», *AHSI* 37 (1968), 237-316).

⁵³ Cf. *Las pláticas...*, 58-60.

⁵⁴ *Le esortazioni...*, 152-153.

⁵⁵ *Ibid.*, 155.

⁵⁶ *Ibid.*, 156-157.

disfrutaban de la cura de los hermanos mayores de la Compañía, pero ellos también han de guardarse de algunas tentaciones suyas típicas como el exceso de fervor, la negligencia, no descubrir sus tentaciones en la cuenta de conciencia y el “dubitare di non potere perseverare per le tentationi...”⁵⁷.

2.2. Capítulos 2 y 3 (Co 22-52)

Mientras los capítulos 1 y 4 se refieren a la entidad de la Compañía, presentando la índole jurídica y el ideal espiritual de su Instituto, las categorías de religiosos que en ella viven y las principales experiencias de formación, los capítulos 2 y 3 fijan la atención sobre la persona del candidato que se presenta a las puertas de la Compañía pidiendo entrar en ella: ¿Cuáles son los impedimentos para su admisión (cap. 2) y cuáles son los requisitos mínimos necesarios para que un joven pueda dar fruto en la Compañía (cap. 3)? Si a través de los capítulos 1 y 4, el candidato puede hacerse una imagen más completa de la vida en Compañía en vista de su discernimiento y elección, aquí se trata de que la Compañía adquiera un conocimiento cuanto más completo posible sobre el potencial y los límites del sujeto. Con esto no se quiere decir que hay dos discernimientos que corren en paralelo y que eventualmente, en ocasiones, coinciden, sino que el discernimiento, para que sea común, necesita un conocimiento mutuo y la admisión es el resultado de una doble elección (del candidato y de los Superiores de la Compañía) que convergen “en el Señor nuestro”, pues es él quien llama tanto a la Compañía a servir en la Iglesia como a las personas a servir en la Compañía.

El capítulo 2 (Co 22-33) presenta una estructura muy sencilla: después de la enumeración de los impedimentos (22-29), se da la razón de ellos (30) y se instruye al examinador sobre el modo de proceder si se encuentra con esta situación (31-33).

El «texto B» presenta *cinco impedimentos*. En el «texto α» (1547) aparecen siete, mientras que en el «texto A» (1550) se mencionan los siguientes diez: ser “entre infieles renegado”, ser “reprobado en alguna proposition heretica”, ser “infame descomulgado”, ser “homicida”, ser “infame por pecados enormes”, haber “tomado habito de religión alguna”, ser “hermitaño con vestidos monacales”, haber sido “ligado con vinculo de matrimonio”, no ser “de condition libre”, ser “enfermo de locura”⁵⁸. El «texto B» agrupa estos diez impedimentos alrededor de algunos criterios bien claros: la relación

⁵⁷*Ibid.*, 157.

⁵⁸*Constitutiones* II, 20-22.

con la Iglesia (“haberse apartado del gremio de la Santa Iglesia, renegando la fe... o siendo infame descomulgado como scismático”); los delitos penales (“haber sido en algún tiempo homicida o infame públicamente”); las experiencias vocacionales anteriores (“haber tomado hábito de Religión alguna de Frailes... o sido Hermitaño”); las obligaciones civiles actuales (“ser ligado con vínculo de matrimonio consumado, o servitud legítima”); en fin, las posibles enfermedades mentales (“padecer enfermedad donde venga a obscurarse y no ser sano el juicio”).

Nadal llama a estos obstáculos “impedimentos esenciales”, pues “cualquiera que los tenga no puede de ninguna manera ser admitido en la Compañía, y sólo el Pontífice tiene facultad de dispensar en ellos”. Además de recordar las razones para cada uno de los impedimentos, ofrece una razón de fondo de ellos, que consiste básicamente en favorecer la cohesión interna del cuerpo. “Conviene que los que están en la Compañía todos sean del mismo color o sean conformes tanto en las costumbres como también en lo demás”⁵⁹.

Laínez contempla seis impedimentos y los divide en dos series: “tre difetti dell’anima et tre del corpo”. Los primeros son “circa fidem” (apostasía, herejía, esquisma etc), “circa mores, come ammazar” y “circa mores necesarios ad perfectionem”. Entre los segundos, enumera no solo el matrimonio, la servitud y la locura, sino también “se uno sia infra aetatem discretionis” y “quando i parenti fussino necessitati”⁶⁰.

Las razones que impiden recibir en la Compañía remiten últimamente al carácter apostólico de la Compañía: al bien de las personas, del prójimo y de la Compañía misma. Así, el carácter público de nuestra predicación, en nombre de la Iglesia, pide personas creíbles que, como mínimo, sean libres de cualquier sospecha doctrinal y de conducta moral respecto a su pasado y a su presente. “Cuanto menos nota tuviere alguno delante de los hombres, tanto mayor *crédito* terná con ellos, y tanto más podrá aprovechar en ellos...por la enfermedad humana y tanta indisposición *de los que deben*

⁵⁹Las Pláticas..., 63-64.

⁶⁰Le esortazioni..., 160-161. Hablando de los estudiantes que se admiten en nuestros colegios, de entre los cuales algunos podrían un día querer entrar en la Compañía, las Constituciones afirman: “La edad conveniente parece será de catorce hasta veintitrés años, si no fuesen personas que tienen principio de letras. Y en general quantas más partes tuviesen de las que se desean en la Compañía, tanto serán más idóneos para admittirse. Y con todo esto se tenga miramiento en cerrar más que abrir la mano para semejantes. 14y téngase mucho delecto en los que se admittieren, haciendo un examen particular para los tales antes que se resciban. Algunos aunque raros podrían admittirlos entre sí por causas particulares y efficaces a juicio del Superior” (Co 338; Cf. J. NADAL, *Scholia in Constitutiones...*, Facultad de Teología, Granada 1976, 31).

recibir la palabra divina”⁶¹. El bien de la persona en la vida cristiana pide “estar firme en la su primera vocación”, sobre todo cuando esta es una vocación religiosa. La misma estabilidad se requiere en las obligaciones asumidas con el prójimo en el matrimonio u en la servitud. En fin, una persona con deficiencias mentales no se considera apta para el tipo de vida e ministerio de la Compañía.

Laínez adopta esta misma visión, pero problematiza más, considerando la situación de un candidato con deseos de entrar, pero no aceptado: “et se dicesse quel tale: - que vuol dire adunque che Dios m’ha dato questo desiderio? – Se gli debe risponder che Dio benedetto molte volte dá il desiderio, et non vuole la executione. Exempio di David a cui Dio diede desiderio di fare il tempio et non dimeno non volle da lui la executione”⁶².

En cuanto al modo de proceder, el texto ignaciano pide al examinador principalmente dos actitudes: primera, discreción y una actitud mayéutica: no hay que presentar los impedimentos como una plantilla a la que los candidatos han de adecuarse, sino que la conversación tiene que sacar “a luz la verdad” del deseo, de manera natural y gradual (*Co23*); segunda, una actitud consoladora y valorativa de las personas, incluso cuando, al encontrar algún impedimento, se les despide (cf. *Co31-32*)⁶³. Nadal también recomienda suavidad y discreción: “que no se presente en esto rígido y áspero, sino que trate con el examinado blandamente, y le pregunte, como si tratase de otra cosa”⁶⁴.

El capítulo 3 (*Co 34-52*), centrándose en el conocimiento positivo de la personalidad concreta del candidato, se articula en tres núcleos que se entretajan: la familia (34-39), la persona del candidato (40-45) y la vocación (46-52). Encontramos, además, indicaciones sobre el modo de proceder en la entrevista y, sobre todo, sobre el discernimiento vocacional.

Conocer la familia es conocer el trasfondo de la persona, de los valores que ha recibido y han estructurado el mundo de sus percepciones y actitudes. En este sentido, no da igual saber si tiene o no hermanos, “si viene de cristianos antiguos o modernos” etc. Es muy importante, además, conocer la condición social, económica y las ocupaciones de sus padres, de cara a la admisión en un estado de vida en el que los

⁶¹ *Constitutiones* I, 250-251, n°4.

⁶² *Le esortazioni*..., 160.

⁶³ Los impedimentos se tratan detalladamente en *Co 163-189*. También las NC aportan elementos actualizadores sobre las condiciones de admitir, dimitir y readmitir a los jesuitas. Cf. NC 24-38.

⁶⁴ *Las Pláticas*..., 64.

contactos con la familia serán más bien reducidos. Con este respecto, se sondea el grado de libertad del candidato, es decir, la disponibilidad a dejarse guiar por la Compañía, “su propio sentir y parecer deponiendo”, si en el futuro surgiese algún conflicto entre la propia conciencia y la autoridad con respecto a la necesidad de “subvenir a sus padres o parientes” (Co 38). Se trata de preparar al candidato para las pruebas que se describen en el capítulo 4.

Un artículo del 1997, analiza el peso que el origen familiar puede tener en una vocación a la Compañía hoy en día. En cuanto a la pobreza, se nota que “en el caso de los candidatos que proceden de niveles económica y socialmente bajos, la principal tendencia será el huir de la pobreza que han tenido que sufrir. Por su parte, los que proceden de familias bien situadas tienden a los prejuicios hondos contra los pobres, mirándolos como vagos que huyen del trabajo”⁶⁵. El tipo de relación con los padres naturales va a influir en la percepción de la autoridad de los Superiores y en el “trato familiar” con Dios, así como la permisividad y la represión del ámbito cultural respecto a la sexualidad va a influir en la vivencia de la castidad. La Compañía pondera bien estos aspectos, porque ella busca hombres íntegros, capaces de dialogar y de trabajar en equipo, con deseos de servicio y con la actitud del “magis”.

El conocimiento de la persona se realiza de manera gradual, desde lo más externo y visible hacia lo más interno y escondido. Así, se pregunta su edad y de dónde proviene, su pasado y sus experiencias afectivas (“si... ha dado palabra de matrimonio y cómo⁶⁶. Si ha tenido o tiene algún hijo”), su grado de educación y aptitud intelectual, su profesión, la condición actual de su salud (“si tiene alguna vexación de estómago o de cabeza o de otro natural impedimento”), su estado eclesial (“si tiene Ordenes algunas”) etc.

Al comentar esta parte, Laínez se detiene en dar razones que justifiquen la examinación de los candidatos. Las encuentra en la Sagrada Escritura, pues “sempre che ella fa mentione d’alcuni che dovevano havere qualche grado, describe alcune

⁶⁵L. D’SOUZA, «Características ideales de un candidato según los documentos de la Compañía», *Información SJ* 63 (1997), 149. Al lado de las cualidades humanas, el mismo artículo presenta algunas actitudes espirituales y aptitudes intelectuales requeridas para los candidatos a la Compañía. Entre las primeras, enumera: que se consideren “instrumentos con Dios” (Co 813), “tener una devota experiencia de Dios en su oración” (Co 277), que sientan inclinación y gusto en la contemplación ignaciana. Entre las segundas, sitúa: “el mucho interés por los estudios y el hacerlos muy bien”, “amplitud y calidad de la doctrina”, “capacidad de análisis, reflexión personal y comunicación de ideas” etc.

⁶⁶“Se distinguían entonces en el matrimonio las «palabras de presente» y las «palabras de futuro». Las palabras de futuro eran la promesa de matrimonio, los esponsales. Las palabras de presente eran el matrimonio propiamente dicho” (A. DE ALDAMA, *Iniciación...*, 42).

conditioni requisite”; y también “nella ragione, perché l’admetter gente inutile é gravar la Compagnia et ancora il popolo”. Las interrogaciones miran a tres cosas: al “talento”, al “examine di tale vocazione” y “al modo di rispondere a questa vocazione”⁶⁷. Nadal, por su parte, toma punto de este capítulo para platicar sobre temas importantes para su auditorio, como la posibilidad de los engaños y la consiguiente necesidad de la abnegación del propio juicio, “pues no permitirá Dios que en tales cosas el superior se engañe más que el súbdito”; y la motivación recta de una vocación, que no ha de ser persuadida por nada y nadie, sino que la persona “por interna moción del Espíritu es atraído a este modo de vida”⁶⁸.

La vocación religiosa o a la Compañía hunde sus raíces en este humus hecho por el historial familiar y personal. Al tratar de ella, Ignacio invita, en primer lugar, a acertar la profundidad de las experiencias espirituales presentes en un candidato: cuál es la costumbre, la constancia y la intensidad de su oración, “qué oraciones y con qué devoción o sentimiento espiritual” (Co46); cuáles son las lecturas que han marcado su vida y elecciones; cuanto tiempo otorga a “la meditación y consideración de cosas espirituales”; qué grado de pertenencia a la Iglesia tiene; que dificultades tiene en su experiencia espiritual y, sobre todo, qué disponibilidad efectiva para la conversión y el dialogo.

En segundo lugar, conociendo esta vivencia básica, que constituye la vocación universal de todos los cristianos, se puede pasar a considerar la vocación particular de la persona. Así, al candidato se le pregunta primeramente sobre los deseos y la voluntad de entrar en la vida religiosa, “de dexar el século y seguir los consejos de Cristo nuestro Señor” (Co50) y sólo ulteriormente se le pregunta sobre el deseo de entrar en la Compañía. En todo caso, se intenta ver cómo y cuándo ha aflorado el deseo de esta vida, qué sentimientos lo acompañan, cuánto es firme y constante la determinación y, sobre todo, cuál es la motivación preponderante (lo que mueve): el valor internalizado de la vida religiosa o algún motivo extrínseco a ella (admiración para un jesuita, deseo de promoción social etc).

En tercer lugar, cabe señalar la tonalidad de discernimiento de este capítulo, sobre todo de los números 51-52. La Compañía quiere un candidato con una intención recta, libre de afecciones desordenadas y con una personalidad afine a nuestro estilo de vida

⁶⁷*Le esortazioni...*, 162.

⁶⁸*Las pláticas...*, 65-66.

apostólica, en el cual “el salvar y perfeccionar la propia anima”, se hace “ayudando a las otras de sus prójimos” (Co52). “No se busca al mejor, sino a quien tiene indicios contrastados de que es Dios quien le pone en el corazón el deseo de pertenecer a la Compañía”⁶⁹. La llamada de un jesuita es a vivir en misión y esto hace que “la manera de aprovecharse en espíritu uno mismo sea atender a la salvación de los prójimos”⁷⁰.

2.3. Capítulo 4 (Co 53-103)

El capítulo 4 se puede dividir en dos secciones alrededor del número 90⁷¹. La primera sección (Co 53-89) muestra los pasos que el novicio está llamado a cumplir una vez que se encamina por la vía de la Compañía; se trata, en orden:

- a. de las tres renunciaciones a los bienes temporales, a los afectos mundanos y al amor propio (53-63);
- b. de las seis experiencias del noviciado que inician a la vida en Compañía (64-79);
- c. de la vida cotidiana en casa, practicando la pobreza (81-82), la humildad (83) y la obediencia (84-89);

La segunda sección trata de tres temas principales:

- d. La cuenta de conciencia (91-97);
- e. La preparación para los votos (98-100);
- f. El ideal de la identificación con Cristo humilde (101-103).

El número 90 contiene la pregunta hecha al candidato acerca de la aceptación de todo lo anterior. De este modo, el capítulo, como de hecho todo el libro del *Examen*, se presenta como un diálogo entre la Compañía y el candidato, diálogo que pone las bases de un conocimiento interior mutuo, siendo la condición de posibilidad de una comunión de destino en la vida y en la muerte⁷².

a. Las renunciaciones para el Reino (Co 53-63)

Laínez, en sus exhortaciones, conecta las renunciaciones con la manera concreta de responder a la vocación de Dios y fundamenta dichas renunciaciones en la autoridad del Evangelio, ofreciendo numerosas citas del Nuevo Testamento donde se trata de las condiciones del discipulado⁷³. El sentido general de las renunciaciones tiene que ver con dar un principio y poner un fundamento sólido a la vocación recibida. Y esto requiere

⁶⁹S. ARZUBIALDE, J. CORELLA, L.M. GARCÍA LOMAS (eds.), *cit.*, 48.

⁷⁰Nadal V, 143.

⁷¹A. DE ALDAMA, *Iniciación...*, 51.

⁷²“Hay mutua comunicación entre las dos partes, mutua entrega, en búsqueda de un mutuo conocimiento que permita la confianza y el amor, como base de la pertenencia total, hasta la muerte” (S. ARZUBIALDE, J. CORELLA, L.M. GARCÍA LOMAS (eds.), *cit.*, 42).

⁷³Cf. *Le esortazioni...*, 163.

“deshacerse del mundo”, es decir, de todo lo que no es Dios, para determinarse de “servir a Dios totalmente” (Co 53). Es una reformulación del antiguo principio de la vida religiosa, llamado “*fuga mundi*”, que ahora se modula según la forma de vida específica de la Compañía. “Podemos hablar de una huida del mundo, pero pensada para iniciar con ella una vida en misión, propia de quienes van a ser enviados precisamente al mismo mundo, de cuyo espíritu contrario al evangelio han de huir”⁷⁴. Se trata de una experiencia de ruptura (un “corte”) con la vida anterior que pueda favorecer la novedad, esto es, “la mayor gloria de Cristo nuestro Señor” y que “más firme y establemente perseveren en su vocación” (Co 54). Una ruptura que, en los inicios, abarca todas las dimensiones de la vida: lo corporal-material, lo afectivo-relacional y lo personal-espiritual.

Ignacio fundamenta la *renuncia a los bienes* desde las palabras de Cristo: “Si quieres ser perfecto, anda, vende lo que tienes, y dalo a los pobres, y tendrás tesoro en el cielo; y ven, sígueme” (Mt 19,21). La Compañía de Jesús comparte con las demás órdenes religiosas la radicalidad de la adhesión a Jesús que el voto de pobreza supone. Es el primer paso que el discípulo emprende en el camino de la perfección evangélica. Se entiende por perfección evangélica el deshacerse de las propiedades y de las afecciones a las propiedades para hacerse disponible a sentir y cumplir la voluntad de Dios en el seguimiento de Jesús. Para Nadal, dejar los bienes temporales es la condición para que “pueda darse la libertad de servir a Dios”. El mismo autor explica la peculiaridad del noviciado de la Compañía en este punto frente a otras congregaciones religiosas: en estas, nadie es obligado a nada antes de emitir los votos, mientras que en la Compañía, se deja “antes en voto que en realidad”. Y esto hace que “tanto el mismo noviciado como la probación se vuelven religiosos por la abnegación de la voluntad en el voto”⁷⁵. El voto expresa la profundidad interna y afectiva del amor a Cristo pobre y busca su realización efectiva en el plano concreto y externo de las obras. Cuando hay correspondencia entre el interior y el exterior en la opción por Cristo, entonces estamos en el horizonte de la perfección evangélica, que no es otra cosa sino la perfección practicada por Jesús, es decir, las obras que imitan a Jesús.

⁷⁴S. ARZUBIALDE, J. CORELLA, L.M. GARCÍA LOMAS (eds.), *cit.*, 50.

⁷⁵*Las pláticas...*, 67. En los inicios de la Compañía el voto de pobreza y de castidad se hacían antes de la probación del noviciado, al final del cual se emitía el voto de obediencia al mismo modo como los primeros compañeros hicieron los votos de Montmartre antes de prestar “obediencia a uno de ellos”. Hoy los tres votos se hacen simultáneamente al final del noviciado y se renuevan periódicamente.

En su comentario, Laínez aduce el testimonio de los antiguos padres como san Benito y Cassiano. Este último, por ejemplo, muestra una razón práctica concreta de la renuncia a los bienes, a saber, que el monje no tenga ya más la atracción de volver atrás (“essere impedito dal tornare indietro”). Ignacio, por su lado, está convencido de que “hay que cerrar la puerta del recurso a padres y parientes, y la memoria inútil de ellos” (Co 54). La vida religiosa es una vida sin marcha atrás que a Laínez le recuerda la imagen bíblica de la salida del pueblo elegido de Egipto, donde el mar se presenta como el impedimento para volver atrás⁷⁶. En este sentido, la pobreza exige un verdadero éxodo de uno mismo, de las propias seguridades mundanas, de su “proprio amor, querer y interesse” (Ej. 189), para poder real y efectivamente confiar solo en el Señor.

Para Ignacio, no es importante sólo el hecho de la renuncia, sino sobre todo el modo y las motivaciones internas que lo acompañan. Como atesta el *Diario Espiritual*, la pobreza en la Compañía se vivió desde el inicio como resultado de un discernimiento. No basta dejarlo todo; hay que hacerlo siguiendo la moción del Espíritu, con la actitud y el gesto que Él inspira. Un candidato que deja sus bienes a los familiares tiene una escondida esperanza y la posibilidad real de poder recuperarlos algún día. Pero si los distribuye a los pobres, esta esperanza y posibilidad se quema, porque los pobres no se lo pueden devolver. El afecto para los bienes materiales y el afecto familiar o amistoso se pueden entremezclar engañándonos, haciendo menos buenas incluso las decisiones más “santas” que tomamos. Por eso, Ignacio aconseja objetivarse, dejando la cosa “en manos de una, dos o tres personas” (Co 55) de la Compañía, formadas y expertas, las cuales con su juicio maduro puedan desenmascarar los engaños de la motivación en que un joven inexperto pudiera caer. En fondo, lo que constituye la razón de la renuncia está en que la persona que la hace “possa mettere tutto il suo cuore in Dio, et sperare in lui solo”⁷⁷.

Con esto, se ve cómo la castidad, en cuanto afecto ordenado hacia los parientes y amigos, toca la cuestión de la pobreza material y esta se enlaza con la obediencia, la cual, en fondo, no es otra cosa que hacerse pobre de su propio juicio y querer, disponiéndose a cumplir la voluntad de Cristo manifestada a través de los superiores. Por tanto, los tres votos religiosos son especificaciones de un único movimiento de la

⁷⁶ Cf. *Le esortazioni...*, 164.

⁷⁷ *Ibid.*, 164.

libertad que, rendida indiferente respecto a los afectos naturales, a los bienes del mundo y a la vanagloria, se auto-determina para una sola cosa: seguir e imitar a Jesús.

Con la *renuncia a los parientes* lo que se busca es la transformación del amor natural en un amor espiritual, ordenado por la caridad. Por eso, es necesaria, antes que todo, una separación efectiva, interrumpiendo la conversación y la correspondencia con los familiares. Esto facilitará el desprendimiento afectivo, “de manera que el afecto del padre no mueva según la carne, sino en espíritu, esto es, por la obligación con la cual Dios nos obliga al amor a los padres”⁷⁸. Estamos en el horizonte de las palabras de Jesús en Lc 14,26: “Si alguno viene a mí, y no aborrece a su padre, y madre, y mujer, e hijos, y hermanos, y hermanas, y aun también su vida, no puede ser mi discípulo”. Laínez explica este pasaje distinguiendo entre un amor carnal y un amor que desciende de Dios. “... i parenti non si devono odiare, quanto all’amore santo et buono, ma quanto all’amore carnale; et il segno di tale odio é il non conversare et comunicare con loro”⁷⁹. En efecto, para un religioso, la conversación con sus parientes tiene que ser edificante en el sentido de que ha de ayudarlo a crecer en el servicio de Dios, encontrando la fuente de la propia consolación en el afecto por Él solo. Ahora bien, lo que pasa en los inicios de la vida religiosa es que la conversación con los familiares podría volverse en un impedimento para el avance en el nuevo camino; o en un motivo de inquietud y desolación por la privación de los seres queridos; o incluso en una posible regresión o malversación del deseo desde el fin para que fue creado hacia el afecto de las creaturas. Por eso, hay que quitar el afecto de cualquier cosa hasta que el deseo se centre establemente en Dios y en la vocación de Él recibida. Esta “intención recta” con la cual se aparta el amor de las criaturas, “por ponerle en el Criador dellas” es la condición para que, más tarde, “a Él en todas amando y a todas en él conforme a la su santíssima y divina voluntad” (Co 288). Ignacio deja claro que las renunciaciones no se hacen de manera estoica o voluntarista. La razón y el motor de todo es el amor de Cristo y a Cristo que enciende el deseo de tener solo a Él “en lugar de padres y hermanos y de todas cosas” (Co 61).

Esta transformación de la afición carnal en espiritual no mira sólo a la relación con los parientes, sino a toda la red de relaciones y amistades en las que uno está insertado. Se busca un estilo general de presentarse y de conversar con los demás, donde el

⁷⁸Las pláticas..., 69.

⁷⁹Le esortazioni..., 165.

religioso jesuita ha de ser como un sello que deja impresa su signo en la cera y no al revés. “Il religioso debe essere come il suggello...debe lassare impressa la forma religiosa delle sante virtù et honestá et buon essemplio nei secolari, et non fare al contrario, cioè pigliare esso cose secolari et dishoneste”⁸⁰.

La tercera renuncia y, quizás, la más difícil, es la *renuncia a sí mismo*. Es un tema relacionado con la humildad y la abnegación, pero el primer paso en adquirir estas importantes virtudes ignacianas es aceptar y practicar la corrección fraterna. Esta tiene tres facetas: primera, dejar que sus defectos sean referidos al Superior por cualquier persona fuera de la confesión; segunda, dejarse corregir por los compañeros; tercera, ayudar a corregir a los compañeros. Como explica Laínez, la razón última de esta práctica en la Compañía es que todos sus miembros tienen que participar de la perfección de la caridad que anima a todo el cuerpo. Así, respecto a la primera faceta, revelar los defectos de alguien delante del Superior es como “andare ad avisare il medico che tale sia amalato” y esto es un servicio que se hace a toda la Compañía; aceptar la corrección se hace “perché il religioso é obligato alla perfettione, et questa perfettione sempre puo crescere, perché consiste nella charitá”; en fin, corregir al compañero es también un gesto de gran valor que va contra nuestra inclinación natural, poniendo en práctica “el precepto del Evangelio”⁸¹. Nadal, por su parte, recuerda la figura del censor. Este jesuita encargado con la supervisión del orden en las casas de la Compañía tenía la atribución de comunicar al Superior la manera como se cumplían las reglas comunes y las de cada oficio. La motivación de esta práctica reside en la misma búsqueda de la perfección. “¿Quién, pues, si busca la perfección no deseará ardientemente que por todos sean notados sus defectos y sepa el superior qué tal súbdito tiene para que tanto mejor le pueda en todo ayudar?...”⁸².

En conclusión, las tres renunciaciones de que hemos hablado tienen que ver con algo muy importante para la Compañía: sus miembros tienen que considerarse muertos al mundo, quitando de sí cualquier ocasión de idolatría y esforzándose a introducir toda su vida en Dios. A un Dios que se nos da totalmente no se le puede responder adecuadamente sino entregándose totalmente.

⁸⁰*Ibid.*, 165.

⁸¹*Ibid.*, 166. Cf. Mt 18,15ss.

⁸²*Las pláticas...*, 68. En otra plática, esta perspectiva algo negativa se completa: “Lo que nuestro Padre Ignacio me decía platicando conmigo una vez. «Por qué (decía él) si Dios N. Señor no atiende a mis defectos y faltas, antes mira lo bueno, si alguno en mí hay, para comunicarme su gracia y hacerme tantas mercedes; como miraré yo en los hermanos las imperfecciones dejando aparte las virtudes y dones que Dios N. Señor les ha hecho?»” (*Ibid.*, 384).

b. Las seis experiencias de la probación (Co 64-79)

Después de las renunciaciones, el texto del *Examen* sigue con la presentación de las seis experiencias del noviciado, como instrumento esencial para avanzar en la vía de la Compañía. La «experiencia» es la modalidad típica de la probación ignaciana, que tiene su origen en las situaciones vividas por Ignacio y los primeros compañeros, en su camino que les llevó a la fundación de la Compañía. “Consiste en poner al novicio en determinadas situaciones y hacerle desarrollar determinadas actividades, aptas, por una parte, para hacerle cobrar un mayor conocimiento de sí mismo y para que la Compañía le pueda conocer mejor y, por otra, para provocar los sentimientos y actitudes propias del nuevo camino emprendido”⁸³. Parece que Ignacio utiliza experiencia en tres sentidos complementarios: el primero, de *probación o ensayo*, que connota la idea de repetición o de extensión en el tiempo de una actividad; el segundo, de *conocimiento* que se adquiere no por la instrucción, sino por hacer o ensayar algo; el tercero, de *experimento*, que connota la idea de tentativos o errores que una experiencia conlleva y de las cuales también se gana conocimiento⁸⁴.

Laínez da una razón bíblica de las experiencias – Dios pone a prueba a los que ama (Heb 12,6) – y las contextualiza en la vida religiosa: “L’huomo buono é come il dado, che da qualunque parte tu lo getti, sta fermo, et solidamente siede; cosí é il buon servodi Dio, provato per qualsivoglia banda, o con la prosperitá o con l’adversitá, o con le fatighe et vergogne et confusioni et dispregi, sempre sta saldo nel suo proposito di perseverar nel servizio di Dio, et morire piú presto che separarsi da esso per qualche peccato”⁸⁵. Con todo, las experiencias no son pruebas de resistencia prometeicas, sino modalidades de medirse e iniciarse en el estilo de vida apostólica típico de la Compañía. Según el padre de Aldama, el fin de las experiencias es doble: “por una parte, *probar*, explorar, examinar si el novicio tiene las cualidades requeridas para el instituto de la Compañía; y, por otra, *entrenarle*, adiestrarle, iniciarle en la vida propia de este instituto”⁸⁶.

⁸³S. ARZUBIALDE, J. CORELLA, L.M. GARCIA LOMAS (eds.), *cit.*, 68, n.1. El diccionario de la RAE ofrece cinco sentidos del término “experiencia”: 1. Hecho de haber sentido, conocido o presenciado alguien algo.2. Práctica prolongada que proporciona conocimiento o habilidad para hacer algo.3. Conocimiento de la vida adquirido por las circunstancias o situaciones vividas.4. Circunstancia o acontecimiento vivido por una persona.5. experimento. Un sentido más cercano a la época de Ignacio encontramos en Covarrubias: “Esperiencia... es el conocimiento y noticia de alguna cosa que se ha sabido por uno, provándola, y experimentándola, sin enseñamiento de otro...” (S. DE COVARRUBIAS, *Tesoro de la lengua castellana o española*, S.A. Horta Barcelona 1943, 377).

⁸⁴Cf. G. E. GANSS (ed.), *cit.*, 82.

⁸⁵*Le esortazioni...*, 167.

⁸⁶A. DE ALDAMA, *Iniciación...*, 58.

La primera experiencia “es haciendo⁸⁷ *los Ejercicios Espirituales* por un mes poco más o menos” (Co 65). Esta experiencia de oración introduce en los misterios y cosas divinas y precede a la vida apostólica, siendo la condición indispensable para que uno dé fruto en la misión. En efecto, la voluntad de Dios sólo se puede poner en práctica iluminando los buenos deseos e inspiraciones que uno tiene y acogiendo la fuerza encarnadora que viene de Dios. Y esta fuerza surge primeramente en los ejercicios necesitando ser canalizado después hacia la *praxis* concreta. Para Laínez, los ejercicios tienen un aspecto de imitación de Nuestro Señor (cf. Mc 1,13) y consisten en ponerse humildemente a la escuela de Dios. “Dio Benedetto fa con noi come il maestro con il suo scholar, il quale, quando vede che lo scholar ha bene imparata la lettione, gliene dá un´altra, altrimenti non”⁸⁸. Hay un aspecto de autoconocimiento en los ejercicios que se hace a la luz de Dios y para un mejor servicio del Señor. Además, se da una progresión en el camino espiritual que va desde lo más concreto de nuestra situación presente hacia lo imponderable del futuro y sólo haciendo lo que ahora entendemos llegaremos a lo que no entendemos: “Fac illud quod intelligis et pervenies ad illud quod non intelligis” (San Francisco)⁸⁹.

Para Nadal, esta experiencia tiene una doble finalidad: uno más general, en cuanto que “pretendemos ayudar en el espíritu” a un sujeto, prescindiendo de su intención o deseo de acceder a la Compañía; otro más específico, en cuanto que se trata de “probar y tomar experiencia de él, para cuanto valga en las cosas espirituales”⁹⁰. Hay que recordar que en los inicios de la Compañía, el primer examen de los candidatos ocurría durante los ejercicios cuando solía brotar el deseo de entrar en la Compañía, deseo que necesitaba ser discernido y comunicado al Superior.

La segunda experiencia es “*sirviendo en hospitales*”. Se trata de una experiencia de solidaridad a tiempo pleno “ayudando y sirviendo a todos, enfermos y sanos” con la finalidad clara de “más se abajar y humillar” (Co 66). Sin duda, tiene una clara inspiración evangélica (cf. Mt 25), pues se quiere imitar la actitud general de Nuestro

⁸⁷Como sabemos, el uso del gerundio (y del infinitivo) en Ignacio es muy frecuente. En general, el gerundio es modal e indica simultaneidad de más acciones u operaciones, por ejemplo, en los *Ejercicios* (cf. P. SCHIAVONE, «Alabanza», *DEI*, 111). Pero se les puede encontrar “en diversas construcciones, primordialmente absolutas, sin que falten otras independientes, de sabor arcaizante y raigambre latina” (M^o. J. MANCHO DUQUE, «Lenguaje ignaciano», *DEI*, 1117). Este es el caso aquí y en la introducción de las demás experiencias. El gerundio trata de una acción en desarrollo y los verbos en esta forma aluden a un proceso y a una actitud o habito interno que se está plasmando en el sujeto que hace dichas experiencias.

⁸⁸*Le esortazioni...*, 167.

⁸⁹Cf. *ibid.*, 167.

⁹⁰*Las pláticas...*, 69.

Señor con los enfermos; pero, al mismo tiempo, intentan reproducir en los que quieren entrar en la Compañía la experiencia de los primeros en Venecia, donde, en los inicios del 1537, se dedicaron al servicio de los enfermos en hospitales (cf. *Au* 93). De hecho, era una práctica común de los primeros jesuitas de alojarse en los hospitales cuando llegaban a un lugar y un servicio recomendado por Ignacio en sus instrucciones⁹¹. Laínez enumera algunos de los frutos de esta experiencia: la victoria sobre sí mismo, domando el miedo que la naturaleza humana siente frente al sufrimiento y a la muerte; juntar las obras de misericordia corporales con las espirituales; mover a los hombres con el buen ejemplo más que con palabras⁹². Desde una perspectiva más procesual, Nadal conecta esta experiencia con los ejercicios. Servir en los hospitales es una muestra del “fervor de la caridad”, es decir, una manera de que la persona “lleve a la práctica lo que le parecía sentir en los ejercicios.... Pues no seguimos la sola oración, sino que la juntamos con la obra”⁹³.

La tercera es “*peregrinando por otro mes sin dineros*”. La finalidad de esta experiencia es muy importante: dejar de poner la esperanza en cosas criadas y empezar a ponerla “enteramente, con verdadera fe y amor intenso, en su Criador y Señor” (*Co* 67). Sabemos que Ignacio se consideró a sí mismo un peregrino y ha querido transmitir a toda la Compañía este espíritu de movilidad apostólica (cf. *Co* 308. 588. 603. 605). Laínez lo relaciona con el ejemplo de Nuestro Señor, el cual peregrina movido por el deseo de evangelizar también en otras ciudades (Lc 4,43). Citando a San Basilio, dice que la peregrinación es antídoto contra el tedio (“*removet tedium*”) y hace al hombre más alegre; además, ayuda a aprender el arte de “la fiducia in Dio, et diffidenza di sestesso”, experimentando como Dios Padre “ha una special providenza verso i suoi servi”⁹⁴. El peregrino es uno que sabe salir de sus zonas de confort, de la dependencia de los medios poderosos a su disposición para crecer en una libertad realmente indiferente frente a la abundancia y a la penuria. Para Nadal, esta experiencia mira a fortalecer al sujeto en el Señor a través del enfrentamiento de las dificultades. “Esto es lo que en la Compañía se debe procurar como cosa peculiar ..., a saber ser fuerte para

⁹¹ A los Padres enviados a Alemania, les escribe Ignacio el 24 de septiembre de 1549: “Alguna vez empléense en las obras piadosas que más se ven, como de hospitales y cárceles y socorro de otros pobres, que suelen edificar mucho en el Señor” (*Epp. Ign.* XII, 240).

⁹² Cf. *Le esortazioni...*, 167.

⁹³ *Las pláticas...*, 70.

⁹⁴ *Le esortazioni...*, 168.

todo con la virtud de Dios y confiar en Dios, y no debilitarse en el espíritu por cualquier adversidad, sino usar de todas las criaturas a gloria del Creador...”⁹⁵.

La cuarta experiencia es “*ejercitándose... en diversos oficios bajos y humildes*” (Co 68). Es la vida cotidiana en casa la que muestra la consistencia del fervor y la constancia del empeño de uno. En el centro de esta vida tiene que estar el servicio evangélico, siguiendo el modelo de Cristo que no ha venido a ser servido, sino a servir (cf. Mc 10,45). Laínez nota que es un honor mayor servir a los religiosos de la Compañía que servir en hospital, porque los religiosos son siervos de Dios. Siguiendo a san Basilio, afirma que los servicios que se hacen en religión son honrados porque se hacen a Cristo. “Quello che serve faccia conto di servire a Christo, et quello che é servito debe lassarsi servire con quello affetto, con quale un servitore si lascerebbe serviré dal suo patrone, essendo che nella religione ciascuno debe reputare il suo fratello per superiore a sé”⁹⁶. Como veremos más adelante, este servicio en casa está estrechamente relacionado con la iniciación a la obediencia, que es uno de los pilares de la vida en Compañía.

La quinta consiste en *enseñar la doctrina cristiana* “a muchachos y a otras personas rudas” (Co 69), siguiendo el ejemplo del ministerio de enseñanza que Jesús llevó a cabo en su tiempo. Laínez da una razón interesante del por qué se enseña a los niños: “essendo in loro morto il peccato per il battesmo, puó non dimeno rivivere di poi et acció non riviva, bisogna insegnarli et per timore et per amore”⁹⁷. Después de notar que este ministerio es expresamente mencionado en la bula fundacional y en la fórmula de los votos, Nadal muestra la utilidad de esta experiencia para la Compañía, ya que ayuda a revelar “el ingenio de la persona y su aptitud; el celo de la salvación de las almas; la diligencia y la paciencia”⁹⁸, todos elementos indispensables para el futuro apóstol de la Iglesia.

La sexta experiencia consiste en *predicar y confesar* “o en todo trabajando según los tiempos, lugares y disposiciones de todos” (Co 70). Esta clase de ministerios más espirituales estaba reservada sobre todo para los que querían entrar siendo ya sacerdotes

⁹⁵Las pláticas..., 70.

⁹⁶Le esortazioni..., 169.

⁹⁷Ibid., 169.

⁹⁸Las pláticas..., 71.

o doctos. Sirve para ver el “peso” de cada uno⁹⁹; o, en términos de Nadal, para mostrar “principalmente para qué pueda ser útil”¹⁰⁰.

Después de describir estas seis experiencias, siguen algunos párrafos (Co 71-79) con indicaciones sobre el modo y orden de hacerlas. Queda al discernimiento del Superior la tarea de adaptar estas indicaciones “según las personas, lugares y tiempos”, anticipando algunas experiencias y posponiendo otras, alargando o abreviando el tiempo de algunas. Cada experiencia tiene que durar más o menos un mes. El Superior tiene que ser informado, tanto directamente como mediante los testimonios de otros, del rendimiento de los candidatos en términos de edificación del prójimo o “del buen odor” que ha dejado en los lugares por donde se fue experimentando (Co 73.74). El tiempo de las experiencias tiene que sumar dos años (Co 71). A los escolares se les prueba otro año, al final de sus estudios, porque “dicono i santi che le passioni degli uomini sono come i capelli che si radono spesso, et ancora tornano a pullulare; et per questo se reiterano le medesime probationi”¹⁰¹. Los que se experimentan no tienen que ostentar que pertenecen a la Compañía, sino que mantengan una actitud de humildad y discreción, para evitar escándalos. Pero “cuando sea domandato se sia de la Compañía..., deve dir la veritá, perché dirla é humiltá...”¹⁰². Importante es aclarar que los que se experimentan, aunque encaminados hacia la Compañía, no pertenecen todavía a ella.

c. La vida comunitaria: practicando la pobreza, la humildad y la obediencia (Co 81-89)

Los números 81-89 tratan de lo que podríamos llamar la vida comunitaria en las casas de la Compañía. En el fondo, son una profundización de la cuarta experiencia, que trata de la vida en casa, ejercitándose en los oficios bajos y humildes (Co 68). Estos números ofrecen pautas que ayudan a la profundización de las virtudes más requeridas para la Compañía: el espíritu de pobreza, la humildad y abnegación de sí mismo y el espíritu de obediencia.

Para Ignacio, *la pobreza* empieza experimentándola en ámbitos muy concretos de la propia vida: “Su comer, beber, vestir, calzar y dormir... será como cosa propia de

⁹⁹ Cf. *Le esortazioni...*, 169; cf. Dan 5,27.

¹⁰⁰ *Las pláticas...*, 71. Nadal habla también de algunas “probaciones libres” que miran sobre todo a la humildad y al conocimiento lo más patente posible de los sujetos. Tales probaciones pueden ser: que “un doctor enseñe en la última clase”; dar el oficio de ministro o vicerrector a alguien; “enviar al que es probado a hablar a los señores” etc.

¹⁰¹ *Le esortazioni...*, 170.

¹⁰² *Ibid.*, 171.

pobres” (Co 81). Notar que Ignacio no habla de “vivir la pobreza” sino de “vida de pobres”. Es decir, no se busca la pobreza por sí misma, sino en cuanto medio que nos ayuda a acercarnos y confiar radicalmente en Dios. Los primeros habían experimentado que el verdadero “provecho espiritual” y abnegación se obtiene poniéndose *dentro* de la situación de los pobres y no solo teorizando *acerca* de ella. En términos franciscanos, se trata de vivir tanto la falta de propiedad como el uso pobre de las cosas, porque sólo así se llega a tener una actitud permanente de hombres pobres, experimentando “la fuerza de la pobreza, para hallarla dentro de sus ánimas...”¹⁰³. Para Laínez, “il buon religioso si diletta delle cose da poveri”, siendo esta algo “que va dirittamente contra la concupiscibile”. No basta sólo el voto de la pobreza, hace falta también el uso. El segundo Prepósito de la Compañía trata particularmente de la comida y de la vestimenta. Respecto a la primera, afirma que “questo cibo si ha da pigliare per meglio attendere alle opere di Dio et servitio suo”, evitando siempre el superfluo “come quello che aggrava il corpo et l’anima” e impide la oración y el mayor servicio. Respecto a la segunda, mantiene la misma orientación de los medios al fin, mencionando tres funciones de los vestidos: “1° coprire le parti vergognose”; “2° defendersi dal freddo”; “3° mostrare il grado dell’huomo”¹⁰⁴.

Para profundizar en la actitud de hombres pobres, Ignacio invita a los novicios a persuadirse que recibirán lo “peor de la casa por su mayor abnegación...” (Co 81). La dinámica evangélica que está detrás es la de hacerse último para ser primero delante de Dios (cf. Lc 14,10). Esta actitud procura normalmente gran quietud y contención¹⁰⁵, ya que ayuda a vivir la gratuidad de las cosas. En efecto, si uno está convencido de que se merece lo peor, y no pretende nada, cada cosa que recibirá le parecerá muy buena y gratuita. Para Nadal, es importante mantener el espíritu de pobreza en situaciones de abundancia, “pues quien gusta el don de la pobreza, queda lleno de admirable consolación”. La pobreza de la Compañía tiene dos criterios esenciales: usar bien las cosas creadas a mayor gloria divina y evitar lo superfluo. “Por lo cual tenemos lo

¹⁰³ *Constitutiones* I, 258. En la tercera parte de las Constituciones, Ignacio compara la pobreza con una madre que genera hijos a la nueva vida según el género de vida de la Compañía: “Amen todos la pobreza como madre, y según la medida de la santa discreción a sus tiempos sientan algunos efectos della...” (Co 287).

¹⁰⁴ *Le esortazioni...*, 171.

¹⁰⁵ Cf. *ibid.*, 171.

suficiente en comida y vestido y ni somos apremiados por el dinero, ni queremos abundancia”¹⁰⁶.

Pedir limosna es otra modalidad muy concreta de experimentar la pobreza (*Co* 82). Ignacio lo pone en relación con los votos o la profesión porque, por un lado, esta es la prueba de la madurez de la humildad interior y abnegación; y, por otro, entrar en la disposición de los que, como los apóstoles, “discurren por unas partes y otras del mundo”, viviendo de la Providencia.

Entre la pobreza, la abnegación y la obediencia hay una estrecha relación, un *continuum* representado por la *humildad*. Esta “meta-virtud”, en cuanto “humus” que nutre a todas las demás, tiene siempre en el *Examen*, dos caras: un aspecto personal y negativo que abre a otro, interpersonal y positivo. El primero consiste en rebajarse a sí mismo, reconociendo las propias limitaciones e imperfecciones. Así, Ignacio invita al novicio, no sólo a persuadirse de que tendrá lo peor de la casa, sino a escoger espontáneamente aquellas cosas en las cuales “hallare mayor repugnancia, si le fuere ordenado que las haga” (*Co* 83). Pedir los oficios más bajos y humildes es un buen ejercicio para adquirir una mayor libertad interior. Para Laínez, se trata de considerar “quali nemici dell’anima sono maggiori et che danno piú impaccio, et quelli siano uccisi prima, perché allhora gli altri saranno facili da uccidere”¹⁰⁷. El mayor enemigo del hombre es el espíritu de soberbia, que se opone a la humildad, a la abnegación y a la pobreza; en el fondo, es la inclinación, profundamente enraizada en el ser humano, a gobernarse según el propio parecer y no dejar que sea Dios quien nos guía dándonos la salvación. “El religioso es esclavo en la religión”, dice Laínez, citando a san Basilio, y ofrece el ejemplo del “fratello Villanova”, el cual, sintiendo repugnancia de estar en cocina, pide que toda su vida la pase en ella¹⁰⁸, porque, en el fondo, es una manera muy concreta de imitar la kénosis de Cristo, siguiendo una dinámica presente en los *Ejercicios*, donde se invita al seguidor del Reino a actuar “contra su propia sensualidad y contra su amor carnal y mundano” (*Ej* 97). Vencer este enemigo de la soberbia es actuar contra la autosuficiencia y la auto-exaltación, aceptando lo que repugna nuestra sensibilidad, a partir de una visión de fe.

¹⁰⁶ *Las pláticas...*, 75.

¹⁰⁷ *Le esortazioni...*, 172.

¹⁰⁸ Cf. *ibid.*, 170.

Esta visión de fe abre al aspecto interpersonal y positivo de la humildad, que pone en el centro la gloria de Cristo Nuestro Señor y prepara al jesuita a entregarse a la misión de la Compañía. En efecto, al manifestar su conciencia a los Superiores “con mucha humildad, puridad y caridad” (Co 93), al dejarse corregir y ayudar a corregir a otros (Co 63), al obedecer “al mismo cocinero” (Co 84) y, en tiempo de enfermedad, a los “médicos corporales y enfermeros” (Co 89), el que está en probación es ayudado a salir de sí mismo y encontrar al otro, para poder así incorporarse a un cuerpo que no vive para sí, sino para la misión. Como en la tercera manera de humildad, donde toda la atención del ejercitante se fija en la persona de Cristo, a quien desea imitar, también aquí se trata de cambiar la perspectiva de tal forma que el centro de la atención ya no sea uno mismo, sino Cristo, cuyo amor motiva todas las acciones; en efecto, se obedece “por solo nuestro Criador y Señor, el mismo Señor de todos” (Co 84) y la voz del Cocinero o del Superior se le pondera “como si de Cristo nuestro Señor saliese” (Co 85)¹⁰⁹. De esta manera, la humildad es dejarse habitado, en las propias motivaciones e intenciones, por el amor de y a Cristo, que transforma la propia persona y mueve al servicio de los hermanos.

A un hombre humilde, que tiene un espíritu de pobreza y es abnegado le será mucho más fácil practicar la *obediencia*. Esta era para Ignacio uno de los aspectos más importantes del nuestro modo de proceder¹¹⁰ al cual ha llegado a través de un largo proceso de su experiencia personal y de la de los primeros compañeros cristalizado en las *Deliberaciones* del 1539. Acotándonos al texto del *Examen*, observamos que la obediencia trasciende el mero ámbito de las relaciones humanas con sus convenciones y ceremonias (“*de hombre a hombre*”). Como hemos visto, la relación de obediencia a un Superior y su correlato – el gobierno de un súbdito por parte de un Superior – remiten de manera casi sacramental a la relación entre Dios Creador y Señor y la criatura. “La vera obediencia no mira a quién se hace, más por quién se hace; y si se hace por solo nuestro Criador y Señor” (Co 83). La convicción de Ignacio, madurada en su propia

¹⁰⁹ “El encuentro de Ignacio con Jesucristo y con las experiencias de Jesucristo había determinado su horizonte místico, que lo abarca todo, su actitud a priori hacia la realidad, la manera concreta en la que pensó y experimentó todo. Jesucristo domino por completo la perspectiva de Ignacio” (H. D. EGAN, *The Spiritual Exercises and the Ignatian Mystical Horizon*, IIS, St. Louis 1976, 86; cf. L. A. FULLAM, «Humildad», *DEI*, 961-965).

¹¹⁰ “... aunque en todas virtudes y gracias espirituales os deseo toda perfección, es verdad [...] que en la obediencia más particularmente que en ninguna otra, me da deseo Dios nuestro Señor de veros señalar [...] En otras religiones podemos sufrir que nos hagan ventaja en ayunos, y vigiliias, y otras asperezas que, según su Instituto, cada una santamente observa; pero en la puridad y perfección de la obediencia [...] mucho deseo, Hermanos carísimos, que se señalen los que en esta Compañía sirven a Dios nuestro Señor, y que en esto se conozcan los hijos verdaderos de ella...” («Carta sobre la Obediencia», *Epp. Ign.* IV, 669).

experiencia, es que Dios conduce los destinos de todos los hombres, manifestando su voluntad a través de cualquier mediación humana e histórica que le agrada (cf. *Au* 46-47). Por lo cual, “ninguna cosa se debe mirar, si es Cocinero de casa o Superior della, o si es uno o si es otro el que manda”, ya que en el fondo, “a solo Dios y por solo Dios nuestro Criador y Señor” se obedece.

La obediencia, como se la concibe en la Compañía, pide una gran libertad interior cuya sustancia se construye con la *abnegación*¹¹¹. Se trata de entrar en una lógica diferente de la lógica del mundo, en la cual los criterios son la ascensión, el poseer y el aparecer. Es la lógica de la *kénosis* o abajamiento de Cristo, es decir del ponerse debajo del estatuto que a uno humanamente se le debe, para imitar a Cristo que ha venido a servir obedeciendo al Padre. Por eso, al novicio se le pide que obedezca al cocinero, porque este es la imagen de Cristo que sirve, al quien uno quiere seguir, obedeciéndolo. “La abnegación es una vía de acceso a Dios más eminente que muchas devociones”¹¹². Cuando el cocinero manda, “habla como Cristo a hombre, pues en su lugar manda”. Por eso, en el acto de obedecer, el novicio “debe considerar y ponderar la voz que del Cocinero o de otro que le sea Superior, sale, como si de Cristo nuestro Señor saliese” (*Co* 84).

Este lenguaje casi sacramental, lo reencontramos en Nadal, para quien, tanto el cocinero como el Superior, cuando mandan, representan a Cristo. En efecto, ellos hablan “en lugar y en persona de Cristo...”; hacen “las veces de Cristo y en eso le representan”¹¹³. El súbdito hace lo que se le manda por puro amor a Cristo, “puesto que a él solo se hace el voto”, amor que se encuentra tanto en el cocinero como en el Superior o en cualquier otro de la casa. Este tema de la obediencia “a Cristo en el

¹¹¹“Las Constituciones tratan de una abnegación individual, especialmente, en la Parte III y el Examen de candidatos. Las varias constituciones que se refieren a ella la consideran una virtud en el marco de la perfección ascética personal. Se trata de una abnegación “de sí mismos,” de las “voluntades” y “juicios” de cada jesuita. Más exactamente, las Constituciones hablan de la abnegación del candidato pero no de la abnegación del jesuita.” (C. COUPEAU, «Del “yo” al “nosotros”: de una abnegación individual a la abnegación corporativa», *Manresa* 73 (2001), 380.

¹¹²*Ibid.*, 382. Mirando a la globalidad de las Constituciones, la finalidad última de la abnegación es la cohesión del cuerpo apostólico de la Compañía, preparando a los individuos a vivir y trabajar en la misión bajo la obediencia a los Superiores. Pero esto no se puede realizar si no se tiene la conciencia de ser “en el Señor Nuestro”, pues solo en él nuestra voluntad es liberada “de los afectos que la tienen cautiva para orientarla hacia el amor puramente ordenado fuera de lo propio”, en este caso, hacia el cuerpo de la Compañía (cf. *ibid.*, 386).

¹¹³*Las pláticas...*, 74. Al tratar el mismo tema, Laínez cita a Basilio: “non si deve servire al superiore come huomo, ma a Dios in esso, percioché a Dio fu fatto il voto” (*Le esortazioni...*, 172).

Superior” será retomado en varias partes de las Constituciones¹¹⁴. La obediencia es una actitud constante del jesuita que atraviesa todos los tiempos y todas las situaciones, incluso en la enfermedad. “...Pide la Compañía a los suyos tal habito de paciencia y obediencia o disposición que no se muestre uno en la enfermedad distinto que en la sanidad, y obedezca en todas las cosas, abandonándose todo a la ordenación del superior”¹¹⁵. Como la obediencia al médico lleva la salud al cuerpo, así la obediencia al Superior trae como efecto la salud del espíritu del que es miembro en el gran cuerpo apostólico que es la Compañía.

Laínez trata el tema de la obediencia en relación con la práctica de las penitencias mencionadas en el número 90. Después de fundamentar la necesidad de tales penitencias – “sendo la nostra natura cosí corrotta, la quale é svegliata con tali penitentie” – enumera algunas condiciones o modalidades de cumplirse. Así, el Superior quien da la penitencia, no tiene que hacerlo como un capricho ni con actitud de prepotencia. “...non deve il Superiore usar parole aspre et sdegnose, ma come buon medico..., mite et clemente”. La penitencia mira al crecimiento del sujeto, “si puó dar per svegliare la penitentia, et provare il suddito et per evitare i grandi defetti”. Por su parte, el súbdito obedece con una actitud de libertad y con la convicción de que se persigue un fin bueno. “La penitentia non si dá per forza, et però bisogna che il nostro religioso da sé la pigli et voglia [...], la deve ricevere volentieri et allegramente, ad essemplio d’un ammalato che ha una doglia, et il medico gli da un botton di fuoco, et pure lo paga et remunera, et lo lauda appresso gli altri...”¹¹⁶. Hoy la práctica de las penitencias ya no se cumple como en el siglo XVI, pero la inspiración y la actitud de tener en la relación Superior-súbdito, así como nos la presenta Laínez, sigue válida.

d. La cuenta de conciencia (Co91-97)

El tema de la cuenta de conciencia está presente de manera diseminada por todas las partes de las Constituciones, pero es en estos números del *Examen* donde se aborda de manera directa y algo sistemática. Siendo un elemento vital para la vida de los jesuitas,

¹¹⁴“...se den todos a la entera obediencia, reconociendo al Superior, cualquiera que sea, en lugar de Cristo nuestro Señor y teniéndole interiormente reverencia y amor...”(Co 284); cf. Co 263.286.424.434.542.547.

¹¹⁵*Las pláticas...*, 74. Para Laínez, hay tres tipos de enfermedades: enfermedades naturales, enfermedades determinadas por el pecado y enfermedades para nuestra probación o para la edificación del prójimo. A las primeras “ha de remediare la natura con le medicine...”, aunque deja claro que “Dio puo ben guariré le sue creature senza medicine”. Para las segundas, “il vero remedio é confessarsi”. Y para las terceras, “il remedio é la patienza”. En todo caso, hay que tener confianza en Dios, ya que siempre se puede obtener algún fruto de la enfermedad (*Le esortazioni...*, 173).

¹¹⁶*Le esortazioni...*, 174.

relacionado con otros temas igualmente importantes como la obediencia, el gobierno y la misión, hay que sondear la disposición de los candidatos e iniciarse a esta práctica desde el inicio. En efecto, la cuenta de conciencia hace de aglutinante entre la vida interior de las personas y el gobierno espiritual de la Compañía. Diríamos que cuanto más profunda y acertada es la manifestación de la propia conciencia por parte de un sujeto, tanto más acertada y vivaz será la misión de la Compañía.

¿Qué es la cuenta de conciencia? A lo largo de las Constituciones encontramos varias denominaciones de esta práctica, que, en latín, se ha traducido como *comoratio conscientiae*: “manifestar la conciencia” (Co 93); “cuenta de conciencia” (Co 97); “apertura de conciencia” (Co 424), “comunicar sus conciencias” (Co 200), “descubrir sus consciencias” (Co 551), “saber las consciencias” (Co 764). En el fondo, es un acto de comunicación: un encuentro personal a solas entre el Superior y el jesuita en el que éste último comunica sus “cosas”, su persona y su vida al primero con la finalidad que mira igualmente al provecho espiritual del sujeto (el crecimiento en su vocación) y al buen gobierno del cuerpo de la Compañía. Con esta práctica, se trata de que el Superior adquiera “entera inteligencia de los inferiores para que con ella los puedan mejor regir y gobernar, y mirando por ellos enderezarlos mejor in *viam Domini*” (Co 91). La manifestación de la propia conciencia insta una relación mutua, aunque asimétrica, entre el Superior (o su delegado)¹¹⁷ y el súbdito, que, si bien hecha, es la modalidad mejor de conocimiento y de convergencia de energías en el cuerpo de la Compañía para la misión.

El número 92 trata de dar una motivación de la manifestación de la conciencia, mostrando los dos fines de esta relación mutua y los beneficios que de ella se derivan para el cuerpo y la misión de la Compañía. En primer lugar, se busca el bien de la persona. Si el Superior conoce bien “las cosas interiores y exteriores de los tales”, podrá mejor ayudarlos, a “guardar sus ánimas de diversos inconvenientes y peligros que adelante podrían provenir”. Se trata, por un lado, de una ayuda personal, a modo del acompañamiento espiritual, que mira a superar las dificultades que inevitablemente surgen en el camino de su vocación; por otro, dicha vocación, siendo orientada y

¹¹⁷“Las Constituciones no precisan con entera claridad a qué Superior se da, cuestión que la CJ ha ido tratando en otras normas. Actualmente está establecido que todos sus miembros la den cuando menos una vez al año al Superior Provincial. Por lo que se refiere al Superior local, existe alguna diferencia según se trate de jesuitas que han hecho los últimos votos o no; pero, en cualquier caso, se ha prescindido de establecer un número determinado de veces en las que habrían de dársela. El Padre General puede recibirla de cualquier jesuita pero, en principio, lo hace, «en cuanto se puede, [...] especialmente de los Prepositos Provinciales» [Co 764] (J. L. SÁNCHEZ-GIRÓN, «Cuenta de conciencia», *DEI*, 521).

plasmada por la misión de la Compañía, encuentra su realización plena en “enderezar” a los sujetos concretos hacia aquellos lugares y tareas donde puedan dar lo mejor de sí, “no los poniendo fuera de su medida en mayores peligros o trabajos de los que en el Señor nuestro podrían amorosamente sufrir” (Co 92). En conexión con esto, y en segundo lugar, la cuenta de conciencia tiene la finalidad de “acertar en las misiones”, enviando las personas adecuadas a los lugares adecuados, teniendo en cuenta sus dotes y su disposición. En efecto, a partir de las informaciones que adquiere en la cuenta de conciencia, el Superior, con la autoridad jurídica que tiene, puede tomar decisiones de gobierno, que consisten principalmente en asignar el servicio apostólico a cada jesuita. Dichas decisiones son resultado de un discernimiento espiritual que tiene en cuenta los dos aspectos a los que aludimos: por un lado, el potencial y la disposición de las personas (“mirando por ellos”) y, por otro, las necesidades y exigencias de la “*via Domini*” y como mejor se puede “ordenar y proveer lo que conviene al cuerpo universal de la Compañía”.

En fin, con la cuenta de conciencia se persigue un doble fin o un doble bien. Con el bien del individuo se busca el bien del cuerpo. Es interesante notar la jerarquización que Ignacio hace de estos dos fines. Él habla primero del bien del individuo porque este viene primero en el orden temporal y cronológico e “importa en gran manera”; pero, al hablar, en segundo lugar, del bien de las misiones, subraya su importancia afirmando que la cuenta de conciencia, “no sólo importa mucho, mas sumamente”. Se podría decir que en el orden pragmático (de la ejecución), lo primero es construir un sujeto jesuita sólido, pero en el orden axiológico (de la intención), el fin superior es el bien del cuerpo de la Compañía al servicio de la misión¹¹⁸.

Con respecto a los contenidos que constituyen la materia de la cuenta de conciencia, cabe señalar los siguientes aspectos. En primer lugar, la cuenta de conciencia tiene un *sentido de totalidad*, en cuanto que sus contenidos abarcan igualmente las “cosas interiores y exteriores de los tales”, es decir, lo oculto y lo conocido, lo interior y lo exterior, lo bueno y lo malo. El Superior ha de tener “plena noticia de las inclinaciones y mociones, y a qué defectos o peccados han seído o son

¹¹⁸ En realidad, las Constituciones hablan de un único fin – la conservación del cuerpo apostólico para la misión – al cual nos aproximamos desde dos perspectivas distintas: la del individuo (Partes I-VI) y la del cuerpo. “El fin netamente espiritual de la «conservación» y «aumento» de la CJ, de su espíritu..., de su «buen ser», en fin, se edifica sobre la «conservación» de la salud, fuerza y cuerpo *-res extensa-* de los individuos y su “pasar adelante” (C. COUPEAU, «Constituciones», *DEI*, 438).

más movidos y inclinados los que están a su cargo” (Co 92)¹¹⁹. Laínez agrupa estos contenidos en cinco categorías: 1ª – los pecados, 2ª – las inclinaciones, 3ª – el bien que tiene en sí, 4ª – los talentos y aptitudes; 5ª – las inspiraciones¹²⁰. En concreto, hoy se trata de cosas que pertenecen al ámbito psico-fisiológico de la persona (su salud, su ritmo diario y semanal, su uso del tiempo etc), psico-social (sus relaciones, afectos y amistades, su vivencia comunitaria, su actividad apostólica etc) y espiritual (su oración, mociones, pensamientos y deseos que hay en él, su vivencia de los votos, atracciones e inclinaciones, estados de ánimo, sentimientos espirituales, tentaciones recurrentes u ocasionales, rasgos de su personalidad, inclinaciones innatas y hábitos adquiridos, deseos, acontecimientos que le han interpelado, hechos, actos y conductas etc). Manifestando todo esto, el jesuita, sobre todo si está en formación, da a conocer lo “que Dios va obrando en su interior, sus convicciones y motivaciones auténticas y las dificultades y resistencias que le impiden ser más libre y fiel al llamado del Señor”¹²¹.

En segundo lugar, la manifestación de la conciencia tiene un sentido espiritual que apunta a *la transparencia de la persona*. Como decía Laínez, citando a Bernardo, “nella nostra conscientia non deviamo haver anguli, imperoché negli anguli sta la bruttezza et sporcicia”¹²². Ahora bien, no se trata de decir minuciosamente todas las cosas que a uno se le han ocurrido, pero sí ofrecer la totalidad de su persona desde un sentido espiritual. Se trata, más bien, de hacer una selección de lo esencial, que “transmita enteramente su experiencia espiritual y dé a conocer, de manera significativa y real, lo que hay en su persona y en su vida”¹²³. El gerundio modal de Ignacio – “*dando*” – apunta a este carácter procesual y algo provisional que los contenidos de la cuenta de conciencia tienen. Se ha de decir lo que uno siente en el Señor de las cosas que lo constituyen y le pasan, añadiendo los detalles sólo si ayudan a esclarecer la persona. La transparencia no excluye los pecados, pero tampoco se centra en ellos y así como no se fija en los detalles, tampoco se obsesiona por olvidar algunas cosas. La cuenta de conciencia no es

¹¹⁹ “Los cuales [escolares] le debrán tener en gran acatamiento y reverencia, como a quien tiene lugar de Cristo nuestro Señor, dexándole la disposición libre de sí mesmos y de sus cosas con verdadera obediencia, no le teniendo cosa cerrada [D], ni aun la conciencia propia, abriéndola, como en el Examen está dicho, a tiempos determinados, y más veces, quando se ofreciese causa, sin repugnancias ni contradicciones o demostraciones algunas de parecer contrario; porque con la unión de un mesmo sentir y querer y la debida submisión mejor se conserven y passen adelante en el divino servicio.” (Co 424)

¹²⁰ Cf. *Le esortazioni...*, 176.

¹²¹ P. HANS-KOLVENBACH, «La formación del jesuita durante la etapa de Teología», *ARSI* 22 (2000), 647-648.

¹²² *Le esortazioni...*, 174.

¹²³ J. L. SÁNCHEZ-GIRÓN, *cit.*, 521.

contabilidad. Al fin y al cabo, se trata de darse a conocer al Superior según la síntesis existencial que en un determinado momento uno puede realizar¹²⁴.

En tercer lugar, el sentido de la totalidad y la transparencia requerida en la manifestación de la conciencia llevan inevitablemente a exponer cosas que pertenecen al *ámbito de la intimidad* del sujeto. Esta es una crítica actual que se aduce a esta práctica: ¿por qué ser obligado revelar a una persona, en fondo extraña, los propios secretos? Los números 93-97 ofrecen pistas para responder a esta crítica, al conjugar la obligatoriedad jurídica con motivaciones de orden espiritual¹²⁵.

Desde un punto de vista jurídico, ya la Congregación General V había puesto la cuenta de conciencia entre los elementos sustanciales de segundo orden, es decir “materias que no están en la Fórmula del Instituto, pero sin las cuales se estima que las sustanciales de primer orden – recogidas en ese «código fundamental» – pierden su identidad o apenas pueden preservarla”¹²⁶. El texto del *Examen* hace referencia a tres aspectos de esta práctica: la obligatoriedad, la frecuencia y el secreto.

En relación con el Derecho eclesial, la *obligatoriedad* de la cuenta de conciencia es uno de los “privilegios” concedidos a la Compañía y mantenido en vigor incluso después de la adopción de los Códigos de Derecho canónico en los años 1917 y 1983, los cuales prohíben a los Superiores a inducir u obligar a sus súbditos que den la cuenta de conciencia, aunque recomienda la práctica espontánea de ella¹²⁷. Para un jesuita, esta práctica jurídica no es una cuestión moral que “pueda obligar a pecado mortal o venial” (Co 602), sino más bien tiene que ser vista en estrecha relación con la obediencia al Superior (cf. Co 96), el cual, como hemos visto, al gobernar ejerce su autoridad en nombre de Cristo.

¹²⁴ En este sentido, hay una relación entre la cuenta de conciencia y la Confesión general que se propone en los *Ejercicios*. Según los comentaristas, en esta última no se trata de contar detalladamente todos los pecados de la vida, con su número y especies, en una especie de arreglo de cuentas contables con Dios, sino de darse cuenta del movimiento con el cual cualquier pecado induce al alejamiento de Dios, rompiendo el dialogo con él. El fin de la Confesión es retomar y reforzar la relación de cercanía y amistad con Dios. También en la cuenta de conciencia se trata de un dialogo que acerca e introduce en una relación más estrecha del súbdito con el Superior y con el cuerpo de la Compañía.

¹²⁵ “En la Compañía, esta renuncia [a la intimidad] se hace en aras de un bien sobrenatural que se considera mayor: conformarse a la voluntad de Dios” (J. L. SÁNCHEZ-GIRÓN, «Sentido y finalidad de un privilegio relativo al C. 630», *Estudios Eclesiásticos* 81 (2006), 760).

¹²⁶ J. L. SÁNCHEZ-GIRÓN, *cit.*, 527. Las NC también consideran que esta práctica “conserva todo su valor y vigencia... como un elemento de gran importancia que es para el modo de gobierno espiritual de la Compañía” (NC 155 §1).

¹²⁷ “Los miembros deben acudir con confianza a sus Superiores, quienes pueden abrir su corazón libre y espontáneamente. Sin embargo, se prohíbe a los Superiores inducir de cualquier modo a los miembros para que les manifiesten su conciencia” (Código de Derecho Canónico 1983, Can. 630&5).

La *frecuencia* indicada por Ignacio depende de la etapa en que se encuentra el súbdito. Antes de los últimos votos, “de medio en medio año dará esta tal cuenta” (Co 95); después de estos votos, “de año en año y más a menudo si al Preósito pareciese” (Co 97; cf. 551)¹²⁸.

El numero 93 prevé tres *modalidades* de hacer la cuenta de conciencia: “en confesión o en secreto o de otra manera”. La posibilidad de hacerla en confesión fue derogada por la CG 34, para adecuarse a la normativa canónica de la confesión, según la cual no se puede decir ni usar lo que se escucha en confesión incluso si se tiene el permiso del penitente¹²⁹. La posibilidad de hacerla *en secreto* permite al Superior utilizar lo conocido en la cuenta de conciencia para decisiones de gobierno, pero queda vigente la obligación de que “lo oído en cuenta de conciencia no se puede manifestar absolutamente a nadie en modo alguno, ni directa ni indirectamente, si no lo consiente expresamente el que la dio” (NC 155 §2)¹³⁰.

Las referencias de índole más jurídica se entretajan en el texto ignaciano con expresiones que remiten claramente a la *dimensión espiritual de la cuenta de conciencia*. Así, por ejemplo, llama la atención el tono solemne con que se introduce este tema en el numero 91: “...no sólo importa mucho, mas sumamente...”. Más llamativo es todavía el uso dos veces de la expresión “en el Señor nuestro”¹³¹: primero, para hablar del bien de la persona que se sigue con la cuenta de conciencia, que permite no exponerles “fuera de su medida en mayores peligros y trabajos...” (Co 92); segundo, para introducir la obligatoriedad (Co 93). El modo de darse a conocer al Superior tiene que traer consolación “en su ánima”. La obligatoriedad se acompaña con actitudes de “muchísima humildad, puridad, y caridad” que remiten a la verdad plena, con luces y sombras, que forma nuestra vida de pecadores llamados. En fin, la frecuencia de esta

¹²⁸ “li novitii di sei in sei mesi, percioché essendo come piantenovelle, sono piú pericolosi di guastarsi et perdersi per i venti delle tentazioni. Gli altri...la riveleranno d’anno in anno, percioché questi sono piante già piú radicate, et così non fanno tante mutationi, né stanno in tanto pericolo” (*Le esortazioni...*, 175).

¹²⁹ El sigilo sacramental es inviolable; por lo cual está terminantemente prohibido al confesor descubrir al penitente, de palabra o de cualquier otro modo, y por ningún motivo (CDC 1983, Can 983&1). Quien está constituido en autoridad no puede en modo alguno hacer uso, para el gobierno exterior, del conocimiento de pecados que haya adquirido por confesión en cualquier momento (CDC 1983, Can 984&2).

¹³⁰ “Et il modo di dire queste cose non é così stretto, come quello de’ Santi Padri in publico a ognuno, ma in segreto, o in confessione, et come a lui parrá o vorrá, benché a dirle palesemente l’huomo guadagna maggiore vittoria” (*Le esortazioni...*, 176).

¹³¹ La expresión “en el Señor Nuestro” aparece 22 veces solo en el *Examen*. Pero hay también otras expresiones similares como: “in Domino,” “en la su divina majestad,” “en espíritu,” “en su Criador y Señor”.

“Dice el P. Ignacio y lo repite con frecuencia: “en el Señor nuestro”, queriendo expresar el sentido del espíritu en nuestras operaciones; pues no obramos nosotros por nosotros mismos, sino en Cristo, en su gracia y por su fuerza” (*Las pláticas...*, 79).

práctica la relaciona Ignacio con el “aumento de gracia y de espíritu” (Co 94), “con su más copiosa gracia” (Co 93), donde gracia se entiende como encarnada en la focalización de los deseos en el cuerpo y la misión de la Compañía (“con enteros deseos de entrar y perseverar en esta Compañía por toda su vida”).

Con un tono exhortativo, Laínez muestra los impedimentos y las ventajas de esta práctica tanto desde la perspectiva del que está llamado a abrir su conciencia, como del que la recibe. Los impedimentos son: “la vergogna, o vero l’arrogantia, pensandosi di non avere bisogno di consiglio d’altri...”. Las ventajas enumeradas son tres: la primera consiste en el aumento del amor y confianza, “percioché il superiore debe corrispondere al amore et fedeltá del inferiore...”; la segunda, en ser ayudado el súbdito por la oración del Superior; la tercera, para que “lo huomo sia meglio indirizzato dal superiore...”. En el fondo, lo que está en juego para el súbdito es “vincere l’amore propio, che é grande et ribaldo nemico...”¹³². Por su parte, Nadal recuerda la transparencia de Ignacio con su confesor y cómo “encontraba el máximo provecho espiritual siendo por lo demás en gran manera iluminado por Dios en las cosas espirituales”. Al imitar este modo de proceder, tanto antes como después de entrar en la Compañía, el jesuita ha de “poner ante los ojos del que recibe esta cuenta las malas inclinaciones, costumbres, por ultimo toda su vida, ingenio, costumbres”, es decir todo lo que “repercutiera en la propia salvación o detrimento de la Compañía”¹³³.

La cuenta de conciencia se encuentra en la intersección de tres elementos que contribuyen al discernimiento institucional: la *cura personalis* (el bien de la persona con sus deseos y mociones), la misión apostólica (las necesidades del cuerpo de la Compañía) y el gobierno (las decisiones y el envío de los Superiores). En una carta a toda la Compañía del 2002, el padre Kolvenbach recordó a la Compañía el valor espiritual y apostólico de la cuenta de conciencia. Su principal función es más que una conversación espiritual o encuentro de acompañamiento espiritual, ya que se trata de “integrar el don de una vida en la misión del cuerpo universal de la Compañía de Jesús”. Es un instrumento de discernimiento, para el cual hace falta entrar en un clima de diálogo sincero, de amistad desinteresada en el Señor, “en una búsqueda generosa de lo que quiere de nosotros Aquel que es el Dueño de la viña”. El secreto de la cuenta de conciencia y la frecuencia favorecen desarrollar la confianza y la confidencialidad,

¹³²*Le esortazioni...*, 175.

¹³³*Las pláticas...*, 76.

institucional y a la vez fraterna. La cuenta de conciencia es un acontecimiento de libertad y de entregarse a la misión en un ámbito de consolación y alegría. En el fondo, se trata de un diálogo de dos personas que están buscando la voluntad de Dios en la lectura hecha juntos de “las mociones por las que Dios mueve los deseos profundos de cada uno de nosotros”, pues “cuanto más plena y sincera sea la cuenta de conciencia, más auténtico será nuestro conocimiento de la voluntad de Dios y más perfecta aquella unión de mentes y corazones de la que nuestro apostolado saca su dinamismo”¹³⁴. El Superior, en asumir la responsabilidad del envío a la misión, ha de ser informado sobre las cualidades y limitaciones de los jesuitas a su cargo para poderles “confiar la misión a la que el Señor le llama, y en la que la Compañía podrá llevar a cabo su visión apostólica”. Para el súbdito, la apertura libre de su conciencia tiene como fin el “que se le confíe, confirme o cambie la misión, teniendo en cuenta... sus recursos espirituales y humanos, de modo que los pueda poner al servicio de la misión de Cristo que sigue realizándose en su Compañía aquí y ahora”¹³⁵.

e. La preparación para los votos (Co98-100)

Estos tres números representan una prospección de la futura incorporación en la Compañía a través de la profesión solemne o simple. En este sentido, engarzan con el Capítulo V de la *Fórmula* y, sobre todo con la Parte V de las Constituciones. Ignacio da algunas indicaciones que orienten el discernimiento personal e institucional en relación con la admisión a los votos. Se trata, en primer lugar, de escuetas indicaciones de orden jurídico que ayudan a dar claridad y sentido definitivo a la elección de uno. Así, se han de leer y considerar las Bulas fundacionales, las Constituciones y el Instituto de la Compañía (Co 98), pues en ellas está contenido su modo propio de proceder y su peculiar carisma dentro de la vida religiosa. “...nota bene san Basilio, diciendo che la professione non si faccia ex abrupto, ma con gran considerazione, leggendo lo istituto, et che si faccia públicamente”¹³⁶. Además, se le advierte al candidato que, una vez hechos los votos, “no pueden passar a otras Religiones, sino con licencia concedida por el Superior de la Compañía” (Co 99), según se había declarado en la Bula *Licet debitum* del 1546. Láinez da la razón profunda de esta norma: “...uno che é instabile in una

¹³⁴ CG 32, *Decreto 11*, nº 32.

¹³⁵ P. HANS-KOLVENBACH, «Carta a los Superiores mayores sobre la cuenta de conciencia», *ARS/23* (2005), 554-561.

¹³⁶ *Le esortazioni...*, 176. Hay que notar el cambio ocurrido en relación a la admisión a los votos: hoy nadie es admitido a la profesión solemne después de los dos años de noviciado, sino que todos están admitidos a ser o bien escolares aprobados, o bien coadjutores (espirituales o temporales) aprobados. La incorporación definitiva se realiza después de al menos diez años en la Compañía.

religione, é verisimile che sarà instabile in un'altra”¹³⁷. Hay que ser fiel a la gracia de la vocación que se encarna en la vida de uno.

En segundo lugar, resultan interesantes las indicaciones de índole espiritual que preceden y preparan para los votos. Tres elementos principales contribuyen a esta preparación: la confesión general, la cuenta de conciencia y los Ejercicios. El número 98 menciona 5 veces la confesión general, término indistinto utilizado tanto en un sentido sacramental, ya que se puede hacer con cualquier sacerdote y se prevé recibir “después della el sacratissimo cuerpo de Cristo nuestro Señor”, como en el sentido de la cuenta de conciencia, ya que se menciona la persona del Superior, la frecuencia y la actitud con la que se ha de hacer, en la misma línea con los párrafos anteriores dedicados a este tema. La cuenta de conciencia es el ámbito de la evaluación de las experiencias, de la vida comunitaria (obediencia, penitencia), de los frutos del apostolado etc, es decir de todo lo que constituye el criterio de admisión a los votos según nuestro instituto. Se habla, además, de los Ejercicios espirituales y de un clima de recogimiento y consolación – del sujeto y de la Compañía – que tiene que acompañar y confirmar el deseo de los votos.

Usando su típica endiádis, Ignacio habla de “oblación y votos” (Co 98). Los votos, antes de ser un compromiso jurídico, tienen los rasgos de la oblación, es decir de una donación total de sí mismo a Dios, “una entrega total de la persona en las dimensiones esenciales de su ser y obrar”¹³⁸: las cosas, los afectos, la libertad. Ignacio utiliza, por lo más, la terminología canónica en su sentido anterior a la reforma eclesial empezada en el siglo XVI. En esta concepción, los votos religiosos se clasificaban en solemnes y simples. Los solemnes, previstos en la Compañía para los profesos, requieren un compromiso absoluto, son públicos y perpetuos. Por ejemplo, en cuanto a la pobreza piden renunciar no sólo a la propiedad, sino también al uso o disposición de los bienes. Los simples, previstos para los escolares aprobados y coadjutores, tenían un alcance menor; por ejemplo en el caso de la pobreza, obligaban sólo a renunciar al “uso independiente” de los bienes¹³⁹. En el caso de la Compañía, estos votos simples son perpetuos y públicos, pero condicionados por la Compañía, hasta la incorporación definitiva con la profesión. Las Constituciones detallan más el sentido de la condición: “...se entiende que los Coadjutores [vale también para los Escolares] hacen estos votos

¹³⁷*Ibid.*, 177.

¹³⁸J. J. ETXEBERRÍA, «Votos», *DEI*, 1790.

¹³⁹G. E. GANSS, *cit.*, 41.

simples con una tácita condición en cuanto a la perpetuidad, y es si la Compañía los querrá tener. Porque aunque ellos se ligan de su parte perpetuamente por su devoción y estabilidad, la Compañía queda libre para despedirlos, como en la segunda Parte se dice; y en tal caso ellos quedan sin obligación alguna de sus votos” (Co 536).

La razón más profunda y positiva de las condiciones de ser admitidos a los votos solemnes como profesos o como coadjutores formados reside en la naturaleza apostólica de la Compañía. La *Fórmula* afirma que “este Instituto exige hombres del todo humildes y prudentes en Cristo...e idóneos para el mismo fin”. Para afirmar la importancia de este fin apostólico, los profesos hacen un cuarto voto de especial obediencia al Romano Pontífice acerca de las misiones. A las condiciones para hacer este voto se ha aludido ya en el número 12 del *Examen*: “deben ser suficientes en letras [...] y probados en la vida y costumbres a la larga, [...] y todos deben ser antes de la profesión sacerdotes”. Las NC 120 y 121 muestran otras exigencias más actuales para ser profesos de cuatro votos: “que sobresalgan en el seguimiento de Cristo propuesto en el Evangelio..., prestancia en la virtud informada por la caridad de Cristo, buen ejemplo, juicio recto y prudencia en el obrar, plena disponibilidad y movilidad para las misiones y ministerios de la Compañía, nivel elevado de conocimientos en ciencias sagradas u otras relevantes cualidades recibidas de Dios, la ordenación sacerdotal etc”.

Considerando la dificultad de asumir los votos de nuestro Instituto, Laínez dice que hay dos posibles tentaciones: “una, confidenza di se stesso, presumendo l’huomo che da sé lo puo fare...”; la segunda, “diffidarsi di Dio, che non gli dá la gratia...”. Pero, como “colui che marita la sua figliola, gli dá ancora la dote”¹⁴⁰, así Dios se muestra fiel y generoso en ayudar a los que responden a su llamada. En varias de sus pláticas, Nadal trata por extenso de los votos, tanto de la vida religiosa en general, como de los votos particulares de la Compañía. Para él, la “religión” es aquella particular gracia de la vocación que Dios le da a una persona a través de la Iglesia. Los votos representan la sustancia de la religión y cuando uno los toma, recibe al mismo tiempo mucha ayuda de parte de Dios para cumplirlos. “...los votos perfeccionan y aquilatan la obra de virtud”. Por los votos, las virtudes de la castidad, vida pobre y obediencia se perfeccionan y adquieren el valor de “culto divino”, “cosa sagrada”, “sacrificio a Dios”¹⁴¹. Nadal considera que los votos de la Compañía particularizan la gracia de nuestra vocación

¹⁴⁰*Le esortazioni...*, 176.

¹⁴¹*Las pláticas...*, 230-231.

según nuestro instituto (carisma) y suma en total 13 votos que aparecen mencionados en las Constituciones: “4 votos simples de los escolares: de pobreza, castidad y obediencia, y promesa de entrar en la Compañía; 4 votos solemnes de los profesos: los 3 ordinarios y el 4º de la obediencia particular a su Santidad; otros 4 votos simples que hacen los mismos, acabada su profesión;... [...]; la promesa que hace el novicio de distribuir sus bienes...”¹⁴². Ofrece, además un comentario de cada voto y de la situación particular de los escolares coadjutores y profesos. Al tratar del cuarto voto, considera un “gran privilegio” este medio que ayuda a la unión con la Iglesia y la Sede Apostólica; explica, luego, su valor apostólico, pues “ése es el fin de la Compañía, ayudar universalmente a lo que tiene más necesidad de ser ayudado”; en fin, exhorta a la disponibilidad y la movilidad apostólica “para poder libremente ayudar donde hubiere más necesidad en cualquier parte del mundo que sea...”¹⁴³.

f. El ideal de la identificación con Cristo pobre y humilde (Co101-103)

Si todo el capítulo 4 representa una síntesis del proceso de integración inicial de un candidato a través del despojo material y afectivo, de las experiencias de probación y de la integración comunitaria y corporativa, los últimos números de este capítulo son la culminación de este proceso. En efecto, los números 101-103 se mueven en el horizonte más amplio de la vida espiritual, mostrando “en cuánto grado ayuda y aprovecha en la vida espiritual” (Co 101) la identificación afectiva con Cristo y cómo llegar “a este tal grado de perfección tan precioso en la vida espiritual” (Co 103). El número 101 presenta el fin ideal al que tiene que aspirar, con todos sus deseos, cualquier jesuita en sus primeros pasos en la Compañía, mientras que los números 102-103 muestran los medios o el camino que se ha de seguir para llegar “mejor venir al efecto” de tal fin, es decir a la encarnación del ideal en una historia concreta.

La mejor manera de comentar esta sección es conectarla con el libro de los *Ejercicios*, pues el texto tiene una evidente relación con dos de los ejercicios más típicamente ignacianos: Dos Banderas (2B) y Tres maneras de humildad (3MH). Una lectura en paralelo de los tres textos hace resonar una misma música, un cierto ritmo semejante y sobre todo variaciones sobre un mismo tema central que podría ser formulado en clave de seguimiento y mayor identificación con Cristo en el estilo de vivir el amor por él revelado.

¹⁴²*Ibid.*, 232-233.

¹⁴³*Ibid.*, 262-263.

Dichos textos comparten un punto en común, a partir del lugar en que se sitúan en sus respectivos contextos: son ayudas especiales para el discernimiento y están dirigidas a la elección. Así, los números 101-103 se encuentran al final del capítulo cuarto de la primera parte del Examen General. Representan el tramo final del proceso de discernimiento y elección, porque por un lado, sintetizan todo el capítulo, y por otro, ponen delante de los candidatos el ideal que tiene que motivar el deseo y encender los afectos de los que quieren entrar en la Compañía: la imagen de Cristo kenótico, es decir, de Dios hecho hombre y del hombre deshecho del mundo para amar y servir solamente a Dios y obrar la salvación de todos los hombres, dándoles la vida verdadera.

Por su lado, 2By 3MH son textos que, corriendo de alguna manera paralelamente a las contemplaciones de la segunda semana, orientan y disponen los ejercitantes para la elección. Así, 2B se encuentra en el cuarto día (día ignaciano por excelencia), inmediatamente después del *Preámbulo para considerar estados* (Ej 135), mientras que el texto de las 3MH se sitúa justo antes del *Preámbulo para hacer elección* (Ej 169) y del apartado sobre la materia, el modo y los tiempos de la elección (Ej 170-189). Esta consideración “a ratos por todo el día” (Ej 164) es más bien un trasfondo o una lupa hermenéutica (puesta sobre la imagen de Cristo) de todo el proceso de elección, destinado “para hombre afectarse a la vera doctrina de Cristo nuestro Señor”¹⁴⁴.

Desde el punto de vista temático, el número 101 se podría dividir en dos partes. En la primera se trata del antagonismo irreconciliable entre el seguimiento de Cristo y lo que el mundo busca y promueve. Es este un tema central de la meditación de 2B, visible tanto en su estructura global, como, más específicamente, en el tercer preámbulo (Ej 139). La segunda parte podríamos encuadrarla bajo el tema de la locura por Cristo o de la imitación en clave de *magis* que busca y conduce a la identificación con Cristo siervo, pobre y humilde. Este tema resuena en el sermón de Cristo a sus amigos y enviados (Ej 146) y en el triple coloquio de las 2B (Ej 147), pero, sobre todo, coincide casi textualmente con la tercera manera de humildad (Ej 167). Como una escansión de este

¹⁴⁴ Carlos Domínguez considera que “...las Tres Maneras de Humildad vendrían a suponer una especie de telón de fondo, sin un lugar o un tiempo señalado específicamente, que tendría que abarcar todo el tiempo que se emplease en efectuar el proceso de Elección” (C. DOMÍNGUEZ MORANO, *Psicodinámica de los Ejercicios Espirituales*, Mensajero-Sal Terrae 2003, 184); Santiago Arzubialde lo considera como “un día 4º bis Se trata de una clave hermenéutica cristológica” (S. ARZUBIALDE, *Ejercicios espirituales de San Ignacio de Loyola. Historia y análisis*, Mensajero-Sal Terrae 2009, 442; cf. 271). Creo que no es indiferente que las 3MH estén incluidas en medio de las notas finales de la segunda semana, sabiendo que dichas notas son casi siempre elementos sintetizadores y propulsores del texto, haciendo referencia tanto al pasaje anterior (aclarándolo o reforzándolo o adaptándolo) como a lo que se sigue en el texto ignaciano.

número, se encuentra la bonita imagen de la vestidura y librea del Señor, la cual, aunque no sea utilizada en sentido militar, no deja de conectar (cf. *Ej* 229) con la imagen de la bandera o remitir a algunos pasajes bíblicos como el lavatorio de los pies (*Jn* 13,4) y el vestirse de Cristo (*Gal* 3,27). Nos adentramos en estos dos temas comentándolas desde los textos de los *Ejercicios* que las configuran.

f.1. Aborrecer el mundo y conocer la vida verdadera de Cristo. Comparación con *Dos Banderas*

1.-El texto del *Examen* empieza diciendo que hay que advertir¹⁴⁵ a los candidatos “quanto ayuda y aprovecha en la vida spiritual, aborrecer en todo y no en parte, quanto el mundo ama y abraza, y admitir y desear con todas las fuerzas posibles quanto Cristo nuestro Señor ha amado y abrazado”. En el tercer preámbulo de las 2B encontramos, en esencia, este mismo principio antagónico de la vida espiritual, expresado de una manera más plástica: “pedir conocimiento de los engaños del mal caudillo y ayuda para dellos me guardar, y conocimiento de la vida verdadera que muestra el summo y verdadero capitán, y gracia para le imitar” (*Ej* 139).

2.-Ambos textos detallan más en qué consiste el mundo o la vía de Lucifer, por un lado, y la vía del seguimiento de Cristo, por otro. El *Examen* hace consistir la vía de los mundanos en la búsqueda de “honores, fama y estimación de mucho nombre en la tierra”, mientras que 2B usa una formulación más elaborada y escalonada, pues, Lucifer tienta a “cobdicia de riquezas..., para que más fácilmente vengan a vano honor del mundo, y después a crecida soberuia” (*Ej* 142). La vía contraria de Cristo es también escalonada en tres pasos, pues Cristo atrae “primero a summa pobreza spiritual...; 2º, a deseo de oprobrios y menosprecios, porque destas dos cosas se sigue [3º] la humildad”. El *Examen* afirma que el verdadero seguimiento de Cristo consiste en “vestirse de la misma vestidura y librea de su Señor por su debido amor y reverencia” que se concreta en el deseo del seguidor de “passar injurias, falsos testimonios, afrentas y ser tenidos y estimados por locos”. Más adelante, en el mismo texto, se habla de la disposición del candidato de “admittir y sufrir con paciencia mediante la gratia divina,... las tales injurias, ilusiones y oprobios incluso en la tal librea de Cristo nuestro Señor” (*Co* 102).

¹⁴⁵ «Es el verbo de la atención y de la consciencia. Es el lúcido “caer en la cuenta de esto o de aquello”, de implícitos importantes que pueden pasar desapercibidos en la experiencia» (J. G. DE CASTRO, «¿Qué hacemos cuando hacemos ejercicios?», *Manresa* 74 (2002), 19).

3.- En el *Examen* hay una gran concentración de verbos utilizados, cosa que parece querer inducir en el lector un dinamismo particular. Por ejemplo, “encareciendo y ponderando”, “aman y desean intensamente”, “desear parecer e imitar”, “le queremos imitar y seguir”, “determinado y aparejado para admitir y sufrir”, “buscar en el Señor nuestro” etc, todas estas expresiones miran a ocasionar en el lector un “incendio” de pasión para el Señor y al mismo tiempo una actitud de focalización de los sentimientos en Él. En cambio, en 2B hay más sustantivos y, por eso, el texto parece invitar más a un análisis sosegado de las características de las dos vías contrapuestas, actitud típica en el proceso de discernimiento.

4.- En la primera parte del antagonismo, el verbo principal en *Examen* 101 es “*aborrecer*”. Es un término que aparece en el triple coloquio de la primera semana, donde se piden tres cosas, usando formulaciones afines a nuestro tema: “la primera, para que sienta interno conocimiento de mis peccados y aborrecimiento dellos; la 2ª, para que sienta el desorden de mis operaciones, para que, aboresciendo, me enmiende y me ordene; la 3ª, pedir conocimiento del mundo, para que, aboresciendo, aparte de mí las cosas mundanas y vanas” (*Ej* 63). Aborrecer parece ser aquí el complemento afectivo del conocimiento que mueve la libertad a cortar con el pecado y con su raíz, el espíritu mundano, para empezar una vida nueva (re)ordenada según el *Principio* y *Fundamento*¹⁴⁶. El equivalente de este verbo en 2B es el conocimiento y una actitud activa de guardarse¹⁴⁷ con la ayuda de la gracia, de los engaños del mal espíritu, que es la estrategia típica de actuar del mundo.

5.- Es bastante evidente que el término “mundo” se utiliza aquí en el sentido evangélico, especialmente de Juan, donde, a través de la oposición luz-tinieblas, se desarrolla una teología que tipifica toda clase de pecado en el concepto de “mundo” (cf. *Jn* 14,17.19.27; 15,18; 16,8.33; 18,35). Desde la experiencia y los escritos ignacianos, el mundo se presenta “como un orden, un conjunto de criterios y comportamientos, opuestos a los de Cristo”¹⁴⁸. En 2B este orden es ilustrado y toma cuerpo en la figura del “mal caudillo”, Lucifer, cuyos criterios y comportamientos se reducen básicamente a “engañar” y “echar redes y cadenas”. Como en el Evangelio de Juan, también aquí los

¹⁴⁶ «Por aborrecimiento se entiende un cambio radical en la orientación de nuestra sensibilidad: que lo que antes atraía, termina rechazándose instintivamente. Algo que es "aborrecido" no podrá en adelante "tentar"». (A. M^A CHÉRCOLES, «Conocimiento interno», en *DEI*, 402).

¹⁴⁷ “Guardar es nombre francés, garder, conservar, defender, amparar... Guardarse vale recatarse de lo que puede acarrear a un hombre daño, como guardarse de su enemigo, guardarse del Sol, guardarse del frío, etc” (S. DE COVARRUBIAS, *cit.*, 454).

¹⁴⁸ J. A. GUERRERO, «Mundo», *DEI*, 1310.

engaños representan el camino falso, construido por las mentiras, que conducen a la esclavitud y la muerte, oponiéndose a la “vida verdadera”, es decir, al conocimiento discernido de la verdad que libera (cf. *Jn* 8,32).

6.- El segundo término del antagonismo pone en el centro el ideal de esta “vida verdadera”, que para 2B es la que muestra Cristo, “el summo y verdadero capitán”. La vida verdadera es la que se revela en la vida histórica de Cristo, perennizada en el misterio, y, por eso, accesible al conocimiento de los hombres. No olvidemos que la meditación de 2B está en el 4º día de la segunda semana, en un contexto que propicia la contemplación de los misterios de la vida de Cristo, para que el ejercitante se quede empapado con todas sus facultades y con todos sus sentidos del conocimiento experiencial de esta vida verdadera. En el *Examen 101-102*, lo que corresponde a este conocimiento es el deseo. El verbo “desear” aparece 5 veces, y el sustantivo “desseos” 4 veces. Aquí, “desear” se contrapone, de alguna manera, a “aborrecer” y se utiliza mayormente en relación a la persona de Cristo: se desea lo que Cristo “ha amado y abrazado”, su “misma vestidura y librea”, “pasar injurias...”, “parecer e imitar”, su “ejemplo”. En la espiritualidad ignaciana, la capacidad de “desear” es un principio dinámico, equiparable al amor, que, a la vez, subyace y desborda todo acto del entendimiento, de la voluntad y cualquier movimiento de los afectos, unificando la persona en un único deseo que, en última instancia, es satisfecho sólo por Dios¹⁴⁹. Tanto el conocimiento, como el deseo de Cristo (y los dos juntos) tienen que ver con el tema del seguimiento y de la imitación que se introduce aquí y llegará a su culmen en 3MH y en la segunda parte (ver abajo).

7.- Hay una diferencia en la manera de precisar en qué consiste cada una de las dos vías contrapuestas. Para el *Examen*, la vía de los mundanos se explicita sólo en la búsqueda de “honores, fama y estimación de mucho nombre en la tierra”, que corresponde con el segundo escalón del discurso de Lucifer – el del “vano honor del mundo” –, dejando de lado la referencia a la “cobdicia de riquezas” y a la “crescida soberuía”, pues de sus opuestos (la pobreza y la abnegación-obediencia), Ignacio ya había tratado anteriormente (cf. *Co* 81-89). Aquí, solo la fórmula de manera general porque lo que le

¹⁴⁹ “El deseo señala el principio dinámico y abierto de los afectos, vinculado a la voluntad. El deseo implica un impulso hacia algo que todavía no se tiene. En la concepción de Ignacio, los deseos tienen una connotación particularmente positiva, en cuanto que son fuente de energía y movimiento [*Ej*23,7; 130; 151; 155,4; 177; 350,1]... De aquí la importancia de ser un hombre de deseos. Porque el deseo último que subyace a todos los deseos es el deseo de Dios. Un anhelo íntimo, último y primero, que sólo se saciará cuando estemos en Dios” (J. MELLONI, *La mistagogia de los Ejercicios*, Mensajero – Sal Terrae 2001, 78).

interesa es insistir, dentro del tema del seguimiento, en su aspecto ideal que es la imitación-identificación con Cristo. Para expresar dicho seguimiento de Cristo, el *Examen* 101 usa el símbolo muy sugerente del “vestirse de la misma vestidura y librea”. Esta expresión aparece solo dos veces en las Constituciones y solo en este número. Su significado se explicita (“tanto que...”) con dos expresiones: una afin a 2B (“desean passar injurias, falsos testimonios, afrentas”), otra casi idéntica con 3MH (“ser tenidos y estimados por locos,... por desear parecer e imitar”).

8.- ¿Qué sentido se le puede dar a la “vestidura y librea de Cristo”¹⁵⁰? En primer lugar, aquí interesa subrayar que esta imagen tiene en el *Examen* la misma significación afectiva que tiene la bandera en los Ejercicios: ambos dan identidad y sentido de pertenencia a alguien; ambos son “potenciadores” afectivos, pues, tanto en el caso de los que están en probación, como en el del ejercitante, no se trata de elegir entre el bien y el mal, sino que se trata de asumir con afecto los criterios y el estilo de Jesús en la elección del bien, desde una relación continua, gradual y concreta (“tanto que...”) de “amor y reverencia”. En segundo lugar, dicha imagen podría tener su fuente irrefleja en la contemplación de *Jn* 13,1ss; o quizás, sea un uso espiritual de la imagen bautismal de *Gal* 3, 27 (“Pues todos los que habéis sido bautizados en Cristo os habéis *revestido* de Cristo”). En tercer lugar, desde la finalidad que tienen las Constituciones, vestir “la misma vestidura...” pone las bases para la uniformidad de cuerpo de la Compañía, posible solo desde el estilo del amor de Cristo (cf. *Co* 136.671.821).

f.2. La locura por Cristo: “imitar y parecer mas actualmente a Cristo nuestro Señor”. Comparación con *Tres maneras de humildad*

Entre la segunda parte del nº 101 del *Examen* y 3MH hay una mayor cercanía no sólo temática sino también en la expresión literal. En la siguiente tabla podemos poner en paralelo algunas expresiones como punto de partida de algunas reflexiones.

¹⁵⁰ “*Librea*, tomado del francés *livrée*, propiamente «cosa entregada al criado», librear ‘adornar’” (J. COROMINAS, J.A. PASCUAL, *Diccionario crítico-etimológico castellano e hispánico*, Gredos, Madrid 1984, 643).

“Antiguamente solos los reyes daban vestido señalado a sus criados; y oy día en cierta manera se haze así, para ser distinguidos y diferenciados de todos los demás, y porque éstos tienen muchos privilegios y libertades, se llamó aquel vestido librea” (S. DE COVARRUBIAS, *cit.*, 765).

“Librea. El vestuario uniforme que los Reyes Grandes, Titulos y Caballeros dan respectivamente a sus Guardias, Pages, y a los criados de escalera abaxo, el cual debe ser de los colores de las armas de quien le da. Suélese hacer bordada, o guarnecida con franjas de varios labores. [...]. Por semejanza se llama el vestido uniforme que sacan las quadrillas de Caballeros en los festejos públicos: como Cañas, Mascaras etc” (*Diccionario de autoridades*, Gredos, Madrid 1964 (orig. 1732), 399).

Examen 101	3MH
<i>“dessean... ser tenidos y estimados por locos”</i>	<i>“desear más de ser estimado por vano y loco por Christo”</i>
<i>“por desear parecer e imitar... a nuestro Criador y Señor Jesu Cristo”</i>	<i>“por imitar y parecer más actualmente a Christo nuestro Señor”</i>
<i>“Dessean [...] vistiéndose de su vestidura y librea”</i>	<i>“quiero y elijo más pobreza con Christo pobre..., oprobrios con Christo lleno dellos...”</i>
<i>“pues la vistió Él..., dándonos exemplo”</i>	<i>“que primero fue tenido por tal...”</i>
<i>“...le queramos imitar y seguir como sea la vía que lleva los hombres a la vida”</i>	

1.- Notemos primeramente el típico uso ignaciano de la endíadís, que es una manera de expresar un único concepto a través de dos términos coordinados: *“tenidos y estimados”*, *“vano y loco”*, *“parecer e imitar”*, *“vestidura y librea”*, *“quiero y elijo”* *“imitar y seguir”* etc. Parece un uso habitual del lenguaje bien consolidado en Ignacio, que permite matizar las nociones y dar profundidad al significado que se quiere expresar.

2.- Aunque ambos textos sean básicamente una descripción del ideal del seguimiento de Cristo, encontramos, sin embargo, algunos matices que los distinguen. Mientras en *Examen 101* se describe el ideal de manera indicativa y como más estática (como en un icono), en 3MH percibimos una tonalidad más imperativa e dinámica, como un incentivo para la acción. Este matiz dinámico es dado, por ejemplo, por la presencia del adverbio *“más”*¹⁵¹ tres veces sólo en la tercera manera de humildad. Este adverbio cumple dos funciones: por un lado, expresa el dinamismo del *magis*; por otro, opera como discriminante en la elección del *Magis* (sobre todo, en las últimas dos ocurrencias)¹⁵². Se trata de un dinamismo kenótico, que lleva al ejercitante a conyugar dos actitudes a la hora de la elección: por un lado, tender siempre al ideal, aun sabiendo que no será nunca alcanzado en esta vida; por otro, ponerlo en acto en una decisión

¹⁵¹ Cf. L. DE DIEGO, «Magis (más)», *DEI*, 1154ss. Al hojear el diccionario de la RAE, resulta que el adverbio “más” puede significar, entre otras cosas, lo siguiente: aumento, preferencia, superioridad, superlativo, exceso, el punto máximo de una cosa etc.

¹⁵² ««Más» equivale a *antes*. Antes deseo y elijo...” (S. ARZUBIALDE, *cit.*, 424).

concreta que tiene en cuenta las condiciones concretas y las limitaciones de la realidad. De hecho, en el contexto al que nos referimos, “más” acompaña los verbos “*desear*” e “*imitar y parescer*”, que se refieren al ideal de Cristo, pero también “*quiero y elijo*” y el adverbio “*actualmente*”, que se refieren al hacer concreto dicho ideal en la pobreza y los oprobios con Cristo.

3.- Si el nº 101 muestra como en un icono el horizonte ideal de la imitación de Cristo, el nº 102 del *Examen* hace referencia a su encarnación en la realidad. Si en un candidato se encuentran los santos deseos de vestirse de la librea de Cristo, el texto indica que “para *mejor venir al efecto* dellos... sea interrogado si se halla determinado y aparejado para admitir y sufrir con paciencia... las tales injurias, ilusiones y oprobios incluso en la tal librea de Cristo nuestro Señor”, que pueden surgir dentro o fuera de la Compañía. Hacer concreto el ideal de Cristo significa, pues, tratar de vivir con su amor incondicional las limitaciones personales y las contrariedades relacionales que inevitablemente la vida en este mundo trae.

4.- Ciertamente la acepción ignaciana del término “loco” no corresponde a ninguno de los sentidos que encontramos en el diccionario de la RAE¹⁵³. El tema de la locura por Cristo es heredado por Ignacio de la tradición patristica oriental, la cual, meditando sobre algunos textos del Nuevo Testamento (cf. Rom 1, 22 y 1Cor 1, 21.27; 2,14; 3,18; 4,16), entiende la locura como un dejarse llevar por el poder del evangelio a gestos de humildad y caridad que rompen los esquemas normales según los cuales funcionan las relaciones de este mundo. “Los locos son locos "por causa de Cristo", y corresponden al cambio de valores obrado por el propio Jesucristo”¹⁵⁴. Así como a Jesús se le considera “fuera de sí” (Mc 3,21) por su entrega total al Reino, del mismo modo el ejercitante y el candidato a la Compañía están impulsados hacia un tal descentramiento de sí mismos que les permita centrarse totalmente en la persona de Jesucristo, justo en el momento de hacer una elección¹⁵⁵. De manera que la locura por Cristo correspondería a la opción fundamental de un ideal que se persigue detrás de todas las elecciones categoriales concretas que se puedan hacer.

¹⁵³ “1. Que ha perdido la razón.”; “2. De poco juicio, disparatado e imprudente.” “3. Dicho de cualquier aparato o dispositivo: que funciona descontroladamente.” “4. Que excede en mucho a lo ordinario o presumible” etc.

¹⁵⁴F. RIVAS, «Locos por Cristo», *DEI*, 1139.

¹⁵⁵ «L'uomo è un animale "eccentrico": ha il suo centro fuori di sé, che lo sbilancia verso l'oggetto del suo desiderio. Solo lì vive, perché lì sta di casa. Uno abita dove ama, più che dove sta. Per questo continuamente si muove, per giungere là dove il suo cuore già dimora, perché non può vivere senza cuore.» (S. FAUSTI, *Occasione o tentazione*, Ancora Milano 2005, 24).

5.- Ambos textos nos permiten distinguir entre un aspecto interno y otro externo de la locura. El primero tiene que ver con el *deseo* centrado en Cristo que genera en la persona el impulso de imitar al Señor. El segundo consiste en una manera de presentarse y de ser visto por los demás (“*ser tenidos y estimados*”), y, en este sentido, podríamos hablar de la locura como un *testimonio* que tiende a transparentar a Cristo en este mundo. Pero la locura tiene también un carácter de *exceso* al modo de los enamorados que, por la persona querida, están dispuestos a dar y a hacer más de lo que tienen y normalmente pueden. Se trata de un exceso afectivo que lleva a compartir y con-vivir con Cristo todas las cosas: su vida, su misión, su estilo y su destino sufriente...¹⁵⁶. En fin, la locura del amor a Cristo opera una transformación de la manera de pensar y valorar la realidad y las personas: es verlo todo y a todos en relación con su amor o juzgarlo con los criterios que salvan y dan luz en cualquier situación existencial.

6.- Parece que la sustancia de la locura es el exceso en la manera de imitar a Cristo. El tema de la imitación se relaciona con otros dos términos importantes: seguimiento e identificación con Cristo. El verbo “imitar” aparece por primera vez en los Ejercicios en la oración de ofrenda (*Ej* 98) que abre el camino de seguimiento de la segunda semana. Está presente en el ejercicio de las 2B: “...en pasar oprobrios y injurias por más en ellas le imitar” (*Ej* 147). La endíadis “seguir e imitar” se encuentra tanto en *Examen*, nº 101 (“le queramos imitar y seguir como sea la vía que lleva los hombres a la vida”) como también en *Ejercicios*, nº 109 (“para más seguir e imitar al Señor nuestro, así nuevamente encarnado...”). Pero más interesante es el binomio “imitar y parecer” presente en 3MH y *Examen*, nº 101 (solo cambia el orden de los dos verbos). Ciertamente son términos teológicos que expresan el punto máximo que pueden alcanzar los seguidores del Reino: la semejanza con Cristo, el hombre perfecto en el amor. “Lo que más conduce y anticipa el Reino, es imitar y parecerse a Cristo en su condición anonadada, porque tal semejanza es precisamente la figura divina de la libertad. Transforma el deseo de seguridad y autoafirmación en amor. Por ello es sabiduría perfectísima y locura, donde el Reino aparece no como algo ajeno a la vida, sino como su sentido último y su plenitud”¹⁵⁷. Por tanto, el seguimiento se concreta, en el plan ético (del hacer), en la imitación de Cristo en las propias acciones de un sujeto,

¹⁵⁶ “En la tercera manera..., [la humildad] significa adhesión personal a Jesús e identificación con su destino histórico, por la sumisión y obediencia al misterioso proyecto salvífico del amor del Padre” (S. ARZUBIALDE, *cit.*, 429).

¹⁵⁷S. ARZUBIALDE, *cit.*, 438.

al cual corresponde, en el plan ontológico (del ser), la identificación o semejanza con Cristo.

2.4. Capítulos 5-8 (Co 104-133)

El segundo bloque del *Examen*, con el título “*De otro examen algo más particular que conviene a los letrados y coadjutores espirituales y escolares*”, trata de la vocación particular que cada candidato ha de encarnar una vez que ha sido admitido en el cuerpo apostólico de la Compañía. Los cuatro capítulos de este bloque conectan con los números 10-15 del primer capítulo, en el cual se han presentado sumariamente las categorías de personas que forman la Compañía. El texto mantiene el doble carácter de la primera parte: por un lado, de examinación que mira a “tomar mayor inteligencia y conocimiento” (Co 104.112.130) de los candidatos, y por otro, de instrucción para que cada uno de los letrados, coadjutores, escolares e indiferentes pueda crecer en el carisma de la orden. Se trata de profundizar el discernimiento vocacional con la mirada puesta en las características personales de cada uno para descubrir cuál es el talento de cada uno y donde puede mejor servir al Señor en esta Compañía.

El *capítulo 5* pregunta y examina las aptitudes intelectuales de los que quisieran ser profesos o coadjutores espirituales. Se trata de saber los estudios efectuados, el provecho sacado, pero también la disponibilidad para seguir estudiando. Además de las dotes naturales o adquiridas, se escruta la disposición del sujeto de cara “a la ayuda espiritual de los prójimos” (Co 109). A los sacerdotes se examina la disposición de cara a la obediencia en su futuro oficio, “para conformarse en el modo de decir misa a los de la Compañía entre quienes se halla” (Co 110). En fin, a los que se les considera insuficientemente aptos para ser profesos, se les investiga la libertad interior de cara a ser despedidos o la indiferencia de vivir en la Compañía “ejercitándose en oficios bajos e humildes” (Co 111) como coadjutor temporal.

Laínez explica la importancia de que los letrados tengan buena memoria, y buen entendimiento, “facendo buon iuditio delle cose que intende” para no caer en errores y herejías. Se preocupa de las implicaciones del estudio sobre la salud, ya que la ciencia pide fuerzas corporales y espirituales. Insiste, sobre todo, en la adecuación de una persona al fin y modo de proceder de la Compañía. “Se é sacerdote, che intenda non potere predicare né confessare senza particolare licentia” y la misa ha de celebrarla

“secondo il modo de la Compagnia, et la debe dire, ad edificatione, né troppo breve, né troppo lunga”. En fin, invita a todos a una actitud de liberalidad frente a los grados, pues es una grande gracia ser recibido en este instituto. Cada uno “debe essere rassegnato al superiore, e dal canto suo essere contento del infimo grado”. Esta resignación pide mucha confianza en Dios que gobierna a través de los superiores y mucha humildad, “volendo servire a Dio a modo di Dio, et non a modo suo”¹⁵⁸.

El *capítulo 6* trata de los coadjutores espirituales y temporales. Siendo estos llamados a ayudar a los profesos en las cosas espirituales, respectivamente en los servicios exteriores de la Compañía, después de un tiempo suficiente de probación, harán sus votos públicos no solemnes y quedarán como coadjutores formados. En este examen, a ellos se les pide principalmente que sean contentos con su estado, no intentando “mover o tentar mutación alguna de su llamamiento a otro” (Co116), sino quedándose en “su primer llamamiento” (Co117), perseveren con humildad y abnegación, conscientes de que al cumplir con sus oficios, participan “en todas las obras buenas, que Dios nuestro Señor por toda la Compañía se dignare obrar en su mayor servicio...” (Co114). Obviamente, el texto ignaciano está bastante condicionado por la situación de su tiempo, sobre todo en cuestiones concernientes la formación y los cargos de los hermanos. Así, la CG 31 dejó claro que estos “pueden legítimamente encargarse de otros oficios, a juicio del Superior, en los que, según los dones recibidos de Dios, puedan aportar su trabajo y su ejemplo para «ayuda de las almas», v. gr., en la enseñanza, el ejercicio de una profesión liberal o técnica, la promoción del trabajo científico, y todos aquéllos que, según circunstancias y lugares, sean más útiles para el fin de la Compañía”¹⁵⁹.

Laínez mantiene la misma visión funcionalista de Ignacio. Los hermanos han de atender a las cosas exteriores para que los profesos y coadjutores espirituales “siano piú liberi et spediti per poter fare meglio il loro offitio”, pero al mismo tiempo deja bien claro su participación plena en el carisma y el trabajo apostólico de la Compañía. “...Seben i secolari et tutta la Chiesa sia partecipe delle buone opere che fa la Compañía, non dimeno questi coadiutori, per essersi in essa incorporati, piú partecipano d’esse”. Citando a san Basilio, afirma que la manera de meritar la salvación no es pertenecer a un grado u otro, sino que “la vía per partecipare piú del sangue del N.

¹⁵⁸ *Le esortazioni...*, 178-179.

¹⁵⁹ CG 31, d. 7, n° 3.

Signore é la Religione”, viviendo uno más sinceramente enraizado en la caridad, humildad y abnegación.

El *capítulo 7* trata de la examinación de los escolares en dos momentos diferentes: uno después de las probaciones del noviciado y antes de ir a estudiar y otro al acabar los estudios. Este examen tiene como horizonte la admisión a los votos de escolar aprobado, respectivamente a los votos solemnes para ser profeso, o votos simples para ser incorporado como coadjutor espiritual. En el primer caso, se les pregunta sobre la disponibilidad de dejarse “guiar cerca lo que ha de estudiar, y el modo de ello, y cerca el tiempo para los estudios...” (Co 124), así como la libertad de aceptar ser despedido si se demostrare no ser compatible con nuestro Instituto. A los que han acabado sus estudios se les pregunta sobre la determinación de su promesa y decisión de incorporarse definitivamente en la Compañía, para que “mejor y más enteramente se conozca su firmeza y constancia o mutación alguna, si la hubiese...” (Co129).

Laínez muestra la utilidad de los votos de los escolares, pues por ser uno con ellos ligado, “piú merita, dando non solo quel servigio, ma la libertá, et quel che piú importa, se stesso”. Luego, citando nuevamente a san Basilio, instruye sobre la recta intención en los estudios: “nessuno dovea prendere l’arte che a lui pareva, ma quella che gli diceva l’abbate, secondo il bisogno del monasterio; cosí é per la Compagnia nelli suoi bisogni”; aunque se puede disminuir la devoción, “si debe cercare che non si sminuisca la soliditá del spirito et delle virtù...”¹⁶⁰.

El *capítulo 8*, más breve, es dedicado a los indiferentes. A estos se les pide que sean efectivamente tales: “enteramente indiferente, quieto y aparejado para servir a su Criador y Señor en qualquier officio o ministerio que la Compañía o el Superior della le ordenare” (Co132). Ahora bien, si tuviera alguna moción que les orientaría hacia un grado u otro, pueden “proponerla simplemente al Superior y remitirla enteramente a su juicio...” (Co131).

Laínez invita a perseverar en la indiferencia y simplicidad, “non tornando dal canto suo indrieto, con togliere a Dio quello che prima l’havea dato...”, elegir con su propia voluntad lo que es más bajo, pues “il superiore si deliberirá che cosa fará, havendolo sperimentato nell’una et nell’altra cosa”¹⁶¹.

¹⁶⁰Le esortazioni..., 178-179.

¹⁶¹Ibid., 184-185.

Por su parte, Nadal toca sólo tangencialmente la cuestión de los grados al hablar de la probación. “Se deja al arbitrio del superior en cuál de estos grados y en qué tiempo uno deba ser colocado”. La probación es diferente para cada persona, “pues no son iguales los talentos de todos”. Las personas tienen características y ritmos diferentes y por eso la Compañía se adapta a ellos “para poder ser conocido exactamente y cuanto sea precioso su ingenio y naturaleza”. En la misma línea, la examinación de los escolares al final de sus estudios es necesaria para que “no sea que mientras se ve adelantar la inteligencia, perezca o padezca detrimento el afecto. Las letras se toman para servir al espíritu, no para destruirlo”¹⁶².

¹⁶²*Las pláticas...*, 60-61.

CONCLUSION

“Las *Constituciones* han sido escritas para la vida. Son la cristalización carismática de una experiencia religiosa, personal y comunitaria, de Dios y de su Evangelio, vivida por los «compañeros de Jesús». Estas palabras del padre Arrupe, pronunciadas durante el Congreso Internacional sobre “Ejercicios y Constituciones para una renovación acomodada de la Compañía”, bien se pueden aplicar también al texto del *Examen*, pues este también es expresión del carisma y de la experiencia fundacional de la Compañía. Estamos convencidos de que en las fuentes escritas de nuestro carisma encontramos no sólo experiencias fosilizadas de pasado sino también enseñanzas para nuestro presente e inspiraciones que nos lanzan hacia el futuro, porque el Espíritu distribuidor de carismas es el mismo “ayer, hoy y siempre”. En la letra de las Constituciones, no hay sólo normas, sino vidas e historias en las que actuó el Señor, según un determinado estilo que se ha prolongado en el tiempo. Si esto es así, al final de este trabajo, quisiera destilar, desde toda la presentación anterior, el mensaje que el libro del *Examen* nos quiere transmitir a nosotros, los jesuitas de hoy. En otras palabras, me pregunto cuál es la enseñanza que late en dicho libro y qué elementos de nuestro carisma pueden iluminar e *in-formar* nuestra experiencia espiritual y vocacional de hoy.

A la luz de las reflexiones que han acompañado los cambios ocurridos a lo largo del siglo XX, me parece encontrar tres hilos temáticos que, atravesando el *Examen*, nos alcanzan y nos interpelan hoy. Son tres temas interrelacionados y dinámicos que presento a continuación de manera sucinta, más para abrir nuevas pistas de reflexión y de aplicación a nuestra vida, que para concluir.

1. El instituto de la Compañía y la imagen que da de sí misma

Una primera enseñanza del *Examen*, dirigida a todos los jesuitas, deriva del recalcar el sentido profundo de la palabra “instituto”. En el comentario al primer capítulo, hemos visto las diferentes acepciones que puede tener este término. Ello remite al hecho de que la Compañía no tiene el origen y el sentido de su ser en sí misma, sino en Dios que la instituye, mediante la autoridad eclesiástica. La Compañía es instituida por Dios, que une a los compañeros en un cuerpo, y es reconocida por la Iglesia, que actúa como instancia objetivadora del carisma, convalidando la experiencia espiritual de los primeros compañeros. Y si no tiene el origen en sí misma, tampoco tendrá el fin, pues el

fin de la Compañía es servir a Dios en la Iglesia, ayudando a las ánimas y colaborando con Dios para la salvación de todos. La esencia de la Compañía consiste en ser un cuerpo de apóstoles, es decir, de enviados a trabajar en la “viña del Señor” según los impulsos del Espíritu y conforme a su particular modo de proceder.

El *Examen* recuerda a los jesuitas el “amor primero” que los ha seducido y sobre el cual han decidido edificar toda su vida y servicio. Este amor a Jesús a quien seguimos pide a toda la Compañía una constante renovación, como han puesto de relieve las últimas Congregaciones Generales, sintetizadas en las Normas Complementarias.

“La Compañía de Jesús se esfuerza de continuo por ahondar en el conocimiento de su propia naturaleza y misión, para renovarse y adaptar su vida y actividades a las exigencias de la Iglesia y a las necesidades de nuestro tiempo, según su naturaleza y carisma peculiar, permaneciendo fiel a su vocación” (NC 1).

Son variados los enfoques que en las últimas décadas se han adoptado para hablar de la renovación de nuestro instituto. El padre Arrupe, invitando a volver a la “primigenia inspiración” necesaria para una adecuada actualización y adaptación del instituto a las “cambiadas condiciones de los tiempos”, recordó la expresión ignaciana “*modo nuestro de proceder*”, que expresa nuestra identidad, nuestras actitudes y sentimientos frente a Dios y al mundo, la manera de gobernar de la Compañía, la manera de cumplir los ministerios etc¹⁶³. El padre Nicolás insistió mucho en la necesidad de la profundidad espiritual como característica esencial de nuestra aproximación y lectura de la realidad. La vida religiosa hoy necesita ser enfocada desde, en y hacia la *profundidad*. El provincial de España, Francisco José Ruiz Pérez, en una charla a nuestra comunidad de General Pintos, decía que la profundidad se articula en los siguientes cuatro ejes: radicalidad, equilibrio, con-vocación, evangelización. La radicalidad significa hacer lo propio de nuestro carisma, sin miedo de dejar el resto, por ejemplo en la elección de nuestros ministerios. El equilibrio se refiere al orden afectivo de nuestra vocación, que ha de integrar la triada identidad-comunidad-misión, donde cada elemento ilumina y alimenta a los demás. La convocación remite a la importancia de percibir la Belleza de ser reunidos por el Evangelio, el cual genera luz, conexiones y comunión. En fin, la evangelización sintetiza la esencia de nuestra misión que es llevada a cabo con alegría, como sello de nuestra identidad. De esta manera, la profundidad muestra como nada en

¹⁶³P. ARRUPPE, «El modo nuestro de proceder», *La identidad del jesuita en nuestros tiempos*, Sal Terrae 1981, 49-82.

la vida del jesuita es autorreferencial, ni siquiera la vida espiritual, sino que todo ha de ser oblación continua a Dios.

La renovación del ser de la Compañía es la renovación de cada uno de sus miembros. Si la profundidad y la radicalidad evangélica caracterizan el modo de proceder de los que están llamados juntos a formar el cuerpo de la Compañía, esto tendrá que transparentarse en la vida y conducta de cada jesuita. La imagen que tenemos a los ojos de los laicos y del mundo dependerá de lo que somos realmente. En esta línea, el *Examen* nos invita también a reflexionar sobre el modo cómo nos presentamos ante los beneficiarios de nuestra misión, pero sobre todo ante los jóvenes que, eventualmente, están llamados a seguir a Cristo según nuestro instituto. Tendríamos que hacernos una doble pregunta: ¿es nuestra vida atrayente a los ojos de los que nos miran? Y si lo es, ¿lo es porque somos creíbles por nuestra manera “loca” de seguir e imitar a Cristo?

2. La promoción y el discernimiento vocacional.

La supervivencia de cualquier instituto religioso depende, hoy más que nunca, del número de vocaciones. Pero el número de vocaciones no resuelve del todo el problema de la calidad del ministerio o de la misión que el instituto ha de cumplir. Por eso, la promoción vocacional no solo tiene que “agradar” o atraer a los jóvenes, sino más bien proponerles el ideal de la radicalidad evangélica con un lenguaje accesible, esto sí, pero desde el testimonio creíble de hombres felices que han encontrado la propia autorrealización en la entrega confiada a Dios. El *Examen* enseña a promover nuestra vocación desde esta radicalidad y autenticidad, por ejemplo cuando pone delante de los ojos de los candidatos la imagen de Cristo pobre y humilde, como ideal al que aspirar con toda la fuerza de los propios deseos; o cuando, en el capítulo 4, presenta al candidato las exigencias típicas de Reino bajo la forma de los seis experimentos de la probación necesarios para desarrollar actitudes típicas de nuestro modo de proceder como: la fe confiada solo en Dios, la disponibilidad y movilidad apostólica, el servicio a los pobres, la gratuidad y la indiferencia, la abnegación etc. En todo esto late la invitación a los jesuitas de hoy, sean ellos formadores o no, de promover todos los valores de nuestro instituto desde el humilde testimonio de la encarnación de estos valores en la propia vida.

Los promotores vocacionales no han de olvidar que cualquier vocación está enraizada primeramente en Cristo, y solo secundariamente en los medios humanos. Es Cristo quien llama a los jóvenes, primero, a ser discípulos, y luego, a encontrar el contexto favorable donde serlo plenamente. “Es un trabajo extremadamente delicado colocarse entre el Señor de la mies y las personas a las que el Señor llama”¹⁶⁴. Hace falta oración por las vocaciones para que el Espíritu abra los corazones a la verdad de la llamada del Señor; hace falta contacto, relación personal con la juventud y capacidad de suscitar en ellos generosidad; hace falta valentía y capacidad de mediación para ayudar a las personas a encontrar la vocación y la misión que el Señor les pide; en fin, hace falta también discreción y capacidad de generar verdadera luz en medio de dudas, presunciones, consolaciones y desolaciones que inevitablemente acompañan los procesos vocacionales.

Por esta razón, otra enseñanza del *Examen* consiste en mostrar que la promoción vocacional va siempre acompañada por el discernimiento vocacional. Como sabemos, el discernimiento ayuda a la elección, no solo entre el bien y el mal, sino entre el bien y el bien mayor. Por eso, la Compañía cuida seriamente la admisión, haciendo “un cuidadoso examen personal de la vida, dotes y aptitud de los candidatos..., de la rectitud de su intención..., defectos..., de los posibles impedimentos...” (NC26 26 §1), pero al mismo tiempo, intenta, en positivo, ayudar a las personas a cumplir perfectamente la voluntad de Dios, fomentando la libertad, la creatividad y el pleno desarrollo de la propia potencialidad. Se buscan “candidatos de calidad apostólica, con fe profunda, sanos, equilibrados, con experiencia de Dios y de vida sacramental...; jóvenes que amen a la Iglesia y crean en su renovación...”¹⁶⁵.

La Compañía intenta acompañar elecciones que sean efectivamente para la mayor gloria de Dios. Son sugerentes, en este sentido, los programas de prenoviciado que se han desarrollado en varias provincias. En ellos se facilita a los jóvenes conocer más de cerca la Compañía a través de experiencias apostólicas y de comunidad; y a la Compañía conocer mejor a los jóvenes a través del acompañamiento en el cual se despliega la historia personal y vocación de ellos, como también sus aptitudes de cara a la misión de nuestro instituto. El prenoviciado ofrece momentos explícitos de discernimiento vocacional tanto diarios (el examen de conciencia) como durante los

¹⁶⁴P-H. KOLVENBACH, «En el encuentro con los animadores vocacionales de Europa», *Selección de escritos*, 2007, 628.

¹⁶⁵P-H. KOLVENBACH, «Sobre la promoción de vocaciones», *cit.*, 43.

tiempos fuertes de los Ejercicios y de los varios talleres de crecimiento personal que le ayudan a leer sus mociones, contrastarlos en el acompañamiento y aclarar gradualmente su decisión.

3. La probación y la formación de los jesuitas.

Siguiendo una lectura más literal y normativista del *Examen*, algunos podrían preguntarse en qué medida los contenidos de este texto valen después de la admisión. La respuesta se basa en una distinción entre lo que es universalmente válido y lo que vale más en situaciones particulares. Hay pasajes en el *Examen* y en las Constituciones (por ejemplo, *Co* 101-103. 287-288 etc), que hablan de actitudes espirituales transversales a todas las etapas de la vida de un jesuita; así como hay temas (como, por ejemplo, la abnegación) que se refieren más a los que están en formación.

La relación entre la formación y la probación es otro tema que se puede destilar del texto del *Examen*. ¿La formación tiene que ser también probación o no? ¿Qué relación hay entre ambos? Este es un tema demasiado amplio para ser tratado aquí, pero se pueden delinear algunas ideas desde las que seguir reflexionando.

En primer lugar, hay que recordar el doble carácter de la relación que se instaura entre la Compañía y el candidato, relación en la cual la Compañía no sólo examina, sino también instruye al candidato. Los promotores vocacionales, los acompañantes, los superiores y formadores informan y transmiten el fuego del carisma ignaciano a los interesados y sólo después ponen a prueba la vocación de ellos. Además, dicha relación acontece “en el Señor nuestro” como suele expresarse a menudo san Ignacio.

En segundo lugar, hay que entender bien el significado del término “probación”. No se trata de “tentar” a una persona al modo de actuar de los fariseos con Jesús, con desconfianza y continua sospecha de su persona, sino proponerle experiencias, con la confianza de sacar lo mejor de una persona, haciéndola crecer. En esta perspectiva, no es la Compañía la que pone a prueba a una persona, sino que es la persona misma el protagonista principal de su probación, es decir de la superación de sus límites, de su crecimiento en virtudes etc, mientras que la Compañía es el contexto y la instancia objetivadora de su experiencia espiritual.

En fin, desde lo anterior, resulta evidente que hay un aspecto de probación que pertenece a toda la formación y que consiste en superar las resistencias interiores y las

dificultades que inevitablemente aparecen en el camino de formación. Quizás, este aspecto sea más patente en las primeras etapas de formación, pero es normal y hasta necesario que esté presente bajo formas diferentes en todas las etapas de formación, porque la probación-experimentación, en cualquier ámbito de la formación, tiene que ver con la encarnación, es decir, con lo que san Ignacio llama “venir al efecto” de los deseos de su vocación, realizándolos concretamente en su existencia. Para un jesuita, la probación durante los estudios tendrá como criterio principal fortalecer la vocación apostólica y las competencias requeridas por nuestro instituto.



Quisiera acabar con algunas palabras del P. Arrupe, que, a la vez, sintetizan y simplifican todo lo escrito en este trabajo, mostrando el espíritu con el cual tendríamos que entrar y vivir en la Compañía:

Si piensas hacerte jesuita...

No vengas si eres nervioso o inestable;

no vengas si no amas a la Iglesia como madre sino como madrastra;

no vengas si piensas que haces un favor a la Compañía.

Ven si servir a Cristo es lo único que quieres en la vida;

ven si tienes unas espaldas razonablemente fuertes,

una mente razonablemente abierta y clara,

un corazón más grande que el mundo,

alguna capacidad de reírte de un buen chiste

y de reírte de ti mismo si llega el caso...

BIBLIOGRAFIA

FUENTES PRIMARIAS

Constituciones de la Compañía de Jesús y sus Declaraciones, (edición fototípica), Stabilimenti danesi, Roma, 1908.

Fontes narrativi de s. Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu initiis, volumen I: *Narrationes scriptae ante annum 1557*. [ed. Dionysius FERNÁNDEZ ZAPICO S. I. et Candidus de DALMASES S. I. cooperante Petro LETURIA S. I.], Roma 1943 (*Monumenta Ignatiana*, series quarta: *Fontes narrativi*, t. 1).

Sancti Ignatii de Loyola Constitutiones Societatis Jesu, tomus primus: *Monumenta Constitutionum praevia* [ed. Arthurus CODINA], Roma 1934, (*Monumenta Ignatiana*, series tertia, t. 1).

Sancti Ignatii de Loyola Constitutiones Societatis Jesu, tomus secundus: *Textus hispanus* [ed. Arthurus CODINA], Roma 1936 (*Monumenta Ignatiana*, series tertia, t. 2).

Regulae Societatis Iesu (1540-1556) [ed. Dionysius FERNÁNDEZ ZAPICO S. I.], Roma 1948, (*Monumenta Ignatiana*, series tertia, t. 4).

Sancti Ignatii de Loyola Societatis Jesu fundatoris epistolae et instructiones, tomus secundus [ed. Vincentius AGUSTÍ, Marianus LECINA], Madrid 1904 (*Monumenta Ignatiana*, series prima, t. 1. 4. 12).

Vita Ignatii Loiolae et rerum Societatis Jesu historia auctore Joanne Alphonso de Polanco ejusdem Societatis sacerdote, tomus primus: (1491-1549) [ed. Iosephus M. VÉLEZ], Madrid 1894 (*Historia Societatis Jesu*, t. 1).

P. Hieronymi Nadal Comentarium de Instituto Societatis Iesu [ed. Michael NICOLAU S. I.], Roma 1962 (*Epistolae et Monumenta P. Hieronymi Nadal*, t. 5).

FUENTES SECUNDARIAS

Constituciones de la Compañía de Jesús anotadas por la Congregación General XXXIV y Normas complementarias aprobadas por la misma Congregación, Curia del Preósito General de la Compañía de Jesús, Roma 1995.

D. LAÍNEZ, «Le esortazioni del P. Laínez sull' «Examen Constitutionum»», (ed. C. DE DALMASES), *AHSI* 35 (1966), 132-185.

G. E. GANSS (ed.), *The Constitutions of the Society of Jesus*, St. Louis-Missouri 1970.

IGNACE DE LOYOLA, *Écrits* (ed. M. GIULIANI), DDB, Paris 1991.

J. NADAL, *Las pláticas del P. Jerónimo Nadal. La globalización ignaciana* (ed. M. LOP), Mensajero-Sal Terrae 2011.

ID., *Scholia in Constitutiones S.I.* (ed. M. RUIZ JURADO), Facultad de Teología, Granada 1976.

SAN IGNACIO DE LOYOLA, *Obras*, BAC, Madrid 2013.

SAN IGNACIO DE LOYOLA, *Gli scritti*, Apostolato della preghiera, Roma 2007.

ESTUDIOS Y COMENTARIOS

- A. DE ALDAMA, *Iniciación al estudio de las Constituciones*, CIS, Roma 1981.
- ID., «La composición de las Constituciones de la CJ», *AHSI* 42 (1973) 201-245.
- A. DE JAER, *Formar un cuerpo para la misión. Lectura sapiencial de las Constituciones de la Compañía de Jesús*, Mensajero – Sal Terrae 2011.
- C. COUPEAU, *El Espíritu en la forma. Las Constituciones a la luz de la retórica*, Mensajero – Sal Terrae – UP Comillas 2014.
- C. DOMÍNGUEZ MORANO, *Psicodinámica de los Ejercicios Espirituales*, Mensajero-Sal Terrae 2003.
- D. BERTRAND, *Un Corps pour l'Esprit. Essai sur l'expérience communautaire selon les Constitutions de la Compagnie de Jésus*, DDB, Paris 1974.
- E. OLIVARES, *Los votos de los Escolares de la Compañía de Jesús. Su evolución jurídica*, IHSI, Roma 1961.
- F. ROUSTANG «Introduction à une lecture», en *Constitutions de la Compagnie de Jésus*, II, Paris 1967, 11-138.
- G. SCHURHAMMER, *Francisco Javier, su vida y su tiempo*, t.I, Gobierno de Navarra-Compañía de Jesús-Arzobispado de Pamplona, 1992.
- J. AMADEO, M. A. FIORITO, «La reunión en Roma de los años 1550-1551 y la elaboración de las Constituciones», *Stromata* 40 (1984) 3-57, 203-260.
- ID., «La promulgación de las Constituciones en vida de S. Ignacio», *Stromata* 42 (1986) 3-45.
- J. BEYER, «Novità della CG nelle strutture degli ordini religiosi», en S. BARLONE, *Ignazio di Loyola, un mistico in azione*, Città Nuova, Roma 1994, 144-161.
- J. MELLONI, *La mistagogía de los Ejercicios*, Mensajero – Sal Terrae 2001.
- M. GIOIA, *La admisión y la dimisión del jesuita: fruto del discernimiento espiritual. Constituciones I y II partes*, CIS, Roma 1973.
- M. RUIZ JURADO, «Los fundamentos evangélicos de la Compañía de Jesús», *Spiritualità Ignaziana* (1973) 21-76.
- ID., «La formation dans la Compagnie de Jésus selon les Constitutions», *Cahiers de spiritualité Ignacienne* 8 (1984), 57-68.
- ID., *Spiritualità apostolica delle Costituzioni ignaziane*, Roma, 1991.
- ID., *Orígenes del Noviciado de la Compañía de Jesús*, IHSI, Roma 1980.
- P. ARRUPÉ, «Sobre la promoción de vocaciones», *La identidad del jesuita en nuestros tiempos*, Sal Terrae, 1981, 319-326.
- ID., «El modo nuestro de proceder», *La identidad del jesuita en nuestros tiempos*, Sal Terrae 1981.
- P-H. KOLVENBACH, «En el encuentro con los animadores vocacionales de Europa», *Selección de escritos*, Curia del Provincial de España 2007.
- ID., «Sobre la promoción de vocaciones», *Selección de escritos*, Curia del Provincial de España 2007.
- S. ARZUBIALDE, J. CORELLA, L.M. GARCÍA LOMAS (eds.), *Constituciones de la Compañía de Jesús. Introducción y notas para su lectura*, Mensajero-Sal Terrae 1993.

S. ARZUBIALDE, *Ejercicios espirituales de San Ignacio de Loyola. Historia y análisis*, Mensajero-Sal Terrae, 2009.

S. DÉCLOUX, «General Examen», en *Constitutions of the Society of Jesus. Incorporation of a Spirit*, Roma-India 1993.

S. FAUSTI, *Occasione o tentazione. Scuola pratica per discernere e decidere*, Áncora, Milano, 2005.

DICCIONARIOS

Diccionario de autoridades, Gredos, Madrid 1964 (orig. 1732).

Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús, UPC, 2001.

Diccionario de espiritualidad ignaciana, Sal Terrae, 2007.

J. COROMINAS, J.A. PASCUAL, *Diccionario crítico-etimológico castellano e hispánico*, Gredos, Madrid 1984.

S. DE COVARRUBIAS, *Tesoro de la lengua castellana o española*, S.A. Horta Barcelona 1943 (orig. 1611).

OTROS ARTICULOS CITADOS

A. M. CHÉRCOLES, «Conocimiento interno», *DEI*, 400-408.

C. COUPEAU, «Constituciones», *DEI*, 435-444.

Id., «Del “yo” al “nosotros”: de una abnegación individual a la abnegación corporativa», *Manresa* 73 (2001), 371-386.

F. RIVAS, «Locos por Cristo», *DEI*, 1139-1141.

J. AIXALÁ, «Mínima Compañía», *DHCJ*, 2677-2678.

J. A. GUERRERO, «Mundo», *DEI*, 1309-1315.

J. ITURRIOZ, «Compañía de Jesús. Sentido histórico y ascético de este nombre», *Manresa* 27 (1955), 43-53.

J. G. DE CASTRO, «¿Qué hacemos cuando hacemos ejercicios? », *Manresa* 74 (2002), 11-40.

J. L. SÁNCHEZ-GIRÓN, «Cuenta de conciencia», *DEI*, 520-529.

J. L. SÁNCHEZ-GIRÓN, «Sentido y finalidad de un privilegio relativo al c. 630», *Estudios Eclesiásticos* 81 (2006), 725-760.

L. A. FULLAM, «Humildad», *DEI*, 961-965.

L. D´SOUZA, «Características ideales de un candidato según los documentos de la Compañía», *Información SJ* 63 (1997), 147-153.

L. LUKACS, «De graduum diversitate», *AHSI* 37 (1968), 237-316.

M. J. MANCHO DUQUE, «Lenguaje ignaciano», *DEI*, 1115-1120.

P. HANS-KOLVENBACH, «La formación del jesuita durante la etapa de Teología», *ARSI* 22 (2000), 646-663.

P. SCHIAVONE, «Alabanza», *DEI*, 105-113.

U. VALERO, «Del espíritu a la letra de la letra al espíritu», *Manresa* 68 (1996) 115-131.

