



# «LOCO POR CRISTO» (EE 167)

En la tradición, en san Ignacio y en el mundo de hoy

---

Trabajo fin de Master

Autor: Dominicus Savio Octariano Widianoro

Director: Dr. José García de Castro Valdés, SJ

Madrid

Junio, 2022





Facultad de Teología

**«LOCO POR CRISTO»**  
**(EE 167)**

En la tradición, en san Ignacio y en el mundo de hoy

---

Trabajo fin de Master

Por

Dominicus Savio Octariano Widianoro

Visto bueno del director

Dr. José García de Castro Valdés, SJ

Fdo.

Madrid, 10 de junio, 2022



## ÍNDICE

SIGLAS Y ABREVIATURAS.....	5
INTRODUCCIÓN.....	9
CAPÍTULO 1	
«LOCOS POR CRISTO» EN LA TRADICIÓN .....	13
Introducción.....	13
1. Aproximación semántica a la palabra «loco» .....	13
2. «Locos por Cristo» como categoría del seguimiento de Jesús.....	14
2.1. En el Antiguo Testamento .....	15
2.2. En los Evangelios sinópticos .....	15
2.3. En los escritos paulinos.....	16
3. «Locos por Cristo» en la tradición cristiana.....	18
3.1. La tradición cristiana oriental .....	18
3.1.1. Los caracteres principales.....	19
3.1.2. Los santos locos de Iglesia oriental .....	23
3.1.3. Los «yurodivye»: santos locos especiales en la Iglesia Rusa.....	23
3.2. La tradición cristiana occidental .....	29
3.2.1. En el monacato occidental.....	29
3.2.2. En la Edad Media .....	30
3.2.3. En la Edad Moderna .....	33
4. San Onofre: la imagen de «locos por Cristo» .....	36
Conclusión: el carácter general de «locos por Cristo» .....	38
CAPÍTULO 2	
«LOCOS POR CRISTO» EN SAN IGNACIO DE LOYOLA .....	41
Introducción.....	41
1. El carácter «loco por Cristo» en la vida de san Ignacio .....	41
1.1. La primera etapa (Loyola - Jerusalén, 1521-1523).....	42
1.2. La segunda etapa: ayudar a las ánimas (Jerusalén – La Storta, 1523-1537)....	45
1.3. La tercera etapa: para mayor gloria de Dios (desde La Storta, 1537).....	47

2.	«Locos por Cristo» en los <i>Ejercicios</i> .....	48
2.1.	El contexto y el lugar de tres maneras de humildad ( <i>EE</i> 165-168) .....	49
2.2.	Los aspectos importantes en tres maneras de humildad .....	50
a.	La primera manera de humildad .....	52
b.	La segunda manera de humildad .....	53
c.	La tercera manera de humildad.....	54
2.3.	Tres claves de las tres maneras de humildad .....	55
2.4.	La dinámica del <i>magis</i> : Para ser más como Cristo .....	56
3.	«Locos por Cristo» en las <i>Constituciones</i> .....	57
3.1.	El origen y desarrollo textual.....	58
3.2.	El <i>Examen</i> [101] .....	60
3.3.	Seis experiencias que prueban .....	62
3.4.	Las actitudes o rasgos que los novicios han de ejercitar.....	66
a.	El aborrecimiento.....	66
b.	El deseo.....	67
c.	Practicando la pobreza, la humildad, y la obediencia.....	69
4.	«Locos por Cristo» en el epistolario ignaciano.....	71
	Conclusión.....	73

### Capítulo 3

	«LOCOS POR CRISTO» EN LA PRÁCTICA Y EN EL MUNDO DE HOY .....	75
	Introducción.....	75
1.	«Loco por Cristo» arraiga en el amor a Cristo .....	76
1.1.	El amor a Cristo es el fruto de un proceso .....	76
1.2.	El amor: más en obras y consiste en comunicación (dar y comunicar).....	78
a.	«Se debe poner más en las obras que en las palabras» ( <i>EE</i> 230).....	78
b.	«El amor consiste en comunicación de las dos partes, es a saber, en dar y comunicar» ( <i>EE</i> 231). .....	79
1.3.	El amor es vivir y trabajar en la viña del Señor (según las <i>Constituciones</i> )... ..	80
1.4.	El amor a Cristo hasta al máximo (el martirio) .....	81
2.	«Loco por Cristo» una manera de vivir en la tensión (la discreta caridad).....	82
2.1.	La tensión entre la confianza en Dios y la confianza en las propias fuerzas ...	84
2.2.	La tensión entre compañerismo y misión («Amigos en el Señor»).....	87

2.3.	La tensión entre la gracia de Dios y la obediencia a la Iglesia .....	89
a.	La vera esposa de Cristo .....	91
b.	La santa Iglesia .....	92
c.	La Iglesia madre.....	92
d.	La Iglesia jerárquica.....	93
3.	«Loco por Cristo» en el mundo de hoy en la expresión «modo de proceder» .....	96
3.1.	El «modo nuestro de proceder» en el Padre Pedro Arrupe .....	97
3.2.	El «modo nuestro de proceder» en la Congregación General 34.....	97
3.3.	El «modo nuestro de proceder» en la Congregación General 35.....	98
3.4.	El «modo nuestro de proceder» en la Congregación General 36.....	99
4.	El papa Francisco: un ejemplo que vive en el carácter «loco por Cristo» (vivir en lo más profundo).....	100
	Conclusión .....	101
	CONCLUSIÓN GENERAL .....	103
	BIBLIOGRAFÍA .....	109





## SIGLAS Y ABREVIATURAS

### 1. FUENTES

#### 1.1. De los escritos ignacianos

- Au* *Autobiografía*. «Acta Patris Ignatii scripta a P. Ludovici González de Câmara 1553/1555». En *Fontes Narrativi de S. Ignatio de Loyola*, vol. I. Dionysius Fernández Zapico y Candido de Dalmases (eds.), 354-507. Roma: IHSI, 1943 (MHSI 66); *El Peregrino: Autobiografía de san Ignacio de Loyola*. Rambla, Josep M. (ed.), Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2005.
- Co* *Constituciones de la Compañía de Jesús. Monumenta Constitutionum II Textus Hispanus*. Roma: IHSI, 1936 (MHSI 64).
- EE* *Ejercicios Espirituales. Monumenta Exercitiae*. Roma: IHSI, 1969 (MHSI 100); Ignacio de Loyola, *Ejercicios Espirituales*, texto cuidado y revisado por Santiago Arzubialde. Santander: Sal Terrae, 2010.
- Epp* *Cartas. Sancti Ignatii de Loyola Societatis Iesu fundatoris epistolae et instructiones* (12 vols.), Madrid, 1903-1911 [reimp. 1964-1968], (MHSI 22, 26, 28, 29, 31, 33, 34, 36, 37, 38, 40, 42).
- Obras* Iparraguire, I. – Ruiz Jurado, M. (eds.), *Obras San Ignacio de Loyola*. Madrid: BAC, 2013.

#### 1.2. De otras fuentes ignacianas

- D* *Directorio*. Lop Sebastià, Miguel (trad., notas y estudio). *Los directorios de Ejercicios (1540-1599)*. Bilbao: Mensajero-Sal Terrae, 2000.
- FN* *Fontes Narrativi de S. Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu initiis* (4 vols.), Roma: IHSI, 1943-1965 (MHSI 66, 73, 85, 93).
- MConst* *Monumenta Constitutionum II Textus Hispanus*, editado por Arturo Codina. Roma 1936 (MHSI 64).
- MHSI* *Monumenta Histórica Societatis Iesu*.
- Scripta* *Scripta de Sancto Ignatio de Loyola* (2 vols.). G. López del Horno (ed.). Madrid 1904 y 1918 (MHSI 14, 56).

## 2. REVISTAS

AHSI	Archivum Historicum Societatis Iesu. Roma.
ARSI	Archivum Romanum Societatis Iesu. Roma.
CIS	Centrum Ignatianum Spiritualitatis. Roma.
EIDES	Escola Ignaciana de Espiritualitat. Barcelona.
<i>Ignaziana</i>	Revista de Centro de Espiritualidad Ignaciana de la Pontificia Universidad Gregoriana. Roma.
<i>Manresa</i>	Manresa. Madrid.
<i>Studies</i>	Studies in the Spirituality of Jesuits. Saint Louis.
<i>Woodstock</i>	Woodstock Letters. Maryland.

## 3. DICCIONARIOS Y CONCORDANCIA

<i>Concordancia</i>	Echarte, Ignacio (ed.). <i>Concordancia Ignaciana</i> . Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 1996.
<i>DCECH</i>	Corominas, J. y Pascual, J. A. <i>Diccionario Crítico Etimológico Castellano e Hispánico</i> (6 vols.). Madrid: Gredos, 1980.
<i>DCT</i>	Lacoste, Jean-Yves (ed.), <i>Diccionario crítico de Teología</i> . Madrid: Akal, 2007.
<i>DE</i>	Ancilli, E. (ed.). <i>Diccionario de Espiritualidad</i> (3 vols.). Barcelona: Herder, 1983.
<i>DEI</i>	Grupo de Espiritualidad Ignaciana (ed.). <i>Diccionario de Espiritualidad Ignaciana</i> , Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007 <sup>2</sup> .
<i>DENT</i>	Balz, Horst y Schneider, Gerhard (dirs.). <i>Diccionario Exegético del Nuevo Testamento</i> . Salamanca: Sígueme, 1998.
<i>DHCJ</i>	O'Neill, Ch. E. y Domínguez, J. M. (dirs.). <i>Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús</i> (4 vols.). Roma-Madrid: IHSI-UPCo, 2001.
<i>DiccAut</i>	Real Academia Española. <i>Diccionario de Autoridades</i> (3 vols.). Madrid: Gredos, 1990;. «Diccionario de Autoridades (1726-1739)». <a href="http://web.frl.es/DA.html">http://web.frl.es/DA.html</a> .
<i>DLM</i>	Dinzelbacher, Peter (ed.). <i>Diccionario de la Mística</i> . Burgos: Monte Carmelo, 2000.
<i>DRae</i>	Real Academia Española. <i>Diccionario de la lengua española</i> (2 vols.). Madrid: Espasa Calpe, 2001 <sup>22</sup> .

<i>DSp</i>	Viller, M. et al. (dirs.). <i>Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique</i> (17 vols.). Paris: Beauchesne, 1964.
<i>DTNT</i>	Coenen, Lothar - Beyreuther, Erich y Bietenhard, Hand (dirs.). <i>Diccionario Teológico del Nuevo Testamento</i> (4 vols.). Salamanca: Sígueme, 1985.
<i>DTVC</i>	Aparicio Rodríguez, Ángel y Canals Casa, Joan M. <sup>a</sup> (dirs.). <i>Diccionario Teológico de la Vida Consagrada</i> . Madrid: Publicaciones Claretianas, 2000 <sup>3</sup> .
<i>Moliner</i>	Moliner, María. <i>Diccionario de uso del español</i> (2 vols.). Madrid: Gredos, 1998 <sup>2</sup> .
<i>TLC</i>	Covarrubias Horozco, Sebastián. <i>Tesoro de la lengua Castellana o Española</i> . Madrid: Biblioteca Áurea Hispánica, 2020.
<i>VTB</i>	Léon-Dufour, Xavier. <i>Vocabulario de Teología Bíblica</i> . Barcelona: Herder, 2012 <sup>2</sup> .

#### 4. OTRAS

AA.VV	Autores varios
AT	Antiguo Testamento.
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.
cap.	capítulo.
CC.GG.	Congregaciones Generales.
cf.	confer.
CG	Congregación General.
CJ	Compañía de Jesús.
coord.	coordinador.
dir.	director.
dirs.	directores.
ed.	edición.
(ed.)	editor.
(eds.)	editores.
et al.	<i>et allí</i> (y otros).
<i>Ex.</i>	Examen de los candidatos.
<i>Id.</i>	El mismo autor
<i>Ibid.</i>	Ibidem (el mismo, lo mismo).
IHSI	<i>Institutum Historicum Societatis Iesu</i> . Roma.

no.	número.
NT	Nuevo Testamento.
PG	Patrologiae cursus completus. Series Graeca, ed. de J. P. Migne, Paris 1857ss.
PL	Patrologiae cursus completus. Series Latina, ed. de J. P. Migne, Paris 1844ss.
PyF	El Principio y Fundamento.
trad.	traducción.
UPCo	Universidad Pontificia Comillas, Madrid.
vol.	volumen.
vols.	volúmenes.

## INTRODUCCIÓN

### Motivación

Me llamó la atención el tema «loco por Cristo» desde hace muchos años, desde que era novicio. Se ocurrió exactamente en la experiencia de la peregrinación, en el séptimo día, cuando pasamos (con un compañero) un rastrillo, que era unos mercados en la orilla de la calle de un pueblo. Había unos niños de 7-8 años que nos gritaron: «¡Mira!, ¡Mira!, hombre loco..., hombre loco...». ¿Por qué ellos gritaron eso? En aquel día, nuestra apariencia física muy mal, éramos como mendigos de verdad, con ropa que olía muy mal por el sudor y gastada del camino.

Después de la peregrinación, cuando le contamos al maestro de novicios sobre esta experiencia, él nos respondió con sonrisa: «Esto es el don de loco por Cristo». Hasta esta conversación con el padre maestro, nunca habíamos pensado sobre este tema, aunque ya lo habíamos meditado durante el mes de ejercicios (en la consideración de las tres maneras de humildad [EE 167]). Estoy muy agradecido con esta experiencia y gracia.

Cuando el provincial de Indonesia, P. Sunu Hardiyanto, me pidió estudiar espiritualidad Ignaciana en España para la preparación como el maestro de novicios o el director espiritual en el futuro, me sorprendí mucho. Después de la conversación con el provincial, lo único que hice fue pensar en lo que importante para este destino. Y lo primero que me vino a mi cabeza fue la gracia en esta peregrinación.

No fue una sorpresa, cuando ya estaba en la clase del Master Ignatiana, descubrir que el tema «loco por Cristo» en san Ignacio era muy importante. Encontramos este término no solo en los *Ejercicios* (EE 167), sino también en las *Constituciones* (la parte del *Examen*), y estos dos se arraigan de la experiencia de la vida de san Ignacio. Por este motivo, decidí profundizar en el tema «loco por Cristo» en este trabajo.

## La estructura del trabajo

Este trabajo se estructura en tres capítulos con sus introducciones y conclusiones en cada uno de ellos. Y con una introducción y conclusión general de la investigación. El primer capítulo profundizaremos en las raíces de «loco por Cristo» desde el Nuevo Testamento. En la tradición espiritual cristiana, «locos por Cristo» es una categoría espiritual del seguimiento de Cristo y tiene raíces desde el principio del cristianismo. Por eso, en la parte siguiente hablaremos «loco por Cristo» en la tradición cristiana, primera en la tradición oriental y luego, en la tradición occidental. Después de pasar de la tradición, brevemente nos aproximamos a la historia de san Onofre, una imagen del santo «loco por Cristo», que era muy popular en el mundo cristiano occidente.

El segundo capítulo, después de un recorrido de «loco por Cristo» en la tradición y a lo largo de la historia de Iglesia, profundizaremos en los rasgos de «loco por Cristo» en san Ignacio. En la primera parte del este capítulo, aprendemos el estilo de «loco por Cristo» a lo largo de su vida, con la base de la *Autobiografía*. En la segunda parte, subrayaremos la idea principal del carácter «locos por Cristo» que se arraiga en los *Ejercicios*, sobre todo en la tercera manera de humildad (*EE* 167). En la tercera parte, tenemos que ver también el carácter «loco por Cristo» en las *Constituciones*, sobre todo en el *Examen*, en el que Ignacio lo enfatizó como un fundamento de la vida de los jesuitas. Y la última, descubriremos una instrucción de la misma idea, sobre «loco por Cristo» en su epistolario.

En el tercer capítulo, buscaremos el carácter «loco por Cristo» en el mundo de hoy. Para ello, hay 3 propuestas que podemos aportar. Primera, el carácter «loco por Cristo» donde hay que arraigarse en el amor. El amor a Cristo no es sólo una palabra clave en espiritualidad ignaciana sino también la perla de la actitud (la unión con Dios) del ejercitante que ha terminado sus ejercicios y de los jesuitas que trabajan en la viña del Señor (*Co.* 288). En el amor a Cristo, «loco por Cristo» tiene su energía para practicarlo en la vida cotidiana.

Segunda, profundizaremos la práctica «loco por Cristo» basada en la vida de san Ignacio después de su experiencia en La Storta. Para san Ignacio, a partir de La Storta, la actitud de «loco por Cristo» no es una manera de vivir como la vida de los santos en el

desierto (el monaquismo primitivo, al modo de san Onofre), sino la manera de vivir para la mayor gloria de Dios. Y para ello, tenemos que conocer el discernimiento y también la discreta caridad, porque la práctica «loco por Cristo» tiene los mismos rasgos que de la tensión cuando buscamos cuál es manera más para la mayor gloria de Dios.

Tercera, aportaremos el tema «modo de preceder» como la actualización de «loco por Cristo» más práctica para los jesuitas. Hablaremos del «modo de proceder» según Jerónimo Nadal, Pedro Arrupe, y las CC.GG 34-35-36. Y en el último parte, proponemos un ejemplo actual que es el papa Francisco.

\*\*\*

Quisiera agradecer a la Compañía de Jesús, sobre todo a mi provincia, la provincia de Indonesia, a la Universidad Pontificia Comillas y a los profesores del Máster Ignatiana por la oportunidad de este curso de inmersión académica y espiritual en el gran tesoro de la espiritualidad ignatiana. Un agradecimiento especial al P. José García de Castro, SJ por las conversaciones, ayudas de tutoría y las correcciones de este trabajo final y los demás trabajos hechos durante el curso. También agradezco a José como director del Máster Ignatiana, por las clases sobre las fuentes ignacianas y otros temas de la Compañía de Jesús.

Otros agradecimientos al P. Fernando Rivas por la conversación sobre este tema en la tradición de la Iglesia y a los bibliotecarios de la Biblioteca de la Universidad Pontificia de Comillas, que me ayudaron en la investigación. En fin, agradecimientos van dirigidos a los Pp. Manuel Gallego, Jorge Enríquez, por las correcciones de lenguaje, y a los Pp. Luis María García Domínguez, Pablo Alonso y Leo Agung Sardi, por las conversaciones sobre este tema. A todos, sobre todo los compañeros en la comunidad de Cantoblanco, muchas gracias por hacerme sentir y gustar más internamente las «cosas» de la Compañía.





## CAPÍTULO 1

### «LOCOS POR CRISTO» EN LA TRADICIÓN

#### Introducción

En la vida de san Ignacio de Loyola, «locos por Cristo» es uno de los rasgos que básicamente arraiga en su experiencia espiritual, sobre todo enraizada en la petición de la tercera manera de humildad (*EE* 167)<sup>1</sup>. En la tradición espiritual cristiana, «locos por Cristo» es una categoría espiritual del seguimiento de Cristo y tiene raíces desde el principio del cristianismo.

La expresión «locos por Cristo» choca frontalmente con la sabiduría humana. En este capítulo, profundizamos en las raíces de «locos por Cristo» en la tradición cristiana, desde el Nuevo Testamento, la tradición cristiana oriental y occidental. Luego, pasamos brevemente por la historia de san Onofre, una imagen del santo «locos por Cristo»<sup>2</sup>.

#### 1. Aproximación semántica a la palabra «loco»

Antes de nada, la palabra «loco» tiene una definición básica. Corominas en el *Diccionario Etimológico* lo define así: 1. Palabra propia del castellano y el portugués, procedente de un tipo «laucu»; quizá del árabe «lāwqa», «lāwq», femenino y plural del adjetivo ‘álwāq’, ‘tonto’, ‘loco’; 2. Loco es palabra de uso general en todos los periodos literarios de la Edad Media. Desde el principio se halla en sus dos actos, de «el que ha perdido la razón» y tonto, estulto, imprudente<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> *EE* 167: «La tercera es humildad perfectísima, es a saber, cuando, incluyendo la primera y la segunda, siendo igual alabanza y gloria de la divina majestad, por imitar y parecer más actualmente a Cristo nuestro Señor, quiero y elijo más pobreza con Cristo pobre que riqueza, oprobios con Cristo lleno dellos que honores, y desear más de ser estimado por vano y ‘loco por Cristo’, que primero fue tenido por tal, que por sabio ni prudente en este mundo». Para los textos de los *Ejercicios* de san Ignacio usamos: IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios Espirituales*, texto cuidado y revisado por Santiago Arzubialde, (Santander: Sal Terrae, 2010).

<sup>2</sup> San Onofre, a quien san Ignacio Loyola aficionó mucho durante la primera etapa de su maduración espiritual. Cf. PEDRO DE LETURIA, «El influjo de san Onofre a san Ignacio a base de un texto de Nadal», en *Estudios Ignacianos*, vol. I, (Roma: IHSI, 1957), 98-99.

<sup>3</sup> *DCECH*, vol. III, 122.

Covarrubias en el *Tesoro* define loco: «El hombre que ha perdido su juicio; lat. *insanus, vaesanus, amens, demens, furiosus*. La etimología de este vocablo tornará loco a cualquier hombre cuerdo, porque no se halla cosa que hincha su vacío»<sup>4</sup>. Y en el *Diccionario Autoridades* «loco» es: «Por semejanza se llama el sujeto de poco juicio y asiento, disparatado e imprudente. Lat. *Imprudens*»<sup>5</sup>.

El *Diccionario de la Real Academia Española* lo define como: 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<sup>6</sup>. Mientras que *María Moliner* lo define de la siguiente forma: 1. Se aplica a las personas que no tienen normales sus facultades mentales, tanto si se trata de un estado accidental como si lo es permanente; 2. Se usa mucho hiperbólicamente; 3. Aplicado a «suerte» o cosas que constituyen una buena suerte, muy grande<sup>7</sup>.

De todas definiciones de «loco», subrayamos que este término tiene un matiz negativo, que indica a la persona que ha perdido la razón, tonto y no tienen normales sus facultades mentales.

## 2. «Locos por Cristo» como categoría del seguimiento de Jesús

En la Sagrada Escritura, el término «loco» por amor de Dios aparece sólo una vez, en la primera carta de San Pablo a los Corintios (1 Cor 4, 10): «Así que nosotros somos unos *locos a causa de Cristo*; vosotros, en cambio, un modelo de sensatez cristiana; nosotros somos débiles, vosotros fuertes; vosotros os lleváis la estima, nosotros el desprecio».

Sin embargo, el término «loco», en griego *moría* (μωρία), que tiene sinónimo como «necio», «necedad», «impío» y «insensato»; aparece muchas veces, tanto en el AT como en el NT, y tiene un matiz negativo. *Moría* (μωρία) caracteriza un obrar, un pensar o un hablar erróneos; esto tanto en el sentido de una carencia aislada de sentido, como en el de una disposición permanente. Y se trata no sólo de una falta de saber, sino también

---

<sup>4</sup> *TLC*, 1210.

<sup>5</sup> *DiccAut*, vol. II, 428.

<sup>6</sup> *DRae*, 1395.

<sup>7</sup> *Moliner*, 210.

de una falta de juicio<sup>8</sup>. A continuación, vamos a realizar un breve recorrido por este término en la Sagrada Escritura.

## 2.1. En el Antiguo Testamento

En el Antiguo Testamento, la palabra «loco» se opone a la palabra «sabiduría» y como ella, se define en relación con la conducta de la vida y con el conocimiento de Dios, también reconoce la ley de Dios<sup>9</sup>. Por ejemplo, encontramos en Prov. 10, 1.14: «Hijo sabio, alegría del padre; hijo necio, disgusto de su madre. Los sabios atesoran saberes, la boca del necio es ruina inminente»; y en Eclo 21, 14-20: «El interior del necio es como un vaso roto, que no retiene ningún conocimiento. El relato del necio es como fardo en el camino, más en los labios del inteligente se halla gracia. La boca del sensato es buscada en la asamblea, sus palabras se meditan de corazón. Como casa en ruinas, así la sabiduría del necio, el conocimiento del tonto, palabras incoherentes».

Por otro lado, los LXX traducen los términos hebreos que significan «necio» y «necedad» principalmente mediante *áphrōn* (134 veces), *aphrosýnē* (36 veces) y *nābal* (el término más antiguo). Estos términos significan: «blasfemo e impio» (Cf. Sal 14,1; Job 2,10; Is 32,5). El necio que se alza contra Dios y destruye también la comunidad con los hombres: deja parecer a los hambrientos (Is 32, 6), reúne injustamente riquezas (Jer 17,11) y calumnia a los demás (Sal 39,9)<sup>10</sup>.

## 2.2. En los Evangelios sinópticos

En los Evangelios sinópticos aparecen estos términos (*moría* o necio), con un sentido diferente (una vez en Mc, 3 veces en Lc y 7 veces en Mt). El primer sentido lo encontramos en la imagen de la sal que pierde su sabor (*mórainesthai* en Mt 5, 13; Lc 14, 34) acaso era originalmente una promesa de Jesús: el evangelio, al igual que la sal, no puede perder su fuerza. La sal no se cambia por medios químicos: no se la puede «salar». El segundo sentido, es el sentido insulto. En Mt 5,22: «¡Eres necio!».

---

<sup>8</sup> JÜRGEN GOETZMANN, «Sabiduría, necedad», en *DTNT*, vol. IV, 122.

<sup>9</sup> JEAN AUDUSSEAU, «Locura», en *VTB*, 491.

<sup>10</sup> DIETER ZELLER, «ἀφροσύνη, *aphrosýnē*, insensatez, locura», en *DENT*, vol. I, 554.

El tercer sentido lo encontramos en Mateo que emplea *moría* como opuesto en sus parábolas. En Mt 7, 24-27, hay que escuchar las palabras de Jesús y ponerlas en práctica<sup>11</sup>. Y en Mt 25, 1-13, cinco muchachas prudentes contra otras cinco necias<sup>12</sup>. También podría desempeñar aquí un papel el sentido secundario: la necedad no es ignorancia, sino rebeldía contra Dios; no es fatalidad, sino culpa. Demuestra ser necio el que infringe el mandamiento de Dios, mereciendo así el juicio. La obediencia es la sabiduría del creyente (igual uso en la parábola de Lc 12, 20: un rico necio)<sup>13</sup>.

### 2.3. En los escritos paulinos

San Pablo emplea *moría* y *morós* para caracterizar la predicación de la cruz frente a la sabiduría del mundo, que se manifiesta en el rechazo de la cruz de Cristo por judíos y griegos (1 Cor 1, 23) y, más concreto, en Corinto, en la piedad altiva de los gnósticos, que despreciaban la modestia del apóstol. En la crucifixión de Cristo, Dios ha convertido en necedad esta sabiduría<sup>14</sup>.

Por otro lado, la predicación de la Cruz, que parece una necedad a los hombres, es realmente necia. Pero no en el sentido de que sea ininteligible. La necedad de la predicación está, más bien, en su contenido, en la cruz de Cristo. «Cristo crucificado es el radicalmente débil, por lo que también el cristiano que viva en él debe ser necesariamente débil. La cruz es la crisis radical incluso del mismo Cristo»<sup>15</sup>.

Pero eso no quieren reconocerlo los gnósticos de Corinto. Por ello, San Pablo sostiene que «la locura de Dios» no es una propiedad de Dios, sino el modo que ha

---

<sup>11</sup> «Así pues, todo el que oiga estas palabras mías y las ponga en práctica, será como el hombre prudente que edificó su casa sobre roca. Y todo el que oiga estas palabras mías y no las ponga en práctica, será como el hombre insensato que edificó su casa sobre arena».

<sup>12</sup> «Entonces el Reino de los Cielos será semejante a diez vírgenes, que, con su lámpara en la mano, salieron al encuentro del novio. Cinco de ellas eran necias, y cinco prudentes. Las necias, en efecto, al tomar sus lámparas, no se proveyeron de aceite; las prudentes, en cambio, junto con sus lámparas tomaron aceite en las alcuzas».

<sup>13</sup> GOETZMANN, «Sabiduría, necedad», 123.

<sup>14</sup> Las categorías teológicas judías de la justicia, la Ley y la fe (como es el caso de Rm 1, 16 - 11, 36 o de Ga 2, 11 - 5, 12) no está concebida para los oídos griegos y helenizados de las comunidades pagano-cristianas recién creadas como en Corintio. La exposición que está concebido es que argumenta con los conceptos de sabiduría, locura, fuerza y debilidad. Cf. FRANCOIS VOUGA, «La primera carta a los Corintios», en *Introducción al Nuevo Testamento*, ed. Daniel Marguerat, (Bilbao: Desclée de Brouwer, 2008), 180.

<sup>15</sup> PAUL FIEDLER, «μωρία, *moría*, necedad, tontería», en *DENT*, vol. II, 355.

escogido de relacionarse con el mundo en la cruz. «Es más sabia que los hombres, y la debilidad de Dios es más potente que los hombres» (1 Cor 1, 25). Ello significa participar en la necesidad de la humillación en la cruz, y participar en el poder y el amor loco de Dios (*manikós éros*)<sup>16</sup>, porque la fuerza se realiza en la debilidad. Por ello puede dar Pablo el paradójico consejo de que nos hagamos necios para hacernos sabios (1 Cor 3, 18), y de que nos llamemos a nosotros mismos «locos por Cristo» (1 Cor 4, 10)<sup>17</sup>.

San Pablo también dice que la cruz es «escándalo para los judíos; locura para los gentiles; más, para los que han sido llamados, tanto judíos como griegos, Cristo es poder de Dios y sabiduría de Dios» (1 Cor 1, 23-24). En este sentido, Dios no condena la inteligencia humana<sup>18</sup> en cuanto tal, sino su estulta pretensión de alcanzar por sí misma la salvación. Dios decidió salvarnos a través del camino más inesperado, más paradójico y desconcertante para nuestra razón: el camino de la cruz. La cruz, suplicio humillante, instrumento de dolor, que lleva a la suprema desgracia de la muerte, es transformada por Dios en instrumento de redención y de salvación<sup>19</sup>.

San Pablo descubrió que la locura de la cruz es una nota esencial de todo misterio cristiano. La verdad cristiana, en efecto, se difunde en el mundo no a través de la persuasión del razonamiento, sino por la proclamación de un mensaje y la obediencia de la fe<sup>20</sup>. Para San Pablo hay dos cosas en la cruz de Cristo. Primero, el instrumento del que se sirvió la sabiduría divina para realizar la salvación. Segundo, el signo de un amor que supera todo entendimiento: «Me amó y se inmoló por mí» (Gal 2,20). Según San Pablo,

---

<sup>16</sup> Nicolás Cabasilas, un teólogo del siglo XIV, dice que en la cruz, en el silencio, Dios declara su amor al hombre, *manikós éros*, amor loco de Dios para el hombre y su incomprensible respeto a la libertad humana. Cf. PAUL EVDOKIMOV, *El amor loco de Dios*, (Madrid: Narcea, 1972), 28. Véase también PETER-HANS KOLVENBACH, *Decir... Al "Indecible"*, Ignacio Iglesias (ed.), (Bilbao: Mensajero, 1999), 120; *Id.*, *Fous pour le Christ*, (Bruxelles: Lessius, 1998), 15-16; *Id.*, *The road from la Storta*, (St. Louis: The institute of Jesuit sources, 2000), 94.

<sup>17</sup> GOETZMANN, «Sabiduría, necesidad», 123.

<sup>18</sup> Ellos no son los iletrados (Hch 4, 13), ni los simples (Mt 5,3), ni los inocentes (personas con capacidades intelectuales limitadas). Cf. FERNANDO RIVAS, «Locos por Cristo», en *DEI*, vol. II, 1139.

<sup>19</sup> ANDREA TESSAROLO, «Locura (de la cruz)» en *DE*, vol. II, 507.

<sup>20</sup> San Juan Crisóstomo en su *Homilías sobre la Primera Carta a los Corintios* 13, 1, dice: «Y les decía estas cosas para hacerles comprender que deben buscar emular a los apóstoles en sus peligros y sus indignidades, no en sus honores y glorias. Porque son aquellas cosas, y no éstas, las que exige el Evangelio». Cf. GERALD BRAY, *1-2 Corintios: La biblia comentada por los padres de la Iglesia*, (Madrid: Ciudad Nueva, 2001), 84.

a la locura de un amor tan grande por parte de Dios, sólo un amor igualmente «loco» puede dar una respuesta adecuada<sup>21</sup>.

### 3. «Locos por Cristo» en la tradición cristiana

#### 3.1. La tradición cristiana oriental

La expresión «locos por Cristo» tiene raíces fuertemente arraigadas en la tradición cristiana oriental. La *Enciclopedia rusa*<sup>22</sup> del año 1904 definió la vida de los locos como una actitud de aquellos que se dejan llevar por el amor de Dios y del prójimo; y cuyas acciones pueden ser ascéticas, renunciadas, provenientes de reglas dadas, sin miedo a decir la verdad, viviendo la justicia de Dios<sup>23</sup>.

Esta tradición tiene su fundamento bíblico principalmente en san Pablo: «loco por Cristo» (1 Co 4, 10); «la locura de Dios es mayor que la sabiduría de los hombres» (1 Cor 1, 25); «bienaventurado eres si te insultan» (Mt 5, 11). El mismo san Pablo fue considerado un loco (Hch 17, 18; 17, 32; 26, 24, etc.). Para él, la sabiduría del mundo es locura ante Dios (1 Corintios 3:19); la sabiduría de la cruz es locura a los ojos del mundo.

En la literatura siríaca, la sabiduría del cielo rechaza la sabiduría de la tierra. Las palabras de san Pablo: «nosotros, necios a causa de Cristo» (1 Cor 4,10), han servido de fundamento y justificación para el modo de vivir de los *saloi*, *yurodivye*<sup>24</sup>, «locos por cristo», para los cuales la inteligencia espiritual ha sido adquirida mediante la renuncia radical a la sabiduría humana<sup>25</sup>.

---

<sup>21</sup> TESSAROLO, «Locura (de la cruz)», 508.

<sup>22</sup> BROCHAUS, *L'Encyclopedic russe*, (Saint-Petersburg, 1904), 421. Véase también TOMÁŠ ŠPIDLÍK, «Fous pour le Christ» en *DŠp*, vol. V, 752.

<sup>23</sup> ŠPIDLÍK, «Fous pour le Christ», 752.

<sup>24</sup> En las Iglesias ortodoxas de oriente «loco por Cristo» es una categoría hagiográfica como «mártir», «virgen» o «confesor». Los «salos» y «yurodivye» son los términos técnicos griegos y rusos para los «santos locos». La locura por amor de Cristo es la parte integral de espiritualidad ortodoxa. Cf. JOHN SAWAD, *Perfect Fools: Folly for Christ sake's in Catholic and Orthodox spirituality*, (New York: Oxford university Press, 1980), 12.

<sup>25</sup> TOMÁŠ ŠPIDLÍK, *La oración según la tradición del oriente cristiano*, (Burgos: Monte Carmelo, 2004), 209.

### 3.1.1. Los caracteres principales

Hay seis caracteres principales de «loco por Cristo» en la tradición cristiana oriental. *Primero*, la libertad de los hijos de Dios. Esta expresión es un tipo de santidad. La importancia del libre albedrío, que es una condición para la liberación de toda restricción y dominio propio, fue enfatizada en el ascetismo cristiano. La libertad y la vida espiritual son inseparables. Como dice san Gregorio de Nisa, «Al hombre se le ha concedido la gracia de la libertad, para que el bien que hay en él ... sea fruto de su voluntad»<sup>26</sup>.

Solo los perfectos son completamente libres. Tenemos acceso a la total libertad de los hijos de Dios a través de la ayuda proporcionada por los mandamientos formulados en la Escritura, leyes eclesiásticas y profanas, reglas monásticas, dirección espiritual. Pero el crecimiento en la pureza permite ir gradualmente más allá de la «ley»<sup>27</sup>. El autor de la vida de San Simeón Salos (522-570) lo dice claramente: solo los que todavía están en los peldaños más bajos y los imperfectos necesitan leyes y explicaciones escriturales<sup>28</sup>. Para aquellos a quienes Dios ama, su propia conciencia es perfectamente suficiente para elegir el bien. Sus héroes, como todos los «santos locos», además, se mueven por una inspiración interior y, para justificar tal forma de vivir, invoca nada menos que la autoridad del gran Basilio y su famosa máxima: «*Attende tibi ipsi*», ¡prestate atención a ti mismo!<sup>29</sup>.

*Segundo*, *apatheia* y amor al sufrimiento. Para lograr tal autarquía de la mente, la *apatheia* es un medio necesario y debe alcanzar la cima de su perfección<sup>30</sup>. Los santos locos manifiestan su impasibilidad no solo frente a cualquier cosa que excite la concupiscencia (por ejemplo, san Simeón, afirma no emocionarse más al entrar en los baños termales reservados a las mujeres que al acercarse a las estacas de madera), sino

---

<sup>26</sup> GREGORIO DE NISA, *Semillas de Contemplación. Homilias sobre el Cantar de los Cantares*. (Madrid: BAC, 2001), 96 (PG 44).

<sup>27</sup> En la libertad de los hijos de Dios, la vida espiritual puede crecer como un organismo viviente, tiene un proceso. Más que de imitación de Cristo (Tomás a Kempis), Oriente prefiere hablar de vida en Cristo (Nicolás Cabásilas). Cf. VICTOR CODINA, *Los caminos del Oriente Cristiano*, (Santander: Sal Terrae, 1997), 129.

<sup>28</sup> El libro de *La vida de san Simeón Salos* fue escrito por Leontius, el obispo de Nápoles, Chipre en el siglo séptimo. Cf. DEREK KRUEGER, *Symeon the holy fool, Leontius' life and the late antique city*, (Berkeley: University of California Press, 1996), 2.

<sup>29</sup> ŠPIDLÍK, «Fous pour le Christ», 753.

<sup>30</sup> La *apatheia* también es la integración de todo el ser creado, la integridad o *sofrosine*, la castidad no sólo física, sino ontológica, la *nepsis* o vigilancia del corazón, la *diakrasis* o discernimiento espiritual. Cf. SAWAD, 29; CODINA, 131.

también frente a las inclemencias del tiempo, clima, hambre, sed, y enfermedad<sup>31</sup>. Caminan sobre el agua, empuñan brasas y no parecen ser golpeados por los elementos. Los animales salvajes los obedecen. Los «necios» dan la impresión de disfrutar de la impasibilidad de Adán en el paraíso terrenal. La leyenda de san Procopio de Ustyug (1243-1302) cuenta que, él vivía desnudo, sufriendo el terrible frío de Rusia. Trató de calentarse entre los perros, pero huyeron cuando se acercó. Entonces, el ángel de Dios lo tocó con una rama floreciente del paraíso y el santo nunca volvió a tener frío<sup>32</sup>.

Las vidas de los «santos locos» nos cuentan hechos que ofenden el sentido común y las reglas de la sociedad: andan desnudos, bailan con prostitutas e ignoran toda cortesía en las relaciones sociales. Es natural que los que les rodean reaccionen: son golpeados, insultados, ahuyentados ignominiosamente. Sin embargo, los «santos locos» no condenan a sus perseguidores, porque saben que tal reacción es inevitable: están convencidos de que están sufriendo la gran persecución del espíritu del mundo contra el reino de los cielos. Se reían de san Procopio de Ustyug, lo insultaban, pero ellos le rezaban en secreto, «pidiendo a Dios sus beneficios más útiles para la ciudad y sus habitantes»<sup>33</sup>.

*Tercero*, sencillez de espíritu. Esta caracterizaba a los antiguos monjes que se autodenominaban hombres ignorantes, sin letras. La ciencia es infundida en la mente por una vida ascética como recompensa para el hombre espiritual<sup>34</sup>. El intelectual como Evagrio de Pontico declaró que «La ciencia de Cristo no tiene necesidad de un alma dialéctico, sino de un alma vidente»<sup>35</sup>.

El deseo de huir de toda sabiduría inspiró ciertas expresiones como humillarse, fingir locura por un período más o menos prolongado. Algunos biógrafos hablaron de los «santos locos» y especificaron que fingían locura. De hecho, estos locos no cometieron

---

<sup>31</sup> KRUEGER, 148.

<sup>32</sup> San Procopio de Ustyug es el primer verdadero santo ruso «loco por Cristo». Cf. GEORGE PETROVICH FEDOTOV, *The russian religious mind (II), the middle ages*, (Massachusetts: Nordland, 1975), 325-326.

<sup>33</sup> ŠPIDLÍK, «Fous pour le Christ», 754.

<sup>34</sup> Simeón el Nuevo Teólogo dice: «El Espíritu Santo has sido enviado por el Hijo a los hombres, no a los pérfidos y a los ambiciosos, no a los rectores y a los filósofos, no a los curiosos de los escritos paganos, no a los lectores de libros profanos, no a los comediantes de la vida, no a los puristas, artistas de la palabra, no a la gente con renombre, no a los favoritos de los poderosos..., sino a aquellos que son pobres de espíritu» (*Homilia* 42, 1, PG 34, 769cd). Cf. ŠPIDLÍK, 208.

<sup>35</sup> EVAGRIO PONTICO, *Centuries IV, Les six centuries des 'Kephalaia gnostica'*, 90. Texto citado por ŠPIDLÍK, 209.



tonterías. Podían llevar una vida que cualquier hombre podría tener. Algunos escritos llaman tontos por amor de Cristo a quienes vivían renunciando a la ciencia humana<sup>36</sup>.

*Cuarto*, la profecía. El discernimiento espiritual, según Orígenes, es una de las marcas de la santidad: «El alma que haya progresado lo suficiente para comenzar a poseer el discernimiento de visiones, se manifestará espiritual, si es capaz de discernirlo todo»<sup>37</sup>. San Antonio cree que su clarividencia es la prerrogativa normal de la pureza espiritual recuperada: «Creo que un alma totalmente purificada y estabilizada según el orden de la naturaleza puede, habiéndose convertido en diorática, ver más alto y más lejos que los demonios»<sup>38</sup>. San Gregorio de Nisa explica cómo se desarrolla el discernimiento a través de la purificación moral. La vida de los «locos por el amor de Cristo» señala con frecuencia que esta intuición se adquirió mediante la renuncia a la sabiduría y el conocimiento humanos<sup>39</sup>.

De hecho, en virtud del conocimiento sobrenatural, el «santo loco» es un profeta: predice eventos futuros, tiene una visión del futuro. Por humildad, se niega a escuchar confesiones y da consejos a través de sueños y símbolos ridículos<sup>40</sup>.

*Quinto*, el apostolado. Ellos luchan contra el diablo en todas partes, en el ejercicio de la profecía, porque han recibido el don gratuito de Dios con un doble propósito: el conocimiento de Dios (teología) y el conocimiento de los corazones (cardiognosia). Su apostolado, por tanto, es el de ejercer la caridad<sup>41</sup>.

Hablan libremente a los grandes de este mundo y se permiten su «locura» para decirles sus verdades. La popularidad de los «locos» es grande entre los humildes, porque, especialmente en Rusia, son considerados los defensores de los pobres. Según sus biógrafos, incluso se podría hablar de cierto anticlericalismo, en particular contra los monjes, frecuente objeto de sus burlas, mientras se rebajan voluntariamente hacia las personas más despreciadas, por ejemplo, las cortesanas. Enseñan la caridad, no predicando, sino dando ejemplo. Rechazan la palabra como medio de apostolado y, si

---

<sup>36</sup> ŠPIDLÍK, «Fous pour le Christ», 755.

<sup>37</sup> ORÍGENES. *Homilias sobre el libro de los Números*. (Madrid: Ciudad Nueva, 2011), 11 (PG 12).

<sup>38</sup> ATANASIO. *Vida de Antonio*. (Madrid: Ciudad Nueva, 1994), 69 (PG 26).

<sup>39</sup> ŠPIDLÍK, «Fous pour le Christ», 755.

<sup>40</sup> SAWAD, 25-26.

<sup>41</sup> ŠPIDLÍK, «Fous pour le Christ», 756.

alguna persona dispuesta quiere hablar con ellos de la salvación, fingen «no poder hablar palabras coherentes», porque los que no tienen la conciencia pura no pueden ser instruidos<sup>42</sup>.

A la fuerza que tiene el ejemplo, añaden el de la oración. El pueblo está convencido de que ellos están preservando la ciudad, o la patria, de los castigos divinos. A la gente le gusta pedirles que bendigan a los niños, y hasta el comerciante más avaro de Moscú se estremecería si un «santo loco» le quitara una de sus mercancías. En general, sin embargo, los «locos» son austeros en sus intenciones de oración: preferirán pedir la muerte del enfermo antes que su curación, para que el enfermo ya no corriera el riesgo de pecar<sup>43</sup>.

*Sexto*, la soledad. La paz y la libertad de espíritu están tan estrechamente unidas en la tradición oriental que no pueden dejar de ser prerrogativa de «los locos». El término «ἀστατοῦμεν» (errantes) en 1 Cor 4,11 se traduce al Slavo como «skitaiemsja» y algunos han tratado de ver en esta palabra una alusión a la vida en un «skyte», un refugio solitario. De hecho, los «locos» suelen dormir y rezar en algún refugio, donde mueren sin más ayuda que la de los ángeles. Pero la soledad que anhelan es sobre todo la del espíritu, la soledad interior<sup>44</sup>.

En conclusión, su «locura» les sirve de escudo contra las relaciones familiares con los demás, y tan pronto como entablan una relación más íntima con los habitantes de un lugar, se apresuran a llegar a una región desconocida. Dan a quienes los rodean la impresión de ser extraños, viajeros. La leyenda de san Procopio de Ustyug relata que fue desde Novgorod hacia el este, «de pueblo en pueblo, vagando por bosques y pantanos», en busca de una tierra misteriosa, la de «la antigua patria perdida»<sup>45</sup>.

---

<sup>42</sup> SERGEY IVANOV, *Holy fools in Byzantium and beyond*, (New York: Oxford University Press, 2006), 330.

<sup>43</sup> IVANOV, 162.

<sup>44</sup> La soledad es la vida fundamental de los santos locos. El término «monachos» de «monástica» tiene el sentido de «solitaria», la soledad. Cf. IVANOV, 29.

<sup>45</sup> ŠPIDLÍK, «Fous pour le Christ», 757.

### 3.1.2. Los santos locos de Iglesia oriental

En el siglo IV se conocen los primeros casos de esta locura por Cristo. Entre ellos se encuentran san Marcos y san Andrés, que ambos dominados como «locos», santa Isidora (†365)<sup>46</sup> del monasterio de Tabennisi, Egipto, san Bessarian, el hacedor de milagros, un anacoreta Egipto del siglo cuarto, santo Tomas de Emesis, santo Tomas de Alexandría, san Teodoro Salos y san Juan Sabaíta<sup>47</sup>.

Se encuentran también san Simeón de Emesis (†550), que reunió en su persona todas las tradiciones y leyendas sirias locales<sup>48</sup>. San Andrés de Constantinopla del siglo décimo, que era también de origen sirio<sup>49</sup>. Era particularmente querido por los eslavos porque estaba asociado con la gran fiesta de la protección de la Madre de Dios, que era en Rusia una especie de fiesta nacional (1 de octubre). Según la leyenda, le fue regalado ver a la Virgen extendiendo su manto protector sobre los fieles. Otros santos son: san Luc (el siglo XI) del monasterio el monte Galesion, Efeso; san Sabas (†1349), san Máximo de Kausokalybite (†1365), san Gregorio del Sinaí, y san Fouraij (†1405)<sup>50</sup>.

### 3.1.3. Los «yurodivye»: santos locos especiales en la Iglesia Rusa

Rusia era una tierra donde había más «santos locos» que en cualquier otro lugar. En la antigua Rusia, los pobres y los débiles a menudo eran oprimidos y tenían que soportar la injusticia, la codicia de sus amos. Sin embargo, los pobres se jactaban de ser precisamente los cristianos ortodoxos auténticos y únicos. En esta sociedad, nacieron los *yurodivye*.

---

<sup>46</sup> Algunos historiadores la llamaron con otro nombre: Onesima, que era una reina, que renuncia su vida noble y abandonó su casa. Vivió en desierto durante 40 años y luego entró en un monasterio. Cf. IVANOV, 60.

<sup>47</sup> ŠPIDLÍK, «Fous pour le Christ», 758.

<sup>48</sup> Evagrius describe que san Simeón de Emesis como un modelo de verdadero loco por Cristo. «Se esfuerza por pasar por un mal cristiano, incluso por inmoral; monje como es, hace alarde de un menosprecio total de los preceptos eclesiásticos. No pisa la iglesia más que para perturbar las funciones litúrgicas; escoge el Jueves Santo para atiborrarse públicamente en la pastelería y come carne como un pagano». Cf. KRUEGER, 36; SAWAD, 19; KOLVENBACH, 121.

<sup>49</sup> San Andrés el Loco (salós), que adopta la locura de san Simeón como prototipo, se da perfecta cuenta del escándalo que provoca y pide a Dios que perdone a los que él, a su vez, había provocado para que le maltratasen. Aun cuando simulan locura y demencia, Simeón y Andrés son personalidades fuertes, conscientes de ser llamadas a una misión apostólica. Cuando san Simeón grita: «Parto en la fuerza de Cristo a conquistar el mundo» y cuando el Señor llama a san Andrés a consagrarse a la salvación del prójimo «hasta llegar a ser loco por mi causa». Cf. LENNART RYDÉN, *The life of St. Andrew the fool*, (Stockholm: Uppsala university, 1995), 41. Véase también KOLVENBACH, 121.

<sup>50</sup> CODINA, 146.

Aparecieron como los protectores del pueblo y los predicadores del verdadero cristianismo. Desde José de Volokolamsk (†1515), la moral cristiana en Rusia se concibió con demasiada frecuencia como una observancia externa de las reglas y cánones eclesiásticos o de las leyes civiles. El *yurodivye* reaccionó contra esta tendencia<sup>51</sup>.

Había unos treinta seis santos *yurodivye* en Rusia; pero debieron ser muchos más, ya que en casi todas las ciudades se venera a uno de ellos entre los patronos locales<sup>52</sup>. Los extranjeros que visitan Rusia en el siglo XVI hablan de hombres extraños que caminan por las calles, con la cabellera suelta sobre las espaldas, una cadena de hierro al cuello y llevando, por todo vestido, un trozo de tela ceñido a los lomos. El término *yurodivye* literalmente significa «loco»<sup>53</sup>. Como santo, el término *yurodivye* proviene de: *rodivyi*, dar a luz (en su corazón), *you*, la patria (celestial)<sup>54</sup>. Para comprender más sus historias, vamos a profundizar en su modo de vida.

A finales del siglo XVI, el clericalismo en Iglesia rusa aumenta considerablemente. En este tiempo, el Estado moscovita estaba bajo el Zar Iván el Terrible y el Metropolitano Macario. Toda la vida civil se hallaba empapada de ejercicios religiosos de carácter monástico<sup>55</sup>. La ley divina, representada por la Iglesia, imperaba sobre todos y cada uno de los actos humanos. Piedad laical y piedad monástica venían a ser lo mismo, de tal modo que toda la sociedad parecía un gran monasterio en el que el abad y padre común (*batiuska car*) era el zar. Este clericalismo estatal perjudicó el espíritu de la Iglesia rusa. Por ello, disminuyen los santos en los monasterios y entre los obispos<sup>56</sup>.

Por otra parte, aparecen en escena los que surgieron como una especie de revolucionarios, de defensores de la libertad interior, que son los *yurodivye*, los locos. Muy pronto se les aplicó el término sin sombra alguna de sentido peyorativo. Constituyen, en cierto modo, una categoría especial de santos, como los monjes, los obispos y los príncipes. En la lengua rusa, se define esta manera de vivir como la actitud de quienes,

---

<sup>51</sup> ŠPIDLÍK, «Fous pour le Christ», 757-758.

<sup>52</sup> FEDOTOV, 316.

<sup>53</sup> No todo loco es loco por Cristo. Por eso, en lugar de denominar al «loco por Cristo» con el término paulino «*moros*», lo llama simplemente «*salos*», es decir, algo así como «poseído». Por la misma razón, en ruso, el loco por Cristo no es un «*bouy*» (o «*buiak*», o «*buiav*»), sino un «*yurodivye*» (o «*ourod*», o «*pokhab*»). Cf. IVANOV, 245. Véase también KOLVENBACH, 121.

<sup>54</sup> ŠPIDLÍK, «Fous pour le Christ», 753.

<sup>55</sup> TOMÁŠ ŠPIDLÍK, *Los grandes místicos rusos*, (Madrid: Ciudad Nueva, 2016), 157.

<sup>56</sup> FEDOTOV, 332.

impulsados por el amor de Dios y al prójimo, adoptan una forma ascética de piedad cristiana que se llama locura por amor a Cristo<sup>57</sup>.

Los que la practican, renuncian voluntariamente, no solo a las comodidades y a los bienes de la vida terrena, a las ventajas de la vida en comunidad y a las riquezas familiares; sino que aceptan además que se los considere locos, gente que no se sujeta a las leyes de la convivencia y del pudor y se permiten realizar acciones escandalosas. Estos ascetas no temían decir la verdad a los poderosos de este mundo y acusar a cuantos habían olvidado la justicia de Dios. Al contrario, consolaban a aquellos cuya piedad se fundaba en el temor de Dios.

El término *moría* (μωρία) del apóstol San Pablo en 1 Co 4, 10 se traduce, en la versión siríaca, por *sakla*, y de ahí proviene la dominación *salos*, que se aplica a este tipo de ascetas. La apariencia exterior de locura no es el primer fundamento espiritual en que se apoyan estos personajes. Este fundamento se halla constituido más bien por el deseo ardiente de libertad de espíritu. Cuando las leyes escritas predominaban en una sociedad eclesiástico-estatal, cuando la palabra de Dios a los hombres era monopolizada por la autoridad externa, surgieron estas figuras que, más o menos conscientemente, comprendieron que la base primera de una acción verdaderamente buena es el libre albedrío. Así se afirma en la vida de san Simeón Salos<sup>58</sup>.

Los *yurodivye* denunciaban sin piedad todas las hipocresías de la gente considerada honesta. No dejaban al margen a los monjes ni a los eclesiásticos, sobre todo, a causa de su apego a los bienes terrenales, a los honores y a la veneración del pueblo. El «loco» quiere recordarles que el ideal de las personas espirituales debe ser la perfecta *apatheia*, el desprecio de todo lo que el mundo busca y estima. Los santos sufrían con rostro alegre las calumnias y los insultos<sup>59</sup>.

Los *yurodivye* tomaron esta enseñanza que dice: «el monje debería parecerse a una estatua, a una piedra que no siente ni los elogios ni los vituperios». Quiriendo mostrarse libres de toda concupiscencia carnal como Adán en el Paraíso, imitan también, en no pocas ocasiones, su manera de vestir. Difícilmente permitía la sociedad que estos

---

<sup>57</sup> ŠPIDLÍK, *Los grandes místicos rusos*, 158.

<sup>58</sup> *Ibid.*, 159.

<sup>59</sup> SAWAD, 29.

extraños santos durmieran, como habrían deseado, en los pórticos de las iglesias. Comprendían demasiado bien que se trataba de una reacción natural del ambiente y que un discípulo enamorado de Cristo paciente debe aceptar con alegría estas humillaciones<sup>60</sup>.

Los *yurodivye*, cuyo programa de vida consistía en seguir la voz interior de la conciencia pura, rechazaban cualquier otra enseñanza. Siguen lo que dijo San Antonio Abad con toda claridad: «Una mente sana no necesita libros». Para demostrar que este era el camino acertado, Dios recompensó frecuentemente su renuncia a la sabiduría del mundo con una ciencia superior que Él infundía en el corazón. Se nos habla de sus dones proféticos, predecían acontecimientos futuros y lejanos, y era cosa normal que leyeran en el corazón de los hombres.

El apostolado de *yurodivye* se funda en este conocimiento íntimo de la gracia misteriosa operante en las almas. Por eso, el apostolado específico de los *yurodivye* consistía principalmente en la audacia de revelar públicamente la verdad a las personas influyentes, porque el diablo se esconde con preferencia en el corazón de los hombres, y también los diablos descubiertos en todas partes, en las iglesias, en las celdas de los monjes, y entre las personas más respetables. De este apostolado, deriva la gran popularidad los *yurodivye* de que gozaban entre la gente sencilla<sup>61</sup>.

La locura fingida de los *yurodivye* es un excelente método para preservar la soledad aun en medio de la muchedumbre. Ellos no dejaban de responder palabras incoherentes a las personas que los visitaban, hasta que todos se cansaban de molestarlos y de estorbar su oración. Y si no era suficiente, se iban, sin pensárselo dos veces, a una tierra donde nadie los conociera y donde muchas veces ni siquiera entendían la lengua<sup>62</sup>.

En cuanto al territorio, los *yurodivye* aparecieron en su gran mayoría en la provincia de Novgorod y Moscú<sup>63</sup>. Precisamente a Novgorod llegó el alemán san Procopio de Ustyug (†1302), y distribuyó allí sus bienes a los pobres. La leyenda le atribuye el haber profetizado una lluvia de piedras. Pasó su vida durmiendo en las plazas

---

<sup>60</sup> ŠPIDLÍK, *Los grandes místicos rusos*, 161.

<sup>61</sup> *Ibid.*, 161-162.

<sup>62</sup> Los «locos por Cristo» sirios y rusos rechazaban las palabras como medio de comunicación y daban la impresión de no poder pronunciar palabras coherentes. Cf. ŠPIDLÍK, *La oración según la tradición del oriente cristiano*, 124.

<sup>63</sup> IVANOV, 297.

de las iglesias, aceptando comida solo de la mano de los pobres, orando por la gente del pueblo<sup>64</sup>. Otro alemán también llegó a Novgorod, Juan de Rostov (†1581), conocido por el sobrenombre del Melenudo. Entre sus reliquias se conserva un salterio latino.

Pero lo más populares en Novgorod fueron Nicolás (Kochanov) y Teodoro en el siglo XIV. Eran dos locos que vivían en Novgorod, uno frente a otro, a ambas orillas del río Voljov, que divide la ciudad. De vez en cuando se encontraban en el puente, se insultaban, se enzarzaban a golpes, se echaban al agua y se volvían luego a su lugar. De esta forma, ellos parodiaban las luchas políticas de los partidos en las que se involucraban los ciudadanos de Novgorod<sup>65</sup>.

Otros de Novgorod son: Michail Klapskii (†1453), de familia noble de Novgorod, se retiró al monasterio de la Santísima Trinidad, dedicándose a una vida ascética, en silencio; profetizando y realizando actos enigmáticos. Isidore de Rostov (†1474), originario de países occidentales de lengua romana, de raza alemana. Se le atribuyen milagros y profecías. Tuvo que soportar, dice su biógrafo, muchos insultos y palizas de los necios. Aguantó con paciencia los rigores del invierno y el sol abrasador, siempre desnudo y mortificando su carne<sup>66</sup>.

En Moscú, encontramos unos santos locos como: san Juan Salos (†1490), san Juan de Ustyug (†1494), Galatía de Beloozero (†1506), Laurenti de Kalouga (†1515) y Yakov de Borovitchi (†1540)<sup>67</sup>. El más famoso es san Basilio el beato (†1551), que enterrado en la iglesia rebautizada como catedral de San Basilio (*Vassillii Blajennyi*), está ubicada en la Plaza Roja, a las puertas del Kremlin<sup>68</sup>. El 2 de agosto, su fiesta se celebraba casi como una conmemoración nacional, con la participación del zar en la celebración litúrgica<sup>69</sup>.

Más recientemente, en el siglo XVIII y XIX vivieron otros *yurodivye* como: Alexis Stefanovich (†1781), Andre de Mechtchovsk (†1812), Kadomskii (†1840), Antoine Alekseievich de Zadonsk (†1851), Ivan Koreicha (†1861), Ivan Jakovlévitch y Pierre Tommanitzkii (†1866). Había también mujeres *yurodivaya* como: Xenia (†1803),

---

<sup>64</sup> San Procopio de Ustyug es el primer verdadero santo ruso «loco por Cristo». Cf. IVANOV, 259.

<sup>65</sup> FEDOTOV, 333.

<sup>66</sup> *Ibid.*, 270-271.

<sup>67</sup> ŠPIDLÍK, «Fous pour le Christ», 758-759.

<sup>68</sup> KOLVENBACH, 122.

<sup>69</sup> CODINA, 146.

venerada en San Petersburgo. Euphemie Popop (†1860), fue «madre espiritual» de Antonia y religiosa del monasterio de Zadonsk. Vera la silenciosa (†1884), viuda del emperador Alejandro I, quien se expresaba sólo a través de gestos<sup>70</sup>. Finalmente, la señora Karpovna, que vivió exiliada en Tomsk (Siberia) a mediados del siglo XIX. De ella se dice en un fragmento de su vida:

La señora Karpovna nació al principio del siglo XIX. Practicaba la «santa locura» de la manera más moderada. Ella no tenía morada estable: vivía donde Dios la llevaba. Con frecuencia pasaba la noche caminando, sin cuidarse del tiempo que hacía. Era muy extraña en su manera de vestir: recogía toda suerte de prendas usadas, las ataba con nudos y con ellas se envolvía, cargando con el peso de aquellas vestimentas anudadas, que, de este modo, hacían las veces de ascéticas cadenas. Y bajo este peso caminaba, tanto en los rigores del invierno como en los calores del verano.

Se comportaba en público como loca, pero era bellísima y muy alta su oración secreta. Yéndose a un lugar apartado, puesta de rodillas, se sumergía en la contemplación de la grandeza y de la bondad divina y derramaba amargas lágrimas al considerar su bajeza, en total renuncia a sí misma. Así pues, tenía siempre el rostro bañado en lágrimas y era suyo en aspecto lleno de fuerza y de extraordinaria belleza espiritual.

Más, en presencia de la gente, incluso en la iglesia, se comportaba extrañamente: iba de un lado a otro, hablaba, cantaba, apagaba las velas, las cambiaba de sitio, y alguna vez las encendía y se las metía en los bolsillos. De vez en cuando la señora Karpovna abandonaba la locura y hablaba con prudencia y edificación, y sus palabras exhalaban un gran amor cristiano. Mas al poco volvía de nuevo a hacerse la loca.

Nunca pedía dinero, y cuando se lo daban, decía: «¿Y qué hago yo con esto?» en muy raras ocasiones aceptaba pequeños obsequios de la gente que la quería bien. Por lo contrario, pedía pan, panecillos tiernos, hogazas. Y a veces los cogía por su cuenta y riesgo. «Tengo muchos pobres ciegos –decía para justificarse cuando le reprochaban esta conducta—, los pobres esperan y tienen hambre».

Cuando caminaba por las calles, la pequeña señora entonaba cantos espirituales a voz en grito, de modo que la policía la detenía cada dos por tres y la metía en la cárcel. Así vivía esta alma inocente que había escogido como camino de su vida la sencillez de la niñez: un camino humilde y doloroso.

Cuando murió, asistió a su entierro una gran muchedumbre. Estuvieron presentes también muchos sacerdotes, no como invitados, sino propia voluntad<sup>71</sup>.

La literatura rusa estaba muy interesada también en estos «locos por el amor de Cristo». Feodor Dostoievski (†1881) habla del monje Ferapont en su obra *Los hermanos Karamazov*, y menciona un *yurodivye*, Semion Yakovlevich, en otra obra *Los*

---

<sup>70</sup> ŠPIDLÍK, «Fous pour le Christ» 759.

<sup>71</sup> ŠPIDLÍK, *Los grandes místicos rusos*, 174-177.



*endemoniados*<sup>72</sup>. Leo Tolstoi (†1910) presenta un *yurodivye*, Gricha, en su obra *La infancia, adolescencia y juventud*<sup>73</sup>.

En conclusión, podemos decir que, en estos «locos por el amor de Cristo», encontramos los verdaderos rasgos de la ascética cristiana. Pero es difícil llevar a cabo una valoración ajustada a la realidad, pues no hay biografías críticas, y los relatos y leyendas populares desfiguran su verdadero rostro histórico. Sin embargo, de acuerdo con los datos que poseemos, podemos afirmar que la santidad cristiana se encuentra oscurecida en ellos por falta de discreción. San Juan Clímaco advertía que, sin la prudencia, aun las grandes virtudes pueden convertirse en vicios<sup>74</sup>. Si los *yurodivye*, en nombre de libertad interior, reaccionaron contra las leyes y la autoridad externa señalando sus abusos, la autoridad, por su parte, reaccionó también, en nombre de las leyes divinas y naturales, contra las extravagancias de una excesiva libertad interior. Es verdad que, en este punto, la Iglesia oriental se mostraba más tolerante que la de occidente<sup>75</sup>.

### 3.2. La tradición cristiana occidental

El estilo de los «locos por Cristo» en la Iglesia de occidente es menos frecuente y tiene características diferentes que en oriente. Hay alguna persona que sigue esta tradición, pero, la jerarquía no lo favorece. Por eso es difícil encontrar esta tradición en occidente. Por otro lado, un teólogo como San Agustín, que es especialista en la tensión entre «ser cristiano» y «parecer cristiano», en su comentario a la primera carta a los Corintios, exhorta a todo cristiano a ser loco por Cristo («*dic te stultum et sapiens eris*»), pero hay que hacerlo, ante todo, realidad del corazón<sup>76</sup>.

#### 3.2.1. En el monacato occidental

En la vida monástica y en la regla de san Benito, encontramos rastros de un comportamiento similar al de los «locos por Cristo». Todo monje auténtico debe aceptar

---

<sup>72</sup> CODINA, 57.

<sup>73</sup> ŠPIDLÍK, «Fous pour le Christ», 760.

<sup>74</sup> CODINA, 146.

<sup>75</sup> ŠPIDLÍK, *Los grandes místicos rusos*, 168.

<sup>76</sup> KOLVENBACH, 122.

una inversión de valores que les hace considerar razonable lo irrazonable para el no cristiano. La regla del «padre de los monjes» no deja ninguna duda sobre este punto cuando describe los más altos grados de humildad. Encontramos en el sexto y el séptimo grado de humildad:

«El sexto grado de humildad consiste en contentarse con lo despreciable y lo último, en considerarse mal obrero e indigno de cuanto se le encomienda diciendo con el profeta: *Yo era un necio y un ignorante, yo era un animal ante ti. Pero yo siempre estaré contigo (Salmo 72, 22-23)*».

«El séptimo grado de humildad consiste en creerse el último y peor de todos, no sólo de palabra sino en lo más profundo de su corazón, humillándose y diciendo con el profeta: *Pero yo soy un gusano, no un hombre, vergüenza de la gente, desprecio del pueblo (Salmo 21, 7). Me he ensalzado y he sido humillado y confundido (Salmo 87, 16). Y también: Me estuvo bien el sufrir, así aprendí tus mandamientos (Salmo 118, 71)*»<sup>77</sup>.

La cita del Salmo 72, 23 se hace eco del tema de la «brutalidad» de la que existen varios testimonios en la Iglesia de oriente. Pero la aplicación del texto de la regla prácticamente nunca ha consistido en adoptar, voluntariamente o no, momentáneamente o de por vida; el sentido de estos grados de humildad. Más bien, es una actitud del alma que acepta situaciones o juicios humanamente inaceptables (abajamiento o hacerse más pequeño).

La humildad radical era considerada indispensable para el monje. Esto se aprecia en el capítulo sobre la recepción de novicios. El abad sólo aceptará un candidato después de haberlo humillado. Y el maestro de novicios debe indagar atentamente sobre su afán por soportar las humillaciones<sup>78</sup>.

### 3.2.2. En la Edad Media

Lo que caracteriza a los que se podrían llamar los «locos por Cristo» en occidente, es el autodesprecio llevado a un grado heroico, que los hace pasar, si no por dementes, al menos por gente sin sentido común, insociable. Este desprecio es aceptado, querido, deseado, y buscado.

---

<sup>77</sup> BENITO, *La regla de san Benito*, (Madrid: Católica, 1979), 374 (PL 66).

<sup>78</sup> FRANCOIS VANDENBROUCKE, «Fous pour le Christ en occident», en *DSp*, vol. V, 761-763.

También, los espirituales medievales han repetido una y otra vez este consejo del obispo de Le Mans, Hildebert de Lavardin (†1134): «*Sperner mundum, sperner sese, sperner nullum, sperner se sperni, quarteto haec bona sunt*»; «Despreciar al mundo, despreciarse a uno mismo, no despreciar a nadie, despreciarse para ser despreciado, estos cuatro son buenos». O el de Richard de San Víctor (†1173): «*Humillimus vero qui contemptum suum non solum contemnit, sed et admodum concupiscit*»; «Muy humilde, sin embargo, es el que no solo desprecia su desprecio, sino que también lo desea mucho»<sup>79</sup>. Esta es la enseñanza tanto de san Benito como de san Bernardo: «*Verus humilis vilis vult reputari, non humilis praedicari. Gaudet contemptu sui*»; «Los verdaderos humildes quieren ser tenidos por poco, no ensalzado como humilde. Se regocijan en su desprecio»<sup>80</sup>.

Durante la alta Edad Media, había monjes, reclusos, incluso simples fieles que desean convertirse en objeto de burla, tomando atavíos extraños y una apariencia desgredada. Por ejemplo, san Walfroy (siglo VI), uno de los pocos estilistas conocidos en occidente, vivía en las Ardenas (la frontera de Francia y Bélgica) en un estado rayano en el salvajismo. Santa Ulphe (†750) que declara que fingió locura y adoptó apariencias repulsivas para preservar su voluntad de estar unida solo a Dios. Con este «juego del desprecio» quería lograr «*ut soli virginum placeat amatori*», «para complacer al que ama solo a las vírgenes». San Pedro Urseol (†987), cuando entró en el monasterio vino descalzo, como animal con cuatro patas, buscó los trabajos más humildes y vivió como un ermitaño. Heimrad, un capellán de un señor de Souabe, durante de un tiempo vivió en Hersfeld, y luego acabó viviendo como itinerante sin destino (menosprecio). Nicolas le pelerin (†1094), fue un mártir que nació en Grecia y vivió en Italia, llevaba la cruz y gritaba sin cesar, «*Kyrie eleison*». El beato Juan Colombini (†1367), fundador de los jésuatas, después de una larga vida, se hizo más miserable y loco por Cristo. Él decía: «Que el Cristo os haga volver loco, no hay mejor que eso; cuanto más alejamos de honor, más nos acercamos al Cristo».

---

<sup>79</sup> *Ibid.*, 763.

<sup>80</sup> John Saward dice en su libro que somos salvados por la debilidad, la pobreza, la humildad y la locura de Dios. Especialmente para los beneditinos y los cistercienses, la perfección cristiana tiene que ver con el corazón sencillo como los niños, los idiotas, los pobres y los humiliados. Cf. SAWARD, 62.

Los gestos inusuales, sin aparente sentido común, realizados por motivos religiosos y espirituales, no son desconocidos. Se ven no solo en estados aislados, sino que se vuelven habituales en circunstancias específicas. El uso de inmersiones en el espíritu de penitencia, o la mortificación, se relata en varias hagiografías medievales y modernas.

El consejo de humillar al postulante o al novicio, tal como se da en la Regla de San Benito, se ha convertido en parte de las costumbres monásticas. Los comienzos de la vida religiosa estuvieron marcados, con bastante frecuencia, por un «destello», un gesto de loco o mortificante penitencia, tanto en la Edad Media como en el tiempo moderno. San Alejandro Sauli, cuando entró en los barnabitas a los diecisiete años, se tomó muy en serio el asunto: cargando una pesada cruz, la dejó por las calles de Milán, ocupó el lugar de malabarista en el mercado y predicó al Cristo crucificado con tal éxito que siguieron las conversiones (una locura colectiva religiosa)<sup>81</sup>.

El gesto del «loco por Cristo» más popular es el de san Francisco de Asís. En su biografía se narra cómo devolvió su vestido a su padre. «Sin esperar ni pronunciar una palabra, Francisco se despojó de sus ropas... y se las devolvió a su padre». Y luego cuando salió gritaba «loco». Dijo que la vida de locura ya no se puede negar. Él también siguió la locura de san Pablo<sup>82</sup>.

San Francisco vivió la «locura de la cruz» hasta volverse «loco por Cristo». El mismo Señor puso allí su sello, porque —hecho probablemente sin precedentes— Francisco recibió los estigmas de Cristo en 1224 y cantó con alegría y lirismo la venida de «nuestra hermana, la muerte corporal». Los franciscanos de las primeras generaciones, especialmente los de la época en que estalló la crisis de lo «espiritual», siguieron a San Francisco en su deseo de «simplicidad» y de «locura».

Otros franciscanos que siguieron «locos» como san Francisco fueron: beato Ramón Lull (1233-1315), que había pensado su vocación sólo en la vida de «loco por Cristo». Escribió *Blanquerna*, una literatura muy importante en aquella época, que habla sobre un hombre que vive por «locos por Cristo»<sup>83</sup>. San Juan de Capistrano (†1456),

---

<sup>81</sup> VANDENBROUCKE, «Fous pour le Christ en occident», 763-764.

<sup>82</sup> SAWARD, 84.

<sup>83</sup> *Ibid.*, 89-91.

después de su conversión durante un encarcelamiento en Rímmini, regresó a Perugia montado de espaldas en un burro, cubierto de harapos, con una mitra de cartón en la que había escrito sus pecados. Y san Felix de Cantalice (†1587), quien presenta hechos de humildad y extraordinaria pobreza, siendo insultado<sup>84</sup>.

Dentro de la Iglesia occidental en la Edad Media, también se usó el término «idiota» pero en un sentido distinto. El fondo era la experiencia de los apóstoles. Para los miembros del Sanedrín, San Pedro y San Juan parecían ser «gente sin educación ni cultura, *sine litteris et idiotae*» (Hch 4,13). Los apóstoles, sin embargo, poseían verdadera sabiduría. Era un lugar común afirmar que Dios quería convertir al mundo «*per viros idiotas ac simplices*». Por eso, mostrarse «loco» a los ojos de los sabios, eruditos y clérigos, ignorar una ciencia libresca, la dialéctica por sí misma, las querellas escolares, ha sido la obsesión de cristianos no siempre anti-intelectuales.

El cardenal Nicolás de Cusa (†1464) adoptó un «mito del idiota» para abordar problemas de especulación filosófica y teológica, en la idiotez del conocimiento. Un caso singular fue, durante la Reforma, el del humanista Erasmo (†1536). Por su erudición, su conocimiento de los antiguos, de la Biblia y de los Padres, dominó toda Europa. Publicó un «*Elogio de la locura*», o «*Encomium moriae*» (1509), completado en Inglaterra con su amigo Tomás Moro. Tomando prestada la boca de la «locura» personificada, Erasmo habla más seriamente de lo que quiere parecer, y opone al cristianismo de su siglo la «locura de Jesucristo», que es «la sabiduría del Padre». Cristo «se volvió loco», aceptó la «locura de la cruz» y quiso elegir discípulos sin sabiduría humana. Porque «la religión cristiana parece estar perfectamente de acuerdo con la locura, y no tener nada que ver con la sabiduría»<sup>85</sup>.

### 3.2.3. En la Edad Moderna

En el tiempo moderno, a partir del siglo XVI, hubo unos santos en Iglesia occidental que intentaron vivir en la «locura por Cristo» o enseñaron sobre ello. Por ejemplo, san Juan de Dios, un portugués que escuchó la enseñanza de san Juan de Ávila. El apóstol de

---

<sup>84</sup> VANDENBROUCKE, «Fous pour le Christ en occident», 765.

<sup>85</sup> KOLVENBACH, 122.

Andalucía le reveló el misterio de la pobreza y humillación, ardiendo con el fuego divino del amor. Luego, Juan de Dios apeló inmediatamente por toda la ciudad a la «misericordia del Señor» y durante varios meses fingió ser necio. Buscó deliberadamente burlas y malos tratos, tanto que, enviado al hospital, fue relegado a la sala de extranjeros. Juan de Ávila lo sacará de allí, y el santo pronto fundaría la orden de los Hospitalarios<sup>86</sup>.

El ejemplo más famoso fue el de San Felipe Neri (†1595), a finales del siglo XVI en Italia, vagabundo del Señor, laico ermitaño antes de convertirse en miembro de la cofradía del «Oratorio del divino amor» de Roma y fundador de su propio «Oratorio». Sus bromas se mezclan con arrebatos de piedad mística, aparentemente excesiva, y formas extravagantes de apostolado, predicación y llegar a ser dirección espiritual. Él quiso, sin conseguirlo, pasar por un espíritu simple<sup>87</sup>.

San Benito José Labre (†1783), en su peregrinación con muchas dificultades, vivió con humildad. Al ejemplo de Cristo, que vagabundo, peregrino y solitario, quiso con lucidez la falta de la razón externa de su vida. Este es verdadero loco por Cristo, y le dijo «todo penetrado de la alegría de ser y amado necio». Por último, Gaspard Druzbicki (†1662) en su discurso afirma: La humildad es sabiduría suprema y aparente locura. Todo vuelve en verdad según Dios. Hay tres tipos de locuras: 1) la locura natural; 2) la locura de los imitadores de Cristo; y 3) la locura de los mundanos que aman al mundo y se pierden<sup>88</sup>.

\*\*\*

En conclusión, los locos por amor de Cristo quieren imitar o asemejar al Cristo menospreciado y burlado, tratado como loco en su pasión. Por un lado, en espíritu de penitencia. Pero, por otro lado, no nos engañemos, este «gusto por el menosprecio», que está tras «búsqueda de la penitencia» tiene como último recurso el «celo por el amor».

El amor de Dios invade a los «locos por Cristo». Desencadena en ellos un «shock psicológico» y espiritual que perturba su comportamiento habitual y los conduce a actos,

---

<sup>86</sup> VANDENBROUCKE, «Fous pour le Christ en occident», 767.

<sup>87</sup> KOLVENBACH, 122.

<sup>88</sup> VANDENBROUCKE, «Fous pour le Christ en occident», 768-769.

actitudes y formas de vida aparentemente excéntricos. Se habrá notado que este choque ocurre más a menudo en el momento de la conversión, y de una conversión repentina y radical. La amante del Cantar de los Cantares en busca de su amado no está más «loca» que nuestros «locos por amor de Cristo».

Ciertas organizaciones frágiles encuentran difícil soportar la fuerza de la invasión divina, —ya lo observaba santa Teresa de Ávila—, los fenómenos extáticos, que se podrían calificar de «anormales», acompañan al éxtasis, sin confundirse con él. Sucede lo mismo cuando una idea evangélica se apodera de una persona, subrayada por un gesto ejemplar de Cristo. Ya no se «posee» a sí misma y realiza acciones aparentemente irrazonables o incluso aparentemente dementes.

El obispo de Asís, cuando ve a san Francisco desnudándose, «se levanta inmediatamente, toma al joven en sus brazos y lo cubre con el manto que él mismo vestía. Se dio cuenta claramente de que esta resolución venía del cielo y que las acciones que el hombre de Dios acababa de realizar ante él contenían un misterio».

Cierto es que el discernimiento de estas santas «locuras» puede resultar difícil: no faltan los «diablos», y tampoco los engaños, ni accesos de locura natural y predominantemente religiosa<sup>89</sup>. Sin embargo, no podemos negar vocaciones particulares y excepcionales: la de san Benito José Labre es auténtica y Juan de Ávila no frena las «extravagancias» de san Juan de Dios. El auténtico «loco por Cristo» es un «hombre de Dios»<sup>90</sup>.

---

<sup>89</sup> Por eso, Martín Lutero en el siglo XVI reaccionó contra la piedad medieval en cuya pretensión de «imitar a Cristo» veía una tentativa orgullosa de autojustificación por las obras adquiriendo méritos ante de Dios. Él dice: «*Non imitatio fecit filios sed filiatio fecit imitatores*», no es la imitación lo que hace hijos, sino la filiación lo que nos hace imitadores. Por eso, él opondrá a la imitación el seguimiento de Cristo como respuesta a su llamada. En efecto, no se puede imitar a Cristo como se hace con un héroe, un mero modelo o prototipo humano; sólo la singular filiación divina de Jesús que incorpora él a sus discípulos. La imitación sólo puede entenderse desde la clave de la filiación por la que el hijo es a imagen y semejanza del padre. Cf. MANUEL GESTEIRA GARZA, «La llamada y el seguimiento de Jesucristo», en *El seguimiento de Cristo*, eds. Juan Manuel García-Lomas y José Ramón García-Murga, (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1997), 67-69.

<sup>90</sup> VANDENBROUCKE, «Fous pour le Christ en occident», 770.

#### 4. San Onofre: la imagen de «locos por Cristo»

En la primera parte del este capítulo, nos hemos acercado a «locos por Cristo» desde la tradición. En esta última parte, nos acercamos a la figura de san Onofre, que era un santo muy popular en el mundo cristiano occidental con la imagen «loco por Cristo»<sup>91</sup>. Sin embargo, san Ignacio Loyola se aficionó mucho a este santo<sup>92</sup> a través del libro que leyó en Loyola, *Flos Sanctorum* de Jacobo de Varazze. Hablamos más este tema, «loco por Cristo» en san Ignacio Loyola luego en el segundo capítulo.

¿Quién es san Onofre? San Onofre, ha sido considerado, tanto en la ascética como en el arte, el prototipo santo solitario de rasgos selváticos, a la manera que lo describía la vida que Ignacio leyó en Loyola. No es extraño, por tanto, que el novel caballero de Cristo formara, al leerla, su primer ideal de santidad en forma de austeridades parecidamente exageradas. Son conocidos los rasgos que reproduce la *Autobiografía*: propósito de no comer sino hierbas, un áspero saco por único vestido, desaliño de uñas y cabello hasta los límites de la incultura, siete horas de oración cada día hincadas las rodillas, tres o cinco flagelaciones igualmente diarias, y todo esto prolongado por varios meses a continuación de la vela de armas de Montserrat (*Au* 8 y 19).

San Onofre fue un anacoreta egipcio, probablemente de mediados del siglo IV. Su nombre griego es: Ὀνούφριος que significa «el que es continuamente bueno». Informa de su vida un texto copto, atribuido a san Pafnucio. La parte dedicada a san Onofre existe también en griego y en otras lenguas, no consta que el copto sea el texto original.

Según Pafnucio, san Onofre vivió en total aislamiento y desnudo, cubierto sólo por la cabellera que le llegaba a las rodillas, una palmera ofrecía una fruta al mes para alimentarse. Este es el testamento de Pafnucio: «Vi lejos un hombre de muy espantable talle, a manera de una bestia salvaje, todo velloso, ya tan luengos tenía los cabellos que

---

<sup>91</sup> La imagen san Onofre era muy popular en el arte y la literatura espiritual medievales en España. Lo llamaron «santo selvático». Cf. PEDRO LETURIA, «La conversión de san Ignacio. Nuevos datos y ensayo de síntesis», *AHSI* 5 (1936), 18. Como un hecho, encontramos 5 cuadros de san Onofre en el Museo Nacional del Prado, Madrid.

<sup>92</sup> Jerónimo Nadal en una de sus célebres pláticas de 1561 en Alcalá dice que san Ignacio «*far cose grandi in serviggio d'Iddio nostro signore, come un Enofrio et altri santi che se li offerivano*» (quiere hacer grandes cosas en el servicio de Dios nuestro señor, como Onofre y otros santos que se las ofrecieron a sí mismos). No hay duda de que Jerónimo Nadal nombró a San Onofre en aquella plática y que este detalle corrió por las provincias con las copias de la exhortación. Cf. LETURIA, «El influjo de san Onofre a san Ignacio a base de un texto de Nadal», 98-99. Véase también KOLVENBACH, 123.



todo el cuerpo le cubrían, y llevaba fojas de yedras por vestidura, con que se ceñía las caderas»<sup>93</sup>.

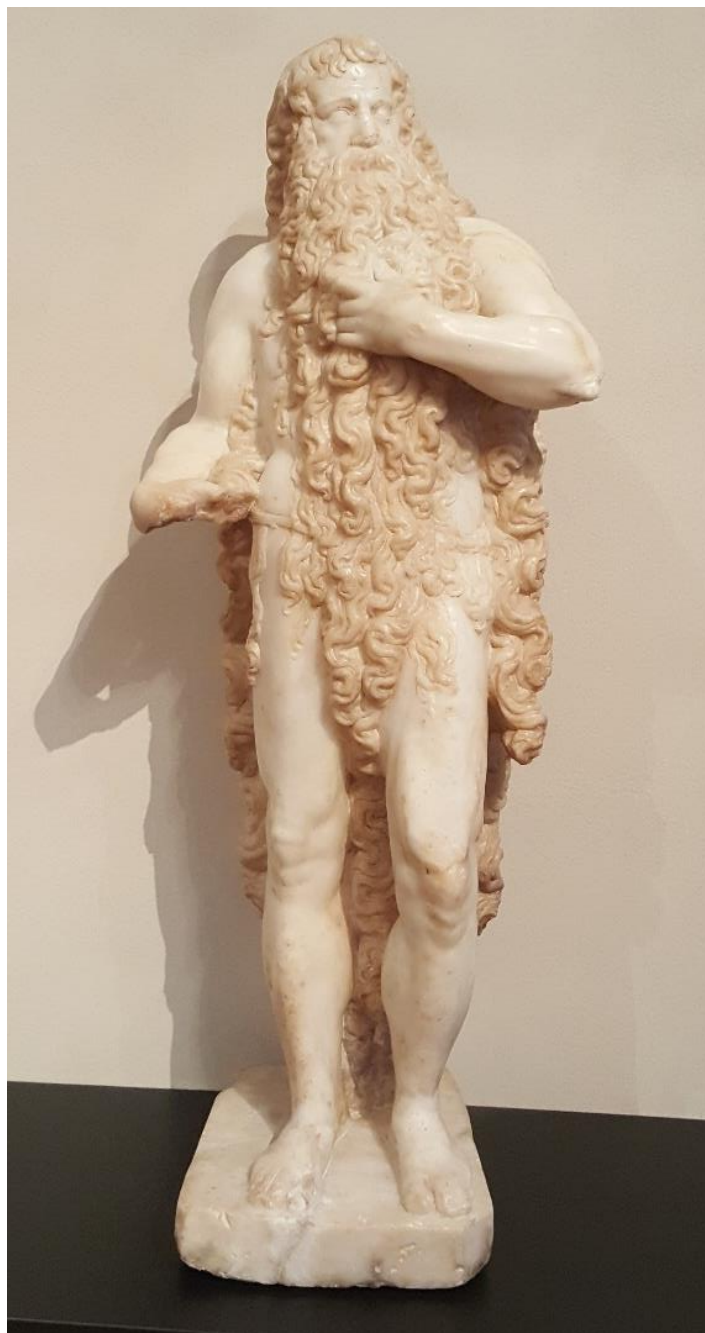


Fig 1.1. San Onofre en el Museo Nacional de Escultura, Valladolid

---

<sup>93</sup> IACOPO DA VARAZZE, *Leyenda de los santos*, (Madrid: UPCo - IHSI, 2007), 713.

San Onofre, antes de vivir en el desierto, vivía en el convento con cerca de cien monjes que, como él, habían abandonado los placeres mundanos para vivir en solitario una experiencia mística y espiritual, compartiendo los alimentos en común y llevando una vida en paz, dedicados en silencio a labores sencillas y a vencer en las luchas interiores. Allí se hizo muy devoto del profeta san Elías y de san Juan Bautista, el santo de los eremitas. Durante una hambruna que asoló el convento, la Virgen María salvó a Onofre de morir de hambre. Cuando se hizo adulto, abandonó el cenobio y se marchó a vivir como ermitaño, deseoso de alcanzar la unión con el amor de Dios<sup>94</sup>.

Vivió en una cueva en el desierto. «El ángel cada día me daba el pan y el agua que menester había para sostener el cuerpo, que no desfalleciese, y pudiese de continuo perseverar en amor de Dios. Había ende palmeras, que doce veces en el año hacían dátiles, y los cogía cada día, y los mezclaba con hojas de hierbas». Sobrevivió así durante 60 años, dedicado a la oración, las mortificaciones y las austeridades. Muy pocas veces salió de su retiro para administrar el sacramento del bautismo. Cuando murió, un coro angélico le rindió honores y alabanzas, y unos leones mansos acompañaron a san Pafnucio a enterrar el cuerpo del venerable anacoreta<sup>95</sup>.

### **Conclusión: el carácter general de «locos por Cristo»**

Después de este recorrido de «locos por Cristo» en la tradición y a lo largo de la historia de la Iglesia hasta la época moderna, subrayamos ahora algunos caracteres de esta forma del seguimiento de Jesús. Hemos de destacar tres: *Primero*, el deseo de conseguir el desprecio, las humillaciones y los malos tratos (como dice san Pablo en 1 Cor 4, 10), con el fin de conseguir el más alto grado de humildad. *Segundo*, el alejamiento del mundo en una contestación de las formas de apego a él, especialmente a través de cualidades que lo favorecen (soledad, extranjería interior y exterior, así como pobreza). *Tercero*, la caridad, en especial hacia los más necesitados, pues su marginalidad les permite entrar en contacto con ellos más fácilmente, y así ganar su confianza. La locura por Cristo constituye, por

---

<sup>94</sup> *Ibid.*, 714.

<sup>95</sup> TITO ORLANDI, «Onofre» en *Diccionario patristico y de la antigüedad cristiana*, vol. II, dir. Angelo di Berardino, (Salamanca: Sígueme, 1992), 1582.

tanto, un camino singular de ascesis en conexión con otras experiencias parecidas en otros contextos<sup>96</sup>.

---

<sup>96</sup> RIVAS, «Locos por Cristo», 1139.



## CAPÍTULO 2

### «LOCOS POR CRISTO» EN SAN IGNACIO DE LOYOLA

#### Introducción

Un testimonio de un monje en Montserrat nos informa sobre carácter de san Ignacio cuando empezó a vivir de una manera nueva: «Aquel peregrino era loco por amor de nuestro Señor Jesucristo»<sup>1</sup>. En otras palabras, podemos concluir que san Ignacio desde el principio de su conversión, vivía con al estilo de de locos por Cristo.

Por eso, después de un recorrido de «locos por Cristo» en la tradición y a lo largo de la historia de Iglesia, en este capítulo, vamos a profundizar en los rasgos de «locos por Cristo» en san Ignacio. En la primera parte, aprendemos este estilo de vida a lo largo de su vida, con la base de su *Autobiografía*. En la segunda parte, subrayamos la idea principal de este carácter que se arraiga en los *Ejercicios*, sobre todo en la tercera manera de humildad (*EE* 167). En la tercera parte, tenemos que ver también el carácter «locos por Cristo» en las *Constituciones*, en las que Ignacio lo enfatizó como un fundamento de la vida de los jesuitas. Y la última, descubrimos unas instrucciones de la misma idea en sus epistolarios.

#### 1. El carácter «loco por Cristo» en la vida de san Ignacio

Como tal expresión, «locos por Cristo» no aparece en la *Autobiografía*, sino en los *Ejercicios*, sobre todo en el tercer grado de la humildad (*EE* 167) y en las *Constituciones* (*Co* 101). Sin embargo, el rasgo «locos por Cristo» aparece muy claro en la vida de San Ignacio que podemos encontrar en su *Autobiografía*<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> AA.VV., «Quaedam de P. Ignatio quae non sunt impressa, ca. 1582». En *FN* III, editado por Cándido Dalmases. Roma 1960 (MHSI 85), 205.

<sup>2</sup> El carácter de «locos por Cristo», vienen también de testimonios de los compañeros de san Ignacio. Simón Rodríguez dice: «Nuestra Compañía tiene un fundamento, que es el rechazo y desprecio del mundo, y mediante esta locura, siempre Dios nuestro Señor la ayudó y favoreció con especiales dones». Cf. SIMÓN RODRÍGUES, «Carta a P Ignatio de Loyola», en *Monumenta Simonis Rodericii*, Madrid, 1903 (MHSI 24), 548; Jerónimo Nadal en su Plática Novena de Coímbra de 1561, contó su conversación con san Ignacio: «?Maestro Nadal, desead sufrir injurias, trabajos, ofensas, vituperios, ser tenido por loco, ser despreciado

Hay tres etapas en la vida de san Ignacio cómo él vivía y comprendía «locos por Cristo». Estas tres etapas tienen distintos significados de «locos por Cristo».

### 1.1. La primera etapa (Loyola - Jerusalén, 1521-1523)

*La primera etapa* está en su primer paso de la conversión entre Loyola y Jerusalén<sup>3</sup>. Desde Loyola, san Ignacio siempre tenía el deseo de ser «loco por Cristo». Cuando leía *Leyenda áurea* o *Vida de los Santos*, Ignacio encontró las «santas locuras» de los monjes del desierto.

«Determinado, pues, de emplearse del todo en el divino servicio y con ánimo de mucho extremarse en él, iba leyendo las vidas de los santos en lengua vulgar y sacando de ellas los puntos que le parecían de mayor santidad para imitarlos; teniendo más ojo a los exteriores ejercicios y penitencias que a otras cosas internas, las cuales aún no entendía; pareciéndole que la perfección se había de medir por la aspereza exterior, de manera que aquel que más austera penitencia hiciese, le parecía que sería delante de Dios nuestro Señor más santo; y esto le hacía tomar propósitos de hacer vida muy áspera»<sup>4</sup>.

Dos veces menciona en la *Autobiografía* el hecho de no comer más que hierbas (*Au* 8 y 12), a ejemplo de san Onofre (siglo IV)<sup>5</sup>. Padre Leturia dice que San Ignacio

---

de todos, tener cruz en todo por amor de Cristo N. Señor, y por vos vestir de su librea; porque en esto está la vía de la perfección, la sanidad, la alegría y consolación espiritual'. Y con estas palabras, o semejantes mostró mucha devoción». Cf. MIGUEL NICOLAU (ed.), *Pláticas espirituales del P. Jerónimo Nadal S.I., en Coímbra (1561)*, (Granada: Biblioteca Teológica Granadina, 1945), 108-109 o JERÓNIMO NADAL, *Las pláticas del P. Jerónimo Nadal. La globalización ignaciana*, edición y traducción Miguel Lop Sebastián, (Bilbao: Mensajero-Sal Terrae, 2011), 379; Y Pedro Canisio en su exhortación sobre reglas espirituales de san Ignacio dice: «Ejercítate continuamente, ya sea mentalmente, ya sea actualmente, en los ejercicios y deseos de ser tenido por tonto y necio por los hombres, para que sea tenido por sabio por Dios y, así, despreciadas las demás cosas, lo consigas [...]. Conviene que hagas todo, como nuestro Padre solía decir, en el Señor, en espíritu y verdad, fuerte y suavemente». Cf. GEORGIO SCHLOSSER (ed.), *Exhortationes Domesticæ de Pedro Canisio*, (Roermond, 1876), 444-445.

<sup>3</sup> Javier Melloni señala esta etapa como etapa eufórica eremítico-penitente. Empezaron a llamarle *l'home del sac* («el hombre del saco») por el burdo vestido que llevaba. Cf. JAVIER MELLONI, «Manresa», en *DEI*, vol. II, 1193.

<sup>4</sup> JUAN ALFONSO DE POLANCO, «Sumario de las cosas más notables que a la institución y progreso de la Compañía de Jesús tocan», *FN I*, Roma: IHSI, 1943 (MHSI 66), 158.

<sup>5</sup> Pedro Leturia es el primer autor que dice P. Nadal nombró a San Onofre en aquella plática y que este detalle corrió por las provincias con las copias de la exhortación. Pero luego, Nadal corrigió en 1574 el último de los citados manuscritos conformándolo en lo posible con los datos de la *Autobiografía*, tachó el San Onofre sustituyéndolo con los «S. Francesco et S. Domenico» de las memorias autobiográficas. Sobre la vida de san Onofre, hemos explicado en el primer capítulo de este trabajo. Cf. PEDRO LETURIA, «El influjo de san Onofre a san Ignacio a base de un texto de Nadal», en *Estudios Ignacianos*, vol. I, (Roma: IHSI, 1957), 98-99.

(según sus propias palabras) quiere imitar a san Onofre<sup>6</sup>. Pues en la lectura sintió el mismo impulso interior hacia lo más alto, que está expresado con las hermosas palabras de Onofre a Pafnucio que le visitaba:

«Pensé conmigo mismo de cuán gloriosa bienaventuranza en el cielo gozan los que por amor de Dios sufren contiendas en la tierra, e mi corazón ardía, e mi pensamiento hervía, del dejar del todo los deleites del mundo e allegarme con todas mis fuerzas a Dios, como el psalmista enseña diciendo: a mí expediente es acercarme a Dios y poner en él toda mi esperanza»<sup>7</sup>.

San Onofre se convirtió para el reflexivo Ignacio el modelo de un hombre que tiene un magnánimo corazón, inflamado por Dios. También, san Ignacio impresiona con la renovación franciscana<sup>8</sup>: «¿Qué sería si yo hiciese esto que hizo san Francisco?». No fue solo el pueblo cristiano el que gritaba *¡el loco!* al encontrarse con san Francisco, sino que el mismo santo de Asís veía en esta locura su vocación<sup>9</sup>. «No quiero me habléis de otra Regla, ya sea la de san Agustín, la de san Bernardo o la de san Benito. El Señor me ha revelado que quería que fuese un nuevo loco en el mundo. El Señor no ha querido conducirme por otro camino, más que por este»<sup>10</sup>.

Antes de la primera etapa, sabemos que Ignacio era hombre dado a las vanidades del mundo (*Au 1*). Al comienzo de su *Autobiografía*, cuenta Ignacio cómo cuidaba su aspecto personal, «para poder calzar unas botas bien ceñidas sufre un verdadero suplicio»<sup>11</sup>, y cómo imaginaba lo que haría en servicio de una dama, que «no era de vulgar nobleza y no condesa ni duquesa» (*Au 4 y 6*). Con estos hechos, podemos decir que antes

---

<sup>6</sup> San Onofre fue uno de los santos populares y pervivientes en la sociedad de su tiempo y patria (el siglo XV-XVII en España). Podemos encontrar este hecho, por ejemplo, en el Museo del Prado, Madrid. Hay 5 pinturas con imágenes de san Onofre. Cf. LETURIA, 167. Véase también PETER-HANS KOLVENBACH, *Decir... Al "Indecible"*, Ignacio Iglesias (ed.), (Bilbao: Mensajero, 1999), 123.

<sup>7</sup> La vida de san Onofre: *Vitaepatrum (PL 73)*, 213-222. Texto citado por PEDRO LETURIA, *El gentilhombre Iñigo López de Loyola*, (Barcelona: Labor, 1949<sup>2</sup>), 169.

<sup>8</sup> La influencia de san Francisco de Asís en san Ignacio de Loyola no es nada extraña. No solo de *Flos Sanctorum*, el libro que leyó en su casa natal durante su recuperación, sino también de algunas franciscanas de su línea familiar que vivían cerca de su vida juventud. Son de doña María de Emparan y Loyola, fundadora del convento de Terciarias de Azpeitia, por parte de la línea paterna y doña María de Guevara, terciaria y fundadora de las Clarisas de Arévalo, por la línea materna. No podemos olvidar otra influencia: el monasterio franciscano de Aránzazu, donde está el santuario de virgen María y el influjo del duque de Nájera (su patrono después de su episodio en Arévalo) que es generoso bienhechor de la reforma franciscana. Cf. LETURIA, 163-164.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 163.

<sup>10</sup> IACOPO DA VARAZZE, *Leyenda de los santos*, (Madrid: Universidad Pontificia Comillas y IHSI, 2007), 114.

<sup>11</sup> PEDRO RIBADANEIRA, «Vida de Nuestro Padre San Ignacio», *FN IV*, Roma 1965 (MHSI 93), 85.

de su conversión en Loyola, Ignacio vivía en la vida más «locos por el mundo»<sup>12</sup>, al contrario de su vida nueva que más «locos por Cristo».

En la primera etapa, poco a poco él fue adoptando una nueva manera de vida. Él quiso ir a Jerusalén con tantas disciplinas y tantas abstinencias. Cuando llegó a Montserrat<sup>13</sup>, compró tela, de la que suelen hacer sacos, de una que no es muy tejida y tiene muchas púas. Y compró un bordón y una calabacita (*Au 16*)<sup>14</sup>. Luego, se despojó de todos sus vestidos y se los dio a un pobre, y se vistió de su deseado vestido (*Au 18*)<sup>15</sup>. Sobre este acontecimiento, Juan Pascual añade: «Logró mi madre que cambiara la ropa de peregrino y la abandonara, vistiendo un hábito negro honesto como sacerdote; con este traje anduvo todo el tiempo que estuvo en Barcelona y con el mismo se fue a estudiar a París»<sup>16</sup>. Y según el mismo testigo, san Ignacio también «llevaba un gran rosario colgado del cuello»<sup>17</sup>.

Durante su estancia en Manresa<sup>18</sup>, él pedía limosna cada día. No comía carne, ni bebía vino. Se determinó dejar crecer su cabello, según su naturaleza, sin peinarlo ni

---

<sup>12</sup> Ribadaneira le denomina: «soldado desgarrado y vano» (PEDRO RIBADANEIRA, «Vida de Nuestro Padre San Ignacio», 315); Polanco más explícito: «aunque era aficionado a la fe, no vivía nada conforme a ella, ni se guardaba de pecados, antes era especialmente travieso en juegos y en cosas de mujeres, y en revueltas y cosas de armas; pero esto era por vicio de costumbre» (POLANCO, «Sumario de las cosas más notables que a la institución y progreso de la Compañía de Jesús tocan», 154); Nadal dice: «No aparecían en él señales de espíritu o piedad selecta: su cristianismo era de católico, pero de los del montón»; Y Laínez aporta una pincelada más sombría cuando añade: «combatido y vencido del vicio de la carne» (DIEGO LAÍNEZ, «Carta Padre Laínez al P. Polanco sobre san Ignacio», *FN I*, Roma: IHSI, 1943 (MHSI 66), 76). Cf. LUIS FERNÁNDEZ MARTÍN, «Un episodio desconocido de la juventud de Ignacio de Loyola», en *AHSI* 44 (1975), 131.

<sup>13</sup> Pedro Leturia dice: «No hallamos dificultad en admitir que el santo hiciera durante algún tiempo vida de retiro y penitencia -si se quiere hasta un poco selvática- en alguna cueva de la montaña cerca al santuario». Cf. PEDRO LETURIA, «San Ignacio en Monserrat», *Manresa* 12 (1936), 158. Véase también MANUEL QUERA, «Sobre la vida selvática de san Ignacio en Montserrat antes o después de su bajada a Manresa», *Manresa* 24 (1952), 166.

<sup>14</sup> Varios testigos para la canonización, en 1595, recuerdan que cuando en Manresa, Ignacio «iba vestido con una tela gruesa, como un saco, sin sombrero y un pie descalzo». Por eso, Ignacio tenía un popular mote: «*l'home del sac*» (*Scripta* II, 373).

<sup>15</sup> Laínez habló este acontecimiento como así: «En el mismo camino dispuso de la cabalgadura en que iba, y vestidos y dineros; y los vestidos los trocó con un pobre, al cual después el alguacil quería hacer afrenta, pensando que los hubiese robado. De manera que fue menester que el P. Maestro Ignacio diese testimonio que se le los había dado. Y, si bien me acuerdo, viendo que con su limosna había puesto en trabajo a este pobre, fueron las primeras lágrimas que lloró, después que partió de su tierra». Cf. DIEGO LAÍNEZ, «Carta Padre Laínez al P. Polanco sobre san Ignacio», 76.

<sup>16</sup> JUAN PASCUAL, «Ioannis Pasqual Narratio Altera, Barcinone 9 martii 1582», *FN III*, Roma: IHSI, 1960 (MHSI 85), 191.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 190.

<sup>18</sup> Pedro Leturia dice: «vivir en la vida solitaria se conformaría perfectamente a la situación íntima de su espíritu los primeros meses de Manresa. Pues sabemos que Ignacio trataba de imita entonces la vida



cortarlo, ni cubrirlo con alguna cosa de noche ni de día. Y por la misma causa se dejaba crecer las uñas de los pies y de las manos (*Au* 19).

## 1.2. La segunda etapa: ayudar a las ánimas (Jerusalén – La Storta, 1523-1537)

Con su maduración espiritual, al regresar de Jerusalén, él entendió que era voluntad de Dios que no estuviese en Jerusalén (*Au* 50), y siempre estaba pensando qué haría (latino: «quid agendum»). Al fin se inclinaba más a estudiar algún tiempo para poder ayudar a las ánimas, y se determinaba ir a Barcelona. Esta es *la segunda etapa* de «locos por Cristo» en Ignacio<sup>19</sup>.

De hecho, su deseo de ayudar a las ánimas se remonta a Loyola, cuando conversaba con los de casa para hacer provecho de sus ánimas (*Au* 11); y luego también a través de la conversación espiritual cuando él ayudaba algunas almas en Manresa (*Au* 26). Pero en esta etapa, su primera intención de cambiar la vida era sólo por sí mismo, era su devoción. Cuando se dio cuenta de que Dios no quería que estuviese en Jerusalén, él comenzó a pensar seriamente en ayudar a las ánimas<sup>20</sup>.

En su camino entre Venecia y Génova, él sigue siendo como los mendigos. No solo eso, sino que también reparte todo su dinero a los pobres (*Au* 50), lo mismo que hizo en Alcalá (*Au* 56). Y él intentaba seguir la voluntad de Dios, aunque tenía que pasar por el camino más peligroso, donde hay una guerra entre los franceses y los imperiales. Lo interesante en este camino, cuando los guardas lo trajeron y el capitán pensaba que él era loco, dijo: «Este hombre no tiene seso; dad lo suyo y echadlo fuera» (*Au* 53).

Los ejercicios espirituales, que hizo en Manresa, le afectaron mucho. Por eso, él daba los ejercicios a algunas personas para aprovechar a las ánimas, mientras estaba estudiando en Barcelona (el febrero de 1524 – el julio de 1526) y Alcalá (el julio de 1526 - 1527). Sin embargo, luego comenzó a tener problemas. Había un grande rumor por toda aquella tierra de las cosas que se hacían en Alcalá, también en Salamanca. Ignacio tuvo que enfrentarse con los inquisidores y acabaron dejándole algunos días en la cárcel. Una

---

anacorética y selvática del ermitaño san Onofre». Cf. PEDRO LETURIA, «¿Hizo san Ignacio en Monserrat o en Manresa vida solitaria?», en *Estudios Ignacianos*, vol. I, (Roma: IHSI, 1957), 177.

<sup>19</sup> Cf. FERNANDO RIVAS, «Locos por Cristo», en *DEI*, vol. II, 1139; y KOLVENBACH, 124-125.

<sup>20</sup> MARK A. LEWIS, «Ayudar a las ánimas», en *DEI*, vol. I, 203.

vez, estando en la cárcel en Salamanca, tuvo una oportunidad para escapar, pero Ignacio y sus dos compañeros se quedaron allí, no huyeron. «Y cuando en la mañana fueron hallados con las puertas abiertas, y ellos solos sin ninguno» (Au 69). Dio esto mucha edificación a todos, y hizo mucho rumor por la ciudad.

Luego en Paris, le ocurrió otro problema. La gente le acusaba de ser «seductor de estudiantes». Porque tres estudiantes: Peralta, Castro y Amador dieron todo lo que tenían a los pobres, incluso sus libros, empezaron pedir limosna y se alojaron en el hospital de Saint Jacques (Au 77). Aun, había grandes murmuraciones en Paris, máxime entre españoles, de que Amador «se hizo loco» (Au 78).

Sobre la segunda etapa, Diego Laínez escribe en una carta en 1547 a Juan Polanco diciéndole que Ignacio, le confirmó dos veces su deseo de sufrir por amor a Cristo: «Todas las cadenas y prisiones del mundo no bastarían para satisfacer el deseo que tenía de padecer por amor de Cristo. Y en términos de locura, si fuese según su apetito, lo mostraría no curando ser tenido por loco y andando, como decía, descalzo y con su pierna mala de fuera, y con cueros al cielo, pero, por ganar alma, no muestra nada de esto»<sup>21</sup>.

Con los relatos de peregrino en la segunda etapa, podemos decir que «locos por Cristo» en Ignacio adquiere otro rasgo<sup>22</sup>. No solo por devoción suya, como ocurrió en la primera etapa, sino también para ayudar a las ánimas<sup>23</sup>. En esta etapa, Ignacio tiene el deseo de que otros sigan su camino, especialmente la forma en que Dios había trabajado en él. Sin embargo, lo que hizo a algunas personas lo metió en problemas. Siguió tratando de entender, mientras que al mismo tiempo seguía preguntando qué hacer («quid agendum»), es decir, continuar siguiendo la voluntad de Dios.

---

<sup>21</sup> DIEGO LAÍNEZ, «Carta Padre Laínez al P. Polanco sobre san Ignacio», 140.

<sup>22</sup> El abandono del ascetismo eremita es ya un claro signo de que su vocación no consistía en una repetición del monaquismo primitivo, al modo de un Antonio Abad o de un Onofre. Ignacio se siente llamado a otra cosa: a una espiritualidad cristocéntrica pero directamente apostólica. Cf. ROGELIO GARCÍA MATEO, *Ignacio de Loyola. Su espiritualidad y su mundo cultural*, (Bilbao: Mensajero, 2000), 143.

<sup>23</sup> Hasta ahora él la había entendido más en sentido de un Francisco de Asís, es decir sin formación intelectual o, como entonces se decía, sin letras. Pero a partir de este momento, el estudio, la universidad, la vida estudiantil e intelectual se van a convertir en elemento fundamental de su vida y de su actividad apostólica. Cf. GARCÍA MATEO, 144.

### 1.3. La tercera etapa: para mayor gloria de Dios (desde La Storta, 1537)

*La tercera etapa* empezó desde su experiencia en La Storta<sup>24</sup>. La visión en la Storta es la cumbre del camino de Ignacio<sup>25</sup>. Allí, la voluntad de Dios se confirma a través de esta visión: «sintió tal mutación en su alma y vio tan claramente que Dios Padre le ponía con Cristo, su Hijo, que no tendría ánimo para dudar de esto, sino que Dios Padre le ponía con su Hijo» (*Au 96*)<sup>26</sup>.

Con esta visión, para Ignacio la «locura por Cristo» debe estar orientada siempre amorosamente a la mayor gloria de Dios<sup>27</sup>, convirtiéndose, de este modo, en cualidad necesaria para ser compañero de Jesús, «ser puesto con el Hijo» en su misión de fructificar de llevar los hombres a su Padre y nuestro Padre. No hay nada que sirva a la gloria de Dios si no se inserta en el acontecimiento de su reino de amor entre nosotros<sup>28</sup>.

Ignacio no quiere oponer la locura de la cruz a la gloria de Dios, como si se excluyesen o se limitasen mutuamente. San Juan cree que la Hora de esta locura es la gloria de Dios (Jn 17, 1). De la gloria de Dios proviene la locura de la Cruz y para gloria de Dios es asumida.

---

<sup>24</sup> Es interesante que Hugo Rahner enfatizara que Ignacio ya cambió desde Manresa: «La visión del Cardoner es también (como se mostrará más tarde) la hora del nacimiento del plan de fundar una Compañía. Con eso se dio el cambio de lo meramente personal a lo eclesial, de Onofre al apóstol, del ensimismamiento místico al estudio de latín en Barcelona, del vestido de saco a la ropa talar negra, del ayuno de yerbas a la ‘vida común’, del peregrino al ‘reverendo sacerdote’ de la interioridad de la Devotio moderna ludolfina a Cristo, que hoy lucha en la Iglesia y que llama al combate. Así, la Iglesia es para él la medida del entusiasmo. En el Cardoner nació la ignaciana ‘discreción del amor’». Cf. HUGO RAHNER, *Escritos Ignacianos*, (Madrid: Didaskalos, 2021), 90.

<sup>25</sup> Esta visión es la confirmación de Dios. Desde su ordenación sacerdotal en Venecia el 24 de junio de 1537 y su preparación para la primera misa, Ignacio rogaba constantemente a la Virgen que «le quisiese poner con su Hijo» (*Au 96*). Según Nadal, esta visión es una gracia otorgada no sólo a Ignacio sino, en Ignacio, a toda la CJ y a cada jesuita en particular. Cf. HERBERT ALPHONSO, «La Storta», en *DEI*, vol. II, 1092-1093.

<sup>26</sup> «Le parecía ver a Cristo con la cruz sobre los hombros, y el Padre Eterno cercano que le decía: ‘Yo quiero que Tú tomes éste por tu siervo’. Y así, Jesús se lo tomaba, diciendo: ‘Yo quiero que tú nos sirvas’». DIEGO LAÍNEZ, «Adhortationes in librum examinis (1559)», *FN II*, Roma, 1951 (MHSI 73), 133.

<sup>27</sup> La gloria de Dios, para Ignacio, es la alabanza, en el que primero, el hombre expresa agradecido a su Creador y Salvador, y segundo, la «acción» responsable y libre por la que se hace instrumento de la misión divina y se ofrece todo entero en su «santo servicio» a través de la «ayuda a las ánimas»; Como un término, «Gloria» usado muchísimo en Ignacio: mil ciento treinta y cinco en las *Cartas*, veintitrés en los *Ejercicios*, ciento veintinueve en las *Constituciones*, cuatro en la *Autobiografía*, y una en el *Diario espiritual*. Cf. NURYA MARTÍNEZ-GAYOL, «Gloria», en *DEI*, vol. II, 910.

<sup>28</sup> KOLVENBACH, 125.

Luego Ignacio utiliza frecuentemente en sus escritos la expresión «hacer fruto»<sup>29</sup>, porque todo trabajo, todo modo de vida, debe ser permanentemente elegido, orientado y desarrollado en función del fruto que producen a fin de que la gloria de Dios sea servida y pueda ser reconocida en esta fecundidad<sup>30</sup>.

Ignacio expresa este deseo de ser loco en un lenguaje de honor. Para que la «locura por Cristo» sea auténtica supone el conocimiento de la vida real, lo que requiere un discernimiento permanente a la luz de quien fue tenido por loco, extendiendo la participación en el amor loco de Dios a todas las condiciones de la existencia humana, a fin de buscar a Dios en todas las cosas. Para Ignacio, es imposible separar u oponer la gloria y la cruz, el honor de Dios y la locura.

## 2. «Locos por Cristo» en los *Ejercicios*

En los *Ejercicios*, la expresión «locos por Cristo» podemos encontrarla en la tercera manera de humildad:

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

Ahora, vamos a tratar de comprender más la función y el contexto de este texto en el proceso de los *Ejercicios*.

La tercera manera de humildad es la más perfecta de las que se nos exponen en la segunda semana de los *Ejercicios*. San Ignacio propone que los motivos de la primera semana de los *Ejercicios* son la presentación de la imagen del Dios transcendente en su misericordia infinita.

---

<sup>29</sup> «Hacer fruto» o «provecho» significan a un tiempo: beneficio, ventaja, crecimiento, progresar, ser útil y se aplican tanto a los bienes materiales como a los del alma y del cuerpo (*EE* 38). Expresan también una orientación y una finalidad de los medios humanos que la CJ emplea al servicio de la misión. San Ignacio usa el término «fruto» y «provecho» muy frecuente en los *Ejercicios* (*EE* 106-108.114-116.122-125.194), las *Constituciones* (*Co* 98.402.440.603.622). Cf. PIERRE GERVAIS, «Provecho», en *DEI*, vol. II, 1505-1506.

<sup>30</sup> KOLVENBACH, 126.

Luego en la segunda semana, se concretan en la humanidad de su Hijo, el Verbo eterno encarnado. San Ignacio nos invita a entrar y ahondar en el seguimiento de Jesús a partir de la contemplación real e inmediata de su vida concreta e histórica. La imagen del Cristo que aparece en la segunda semana es imagen Cristo pobre y humilde. Está es la imagen del amor de Dios Padre que, al entregar a su Hijo, pronuncia su Palabra definitiva en la historia como proyecto consumado de la salvación de la humanidad<sup>31</sup>.

Es cierto que el fin de los ejercicios es la unión con Dios<sup>32</sup>, y para ello, los ejercitantes tienen que abrazarse a la manera de proceder de Jesús: a través de la encarnación y la salvación, él vivía en la *kenosis*, abajamiento con la identidad de pobre y humilde. Por eso, tres maneras de humildad (*EE* 164-168) tiene un papel muy importante en los *Ejercicios*.

## 2.1. El contexto y el lugar de tres maneras de humildad (*EE* 165-168)

San Ignacio nos presenta tres maneras de humildad propiamente no como meditación, ni en forma de contemplación, sino a modo de «consideración». «Antes de entrar en las elecciones, para hombre afectarse a la vera doctrina de Cristo nuestro Señor, aprovecha mucho considerar y advertir en las siguientes tres maneras de humildad, y en ellas considerando a ratos por todo el día» (*EE* 164)<sup>33</sup>.

La consideración<sup>34</sup> en los ejercicios espirituales es una acción del entendimiento entre contemplativa y meditativa no exenta tampoco de cierto componente afectivo, una función exploradora de sentidos, mensajes ocultos en la realidad considerada de la que deriva un ramal con mayor carga contemplativa y ‘mocional’<sup>35</sup>. La consideración de las tres maneras de humildad constituye una pieza clave en la preparación inmediata a la

---

<sup>31</sup> SANTIAGO ARZUBIALDE, *Ejercicios espirituales de san Ignacio, Historia y análisis*, (Bilbao: Mensajero-Sal Terrae, 2009<sup>2</sup>), 269.

<sup>32</sup> *Ibid.*, 87.

<sup>33</sup> Hugo Rahner enfatiza que «fundamento y maneras de humildad son una reflexión, no una meditación». Cf. HUGO RAHNER, *Escritos Ignacianos*, (Madrid: Didaskalos, 2021), 184.

<sup>34</sup> En *DCECH*, considerar o consideración es: «examinar los astros en busca de agüeros». En *TLC*, significa: «pensar bien las cosas, reparando en ellas». En *DiccAut*, dice: «pensar, discurrir, meditar y advertir alguna cosa con cuidado, atención y vigilancia».

<sup>35</sup> JOSÉ GARCÍA DE CASTRO, «Consideración», en *DEI*, vol. I, 410. Véase también JOSÉ GARCÍA DE CASTRO, «¿Qué hacemos cuando hacemos *Ejercicios*?», *Manresa* 74 (2002), 21-22.

elección, al igual que las dos banderas y tres binarios de hombres. Las tres maneras de humildad forman una unidad total y coherente con las Banderas y los Binarios<sup>36</sup>.

Si la meditación de las dos banderas (*EE* 136-148) buscaba directamente aclarar al ejercitante sobre las consignas respectivas de Cristo y de Satanás en la lucha que les opone y la de los tres binarios de hombres (*EE* 149-157) buscaba probar, o al menos, rectificar la sinceridad de la voluntad frente a la elección a hacer corrigiendo u orientando sus afectos, el tercer ejercicio, las tres maneras de humildad (*EE* 164-168) es una consideración en la que Ignacio sitúa al ejercitante en un terreno muy importante que consiste en la virtud tradicional de la humildad, para empaparle hondamente en la doctrina de Cristo y la configuración con Cristo.

## 2.2. Los aspectos importantes en tres maneras de humildad

La humildad es un tema tradicional de la espiritualidad cristiana. La humildad es la clave de la virtud, es la puerta para otras virtudes (*EE* 146)<sup>37</sup>. La humildad se deriva de la palabra latina «humus», la tierra o el suelo<sup>38</sup>. Según Santiago Arzubialde, a lo largo de la historia de Iglesia, el tema de la humildad tiene cuatro ángulos diversos: 1) La humildad considerada como una disposición espiritual intermedia, opuesta al orgullo, vanidad, autosuficiencia y amor de la propia excelencia (contra visión humanista de los griegos, sobre todo la magnanimidad de Aristóteles); 2) La humildad considera la condición creatural del hombre dependiente de Dios. El hombre ante Dios es indigente y carece de méritos; 3) La humildad verdadera es la humildad de Cristo. Por eso, los cristianos han

---

<sup>36</sup> El objetivo de las Tres maneras de humildad no parece que sea distinto del pretendido por los dos ejercicios de Banderas y Binarios, sino una mayor ayuda para «imitar» la «vida verdadera» de Cristo (*EE* 139,2). La propuesta de «considerar y advertir» nos indica que lo que se pretende es que, mediante una actividad que no es discursiva como la meditación, sino una mirada atenta al contenido de las Tres maneras de humildad, el ejercitante sea más consciente de lo que supone optar evangélicamente en la vida. Esta mirada es consideración y no contemplación, porque no es «contemplación o meditación visible» (*EE* 47,1). Cf. JOSEP M. RAMBLA, «Ejercicios espirituales de san Ignacio de Loyola. Una relectura del texto (4)», *EIDES*, octubre 2014, 16.

<sup>37</sup> Cf. LISA A FULLAM, «Humildad» en *DEI*, vol. II, 957; CARL A. LOFY, «The third degree of humility», *Woodstock Letters* 88 (1959), 369.

<sup>38</sup> La humildad, aunque consiste formalmente en la voluntad, radica sin embargo en el entendimiento y en el concepto que con él nos formamos de las cosas. Así la humildad, síntesis de la disciplina evangélica, que aquí nos propone San Ignacio dimana de un modo intelectual de concebir nuestra situación en la vida. Cf. LUIS GONZÁLEZ HERNÁNDEZ, «Las banderas, los binarios y las tres maneras de humildad», en *Miscelánea Comillas* 14 (1956), 108.

de imitar a él, en la identificación con su misterio de abajamiento; 4) A partir de la humildad de Cristo, la humildad se convirtió en el fundamento evangélico de la caridad y de las relaciones interpersonales, entre los hermanos<sup>39</sup>.

Las tres maneras de humildad fueron elaboradas y redactadas probablemente por Ignacio en París, entre 1528 y 1535. En el códice de *Helyar* aparece después de las dos banderas, tres binarios y los tres tiempos de elección. Sin embargo, en el texto actual, lo encontramos antes de las meditaciones concernientes a la Elección<sup>40</sup>. El hecho de que el texto fuera añadido a la primera estructura original ha dado lugar a un debate sobre el lugar y el momento que le corresponde dentro del proceso general de los *Ejercicios*. Unos autores opinan que las tres maneras de humildad darían lugar a la prolongación en un día más de la Segunda semana (una especie de «cuarto día bis») que vendría a jugar como un complemento doctrinal del cuarto día (Banderas y Binarios)<sup>41</sup>. Para otros, tres maneras de humildad vendrían a ser una especie de telón de fondo, sin un lugar o un tiempo señalado específicamente y que abarcaría todo el tiempo que fuera necesario emplear en efectuar el proceso de Elección<sup>42</sup>.

San Ignacio en los *Ejercicios* habla más de «maneras» de la humildad que de «grados»<sup>43</sup>. Y ahora vamos a subrayar cada una.

---

<sup>39</sup> ARZUBIALDE, 427-428.

<sup>40</sup> CARLOS DOMÍNGUEZ MORANO, «Maneras de humildad», en *DEI*, vol. II, 1185.

<sup>41</sup> En los directorios de ejercicios (1540-1549), por ejemplo, Eduardo Pereyra, en su memorial de 1562, parece incluir las tres maneras de humildad entre los temas de oración del cuarto día de la Segunda Semana, junto con la contemplación del día venidero (D10:64.100). Pablo Hoffeo, en sus notas (1575-80) lo asigna como material para meditaciones regulares el día antes de la elección (D17:105), y Gil González Dávila, parece considerarlo paralelo a las meditaciones sobre las Dos banderas y los tres binarios (D31:152). Juan Alfonso de Polanco, en su Directorio de 1573-75, dice que al ejercitante se le deben dar las tres maneras de Humildad para que las «revuelva al afecto» durante todo el día anterior a la elección, y que o también debe dedicarles dos o tres horas completas de oración formal (D20:78). Sin embargo, Diego Miró, quien fue encargado por el P. Mercurio a redactar un directorio oficial en 1582 y que se preocupó por volver a la práctica auténtica de Ignacio, insiste en que el texto no se propone como sustituto de ninguna de las contemplaciones diarias de los misterios de la vida de Cristo, sino que es simplemente a tener en cuenta todo el día, «incluso durante las meditaciones, pero sólo en el momento oportuno, con la ayuda del triple coloquio extraído de las Banderas» (D22-23:76).

<sup>42</sup> Rufino Meana añade que: Las tres maneras de humildad no son sólo una especie de telón de fondo en el contexto de elección, sino también en toda la concepción antropológica ignaciana, donde la humildad es un pilar esencial. Cf. RUFINO MEANA, «Una mirada sobre las tres maneras de humildad», en *Manresa* 90 (2018), 297.

<sup>43</sup> Refiere a la tradición dentro del cristianismo: san Benito refiere de doce «grados» de humildad (*PL* 103, 837), que también son recogidos por santo Tomás (*Suma Theologiae*. II-II, 161). San Gregorio enumera cuatro «grados» de soberbia a los que opone cuatro «grados» de humildad (*PL* 76, 285). San Bernardo, en su tratado «Sobre los doce grados de humildad» (*PL* 182, 943), enumera también doce «grados» de

a. La primera manera de humildad

La primera manera de humildad es necesaria para la salud eterna es a saber que así me baje y así me humille cuanto en mí sea posible, para que en todo obedezca a la ley de Dios nuestro Señor, de tal suerte que, aunque me hiciesen señor de todas las cosas criadas en este mundo, ni por la propia vida temporal, no sea en deliberar de quebrantar un mandamiento, quier divino, quier humano, que me obligue a pecado mortal. (EE 165)

*La primera manera de humildad* nos remite prácticamente, por un lado, al ambiente del Principio y Fundamento, y, por otro lado, de lo que constituye generalmente un obstáculo para el fin perseguido, a saber, el pecado. Esta manera consiste en la obediencia, en la «sumisión y subordinación» a Dios. «Así me baje y así me humille cuanto en mí sea posible, para que en todo obedezca». No era fácil inculcar mejor la verdad práctica de que la obediencia depende y es proporcional a la humildad. El que más se humillare mejor obedecerá, pues, en último término la soberbia es la raíz de todo pecado y la humildad el fundamento de la virtud.

En el estilo de san Ignacio, las dos palabras «abaje» y «humille» van unidas por la conjunción y esa unión les da el sentido completo. El abajarse implica la abdicación de la libertad y el humillarse supone la abnegación del amor propio. Dicho en otras palabras, es evidente que sin humildad no hay manera de ser buen obediente, y que el humilde obedecerá en todo<sup>44</sup>.

La frase «para que en todo obedezca a la ley de Dios nuestro Señor» equivale al «servir» en el Principio y Fundamento. Porque servir a Dios es cumplir su voluntad. Y entonces, ¿hasta dónde debe extenderse la obediencia de la humildad? En la primera manera, ya está obligado el hombre a obedecer a Dios, si fuere necesario hasta la muerte (a lo largo de la vida del hombre)<sup>45</sup>.

---

soberbia. El discípulo de san Anselmo, autor de *Liber similitudinibus*, cuenta siete «grados». Cf. DOMÍNGUEZ MORANO, 1186.

<sup>44</sup> ARMAND FROGIER DE PONLEVOY, *Comentario a los Ejercicios espirituales de san Ignacio*, (Oña: Imp. Priv. Del Colegio, 1921), 227.

<sup>45</sup> ARZUBIALDE, 435.



b. La segunda manera de humildad

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

*La segunda manera de humildad* es más perfecta humildad que la primera. Aquí, san Ignacio cambia la frase «así me baje y así me humille cuanto en mí sea posible, para que en todo obedezca a la ley de Dios nuestro Señor» por el tema de la Indiferencia. La indiferencia una vez más es una categoría importante del Principio y Fundamento. El Principio y Fundamento puesto por Ignacio al inicio de los ejercicios se presenta como brújula que da la orientación y la síntesis del conjunto de los ejercicios. La indiferencia en la segunda manera es el punto de partida, mientras que en el Principio y fundamento era la meta<sup>46</sup>.

En cuanto al tema de humildad, si en la primera manera el nombre de la humildad era «obediencia», aquí en la segunda manera se llamaría «indiferencia», que se concretiza justamente como una actitud espiritual esencial y fundamental del amor e identificación con Cristo. Además, esta indiferencia, tanto afectiva como efectiva, era el ideal al que apuntaba el tercer binario (EE 155). Existe una cierta analogía entre el tercer binario y la segunda manera de humildad. Porque para poder servir mejor a Dios es preciso asumir en toda su radicalidad el «medio» más eficaz. Por ello la indiferencia apunta ahora no ya el equilibrado despegue emocional con relación al uso ordenado de las «cosas», sino a la pasión personal del amor<sup>47</sup>.

---

<sup>46</sup> ELÍAS ROYON, «Las tres maneras de humildad en la dinámica del seguimiento de Jesús (EE 164-168)», en *El cuarto día de la segunda semana, Quinto curso de aportaciones*, (Madrid: Secretariado de ejercicios compañía de Jesús, 1983), 120-121. Cf. *Id.*, «Las tres maneras de humildad en la dinámica del seguimiento de Jesús (EE 164-168)», *Manresa* 58 (1986), 72.

<sup>47</sup> ARZUBIALDE, 436.

c. La tercera manera de humildad

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

*La tercera manera de humildad* (EE 167) para san Ignacio como «la manera más perfecta» (perfectísima). Según Hans von Balthasar la tercera manera de humildad es la belleza de la «forma» del amor<sup>48</sup>. El comparativo de superioridad «más» utilizado aquí nos proyecta a la categoría del superlativo «mejor» que corresponde en el lenguaje ignaciano al «magis»<sup>49</sup>. En esta medida se entiende bien por qué la tercera manera de humildad incluye las dos maneras precedentes que sobrepasa el registro de la perfección. Esta manera nos sitúa a pie firme en lo que Ignacio hacía pedir al ejercitante desde el inicio de la segunda Semana, «conocimiento interno del Señor, que por mí se ha hecho hombre, para que más le ame y (más) le sigue» (EE 104).

La tercera manera de humildad es la más perfecta porque el ejercitante va más allá y resplandece el pensamiento de Ignacio que atraviesa todos los *Ejercicios*: la importancia de la identificación con Cristo (imitar y parecer más actualmente a Cristo pobre, humilde y ser estimado por vano y 'loco por Cristo'). En esta manera, se nos presenta a una persona tan emocionalmente fascinada por Jesús que no es solamente un noble y honesto sometimiento a la voluntad de Dios, sino también comparte con Cristo su misma mirada, sus mismos sentimientos, el mismo proceder (el impacto recibido por oprobios y la pobreza espiritual y real que Él vivió), y por supuesto, la misma y confiada relación de obediencia al Padre<sup>50</sup>.

---

<sup>48</sup> ARZUBIALDE, 983.

<sup>49</sup> KARL RAHNER, *Meditaciones sobre los ejercicios de San Ignacio*, (Barcelona: Herder, 1971), 191.

<sup>50</sup> RUFINO MEANA, «Una mirada sobre las tres maneras de humildad», 297.

### 2.3. Tres claves de las tres maneras de humildad

Las tres maneras de humildad son una pieza clave, no solo en la preparación inmediata a la elección, sino también en todos los días de la segunda semana y las siguientes<sup>51</sup>. Podemos subrayar unos puntos. *Primero*, en el pensamiento de san Ignacio la humildad no es solo la obediencia delante de Dios, sino también la manera del amor de Dios, que tiene la cumbre en la obediencia de Cristo, en la que luego los ejercitantes tienen que identificar e imitar (como Jesús pobre y humilde, y desear más ser estimado por vano y loco por Cristo).

*Segundo*, las tres maneras de humildad nos presentan en una síntesis luminosa los objetivos de nuestro amor en una escala cada vez más alta: primera, hemos de anteponer nuestro amor a Dios a toda ventaja, que pudiera alcanzarse a costa de un pecado mortal; luego anteponemos el amor de Dios a toda ventaja que pudiera lograrse a costa de un pecado venial y se insiste en la necesidad de la indiferencia, que nos hace poner a Dios por encima de nuestras preferencias instintivas; y finalmente anteponemos el amor de Dios a todos nuestros gustos humanos, por reemplazarlos con los planes divinos de redención del mundo.

*Tercero*, la tercera manera de humildad parece ser, en otras palabras, una especie de segundo principio y fundamento, destinado directamente a apoyar la decisión del ejercitante sobre cómo ser concretamente un discípulo de Jesús y ser más como Cristo (el principio y fundamento de una buena elección en Cristo y unión con Dios)<sup>52</sup>. Para mayor claridad, aquí ofrecemos una tabla sobre la estructura de tres maneras de humildad con otras meditaciones claves en la segunda semana (dos Banderas y tres Binarios):

---

<sup>51</sup> Muchas veces se ha comentado que el ejercicio de dos Banderas se dirigía a la inteligencia (o *el entendimiento*), el de tres Binarios a *la voluntad* y las tres maneras de humildad *al afecto o el amor*. El fundamento de esta distinción y progreso es claro, ya que el ejercitante en las dos Banderas es iluminado sobre la verdadera doctrina de Cristo, en los Binarios trata de liberar su voluntad para responder a la llamada concreta del Señor en la elección y las maneras de humildad, superando la estrechez de la ley, se orientan hacia el amor sin medida a Cristo pobre y humilde. Cf. RAMBLA, «Ejercicios espirituales de san Ignacio de Loyola. Una relectura del texto (4)», 19. Véase también JESÚS CORELLA, «Dos banderas y maneras de humildad como experiencia unitaria de pobreza de espíritu», en JUAN M. GARCÍA-LOMAS (ed.), *Ejercicios espirituales y mundo de hoy. Congreso internacional de Ejercicios (Loyola 20-26 de septiembre de 1991)*, (Bilbao: Mensajero-Sal Terrae, 1992), 155.

<sup>52</sup> BRIAN E. DALEY, «To be more like Christ. The background and implications of three kinds of humility», en *Studies* 27/1 (January 1995), 26. Véase también PAVULRAJ MICHAEL, «Loco por Cristo en tres maneras de humildad», *Ignaziana* 20 (2015), 130; HUGO RAHNER, 184.

	<b>Dos Banderas</b>	<b>Tres Binarios</b>	<b>Tres maneras de humildad</b>
<b>Obediencia (el binomio ley-temor)</b>			1MH: «asi me baje y me humille ... que en todo obedezca a la ley de Dios nuestro Señor»
<b>La indiferencia (y la disponibilidad)</b>		(EE 155): «tercer binario no tiene afección; quererla o no quererla según que D.N.S. le pondrá voluntad»	2MH: «No quiero ni me afecto más a tener riqueza que pobreza... siendo igual servicio de Dios nuestro Señor»
<b>Más ser como Cristo (ilógica evangélica; abajamiento-kenosis; la locura de amor por Cristo) “Principio y fundamento de la segunda semana y la siguiente”</b>	(EE 146-147): Cristo traerlos a suma 1) Pobreza espiritual y si su divina majestad fuere servida y los quisiere elegir, no menos pobreza actual 2) Oprobios y menosprecios 3) La humildad		3MH: «por imitar y parecer más actualmente a Cristo nuestro Señor quiero y elijo 1) Más pobreza con Cristo pobre que riqueza 2) Oprobios con Cristo 3) Desear ser estimado vano y loco por Cristo.»

Fig 2.1. Tres oraciones unidas

#### 2.4. La dinámica del *magis*: Para ser más como Cristo

Ignacio Iparraguirre, José Calveras, Hugo Rahner, Santiago Arzubialde y otros que han estudiado a fondo los *Ejercicios* hacen notar que, cuando Ignacio daba los puntos para este ejercicio, insistía sobre el tema del amor. Esta opinión se apoya sobre las huellas del lenguaje de Ignacio en unas anotaciones del doctor Pedro Ortiz y su hermano Fray Francisco Ortiz<sup>53</sup>. En el cuaderno de retiro de Ortiz se descubre, en efecto, que en torno a este ejercicio anotó como sigue: «tres maneras y grados de amor a Dios»<sup>54</sup>. Eso podría significar que el amor y la humildad tienen en Ignacio una misma portada<sup>55</sup>. Ciertamente el amor de Dios es la motivación en la raíz de la aspiración a la humildad, y en las tres

<sup>53</sup> CAMILLO MARÍA ABAD, «Unas anotaciones del doctor Pedro Ortiz y su hermano fray Francisco sobre los ejercicios espirituales de san Ignacio», *AHSI* 25 (1956), 437.

<sup>54</sup> FRANCISCUS VILLANUEVA, «Tractatus de electione, auctoribus Petro et Francisco Ortiz», en *MHSI* 100, 635.

<sup>55</sup> Según Lisa A. Fullam: «Muchos comentaristas han visto los tres grados de humildad como grados de amor de Dios. Guerrero (1982) describe los tres grados como tres tipos de amistad con Dios, pasando de entrar en la órbita de la voluntad del amigo, a la intimidad o identificación». Cf. LISA A. FULLAM, 963.

maneras humildad hay una profundización del amor. Pero humildad no es lo mismo que amor, aunque la verdadera humildad ha de estar motivada por el amor<sup>56</sup>.

De este modo, pues, la humildad aparece como un signo claro que caracteriza el verdadero afecto hacia Jesús, hacia el amor total. Así, pues, en las tres maneras se trata de «amor de Dios» que lleva consigo «obediencia» a la ley de Dios Nuestro Señor (la primera manera), «servicio» de Dios Nuestro Señor (segunda manera), y finalmente «imitación de Cristo» (tercera manera). Todo lo cual constituye la línea del proceso de toda la segunda semana. Sin olvidar que la tercera manera incluye –san Ignacio lo dice explícitamente– la primera y la segunda<sup>57</sup>.

En la tercera manera de humildad, está la cumbre de un camino recorrido<sup>58</sup>. El estilo de vida de Jesús nos ha llegado a entusiasmar, nos atrae, nos ilusiona. Más aún queremos que sea el nuestro. «Para el hombre afectarse a la vida verdadera». Existe una motivación, un por qué radical: «por parecer más actualmente a Cristo». Ya no es la pobreza espiritual, sino la actual, y ésta porque Cristo fue pobre<sup>59</sup>. Querer padecer el escándalo de la cruz (ser estimado por vano y loco por él), porque Él lo padeció. No hay, pues, otra razón para este seguimiento sino el amor. Por eso, en la tercera manera de humildad hay una dinámica de *magis*. En «loco por Cristo», hay un carácter «para ser más como Cristo»<sup>60</sup>.

### 3. «Locos por Cristo» en las *Constituciones*

Podemos encontrar la expresión «locos por Cristo» en las *Constituciones* en la parte del *Examen general* número 101:

Asímismo es mucho de advertir a los que se examinan, encareciendo y ponderándolo delante de nuestro Criador y Señor, en cuánto grado ayuda y aprovecha en la vida espiritual aborrecer en todo y no en parte, cuanto el mundo ama y abraza, y admitir y desear con todas las fuerzas posibles cuanto Cristo nuestro Señor ha amado y abrazado.

---

<sup>56</sup> LISA A FULLAM, 963.

<sup>57</sup> ROYÓN, «Las tres maneras de humildad en la dinámica del seguimiento de Jesús (*EE* 164-168)», 118.

<sup>58</sup> RAMBLA, «Ejercicios espirituales de san Ignacio de Loyola. Una relectura del texto (4)», 18.

<sup>59</sup> Por otra parte, sabemos por todo el proceso de los Ejercicios que «la mayor gloria del Padre» es promovida precisamente por Cristo pobre y crucificado. «La mayor gloria de Dios» es el motivo determinante para elegir la tercera manera de humildad: precisamente porque la mejor manera de promoverla es llegar a ser lo más semejante posible a Cristo crucificado. Cf. HUGO RAHNER, 233.

<sup>60</sup> ROYÓN, «Las tres maneras de humildad en la dinámica del seguimiento de Jesús (*EE* 164-168)», 124.

Como los mundanos que siguen al mundo aman y buscan con tanta diligencia honores, fama y estimación de mucho nombre en la tierra, como el mundo les enseña; así los que van en espíritu y siguen de veras a Cristo nuestro Señor, aman y desean intensamente todo el contrario, es a saber, vestirse de la misma vestidura y librea de su Señor por su debido amor y reverencia, tanto que donde a la su divina Majestad no le fuese ofensa alguna, ni al prójimo imputado a pecado, desean pasar injurias, falsos testimonios, afrentas y ser tenidos y estimados *por locos* (no dando ellos ocasión-alguna de ello) por desear parecer e imitar en alguna manera a nuestro Criador y Señor Jesucristo, vistiéndose de su vestidura y librea, pues la vistió él por nuestro mayor provecho espiritual, dándonos ejemplo, que en todas cosas a nosotros posibles, mediante su divina gracia, le queramos imitar y seguir, como sea la vía que lleva los hombres a la vida. Por tanto, sea interrogado si se halla en los tales deseos tanto saludables y fructíferos para la perfección de su ánima.

### 3.1. El origen y desarrollo textual

Antes de explicar el texto del examen general número 101, en esta parte vamos a tratar de comprender qué es el examen. El término «examen» a los candidatos en la vida consagrada se retrotrae a la costumbre de los monjes del desierto. Las ordenes monásticas tienen métodos más cuidadosos de descubrir las motivaciones de los candidatos. Por ejemplo, según Juan Casiano, el que lo deseaba no era recibido sino después de solicitarlo, postrado en tierra y con lágrimas, durante diez días (*Collationes* XX, 1); en la regla de San Benito (*Regla san Benito*, cap. 58) urgía que no se dejase entrar al pretendiente al monasterio, sino después de haber soportado dilación e injurias y perseverado en su empeño cuatro o cinco días. Otra tradición parecida se dio entre los mendicantes, como en el *De instructione officialium* de Humberto de Romanis que ofrece una guía para quienes entrevistaban a los candidatos en la Orden de Predicadores<sup>61</sup>.

El texto más antiguo del *Examen* en la Compañía de Jesús ha sido denominado «α»<sup>62</sup>. Es una copia clara, que contiene diez correcciones de Ignacio y una de Polanco. Este texto del año 1547 y tiene referencia a un texto primitivo desaparecido. En torno a 1549, el texto del *Examen* denominado «A» fue compuesto para ser el capítulo V de la parte I de las *Constituciones*. Luego, en la redacción del texto «B» (cuando los compañeros se reunieron en Roma en enero de 1551), el definitivo, el *Examen* fue ubicado

---

<sup>61</sup> MANUEL RUIZ JURADO, «Constituciones», en *DH CJ*, vol. I, 930. Véase también, JESÚS MANUEL SARRIEGO, «Examen de candidatos», en *DEI*, vol. I, 837; ANTONIO M. DE ALDAMA, «La composición de las constituciones de la Compañía de Jesús», en *AHSI* 42 (1973), 230-233.

<sup>62</sup> En *MConst* 2:2-125.

separadamente de las *Constituciones* como un documento con identidad propia (Co 1-133). Fue el presentado por Ignacio a sus compañeros y demás profesos a fines 1550. Es una copia directa del texto «A», sobre el que Ignacio continuó haciendo correcciones hasta el fin de su vida<sup>63</sup>.

Ahora, sabemos que 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* (en *Formula Instituto* de 1550 expresa con evidencia que nadie «podrá ser admitido en esta milicia sino cuando haya sido examinado diligentemente») y, por otro, introduce ya en el proceso de incorporación a la Compañía que se presenta en las diez partes de las *Constituciones*<sup>64</sup>.

Sobre la estructura del *Examen*, consta de ocho capítulos, que tienen un doble objetivo. Por un lado, ofrecer a los candidatos una información básica sobre la Compañía de Jesús, mostrando su particularidad. Por otro, ofrecer una serie de instrumentos que puedan ayudar a los examinadores en su tarea de conocer a fondo a los candidatos. Por eso, en el *Examen*, no se trata sólo de examinar al candidato, sino también de instruirlo, de darle a conocer cuál es el instituto que desea abrazar, para que la Compañía y el candidato se proceda con toda claridad y evite malentendido<sup>65</sup>.

El núcleo del texto del *Examen* se encuentra en el capítulo 4, que presentan el ideal de la vida del jesuita (Co 101-103) y se trata de dar un conocimiento más real y profundo de la Compañía. 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 (arraiga también en la *Formula Instituto*). Los capítulos 2 y 3 están en relación (impedimentos y cualidades requeridas), ya que ambos tratan de manera siempre más profunda de la persona del candidato. También en el capítulo 4 se presentan seis

---

<sup>63</sup> ANTONIO M. DE ALDAMA, *Iniciación al estudio de las Constituciones*, (Roma: CIS, 1979), 36-37.

<sup>64</sup> JOSE MANUEL AICARDO, *Comentario a las constituciones de la Compañía de Jesús*, vol. I, (Madrid: Blas y Cia, 1919), 661-662.

<sup>65</sup> ALDAMA, *Iniciación al estudio de las Constituciones*, 36. Véase también JESÚS CORELLA, «Introducción al Examen General», en *Constituciones de la Compañía de Jesús*, (Bilbao: Mensajero-Sal Terrae, 1993), 42.

probaciones y unos rasgos que los novicios han de ejercitar. Los capítulos 5-8 tratan del candidato, pero desde la perspectiva de la vocación particular de cada uno.

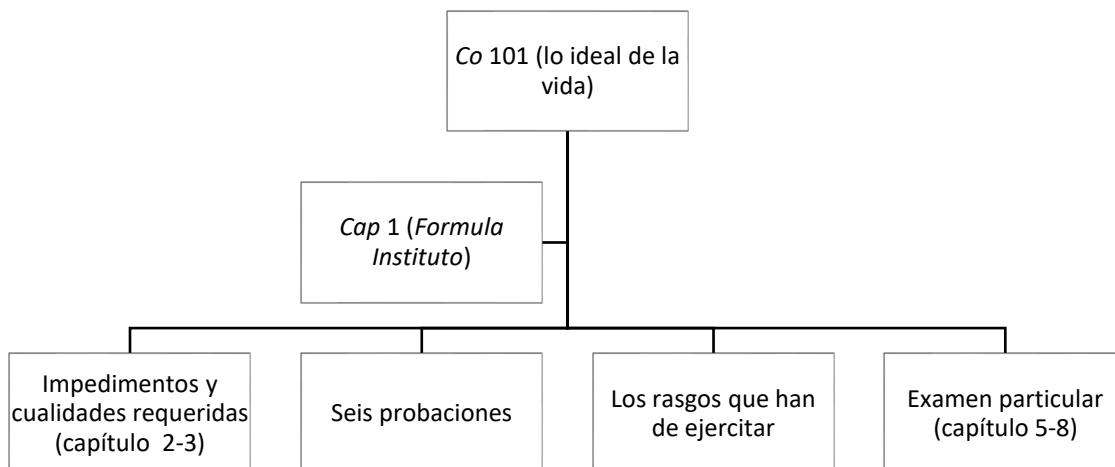


Fig. 2.2. La estructura del *Examen*

### 3.2. El *Examen* [101]

El *Examen* 101 está colocado en el capítulo 4, el núcleo del todo texto del *Examen*. Antonio Aldama mencionó el *Examen* 101 como el ideal de la vida del jesuita; Esta parte es «la perla del libro del *Examen*, y aun de todas las *Constituciones*»<sup>66</sup>. Otros autores dicen que el *Examen* 101 es el corazón espiritual y lo nuclear del carisma jesuítico<sup>67</sup>.

<sup>66</sup> ALDAMA, *Iniciación al estudio de las Constituciones*, 67.

<sup>67</sup> Cf. SARIEGO, «Examen de candidatos», 839; DALEY, «To be more like Christ, The background and implications of three kinds of humility», 37.



Como un texto importante en las *Constituciones*, de hecho, el *Examen* 101 tiene un paralelo con los *Ejercicios* 167<sup>68</sup>, sobre todo en la tercera manera de humildad<sup>69</sup>. Podemos comparar los textos uno a otro, de la siguiente manera:

<b>EE 167 (la tercera manera de humildad)</b>	<b>Co 101</b>
	(1) En cuánto grado ayuda y aprovecha en la vida espiritual, aborrecer, en todo y no en parte quando el mundo ama y abraza; admitir y desear con todas las fuerzas posibles quanto Cristo Señor ha amado y abrazado;
por imitar y parecer más actualmente a Cristo nuestro Señor,	(2) por desear parecer e imitar en alguna manera a nuestro Criador y Señor Jesucristo, vistiéndose de su vestidura y librea, pues la vestió El por nuestro mayor provecho espiritual,
quiero elijo más pobreza con Cristo pobre que riqueza, oprobios con Cristo lleno de ellos que honores, y desear más de ser estimado por vano y loco por Cristo,	desean pasar injurias, falsos testimonios, afrentas, y ser tenidos y estimados por locos,
que primero fue tenido por tal, que por sabio ni prudente en este mundo.	dándonos ejemplo que en todas cosas a nosotros posibles, mediante su divina gracia, le queramos imitar y seguir.

Fig. 2.3. Comparación EE 167 y el Examen 101

Lo que aparece en los dos textos es muy parecido<sup>70</sup>; en el *Examen* 101, encontramos una parte añadida al principio de párrafo. Esta parte es de la meditación de

<sup>68</sup> No solo tiene paralelo, sino también las *Constituciones* nacen de los *Ejercicios*. Según P. Luis de la Palma, los frutos de los *Ejercicios* son: la vida de su autor, la Compañía y las *Constituciones* (*Camino espiritual*, libro V, cap. 3). Cf. LUIS DE LA PALMA, *Obras*, (Madrid: BAC, 1967). Véase también M. RUIZ JURADO, «Ejercicios y Constituciones S.I.», *Manresa* 43 (1971), 152; A. DE ALDAMA, «¿Los Ejercicios son alma de las *Constituciones*?», *Manresa* 48 (1975), 131; JOSEP M. RAMBLA, «El hombre de las *Constituciones* como la prolongación el hombre de los *Ejercicios*», *Manresa* 70 (1997), 361. CARLOS COUPEAU, *From inspiration to invention: Rhetoric in the Constitutions of the Society of Jesus*, (Saint Louis: The institute of Jesuit sources, 2010), 208.

<sup>69</sup> La tercera manera de humildad constituye el fondo, el móvil, el centro y la meta ascética propia de la Compañía de Jesús, y en ella radica la fuente de su vida espiritual. Al jesuita debe estar con Jesús siempre y en todas partes y portarse como Jesús ya que no es otra su vocación y su destino. En donde está Jesús, deben estar sus compañeros (Cf. Jn 12, 26).

<sup>70</sup> «Las *Constituciones* no es una vía alternativa a la de los *Ejercicios*, sino una profundización. Sin embargo, un primer rasgo diferenciador de la mistagogía de las *Constituciones* es el mistagogo corporativo, es decir, la institución formativa de la Compañía». Cf. CARLOS COUPEAU, «La mistagogía de las *Constituciones*: El mistagogo», *Manresa* 76 (2004), 388-389.

dos banderas. Según Jesús Corella, el *Examen* 101 es una síntesis perfecta entre los dos ejercicios de Banderas y Maneras de humildad, y se hace de ella la disposición óptima para que la entrada en la Compañía manifieste toda su significación real. El ritmo interno del párrafo arranca de la urgencia de aborrecer en todo y no en parte cuanto el mundo ama y abraza (la bandera de Satanás), para amar y abrazar lo que Jesús ama y abraza (la bandera de Jesús). La parte siguiente podríamos encuadrarla bajo el tema de la «locura por Cristo» (con un formidable crescendo afectivo, en plena tercera manera de humildad) o de la imitación en clave de «magis» que busca y conduce a la identificación con Cristo siervo, pobre y humilde (consiste en vestirse, no de un hábito particular, sino de su librea, y en desear la locura de la cruz)<sup>71</sup>.

San Ignacio pensó también que el *Examen* 101 no solo es el núcleo sino también, en contexto más amplio con todo del capítulo 4 (*Co* 53-103), la tercera fase (la última fase) del proceso de integración del candidato en la Compañía de Jesús. El capítulo 4 tiene un paralelismo muy estrecho con el proceso de los *Ejercicios*. La primera fase (*Co* 53-63) consiste en quitar las afecciones desordenadas que pueden obstaculizar el seguimiento de Jesús en la Compañía. Hay que desarraigar o aborrecer del «mundo» al candidato. Esta fase es la fase de primera semana. La segunda fase (*Co* 64-79) es el proceso del «desierto espiritual». El desierto es lugar de probación (prueba). Esta fase es la fase de segunda semana. Y la tercera fase es la identificación afectiva con Jesús, y en la práctica es el proceso de la incorporación a la vida de la Compañía y comunitaria. Por eso, en esta fase, el candidato está en el campamento de la bandera de Cristo y deberá vivir en la tercera manera de humildad (loco por Cristo), llevar una vida de pobreza (*Co* 81-82), de humildad y abnegación (*Co* 82-83) y de obediencia (*Co* 84-90). Esta fase es la fase de tercera y cuarta semana de los *Ejercicios*<sup>72</sup>.

### 3.3. Seis experiencias que prueban

Para alcanzar el ideal de la vida del jesuita, el novicio tiene que asimilar la identificación permanente con Cristo y el deseo de vivir y morir en la Compañía (*Co* 101). La

---

<sup>71</sup> JESÚS CORELLA, «Introducción al Examen General», 52.

<sup>72</sup> *Ibid.*, 50-53.

identificación con Cristo que se pide al novicio requiere de él hacer suyo el anonadamiento del Cristo siervo y de un modo especial a través de la abnegación que supone la obediencia en la Compañía de Jesús.

Para esto, seis experiencias que el candidato tiene que hacer para confrontar sus deseos se proponen ante situaciones límites para probar su capacidad de esperanza y permitir que salga a flote la verdad de las motivaciones que le mueven<sup>73</sup>.

Antes de explicar las experiencias o probaciones, tenemos que darnos cuenta de que la probación es la segunda fase del proceso, como lo hemos dicho antes. En la primera fase, excepto el aborrecimiento (desarraigar y quitar las afecciones desordenadas) del mundo del candidato, hay otro paso que también sería importante. Es del capítulo 2 y 3 del *Examen*. Estas partes, hablan tanto sobre el conocimiento negativo de los candidatos: los impedimentos que excluyen de la Compañía (capítulo 2) como del conocimiento positivo de los candidatos: su edad, familia, su pasado afectivo, su situación eclesial, sus estudios, sus deseos, talentos, su estado espiritual y las motivaciones de su vocación (capítulo 3). Los dos son como el proceso de conocer de qué tipo de «tierra» o de «humus» está hecho el candidato<sup>74</sup>.

La primera probación «es haciendo los *Ejercicios* espirituales por un mes poco más o menos» (Co 65). Esta probación introduce en los misterios y cosas divinas y precede a la vida apostólica. Diego Laínez añadió que en los *Ejercicios*, «Dios actúa con nosotros como el maestro con su alumno, quien, cuando ve que el alumno ha aprendido bien la lectura, le da otra, de lo contrario no lo hará»<sup>75</sup>. Los *Ejercicios* son una escuela de aprender cómo Dios ilumina y da fuerza para la praxis concreta. Y Jerónimo Nadal en su Plática<sup>76</sup> confirma que los *Ejercicios* «no sólo pretendemos ayudarle en el espíritu, sino

---

<sup>73</sup> JESÚS MANUEL SARRIEGO, «Examen de candidatos», 839.

<sup>74</sup> Cf. Mateo 13, 1-23; Marcos 4, 1-20; Lukas 8, 4-13.

<sup>75</sup> «Dio Benedetto fa con noi come il maestro con il suo scholare, il quale, quando vede che lo scholare ha bene imparata la lettione, gliene dà un'altra, altrimenti non». Cf. CÁNDIDO DALMASES, «Le esortazioni del P. Laínez sull'Examen Constitutionum», *AHSI* 35 (1966), 167.

<sup>76</sup> Pláticas que tuvo en España en 1554. Las transcribió Manuel de Sá, su Socio.

mucho más para probar y tomar experiencia de él, para cuánto valga en las cosas espirituales»<sup>77</sup>.

La segunda probación es «sirviendo en hospitales» (*Co* 66). Se trata de una experiencia de solidaridad a tiempo «ayudando y sirviendo a todos enfermos y sanos» con la finalidad de «más se abaxar y humillar, dando entera señal de sí, que de todo el século y de sus pompas y vanidades se parten, para servir en todo su Criador y Señor crucificado por ellos». Sin duda, esta probación tiene que ver con la experiencia de los primeros compañeros en Venecia (1537), que se dedicaron al servicio de los enfermos en hospitales (*Au* 93).

Diego Laínez añadió los frutos de esta probación: la victoria sobre sí mismo y mover a los hombres con el buen ejemplo más que con palabras<sup>78</sup>. Y Jerónimo Nadal en su plática confirmó que esta probación «no seguimos la sola oración, sino que la juntamos con la obra. Se le pone en el hospital para que se ejercite en la caridad, humildad, compasión, etc»<sup>79</sup>.

La tercera probación es «peregrinando por otro mes sin dineros» (*Co* 67). La finalidad de esta probación es: dejar de poner la esperanza en cosas criadas y empezar a ponerla «enteramente, con verdadera fe y amor intenso, en su Criador y Señor». Diego Laínez enfatizó bien esta finalidad. Para él, esta probación es el arte de confiar en Dios y la autosuficiencia, y encuentra que Dios es verdadero padre y tiene una providencia especial hacia sus siervos<sup>80</sup>. Y para Nadal, esta probación «para que aprenda la pobreza por experiencia y a confiar sólo en Dios mendigando en su nombre; sea probado también en la paciencia para soportar injurias, trabajos, y otras cosas que suelen mover el ánimo imperfecto»<sup>81</sup>.

---

<sup>77</sup> La quinta parte de la Plática en España, capítulo 4 del Examen (*Ex.* 53-103). Cf. JERÓNIMO NADAL, *Las pláticas del P. Jerónimo Nadal. La globalización ignaciana*, edición y traducción Miguel Lop Sebastián, (Bilbao: Mensajero-Sal Terrae, 2011), 69.

<sup>78</sup> «Si cava ancora un gran frutto della victoria di se stesso, perché la natura nostra, che ha in grande horrore queste simili cose, si viene a domare etc. Percioché l'huomo in quel luogo fa le opere di misericordia corporali et spirituali. Il buono essemplio che dà agli altri, quale è di grande importantia percioché gli huomini più si muovono per l'essemplio che per le parole». Cf. CÁNDIDO DALMASES, 167.

<sup>79</sup> «Pláticas en España (1554)». Cf. JERÓNIMO NADAL, 70.

<sup>80</sup> «Ancora s'impara l'arte della fiducia in Dio, et difidenza di se stesso, et trova che Dio è vero padre et ha una special providenza verso i suoi servi». Cf. CÁNDIDO DALMASES, 168.

<sup>81</sup> «Pláticas en España (1554)». Cf. JERÓNIMO NADAL, 70.

La cuarta probación es «ejercitándose con entera diligencia y cuidado en diversos officios baxos y humildes» (Co 68). Esta probación es la vida cotidiana en casa, la que muestra la consistencia del fervor y sigue la acción de Jesús, que no ha venido a ser servido, sino a servir (cf. Mt 20, 28). Diego Laínez añadió que esta probación «se basa en la caridad, porque es como servir a los pobres, y más aún, es mejor hacer un servicio a un siervo de Dios, porque el que siembra en mejor tierra, sin duda cosechará mejores frutos»<sup>82</sup>.

La quinta probación consiste en enseñar la doctrina cristiana «a muchachos y a otras personas rudas» (Co 69), siguiendo el ejemplo del ministerio de enseñar que Jesús llevó a cabo en su tiempo. Diego Laínez da la razón para esta probación: «Es muy bueno enseñar la doctrina cristiana a los niños, porque, habiendo muerto en ellos el pecado del bautismo, pueden no obstante revivir después, y no revivir, se les debe enseñar tanto por temor como por amor»<sup>83</sup>. Y Nadal muestra esta probación ayuda a revelar «el ingenio de la persona y su aptitud; el celo de la salvación de las almas; la diligencia y la paciencia, ésta es la única probación por la cual se sabe quién pueda servir en este ministerio y ser útil en la Compañía»<sup>84</sup>.

La sexta probación 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 o doctos y sirve para ver el «peso» de cada uno<sup>85</sup>.

Con todas estas explicaciones sobre las probaciones, podemos ver que todas tienen rasgos para poder alcanzar el ideal de la vida del jesuita. A través de las probaciones, los novicios pueden encontrar la manera para amar y seguir más a nuestro Señor Jesucristo y también conocer más sus virtudes y límites.

---

<sup>82</sup> «Ancora si fonda nella charità, percioché è tanto come servire a' poveri nell'hospedele, et ancora maggiore cosa, perché (caeteris paribus) è meglio fare un servitio ad un servo di Dio, percioché colui che semina in miglior terreno, senza dubio ricoglierà miglior frutto». Cf. CÁNDIDO DALMASES, 168.

<sup>83</sup> «è molto buono insegnare la dottrina christiana a piccolini fanciulli, percioché, essendo in loro morto il peccato per il batesmo, può non dimeno rivivere di poi, et acciò non riviva, bisogna insegnarli et per timore et per amore». Cf. CÁNDIDO DALMASES, 169.

<sup>84</sup> «Pláticas en España (1554)». Cf. JERÓNIMO NADAL, 70-71.

<sup>85</sup> «et ancora si ricerca buona testimonianza di queste prove, accioché si veda se il peso è giusto, o non giusto». Cf. CÁNDIDO DALMASES, 169.

### 3.4. Las actitudes o rasgos que los novicios han de ejercitar

Una vez que nos hemos aproximado brevemente a las experiencias, aportamos ahora unas actitudes o rasgos que el novicio tiene que ejercitar durante su noviciado. Estos rasgos pueden estar también dentro de las probaciones que ya hemos explicado antes.

#### a. El aborrecimiento

El aborrecimiento<sup>86</sup> es un rasgo que tiene que ver con la primera semana de los ejercicios, sobre todo en el tercer ejercicio (*EE* 63). En este ejercicio, el objetivo es obtener conocimiento y sentimiento interior: primero de mis pecados, segundo del desorden de mi actividad y tercero del mundo. La expresión se vuelve encontrar en la primera frase de *Co* 101: «en cuanto grado ayuda y aprovecha en la vida espiritual, aborrecer, en todo y no en parte cuanto el mundo ama y abraza»<sup>87</sup>. San Ignacio hace notar la importancia de esta actitud (con el acento total). De este sentimiento, nace una moción de la voluntad que arroja con fuerza su objeto; aquí, el mal en sus tres modalidades: (1) el pecado, (2) el desorden, y (3) el mundo. El aborrecimiento obliga no sólo a la conversión, sino también la penitencia, y lleva a su contrario: «desear con todas sus fuerzas todo lo que Cristo nuestro Señor ha querido y abrazado».

El aborrecimiento viene considerado por Ignacio como la garantía de la verdad de la entrega y de la sinceridad del amor a Cristo. El apego es la gran dificultad para tener el corazón libre a las exigencias de Cristo. Con el aborrecimiento se neutraliza el apego. A la vez forma un ejercicio pedagógico de liberación de todo lo que impide la dedicación a las cosas difíciles. Por ello ya en el *Examen* indica al candidato la necesidad de este aborrecimiento total. No podrá conseguirlo de repente, pero a medida que vaya amando más hondamente a Cristo y deseando intensamente «parecer e imitar en alguna manera a

---

<sup>86</sup> Covarrubias en el *TLC* define el verbo «aborrecer»: del verbo latín «*abhorreo*», vale querer mal una cosa con miedo y horror que se tiene de ella o fastidio. En el *DiccAut*, viene de latín «*abhorrére*»: 1. Tener odio, y mirar con horror y sumo disgusto alguna cosa, 2. No gustar de ella, no apreciarla, ni apetecerla. En la forma «aborrecimiento» en el mismo *Diccionario* significa: El acto mismo con que uno aborrece, y mira con horror y sumo disgusto alguna cosa, y lo propio que odio.

<sup>87</sup> JOSE MANUEL AICARDO, 13-14. Véase también CLAUDE FLIPO, «Aborrecimiento», en *DEI*, vol. I, 75.

nuestro Criador y Señor, vistiéndose de su vestidura y librea» (Co 101), irá sintiendo un aborrecimiento más profundo.

El aborrecimiento es, como hemos indicado, el efecto de esa búsqueda desinteresada y amorosa del seguimiento de Cristo crucificado y a la vez una garantía de que ese amor va madurando. Solo amando y deseando intensamente lo contrario de los mundanos, se llegará a este aborrecimiento. Pero mientras persista el apego no habrá un auténtico y absoluto amor a Cristo<sup>88</sup>.

#### b. El deseo

El deseo es la tendencia espontánea hacia un objeto, conocido o imaginado como bueno. Es un dinamismo de la psique humana previo y de algún modo preparatorio del acto de la voluntad libre. Para san Ignacio, el deseo es verdadero porque es de Dios. Dios pone los deseos en el corazón. «Impretrar gracia de la su divina Magestad, de la cual procede lo que se desea» (Co 790). Pertenece a una de las fuerzas más vitales injertas en la naturaleza humana.

El deseo es un arma que pone Dios para poder llevar a cabo lo que Él desea que realice el hombre. Los deseos son el reflejo de la voluntad divina. A través de ellos puede el hombre descubrir lo que Dios quiere que vaya realizando. Dios sigue obrando a través de los deseos, como a través de las demás cosas que pone en el hombre. Todo deseo es una ambición, pero debe ser «ambición de Dios», de toda virtud y perfección, de señalarse en el divino servicio. Ignacio a través de la táctica señalada en los *Ejercicios* procura que se llene el jesuita de estos santos y verdaderos deseos. Ellos le llevarán al amor y a la entrega total a su vocación<sup>89</sup>.

---

<sup>88</sup> IGNACIO IPARRAGUIRRE, «Aborrecimiento», en *Vocabulario de Ejercicios Espirituales. Ensayo de hermenéutica ignaciana*, (Roma: CIS, 1978), 6.

<sup>89</sup> IGNACIO IPARRAGUIRRE, «Deseo», en *Vocabulario de Ejercicios Espirituales. Ensayo de hermenéutica ignaciana*, (Roma: CIS, 1978), 69-70.

Para san Ignacio, el deseo tiene un papel muy importante<sup>90</sup>. Aunque haya propósito y voluntad si faltan los deseos, será muy difícil perseverar<sup>91</sup>. También, la vocación del candidato o novicio nace del deseo. Sin el deseo, no se puede empezar ni crecer en esta vocación, como tampoco sin «grande ánimo y liberalidad» (*Ej 5*) no se pueden empezar unos *Ejercicios* espirituales<sup>92</sup>.

En el *Examen*, encontramos 8 veces en forma «desear» y también 8 veces en forma «deseo»<sup>93</sup>. Hay 2 tipos de deseo en el *Examen*. Primero, desear como primera actitud, como encontramos en *Co 101*, «deseen con todas las fuerzas posibles cuanto Cristo Nuestro Señor ha amado y abrazado, por desear parecer e imitar en alguna manera a nuestro Criador y Señor Jesucristo, vistiéndose de su misma vestidura». Segundo, si el tal candidato no mostrare todavía una disposición tan fervorosa, se indague si por lo menos estaría en situación de desear tales deseos, como señala en *Co 102*: «sea demandando si se halla con deseos algunos de hallarse en ellos»<sup>94</sup>. Con estos dos tipos de deseo, podemos decir que el *Examen*, y también las *Constituciones*, constituyen una pedagogía del deseo del candidato para identificarse a sí mismo y del jesuita para incorporarse a la Compañía<sup>95</sup>.

---

<sup>90</sup> San Ignacio es un hombre de deseos. El verbo «desear» o el sustantivo «deseo», en conjunto, aparecen en los *Ejercicios* 30 veces; en las *Constituciones*, 51 veces (dos tercios de ellas como deseo espiritual); y en la *Autobiografía*, 35 veces. Sobre todo, en la *Autobiografía*, si exceptuamos el deseo inicial de ganar fama y una referencia, y el deseo de comer carne, su significado siempre indica una moción afectiva de hacer actos santos. Estas mociones afectivas giran en san Ignacio en torno a tres grandes deseos: imitar a los santos (la conversión), imitar a Nuestro señor Jesucristo en suma pobreza (los *Ejercicios*), y ayudar a las ánimas (la Compañía de Jesús). Cf. AVELINO FERNÁNDEZ, «Importancia e insuficiencia del deseo en la espiritualidad ignaciana», en *Manresa* 66 (1994), 131-132.

<sup>91</sup> IGNACIO IPARRAGUIRRE, «Deseo», 68.

<sup>92</sup> PASCUAL CEBOLLADA SILVESTRE y LUIS MARÍA GARCÍA DOMÍNGUEZ, «La formación vocacional en las *Constituciones* de la Compañía de Jesús», en JOSÉ GARCÍA DE CASTRO y SANTIAGO MADRIGAL (eds.), *Mil gracias derramando: experiencia del espíritu ayer y hoy*, (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2011), 354.

<sup>93</sup> IGNACIO ECHARTE (ed.), *Concordancia Ignaciana*, (Bilbao: Mensajero-Sal Terrae, 1996), 353.

<sup>94</sup> ANTONI BLANCH, «Deseo», en *DEI*, vol. I, 566-567. Ignacio Iparraguirre distingue los dos en otros términos: «deseos saludables y fructíferos» y «deseos algunos»; véase IGNACIO IPARRAGUIRRE, «Deseo», 68.

<sup>95</sup> Carlos Coupeau añade «El Examen introduce al candidato en un proceso de reflexión según el cual evaluar sus deseos y determinación, su capacidad y libertad». Cf. CARLOS COUPEAU, «La mistagogía de la *Constituciones*: El mistagogo», 385.



Por otro lado, san Ignacio también reconoce el deseo desordenado (como él explica en los *Ejercicios*) y no todos deseos eran auténticos<sup>96</sup>. Aún san Ignacio creyó algunos sus deseos eran auténticos pero no se cumplieron. Por ejemplo su deseo ser cartujo y pasar el resto de su vida en Palestina. San Ignacio los deseaba intensamente pero no ciegamente. Por eso, para san Ignacio, el deseo más auténtico es auto-transcendentes, es decir, nos conducen fuera de nosotros mismos hacia la comunidad humana, la comunicación, la ayuda a las almas o el apostolado, la conversión al mundo<sup>97</sup>.

c. Practicando la pobreza, la humildad, y la obediencia

Otros rasgos importantes que los candidatos han de ejercitar son las prácticas de la pobreza, la humildad y la obediencia. Sobre la pobreza, las *Constituciones* dicen: «Amen todos la pobreza como madre, y según la medida de la santa discreción, a sus tiempos sientan algunos efectos de ella» (*Co* 287). La pobreza es considerada garantía para el buen ser de la vida consagrada: «firme muro de la religión» (*Co* 553) y «baluarte de las religiones» (*Co* 816). Por eso, se sigue pidiendo a los jesuitas que prometan no alterar el tratamiento que se le da a la pobreza en las *Constituciones*, salvo para estrecharla más (*Co* 553, 554).

La pobreza realmente nace del seguimiento del Cristo pobre de los *Ejercicios*; ya aparece desde los comienzos de la vida de los primeros compañeros y dada la vocación apostólica del Instituto, la pobreza va a estar estrechamente vinculada con la gratuidad en los distintos ministerios<sup>98</sup>. Por eso, para los candidatos, san Ignacio pidió lo siguiente: «Su comer, beber, vestir, calzar y dormir, si a la Compañía le place seguir, será como cosa propia de pobres; persuadiéndose que será lo peor de la casa, por su mayor abnegación y provecho espiritual, y por venir a una igualdad y medida entre todos» (*Co* 81).

---

<sup>96</sup> Josep Rambla dice también que el deseo es raíz de ambigüedades. El deseo, por un lado, es bueno, y por otro lado, es como el manantial, algo que está sometido a la dispersión, al empobrecimiento, al deterioro. Cf. JOSEP RAMBLA, «Bondad y ambigüedad del deseo», en *Manresa* 66 (1994), 162.

<sup>97</sup> AVELINO FERNÁNDEZ, «Importancia e insuficiencia del deseo en la espiritualidad ignaciana», 137.

<sup>98</sup> PASCUAL CEBOLLADA SILVESTRE y LUIS MARÍA GARCÍA DOMÍNGUEZ, «La formación vocacional en las *Constituciones* de la Compañía de Jesús», 363.

La práctica de la humildad, para san Ignacio es para abnegarse a sí mismo, lo cual consiste en hacer oficios bajos y humildes (como la cocina y la limpieza de la casa) y en hacer también todos los otros oficios, experiencias servicios<sup>99</sup> en que hallare uno mayor repugnancia, habiéndole sido mandado que los haga<sup>100</sup>. En la práctica de la humildad esté también el rasgo de la abnegación<sup>101</sup>. La abnegación tiene gran importancia en la formación<sup>102</sup> porque tiene la cualidad que supone también el aprovechamiento en todas las virtudes (*Co* 657)<sup>103</sup>. La abnegación es la base necesaria para la virtud<sup>104</sup>.

Sobre la obediencia, en las *Constituciones* se habla repetidas veces bajo varios aspectos (*Co* 284-286, 424, 547, 550, 659-660). La obediencia es una de las virtudes fundamentales del jesuita<sup>105</sup>. El principio nuclear de la obediencia ignaciana es obedecer a Cristo, nuestro Señor a través de obedecer al superior. Por eso, en la práctica, los candidatos deben: «considerar y ponderar la voz que del cocinero, o de otro que le sea superior, sale, como si de Cristo nuestro Señor saliese» (*Co* 85)<sup>106</sup>.

---

<sup>99</sup> Las probaciones en la intuición de Ignacio, orientadas hacia la abnegación, van buscando la apertura del sujeto, en sus planteamientos, juicios y afectos y la posibilidad real de integrar otros planteamientos, juicios y afectos diferentes y asintóticamente contrarios a los que venían configurando a la persona. Cf. JOSÉ GARCÍA DE CASTRO, «El lento camino de la lúcida entrega (Itinerario personal de Ignacio de Loyola hacia la abnegación)», en *Manresa* 73 (2001), 352.

<sup>100</sup> ANTONIO M. DE ALDAMA, *Iniciación al estudio de las Constituciones*, 62.

<sup>101</sup> Por la abnegación entendemos la actitud de negación de sí mismo y afirmación de Dios, manteniendo una correcta relación de creatura a creador, que lleva hasta tomar la cruz por Jesucristo. Cf. PASCUAL CEBOLLADA SILVESTRE, «Del amor propio al amor de Dios: la abnegación en los *Ejercicios*», en *Manresa* 73 (2001), 357.

<sup>102</sup> Sobre todo en nuestro tiempo, hoy en día. Tenemos que caer en la cuenta de la importancia de liberar el «yo» y de educar sus deseos para que, en lugar de ser impedimentos, se conviertan en dinamismos que ayuden a alcanzar la «unión intensa» con Dios y entre nosotros. Se trata de ir posibilitando aquella capacidad contemplativa que es propuesta como ideal de la Compañía: «Buscar en todas las cosas a Dios nuestro Señor». Cf. JAVIER MELLONI, «La abnegación, una alternativa para nuestro tiempo», en *Manresa* 73 (2001), 427.

<sup>103</sup> ROBERT A. MARYKS, «Abnegación e identidad del jesuita en Jerónimo Nadal (1507-1580)», en *Manresa* 73 (2001), 394-395.

<sup>104</sup> PASCUAL CEBOLLADA SILVESTRE y LUIS MARÍA GARCÍA DOMÍNGUEZ, 361.

<sup>105</sup> Cámara en su *Memorial* habló sobre la obediencia: «Pero no debe olvidarse lo que para Ignacio era más necesario para entrar en la Compañía: Diré aquí algo relativo a la obediencia que oí por primera vez al Padre Ignacio [...] Fue nuestro Padre a hablarles y, estando con ellos de pie, dijo al novicio que los que entraban en la Compañía tenían que entrar con dos pies, a saber, derecho e izquierdo (al derecho llamaba obediencia de juicio; al izquierdo, obediencia de voluntad); y que los que tan solo tenían el mismo querer, y no el mismo sentir y juzgar de las cosas que el superior, tenían solamente el pie izquierdo en la Compañía». Cf. GONCALVES DA CÁMARA, *Memorial*, editado por Benigno Hernández Montes. (Bilbao: Mensajero-Sal Terrae, 1992), no. 62.

<sup>106</sup> ANTONIO M. DE ALDAMA, *Iniciación al estudio de las Constituciones*, 63.

Todas las actitudes que ya hemos explicado sirven no solo para la vida de los novicios, sino también luego para ir modelando «el modo de proceder» de los jesuitas. En la Congregación General 36, se señaló que en el mundo de hoy «los *Ejercicios* no nos cambian tan profundamente como podríamos esperar». La razón que no cambian tan profundamente radica en que las *Constituciones* son como «*lame wing*» en la vida del jesuita<sup>107</sup>. Por eso, los jesuitas tienen que profundizar y abrazar las *Constituciones* en sus vidas

El objetivo de los *Ejercicios* es amor por Cristo («loco por Cristo»), y también esto es el objetivo de las *Constituciones*. La carencia del conocimiento y la práctica de las *Constituciones* afecta de la situación de «*lame wing*» en la vida del jesuita. El jesuita tiene que concentrarse en el ideal de la vida que encontramos en *Co* 101 (que paralelo de *Ej* 167, la tercera manera de humildad). Desde el noviciado, el jesuita tiene que ejercitar los rasgos del amor por Cristo y hacer las probaciones para poder alcanzar y abrazar el ideal de la vida. Y luego, en su misión, otras partes de las *Constituciones* le ayudarán a vivir con el mismo objetivo.

#### **4. «Locos por Cristo» en el epistolario ignaciano**

Para comprender más qué significa «locos por Cristo» según hemos expuesto en todas las partes anteriores, una carta de san Ignacio puede ayudarnos. Es la carta de san Ignacio a los hermanos estudiantes de Coímbra (7 de mayo de 1547).

En el momento de escribir esta carta, el colegio de Coímbra estaba en crecimiento. Allí había 80 escolares jesuitas. Sus celos juveniles alimentaron algunos hábitos extremos, como castigarse a sí mismos por las calles de la ciudad, predicar semidesnudos y practicar penitencia excesiva por la noche. Ignacio obtuvo estas informaciones de Simón Rodríguez, Santa Cruz, Pedro Fabro, Araoz y Villanueva. A la luz del Espíritu Santo, Ignacio vio esto como «locuras santas», porque se crecía una arrogancia y un deterioro de la salud que afectaba a sus estudios.

---

<sup>107</sup> El término «*lame wing*» o un «ala coja» es de János Lukács. Según él, en la vida de jesuita, hay que tener dos lados: los *Ejercicios* y las *Constituciones*. Sin embargo, hoy en día, estos dos lados no están en equilibrio. Cf. JÁNOS LUKÁCS, «The incarnational dynamic of the Constitutions», *Studies* 36/4 (Winter 2004), 4.

Ignacio en su carta señala cosas que son más importantes para los escolares (y también el ideal de perfección de un jesuita) que son: primero, estudiar bien. Luego, tiene que reducirse los hábitos de mortificación a la medida de la discreción para que no se desvíe de la obediencia de estudiar. Y en este período de estudio, la mejor manera de ayudar a las ánimas es con los santos deseos y oraciones.

«El estudio dura, no os parezca que sois inútiles al prójimo; que, además de aprovecharos a vosotros, como lo requiere la caridad ordenada, apiádate de tu alma, contentando a Dios (Eclo 30,24), le servís a honra y gloria de Dios en muchas maneras. La primera, con el trabajo presente [y] la intención, con la cual le tomáis y ordenáis todo a su edificación: que los soldados, cuando atienden a bastecerse de armas y municiones para la empresa que se espera, no se puede decir que su trabajo no sea en servicio de su príncipe. Y aunque la muerte atajase a alguno antes que comenzase [a] comunicarse al prójimo exteriormente, no por eso dejará de le haber servido en el trabajo de prepararse. [...] El cuarto modo de ayudar a los prójimos, y que mucho se extiende, consiste en los santos deseos y oraciones. Y aunque el estudio no os dé tiempo para usarlas muy largas, puede en deseos recompensarse el tiempo a quien hace oración continua de todos sus ejercicios, tomándolos por sólo servicio de Dios»<sup>108</sup>.

Por esta carta reconocemos que hay una nueva perspectiva de «locos por Cristo» en san Ignacio. «Locos por Cristo» no es vivir de una manera loca<sup>109</sup>. Para los estudiantes «locos por Cristo» es estudiar bien. Según Ignacio, «locos por Cristo» requiere un discernimiento permanente a la luz de quien fue tenido por loco, extendiendo la participación en el amor loco de Dios, y a fin de buscar a Dios en todas las cosas (para la gloria de Dios).

Con esta carta, Ignacio también explicó y respondió claramente a la carta de Simón Rodríguez sobre «Loco por Cristo». En su carta, Simón Rodríguez dice:

«Nuestra Compañía tiene un fundamento, que es el rechazo y desprecio del mundo, y mediante esta locura, siempre Dios nuestro Señor la ayudó y favoreció con especiales dones; quitado lo cual de nosotros, quedaremos como unos clérigos honrados y poco a poco vendremos a ser unos canónigos regulares. No basta solamente el mendigar, porque como uno es conocido por virtuoso y bueno, todo le sobra, y todos desean darle más de lo que algunas veces conviene. Sino que es necesario que ellos mismos sean locos por

---

<sup>108</sup> *Epp.* I, 495-510. Véase también Ignacio de Loyola, *Obras San Ignacio de Loyola*, Iparraguire, I. – Ruiz Jurado, M. (eds.), (Madrid: BAC, 2013), 731-732.

<sup>109</sup> Diego Laínez en sus adhortaciones explica más sobre esto en el contexto del misticismo abajamiento. «Finchè un'huomo si rende a Dio, si diletti di patire pene et travagli per il corpo, ma poi che già si sarà dato a Dio, tratti meglio il suo corpo, non già come cosa propria, ma di Dio». «Mientras el hombre se entrega a Dios, se deleita en sufrir dolores y fatigas por el cuerpo, pero después que ya se ha entregado a Dios, trata mejor su cuerpo, no como algo propio, sino de Dios». Cf. DIEGO LAÍNEZ, «Adhortationes in librum examinis (1559)», *FN II*, Roma, 1951 (MHSI 73), 138. Véase también HUGO RAHNER, *Ignacio de Loyola: El hombre y el teólogo* (José García de Castro, ed.), (Bilbao: Mensajero-Sal Terrae, 2019), 188.

Cristo y que, de su parte, en esta cuenta desean ser tenidos, y que deseen ser un oprobio del mundo. Sobre esta piedra se fundó la Compañía en este reino y por otras partes, donde todos juntos peregrinamos. El buen Dios ha elegido a los locos y a los débiles del mundo, para confundir a los fuertes (1 Cor 1, 27). Por estos respetos y otros, que sería largo escribirlos, y también porque Dios nuestro Señor me lo da a sentir, hará año y medio, yendo a Coímbra, como por enigma quise dar a entender a los hermanos cómo habían de despreciar el mundo, y la vida que habían de tener después de estudios, y a mostrarles muchas asperezas, y cómo habían de ser confundidos de todo el mundo, para que, disponiéndose a cosas grandes, alcanzasen grandes fuerzas y la buscasen, si no las tenían»<sup>110</sup>.

Con este nuevo entendimiento, conocemos más bien qué es «locos por Cristo» en la tercera manera de humildad en los *Ejercicios* (*EE* 167) y también en las *Constituciones* (*Co* 101), cuando Ignacio pidió en el examen que los candidatos al menos tengan el deseo ser «locos por Cristo», por desear parecer e imitar en alguna manera a nuestro Criador y Señor Jesucristo.

## Conclusión

De este recorrido y aprendizaje de «locos por Cristo» en san Ignacio, podemos subrayar cuatro cosas. Primera, en san Ignacio, el rasgo «locos por Cristo» tiene huellas muy significativas. Aunque, como expresión, no aparece el término «locos por Cristo» en la *Autobiografía*, encontramos una fase de su vida, entre Loyola hasta Manresa (1521-1523), cuando él vivía como santo loco. Muy probable de que él quería imitar a san Onofre (por el libro de *Leyenda áurea*). En *Autobiografía*, había decidido de no comer más que hierbas (*Au* 8 y 12). Sin embargo, con su maduración de la vida espiritual, lo importante del rasgo de «locos por Cristo» es tener un magnánimo corazón, inflamado por Dios. No es físicamente sino interiormente.

Segunda, «locos por Cristo» es el ideal de la vida del cristiano, que experimenta el ejercitante durante los *Ejercicios*. En la tercera manera de humildad (*EE* 167), que es perfectísima o la manera más perfecta, san Ignacio invita al ejercitante llega su conocimiento interno del Señor (la gracia de segunda semana, *EE* 104) hasta el último, que es su amor. Porque con este amor, el ejercitante puede hacer la identificación con la

---

<sup>110</sup> Cf. SIMÓN RODRÍGUES, «Carta a P Ignatio de Loyola», en *Monumenta Simonis Rodericii*, Madrid 1903 (MHSI 24), 548.

vida de Cristo, incluye la identificación con la mirada, el sentimiento, el modo de proceder, y la relación de obediencia al Padre.

Tercera, «locos por Cristo» es el ideal de la vida de jesuita. Por eso, en las *Constituciones*, sobre todo en el *Examen* número 101, se pone este término. «Locos por Cristo» es el corazón espiritual y lo nuclear del carisma jesuítico. El significado «locos por Cristo» en las *Constituciones* tiene misma línea con los *Ejercicios*. Si en los *Ejercicios*, «locos por Cristo» es la manera perfecta para el ejercitante, para cualquier cristiano que quiere seguir e imitar a Jesús, por otro lado, «locos por Cristo» en las *Constituciones* es como *conditio sino qua non* para los jesuitas. Sin este, o por lo menos, tiene «deseos algunos de hallarse en ellos» (*Co* 102), el jesuita no pudiera lograr el proyecto de Jesús a través de la Compañía de Jesús.

Cuarta, para san Ignacio, «locos por Cristo» significa el amor a Cristo, una manera vivir, imitar y parecer a Cristo. No es una manera de vivir como carácter loco en la vida de los santos desiertos (solo físicamente), sino en la manera de vivir para la mayor gloria de Dios, y para ello, tiene que conocer el discernimiento. Y luego, este discernimiento va a ayudar en el contexto de la discreta caridad.

## CAPÍTULO 3

### «LOCOS POR CRISTO» EN LA PRÁCTICA Y EN EL MUNDO DE HOY

#### Introducción

En la conclusión del capítulo anterior, hemos subrayado que la característica de locos por Cristo en san Ignacio está orientada siempre al amor a Cristo. El amor a Cristo es imprescindible. Es una cualidad necesaria para ser compañero de Jesús, que se actualiza en la manera de vivir, imitar y parecer como Cristo.

Diego Laínez en su carta en 1547 a Juan Polanco enfatizó esta característica en san Ignacio. Le confirmó el deseo de san Ignacio de sufrir por amor a Cristo: «Todas las cadenas y prisiones del mundo no bastarían para satisfacer el deseo que tenía de padecer por amor de Cristo. Y en términos de locura, si fuese según su apetito, lo mostraría no curando ser tenido por loco y andando, como decía, descalzo y con su pierna mala de fuera, y con cueros al cielo, pero, por ganar alma, no muestra nada de esto»<sup>1</sup>.

El amor a Cristo no es sólo una palabra clave en espiritualidad ignaciana sino también la perla de la actitud (la unión con Dios) del ejercitante que ha terminado sus ejercicios y de los jesuitas que trabajan en la viña del Señor (*Co.* 288). Por eso, en este capítulo, en la primera parte, explicaremos qué es el amor a Cristo y cómo practicarlo en la vida cotidiana bajo la luz de los *Ejercicios*.

En la segunda parte de este capítulo profundizaremos la práctica «loco por Cristo» basada en la vida de san Ignacio después de su experiencia en La Storta. Para san Ignacio, a partir de aquel momento, la actitud de «loco por Cristo» no es una manera de vivir como la vida de los santos en el desierto (el monaquismo primitivo, al modo de san Onofre), sino la manera de vivir para la mayor gloria de Dios. Y para ello, tenemos que conocer el discernimiento y también más sobre la discreta caridad, porque la práctica «loco por Cristo» tiene los mismos rasgos que de la tensión cuando buscamos cuál es manera más para la mayor gloria de Dios.

---

<sup>1</sup> DIEGO LAÍNEZ, «Carta Padre Laínez al P. Polanco sobre san Ignacio», *FN I*, Roma: IHSI, 1943 (MHSI 66), 140.

En la tercera, la última parte, vamos a aportar el tema «modo de proceder» como la actualización de «loco por Cristo» más práctica para los jesuitas. Hablamos del «modo de proceder» según Jerónimo Nadal, Pedro Arrupe, y la CG 34-35-36.

## 1. «Loco por Cristo» arraiga en el amor a Cristo

El tema amor a Cristo no es nada extraño en san Ignacio. Sólo en los *Ejercicios* la palabra «amor» aparece 25 veces y en las *Constituciones* 58 veces<sup>2</sup>. Y en sus *Cartas*, dirigidas a diversas personas, aparece numerosas veces. Expresiones «amor» y «amor a Cristo» son innumerables, como: «por amor de Dios nuestro Señor», «amor y reverencia», «amor y servicio», «amor y gloria», «amor y acerbísima muerte», «por amor de Cristo nuestro Señor», etc. Por eso la centralidad del amor a Dios es un principio general para Ignacio<sup>3</sup>. Hay 4 rasgos claves de qué es el amor a Cristo y cómo practicarlo.

### 1.1. El amor a Cristo es el fruto de un proceso

El amor a Cristo nace de una pedagogía que el ejercitante ha experimentado al hacer los *Ejercicios*. Esta pedagogía del amor a Cristo es la raíz de la actitud «loco por Cristo». Hemos hablado este tema en el capítulo segundo. El fin de los *Ejercicios* es que el ejercitante llegue a vivir la tercera manera de humildad<sup>4</sup>. El amor a Cristo que aparece en la vida «parecer más actualmente a Cristo» es la cumbre de un camino recorrido (en los *Ejercicios*)<sup>5</sup>.

Los *Ejercicios* son una escuela o un proceso para aprender el amor a Cristo. Ya en la primera semana, el ejercitante pide el conocimiento interno de sus pecados y aborrecimiento de ellos (*EE* 63). Con esa gracia, el ejercitante deja su amor desordenado y va hacia Cristo para abrazar el amor de Dios. Para san Ignacio, el amor siempre tiene un significado muy positivo. El amor es el «peso del alma». Para que la vida del

---

<sup>2</sup> IGNACIO ECHARTE (ed.), *Concordancia Ignaciana*, (Bilbao: Mensajero-Sal Terrae, 1996), 39-41.

<sup>3</sup> JOSÉ ANTONIO GARCÍA RODRÍGUEZ, «Amor», en *DEI*, vol. I, 155.

<sup>4</sup> El amor y la humildad tienen en Ignacio una misma portada. Cf. CAMILLO MARÍA ABAD, «Unas anotaciones del doctor Pedro Ortiz y su hermano fray Francisco sobre los ejercicios espirituales de san Ignacio», *AHSI* 25 (1956), 437.

<sup>5</sup> JOSEP M. RAMBLA, «Ejercicios espirituales de san Ignacio de Loyola. Una relectura del texto (4)», *EIDES*, (octubre 2014), 18.



ejercitante cambie, tiene que tocar su auténtico centro, que está en su amor. Por eso en la escuela de los *Ejercicios*, el ejercitante toca su interior, ordena su amor propio<sup>6</sup>, y luego abraza el amor de Dios<sup>7</sup>.

La segunda semana de los *Ejercicios* es el primer paso para abrazar el amor de Dios. La gracia que san Ignacio nos invita a pedir regularmente durante la segunda semana es la del «conocimiento interno del Señor, que se ha hecho hombre por mí, para que más le ame y le siga» (*EE* 104). Esta petición tiene una gran importancia en los *Ejercicios* ya que fija la orientación del alma durante todo el período en el que el ejercitante, haciendo su «elección», decide lo que hará de su vida.

La gracia que se pide es la de un «conocimiento», no en el sentido de una adquisición de saber intelectual sino, más bien, en el sentido de una relación personal profunda. Se trata, en efecto, de un conocimiento «interno», y que lleva a progresar en el amor («para más amarle»). El acento puesto en el interior corresponde al «corazón» y conlleva una doble aplicación: conocer íntimamente al Señor es, por una parte, conocer no solamente lo que Él ha dicho, lo que ha hecho y sufrido, sino lo que ha pensado, lo que ha sentido, lo que ha querido y amado, en una palabra, se trata de conocer su corazón; y por otra parte conocerle interiormente es acogerle, no solamente en mi actividad mental sino en todo mi ser interior, en lo más profundo de mí mismo, en mi corazón. Solamente un «conocimiento» así permite una relación auténtica, una unión verdadera en el amor y en el servicio<sup>8</sup>.

Luego, durante la tercera y la cuarta semanas, las gracias pedidas sugieren la misma orientación espiritual. En la contemplación de la pasión de Cristo la petición de un «conocimiento interno» se convierte en petición de «pena interna», orientada

---

<sup>6</sup> «Salir de su propio amor, querer e interese» (*EE* 189). Se fija más bien el amor desordenado que es necesario ordenar para poder llegar al amor de Dios. «Se resume en *el propio amor*, opuesto al amor de Dios, cuando el peso nos en nuestra excelencia o cualidades, como si a nosotros las debiéramos y no a Dios; *el propio querer* contrario al querer de Dios, cuando la voluntad benévola que nos tenemos no es por Dios ni para Dios, sino por nosotros y para nosotros, poniendo el término de nuestras aspiraciones en la consecución de los bienes y gloria de este mundo o del amor de las criaturas, y *el propio interés*, contrapuesto al interés de Dios, cuando nos preocupamos de las criaturas sólo por lo que pueden aportar a nuestro engrandecimiento o a nuestra felicidad, buscados fuera de Dios, no en cuanto conducen al divino servicio». Cf. JOSÉ CALVERAS, *Ejercicios Espirituales. Directorio y documentos de san Ignacio*, (Barcelona: Balmes, 2013<sup>2</sup>), 79.

<sup>7</sup> GARCÍA RODRÍGUEZ, «Amor», 148-149.

<sup>8</sup> ALBERT VANHOYE, «Ejercicios espirituales para la civilización del amor», en *Ejercicios espirituales y mundo de hoy*, ed. Juan Manuel García-Lomas, (Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 1992), 302-303.

totalmente hacia la unión de amor con aquél que «ha soportado por mí» tanto sufrimiento (EE 203). Las meditaciones sobre la resurrección constituyen otra manera de ejercitarse en la unión en el amor, ya que ahí se pide la gracia de «alegrarse y gozar intensamente de tanta gloria y gozo de Cristo Nuestro Señor» (EE 221).

Por lo tanto, podemos afirmar que la gracia característica y el fruto de escuela de los *Ejercicios* es una relación personal, fuerte y profunda, con Cristo Jesús. Es una relación de amor cuya autenticidad se manifiesta por la generosidad en seguirle.

## 1.2. El amor: más en obras y consiste en comunicación (dar y comunicar)

En los mismos *Ejercicios*, el amor a Cristo debe realizarse en dos maneras. Las encontramos en la contemplación para alcanzar amor (EE 230-237). Desde esta contemplación, el ejercitante regresa al mundo en una determinada y permanente clave espiritual: encontrar a Dios en todo para así poderle amar y servir en todo.

### a. «Se debe poner más en las obras que en las palabras» (EE 230).

En efecto, no descalifica sin más las «palabras de amor» tan significativas y necesarias en toda relación humana y divina, sino descalifica el amor palabrero, vano, mentiroso, descomprometido, inconsecuente, al que tan proclives somos los humanos. «Las obras» tienen una posición más importante en la actitud propia del amor<sup>9</sup>. Por eso, Ignacio junta con tanta frecuencia las palabras «amar y servir», «amar y seguir», «en todo amar y servir», «para que más le ame y le siga».

Esta manera resulta también muy oportuna para quien desea ser contemplativo en acción, porque su amor contemplativo no se tiene que expresar a través de palabras o de pensamientos que dificultarían la atención requerida por la acción, sino en obras, es decir, en la acción y en el trabajo<sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup> GARCÍA RODRÍGUEZ, «Amor», 149.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 150.

b. «El amor consiste en comunicación de las dos partes, es a saber, en dar y comunicar» (*EE* 231).

De esta manera, todo amor —el divino y el humano— consiste en un mutuo «dar y comunicar». Es un acto de «autotrascendencia» por el que el ejercitante sale de sí y entrega su «yo» con todo lo que es, tiene y puede, a la a persona amada, y un acto de «receptividad» de un «tú» que a su vez se nos entrega, con todas sus cosas<sup>11</sup>.

En el contexto de todo el proceso de los *Ejercicios*, estas maneras son una salida<sup>12</sup>, donde por otro lado, el Principio y fundamento es el pórtico<sup>13</sup>. No sólo porque enmarcan el caudal de experiencia de los *Ejercicios*, sino porque lo iluminan, lo orientan, lo centran, lo integran y lo recogen. Iniciados los *Ejercicios* con el objetivo final de «solamente» desear y elegir «lo que más nos conduce» (*EE* 23) a la Contemplación para alcanzar amor llega un hombre «conducido», más aún, que ha elegido y ha adoptado el ser conducido («disponed...», *EE* 234) como su modo permanente de ser y de andar por la vida.

Conducido, se entiende, por «el amor que descende de arriba» (*EE* 184, 338). No otro amor entiende Ignacio a lo largo de los *Ejercicios*. Este amor viene del amor de Dios, que hasta ahora trabaja en el mundo y nuestra vida<sup>14</sup>, y el amor de la entrega a Cristo, en el deseo de seguimiento e identificación con él, nacidos del agradecimiento por lo que Cristo ha hecho por nosotros. Por lo tanto, el objetivo de todo proceso es que el ejercitante

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, 151.

<sup>12</sup> La contemplación para alcanzar el amor es también la síntesis y consumación. No es sólo eso, sino de la perfección en sí. Cf. MICHAEL J. BUCKLEY, «Contemplación para alcanzar amor», en *DEI*, vol. I, 452-453.

<sup>13</sup> El Principio y Fundamento y la Contemplación para alcanzar el amor son como el reverso y anverso, respectivamente, de un tapiz. Los hilos son los mismos, pero el trenzado, la combinación de colores, el dibujo, que se adivinan en el reverso (Principio y Fundamento), adquieren su plena significación en el anverso (Contemplación para alcanzar el amor).

<sup>14</sup> San Ignacio describe cuatro modos en los que Dios se hace presente y real en las cosas: 1) *Dios es dando y dándose*. Sin «dar» no hay amante ni amado; sin «darse» el don es todavía ambiguo; pro-existir es el modo de existir de Dios (*EE* 234). 2) *Dios es habitando*. Sin habitar el don no hay posibilidad de comunicación ni de unión entre amante y amado (*EE* 235). 3) *Dios es trabajando*. Sin «trabajar» por aquel a quien amamos, el amor es ineficaz, queda inexpressado y si alguna vez lo hubo tiende a su propia extinción (*EE* 236). 4) *Dios es descendiendo*. Sin descender, lo pequeño y pecador se siente anonadado, encogido, cegado a la confianza y a la compasión. La trascendencia de Dios consiste en su descenso. Cf. JOSÉ ANTONIO GARCÍA, «Mi padre trabaja siempre: el trabajo de Dios por mí en la contemplación para alcanzar el amor», *Manresa* 68 (1996), 48.

ame generosa y gratuitamente, pero con amor no «propio», sino como quien primero es amado para poder amar<sup>15</sup>.

### 1.3. El amor es vivir y trabajar en la viña del Señor (según las *Constituciones*)

En esta parte, debemos hablar también sobre el amor a Cristo en la vida de los jesuitas, a través de las *Constituciones*. San Ignacio supone al jesuita lleno de amor de Dios. En los *Ejercicios* le lleva a alcanzar ese amor. Lo que en los *Ejercicios* es la meta, en las *Constituciones* es la base. Por ello Ignacio supone en cada página al jesuita movido por el amor de Dios.

El amor a Cristo en las *Constituciones* caracteriza el estilo peculiar de la vida del jesuita, da cohesión al cuerpo y hace que se establezca la comunión de los miembros con la cabeza, de ésta a los miembros y de estos entre sí. Este amor a Cristo es una vida de servicio y de participación profunda del amor de Dios. Se notan en las diversas líneas de las *Constituciones*, por ejemplo: *Co* 67 (el amor está en la confianza de Dios), *Co* 82 y 111 (el amor a través de obedecer al Papa y el superior), *Co* 118 (el amor a través de los oficios y ministerios bajos y humilde), *Co* 610 (el amor a Cristo en la manera de vivir en la misión), etc.

El jesuita ha de procurar amar «solamente del amor que la caridad ordenada requiere, como quien es muerto al mundo y al amor propio, y vive a Cristo nuestro Señor solamente, teniendo a Él en lugar de padre, hermanos y de todas las cosas» (*Co* 61). En la contemplación para alcanzar amor se ha visto que Dios está y trabaja en todos los hombres y en todas las cosas. El jesuita puede a esta luz vivir en su vida de cada día la realidad de esa contemplación<sup>16</sup>.

El amor a Dios es la respuesta del jesuita, que realiza en las realidades de cada día con amar y servir a Dios en la Compañía. San Ignacio las va indicando a lo largo de la parte décima sobre las cosas concretas que el jesuita ha de ir realizando. Se forma la respuesta a las exigencias divinas, el medio de llenarse de «un amor universal que abrace

---

<sup>15</sup> IGNACIO IGLESIAS, «La contemplación para alcanzar amor en la dinámica de los *Ejercicios Espirituales*», *Manresa* 59 (1987), 375.

<sup>16</sup> IGNACIO IPARRAGUIRRE, «Amor», en *Vocabulario de Ejercicios Espirituales. Ensayo de hermenéutica ignaciana*, (Roma: CIS, 1978), 16.

a todas partes» (Co 823) y ayudar a la Compañía «para el fin que pretende de la gloria y servicio de su divina Majestad» (Co 825)<sup>17</sup>.

#### 1.4. El amor a Cristo hasta al máximo (el martirio)

En algún momento, hay otro rasgo del amor a Cristo que lleva el amor hasta al máximo. Es el martirio. En el martirio uno no muere vanamente, sino por testimonio de la verdad y la fe en Cristo.

El martirio, como término proviene del griego *martúria* o *martúrion*, que significa «testimonio», y que en el cristianismo designa el morir dando testimonio de Cristo, siendo testigo de la verdad del mundo por venir<sup>18</sup>. En la Iglesia primitiva, la verdadera imitación de Cristo se entiende en la forma del martirio (como la pasión y la muerte de Jesús). Se trata de completar la pasión de Cristo y, a veces, se desarrolla una mística semejante a la paulina en la que Cristo sufre en el mártir. Jesús es calificado como mártir (cf. 1 Tm 6,13; Ap 1,5; 3,14) y también se ve en el mártir al discípulo perfecto de Cristo<sup>19</sup>.

En los *Ejercicios*, el ejercitante «demanda conocimiento interno del Señor, que por mí se ha hecho hombre, para que más le ame y le siga» (EE 104), y también «por imitar y parecer más actualmente a Cristo nuestro Señor» (EE 167). Con estas peticiones, el martirio es una verdadera gracia máxima de Dios.

A lo largo de la historia de la Compañía de Jesús y la espiritualidad ignaciana, ha habido muchos mártires por amor a Cristo. Por ejemplo, el *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, da cuenta de los mártires de Canadá, los mártires de Etiopía, los mártires de Kassa (Eslovaquia), los mártires de la Revolución Francesa, los mártires de Tepehuanes (México), los mártires de Salsete (India), los mártires de Valencia, los mártires del Brasil, los mártires de Paraguay, los mártires de Japón, los mártires de Gran

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, 17-18.

<sup>18</sup> ANDREW LOUTH, «Martirio», en *DCT*, 748-750.

<sup>19</sup> JUAN ANTONIO ESTRADA, «Imitación de Jesucristo», en *DTVC*, 855.

Bretaña, y los mártires de Micronesia<sup>20</sup>. Recientemente, podemos añadir los mártires de El Salvador y muchos mártires por la fe y la justicia<sup>21</sup>.

## 2. «Loco por Cristo» una manera de vivir en la tensión (la discreta caridad)

En la última parte de capítulo segundo, es muy interesante percibir cómo san Ignacio respondió al problema del colegio de Coímbra (1547). En su carta, san Ignacio colocó la locura por Cristo para los estudiantes no en la manera de vivir como un monje ermitaño sino en la vida como estudiante «de verdad»: primero, estudiar bien, luego, hay que reducir los hábitos de mortificación a la medida de la discreción para que no se desvíe de la obediencia de estudiar, y en este período de estudio, la mejor manera de ayudar a las ánimas es con los santos deseos y oraciones. De esta experiencia, podemos subrayar que locura por Cristo en san Ignacio, tiene que ver con el discernimiento y también más en la discreta caridad<sup>22</sup>.

¿Por qué en la manera de la discreta caridad? Peter Hans Kolvenbach enfatiza dos bases en la discreta caridad en el contexto de locura por Cristo. Primero, no hay que presentar la «discreta caridad» ignaciana como una especie de perfecto equilibrio entre amor y prudencia, ni identificarla con actuar según cálculo y medida, sino con trabajo que hace «fruto» o «provecho», porque todo trabajo, todo modo de vida, debe ser permanentemente elegido, orientado y desarrollado en función del fruto que producen a fin de que la gloria de Dios sea servida<sup>23</sup>. Segundo, el reverso del amor bien ordenado no

---

<sup>20</sup> L. CAMPEAU, J VAZ DE CARVALHO, et al. (eds.), «Mártires», en *DHCJ*, vol III, 2531-2551.

<sup>21</sup> Y también añadimos muchos jesuitas que sufrieron (no hasta la muerte) en la cárcel por la fe y la justicia. Cf. GEORGE M. ANDERSON, *With Christ in Prison: Jesuits in jail from St. Ignatius to present*, (New York: Fordham University Press, 2000).

<sup>22</sup> Los términos «discernimiento» y «discreta caridad» (en *EE*: «discretio») tiene significado distinto. Santiago Arzubialde explica la diferencia entre estos términos muy bien en su artículo en *DEI*. En *Autógrafo*, el término «discernimiento» no aparece ni una sola vez en todo el texto. En su lugar hallamos «discreción» (*EE* 176.328) y «discernir» (*EE* 336), que equivalen a «discernimiento». Y dedique las *Constituciones* al hilo conductor de la «discretio», a la que san Ignacio denominará bien «discreción» o bien «discreta caridad». En las *Constituciones* aparece el término «discreta caridad» cuatro veces (209.237.269.582) y en el *Epistolario* veinticuatro veces. Cf. SANTIAGO ARZUBIALDE, «Discretio», en *DEI* vol. I, 623. Véase también IGNACIO IGLESIAS, «Discreta caridad», en *DEI*, vol. I, 616.

<sup>23</sup> San Ignacio usa el término «fruto» y «provecho» con gran frecuencia en los *Ejercicios* (*EE* 106-108.114-116.122-125.194), las *Constituciones* (*Co* 98.402.440.603.622). Estos términos son iguales también con este aforismo: «el bien cuanto más universal es más divino» (*Co* 622) o «lo que más conduce». Cf. PIERRE GERVAIS, «Provecho», en *DEI*, vol. II, 1506. Véase también, MARÍA DOLORES LÓPEZ GUZMÁN, «Lo que más conduce», *Manresa* 82 (2010), 262.

es la locura, sino -en la terminología de Ignacio- «el desorden de mis operaciones», que, originado por el pecado (*EE* 63), por «el amor carnal» (*EE* 97) y por «el apetito natural» (*EE* 216), se aleja tanto de la gloria de Dios como de la locura de la cruz. En una palabra, una afección es desordenada por todo motivo que no es inspirado por el único amor que se hace locamente servicio a mayor gloria de Dios<sup>24</sup>.

Para aprender más bien el término «discreta caridad», Ignacio Iglesias explica que «discreta caridad» es la elección ante Dios. El amor que usamos en la elección es el amor que desciende de arriba. En otra palabra, sentimos como «sentir en el Señor nuestro» (*Co* 210-212). Con esta expresión, referimos nuestra elección al fin, al servicio de Dios, a en el Señor, a gloria divina, para mayor satisfacción ante Dios, para mayor alabanza y gloria, al bien más universal<sup>25</sup>.

Después la aproximación del término «discreta caridad», Kolvenbach, introducere un relato para comprender bien la locura por Cristo en el contexto más ignaciano. Es el relato sobre la vida de san Isaac Yoques.

En las cartas del 5 y del 30 de agosto de 1643, san Isaac Yogues tiene deseo de anunciar al Señor crucificado y resucitado entre los indios. Este deseo es tan fuerte que suplica al Señor que frustre los planes de quienes quieren liberarle para enviarle a Europa, «si ello no es para su gloria»<sup>26</sup>. Se le presenta inesperadamente una ocasión para huir, pero Isaac suplica al Señor «que no me permita decidir por mi cuenta, que me dé luz para conocer su santísima voluntad, que yo quiero seguir en todo y por encima de todo, hasta ser quemado a fuego lento». Considerando su amor a los indios, «habiendo ponderado delante de Dios, con todo el desprendimiento que me era posible, las razones que me movían a permanecer entre los indígenas o a dejarles, he creído que agradaría más a Dios el que aproveche la ocasión de ponerme a salvo»<sup>27</sup>.

Isaac no se precipita hacia el martirio como si fuera obvio y casi automáticamente la única expresión de la locura de la cruz. La salvación de los indios y su experiencia de misión entre ellos -también locura por Cristo- invadirá su espíritu: «Todos estos

---

<sup>24</sup> PETER-HANS KOLVENBACH, *Decir... Al "Indecible"*, (Bilbao: Mensajero, 1999), 126.

<sup>25</sup> IGLESIAS, «Discreta caridad», 618-619.

<sup>26</sup> KOLVENBACH, 128.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 129.

conocimientos morirán conmigo, si yo no me salvo». Subrayando sus preferencias por «ser quemado a fuego lento», Isaac no excluye en modo alguno la posibilidad de salvarse, para volver a tomar, a pesar de todo, la tarea misionera de anunciar a Cristo a los indios. Al someter únicamente a la gloria de Dios dos expresiones de una misma locura por Cristo, «ser quemado a fuego lento» y «salvarse» para volver a tomar la cruz de la misión entre los indios, Isaac extiende la participación en el amor loco por Dios a todas las condiciones de la existencia humana, a fin de buscar a Dios en todas las cosas<sup>28</sup>.

Hasta aquí, nos damos cuenta de que esta virtud no es fácil aplicarla en la vida cotidiana. Con facilidad identificamos la discreta caridad como la vida en equilibrio<sup>29</sup>, pero en la realidad es una vida en juego, en una tensión que es siempre presente entre el recurso a los medios humanos por una parte y el seguimiento de Cristo por otra<sup>30</sup>. Para conocer más bien esta tensión (en la discreta caridad), vamos a ver algunos ejemplos:

## 2.1. La tensión entre la confianza en Dios y la confianza en las propias fuerzas

No cabe duda de que la mayoría de nosotros conoce este aforismo: «Ora como si todo dependiera de Dios, y trabaja como si todo dependiera de ti». Este aforismo suele citarse como típicamente ignaciano, aunque no aparece en ninguno de sus escritos. En una colección de dichos atribuidos a Ignacio, hay uno que podría haber dado origen a tal aforismo, aunque su significado es justamente el contrario. Se puede traducir libremente del siguiente modo: «Ora como si todo dependiera de ti, y trabaja como si todo dependiera de Dios»<sup>31</sup>.

Este aforismo habla sobre la confianza en Dios. Originalmente su autor es un jesuita húngaro, Gabriel Hevenesí (1658-1718). Escribió este aforismo en la segunda sentencia de un librito suyo titulado *Scintilla Ignatiana*, una recopilación de máximas para cada día del año, que fue publicado por primera vez en 1705 y llegó a tener varias ediciones. Decía literalmente así:

---

<sup>28</sup> *Ibid.*, 129.

<sup>29</sup> ARZUBIALDE, «Discretio», 635. Véase también RIVAS, «Locos por Cristo», 1139.

<sup>30</sup> GERVAIS, «Provecho», 1506.

<sup>31</sup> WILLIAM BARRY y ROBERT DOHERTY, *Contemplativos en la Acción*, (Bilbao: Sal Terrae, 2004), 46.



*Haec prima sit agendorum regula:  
sic Deo fide, quasi rerum successus omnis a te, nihil a Deo penderet;  
ita tamen iis operam omnem admove,  
quasi tu nihil, Deus Omnia solus sit factururus.*  
(Que la primera regla de tu hacer sea ésta:  
confía en Dios como si el resultado entero dependiera de ti, y nada de Dios;  
ponlo todo en juego, sin embargo,  
como si todo en dependiera de Dios, y nada de ti)<sup>32</sup>

Muchos investigadores de la espiritualidad ignaciana han intentado comprender y traducir este aforismo. La recepción de la sentencia de Hevenesí ha sido históricamente muy debatida<sup>33</sup>. Santiago Arzubialde ha comentado bien este tema.

Todo depende única y exclusivamente de la actividad del hombre, y simultáneamente todo es puro don y gracia de Dios. Él no interfiere más que como posibilitante de la libertad en la raíz de la autonomía humana; y ulteriormente, por el establecimiento de un diálogo de amistad que procede de la libre iniciativa de Dios. Por este motivo se deben utilizar todos los medios honestos posibles porque de ellos depende exclusivamente el éxito o fracaso de la actividad. Pero sólo se debe tener puesta la confianza en Dios, y conceder a la actividad divina —a su designio y su obrar providente, fundamento último de todo lo creado—, el primado y la consumación por medio de una actividad todavía superior en el ámbito de un diálogo libre y gratuito interpersonal. De donde se sigue que el Señor (Flp 2,13) es quien realiza en nosotros el querer y el hacer más allá de nuestra buena disposición (*eudokías*)<sup>34</sup>.

Dicho más sencillamente, en la tensión entre la confianza en Dios y la confianza en las propias fuerzas hay dos rasgos importantes. *Primero*, oramos porque lo que pretendemos hacer es importante, y nuestras acciones pueden o no sintonizar con los

---

<sup>32</sup> Esta sentencia configura una forma gramatical conocida como *quiasmo*. En el *DRae*, *quiasmo* es: Figura de dicción que consiste en presentar en órdenes inversos los miembros de dos secuencias. Su etimología deriva de la palabra griega *chiasmós* cuya primera letra se parece mucho a nuestra X, formada por dos trazos cruzados. Cf. REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la Lengua Española*, vol. II, (Madrid: Espasa Calpe, 2001<sup>22</sup>), 1878.

<sup>33</sup> Investigadores como Hugo Rahner, Ignacio Casanovas, Pedro de Leturia, J. Stierli, Geston Fessard y Santiago Arzubialde. Cf. JOSÉ ANTONIO GARCÍA, «Confía en Dios como si todo dependiera de ti...», *Manresa* 82 (2010), 282.

<sup>34</sup> SANTIAGO ARZUBIALDE, *Ejercicios espirituales de san Ignacio, Historia y análisis*, (Bilbao: Mensajero-Sal Terrae, 2009<sup>2</sup>), 941-942.

planes de Dios. Queremos asegurarnos de que nuestras acciones sintonicen con el proyecto de Dios. Por eso pedimos a Dios luz y guía, a la vez que reflexionamos sobre lo que hemos de hacer. Después de haber discernido cómo actuar en sintonía con Dios, podemos emprender la acción con absoluta confianza en Él para propiciar lo que Dios desea llevar a efecto. Por eso, Ignacio dedicó muchas horas a la oración pidiendo que Dios confirmara su decisión acerca de la clase de pobreza que debía practicar la Compañía de Jesús. Creía que era de crucial importancia para la vitalidad de la nueva orden saber en qué y cómo Dios quería la Compañía sirviera a la Iglesia. Pero, una vez que lo hubo decidido y empezó a actuar de acuerdo con su discernimiento, pudo dejar en manos de Dios el éxito de la empresa.

*Segundo*, la tensión que supone confiar en Dios y confiar en las propias fuerzas sólo puede ser creativa y vivificante si ambas confianzas se dan simultáneamente. Sin embargo, es fácil dejar que predomine de ellas, en detrimento de la otra. Cuando Ignacio empezó sus estudios, por ejemplo, notó que le distraían de ellos unas grandes consolaciones. Y decidió que tales consolaciones eran una tentación, porque le apartaban de los estudios que deberían capacitarle para ayudar mejor a las almas<sup>35</sup>.

Un gran ejemplo que ilustra bien la capacidad de soportar la tensión entre la confianza en Dios y el uso de las propias fuerzas fue Mateo Ricci (1552-1610)<sup>36</sup>. Era un notable matemático y un verdadero genio a la hora de aprender idiomas. Había esperado convertir a los chinos más a base de persuasión que de presión. Escribió más de veinte libros durante sus años en China, algunos de los cuales se reconocen hoy como clásicos de la ciencia y la literatura chinas. Todos sus compañeros dieron testimonio de su humildad y santidad<sup>37</sup>.

---

<sup>35</sup> WILLIAM BARRY y ROBERT DOHERTY, 47.

<sup>36</sup> Bibliografía sobre Mateo Ricci: 1) CHARLES RONAN y BONNIE B. (eds.), *East meets west: The Jesuits in China (1582-1773)*, (Chicago: Loyola University Press, 1988), 2) JONATHAN SPENCE, *El palacio de la memoria de Matteo Ricci: un jesuita en la China del siglo XVI*, (Barcelona, Tusquets, 2002).

<sup>37</sup> AGUSTÍN UDÍAS, *Jesuit contribution to science, a history*, (Switzerland: Springer, 2015), 83-84.

## 2.2. La tensión entre compañerismo y misión («Amigos en el Señor»)

Ahora veamos un ejemplo de la tensión dentro de la vida de los jesuitas. Empezamos con la frase de Voltaire, el filósofo francés, quien dijo de los jesuitas: «Se juntan sin conocerse, viven sin amarse y mueren sin llorarse»<sup>38</sup>. Es una sentencia realmente dura, a la vez que ingeniosa, que deja bastante malparados a unos hombres que se supone son compañeros de Jesús y compañeros unos de otros. El fondo de esta sentencia es la tensión entre la vida comunitaria y la vida apostólica. Aunque Ignacio describió a sus compañeros como «amigos en el Señor», en realidad, ante esta tensión no es fácil averiguarla. Entonces, ¿cómo consigue la espiritualidad jesuítica el debido equilibrio entre la vida comunitaria y las necesidades apostólicas?

En las *Constituciones* no figura la palabra «comunidad»<sup>39</sup>. Sólo en documentos relativamente recientes de la Compañía de Jesús empieza a usarse dicha palabra (por ej. CG 35, decreto 2, «la comunidad es misión»). Y es que el tema de la comunidad se ha convertido, obviamente, en una preocupación para los jesuitas. Y creemos que es así, no sólo porque los tiempos actuales son distintos, sino también porque los jesuitas se han persuadido de que algo se había perdido en su manera de vivir juntos, y estaban buscando el modo de recuperar el equilibrio tensional entre vida comunitaria y apostolado<sup>40</sup>.

San Ignacio era consciente de esta tensión. En la parte VIII de las *Constituciones* habla de lo difícil que es mantener la unidad en la dispersión, pero insiste en la importancia de dicha unidad, «pues ni conservarse puede ni regirse, ni por consiguiente

---

<sup>38</sup> Voltaire (1694-1778) fue filósofo francés, exalumno del colegio jesuita. Criticó mucho a la Iglesia. Era anticlericalismo y antijesuíta. Esta frase, que citamos, es de su libro, *L'Homme aux quarante écus* (1768). La frase completa: «Les ex-jésuites, à qui on donne aujourd'hui quatre cents livres de pension, ont donc réellement perdu à ce marché? Je ne le crois pas: car ils sont presque tous retirés chez des parents qui les aident; plusieurs disent la messe pour de l'argent, ce qu'ils ne faisaient pas auparavant; d'autres se sont faits précepteurs; d'autres ont été soutenus par des dévotes; chacun s'est tiré d'affaire, et peut-être y en a-t-il peu aujourd'hui qui, ayant goûté du monde et de la liberté, voulussent reprendre leurs anciennes chaînes. La vie monacale, quoi qu'on en dise, n'est point du tout à envier. C'est une maxime assez connue que les moines sont des gens qui s'assemblent sans se connaître, vivent sans s'aimer, et meurent sans se regretter». La citation de [fr.wikisource.org/wiki/L'Homme\\_aux\\_quarante\\_écus/Texte\\_entier](http://fr.wikisource.org/wiki/L'Homme_aux_quarante_écus/Texte_entier), consultado 22 de mayo de 2022.

<sup>39</sup> Según *Concordancia* aparece 4 veces palabra «comunidad» en las *Constituciones* (Co 316, 628, 719, 817), pero dos equivalen a «congregación» y otros dos equivalen como instituto. Lo que hoy entendemos como «comunidad» se encuentra bajo los conceptos «casa», «colegio», incluso «iglesia» y «casa de profesas». Cf. JOSÉ GARCÍA DE CASTRO, «Comunidad», en *DEI*, vol. I, 363.

<sup>40</sup> WILLIAM BARRY y ROBERT DOHERTY, 64.

conseguir el fin que pretende la Compañía a mayor gloria divina, sin estar entre sí y con su cabeza unidos los miembros della» (Co 655).

¿Cómo podían los jesuitas mantenerse unidos cuando estaban dispersos a lo largo y ancho del mundo? El propio Ignacio dice muy claramente que la unidad a la que él se refiere es la unidad de los corazones («la unión de los ánimos»)<sup>41</sup>, basada en el amor mutuo. Y enumera los medios para mantener dicha unidad, entre ellos la selección rigurosa a la hora de admitir candidatos, la apertura para con los superiores en lo referente a la vida interior, la expulsión de quienes son causa de divisiones, la obediencia, la unión con Dios y la comunicación epistolar frecuente. Ignacio insistía en la obediencia y en la unión con Dios como salvaguarda contra la desunión<sup>42</sup>.

Parece claro que Ignacio deseaba que los jesuitas se amaran unos a otros, que fueran «amigos en el Señor»<sup>43</sup>. Sin embargo, se trata de una amistad en el Señor que tiene una misión que cumplir en este mundo. Los jesuitas no pueden permitir que su amor mutuo les impida separarse, por grande que sea la amistad que se profesan, cuando la misión apostólica lo requiere. San Ignacio y san Francisco Javier constituyen un excelente ejemplo al respecto. Obviamente, se profesaban un afecto profundo y recíproco y disfrutaban mutuamente de su compañía.

¿Qué se requiere para la mencionada «unión de los ánimos»? En primer lugar, los compañeros tienen que estar unidos con el Señor, porque, ante todo y sobre todo, son «compañeros de Jesús». En segundo lugar, tienen que conversar entre sí acerca de sus más profundos sueños, deseos y esperanzas; en otras palabras, hay que tener un profundo conocimiento unos de otros. En tercer lugar, tienen que anteponer las necesidades de los demás y el bien de toda la Compañía a sus propios deseos de una relación estrecha y

---

<sup>41</sup> El término «la unión de los ánimos» es de la parte octava de las *Constituciones*. Según František Hylmar, «la unión de los ánimos» no es una expresión clara a primera vista y que ni siquiera conjuga bien con los significados comunes de la palabra «ánimo» en castellano: brío, empuje, energía, ardor, fuerza, valor, esfuerzo, intención, voluntad. En idiomas que no tienen palabra «ánimo» como español, Italia y latín, se traduce como la «unión de los corazones» (alemán, francés, inglés, polaco) o la «unión de las mentes» (checo). Cf. FRANTIŠEK HYLMAR, «Unión de ánimos», en *DEI*, vol. II, 1742.

<sup>42</sup> WILLIAM BARRY y ROBERT DOHERTY, 66-67.

<sup>43</sup> Origen de la expresión «amigos en el Señor» se encuentra en una carta de Ignacio a Juan Verdolay, del 24 de julio de 1537. «De París llegaron aquí, mediado enero, nueve amigos míos en el Señor, todos maestros en artes y asaz versados en teología, los cuatro de ellos españoles, dos franceses, dos de Saboya y uno de Portugal» (*Epp* I, 119). Cf. JAVIER OSUNA, «Amigos en el Señor», en *DEI*, vol. I, 143. Véase también JAVIER OSUNA, *Amigos en el Señor*, (Bilbao: Mensajero-Sal Terrae, 1998), 17.

continuada. En cuarto lugar, tienen que recordar constantemente a los amigos en el Señor ausentes y tratar de comunicarse con ellos. En otras palabras, el ideal de los jesuitas es que se junten con gran afecto y lamenten tener que separarse, pero que su separación sea por razón de un bien mayor y para la mayor gloria de Dios<sup>44</sup>.

### 2.3. La tensión entre la gracia de Dios y la obediencia a la Iglesia

La tensión entre la gracia de Dios inmediatez y la obediencia a la Iglesia tiene la raíz en la experiencia de san Ignacio cuando estaba en Jerusalén (*Au* 35-49). En aquel momento, Ignacio no podía vivir en Jerusalén como su deseo. El provincial que tenía autoridad de Sede Apostólica dijo que Ignacio no podía quedar allí. Cuando llegó a Venecia, Ignacio entendió que era voluntad de Dios que no estuviese en Jerusalén (*Au* 50).

Sobre esta tensión, en los *Ejercicios*, referimos a la anotación 15 (*EE* 15), que dice: «tamen, en los tales ejercicios espirituales, más conveniente y mucho mejor es, buscando la divina voluntad, que el mismo Criador y Señor se comunique a la su ánima devota» y la regla trece de las reglas para el sentir con la Iglesia (*EE* 365): «Debemos siempre tener, para en todo acertar, que lo blanco que yo veo creer es negro, si la Iglesia jerárquica así lo determina». En estos dos números hay una paradoja. ¿Cómo podemos salvar esta tensión?

San Ignacio es un hombre eclesial. Con los *Ejercicios*, intenta ayudar las almas, no solo para sus vidas, sino también para sus vocaciones dentro de la Iglesia. Por eso, reconocemos a san Ignacio como un reformador dentro de la Iglesia. Entonces, ¿cómo aprendemos el pensamiento de san Ignacio sobre los dos números anteriores que hemos cuestionado?

En los *Ejercicios*, san Ignacio no habla mucho sobre la Iglesia. Pero cuando habla sobre ella, lo hace de manera muy significativa. Si se exceptúan las reglas para sentir con la Iglesia, sólo menciona la Iglesia en tres ocasiones: *EE* 170,2; 177,2; 351,1. Estos tres números obviamente son para recordarle al ejercitante que ella es el espacio dentro del que deberá plantearse y mantenerse una buena elección y discernimiento. En este

---

<sup>44</sup> WILLIAM BARRY y ROBERT DOHERTY, 70.

contexto, dicho de otra manera, la Iglesia ha de estar siempre en la consideración del ejercitante.

Y por otro lado, las reglas para sentir con la Iglesia<sup>45</sup> (*EE* 352-370) son unas recomendaciones dadas al ejercitante, para orientarlo en la difícil peregrinación en la vida, que está a punto de comenzar<sup>46</sup>, o como una clave de arco, que cierra las reflexiones y experiencias de los *Ejercicios*<sup>47</sup>. Todas ellas parecen orientarse a ayudar al ejercitante, incluso más allá de los días de *Ejercicios*, en el nuevo rumbo dado a la vida desde la elección, y confirmado en la tercera y cuarta semana, ya sea en el esclarecimiento de su mundo interior, ya en el establecimiento de un campo relacional, en referencia a la Iglesia y a los pobres. Por eso, las reglas para sentir con la Iglesia son como las reglas de discernimiento en la cuarta semana<sup>48</sup>.

Para comprender y aclarar más ¿la anotación *EE* 15 y la regla trece de las reglas para sentir con la Iglesia (*EE* 365) encierran también una tensión o no?, subrayamos 4 títulos eclesiológicos que san Ignacio propone. Con estos títulos, nos damos cuenta de que la Iglesia es también la parte de la consideración de la voluntad divina (cf. *EE* 15).

---

<sup>45</sup> San Ignacio propone dieciocho reglas para sentir con la Iglesia (*EE* 352-370). Estas reglas podemos dividir en 4 grupos: *Primero*, las reglas 1 y 13. Son las conexiones entre la experiencia mística de quien hace *Ejercicios Espirituales* y el carácter eclesial de la salvación. *Segundo*, las reglas 2-9. Son como un primer bloque regido por la dinámica de un «alabar», que subraya y abona un determinado «obrar». Como el resumen, reglas 2-9 conforman un compendio de naturaleza catequética y sacramental (recepción de sacramentos, votos de religión, preceptos de la Iglesia, devociones), que alaban y recomiendan cosas atacadas por los oponentes de la Iglesia. *Tercero*, las reglas 14-17. Son las reglas del «hablar»: sobre la predestinación, la fe, y la gracia. *Cuarto*, las reglas añadidas: la regla 10, es como una bisagra, que se produce la intersección entre los dos grandes grupos de reglas, las que conciernen al obrar y las que conciernen al hablar (Las reglas 10-12 son añadidos posterior, sale al paso de tres aspectos conflictivos que adquieren especial virulencia en los períodos de fuerte transición). Y la regla 18, es la regla que tiene de fondo el rechazo frontal de Lutero hacia el motivo del «temor servil». Cf. MADRIGAL, «Reglas sentir la Iglesia», en *DEI*, vol. II, 1558-1560. Véase también SANTIAGO MADRIGAL, *Estudios de Eclesiología Ignaciana*, (Bilbao: Universidad Pontificia Comillas y Desclée de Brouwer S.A., 2002), 226. Pedro Leturia en su investigación dividió las reglas para sentir con la Iglesia en 3 categorías: reglas de culto y devociones (reglas 2-9), reglas de clases de autoridades (reglas 10-12), y reglas materias dogmáticas (reglas 14-18). Cf. PEDRO LETURIA, «Sentido verdadero en la Iglesia militante», en *Estudios Ignacianos II*, (Roma: Institutum Historicum S.I., 1957), 154-155.

<sup>46</sup> JESÚS CORELLA, «Ejercicios espirituales para desarrollar sentido de Iglesia», en *Manresa* 62 (1990), 5.

<sup>47</sup> JOAQUÍN LOSADA, «Las reglas para un recto sentir en la Iglesia», en *Quinto Centenario de san Ignacio de Loyola, Miscelanea Comillas* 49/95 (julio-diciembre 1991), 388.

<sup>48</sup> ARZUBIALDE, 917.

a. La vera esposa de Cristo<sup>49</sup>

La consideración de la Iglesia como «Esposa de Cristo» pertenece a la gran tradición de la Iglesia antigua y medieval. De ahí la ha recibido san Ignacio. Está unida a la interpretación alegórica y mística del «Cantar de los Cantares», que ve en el amor de los novios el canto al amor y la unión de Yahveh con Israel, Esposo y Esposa. La fe cristiana aporta al símbolo una nueva precisión. Jesucristo es el Esposo, la Iglesia, el nuevo Israel, el Pueblo de la Nueva Alianza, es la Esposa (Cf. Mt 22,1-14; Mc 2,19; Jn 3,29)<sup>50</sup>.

El título de «esposa» hace referencia a la relación de la Iglesia con Cristo, una relación expresada simbólicamente. El símbolo «esposa-esposo» pone el acento en la relación de amor que une a ambos. Se trata de un amor que alcanza una misteriosa unidad (Cf. Gen 2,23; Ef 5,32). «La Iglesia esposa», más allá de la realidad humana del amor del hombre y de la mujer, se sitúa en el horizonte último del proyecto creador y redentor de Dios: la unión amorosa de la Iglesia con Cristo hasta llegar a hacerse «uno»<sup>51</sup>.

Por tanto, si la Iglesia es «la esposa de Cristo» y Cristo es su «esposo», completando ambos ese misterioso «uno sacramental», con este título san Ignacio nos introduce en el ser más profundo de la Iglesia. «Debemos tener ánimo aparejado y pronto, para obedecer en todo a la vera esposa de Cristo nuestro Señor» (regla 1). El fundamento de esa actitud de obediencia total no es jurídico, ni ascético, ni siquiera apostólico. No es la obediencia a una autoridad delegada, o a quien representa a Cristo, sino al mismo Cristo. Nos encontramos en el nivel más profundo de la comprensión ignaciana de la obediencia<sup>52</sup>: la obediencia de comunión, de encarnación y de amor, como es la obediencia del Hijo al Padre, al unirse a la Iglesia como a su esposa. Entonces, la referencia directa a Cristo, propia de la comprensión «la Iglesia esposa», se prolonga y profundiza en la dimensión pneumatológica: «Es el mismo espíritu, que nos gobierna y

---

<sup>49</sup> San Ignacio se refiere a la Iglesia como «Esposa de Cristo» en la primera y decimotercera regla para Sentir con la Iglesia. Son las dos reglas que abren y cierran la serie en la redacción primitiva que tuvieron en los tiempos de Paris, antes de adquirir su forma definitiva en Roma. Cf. ARZUBIALDE, 918.

<sup>50</sup> JESÚS CORELLA, *Sentir la Iglesia. Comentario a las reglas ignacianas para el sentido verdadero de Iglesia*, (Bilbao: Mensajero-Sal Terrae, 1996), 121.

<sup>51</sup> LOSADA, 403.

<sup>52</sup> Esta obediencia resalta en el *Examen* (Ex IV, 29-30), *Constituciones* (III, cap. 1, 23-24; VI, cap. 1, 1-2), Carta a los hermanos de Portugal sobre la obediencia (*Epp.* I, 495-510).

rige para la salud de nuestras ánimas»<sup>53</sup>. En este punto, nos damos cuenta de que la tensión radica en la invitación al ejercitante a ver a la Iglesia como el mismo Jesús.

#### b. La santa Iglesia

¿Qué entendía san Ignacio cuando hablaba de «la santa Iglesia»? En los *Ejercicios*, la calificación de «santo», se aplica en la casi totalidad de los casos, directamente a lo divino: Espíritu Santo, voluntad divina, Cristo, considerado en su Majestad, en sus misterios de encarnación y resurrección, en el sacramento eucarístico<sup>54</sup>.

En este contexto hay que pensar que «la Iglesia santa» para san Ignacio, recibe su santidad de la relación que tiene con Cristo y con el Espíritu Santo. Desde este punto de vista, «la Iglesia santa» en san Ignacio está estrechamente relacionada con «la Iglesia esposa» que hemos analizado anteriormente. Es la «santa esposa» que se une a su Señor, el «santísimo Esposo», haciéndose un espíritu con él. Por lo tanto, «la Iglesia santa» apoya a «la Iglesia esposa»; el ejercitante debe ver cada vez más cómo la Iglesia es parte de la santidad que el mismo Jesús estableció.

Lo «santo» también aparece unido a la voluntad de Dios. Esta voluntad de Dios es la idea central en los *Ejercicios*. Los *Ejercicios* se ordenan a «buscar y hallar la voluntad divina» (*EE* 1,4). En los *Ejercicios*, la búsqueda y encuentro de la voluntad divina se realiza a través de un proceso de discernimiento. Por eso, «la santa Iglesia» es una Iglesia interesada en el discernimiento de sentidos espirituales, entre los que busca y encuentra el concreto querer divino, y comprometida en su cumplimiento<sup>55</sup>.

#### c. La Iglesia madre

El título de «madre» que san Ignacio también atribuye a la Iglesia<sup>56</sup>, se encuentra ya en Pablo (cf. Gal 4, 22-31) y es usual en la tradición antigua y medieval. De ella, sin duda,

---

<sup>53</sup> LOSADA, 404.

<sup>54</sup> Los *Ejercicios* respecto al Espíritu Santo: 263,4; 273,4; 304,4; 307,4; 312,2; 365,2,3. Referido a Cristo: 44,8; 98,4; 108,2; 191,2; 223; 354. La voluntad divina: 5,2; 91,4; 180,2.

<sup>55</sup> LOSADA, 405.

<sup>56</sup> Aparece 3 veces en los *Ejercicios* en la locución «nuestra santa madre Iglesia»: *EE* 353, 363, 365. Cf. *Concordancia*, 735.



lo recibió. El título, en una primera aproximación, está en relación con el sentimiento de hijo que experimenta el bautizado respecto a la comunidad, que le ha acogido y en la que ha recibido su nuevo ser cristiano. La maternidad de la Iglesia se realiza y responde a la comunicación de la nueva vida, gestada en el proceso catecumenal y dada a luz en el bautismo. Se manifiesta en el cuidado materno con el que la Iglesia se preocupa y atiende, mediante los sacramentos y sus preceptos, al buen mantenimiento y crecimiento de sus hijos<sup>57</sup>.

Por eso, «la Iglesia madre» es una Iglesia que podríamos llamar «catequética», formadora de sus hijos por medio de sus ordenaciones y preceptos. Pero esta función educativa de su ordenamiento debe estar regida siempre por la moción del Espíritu. Sólo de él nace y crece la vida<sup>58</sup>.

La filiación recibida de «la Iglesia madre» es la filiación divina, participada mediante la comunión con el Hijo, nuestro Señor Jesucristo (cf. 1 Cor 1, 9). Comunión con el Hijo, en el Espíritu Santo, que nos hace ser hijos en el Hijo y participantes de la vida divina, pudiendo llamar a Dios «Padre» (cf. Rom 8, 15). Comunión en una Iglesia comunión, «esposa» unida a su Señor, hecha un Espíritu con Él, que la hace misteriosamente fecunda, «madre» de innumerables hijos de Dios<sup>59</sup>.

#### d. La Iglesia jerárquica

La idea de «jerarquía» y el correspondiente calificativo de «jerárquico» tienen evidentes y profundas raíces medievales, tanto en la comprensión de la Iglesia, y que se inspira en el pensamiento del pseudo Dionisio Areopagita, como en la concepción de la sociedad medieval, derivada del feudalismo y de la visión dionisiana del mundo material. Y

---

<sup>57</sup> MADRIGAL, *Estudios de Eclesiología Ignaciana*, 141.

<sup>58</sup> La Iglesia como madre ha sido formulado muy pronto en Oriente. Luego con la afirmación paradigmática de Cipriano, «No puedes tener a Dios como Padre si no tienes a la Iglesia como madre». También ha sido desarrollado por Orígenes, san Agustín y Tertuliano (que utiliza la clave de *Domina mater ecclesia*, imprime a este modo de hablar los requisitos de la reverencia y el amor).

<sup>59</sup> CORELLA, *Sentir la Iglesia*, 123.

ciertamente, esta forma «jerárquica» de entender la Iglesia y la sociedad tuvieron que ser familiares a san Ignacio en su vida y en sus estudios<sup>60</sup>.

En los *Ejercicios*, se menciona «la Iglesia jerárquica» en tres ocasiones. *Primera*, al indicar las cualidades que deben poseer las cosas que pueden ser sometidas al proceso de elección. No basta que sean buenas o indiferentes, deben, además, «militar dentro de la santa madre Iglesia jerárquica» (EE 170). «La Iglesia jerárquica» es la instancia, el lugar y el punto de referencia, dentro del cual adquieren su última identificación las cosas que pueden ser sometidas a elección, para buscar y encontrar con ellas la voluntad divina. *Segunda*, aparece la misma expresión en la primera regla para sentir con la Iglesia. «Ánimo aparejado y pronto para obedecer en todo a la vera esposa de Cristo nuestro Señor» (EE 353). Esta vera esposa de Cristo se identifica con nuestra «santa madre Iglesia jerárquica». Esta identificación pasa de lo invisible a lo institucional, estableciendo una relación de igualdad: la verdadera esposa de Cristo es «la Iglesia jerárquica». *Tercera*, la encontramos también en la regla trece, al establecer la norma general, «para en todo acertar». Debemos siempre tener en cuenta lo que determina «la Iglesia jerárquica», aunque lo contrario pueda parecernos evidente. El paso aquí es de lo eclesiológico a lo cristológico.

A partir de estas tres ocasiones, es obvio que hay relación entre la Iglesia y Cristo. La relación entre ellos es de perfecta unión. Esposo con Esposa, unidos por un mismo Espíritu. La presencia y acción del Espíritu en «la Iglesia jerárquica», rigiéndola y gobernándola, la convierte, a su vez, en factor de comunión. «La Iglesia jerárquica» es la Iglesia comunión que movida por el Espíritu Santo, tiene como primera función propia realizar la comunión entre aquellos a quienes rige y gobierna. Por tanto, asentir con ella, aun contra el parecer del propio sentir, es entrar en el ámbito de la comunión divina y asentir con el Espíritu, que une y pone en comunión con Cristo y con el Dios Creador<sup>61</sup>.

---

<sup>60</sup> En el pseudo-Dionisio, la expresión «Iglesia jerárquica» habla de la Iglesia que inicia con sus mediaciones y la Iglesia de las mediaciones que realmente inician y unen. Cf. MADRIGAL, *Estudios de Ecclesiología Ignaciana*, 143.

<sup>61</sup> LOSADA, 409.

Después de esta aproximación a los títulos eclesiológicos que san Ignacio propone, nos damos cuenta de que en san Ignacio hay una relación muy fundamental entre la Iglesia y Cristo (como esposa y Esposo). En ella, hay una profunda vivencia de Iglesia. En las «reglas para sentir con la Iglesia», aparecen el «misticismo eclesial» de san Ignacio<sup>62</sup>. En este misticismo, nos sitúa la experiencia irreductible a otros factores ambientales o epocales, confrontada con los problemas eclesiológicos de todo tiempo<sup>63</sup>.

De aquí también subrayamos que las resonancias de *EE* 365 («Porque el mismo espíritu divino es en todo») son evidentes tratando de «buscar más inmediatamente al Señor de todos». Dios se comunica mostrando sus dones y gracias espirituales, como intensión de fe, esperanza y caridad, gozo y reposo espiritual, lágrimas y consolaciones interna. Entre esos dones y gracias espirituales que Dios comunica añade: «la humildad y reverencia a la nuestra santa madre Iglesia y a los gobernadores y doctores puestos en ella». Obediencia y reverencia a la santa Iglesia son señales del buen espíritu y de las verdaderas comunicaciones sobrenaturales, «porque el mismo Espíritu divino es en todo».

Desde aquí se pueden sacar unas consecuencias sobre el alcance eclesiológico y el objetivo de las reglas para sentir con la Iglesia: ayudar al ejercitante a sentir y entender el buen espíritu, para recibir sus mociones, lanzando fuera las contrarias (*EE* 313). A diferencia de los dos grandes grupos de reglas de discernimiento, ahora el campo de aplicación no es sólo el interior de cada uno, sino la vivencia cristiana dentro de la Iglesia. Porque dentro de la Iglesia se causan mociones tan fuertes como las que ocurren en el nivel de la propia interioridad<sup>64</sup>. Con este todo aspecto (4 títulos eclesiológicos), podemos subrayar que el hombre de los *Ejercicios*, después de su experiencia en los *Ejercicios*, no sólo no sólo conoce más acerca de Dios y cómo Dios trabaja en él, sino que está cada vez más dispuesto a trabajar con Dios en su contexto actual y con la Iglesia. O dicho en otras

---

<sup>62</sup> Esta experiencia mística de la Iglesia aflora con una densidad especial en un pasaje de la carta a Teresa Rejadell (18 de junio de 1536): «Acaece que muchas veces el Señor nuestro mueve y fuerza a nuestra ánima a una operación o a otra cosa, abriendo nuestra ánima; es a saber, hablando dentro della sin ruido algunos de voces, alzando toda a su divino amor, y nosotros a su sentido, aunque quisiésemos, no pudiendo resistir, y el sentido suyo que tomamos, necesario es conformarnos con los mandamientos, preceptos de la Iglesia y obediencia de nuestros mayores, y lleno de toda humildad, porque el mismo espíritu divino es en todo».

<sup>63</sup> MADRIGAL, *Estudios de Eclesiología Ignaciana*, 186.

<sup>64</sup> *Ibid.*, 191.

palabras, la tensión y el rasgo de «loco por cristo» radica en su fidelidad de ser hijo de Dios y hombre de la Iglesia.

### 3. «Loco por Cristo» en el mundo de hoy en la expresión «modo de proceder»

En el segundo capítulo de este trabajo, en las *Constituciones*, hemos comentado que «loco por Cristo» es el ideal de la vida de los jesuitas. En las mismas *Constituciones*, se habla también del ideal de la vida de los jesuitas en la expresión «modo de proceder»<sup>65</sup>.

Históricamente, la expresión «modo de proceder» es una expresión utilizada por los primeros compañeros<sup>66</sup>, especialmente por el Jerónimo Nadal. Esta expresión aparece en las *Constituciones* (diecisiete veces)<sup>67</sup> y en el epistolario (con muchísima frecuencia). En su acepción primera, pretende hacer destacar las notas específicas y diferenciales de la Compañía con respecto a otras órdenes, su identidad corporativa<sup>68</sup>.

El padre Nadal relacionaba este «modo de proceder» como el *Sensus Societatis*. Y Pedro Arrupe explica *Sensus Societatis* de la siguiente manera:

Podría decirse que nuestro modo de proceder va unido a cierto «sensus Societatis», del que ya hablaba Nadal, una especie de sexto sentido o reflejo espiritual condicionado que llega hacerse connatural en quien vive plenamente el carisma de la Compañía. Porque este «sensus Societatis», en definitiva, no será más que una concreción ignaciana del «sensus Christi» al que aspira todo jesuita que, por hipótesis, tiende a identificarse con Cristo, sobre todo a través de la profunda experiencia cristológica que son los Ejercicios<sup>69</sup>.

---

<sup>65</sup> Jerónimo Nadal en su Plática novena en Coímbra (1561), dice sobre «loco por Cristo» como el modo de proceder que tiene que ejercitar desde el noviciado: «Lémbrame [acuérdaseme] que paseando una vez con Nuestro Padre en un corredor, le pedí que me dijese alguna cosa con que me aprovechase, y él me dijo que me bastaba lo que sabía: que lo hiciese. Pero tornándole yo a decir que por amor de Nuestro Señor me dijese algo con que me ayudase, respondiome con palabras muy graves y sentenciosas: ‘Maestro Nadal, deseado sufrir injurias, trabajos, ofensas, vituperios, ser tenido por loco, ser despreciado de todos, tener cruz en todo por amor de Cristo N. Señor, y por vos vestir de su librea; porque en esto está la vía de la perfección, la sanidad, la alegría y consolación espiritual’. Y con estas palabras, o semejantes mostró mucha devoción». Cf. MIGUEL NICOLAU (ed.), *Pláticas espirituales del P. Jerónimo Nadal S.I., en Coímbra (1561)*, (Granada: Biblioteca Teológica Granadina, 1945), 108-109; o JERÓNIMO NADAL, *Las pláticas del P. Jerónimo Nadal. La globalización ignaciana*, edición y traducción Miguel Lop Sebastià, (Bilbao: Mensajero-Sal Terrae, 2011), 379.

<sup>66</sup> Nacen así dos expresiones: la más antigua y primigenia es «modo de vida» (*forma vivendi*) que se cita ya en la fórmula de Profesión de San Ignacio y en la de sus compañeros el 22 de abril de 1541 en la basílica de San Pablo Extramuros. La segunda, que acabará por prevalecer gracias al frecuente uso que de ella se hace en las *Constituciones*, es precisamente «el modo nuestro de proceder».

<sup>67</sup> Co 92, 137, 142, 152, 216 (dos veces), 321, 398, 409, 547, 589, 624, 629, 680, 778 y 815.

<sup>68</sup> IGNACIO IGLESIAS, «Modo de proceder», en *DEI*, vol. II, 1269.

<sup>69</sup> PEDRO ARRUPE, *La identidad del jesuita en nuestros tiempos*, (Santander: Sal Terrae, 1981), 79-80.

Aquí, aportamos el «modo de proceder» a la luz del Concilio Vaticano II (el contexto del mundo de hoy):

### 3.1. El «modo nuestro de proceder» en el Padre Pedro Arrupe

Padre Pedro Arrupe (1907-1991)<sup>70</sup> fue el superior general de la Compañía después justamente del Concilio Vaticano II<sup>71</sup>. En su doctrina sobre el «modo nuestro de proceder» contempla los tres niveles de contenido: 1) el carismático esencial, 2) el de las actitudes personales que de él derivan, y 3) el de los rasgos exteriores que configuran la imagen externa. Las personas que han de hacer forma de vida este nuestro «modo de proceder» es acierto indudable el re-centrar todo su sentido en la «inspiración claramente cristológica», a partir de los *Ejercicios*<sup>72</sup>.

De ahí derivan «unos cuantos rasgos que hoy necesitan ser especialmente purificados y reactivados», por los que el jesuita, que vive en un mundo pluricultural, pueda ser reconocido «entre los muchos otros modelos que el Espíritu ha suscitado y sigue suscitando en su Iglesia»: amor a Cristo-persona, disponibilidad, sentido de la gratuidad, universalidad, sentido de cuerpo, sensibilidad para lo humano, rigor y calidad, amor a la Iglesia, a toda la Iglesia, sentido de mínima Compañía, sentido de discernimiento, delicadeza en lo concerniente a la castidad<sup>73</sup>.

### 3.2. El «modo nuestro de proceder» en la Congregación General 34

En la Congregación General 34 (5 de enero – 22 de marzo 1995), el decreto 26 habla de nuevo sobre el «modo de proceder». Hay 2 niveles. Primero, el interior de la vida. El

---

<sup>70</sup> Algunas bibliografías sobre Pedro Arrupe: 1) MANUEL ACÉVEZ ARAIZA, *Pedro Arrupe, un gigante del espíritu*, (México: Coloristas y Asociados, 1994), 2) PEDRO MIGUEL LAMET, *Arrupe, una explosión en la Iglesia*, (Madrid: Temas de hoy, 1989), 3) EDUARDO MARTÍN CLEMENS, *Testigo creíble de la justicia*, (Madrid: Paulinas, 1989), 4) «Dossier Pedro Arrupe, intérprete de san Ignacio», *Manresa* 62 (1990), 99-246, 5) B. Sorge, «Pedro Arrupe», en *DHCJ*, vol. II, 1607-1705.

<sup>71</sup> El Concilio Vaticano II, recoge el concepto «el modo de proceder» como: «Peculiar forma de vida» (*Lumen Gentium*, 45); «Indole de la Religión propia de cada uno» (*Christus Dominus*, 33); y «Carácter particular» (*Perfectae Caritatis*, 2bc). Estas expresiones distintas de aquellas con las que el Concilio se refiere a la función o misión de cada Instituto religioso.

<sup>72</sup> PEDRO ARRUPPE, *De modo nostro procedendi*, AR XVII (1979), 653-757.

<sup>73</sup> IGNACIO IGLESIAS, «Modo de proceder», 1273.

jesuita tiene que tener un amor apasionado a Jesucristo. Con este amor, el jesuita asume su modo de ser hombre de Dios<sup>74</sup>.

En esta personalidad, está el dinamismo del «magis» que impregna de «una santa audacia» o, como decía el Padre Arrupe, de «una cierta agresividad apostólica», a la Compañía. En el dinamismo del «magis», está situada «la locura del Peregrino y la del jesuita». «Aquel peregrino era loco por nuestro Señor Jesucristo», según el monje de Monserrat<sup>75</sup>. Y como aquel peregrino vivía el «magis», hacía oblaciones de mayor estima y momento, hacía la siempre mayor gloria de Dios y el mayor servicio del prójimo, los jesuitas nos caracterizamos por una cierta insatisfacción que no nos permite pactar con la mediocridad, con lo establecido, con lo ya conocido y experimentado<sup>76</sup>. La frontera es para el jesuita, no freno sino nuevo desafío, nueva oportunidad de un mayor servicio para mayor gloria de Dios.

Segundo, el estilo apostólico. El jesuita es hombre disponible, hombre de discernimiento y hombre para la misión, que formando un solo cuerpo apostólico, predicando en pobreza y siendo hombres con solidarios a los pobres<sup>77</sup>.

### 3.3. El «modo nuestro de proceder» en la Congregación General 35

La Congregación General 35 (7 de enero – 6 de marzo 2008), no habla del «modo de proceder» exactamente en un solo decreto, sino a lo largo de todos sus decretos. Primero, nuestro modo de proceder es descubrir las huellas de Dios en todas partes y ser contemplativo en la acción<sup>78</sup>. Segundo, somos llamados a establecer relaciones justas (reconciliación con Dios, los demás y con la creación<sup>79</sup>).

Tercero, tiene respeto por la persona y por los derechos humanos, buena disposición para entablar un diálogo caracterizado por su libertad de expresión<sup>80</sup>. Cuarto,

---

<sup>74</sup> CG 34, decreto 26, 1-8.

<sup>75</sup> AA.VV., «Quaedam de P. Ignatio quae non sunt impressa, ca. 1582». En *FN III*, 205.

<sup>76</sup> CG 34, decreto 26, 25-27.

<sup>77</sup> JESÚS DÍAZ BAIZÁN, «Nuestro modo de proceder: crear cultura jesuítica hoy», *Manresa* 76 (2004), 285.

<sup>78</sup> CG 35, decreto 2, 8.

<sup>79</sup> CG 35, decreto 3, 3.

<sup>80</sup> CG 35, decreto 4, 18.

el jesuita obedece, asume la responsabilidad de ser completamente transparente<sup>81</sup>. Y quinto, la integración del discernimiento apostólico en la toma de decisiones<sup>82</sup>.

#### 3.4. El «modo nuestro de proceder» en la Congregación General 36

En la Congregación General 36 (3 de octubre – 12 de noviembre 2016), el «modo de proceder» de jesuita es así: «Compartimos la misma misión; porque nos mueve el amor a Cristo, cuando reflexionamos y oramos sobre cada uno de estos elementos, experimentamos la íntima unidad que existe entre vida, misión y comunidad de discernimiento»<sup>83</sup>.

Y al final del documento, se explica el «modo de proceder» así: «El papa Francisco nos recordó que nuestro ‘modo de proceder’ es un proceso, un camino. ‘Me gusta tanto esta manera de ver de Ignacio a las cosas en devenir, haciéndose’. Sacamos provecho, indicaba el papa Francisco, de ‘unir tensiones’: como contemplación y acción, fe y justicia, carisma e institución, comunidad y misión. Somos peregrinos. Nuestro camino implica afrontar las tensiones creativas que conlleva la diversidad de personas y obras en la Compañía. Para buscar el progreso en el seguimiento del Señor, la Compañía debe constantemente volver a imaginar y discernir cómo nuestras estructuras de gobierno pueden servir mejor, a la misión que nos ha sido confiada»<sup>84</sup>.

En resumen, el «modo de proceder» que ya hemos aportado, es la manera de vivir para todo jesuita. Con este modo, la identificación con Cristo, que experimentaron los jesuitas en sus ejercicios, se hace real. Y con este modo, los jesuitas viven plenamente en el carisma de la Compañía.

---

<sup>81</sup> CG 35, decreto 4, 25.

<sup>82</sup> CG 35, decreto 6, 20.

<sup>83</sup> CG 36, decreto 1, 5.

<sup>84</sup> CG 36, decreto 2, 28.

#### **4. El papa Francisco: un ejemplo que vive en el carácter «loco por Cristo» (vivir en lo más profundo)**

En esta parte, como la parte final, mostramos un hombre del mundo de hoy que vive verdaderamente en el carácter «loco por Cristo». Es el papa Francisco. La intención de esta parte es que podemos aprender cómo vivir con el amor, en la tensión y según el modo de proceder; porque con estas habilidades, vivimos en lo más profundo.

El papa Francisco durante su vida ha tenido mucha experiencia en el gobierno de la Compañía y la Iglesia como líder. Del año 1973 a 1979, fue nombrado provincial de la provincia de Argentina. Luego, después de su apostolado como rector de un colegio máximo, en el año 1992, fue nombrado obispo auxiliar de arquidiócesis de Buenos Aires. En el año 2001, el papa Juan Pablo II, le hizo cardenal. Y desde el año 2013 hasta ahora, es el papa. Durante su experiencia, como líder, él tuvo que afrontar y decidir muchas cosas. Él ha vivido siempre en esta tensión<sup>85</sup>.

Massimo Borghesi en la biografía del papa Francisco, explica los principios fundamentales del pensamiento que afecta a sus decisiones. Hay cuatro principios: 1) la unidad es superior al conflicto, 2) el todo es superior a la parte, 3) la unidad no elimina sus contrastes, y 4) la realidad es superior a la idea<sup>86</sup>.

En su pensamiento, la unidad que no anula la diversidad es un concepto dialéctico que no concluye en la síntesis de la razón (de modo hegeliano), sino en la de un principio superior dado por el «Dios siempre mayor». La síntesis es siempre un encuentro entre la gracia y la naturaleza, Dios y el hombre, la alteridad y la libertad. El cristiano está llamado a ser lugar de unidad en la división de la historia, a llevar la tragedia del tiempo abriéndolo a la presencia del Dios «siempre mayor». Según el papa Francisco, la universalidad católica es polifónica, es decir, capaz de integrar las diferencias sin anularlas, porque se fundamenta en la trascendencia. La universalidad inmanente, está condenada, por el contrario, a pesar del intento de distanciarse de la ilustración abstracta, a resolver-disolver la realidad de lo «particular».

---

<sup>85</sup> MASSIMO BORGHESI, *Jorge María Bergoglio: una biografía intelectual*, (Madrid: Encuentro, 2018), 85-90.

<sup>86</sup> *Ibid.*, 93-95.



En el mismo sentido, como miembro de la Compañía de Jesús, dijo una vez sobre la identidad del jesuita en su discurso de apertura de la Congregación provincial de 1978: «se da un indicio del hecho de que estamos bien fundados en el Señor cuando somos capaces de soportar las antinomias que constituyen nuestro *ser jesuitas*, y que tienen su fórmula recapitulativa en el clásico ‘contemplativo en la acción’».

Para la clarificación de esta fórmula el papa indica cuatro modalidades que manifiestan el «ser hombres de síntesis». Primera, viene dada por una conducta de disponibilidad, y al mismo tiempo, de constancia apostólica. Segunda, viene dada por la tensión entre la unión de las almas y la dispersión apostólica. Tercera, la antinomia viene dada por la memoria del pasado y por el coraje hacia al futuro. Y cuarta, entre la piedad y celo apostólico. En el catolicismo, lo universal concreto indica el cuidado de lo particular, la conciencia de que el más pequeño es el más grande en el reino de Dios. *Non coerceri a maximo, contineri tamen a minimo, divinum est*. Con esta breve aportación de la vida del papa Francisco, reconocemos bien que el papa vive en el carácter de «loco por Cristo» y en la vida más profunda<sup>87</sup>.

## Conclusión

Finalizando nuestro recorrido por la locura por Cristo en el mundo de hoy, de este capítulo, subrayamos 3 conclusiones. *Primera*, el amor a Cristo es el rasgo clave en la vida de «loco por Cristo». El amor a Cristo nace de la dinámica de los *Ejercicios*. En los *Ejercicios* hay un proceso que forma al ejercitante para imitar y parecer como Cristo. Por lo tanto, los *Ejercicios* son una escuela o un proceso para aprender el amor a Cristo. El amor a Cristo tiene que concretarse más en las obras, dar la vida y comunicarse uno a otro (EE 230-231). Para los jesuitas, las *Constituciones* les ayudará a practicar el amor a Cristo en la viña del Señor. Y el martirio es la manera de vivir el amor a Cristo hasta el máximo.

*Segunda*, según la experiencia de san Ignacio, en «loco por Cristo» tenemos que ver también el discernimiento y especialmente la discreta caridad. Su enseñanza a los estudiantes en Coímbra es una de las prácticas de la discreta caridad. La «discreta caridad» es la elección ante Dios. El amor que usamos en la elección es el amor que

---

<sup>87</sup> *Ibid.*, 99-101.

desciende de arriba. En otra palabra, sentimos como «sentir en el Señor nuestro» (Co 210-212). Con esta expresión, referimos nuestra elección al fin, al servicio de Dios, a en el Señor, a gloria divina, para mayor satisfacción ante Dios, para mayor alabanza y gloria, al bien más universal. En lo concreto o en la práctica de la discreta caridad suele presentar en la manera de tensión, por ejemplo, la tensión entre la confianza en Dios y la confianza en las propias fuerzas, la tensión entre compañerismo y misión («Amigos en el Señor») y la tensión entre la gracia de Dios inmediatez y la obediencia a la Iglesia. Aunque aparece muy difícil practicarla, la discreta caridad es nuestra vida cotidiana. Cualquier persona pueda hacerla.

*Tercera*, en las *Constituciones*, el carácter «loco por Cristo» es el ideal de la vida de los jesuitas (cf. Co 101). Y en las mismas *Constituciones*, se hablan también del ideal de la vida de los jesuitas en la expresión «modo de proceder». El «modo de proceder» de los jesuitas es la forma «loco por Cristo» en el mundo de hoy. El papa Francisco podría ser un buen ejemplo para nosotros.

## CONCLUSIÓN GENERAL

A modo de conclusión de todo nuestro recorrido, ofrecemos una síntesis conclusiva. Agrupamos nuestra aportación final entorno a tres grandes contenidos: primero, sobre «locos por Cristo» en la tradición y a lo largo de la historia de la Iglesia, que se desarrolla como categoría del seguimiento de Jesús. Segundo, sobre el carácter «locos por Cristo» en la vida de san Ignacio y sus escritos. Tercero, el carácter «locos por Cristo» en el mundo de hoy.

### 1. «Locos por Cristo» como categoría del seguimiento de Jesús

En el Antiguo Testamento, el término «loco» se opone siempre a la «sabiduría». En la «sabiduría», el hombre perfecto es lo que reconoce la ley de Dios. Por otro lado, el hombre «loco», o mejor dicho en el lenguaje griego, el hombre «necio» es lo que como un vaso roto, que no retiene ningún conocimiento.

En el Nuevo Testamento, divididos en dos partes. Primera, «loco» en los Evangelios sinópticos, que tiene casi el mismo sentido como en el AT. Cinco muchachas necias (Mt 25, 1-13) se caracterizan en este sentido. El «necio» no es solo la ignorancia sino también la rebeldía contra Dios.

San Pablo en sus escritos, habló sobre el «loco» y la locura de manera distinta. Él emplea «loco» para caracterizar la predicación de la cruz frente a la sabiduría del mundo (1 Cor 1, 23). En la crucifixión de Cristo, Dios ha convertido en locura esta sabiduría. De aquí, reconocemos «loco» como una categoría del seguimiento de Jesús. Según san Pablo, a la locura de un amor tan grande por parte de Dios, sólo un amor igualmente «loco» puede dar una respuesta adecuada.

A lo largo de la historia de la Iglesia, este rasgo del seguimiento («Loco por Cristo») se desarrolló profundamente en la tradición oriental, sobre todo en la Iglesia rusa, con los santos «yurodivye». La mayoría de ellos vivían con estilo literalmente como un

«loco». Tenían costumbre vestirse ropa mal, vivían soltero y con la manera rara. Pero, la gente venía a ellos para pedir la bendición y la oración de ellos.

Las intenciones de vivir como un «loco» para ellos son tres: 1) El deseo de conseguir el desprecio, las humillaciones y los malos tratos (como dice san Pablo en 1 Cor 4, 10), con el fin de conseguir el más alto grado de humildad. 2) El alejamiento del mundo en una contestación de las formas de apego a él, especialmente a través de cualidades que lo favorecen (soledad, extranjería interior y exterior, así como pobreza). 3) Por la caridad, en especial hacia los más necesitados. Pues, su marginalidad les permite entrar en contacto con ellos más fácilmente, y así ganar su confianza. La locura por Cristo constituye, por tanto, un camino singular de ascesis en conexión con otras experiencias parecidas en otros contextos.

## 2. «Locos por Cristo» como el ideal de la vida en san Ignacio

En san Ignacio, el rasgo «locos por Cristo» tiene huellas muy significativas. Aunque, como expresión, no aparece el término «locos por Cristo» en la *Autobiografía*, encontramos una fase de su vida, entre Loyola hasta Manresa (1521-1523), cuando él vivía como santo loco. Muy probable él quería imitar a san Onofre a quien habría conocido leyendo la *Leyenda áurea*. En *Autobiografía*, había el hecho de no comer más que hierbas (*Au* 8 y 12). Sin embargo, con su maduración en la vida espiritual, lo importante del rasgo de «locos por Cristo» es tener un magnánimo corazón, inflamado por Dios. No es físicamente sino interiormente.

Desde entonces, «locos por Cristo» aparece y se convirtió en un término muy importante en san Ignacio. «Locos por Cristo» es el ideal de la vida del cristiano, que experimenta el ejercitante durante los *Ejercicios*. En la tercera manera de humildad, que es perfectísima o la manera más perfecta, san Ignacio invita al ejercitante llega su conocimiento interno del Señor (la gracia de segunda semana, *EE* 104) hasta el último, que es su amor. Porque con este amor, el ejercitante puede hacer la identificación con la vida de Cristo, incluye la identificación con la mirada, el sentimiento, el modo de proceder, y la relación de obediencia al Padre.

«Locos por Cristo» es el ideal de la vida de jesuita. Por eso, en las *Constituciones*, sobre todo en el *Examen* número 101, se pone este término. «Locos por Cristo» es el corazón espiritual y lo nuclear del carisma jesuítico. El significado «locos por Cristo» en las *Constituciones* tiene la misma orientación que en los *Ejercicios*. Si en los *Ejercicios*, «locos por Cristo» es la manera perfecta para el ejercitante, para cualquier cristiano que quiere seguir e imitar a Jesús, por otro lado, «locos por Cristo» en las *Constituciones* es como *conditio sino qua non* para los jesuitas. Sin este deseo, o por lo menos, «deseos algunos de hallarse en ellos» (*Co* 102), el jesuita no puede lograr el proyecto de Jesús a través de la Compañía de Jesús.

Había unos testimonios que san Ignacio vivía con el carácter «locos por Cristo». Ignacio siempre se hace como el ejemplo concreto. Pero, algunos de sus compañeros malinterpretan a este rasgo. Como el ejemplo es su respuesta al problema en colegio de Coimbra. Para él, «locos por Cristo» significa el amor a Cristo, una manera vivir, imitar y parecer a Cristo. No es una manera de vivir como carácter loco en la vida de los santos desiertos (solo físicamente), sino en la manera de vivir para la mayor gloria de Dios, y para ello, tiene que conocer el discernimiento. Y luego, este discernimiento va a ayudar en el contexto de la discreta caridad.

### 3. «Locos por Cristo» en la práctica en el mundo de hoy

Para vivir como «locos por Cristo» en el mundo de hoy, lo primero que tenemos que comprender y hacer es practicar el amor en nuestra vida. Porque el amor a Cristo es el rasgo clave en la vida de «loco por Cristo». A través de los *Ejercicios*, que es una escuela para aprender el amor a Cristo, el ejercitante conoce que el amor a Cristo tiene que concretarse más en las obras, dar la vida y comunicarse uno a otro (*EE* 230-231). Para los jesuitas, las *Constituciones* les ayudará a practicar el amor a Cristo en la viña del Señor. Con este sentido, el martirio es la manera de vivir el amor a Cristo hasta el máximo.

Según san Ignacio, en «locura por Cristo» tenemos que ver también el discernimiento y especialmente la discreta caridad. La «discreta caridad» es la elección ante Dios. El amor que usamos en la elección es el amor que desciende de arriba. En otra palabra, sentimos como «sentir en el Señor nuestro» (*Co* 210-212). Con esta expresión,

referimos nuestra elección al fin, al servicio de Dios, a en el Señor, a gloria divina, para mayor satisfacción ante Dios, para mayor alabanza y gloria, al bien más universal. En lo concreto o en la práctica de la discreta caridad suele presentar en la manera de tensión, por ejemplo, la tensión entre la confianza en Dios y la confianza en las propias fuerzas, la tensión entre compañerismo y misión («amigos en el Señor») y la tensión entre la gracia de Dios y la obediencia a la Iglesia. Aunque aparece muy difícil practicarla, la discreta caridad es nuestra vida cotidiana. Cualquier persona pueda hacerla.

En las *Constituciones*, que es la herramienta para ayudar al jesuita a vivir como «loco por Cristo», se expresa en el «modo de proceder». Jerónimo Nadal y Pedro Arrupe relacionaba este modo de proceder como el *Sensus Societatis*.

Podría decirse que nuestro modo de proceder va unido a cierto «sensus Societatis», del que ya hablaba Nadal, una especie de sexto sentido o reflejo espiritual condicionado que llega hacerse connatural en quien vive plenamente el carisma de la Compañía. Porque este «sensus Societatis», en definitiva, no será más que una concreción ignaciana del «sensus Christi» al que aspira todo jesuita que, por hipótesis, tiende a identificarse con Cristo, sobre todo a través de la profunda experiencia cristológica que son los *Ejercicios*<sup>1</sup>.

Después de estas valoraciones, podemos proponer al papa Francisco como un buen ejemplo para nosotros vivir en la manera «loco por Cristo» en el mundo de hoy. Subrayamos que asumir «locos por Cristo» en el mundo de hoy es vivir en un sistema de tensiones vivificantes y creativas. Debemos ser hombres de oración para quienes los medios espirituales son los primeros, pero se nos pide que en el trabajo empleemos todos los medios naturales a nuestro alcance. Tenemos que ser hombres disciplinados, libres de un excesivo apego a los valores mundanos, pero activamente comprometidos en el mundo. Tenemos que distinguirse por la pobreza, pero a la vez hemos de ser capaces de desarrollar la actividad tanto con los ricos como con los pobres. Tenemos que ser hombres apasionados, inteligentes, con iniciativa y creatividad y, a la vez, obedientes a nuestros líderes. Hemos de ser hombres que creemos firmemente que el Espíritu de Dios se comunica directamente con las personas, pero al mismo tiempo hemos de distinguirse por la obediencia y fidelidad a la Iglesia institucional (cf. reglas para sentir con la Iglesia)<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> PEDRO ARRUPÉ, *La identidad del jesuita en nuestros tiempos*, (Santander: Sal Terrae, 1981), 79-80.

<sup>2</sup> WILLIAM BARRY y ROBERT DOHERTY, *Contemplativos en la Acción*, (Bilbao: Sal Terrae, 2004), 17-18.

En las palabras de Peter Hans Kolvenbach, «locos por Cristo» no sólo son locos por Cristo los mártires o los santos, sino también los crucificados de la vida ordinaria, de las tareas y sufrimientos de todos los días, que irradian sin saberlo demasiado, a través de las palabras, los gestos, los silencios, los síes y los noes de la vulgaridad, el amor al Crucificado, y que son considerados, por su sola presencia y por su modo de comprometerse, loco por Cristo en una sociedad abrumadoramente hostil, indiferente o cínica respecto a todos los que viven por un reino que no es de este mundo<sup>3</sup>.

Por último, según san Ignacio, para que la locura por Cristo sea auténtica supone el conocimiento de la vida real, lo que requiere un discernimiento permanente, extendiendo la participación en el amor loco de Dios a todas las condiciones de la existencia humana, a fin de buscar a Dios en todas las cosas<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> PETER-HANS KOLVENBACH, *Decir... Al "Indecible"*, Ignacio Iglesias (ed.), (Bilbao: Mensajero, 1999), 129.

<sup>4</sup> FERNANDO RIVAS, «Locos por Cristo», en *DEI*, vol. II, 1140.





## BIBLIOGRAFÍA

### 1. FUENTES

#### 1.1. Fuentes Ignacianas

AA.VV. «Quaedam de P. Ignatio quae non sunt impressa, ca. 1582». En *Fontes Narrativi de S. Ignatio de Loyola*, vol. III, editado por Cándido Dalmases, 198-207. Roma: IHSI, 1960 (MHSI 85).

*Congregación General 34* de la Compañía de Jesús. Bilbao: Mensajero, 1996.

*Congregación General 35* de la Compañía de Jesús. Bilbao: Mensajero, 2008

*Congregación General 36* de la Compañía de Jesús. Bilbao: Grupo Comunicación Loyola, 2017.

DA CÂMARA, LUIS GONÇALVEZ. «Memoriale seu diarium P. Ludovici González de Cámara». En *Fontes Narrativi de S. Ignatio de Loyola*, vol. I, editado por Dionysius Fernández Zapico y Candido Dalmases 508-752. Roma: IHSI, 1943 (MHSI 66); ID. *Memorial*, editado por Benigno Hernández Montes. Bilbao: Mensajero-Sal Terrae, 1992.

DA VARAZZE, IACOPO. *Leyenda de los santos*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas y IHSI, 2007.

DALMASES, CÁNDIDO. «Le esortazioni del P. Laínez sull'Examen Constitutionum». *AHSI* 35 (1966): 132-185.

LAÍNEZ, DIEGO. «Carta Padre Laínez al P. Polanco sobre san Ignacio». En *Fontes Narrativi de S. Ignatio de Loyola*, vol. I, editado por Dionysius Fernández Zapico y Candido Dalmases, 54-145. Roma: IHSI, 1943 (MHSI 66); ID. «Carta de Laínez al secretario Juan Alfonso de Polanco sobre sus recuerdos de san Ignacio y de los primeros tiempos de la Compañía (16 de junio 1547)». En *Diego Laínez. Primer biógrafo de san Ignacio*, editado por Antonio Alburquerque, 119-207. Bilbao: Mensajero-Sal Terrae, 2005.

\_\_\_\_\_. «Adhortationes in librum examinis (1559)». En *Fontes Narrativi de S. Ignatio de Loyola*, vol. II, editado por Cándido Dalmases, 127-140. Roma: IHSI, 1951 (MHSI 73).

LOP SEBASTIÀ, MIGUEL (trad., notas y estudio). *Los directorios de Ejercicios (1540-1599)*. Bilbao: Mensajero-Sal Terrae, 2000.

LOYOLA, IGNACIO DE. *Exercicia Spiritualia*, editado por Cándido Dalmases y José Calveras Santacana. Roma: IHSI, 1969 (MHSI 100).

- \_\_\_\_\_. *Sancti Ignatti de Loyola Societatis Iesu fundatoris epistolae et instructiones*. 12 vols., editado por V. Agusti, F. Cervos, M. Lecina, D. Restrepo. Madrid: IHSI, 1903-1911 (MHSI 22, 26, 28, 29, 31, 33, 34, 36, 37, 38, 40, 42).
- \_\_\_\_\_. *Monumenta Constitutionum II Textus Hispanus*, editado por Arturo Codina. Roma: IHSI, 1936 (MHSI 64); ID. *Constituciones de la Compañía de Jesús*. Bilbao: Mensajero, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Ejercicios Espirituales*, texto cuidado y revisado por Santiago Arzubialde. Santander: Sal Terrae, 2010.
- \_\_\_\_\_. *El Peregrino. Autobiografía de San Ignacio*, editado por Josep María Rambla. Bilbao: Mensajero-Sal Terrae, 2015<sup>2</sup>.
- \_\_\_\_\_. *Obras*, editado por I. Iparraguirre – M. Ruiz Jurado. Madrid: BAC, 2013.
- Monumenta Exercitia et Directoria*, editado por Arturo Codina. Madrid: IHSI, 1919 (MHSI 57).
- NADAL, JERÓNIMO. *Epistolae P. Hieronumi Nadal, ab anno 1546 ad 1577*, vol. IV, editado por Federico Cervos. Madrid 1905 (MHSI 27).
- \_\_\_\_\_. *Las pláticas del P. Jerónimo Nadal. La globalización ignaciana*, edición y traducción por Miguel Lop Sebastián, Bilbao: Mensajero-Sal Terrae, 2011.
- NICOLAU, MIGUEL (ed.). *Pláticas espirituales del P. Jerónimo Nadal S.I., en Coímbra (1561)*. Granada: Biblioteca Teológica Granadina, 1945.
- PALMA, LUIS DE. *Obras*. Madrid: BAC, 1967.
- PASCUAL, JUAN. «Ioannis Pasqual Narratio Altera, Barcinone 9 martii 1582». En *Fontes Narrativi de S. Ignatio de Loyola*, vol. III, editado por Cándido Dalmases, 182-198. Roma: IHSI, 1960 (MHSI 85)
- POLANCO, JUAN ALFONSO DE. «Sumario de las cosas más notables que a la institución y progreso de la Compañía de Jesús tocan». En *Fontes Narrativi de S. Ignatio de Loyola*, vol. I, editado por Dionysius Fernández Zapico y Cándido Dalmases, 146-256. Roma: IHSI, 1943 (MHSI 66).
- \_\_\_\_\_. «Vita P. Ignatii e de Societatis Iesu initiis (1574)». En *Fontes Narrativi de S. Ignatio de Loyola*, vol. II, editado por Cándido Dalmases, 506-597. Roma: IHSI, 1951 (MHSI 73); ID. *Vida de Ignacio de Loyola*, editado por Eduardo Javier Alfonso Romo. Bilbao: Mensajero-Sal Terrae, 2021
- RIBADANEIRA, PEDRO DE. «Carta al P. Francisco Girón (1607)». En *Patris Petri de Ribadaneira: Confesiones, Epistolae aliaque scripta inédita*, vol. II, editado por Daniel Restrepo Villegas, 503-506. Madrid: IHSI, 1923 (MHSI 60).
- \_\_\_\_\_. «Vida de Nuestro Padre San Ignacio». En *Fontes Narrativi de S. Ignatio de Loyola*, vol. IV, editado por Cándido Dalmases. Roma: IHSI, 1965 (MHSI 93).
- RODRÍGUES, SIMÓN. «Carta a P Ignatio de Loyola». En *Monumenta Simonis Rodericii*, editado por Federico Cervos, 547-553. Madrid: IHSI, 1903 (MHSI 24).
- SCHLOSSER, GEORGIO (ed.). *Exhortationes Domesticae de Pedro Canisio*. Roermond, 1876.

*Scripta de Sancto Ignatio de Loyola* (2 vols.), editado por G. López del Horno. Madrid: IHSI, 1904 y 1918 (MHSI 25, 56).

VILLANUEVA, FRANCISCUS. «Tractatus de electione, auctoribus Petro et Francisco Ortiz». En *Exercicia Spiritualia*, editado por Cándido Dalmases y José Calveras Santacana, 627-645. Roma: IHSI, 1969 (MHSI 100).

## 1.2. Otras Fuentes

ATANASIO. *Vida de Antonio*. Madrid: Ciudad Nueva, 1994 (PG 26).

BENITO. *La regla de san Benito*. Madrid: Católica, 1979 (PL 66).

NISA, GREGORIO DE. *Semillas de Contemplación. Homilias sobre el Cantar de los Cantares*. Madrid: BAC, 2001 (PG 44).

ORÍGENES. *Homilia sobre el libro de los Números*. Madrid: Ciudad Nueva, 2011 (PG 12).

## 2. DICCIONARIOS

ANCILLI, ERMANO (ed.). *Diccionario de Espiritualidad* (3 vols.). Barcelona: Herder S.A., 1983.

APARICIO RODRÍGUEZ, ÁNGEL y CANALS CASA, JOAN MARÍA (dirs.). *Diccionario Teológico de la Vida Consagrada*. Madrid: Claretianas, 2000<sup>3</sup>.

BALZ, HORST y SCHNEIDER, GERHARD (dirs.). *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento* (2 vols). Salamanca: Sígueme, 1998.

COENEN, LOTHAR. ET AL. (dirs.). *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento* (4 vols.). Salamanca: Sígueme, 1985.

COROMINAS, JOAN y PASCUAL, J.A. *Diccionario Crítico Etimológico Castellano e Hispánico* (6 vols.). Madrid: Gredos, 1980.

COVARRUBIAS HOROZCO, SEBASTIÁN. *Tesoro de la lengua Castellana o Española*. Madrid: Biblioteca Áurea Hispánica, 2020.

DINZELBACHER, PETER (ed.). *Diccionario de la Mística*. Burgos: Monte Carmelo, 2000.

GRUPO DE ESPIRITUALIDAD IGNACIANA (ed.). *Diccionario Espiritualidad Ignaciana* (2 vols.). Bilbao: Mensajero-Sal Terrae, 2007<sup>2</sup>.

LACOSTE, JEAN-YVES (ed.). *Diccionario Crítico de Teología*. Madrid: Akal, 2007.

- LÉON-DUFOUR, XAVIER (dir.). *Vocabulario de teología de biblia*. Barcelona: Herder, 1972.
- MOLINER, MARÍA. *Diccionario del Uso del Español I-Z* (2 vols.). Madrid: Gredos, 1998<sup>2</sup>.
- O'NEILL, CHARLES y JOAQUIN MARÍA DOMÍNGUEZ (dirs.). *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, vol I-IV. Roma-Madrid: Institutum Historicum, S.I.-Comillas, 2001.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de Autoridades* (3 vols.). Madrid: Gredos, 1990.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. *Diccionario de la Lengua Española* (2 vols.). Madrid: Espasa Calpe, 2001<sup>22</sup>.
- VILLER, M. ET AL. (dirs.). *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique* (17 vols.). Paris: Beauchesne, 1964.

### 3. BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

#### 3.1. Bibliografía Ignaciana

- ABAD, CAMILLO MARÍA. «Unas anotaciones del doctor Pedro Ortiz y su hermano fray Francisco sobre los ejercicios espirituales de san Ignacio». *AHSI* 25 (1956): 437-454.
- AICARDO, JOSE MANUEL. *Comentario a las constituciones de la Compañía de Jesús*, vol. I. Madrid: Blas y Cia, 1919.
- ALDAMA, ANTONIO M. «La composición de las *Constituciones* de la Compañía de Jesús». *AHSI* 42 (1973): 201-245.
- \_\_\_\_\_. «¿Los *Ejercicios* son alma de las *Constituciones*?». *Manresa* 48 (1975): 129-140.
- ALDAMA, ANTONIO M. *Iniciación al estudio de las Constituciones*. Roma: CIS, 1979.
- ALPHONSO, HERBERT. «La Storta». En *Diccionario Espiritualidad Ignaciana*, vol. II, editado por Grupo de Espiritualidad Ignaciana, 1091-1101. Bilbao: Mensajero-Sal Terrae, 2007<sup>2</sup>.
- ANDERSON, GEORGE M. *With Christ in Prison: Jesuits in jail from St. Ignatius to present*. New York: Fordham University Press, 2000.
- ARRUPE, PEDRO. *De modo nostro procedendi*. *Acta Romana* XVII (1979): 653-757.
- \_\_\_\_\_. *La identidad del jesuita en nuestros tiempos*. Santander: Sal Terrae, 1981.
- ARZUBIALDE, SANTIAGO. «Discretio». En *Diccionario Espiritualidad Ignaciana*, vol. I, editado por Grupo de Espiritualidad Ignaciana, 623-637. Bilbao: Mensajero-Sal Terrae, 2007<sup>2</sup>.

- \_\_\_\_\_. *Ejercicios espirituales de san Ignacio, Historia y análisis*. Bilbao: Mensajero-Sal Terrae, 2009<sup>2</sup>.
- AUDUSSEAU, JEAN. «Locura». En *Vocabulario de teología de biblia*, dirigido por Xavier Léon-Dufour, 491-492. Barcelona: Herder, 1972.
- BAIZÁN, JESÚS DÍAZ. «Nuestro modo de proceder: crear cultura jesuítica hoy». *Manresa* 76 (2004): 275-287.
- BARRY, WILLIAM A y ROBERT G. DOHERTY. *Contemplativos en la Acción*. Bilbao: Sal Terrae, 2004.
- BLANCH, ANTONI. «Deseo». En *Diccionario Espiritualidad Ignaciana*, vol. I, editado por Grupo de Espiritualidad Ignaciana, 564-570. Bilbao: Mensajero-Sal Terrae, 2007<sup>2</sup>.
- BUCKLEY, MICHAEL J. «Contemplación para alcanzar amor». En *Diccionario Espiritualidad Ignaciana*, vol. I, editado por Grupo de Espiritualidad Ignaciana, 452-456. Bilbao: Mensajero-Sal Terrae, 2007<sup>2</sup>.
- CALVERAS, JOSÉ. *Ejercicios Espirituales. Directorio y documentos de san Ignacio*. Barcelona: Balmes, 2013<sup>2</sup>.
- CAMPEAU, L. - CARVALHO, J. VAZ DE. et al. (eds.). «Mártires». En *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, vol. III, dirigido por O'Neill, Charles y Joaquín María Domínguez, 2531-2551. Roma-Madrid: IHSI-Comillas, 2001.
- CEBOLLADA SILVESTRE, PASCUAL y LUIS MARÍA GARCÍA DOMÍNGUEZ. «La formación vocacional en las *Constituciones* de la Compañía de Jesús». En *Mil gracias derramando: experiencia del espíritu ayer y hoy*, editado por JOSÉ GARCÍA DE CASTRO y SANTIAGO MADRIGAL, 343-377. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2011.
- CEBOLLADA SILVESTRE, PASCUAL. «Del amor propio al amor de Dios: la abnegación en los *Ejercicios*». *Manresa* 73 (2001): 357-370.
- CORELLA, JESÚS. «Ejercicios espirituales para desarrollar sentido de Iglesia». *Manresa* 62 (1990): 5-24.
- \_\_\_\_\_. «Dos banderas y maneras de humildad como experiencia unitaria de pobreza de espíritu». En *Ejercicios espirituales y mundo de hoy. Congreso internacional de Ejercicios (Loyola 20-26 de septiembre de 1991)*, editado por JUAN M. GARCÍA-LOMAS, 155-164. Bilbao: Mensajero-Sal Terrae, 1992.
- \_\_\_\_\_. «Introducción al Examen General». En *Constituciones de la Compañía de Jesús*, 41-55. Bilbao: Mensajero-Sal Terrae, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Sentir la Iglesia. Comentario a las reglas ignacianas para el sentido verdadero de Iglesia*. Bilbao: Mensajero-Sal Terrae, 1996.
- COUPEAU, CARLOS. «La mistagogía de las *Constituciones*: El mistagogo». *Manresa* 76 (2004): 371-389.
- \_\_\_\_\_. *From inspiration to invention: Rhetoric in the Constitutions of the Society of Jesus*. Saint Louis: The institute of Jesuit sources, 2010.

- DALEY, BRIAN E. «To be more like Christ. The background and implications of three kinds of humility». *Studies* 27/1 (January 1995).
- DOMÍNGUEZ MORANO, CARLOS. «Maneras de humildad». En *Diccionario Espiritualidad Ignaciana*, vol. II, editado por Grupo de Espiritualidad Ignaciana, 1185-1192. Bilbao: Mensajero-Sal Terrae, 2007<sup>2</sup>.
- ECHARTE, IGNACIO (ed.). *Concordancia Ignaciana*. Bilbao: Mensajero-Sal Terrae, 1996.
- FERNÁNDEZ MARTÍN, LUIS. «Un episodio desconocido de la juventud de Ignacio de Loyola». *AHSI* 44 (1975): 131-138.
- FERNÁNDEZ, AVELINO. «Importancia e insuficiencia del deseo en la espiritualidad ignaciana». *Manresa* 66 (1994): 131-146.
- FLIPO, CLAUDE. «Aborrecimiento». En *Diccionario Espiritualidad Ignaciana*, vol. II, editado por Grupo de Espiritualidad Ignaciana, 75-76. Bilbao: Mensajero-Sal Terrae, 2007<sup>2</sup>.
- FULLAM, LISA A. «Humildad». En *Diccionario Espiritualidad Ignaciana*, vol. II, editado por Grupo de Espiritualidad Ignaciana, 957-965. Bilbao: Mensajero-Sal Terrae, 2007<sup>2</sup>.
- GARCÍA DE CASTRO, JOSÉ. «El lento camino de la lúcida entrega (Itinerario personal de Ignacio de Loyola hacia la abnegación)». *Manresa* 73 (2001): 333-355.
- \_\_\_\_\_. «¿Qué hacemos cuando hacemos *Ejercicios*?». *Manresa* 74 (2002): 11-40.
- \_\_\_\_\_. «Comunidad». En *Diccionario Espiritualidad Ignaciana*, vol. I, editado por Grupo de Espiritualidad Ignaciana, 362-369. Bilbao: Mensajero-Sal Terrae, 2007<sup>2</sup>.
- \_\_\_\_\_. «Consideración». En *Diccionario Espiritualidad Ignaciana*, vol. I, editado por Grupo de Espiritualidad Ignaciana, 410-413. Bilbao: Mensajero-Sal Terrae, 2007<sup>2</sup>.
- GARCÍA MATEO, ROGELIO. *Ignacio de Loyola. Su espiritualidad y su mundo cultural*. Bilbao: Mensajero, 2000.
- GARCÍA RODRÍGUEZ, JOSÉ ANTONIO. «Mi padre trabaja siempre: el trabajo de Dios por mí en la contemplación para alcanzar el amor». *Manresa* 68 (1996): 47-60.
- \_\_\_\_\_. «Amor». En *Diccionario Espiritualidad Ignaciana*, vol. I, editado por Grupo de Espiritualidad Ignaciana, 148-157. Bilbao: Mensajero-Sal Terrae, 2007<sup>2</sup>.
- \_\_\_\_\_. «Confía en Dios como si todo dependiera de ti...». *Manresa* 82 (2010): 277-284.
- GERVAIS, PIERRE. «Provecho». En *Diccionario Espiritualidad Ignaciana*, vol. II, editado por Grupo de Espiritualidad Ignaciana, 1505-1509. Bilbao: Mensajero-Sal Terrae, 2007<sup>2</sup>.
- GONZÁLEZ HERNÁNDEZ, LUIS. «Las banderas, los binarios y las tres maneras de humildad». *Miscelánea Comillas* 14 (1956): 107-111.
- HYLMAR, FRANTIŠEK. «Unión de ánimos». En *Diccionario Espiritualidad Ignaciana*, vol. II, editado por Grupo de Espiritualidad Ignaciana, 1735-1743. Bilbao: Mensajero-Sal Terrae, 2007<sup>2</sup>.

- IGLESIAS, IGNACIO. «La contemplación para alcanzar amor en la dinámica de los *Ejercicios Espirituales*». *Manresa* 59 (1987): 373-387.
- \_\_\_\_\_. «La discreta caridad de la observancia». *Manresa* 68 (1996): 161-176.
- \_\_\_\_\_. «Discreta caridad». En *Diccionario Espiritualidad Ignaciana*, vol. I, editado por Grupo de Espiritualidad Ignaciana, 616-623. Bilbao: Mensajero-Sal Terrae, 2007<sup>2</sup>.
- \_\_\_\_\_. «Modo de proceder». En *Diccionario Espiritualidad Ignaciana*, vol. II, editado por Grupo de Espiritualidad Ignaciana, 1269-1274. Bilbao: Mensajero-Sal Terrae, 2007<sup>2</sup>.
- \_\_\_\_\_. «Sentir y cumplir» *Escritos Ignacianos* (J. A. GARCÍA, ed.). Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2013.
- IPARRAGUIRRE, IGNACIO. *Formación de Novicios y principiantes: Constituciones III parte y Examen* (folleto inédito).
- \_\_\_\_\_. «Aborrecimiento». En *Vocabulario de Ejercicios Espirituales. Ensayo de hermenéutica ignaciana*, 4-7. Roma: CIS, 1978.
- \_\_\_\_\_. «Amor». En *Vocabulario de Ejercicios Espirituales. Ensayo de hermenéutica ignaciana*, 11-27. Roma: CIS, 1978.
- \_\_\_\_\_. «Deseo». En *Vocabulario de Ejercicios Espirituales. Ensayo de hermenéutica ignaciana*, 66-73. Roma: CIS, 1978.
- KOLVENBACH, PETER-HANS. *Fous pour le Christ*. Bruxelles: Lessius, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Decir... Al "Indecible"*, editado por Ignacio Iglesias. Bilbao: Mensajero, 1999.
- \_\_\_\_\_. *The road from la Storta*. St. Louis: The institute of Jesuit sources, 2000.
- LETURIA, PEDRO. «San Ignacio en Monserrat». *Manresa* 12 (1936): 153-167.
- \_\_\_\_\_. «La conversión de san Ignacio. Nuevos datos y ensayo de síntesis». *AHSI* 5 (1936), 1-35.
- \_\_\_\_\_. *El gentilhomme Iñigo López de Loyola*. Barcelona: Labor, 1949<sup>2</sup>.
- \_\_\_\_\_. «El influjo de san Onofre a san Ignacio a base de un texto de Nadal». En *Estudios Ignacianos*, vol. I, 97-111. Roma: IHSI, 1957.
- \_\_\_\_\_. «¿Hizo san Ignacio en Monserrat o en Manresa vida solitaria?». En *Estudios Ignacianos I*, 113-178. Roma: IHSI, 1957.
- \_\_\_\_\_. «Sentido verdadero en la Iglesia militante». En *Estudios Ignacianos II*, 149-174. Roma: IHSI, 1957.
- LEWIS, MARK A. «Ayuda a las ánimas». En *Diccionario Espiritualidad Ignaciana*, vol. I, editado por Grupo de Espiritualidad Ignaciana, 203-206. Bilbao: Mensajero-Sal Terrae, 2007<sup>2</sup>.
- LOFY, CARL A. «The third degree of humility». *Woodstock Letters* 88 (1959): 366-375.
- LÓPEZ GUZMÁN, MARÍA DOLORES. «Lo que más conduce». *Manresa* 82 (2010): 261-266.

- LOSADA, JOAQUÍN. «Las reglas para un recto sentir en la Iglesia». En *Quinto Centenario de san Ignacio de Loyola, Miscelanea Comillas* 49/95 (julio-diciembre 1991): 383-412.
- LUKÁCS, JÁNOS. «The incarnational dynamic of the Constitutions». *Studies* 36/4 (Winter 2004).
- \_\_\_\_\_. «To be changed as deeply we would hope: Revisiting the novitiate». *Studies* 51/3 (Autumn 2019).
- MADRIGAL, SANTIAGO. *Estudios de Ecclesiología Ignaciana*. Bilbao: Universidad Pontificia Comillas y Desclée de Brouwer, 2002.
- \_\_\_\_\_. «Reglas sentir la Iglesia». En *Diccionario Espiritualidad Ignaciana*, vol. II, editado por Grupo de Espiritualidad Ignaciana, 1555-1562. Bilbao: Mensajero-Sal Terrae, 2007<sup>2</sup>.
- MARTÍNEZ-GAYOL, NURYA. «Gloria». En el *Diccionario Espiritualidad Ignaciana*, vol. II, ed. Grupo de Espiritualidad Ignaciana, 905-914. Bilbao: Mensajero-Sal Terrae, 2007<sup>2</sup>.
- MARYKS, ROBERT A. «Abnegación e identidad del jesuita en Jerónimo Nadal (1507-1580)». *Manresa* 73 (2001): 387-396.
- MEANA, RUFINO. «Una mirada sobre las tres maneras de humildad». *Manresa* 90 (2018): 295-298.
- MELLONI, JAVIER. «La abnegación, una alternativa para nuestro tiempo». *Manresa* 73 (2001): 419-427.
- \_\_\_\_\_. «Manresa». En *Diccionario Espiritualidad Ignaciana*, vol. II, editado por Grupo de Espiritualidad Ignaciana, 1192-1195. Bilbao: Mensajero-Sal Terrae, 2007<sup>2</sup>.
- MICHAEL, PAVULRAJ. «Loco por Cristo en tres maneras de humildad». *Ignaziana* 20 (2015): 120-135.
- OSUNA, JAVIER. *Amigos en el Señor*. Bilbao: Mensajero-Sal Terrae, 1998.
- \_\_\_\_\_. «Amigos en el Señor». En *Diccionario Espiritualidad Ignaciana*, vol. I, editado por Grupo de Espiritualidad Ignaciana, 143-148. Bilbao: Mensajero-Sal Terrae, 2007<sup>2</sup>.
- PONLEVOY, ARMAND FROGIER DE. *Comentario a los Ejercicios espirituales de san Ignacio*. Oña: Imp. Priv. Del Colegio, 1921.
- QUERA, MANUEL. «Sobre la vida selvática de san Ignacio en Montserrat antes o después de su bajada a Manresa». *Manresa* 24 (1952): 165-176.
- RAHNER, HUGO. *Ignacio de Loyola: El hombre y el teólogo*, editado por José García de Castro. Bilbao: Mensajero-Sal Terrae, 2019<sup>2</sup>.
- \_\_\_\_\_. *Escritos Ignacianos*, traducido y editado por Pablo Cervera Barranco. Madrid: Didaskalos, 2021.
- RAHNER, KARL. *Meditaciones sobre los ejercicios de San Ignacio*. Barcelona: Herder, 1971.



- RAMBLA, JOSEP. «Bondad y ambigüedad del deseo». *Manresa* 66 (1994): 161-164.
- \_\_\_\_\_. «El hombre de las *Constituciones* como la prolongación el hombre de los *Ejercicios*». *Manresa* 70 (1997): 359-372.
- \_\_\_\_\_. «Ejercicio espirituales de san Ignacio de Loyola. Una relectura del texto (4)». *EIDES*, (octubre 2014).
- RIVAS, FERNANDO. «Locos por Cristo». En *Diccionario Espiritualidad Ignaciana*, vol. II, editado por Grupo de Espiritualidad Ignaciana, 1139-1141. Bilbao: Mensajero-Sal Terrae, 2007.
- ROYÓN, ELÍAS. «Las tres maneras de humildad en la dinámica del seguimiento de Jesús (EE 164-168)». En *El cuarto día de la segunda semana, Quinto curso de aportaciones*, 117-125. Madrid: Secretariado de ejercicios compañía de Jesús, 1983.
- \_\_\_\_\_. «Las tres maneras de humildad en la dinámica del seguimiento de Jesús (EE 164-168)». *Manresa* 58 (1986): 69-76.
- RUIZ JURADO, MANUEL. «Ejercicios y Constituciones S.I.». *Manresa* 43 (1971): 149-166.
- \_\_\_\_\_. «Constituciones». En *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, vol. I, dirigidos por O'NEILL, CHARLES y JOAQUIN MARÍA DOMÍNGUEZ, 928-935. Roma-Madrid: IHSI-Universidad Pontificia Comillas, 2001.
- SARIEGO, JESÚS MANUEL. «Examen de candidatos». En *Diccionario Espiritualidad Ignaciana*, vol. I, editado por Grupo de Espiritualidad Ignaciana, 837-841. Bilbao: Mensajero-Sal Terrae, 2007<sup>2</sup>.
- UDÍAS, AGUSTÍN. *Jesuit contribution to science, a history*. Switzerland: Springer, 2015.
- VANHOYE, ALBERT. «Ejercicios espirituales para la civilización del amor». En *Ejercicios espirituales y mundo de hoy*, editado por Juan Manuel García-Lomas, 299-310. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 1992.

### 3.2. Bibliografía de Espiritualidad e Historia

- BORGHESI, MASSIMO. *Jorge María Bergoglio: una biografía intelectual*. Madrid: Encuentro, 2018.
- BRAY, GERALD. *1-2 Corintios: La biblia comentada por los padres de la Iglesia*. Madrid: Ciudad Nueva, 2001.
- CODINA, VICTOR. *Los caminos del Oriente Cristiano*. Santander: Sal Terrae, 1997.
- ESTRADA, JUAN ANTONIO. «Imitación de Jesucristo». En *Diccionario teológico de la vida consagrada*, dir. Angel Aparicio Rodriguez, 850-865. Madrid: Claretianos, 2000.
- EVDOKIMOV, PAUL. *El amor loco de Dios*. Madrid: Narcea, 1972.

- FEDOTOV, GEORGE PETROVICH. *The russian religious mind (II), the middle ages*. Massachusetts: Nordland, 1975.
- FIEDLER, PAUL. «μωρία, *moría*, necedad, tontería». En *Diccionario exegético del nuevo testamento*, vol. II, dirigido por Horst Balz y Gerhard Schneider, 352-356. Salamanca: Sígueme, 1998.
- GESTEIRA GARZA, MANUEL. «La llamada y el seguimiento de Jesucristo». En *El seguimiento de Cristo*, editado por Juan Manuel García-Lomas y José Ramón García-Murga, 33-72. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1997.
- GOETZMANN, JÜRGEN. «Sabiduría, necedad». En *Diccionario teológico del nuevo testamento*, vol. IV, dirigido por Lothar Coenen, Erich Beyreuther y Hans Bietenhard, 122-124. Salamanca: Sígueme, 1987.
- IVANOV, SERGEY. *Holy fools in Byzantium and beyond*. New York: Oxford University Press, 2006.
- KRUEGER, DEREK. *Symeon the holy fool, Leontius' life and the late antique city*. Berkeley: University of California Press, 1996.
- LOUTH, ANDREW. «Martirio». En *Diccionario crítico de Teología*, dirigido por Jean-Yves Lacoste, 748-750. Madrid: Akal, 2007.
- ORLANDI, TITO. «Onofre». En *Diccionario patrístico y de la antigüedad cristiana*, vol. II, dirigido por Angelo di Berardino, 1582-1583. Salamanca: Sígueme, 1992.
- RYDÉN, LENNART. *The life of St. Andrew the fool*. Stockholm: Uppsala university, 1995.
- SAWAD, JOHN. *Perfect Fools: Folly for Christ sake's in Catholic and Orthodox spirituality*. New York: Oxford university Press, 1980.
- ŠPIDLÍK, TOMÁŠ. «Fous pour le Christ». En *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. V, dirigido por M. Viller, F. Cavallera, y J. De Guibert, 752-761. Paris: Beauchesne, 1964.
- \_\_\_\_\_. *La oración según la tradición del oriente cristiano*. Burgos: Monte Carmelo, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Los grandes místicos rusos*. Madrid: Ciudad Nueva, 2016.
- TESSAROLO, ANDREA. «Locura (de la cruz)». En *Diccionario de Espiritualidad*, vol. II, dirigido por Ermanno Ancilli, 507-508. Barcelona: Herder, 1987.
- VANDENBROUCKE, FRANCOIS. «Fous pour le Christ en occident». En *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. V, dirigido por M. Viller, F. Cavallera, y J. De Guibert, 761-770. Paris: Beauchesne, 1964.
- VOUGA, FRANCOIS. «La primera carta a los Corintios». En *Introducción al Nuevo Testamento*, editado por Daniel Marguerat, 179-198. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2008.
- ZELLER, DIETER. «ἀφροσύνη, *aphrosýnē*, insensatez, locura». En *Diccionario exegético del nuevo testamento*, vol. I, dirigido por Horst Balz y Gerhard Schneider, 554-557. Salamanca: Sígueme, 1998.