



COMILLAS
UNIVERSIDAD PONTIFICIA

ICAI

ICADE

CIHS

FACULTAD DE TEOLOGÍA

**DESEOS Y MIEDOS EN EL CAMINO
VOCACIONAL**

Una aproximación bíblica e ignaciana

TESINA DE LICENCIATURA

Director: Dr. Pablo José Alonso Vicente, sj

Autor: Ignacio Domínguez Alcántara ss.cc.

Madrid, Mayo 2023



FACULTAD DE TEOLOGÍA

**DESEOS Y MIEDOS EN EL CAMINO
VOCACIONAL**

Una aproximación bíblica e ignaciana

TESINA DE LICENCIATURA

Por

Ignacio Domínguez Alcántara ss.cc.

Visto Bueno del Director

Prof. Dr. Pablo José Alonso Vicente, sj

Fdo.

Madrid, Mayo 2023

Índice

Siglas y abreviaturas.....	6
Agradecimientos.....	7
Introducción	9
Capítulo 1. El deseo y el miedo en la llamada de Dios en las Sagradas	
Escrituras	13
1. La llamada en el Antiguo Testamento	13
1.1. Diferentes tipos de llamada	13
1.2. El caso del profeta Jeremías.....	15
2. El deseo y el miedo en los Evangelios y Hechos de los Apóstoles desde el	
personaje de Pedro	19
2.1. El seguimiento de Pedro en el Evangelio de san Marcos	19
2.1.A. La llamada en el mar de Galilea	19
2.1.B. Confesión de Pedro y primer anuncio de la pasión	22
2.1.C. La transfiguración.....	23
2.1.D. Pedro en la pasión de Jesús	24
2.1.E. Conclusión	27
2.2. El seguimiento de Pedro en el Evangelio de san Mateo	28
2.2.A. La llamada a orillas del mar de Galilea.....	28
2.2.B. Jesús caminando sobre las aguas.....	29
2.2.C. La confesión de Pedro	31
2.2.D. El pago de los impuestos	33
2.2.E. Las negaciones de Pedro	34
2.2.F. Conclusiones.....	35
2.3. El seguimiento de Pedro en el evangelio de san Lucas y los Hechos de los	
Apóstoles	36
2.3.A. La llamada	36
2.3.B. La confesión de Pedro.....	39
2.3.C. La transfiguración.....	40
2.3.D. Las negaciones de Pedro.....	41
2.3.E. Los discípulos de Emaús	43
2.3.F. Libro de los Hechos de los Apóstoles	44
2.3.G. Conclusiones	46
2.4. El seguimiento de Pedro en el evangelio de san Juan.....	46
2.4.A. La llamada de los discípulos.....	47
2.4.B. La confesión de Pedro.....	50

2.4.C.	El lavatorio de los pies.....	51
2.4.D.	Pedro anuncia su fidelidad.....	53
2.4.E.	Las negaciones de Pedro	54
2.4.F.	La visita al sepulcro de Jesús	56
2.4.G.	Diálogo entre Jesús y Pedro.....	58
2.4.H.	Conclusiones	60
3.	Conclusiones del análisis realizado a partir de la Sagrada Escritura	61
Capítulo 2. Deseos y miedos en el camino vocacional de san Ignacio de Loyola		
1.	Introducción	67
2.	La experiencia de san Ignacio según su Autobiografía	70
2.1.	Sus primeros años hasta su conversión en Loyola (1491-1521).....	70
2.2.	Desde Loyola hasta la partida a París (1521-1527)	75
2.3.	Desde la partida para París hasta Roma (1528-1556)	84
3.	Conclusiones.....	93
Capítulo 3. Deseos y miedos en el camino vocacional en algunas cartas de san Ignacio de Loyola, su doctrina aplicada.....		
1.	Introducción al epistolario ignaciano.....	97
2.	Cartas a Francisco de Borja.....	99
2.1.	Carta de 9 de octubre de 1546 (Epp. I, 442-444)	100
2.2.	Carta de 20 de septiembre 1548 (Epp. II, 233-237).....	105
3.	Carta a los hermanos estudiantes de Coimbra. Roma, 7 mayo 1547 (Epp. I, 495-510)	112
4.	Conclusiones.....	121
Conclusiones generales.....		125
Apéndice: Una aproximación al camino vocacional de José María Coudrin, fundador de la Congregación de los Sagrados Corazones junto a Enriqueta Aymer		
La primera etapa: de la infancia a la experiencia del granero.....		131
Segunda etapa: De la salida del granero a la fundación		134
Bibliografía.....		139

Siglas y abreviaturas

1. Obras de san Ignacio de Loyola¹

Au	= Autobiografía
c.	= Capítulo/s
Co	= Constituciones de la Compañía de Jesús
Const	= Constitución de los Sagrados Corazones de Jesús y de María. Hermanos.
DE	= Diario Espiritual
DEI	= Diccionario de Espiritualidad Ignaciana
DHCJ	= Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús
Ej.	= Ejercicios Espirituales
MCo	= Monumenta Constitutionum Praevia I
R.V.	= Regla de Vida

¹ Citamos según la edición: Manuel Ruiz Jurado, *Obras de san Ignacio de Loyola* (Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 2014).

Agradecimientos

A raíz de la necesidad personal de profundizar en mi situación espiritual, en el 2021 en Sevilla me decidí a hacer los Ejercicios Espirituales de la vida ordinaria y la providencia me puso como director espiritual para ello al P. Manuel Ruiz Jurado sj. Es a él a quien le debo mi primer agradecimiento, pues me puso en camino para que, afrontando mis miedos, en diálogo con el provincial de ese momento, el P. Aurelio Cayón ss.cc. y a disposición de lo que considerara él y su Gobierno, siguiera ahondando en el aspecto espiritual, en esta ocasión, haciendo los estudios de Licenciatura en Espiritualidad en Comillas. Por tanto, mi segundo agradecimiento es a la Provincia, por permitirme dedicarme estos dos años a los estudios, liberándome en gran parte de tareas de responsabilidad y dedicación pastoral. Se entiende desde este camino recorrido como los estudios están estrechamente vinculados con mi proceso espiritual y el tema en cuestión a elegir para la tesina también tenía que estarlo. El destino por obediencia no fue el deseado, pero me siento enormemente agradecido por estos dos cursos en la comunidad de Martín de los Heros en Madrid. Allí hemos aprendido a convivir en esta situación de estudios por mi parte, y de despliegue pastoral en el Colegio, la Iglesia y la Provincia por parte de mi superior de la comunidad, actualmente nuevo provincial de la Provincia Ibérica de los Sagrados Corazones, Pedro Gordillo ss.cc; a quien le agradezco como me ha acompañado en todo este proceso, haciendo cargo de una situación que para nosotros no es nada frecuente.

Por otra parte, para mí ha sido fundamental la ayuda y el apoyo de los estudiantes, Juan de Dios Carretero ss.cc. y Tomás Esquerdo ss.cc. Lo que pueda tener de dificultad el proceso de estudios y de tesina, se ha convertido en posibilidad de vivir profundamente la fraternidad. Además de agradecer cómo han sido partícipes activos en ideas, lecturas, correcciones, que argumenta sobradamente su papel fundamental para mí en estos dos cursos; aunque Juan haya estado en la distancia desde Calcuta, en este segundo curso 2022-23. La ayuda en los aspectos formales del trabajo por parte de Eduard Esquerdo en esta última etapa es digno de mencionar. Por último, el P. Pablo Alonso Vicente sj, que me ha dirigido el trabajo y a quien también providencialmente, nombraban allí donde pedía recomendación, de entre ellos los propios estudiantes. El P. Pablo Alonso sj no solo lo ha realizado con gran profesionalidad, sino poniendo su corazón en ello, algo que agradezco y hace que se vuelva para mí en referente religioso en la manera de vivir su vocación. «Deseos y miedos en el camino vocacional» es el resultado de mi propio

camino, recorrido no solo sino siempre acompañado, fundamentalmente de aquellos que menciono y a los que guardaré siempre en mi corazón un profundo agradecimiento.

Introducción

«Sólo a causa de Cristo y de su Evangelio tú te decides y escoges. Fuera de Él, tu vida no tiene sentido» R.V.².

Miedos y deseos son dos fuerzas contrapuestas, comunes en la experiencia de la persona que se pregunta qué quiere Dios de ella y busca respuesta en un camino vocacional. Estos dos elementos han estado presentes en mi experiencia, como agente de Pastoral Juvenil y Vocacional, en el acompañamiento espiritual de aquellos jóvenes que se han preguntado por su vocación y han realizado un proceso vocacional serio y sistemático.

Sabiendo que se ponen en juego diferentes ámbitos, como el psicológico (que en esta cuestión resulta especialmente relevante), pero consciente de que no se puede abarcar todo, este trabajo tiene su enfoque en la dimensión espiritual. Intenta responder fundamentalmente a las siguientes preguntas:

¿Podemos encontrar aspectos espirituales que ayuden a descubrir a la persona en su camino qué quiere Dios de ella? Y si es así, ¿cuáles son dichos aspectos? ¿Qué miedos pueden aparecer y qué deseos pueden surgir a la persona llamada por el Señor?

Respondiendo a estas preguntas, el objetivo de este trabajo es hacer un estudio sobre «el deseo y el miedo en el camino vocacional», desde una aproximación bíblica, centrándome en la figura de Pedro en su seguimiento a Jesús; y valiéndome de un acercamiento a la espiritualidad que nos ofrece san Ignacio de Loyola.

Aclaración del término «vocación»

No hay que esperar a que la voz de Dios llegue de forma extraordinaria y sobrenatural a la persona que es llamada por el Señor a la vida consagrada, a futuros sacerdotes o a una misión particular en la Iglesia, sino que hay que saberla captar y verificar por los medios naturales de los que disponemos y que traducimos desde nuestra fe como signos con los que la voluntad de Dios se da a conocer.

«Vocación» en su etimología (*vocare*, llamar) implica una llamada a la persona. Para el cristiano es Dios quien llama, manifestando al hombre su voluntad a que le siga

² Regla de Vida (Roma: Edición Congregación de los Sagrados Corazones de Jesús y de María, 1970), 17.

en una determinada forma de vida. Nosotros tomamos el término en un sentido estricto, en el que se tiene en consideración toda la realidad de la persona, y en nuestro estudio nos restringimos concretamente a la llamada de Dios a la consagración religiosa o a la vida sacerdotal. Consideramos en nuestro estudio el camino, por un lado, que la persona interesada ha de hacer para descubrir qué quiere Dios de ella y por otro, el que corresponde a aquellos acompañantes o directores espirituales que han de ayudar al interesado o decidir la admisión del candidato a la consagración o al sacerdocio. Para ello, han de considerar otros aspectos que atañen a la ayuda que han de prestar al proceso y a la maduración de la gracia en el candidato. Partimos del presupuesto de que es necesario el camino de la vocación, pues no siempre la persona está abierta a la voluntad de Dios o la percibe bajo muchas dificultades, tales como inseguridades, falta de libertad y miedos que surgen ante una toma de decisión importante. Otras veces se pueden confundir los propios deseos con los de Dios sobre uno mismo. Por lo demás, la llamada de Dios no siempre se presenta de repente y en totalidad de su comprensión, sino con un atractivo que se define en un proceso de madurez en el seguimiento a Jesús. Según la *Pastores dabo vobis* se ha de aplicar la acción pastoral, en este caso podemos hacer especial referencia a la Pastoral Juvenil Vocacional, al «discernimiento de la vocación sacerdotal y a la formación de los llamados» (n.11)³.

Otra inquietud personal es la crisis de vocaciones que estamos viviendo en la Iglesia en Occidente. Esto abre aún más la panorámica de temas a tratar en torno a la vocación. En cualquier caso, sabiendo que no se puede abordar todo, estos elementos han supuesto un motivo de peso para decidirme por este tema y hacerlo desde esta perspectiva: deseos y miedos en el camino vocacional, dando especial relevancia a las luces que nos puede aportar san Ignacio de Loyola para ello.

Estructura

En cuanto a la estructura, he considerado que una forma de darle consistencia al tema en cuestión es comenzar con una fundamentación bíblica, considerando la Escritura el alma de la teología⁴. Para ello, hago una pequeña referencia al Antiguo

³ Cf. Manuel Ruiz Jurado, *El discernimiento espiritual* (Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 2018), 280-82.

⁴ Así lo manifiesta el Concilio Vaticano II al referirse en la *Dei Verbum* a la Escritura y teología. Cf. *DV* 24.

Testamento (A.T.), aunque me centro en el seguimiento de Pedro a Jesús en el Nuevo Testamento (N.T.), principalmente en los evangelios, complementándolo con la aportación de Lucas, con una ligera visión de los Hechos de los Apóstoles. De esta forma, damos una primera respuesta más genérica atendiendo a la Sagrada Escritura⁵. A continuación, nos adentramos en la parte central de la investigación, que ha consistido en sacar luz de la experiencia espiritual de san Ignacio de Loyola, ciñéndonos a los dos aspectos mencionados, deseos y miedos, para descubrir qué puede aportarnos su camino recorrido en la problemática que nos atañe. Para ello, me he valido fundamentalmente de la *Autobiografía*. Finalmente, buscando la doctrina aplicada en la espiritualidad de san Ignacio, estudiamos una selección de tres cartas pertinentes para nuestro tema. De esta forma, podemos ir siguiendo la figura de Pedro en su seguimiento a Jesús, para avanzar en el itinerario espiritual que fue llevando el propio Ignacio de Loyola, y culminarlo con sus recomendaciones a algunos de los que seguirán su propio camino espiritual en la Compañía de Jesús (CJ).

Con idea de responder a las preguntas fundamentales, he expuesto las propias conclusiones para que sirvan de herramienta valiosa, aportando así una aplicación pastoral en la reflexión sobre el camino vocacional. Por último, me he decidido a hacer un apéndice, pues el hecho de pertenecer a los Sagrados Corazones (SS.CC.) me ha animado a una aproximación desde la propia Congregación de la que formo parte, donde se vea reflejada el camino vocacional en el origen de su historia, tomando principalmente el testimonio de José María Coudrin, que puede seguir iluminándonos en la propia Congregación al aspecto vocacional desde el carisma que vivimos.

⁵De cara a las fuentes utilizadas, una de las cuestiones principales ha sido la traducción de la Biblia que consideraba más ajustada al estudio en cuestión: «Sagrada Biblia» por Francisco Cantera Burgos y Manuel Iglesias González. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2019.

Capítulo 1. El deseo y el miedo en la llamada de Dios en las Sagradas Escrituras

Con respecto a los miedos y los deseos en el seguimiento al Señor desde la perspectiva bíblica, he realizado un acercamiento como punto de partida del estudio, para que sirva de inspiración y fundamento, tomando la Sagrada Escritura como alma de la teología. Una primera dificultad que me encuentro es la amplitud de este tema en las Sagradas Escrituras. Mi opción ha sido la de realizar un recorrido breve en el Antiguo Testamento (A.T.), que contiene varios relatos de vocación que se han intentado agrupar dentro de un mismo género. Una lectura atenta nos lleva a describir ese encuentro íntimo entre el hombre y Dios que cambia la vida del que es llamado. En el Nuevo Testamento (N.T.) me centraré en la figura de Pedro tratado en los evangelios y Hechos de los apóstoles y cómo este vive una progresión en el seguimiento a Jesús.

1. La llamada en el Antiguo Testamento

Respecto al AT daremos una visión general de distintos tipos de llamadas ayudándonos de W. Vog y a continuación, desarrollaremos un caso particular que es la vocación que se da en el profeta Jeremías.

1.1. Diferentes tipos de llamada

Describe cuatro tipos de llamadas diferentes⁶:

El primero lo refleja como: «Sí, pero...» y contiene unos elementos comunes: orden de misión, objeción, confirmación, signo o mandato. Se encuentra por ejemplo en Moisés (Ex 3, 4-12), Jeremías (Jer 1,4-10) y Ezequiel (Ez 2,1-3,11). La vocación se presenta como un diálogo, y lo que subraya es la intimidad del hombre con Dios. El hombre es consciente de sus límites, aparece en él el miedo, la duda y pone objeciones a Dios. Estas objeciones no son aceptadas, ya que la persona no es elegida por su propia capacidad y talento, sino que es enviada para una misión divina y puede, por tanto, contar con Dios.

⁶ Cf. W Vog, "Vocación" en *Diccionario enciclopédico de la Biblia* (Barcelona: Editorial Herder, 1993), 1607-8.

Otro tipo es el «ve» que tiene como elementos la misión y ejecución de la orden. A este tipo pertenecen las vocaciones de Abraham (Gn 12,1-4), Elías (1 Re 19,15-19), Amós (Am 7,15), Oseas (Os 1,2-3) y Jonás (Jon 1,1-3; 3,1-3). Este género subraya con fuerza el dominio de Dios. El hombre siente la vocación como una invitación irresistible, aunque permanece libre, pues puede negarse como Jonás la primera vez.

El tercero es denominado como «Envíame...» y tiene los siguientes elementos: consejo divino, petición voluntaria, alguien que se ofrece y orden de misión. Este género de vocación se da en Miqueas, hijo de Yimlá (1 Re 22,19-22; 2 Cro 18,18-21), Isaías (Is 6), Ezequiel (Ez 1). Este tipo subraya la trascendencia de Dios, que es presentado como Rey; a la vez que no impide la intimidad con el Señor, tal como se desprende de los diálogos y de la presencia del hombre en el consejo divino. Se siente el entusiasmo del hombre que se ofrece de manera voluntaria, y que no titubea ni tiene ningún miedo. Dios sin embargo es el que envía y confía la misión al hombre.

El cuarto y último modelo de llamada que podemos señalar es: «Repíete... escucho.» Éste solo se encuentra en el relato de la vocación de Samuel (1 Sam 3). Si bien contiene varios elementos de los tipos anteriores, el texto sugiere un tipo de llamada por etapas. Podríamos afirmar que es un descubrimiento gradual. Una primera llamada, seguida de otras, a las cuales el hombre responde, pero sin comprender toda su importancia. Oye, pero sin captar desde el comienzo el verdadero significado de la llamada. Solo reflexionando y meditando alcanza a comprender esa misteriosa llamada.

Los cuatro tipos de relato de vocación muestran una llamada única que ha cambiado sustancialmente la vida de la persona. En todos los casos, la iniciativa es del Señor. La elección permanece misteriosa, ya que varios casos muestran que la llamada a esa persona en cuestión no se da por las cualidades excepcionales que éste tenga. Dios lo llama por su nombre, indicando el carácter personal de la vocación, que a su vez implica una misión, para la cual, Dios pide una respuesta total en la fe. A su vez, el hombre no sabe bien a qué se compromete, el futuro se le presenta incierto. Eso explica que la persona que es llamada pueda sentir miedo, pero también la confianza de que Dios permanecerá con él⁷.

⁷ Cf. W Vog, Vocación, 1607-8.

1.2. El caso del profeta Jeremías

Hemos escogido el profeta Jeremías porque se aprecian en él diferencias significativas respecto a otros personajes del A.T. Vamos a fijarnos por una parte en el relato vocacional autobiográfico situado al comienzo del libro (Jr 1,4-10)⁸ y por otra, en las confesiones que ponen de manifiesto el proceso interior del propio profeta. Haremos alusión a la tercera confesión (Jr 20,7-18)⁹.

Pietro Bovati afirma que, de alguna manera, el profeta se define en relación a la palabra, porque una de las características que tiene es la de hablar verdaderamente. La palabra profética es verdadera y procede de Dios. Esto nos va a ayudar a entender enormemente la vocación de Jeremías y el proceso por el que pasa y que él mismo narra¹⁰.

El libro del profeta Jeremías comienza de forma autobiográfica con su vocación, que no es algo meramente primario o especialmente importante, sino que va más allá: es la esencia última del profeta, vocación y existencia coinciden. El relato se presenta como un diálogo entre el profeta y el Señor: «Me dirigió Yhwh la palabra en estos términos». (Jr 1,4), que declara: «te conocía» (Jr 1,5). En Jeremías esta expresión está estrechamente relacionada con el motivo de la concepción y del nacimiento del niño: «Antes de haberte formado yo en el vientre te conocía; antes que nacieses, te había consagrado yo profeta» (Jr 1,5). La mención repetida del vientre materno orienta hacia un tipo de relación en que se significa el origen (de la vida). Podemos decir que la expresión «te conocía» se debe interpretar como una relación especial de intimidad que el Señor tiene con el profeta.

En Jr 1,5 la raíz *vdq* (en forma *hifil*) significa separar, colocar aparte para una destinación especial con valor religioso y que traducimos por consagrar. En el texto de Jeremías, esta acción divina está directamente unida al hecho del nacimiento del profeta: «antes de que nacieses, te había consagrado profeta». Si el ser puesto aparte equivale a una particular relación de pertenencia a Dios («ser para Dios»), este mismo acto se identifica con una destinación, una tarea («ser para las naciones»)¹¹. Gregorio del Olmo

⁸ Cf. Gregorio del Olmo Lete, *La Vocación del líder en el Antiguo Israel* (Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1973), 263.

⁹ Este desarrollo lo presenta Bovati, describiendo una profundización en la vocación del profeta. Cf. Pietro Bovati, *Così parla il Signore. Studi sul profetismo bíblico* (Bologna 2008), 53-76.

¹⁰ Cf. Pietro Bovati, *Così parla il Signore. Studi sul profetismo bíblico* (Bologna 2008), 53.

¹¹ Cf. *Ibid.* 67.

pone de manifiesto cómo esta misión del profeta es de carácter universal. Se da un acto eterno del Dios trascendente y universal de la historia¹².

«Yo respondí: ‘¡Ah, Señor Yhwh! Mira que no sé expresarme, que soy un muchacho’» (Jr 1,6). La frase pronunciada por Jeremías en el relato de la vocación no es tanto una objeción como un lamento, en el que encontramos dos resistencias. El hecho de no saber hablar es importante para un profeta. Esta es una resistencia que encontramos también en la figura de Moisés (Ex 3, 11). Por otra parte, Jeremías atribuye su discapacidad al hecho de que es joven. Esta resistencia del profeta la podemos apreciar también en la historia de Samuel. En el relato de la vocación de este profeta varias veces se subraya su joven edad (1 Sam 2,11.18.21.16; 3,1.8), a fin de motivar la ingenuidad del muchacho y su inexperiencia en la escucha de la palabra de Dios. De esta forma, Jeremías declara su incapacidad e incompetencia motivada por la inmadurez; y, por otra parte, por ser joven de edad su palabra no tiene autoridad.

Precisamente por el hecho de ser joven, Jeremías se siente inadecuado para ejercitar la función autorizada de imponer a otros una palabra normativa. Dicho de otra forma, Jeremías sabe expresarse y en ningún momento quiere decir que no sepa. Su problema está en tener autoridad en la palabra ante el resto¹³. Aplicar este estatuto sólo al momento inicial – y por lo tanto transitorio – de la vida de Jeremías es no entender la esencia del hablar profético. En el profeta la constatación de su total impotencia (Jr 1,6) aparece en la insistencia de la acción divina: el Señor lo ha elegido y hecho profeta (Jr 1,5), el Señor le impone las palabras que tiene que decir (Jr 1,7-10). Es más, se ve la íntima conexión entre la palabra de Yhwh y la humana: «Entonces alargó Yhwh su mano y tocó mi boca. Después dijo Yhwh: ‘Voy a poner mis palabras en tu boca’» (Jr 1,9). El hombre se convierte en profeta porque Dios lo quiere, y la obediencia a esta voluntad lo hace profeta. Marta García Fernández considera que la inadecuación que se establece, el hecho de no verse el profeta apropiado para la misión que recibe, nos hace ver que no

¹² Cf. Del Olmo, 276-7.

¹³ Tal como considera Marta García Fernández, que explica el desarrollo de Bovati sobre la vocación del profeta Jeremías. Cf. clases impartidas por Marta García Fernández en la materia de teología espiritual bíblica I en el semestre 2021-22.

existe una autollamada, el profeta no se llama a sí mismo, por lo que la vocación no tiene el origen en él, sino fuera de él. Procede de la llamada de Dios, que lo capacita para ello¹⁴.

Como se puede ver, la particularidad del mandato profético es la de hablar a los demás. Al profeta se le impone confrontarse especialmente con aquellos que son portadores de una palabra autorizada en la sociedad. La obediencia expone al riesgo y adherirse a la voz de la verdad lleva a sufrir el ataque de otros. De esta antigua tradición se asocia la figura del profeta a aquella del mártir que padece una muerte violenta. Se comprende entonces, por qué el llamado a la profecía experimenta el miedo a morir, y cómo Jeremías escucha del Señor que no tenga miedo, que no se deje dominar por el temor: «no les tengas miedo» (Jr 1,8). Para ello, el profeta solo tiene un signo, una promesa: «[...] que contigo estoy para protegerte». (Jr 1,8). De este modo llegamos a establecer una conexión entre la vocación y la experiencia de muerte¹⁵.

Nos adentramos así en la tercera de sus confesiones (Jr 20,7-18). Por una parte, habla de ser seducido por el Señor, por la otra, afirma que la palabra de Yhwh ha sido para él oprobio y que no volverá a recordarlo ni a hablar más en su nombre. Cuando el profeta se ve envuelto en el riesgo, se encuentra en su misión con la oposición que se burla de él, lo amenaza y lo persigue. Si en él reposa la certeza de haber sido llamado y enviado como instrumento de la verdad y del bien, entonces estará dispuesto a llevar su testimonio hasta el martirio. Podemos apreciar un proceso en el profeta, en que experimenta la vulnerabilidad en su vocación, se revela, vive una contradicción en su ser (Jr 20,9) y culmina siendo fiel a Dios hasta el final.

Ser expuesto a la muerte no es la consecuencia del pecado; al contrario, precisamente porque el profeta es totalmente fiel a la misión, la muerte se hace sentir anticipadamente en el sufrimiento físico y moral. De ahí el deseo de no haber nacido, el fantasma de una vuelta al útero de tal modo que el lugar del origen coincida con la tumba: «¡maldito el día en que nací! [...] ¡Maldito aquel que felicitó a mi padre, diciendo ‘te ha nacido un hijo varón’, y le llenó de alegría! [...] ¡Por qué no me mataría en el vientre! Mi madre hubiera sido mi sepultura, con seno preñado eternamente» (Jr 20,14-17). Y de aquí también la pregunta radical que nosotros formulamos y que Jeremías valientemente

¹⁴ Cf. Me inspiro en las reflexiones dadas en las clases impartidas por Marta García Fernández en la materia de teología espiritual bíblica en el I semestre 2021-22.

¹⁵ Cf. Bovati, 76.

expresa: «¿para qué habré salido del seno? ¿Para experimentar pena y aflicción y consumir mi vida en la vergüenza?» (Jr 20,18).

Se podría decir que la vocación es una llamada a salir del seno materno para caminar hacia la muerte: «[...] pues irás donde yo te envíe» (Jr 1,7). Decíamos que en el caso de Jeremías la llamada de Dios se conecta con la formación del cuerpo. Ahora bien, el cuerpo es por definición mortal; luego la elección divina no elimina la muerte, más bien la asume como una mediación necesaria. La conciencia de la vocación coincide con la conciencia del propio destino. A la luz de esta experiencia, ahondamos aún más en el sentimiento de miedo que tiene el profeta y comprendemos entonces las objeciones hechas a aquel que llama¹⁶.

Existe en la vida, tal como se refleja en el profeta Jeremías, un tiempo de autonomía personal, de libertad individual, y un tiempo en el origen íntimo y misterioso que es el tiempo entre el artífice y su obra, en el que el Señor va modelando a Jeremías. Para comprender verdaderamente qué es un ser humano es necesario articular estos dos tiempos. Hay una parte que es iniciativa y llamada de Dios, otra que es respuesta libre a dicha llamada, en este caso por encima de las resistencias que pone el profeta, debido a su inadecuación¹⁷. En el proceso hay experiencia de miedo, pero también asistencia de Dios que cumple con la promesa que realiza. La llamada se le hace irresistible al profeta, que no se entiende a sí mismo sin ella. Será recibiendo dicha asistencia como asuma toda consecuencia y llegue hasta el final en su misión.

A modo de conclusión, apreciamos en Jeremías un proceso de verificación, profundización y madurez en su propia vocación. En la llamada de Dios al profeta, la inadecuación ante la misión que Dios le encarga y para lo que Jeremías se ve capacitado, nos muestra como la vocación no tiene el origen en él, sino fuera de él. Percibimos cómo existencia y vocación coinciden. En Jeremías habita la palabra, la llamada se le hace irresistible. Esto implica que a pesar de no verse adecuado para la misión que se le encomienda y del miedo experimentado, Jeremías no puede más que responder a aquello para lo que es llamado.

¹⁶ Cf. *Ibíd*, 93-94.

¹⁷ Cf. *Ibíd*, 90.

2. El deseo y el miedo en los Evangelios y Hechos de los Apóstoles desde el personaje de Pedro

Una vez que nos hemos acercado al A.T. nos adentramos en el N.T. Por la extensión de la temática de la vocación, he elegido tomar el personaje de Pedro y su seguimiento de Jesús, en los cuatro evangelios y Hechos de los Apóstoles para desarrollar el deseo y el miedo en la llamada de Dios.

La figura de Simón Pedro destaca respecto al resto de los discípulos en los cuatro evangelios, siendo su figura más relevante en Mateo y Juan. Trataré de reflejar cómo éste va viviendo en el seguimiento de Jesús el deseo y el miedo como dos aspectos que forman parte de su proceso, en cada uno de los evangelios. Comenzaré con la aportación de Marcos, al ser el primer Evangelio que se escribe¹⁸. Seguiré el recorrido con Mateo, Lucas y Hechos de los Apóstoles, para culminar nuestra imagen de Pedro en el Evangelio de Juan.

2.1. El seguimiento de Pedro en el Evangelio de san Marcos

La pregunta que nos hacemos y resulta relevante para este tema es la siguiente: ¿Qué características encontramos en san Marcos sobre el seguimiento, y de forma más específica en la persona de Pedro? Para ello, vamos a tratar cuatro momentos que responden a esta pregunta y donde podemos encontrar algunos aspectos valiosos para nuestro estudio.

2.1.A. La llamada en el mar de Galilea

Al inicio, Jesús se encuentra en movimiento por la orilla del mar de Galilea: «Y según iba por la orilla del mar de Galilea...» (Mc 1,16). Esta acción pone de manifiesto su iniciativa, cómo el Señor hace por acercarse a los hombres. En Simón y su hermano Andrés tenemos los primeros discípulos en quien Jesús se fija para llamarles: «... vio a Simón y a Andrés, hermano de Simón echando la red en el mar, pues eran pescadores. Y

¹⁸ Santiago Guijarro aclara que la mejor forma de explicar las coincidencias y divergencias que se dan en los pasajes de triple tradición es suponer que el evangelio de Marcos fue compuesto antes que los otros dos, y que tanto Mateo como Lucas lo usaron de fuente. Lo que confiere valor a la argumentación es la confluencia de todos ellos y el hecho de que cualquier otra explicación resulta menos plausible. Cf. Santiago Guijarro, *Los cuatro evangelios* (Salamanca: Sígueme, 2002), 75.

Jesús les dijo: ‘Venid detrás de mí, y haré que seáis pescadores de hombres’. Y en seguida, dejando las redes, lo siguieron» (Mc 1,16-18).

La iniciativa la tiene Cristo, por tanto, no es el discípulo quien escoge a Jesús, sino que es Él quien escoge a dos de sus discípulos, sin un motivo aparente. A continuación, leemos cómo Jesús ve a Simón y a Andrés (Mc 1,16). Este «ver» nos habla de una visión profética, de ahí el «haré que seáis pescadores de hombres» (Mc 1,17). Pero en esta mirada hay mucho más. Es un aspecto que se va a mantener entre Jesús y Pedro. Se establece una relación en la que Jesús mira el interior, el corazón, y a su vez, el discípulo se deja penetrar por esta mirada. Este dejarse mirar por Jesús le confiere a Pedro una nueva relación, un encargo, una misión.

«Antes de ser llamado, el hombre es bien mirado. Ni el lector del relato ni el discípulo, dentro de él, sabrán bien el motivo de la elección. Pero el llamado descubrirá que Jesús se fijó en él, una vez haya respondido afirmativamente a su invitación; solo entonces, y para su sorpresa, reconocerá que previo a su opción por Jesús, éste se había ‘quedado’ ya con él. El llamado es así una etapa-una de las primeras-en el camino de Jesús, quien se quedó prendado de él mientras iba al encuentro de su destino»¹⁹.

Jesús está anticipando lo que pueden llegar a ser estos pescadores al producirse este cambio y pasar de ser pescadores a ser pescadores de hombres. Algo que solo es posible desde el seguimiento a Jesús, fruto de esa relación con Cristo. Por tanto, es una llamada que mira al futuro, que solo está comenzando. Afirma Joel Marcus que en el entorno greco-romano un pescador de personas es a menudo un maestro. Una imagen semejante puede hallarse también en los círculos judíos. De esta forma, el siguiente pasaje de Marcos presenta a Jesús acompañado por sus nuevos discípulos, en esta ocasión enseñando en la sinagoga de Cafarnaúm: «Y entraron en Cafarnaúm. Y en seguida, el sábado, yendo a la sinagoga, enseñaba» (Mc 1,21)²⁰. Un pescador de personas sería alguien cuya acción va a consistir en pescarlas y sacarlas del ámbito de Satán para colocarlas en las redes de Dios.

¹⁹ Juan José Bartolomé, *Jesús de Nazaret, formador de discípulos* (Madrid, Editorial CCS, 2007), 53. Además de la biografía citada, hemos consultado *El Sorprendente Jesús de Marcos* de Secundino Castro Sánchez.

²⁰ Cf. J. Marcus, *El evangelio según Marcos* (Salamanca, Ediciones Sígueme, 2010), 199-200.

Los pescadores dejarán todo lo que es su vida para ellos, las redes, para ser seguidores de Jesús (Mc 1,17)²¹. Los discípulos responden a una llamada (Mc 1,18). Éstos no siguen una idea, sino que siguen a alguien que les llama, que no es solo una persona buena, un maestro más, o un profeta más. Es precisamente lo que nos va a ir desvelando el evangelio de Marcos con todas sus implicaciones, tomando como punto de partida el inicio del mismo: «Comienzo del Evangelio de Jesucristo Hijo de Dios» (Mc 1,1)²².

Es sorprendente la inmediatez de la respuesta dada por la atracción de la persona de Jesús. La fuerza que contemplamos en la reacción primera de Andrés y Simón nos deja entrever este primer impulso que se da en el seguimiento y se caracteriza no por un diálogo entre Jesús y estos cuatro primeros discípulos, sino por la acción que responde a la llamada de Jesús. En el verbo «seguir» o la expresión «ir detrás» encontramos un argumento de historicidad, respecto a la llamada de Jesús y la respuesta de los que serán sus discípulos²³.

Sobre este aspecto Juan José Bartolomé llega a una consideración interesante, afirmando: «Quien no lo deje todo inmediatamente (1 Re 19,20-21), si no se encuentran las fuerzas necesarias, no ha sido realmente llamado. Quien se sabe elegido, sabe que puede salir en seguimiento de quien lo eligió. Quien miró e interpeló, quien se comprometió y va delante, da la capacidad»²⁴. Contemplamos en este pasaje el poder desbordante de la presencia y la Palabra de Jesús, cómo no hay resistencias a esa llamada en Simón Pedro a orillas del lago, donde se da un encuentro, una llamada y una respuesta que marcará su historia.

²¹ Cf. J. Marcus, 198.

²² Pablo Alonso Vicente, «La espiritualidad del seguimiento y discipulado en el Evangelio de San Marcos» en *Mil gracias derramando*, eds. por José García de Castro, Santiago Madrigal, (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2011), 137. En el comienzo podemos encontrar «Así arranca San Marcos su obra presentándonos de entrada su tema central: la identidad de Jesús. El texto que sigue será el desarrollo para sus oyentes/lectores de quién es Jesús».

²³ Alonso Vicente, 140. El autor destaca como «sorprende también la respuesta recibida, en la que aparece por primera vez el verbo *akolouthéō*. Simón y Andrés, Santiago y Juan responden de inmediato, dejándolo todo y siguiéndole». Aclara además como en el N.T. «el verbo 'seguir' se emplea 90 veces y con significación análoga 35 veces la expresión 'ir detrás'. El verbo aparece casi exclusivamente en los evangelios. De las 11 veces que se utiliza fuera de ellos, solo en un caso se nos habla de los 144.000 marcados que siguen al cordero (Ap 14, 4). El N.T. lo ha reservado para describir la relación que hombres y mujeres tuvieron con el Jesús terreno.

²⁴ Bartolomé, 56.

2.1.B. Confesión de Pedro y primer anuncio de la pasión

Un segundo pasaje en el que nos queremos detener es el que tiene lugar en Cesarea de Filipo con la respuesta de Pedro a Jesús: «[...] ‘tú eres el Mesías’» (Mc 8,29). Es bueno tener presente que lo que el evangelista nos dice al inicio: «Comienzo del Evangelio de Jesús, el Cristo, Hijo de Dios» (Mc 1,1) se va a ir desvelando a lo largo del evangelio. De esta forma, el evangelista deja ver que Pedro es un discípulo con un papel diferente al resto, sumado a que él y Andrés fueron los primeros en ser llamados por Jesús al discipulado (Mc 1,16-18).

Es conveniente saber que la confesión de Pedro en Cesarea de Filipo es correcta en su afirmación, pero no queda tan clara en su interpretación. La manera de entender el mesianismo para Pedro y quizás, para otros muchos, de entre ellos sus discípulos, es la de la venida de un caudillo judío liberador que pusiera fin al dominio opresivo de Roma. La continuación de este pasaje nos muestra algo más, y es que para conocer a Jesús hay que pasar por el sufrimiento y por el rechazo, sabiendo que la muerte no es el final, sino la experiencia de Jesús resucitado.

Nos argumenta Marcus que se da cierta similitud entre la situación de Pedro y la del ciego de la narración anterior que solo ve a medias: «‘[...] ¿Ves algo?’ Alzó los ojos y dijo: ‘Veo los hombres, porque los veo caminar, como árboles’» (Mc 8, 23-24). De esta forma, encuentra Marcus en el reproche de Pedro el resultado de una lucha entre revelación divina y la resistencia a seguir un camino que implica sufrimiento y rechazo. También la confesión de Pedro sobre Jesús parece ser fruto de la acción de Dios en él. Pero de manera también casi inmediata, nos encontramos con los miedos y resistencias en Pedro, en un diálogo en el que el discípulo reprende al Maestro y el propio Jesús reprende después a Pedro.

Pedro está en este pasaje en Cesarea de Filipo a punto de sucumbir. Aquí Joel Marcus nos aporta un matiz especialmente interesante, y es que Pedro no llega a desesperar porque Jesús no le dice realmente lo que algunas traducciones nos dejan entrever con la expresión: «¡Quítate de mi vista, Satanás!» (Mc 8,33) que nos puede llevar a equívocos, pensando que Jesús le esté diciendo a Pedro que se aparte, que no quiere

verle o que se aleje de Él ²⁵. Lo que Jesús le dice a Pedro en una traducción exacta es: «ponte detrás de mí, satanás» (Mc 8,33). De esta forma, lo que está haciendo es volver a colocar a Pedro en el lugar que le corresponde, como discípulo que le sigue; o lo que viene a ser lo mismo, que vuelva de nuevo a «echar la red» o reemprender el camino, repitiendo la primera llamada (cf. Mc 1,16) y evitando que éste se coloque como el maestro del Maestro, Jesús de Nazaret²⁶. Queda claro el lugar de Pedro como seguidor y discípulo, recorrer su mismo camino yendo detrás de Él ²⁷. En todo caso, el temor es comprensible cuando se da como horizonte el sufrimiento y el rechazo (cf. Mc 8,31). Seguir a Jesús implica pasar por el sufrimiento, como consecuencia de la propia vida llevada a la manera de Cristo.

2.1.C. La transfiguración

En el pasaje (Mc 9,2-8) podemos distinguir características propias de Marcos, así como hacer alusión explícita a los deseos y miedos, que tiene lugar en el suceso de la transfiguración: «su ropa se tornó resplandeciente, blanca en extremo» es una expresión doble típicamente marcana. En este caso, se refiere a acciones de limpieza o blanqueo, que se realizaban en tiempos del Antiguo Testamento y del Imperio grecorromano, lavando con lejía, frotando la ropa con presión e intentarlo blanquearla por medio del sol (cf. Mal 3,2; 2 Sm 19,24). Utilizan este proceso de blanqueo como metáfora para la purificación espiritual (Sal 51,7; Jr 2,22;4,14). Además, los pasajes de los Salmos y Malaquías acentúan que tal limpieza es efectuada por Dios o un mensajero divino²⁸.

Identificamos en el suceso, por un lado, sentimientos de miedo: «pues se habían atemorizado», como en otros lugares en el Evangelio (cf. Mc 1,36; 8, 32-33; 16,7) las características de Pedro son compartidas por los discípulos, incluso sus errores y en este caso, el miedo. El versículo 9,6 que termina con una mención al miedo de los discípulos, es seguramente una inserción marcana. La cuestión es que una vez Pedro y los otros dos discípulos, Juan y Santiago, se sienten por otro lado protegidos, y experimentando lo que

²⁵ Encontramos a modo de ejemplo en la ‘Biblia de Jerusalén’ en su quinta edición «¡Quítate de mi vista, Satanás! [...]» (Mc 8,33); ‘La Biblia de Nuestro Pueblo’ de Luis Alonso Schökel «¡Aléjate de mi vista Satanás! [...]».

²⁶ Cf. Marcus, 697-704.

²⁷ Cf. Alonso Vicente, 147.

²⁸ Cf. Marcus, 723.

podría ser un anticipo de la gloria de la resurrección de Jesús, entonces llega la declaración de Pedro: «Rabí, bueno es que nos quedemos aquí», su exclamación podría sugerir su deseo de permanecer en la montaña con Jesús. Tal deseo lo podemos interpretar como un desacuerdo con la orden divina: «este es mi hijo amado, escuchadlo», que significa seguir su instrucción de tomar la cruz y seguirlo (cf. Mc 8,34), lo que implica, bajar con Jesús del monte de la transfiguración, al mundo en el que se vive la debilidad, la necesidad y el dolor humano (cf. Mc 9,14-29)²⁹.

Podríamos afirmar que los discípulos, ante una experiencia de Dios que los envuelve y sobrepasa, sienten miedo. Pero a continuación, viven lo que podría ser un anticipo de la resurrección. Los deseos que manifiesta Pedro es quedarse, pero éstos deben pasar por una purificación espiritual, de manera que respondan a aquello que Jesús les pide, que es bajar del monte, dirigirse a la pasión. Apreciamos como transfiguración y pasión constituyen dos caras de la identidad divina del Hijo amado.

2.1.D. Pedro en la pasión de Jesús

El siguiente pasaje en el que nos vamos a detener está situado en la pasión de Jesús, camino al monte de los Olivos: «Pero después que resucite, iré delante de vosotros a Galilea. Pedro le dijo: ‘Aunque todos den un mal paso, yo no’. Y le dice Jesús: ‘Te digo de verdad: hoy, esta noche, antes de que cante el gallo dos veces, tú me negarás tres veces’. Pero él porfiaba, exagerando: ‘Aunque tenga que morir contigo, de veras que no te negaré’. Y también todos ellos decían lo mismo» (Mc 14,26-31).

Jesús aclara que cuando los discípulos hayan llegado a Galilea, verán cómo Él ya estará allí. La perícopa consiste en una transición que habla de un traslado (Mc 14,26). La profecía de Jesús del abandono por parte de los discípulos (Mc 14,26-28), la intervención de Pedro (Mc 14,29), la predicción de Jesús de las negaciones de Pedro (Mc 14,30) y la insistencia del propio Pedro a Jesús afirmando que permanecerá fiel, repetida por el resto de los discípulos (Mc 14,31).

Pedro llega a afirmar no solo que no le negará, sino que está dispuesto a morir con Él. Esta expresión conecta sorprendentemente con la reacción en Cesarea de Filipo, donde Pedro corregía al Maestro para eludir el sufrimiento y el rechazo. En esta ocasión, aunque

²⁹ Cf. *Ibíd.*, 730-731.

vuelva a corregir a Jesús, al menos se ve dónde está la progresión a la hora de entender el seguimiento, que reside precisamente en seguirle hasta la muerte si fuera necesario. Aquí Pedro ha aprendido que «estar con Jesús» (Mc 3,14) puede significar en última instancia «morir con Él» (Mc 10,28-31). El evangelista nos muestra de esta manera cómo la reacción de Pedro es fruto de su entusiasmo y su deseo³⁰.

Llegamos así a otro momento en el que aparecen Jesús y Pedro, aunque en espacios distintos: Pedro niega a Jesús mientras éste está siendo interrogado por el sanedrín (Mc 14,66-72). Manteniendo la escena de las negaciones se intercala con la de Jesús ante el sanedrín; estableciendo una relación de simultaneidad narrativa y ofreciendo así una estructura de sándwich. Dos escenas simultáneas: mientras Jesús está dentro reconociendo quién es y siendo maltratado (Él es el Mesías sufriente), Pedro está fuera negando conocerlo. Se acentúa de manera dramática la traición de Pedro, que justo le niega cuando Jesús anuncia su identidad³¹.

Respecto a las dos primeras negaciones (Mc 14,66-70), mientras Jesús está siendo interrogado violentamente, Pedro ha estado de pie, abajo, en el patio de la misma casa. Es el momento en que una esclava mira a Pedro y lo reconoce como alguien que ha estado con Jesús. Este estar con Jesús nos recuerda la llamada a formar parte de los doce (Mc 1,16-20). Se ha convertido para Pedro, que acababa de decirle a Jesús que estaría dispuesto a morir, ya no en consideraciones teóricas, sino en un hecho: el discípulo se encuentra en una situación peligrosa. Lo que apreciamos es que Pedro de nuevo es movido por el miedo, y al pronunciar la negación es consciente de que una respuesta sincera le podría conducir al castigo, a que le pasara algo similar a lo que le estaba ocurriendo al propio Jesús en ese momento.

Pedro, después de su primera negación, sale fuera, al patio delantero. Se va dando en él la deriva hacia el exterior; se está alejando de estar “detrás” de Jesús. Aunque todavía permanece dentro de la estancia en la que Jesús sufre, Pedro parece incapaz tanto de correr en su ayuda como de abandonarlo completamente. Podríamos afirmar que el discípulo experimenta aún el tirón de ese deseo primero, de la llamada de Jesús a seguirle (Mc 1,16-17) y del miedo por otro lado, que le lleva a la inclinación humana a salvar la propia vida.

³⁰ Cf. *Ibíd.*, 114-20.

³¹ Cf. Alonso Vicente, 149-50.

Y es en este estado dividido, en el que Pedro se ve enfrentado consigo mismo por medio de la esclava, que lo seguirá al patio delantero para verlo mejor y luego acusarle de nuevo de ser uno de los que están con Jesús; aunque en esta ocasión será más grave, ya que la acusación es pública. Aun así, aunque Pedro le niegue por segunda vez, no abandonará el lugar. Aún se encuentra dentro de esa lucha interior entre deseo y fidelidad, miedo y abandono.

En esta situación se da la tercera negación y el arrepentimiento. La acusación y la negación aumentan su gravedad. Ahora ya no es solo la esclava, sino que un grupo de personas presentes reafirma que Pedro es uno de ellos. Es el momento decisivo, en que éste tendrá que declarar su lealtad y ser fiel a Jesús o romper con Él y abandonarle. Pedro escoge la última posibilidad. Las palabras de su negación suponen una escalada respecto a las anteriores, al negar tanto la acusación como a Jesús mismo, de forma que rompe claramente con Él: «No conozco a ese hombre del que habláis».

Pero aún la historia de Pedro no está completa, ya que el canto de un gallo anuncia la llegada de un alba, acompañada de una inversión en la condición espiritual de Pedro. Ciertamente se cumple la profecía de Jesús a Pedro, pero a su vez, éste nos muestra que las puertas del arrepentimiento están siempre abiertas. Se pone de manifiesto en Pedro cuando recordando a su Maestro, rompe a llorar. Los cristianos, en opinión de Marcos, no son superhombres, sino seguidores imperfectos, tambaleantes, frágiles y a veces también incoherentes. Pero es el material humano con el que Dios prefiere operar, porque es ahí, en la fragilidad en la que actuará Jesús, y éste será, por tanto, el siguiente aprendizaje para Pedro ³².

Esta experiencia interior de Pedro, y su arrepentimiento, es lo que nos lleva a vislumbrar el final de su seguimiento desde la perspectiva de san Marcos, en el último pasaje a tratar: «Pero id, decid a sus discípulos y a Pedro que va delante de vosotros a Galilea. Allí lo veréis tal como os dijo» (Mc 16,7). Apreciamos en este fragmento cómo el mensaje de ir a Galilea también es para Pedro. Es invitado a volver a ponerse en su lugar, detrás de Jesús. Jesús va delante, conduce a sus discípulos fuera de Jerusalén y los pone en el camino de Galilea, donde su vida con Él comenzará de nuevo. Se ha revelado en Marcos a Jesús de Nazaret como el Cristo, el Señor que llama para que le sigan.

³² Cf. J. Marcus, 1173-1181

2.1.E. Conclusión

Podemos encontrar tres momentos que nos hace ver la evolución en el seguimiento de Pedro a Jesús:

1) El primer momento lo tenemos en de Mc 1,16-18 donde tratamos la llamada; hemos reflejado cómo en el seguimiento de Jesús es Él quien tiene la iniciativa y cómo Pedro, fruto de la atracción y fuerza de Jesús, le sigue de forma inmediata dejándolo todo, para ser pescador de hombres.

2) En el segundo momento, el deseo primero se ve frenado en el episodio que tiene lugar en Cesarea de Filipo (cf. Mc 8,27-33), donde el discípulo va a revelar algo fundamental en su seguimiento y en el propio evangelio de cara a sus lectores, la identidad de Jesús de Nazaret como Mesías. Pero, siendo incapaz de asumir el sufrimiento y el rechazo en el seguimiento, Pedro se va a ver envuelto por la incomprensión y el miedo, y le llevará a corregir a Jesucristo: «De poco vale saber que es el Cristo, si no nos gusta cómo ha de serlo»³³. ¿Nos aporta entonces el evangelista alguna luz de cómo Pedro continúa el seguimiento a Jesús en esa lucha entre el deseo y el miedo? San Marcos nos muestra en este pasaje como Jesús coloca a Pedro en su sitio, detrás de Él y haciéndole reemprender el seguimiento. Considero que, así como Simón Pedro ha sido llamado para ser pescador de hombres, él mismo tendrá que experimentar en sus carnes el ser rescatado de un seguimiento a medias, no auténtico, el que huye de los pasos de Jesús, el que no asume el sufrimiento y el rechazo, para volver de nuevo a las redes de Dios.

3) El tercer momento lo tenemos camino al monte de los Olivos, en el que Jesús anuncia que irá delante de ellos (Mc 14,28). Desde la perspectiva del seguimiento, se percibe el proceso de Pedro, al recordarle Jesús una vez más, lo que les dijo al comienzo del discipulado (Mc 1,17), y que tuvo para el propio Pedro una resonancia explícita en Cesarea de Filipo (Mc 8,33). El discípulo ha de ir tras Él, pasando por donde Él pasa y recorriendo su mismo camino. Será esto lo que Pedro aprenderá y se verá dispuesto a hacer hasta que llegue el momento del peligro, donde el discípulo rompe con el Maestro; pero no del todo, pues la experiencia del arrepentimiento abre la esperanza a seguirle de nuevo. El gallo canta, el alba anuncia que la profecía aún no se ha completado. Tras la

³³ Cf. Bartolomé, 137.

resurrección, Jesucristo sigue contando con Pedro, y es en el camino de Galilea donde su vida comenzará de nuevo, pero de una forma diferente.

2.2. El seguimiento de Pedro en el Evangelio de san Mateo

En el desarrollo del evangelio de san Mateo, trataremos con brevedad el pasaje de la llamada al seguimiento a orillas del mar de Galilea (Mt 4,18-22), por la similitud que tiene con Marcos; aunque por la importancia que tiene para nuestro tema, he preferido no omitirlo. Por otro lado, nos detendremos en los pasajes que son únicos en Mateo o tienen una significación propia en el tratamiento del personaje de Pedro: Jesús caminando sobre las aguas (Mt 14,22-33); confesión de Pedro (16,13-20); el pago de los impuestos (17,24-27) y las negaciones de Pedro (26,57-75). Ellos nos revelan el sentido que tiene la figura de Pedro como discípulo.

2.2.A. La llamada a orillas del mar de Galilea

Comenzamos con el pasaje de la llamada de Jesús a los discípulos (Mt 4,18-22) en el que podemos apreciar como el texto es muy similar al de Marcos, pero también encontramos algunas diferencias. En primer lugar, no aparece en Mateo el nombre de Jesús, por lo que podemos suponer que los lectores saben por el contexto anterior que Él es el Hijo de Dios, aquél que superó las tentaciones y anuncia ahora el Reino de los cielos³⁴.

Mateo, a diferencia de Marcos, introduce a Simón desde el principio como Pedro, conocido por la comunidad: «Simón (que se llamaba Pedro)» (Mt 4,18). Los dos hermanos abandonan al instante la red y siguen a Jesús. Mateo desplazó de forma intencionada el adverbio ‘al instante’ para subrayar, como en el v.20, que los dos llamados obedecieron a Jesús de modo radical (Mt 4,20)³⁵. El interés del evangelista, se centra en

³⁴ Cf. Ulrich Luz. *El Evangelio según san Mateo*, Volumen I, (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2010), 291.

³⁵ La llamada tiene un elemento de misión desde el principio, por lo que los primeros seguidores de Jesús estaban dejando atrás un estilo de vida estable y seguro; lo que resulta relevante es que no hay indicios de que conocieran a Jesús de antemano, por lo que la rapidez de su respuesta subraya el atractivo de Jesús. Cf. Daniel J. Harrington. *The Gospel of Matthew*, (Minnesota: The Liturgical Press, 1991), 72.

la obediencia de los llamados. Para los lectores, considerados discípulos de Jesús, son personajes con los que identificarse³⁶.

Hemos de considerar en el evangelio de san Mateo cómo después de haber iniciado Jesús su predicación del Reino de los cielos, hay discípulos con Él. Éstos serán pescadores de hombres, y Mateo nos hace ver cómo el comienzo de la historia de Jesús coincide con el comienzo de la historia de la comunidad que Él mismo forma, con Pedro como el primero de los discípulos llamados a seguirle. Por último, nos dirá Mateo: «[...], dejando a la barca y a su padre, lo siguieron» (Mt 4,22), refiriéndose a Santiago y Juan. Afirma Luz la posibilidad de que el abandono del padre carnal se identifique con la ruptura de los discípulos con la sinagoga³⁷.

De esta forma, en la llamada de Jesús a los discípulos en Mateo descubrimos cómo el evangelista subraya el papel de Pedro, nombrándole explícitamente³⁸. La obediencia se da de modo radical, sin dudas ni titubeos. También se acentúa el carácter comunitario, haciéndonos coincidir el comienzo de la historia de Jesús con el de la comunidad.

2.2.B. Jesús caminando sobre las aguas

Este segundo pasaje en el que nos adentramos (Mt 14, 22-33) está presente en Marcos, aunque Mateo tiene un mayor desarrollo. El evangelista deja claro desde el comienzo que Jesús no acompaña a los discípulos, sino que se fue solo a un monte para orar. El evangelista manifiesta con el lugar la especial cercanía con Dios. Con el v.24 nos adentramos ya en la escena de la barca en medio del oleaje:

«La idea de sufrimiento humano que expresa el verbo βασιλεύω parece ser intencionada: el agua, la tempestad y la noche son símbolos de inseguridad, angustia y muerte, símbolos que la comunidad conoce sobre todo por el lenguaje de los salmos»³⁹.

³⁶ Cf. Luz, 292.

³⁷ Cf. *Ibíd*, 294.

³⁸ Pedro fue uno de los primeros discípulos en ser llamado y aparece siempre en primer lugar, de forma que fue también uno de los tres que formaron un círculo íntimo alrededor del Maestro. Su papel es claramente destacado dentro de los discípulos de Jesús. Cf. J.D. Douglas, "Pedro" en *Nuevo Diccionario Bíblico* (Barcelona: Certeza, 1991), 1061.

³⁹ Cf. Ulrich Luz. *El Evangelio según san Mateo Volumen II*, (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2006), 536.

Los discípulos ven llegar una figura sobre el agua y piensan que es un fantasma y sienten miedo. Esta es una reacción natural, al encontrarse con algo desconocido que rebasa su capacidad de comprensión y que se da en un momento dominado por la inseguridad y la angustia. Es precisamente en este momento cuando el mismo Jesús se revela: «Pero Jesús les habló en seguida, diciendo: ‘¡Ánimo! Yo soy, no temáis’» (Mt 14,27). Remite a Él como la persona que los discípulos conocen, y esto cambia el panorama para ellos. «Soy yo» evoca la auto-revelación del Señor en la Biblia. Jesús es cercano en cuanto es reconocido por los discípulos, pero a su vez el hecho de andar por encima de las aguas y el «soy yo» hace que Mateo nos deje claro su divinidad. Esto es lo que Pedro busca confirmar, por eso, no salta por sí mismo de la barca, sino que le pide a Jesús que le mande ir hacia Él, aunque con sus dudas: «Pedro le respondió así: ‘Señor, si eres tú, mándame ir a ti sobre las aguas’» (Mt 14,28).

En todo caso, la petición de Pedro es algo imposible, se requiere una gran confianza en aquel al que decidió seguir a orillas del lago. Jesús da la orden y Pedro ya tiene el fundamento sobre el que actuar, la acción humana obedece a la llamada de Jesús: «Él le dijo: ‘Ven’. Pedro saltó de la barca, caminó sobre las aguas y se acercó a Jesús» (Mt 14,29). Es andando sobre las aguas cuando Pedro se llena de miedo al sentir el viento, en lugar de mantener la mirada en el Señor. En el momento en que domina la inseguridad, la amenaza, la muerte, la vulnerabilidad, es cuando el discípulo comienza a hundirse y clama: «¡Señor, sálvame!» (Mt 14,30). Jesús tiende la mano a Pedro y le habla; el gesto manifiesta la presencia salvadora de Dios, que no consiste en que no haya tempestad, sino en reconocer al Señor en medio de ella y dejar que Él actúe en nosotros⁴⁰.

A modo de conclusión, Mateo nos presenta a Jesús como el Señor que anda por encima de las aguas en la tempestad. Los discípulos que están en la barca sienten un tipo de miedo, que es el que se produce como reacción natural al encontrarse con algo desconocido. Jesús se da a conocer y es entonces, cuando Pedro le pide que le mande ir hacia Él. De esta forma, el discípulo responde a la llamada de Jesús andando sobre las aguas, pero se produce en él un miedo identificado con la amenaza, la propia vulnerabilidad, y en el fondo, la falta de fe.

⁴⁰ Cf. *Ibid.*, 538-539.

Pedro empieza a hundirse y clama al Señor. Afirma Rafael Aguirre que Pedro es el prototipo de discípulo que cree en Jesús, participa de su poder y va al encuentro del Señor caminando por encima de las aguas, pero al encontrarse con la dificultad, su fe flaquea y comienza a hundirse. Sin embargo, en medio del peligro pide ayuda, clama al Señor para que le salve. Es el claroscuro que nos muestra san Mateo en el discípulo: tiene fe, pero no suficiente, es valiente, pero le entra miedo y titubea; Pedro reconoce en Jesús al Señor, pero llegado el momento no se fía existencialmente de su presencia⁴¹. Será en este momento cuando Jesús con su gesto manifieste su presencia salvadora. Mateo está hablando no solo de Pedro, sino de todo creyente, que puede experimentar el miedo a lo largo del seguimiento.

El que arriesga, salta de la barca y deja de lado sus seguridades, siente la presencia salvadora. La ayuda de Dios no consiste en que no haya tempestad en el seguimiento. La fe es a veces poca fe, mezcla de coraje y angustia, de ver al Señor y perderle de vista a causa del viento, de confianza y duda, que es algo propio de la existencia cristiana⁴². Podemos así descubrir, en la figura de Pedro que nos va presentando Mateo, cómo el deseo dado por el poder atrayente de Jesús lleva al discípulo a dar un salto de fe, que manifiesta la confianza en aquél que todo lo puede. Pero la fe es frágil a pesar de todo, cuando llega el miedo dado por las tempestades de la vida, será el reconocer al Señor en medio de la tempestad lo que permita al seguidor de Jesús acoger el gesto que es acción salvadora.

2.2.C. La confesión de Pedro

El tercer pasaje relevante para nuestro estudio es el de la confesión de Pedro (Mt 16,13-20). Jesús llega a Cesarea de Filipo y pregunta a sus discípulos quién dice la gente que es el «Hijo del hombre», que expresa en sí mismo una distancia: los hombres no perciben quién es el Hijo del hombre. Será en el interrogatorio ante el sanedrín, inversión de este fragmento, donde se referirá también a su persona como Hijo del hombre, cuando el Sumo Sacerdote le pregunte si es el Mesías, el Hijo de Dios (Mt 26,63-64). Por lo que

⁴¹ Cf. Rafael Aguirre Monasterio y otros. *Pedro en la Iglesia primitiva*, (Estella: Editorial Verbo Divino, 2006): 46.

⁴² Cf. Ulrich Luz. *San Mateo Vol II*, 539-40.

el título del Hijo del hombre sirve para distinguir entre los discípulos que le conocen y el pueblo⁴³.

Para el evangelista, hablar del Hijo del hombre y hablar de Jesús es lo mismo; por lo que, en Jesús Dios ofrece definitivamente la salvación. La cuestión es que se pone de relieve que algo de conocimiento ya tienen de Jesús y de ahí, que quiera escuchar que dicen de Él⁴⁴.

A continuación, Jesús pregunta a los discípulos por su opinión personal: «Les dice: ‘y vosotros, ¿quién decís que soy yo?’» (Mt 16,15). Pedro responde haciendo de portavoz de los discípulos, pues reitera la confesión de la comunidad que hicieron ya en la barca después de caminar Jesús sobre las aguas (Mt 14,33). A continuación, encontramos el nombre completo de Simón Pedro, la única ocasión en la que aparece de este modo: «Simón Pedro respondió así: ‘Tú eres el Mesías, el Hijo del Dios vivo’» (Mt 16,16). El evangelista quiere atraer la atención de sus lectores sobre Pedro y su confesión, que a su vez no hace más que expresar lo que la comunidad confiesa, que es a Jesús como el Mesías, verdadero Hijo de Dios que actúa con nosotros⁴⁵.

Jesús responde: «Y yo por mi parte te digo: tú eres Pedro y sobre esta peña edificaré mi Iglesia, y las puertas del averno no podrán contra ella» (v.18). No se trata de una imposición del nombre de Pedro, sino una interpretación. Pedro lleva ya este nombre (cf. 4,18; 10,2). Jesús anuncia ahora la construcción de «su Iglesia». Por tanto, se trata ahora de la fundación de la Iglesia con el significado sustancial de la roca; pues promete estabilidad y perennidad a la Iglesia, que se mantiene en pie como la casa construida sobre roca (cf. 7,24-25)⁴⁶. Luz entiende que el versículo presupone, con el nombre de Cefas-Pedro, la idea de la Iglesia como templo y construcción, así como la tendencia en la época postapostólica a considerar a los apóstoles como fundamento de la Iglesia (Ef 2,20; Ap 21,14). Por otra parte, las puertas del averno, paradigma del reino de los muertos, no serán

⁴³ Cf. *Ibid*, 603.

⁴⁴ Cf. Mario Galizzi. *Evangelio según san Mateo*, (Madrid: San Pablo, 1999), 322.

⁴⁵ Cf. Ulrich Luz. *San Mateo Vol II*, 604.

⁴⁶ Parece que Jesús sabía lo que le esperaba, se preparó para ello e hizo por preparar a los discípulos para el rechazo. El hecho de que Jesús tuviera una insinuación del destino que le esperaba en Jerusalén es históricamente plausible, dado el clima político de Palestina. Aunque, por otro lado, afirma Harrington que predijera los acontecimientos en el lenguaje preciso que apreciamos en el Evangelio es menos plausible, especialmente a la luz de la incapacidad de los discípulos para responder adecuadamente durante la pasión. Cf. Harrington, *The Gospel of Matthew*, 252.

más fuertes que la Iglesia construida sobre roca. De nuevo, estabilidad y perennidad, ya que el Señor estará con ella todos los días hasta el fin del mundo (cf. 28,20)⁴⁷.

Mateo continúa con esta idea, pero en esta ocasión con el símil de las llaves: «Te daré las llaves del Reino de los cielos, y lo que ates en la tierra, quedará atado en los cielos; y lo que desates en la tierra, quedará desatado en los cielos» (v.19). La misión de Pedro es abrir a los hombres el Reino de los cielos, concretamente con su interpretación autorizada de la Ley. Esto pone de manifiesto cómo Pedro debe exponer la voluntad de Dios a la luz de Jesús para conducir a los hombres por el camino que conduce a la puerta estrecha del Reino de los cielos (cf. 7,13). Las llaves del cielo son los preceptos de Jesús que Pedro, como roca y garante del mensaje, proclama y expone. Culmina la perícopa: «Entonces prohibió a los discípulos decir a nadie que él era el Mesías» (v.20). Observamos cómo se repite la confesión del Cristo y al igual que en Marcos aparece un mandato de silencio, con la diferencia de mantener la frontera establecida en vv.13-16 entre los discípulos y el pueblo. El reconocimiento de Jesús como Hijo de Dios es algo que solo saben los discípulos que forman ahora la Iglesia, a diferencia del pueblo. Encontramos de nuevo en Pedro su singularidad histórica, por su papel destacado dentro del conjunto del grupo de los discípulos por un lado y por otro, por su experiencia de fe que es la del carácter típico para cada discípulo, ya que todos tenemos un modelo en quién fijarnos en el seguimiento de Jesús⁴⁸.

2.2.D. El pago de los impuestos

Este pasaje propio de Mateo respecto a Pedro es el del pago del impuesto al templo (Mt 17,24-27). La sentencia que encontramos (v.25) parece ser de la comunidad; así lo indica según Luz el hecho de que los recaudadores formulen la pregunta a Pedro, que aparece en Mateo como portavoz de los discípulos. La comunidad que es interpelada se deja aleccionar por Jesús a través de Pedro⁴⁹.

Se plantea el problema de que los cristianos de origen judío les dicen que no están sometidos al impuesto del templo, pero es mejor pagarlo para no molestar⁵⁰.

⁴⁷ Cf. Ulrich Luz. *San Mateo* Vol II, 609.

⁴⁸ Cf. *Ibíd.*, 610-612.

⁴⁹ Cf. *Ibíd.*, 692.

⁵⁰ Cf. Galizzi, 351.

En el judaísmo de la época los hijos son entendidos comúnmente como los israelitas. El dicho entendido así puede atribuirse a Jesús, al hacer referencia por un lado a su relación con Dios (la paternidad divina), y la actitud distante de Jesús hacia el pago de los diezmos (cf. 23,33 par.).

Apreciamos cómo Pedro da una respuesta afirmativa, sin reservas a los recaudadores, y ésta pudo haber sido la praxis de la comunidad judeocristiana antes de la destrucción del templo. En la casa Jesús aclara a Pedro su postura ante el impuesto del templo. La propia praxis de la comunidad es un compromiso en aras de la paz y del amor. La perícopa culminará en el v.27, mostrando el sentido de pobreza en Jesús (que reclama para los pobres de Galilea la exención del precepto de aportar anualmente una notable cantidad de dinero al templo de Jerusalén, pero no la exención de la ley cultural) y sus discípulos, así como la confianza en que el Señor cuidaría de las necesidades materiales de la comunidad⁵¹.

Este pasaje, aunque no sea relevante para nuestro estudio en cuanto a su contenido, se ha visto necesario incorporarlo, por subrayar el papel de Pedro y su relación con Jesús, distinta al resto de los discípulos.

2.2.E. Las negaciones de Pedro

Para finalizar el evangelio de san Mateo y su estudio respecto al seguimiento de Pedro, haré una breve referencia a las negaciones de Pedro en Mt 26,57-75. En la casa del sumo sacerdote Caifás se desarrolla el proceso judío contra Jesús. Se percibe la similitud con Marcos, y en este caso tiene la forma de un tríptico en que la primera y última escena envuelven la escena central, y cuyo protagonista es Pedro. Tal como había prometido, no abandona a Jesús, sino que lo sigue (como discípulo), entrando incluso en la casa del sumo sacerdote. Cuando preguntan a Pedro acerca de Jesús, éste niega conocerlo, mostrando así su condición de hombre de poca fe. Al final, el gallo le recordará el anuncio de Jesús y saliendo de la casa, romperá a llorar.

Santiago Guijarro equipara esta escena al episodio de la travesía del lago, cuando Pedro una vez que había saltado de la barca y estaba andando sobre las aguas, asustado por la tempestad se hundió (Mt 14,28-32). Sobre el trasfondo de esta imagen del discípulo

⁵¹ Cf. Ulrich Luz. *San Mateo* Vol II, 696-7.

que desea seguir a Jesús en su pasión, pero no puede hacerlo, se desarrolla el juicio de Jesús ante el sumo sacerdote, que paradójicamente revela la verdadera identidad de Jesús como Mesías, Hijo de Dios⁵².

2.2.F. Conclusiones

Después de este estudio de Pedro en el evangelio de Mateo, encontramos en él la figura histórica y el prototipo de creyente que sigue a Jesús, desempeñando un papel único y singular. Pedro es portavoz de los discípulos (Mt 16,16) y revela la conducta cristiana que puede darse en el seguimiento a Jesús. Pedro apuesta por la fe y fracasa (Mt 14,28-31), confiesa a Jesús como Hijo de Dios (Mt 16,16) pero también lo va a negar (Mt 26,70) y llora amargamente (Mt 26,75); es valeroso (Mt 14,28) y débil (Mt 14,30). Él es la expresión viva de la Iglesia remitida perpetuamente a su comienzo histórico. La fe cristiana nos muestra cómo seguimos viviendo aquella experiencia que se expresa en Pedro, que es llamado, instruido, corregido, sostenido e impulsado a la misión. La figura histórica singular de Pedro viene a concretar algo que, para Mateo, debe ser un rasgo permanente de la Iglesia: su vinculación a Jesús⁵³.

Considero central la lectura de Jesús andando sobre las aguas, es más, podríamos afirmar que refleja bíblicamente gran parte del trasfondo que estamos investigando en el conjunto del trabajo. El claroscuro que expresa el evangelista en Pedro, refleja en un mismo pasaje los deseos y miedos en este seguidor de Jesús, que salta de la barca, anda sobre las aguas, pero también por el miedo se hunde, clama al Señor y es salvado por Cristo. Escuchar su llamada y responderle, reconocerle en la tempestad, acoger la propia vulnerabilidad y dejarse sostener y salvar por Él, será ya la experiencia de fe que cada cual recorra en su propia vida, pero nunca solo, sino con la Iglesia.

⁵² Cf. Santiago Guijarro, *Los cuatro evangelios*, 368.

⁵³ Cf. Ulrich Luz. *San Mateo Vol II*, 613-14.

2.3. El seguimiento de Pedro en el evangelio de san Lucas y los Hechos de los Apóstoles

Para tratar el seguimiento de Pedro en Lucas, con idea de completar el estudio que vamos realizando, nos vamos a centrar en algunos pasajes del evangelio y el libro de los Hechos, teniendo en cuenta que el autor es el mismo. Para ello, comenzaremos con el primer pasaje referido a la pesca milagrosa y la vocación (Lc 5,1-11), estableciendo sus diferencias con san Marcos. El segundo pasaje es el de la confesión de Pedro (Lc 9,18-22). A continuación, desarrollamos la transfiguración (Lc 9,28-36); las negaciones de Pedro con sus características (Lc 22,54-65) y culminamos con el pasaje de aparición que solo pertenece a san Lucas, los discípulos de Emaús (Lc 24,13-35).

2.3.A. La llamada

La primera diferencia que encontramos con Marcos en el pasaje de la llamada es que Lucas la sitúa después. El evangelista recupera esta escena tras haber descrito al Mesías bajo sus dos aspectos: en su enseñanza (Lc 4,14-30) y en sus obras (Lc 4,31-44). Se trata de una escena que Lucas ha cambiado de lugar y narrado con una pesca milagrosa, para hacer más comprensible la llamada de Jesús y la respuesta de los que serán sus discípulos⁵⁴.

Estamos ante un episodio que comienza con una breve noticia sobre el éxito de Jesús, explicitando Lucas que la gente se agolpaba a su alrededor para escuchar la palabra de Dios: «Y se dio el caso de que, cuando la gente se agolpaba sobre él para escuchar la palabra de Dios, él estaba de pie junto al lago de Genesaret» (Lc 5,1). Jesús habla como enviado y en cuanto profeta es plenamente el portavoz de Dios. En este caso, no solo reside Dios en su palabra, sino que integra al que la escucha. Jesús es oyente y portavoz de la palabra de Dios, y los que la escuchan, se convierten también en oyentes y portadores de su palabra⁵⁵. Es en este contexto donde Jesús, entre la gente que se agolpa en torno a Él, mira dos barcas que estaban junto al lago: «Y vio dos barcas que estaban junto al lago; los pescadores que habían saltado de ellas lavaban las redes» (Lc 5,2). Todo comienza con la mirada de Jesús, al modo de la llamada a los discípulos en Mc 1,16.19, con ella

⁵⁴ Cf. Santiago Guijarro, *Los cuatro evangelios*, 413.

⁵⁵ Cf. François Bovon. *El Evangelio según san Lucas Vol I* (Salamanca, Ediciones: Sígueme, 2015): 329-30.

todo se decide. La petición de Jesús una vez que sube a una de las barcas (v.3) se convierte en una respuesta positiva inmediata. La barca está en medio del agua y Jesús empieza a enseñar; el hecho de que Jesús esté sentado, es correcto desde el punto de vista teológico, que hace referencia a la posición del predicador judío, y narrativo, ya que se trata de estar en la barca durante cierto tiempo⁵⁶.

A continuación, encontramos: «Cuando dejó de hablar, dijo a Simón: ‘Rema hacia alta mar, y soltad vuestras redes para la pesca’». (Lc 5,4). Podemos observar el paso del singular dirigido a Simón al plural, dirigido a todos los pescadores. Y es en el v.5 donde establece el diálogo; la respuesta de Simón es vacilante, entre la del pescador y la del discípulo. Como pescador no tiene nada que aprender de Jesús, es más, le aclara que no se pesca a medio día y menos, si no se ha pescado nada por la noche. Aun así, como discípulo responde: «Pero, fiado en tu palabra, soltaré las redes». (Lc 5,5). Hay que tener en cuenta que Simón es el patrón de la barca, no tiene por qué hacer caso a Jesús, pero éste le otorga el título de «jefe», y es cuando deja también que hable su fe, traducido también por: «fiado en tu palabra» (v.5).

Simón y los compañeros se dan cuenta de que la pesca ha sido excepcional hasta tal punto que peligran las redes, por lo que aguardan a que vengan a ayudarle los de la segunda barca, poniéndose al otro lado de las redes para completar el círculo. De esta forma, podrán recoger juntos los peces, y nos deja claro en la narración el evangelista que la pesca era tan abundante que las dos barcas casi se hundían. Con este versículo, Lucas lo que quiere relatar no es un discurso, sino un milagro, que es al mismo tiempo una promesa⁵⁷.

Así como la mirada al Señor (v.2) provoca el seguimiento y constituye la Iglesia, la mirada creyente suscita aquí la confesión, tal como apreciamos en Simón: «Al verlo Simón Pedro se postró a los pies de Jesús, diciendo: ‘Vete de mí, Señor, porque soy un pobre pecador’» (v.8). Ante la pesca milagrosa, Simón se postra en actitud de adoración ante lo divino. Estamos ante una situación de vida o muerte, ya que la aparición de lo divino pone de relieve el estado de pecado y se convierte en amenaza de perdición⁵⁸.

⁵⁶ Cf. *Ibid.*, 331.

⁵⁷ Cf. *Ibid.*, 332-33.

⁵⁸ Algunos exegetas consideran como razones que hacen pensar en un origen pospascual del episodio, por un lado, cierto paralelismo con el último capítulo del Evangelio de san Juan y la pesca milagrosa (cf. Jn 21,1-11); y por otro, la reacción de Simón Pedro en Lc 5,8: en el que se dirige a Jesús con

La palabra tranquilizante de Jesús: «No temas» (v.10) resuena como en una escena de revelación, y por encima de los v. 9-10, se dirige de nuevo solo a Simón. Para Lucas «*Apártate de mí*» no quiere decir que Simón quiera dejar a Jesús, y al afirmar: «*porque soy un pecador*» no transmite que se sienta particularmente culpable. Más bien, al contrario; todo el episodio gira en favor de Simón Pedro, que ha recibido la gracia de una revelación o promesa divina a través de un milagro.

Simón ha confesado su condición humana limitada, el Señor concluye su revelación confiando a Pedro una misión: «No temas, desde ahora serás pescador de hombres» (v. 10). En Lucas se afirma que Simón era pescador, pero en adelante pescará hombres. Estamos ante una alegoría eficaz a la vez que revela también los límites de la imagen de la pesca⁵⁹. Además de que en Lucas, a diferencia de Marcos, se dirige solo a Simón y en singular, lo curioso es que Lucas relate la decisión de los discípulos de dejarlo todo para seguirle, y que pase del singular (v.10) al plural (v.11). Por lo que un rasgo típico de Lucas es que los discípulos dejan todo para seguirle, radicalidad que encontramos en Lc 9,62; 12,33; 14,26-33⁶⁰.

Bovon afirma como central la metáfora de la pesca y la misión de anunciar la Buena Noticia. El hecho de que Jesús predique desde una barca nos hace ver cómo Él es el pescador de hombres que reúne a un gentío inmenso a modo de una pesca milagrosa. Pero además hay otra pesca y en singular. El que Simón Pedro sea el primer pescador de hombres se explica históricamente por el papel que desempeña en la Iglesia primitiva. El que fueran necesarias dos barcas podría evocar las dos corrientes de la Iglesia, la judeo-cristiana y la pagano-cristiana, aunque Lucas no establece expresamente ningún

el título de «Señor», mientras que él se reconoce como «un pecador»; es actitud parece más adecuada en uno que ha negado a su Señor. Después de tal redada de peces, habría que esperar más bien una sorpresa o una palabra de agradecimiento por parte de Pedro. En cualquier caso, Fitzmyer afirma que atribuir este relato exclusivamente a un contexto pospascual sería forzar el texto, y no pone en duda el carácter fundamentalmente histórico de la llamada de Simón por el propio Jesús durante su ministerio público. Cf. Joseph A. Fitzmyer. *El Evangelio de san Lucas* Vol II, (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1987), 483-484.

⁵⁹ Pedro llevará a cabo su misión como aquél que colma la red de peces. Simón ha sido elegido como el primer galileo que entra en contacto experiencial con el poder de Jesús. Observa Fitzmyer que la traducción literal sería: «De ahora en adelante acogerás vivos a hombres». Lo que quiere decir, que los hombres serán salvados de la muerte y preservados para la vida, al ir siendo recogidos en el Reino como seguidores de Jesús. Cf. *Ibíd*, 484-485. Podemos afirmar que el significado de la frase es que Pedro salvará a seres humanos de la perdición. Se anuncia a Pedro la función y tarea que tendrá más adelante, de manera que la pesca abundante será la cantidad de personas que gane para Jesús y su misión. Cf. Rainer Dillmann-César A. Mora Paz. *Comentario al Evangelio de Lucas*, (Pamplona: Verbo Divino, 2006), 134-135.

⁶⁰ Cf. Bovon, 334-5.

paralelismo entre barca e Iglesia. Lo que sí podemos observar es el mensaje paradójico de esta perícopa, en el que el mensaje de Jesús queda en la periferia y la pesca de Pedro en el centro. Lo que pone de manifiesto que el milagro sirve de parábola y designa la predicación de la palabra⁶¹.

La confianza de Simón en Jesús y su valentía en volver a la actividad de la pesca, así como su duda, que le llevaría a temer por su perdición, hacen que Jesús nos revele una vez más cómo el lado frágil y humano del discípulo le posibilita a Él actuar, convirtiendo en este caso a Simón Pedro en pescador de hombres⁶². El ministerio apostólico de Pedro tiene su origen en la llamada misericordiosa de Cristo. En lo acontecido entre Simón Pedro y Jesús, se encuentran una vez más la duda y la gracia que hacen de él un pescador de hombres; en el fondo, como algo que acontece en cada creyente.

2.3.B. La confesión de Pedro

Pasamos así al segundo pasaje que vamos a tratar en Lucas, que es la confesión de Pedro (Lc 9,18-22) y que conecta con Marcos, exactamente Lc 9,18 con Mc 8,27⁶³.

Lucas sitúa la confesión de Pedro en un contexto diferente al de Marcos, anunciando Lucas a sus lectores desde el comienzo de dicho pasaje la mesianidad de Jesús. El evangelista a diferencia de Marcos, no otorga importancia a la incomprensión de los discípulos y particularmente de Pedro, por la pasión que se avecina, aunque esto no quiere decir que los discípulos no vayan a vacilar cuando llegue el momento. En todo caso, pone de manifiesto un tratamiento diferente en el personaje de Pedro, en el que no se enfatiza tanto la falta de entendimiento y de asunción del mensaje, como se da en Marcos.

¿Cómo entiende Lucas la orden de no decir nada? Se pueden encontrar dos interpretaciones. En primer lugar, el título de Cristo, sin el correctivo del anuncio de la pasión, no deja de ser peligroso. En segundo lugar, no es conveniente que los jefes del pueblo, que no creerán en la mesianidad de Jesús, sean informados demasiado pronto. Podríamos afirmar que, si la confesión de Pedro es un resumen de la primera parte del evangelio, el primer anuncio de la pasión va a determinar la continuación y el final del

⁶¹ Cf. *Ibíd*, 336.

⁶² Cf. *Ibíd*, 336.

⁶³ Cf. *Ibíd*, 674.

evangelio lucano, en esa progresión que se da del Jesús Mesías al Jesús Mesías-doliente. El sufrimiento y la muerte son para Lucas signos del mesianismo cristiano⁶⁴.

2.3.C. La transfiguración

El tercer pasaje en el que vamos a profundizar en nuestro estudio lucano es el de la transfiguración (Lc 9,28-36), fijándonos especialmente en la presencia de Pedro (Lc 9, 28.32-33). Lucas pone muchas veces a Juan en segundo lugar después de Pedro (cf. Lc 8,5; Hch 4,13;8,14). La fidelidad a la tradición de Marcos exige la presencia de Santiago, pero el propósito teológico de Lucas lo relega al último lugar; tomando pues el primer lugar el discípulo Pedro. El motivo de la montaña, así como el de la oración, anuncia un encuentro con lo divino; el Jesús de Lucas quiere permanecer por la oración en relación con el Padre.

Cuando tiene lugar la transfiguración, Jesús no se hace diferente de lo que era antes, sino que asume por un instante su verdadera identidad y su apariencia luminosa sirvió de signo divino. Para esta experiencia de teofanía, Lucas escoge el motivo conocido del sueño que quizás le sugiera el relato de la oración en Getsemaní de Marcos (Mc 14,37-42), de forma que se insiste más en la transformación, que en el espanto. Han quedado como hipnotizados ante la experiencia vivida. Los tres discípulos han resistido al sueño y no han perdido la conciencia en ningún momento, más bien vieron el esplendor de las tres figuras y se notaron de alguna manera llevados a aquel mundo divino, por eso Pedro desde su deseo más profundo dirá que es bueno quedarse allí, en ese estado particular (Lc 9,33).

En este sentido, Pedro pudo querer decir dos cosas: que subjetivamente se siente bien, y que conviene que se queden allí, por interpretarlo como voluntad de Dios. De esta forma, este versículo prepara también el miedo que se avecina, que es que, al marcharse las figuras, se corra el riesgo de que la gloria no dure. Hay que tener en cuenta que las tiendas a las que se refiere Pedro evocan la travesía por el desierto. El judaísmo ponía las tiendas de los creyentes en relación con la tienda del encuentro. Por tanto, Pedro no se engaña en lo que se refiere a la tienda misma, sino en la manera en que piensa en ella. No comprende que la tienda escatológica, el lugar de la presencia y la gloria de Dios, es el mismo Jesús. Digamos que Pedro vio y vivió la transfiguración en todo momento, pero

⁶⁴ Cf. *Ibíd.*, 674-5.

aún no la había entendido del todo. Lo que hace más comprensible que el episodio siguiente (v.34-35) pueda leerse como una respuesta a Pedro: «Cuando estaba él diciendo esto, se formó una nube que los cubría; y se asustaron cuando entraron en la nube. Y sonó desde la nube una voz que decía: ‘Este es mi hijo elegido; escuchadlo’» (Lc 9,34-35)⁶⁵.

En lugar del resplandor, aparece en tres ocasiones seguidas la palabra «nube». La nube no es ni el lugar donde Dios se oculta, ni el símbolo de la pasión, sino la presencia de Dios. La pregunta a la que puede apuntar el pasaje para el creyente no es tanto quién es el Mesías, como dónde encontramos la presencia de Dios. De ahí, la respuesta a Pedro de que la presencia de Dios la encontramos en Jesús. Por último, destacar como Lucas opta por el término «elegido», mientras que Marcos y Mateo usarán ‘el amado’. Si «mi hijo» vincula a Jesús con su Padre, «mi elegido» lo relaciona con su misión y con su pueblo. De esta forma, podemos afirmar que Lucas vincula la elección al sufrimiento que marca la misión de Jesús. «Este es mi hijo elegido; escuchadlo» (v.35) pone de manifiesto que es a los discípulos a los que se revela la verdadera identidad de Jesús. Ya Pedro lo confesó y ahora es testigo de ello, recibiendo la revelación del Padre, por lo que es de él y de los discípulos de quienes se espera una respuesta⁶⁶.

2.3.D. Las negaciones de Pedro

El cuarto pasaje en el que nos vamos a detener es el de las negaciones de Pedro (Lc 22,54-65), profundizando en los aspectos propios del evangelista, al haberlo tratado en Marcos. La particularidad fundamental es que Lucas añade al canto del gallo como aquello que desata las emociones y el arrepentimiento de Pedro: «Volviéndose el Señor, miró a Pedro; y Pedro recordó la frase del Señor, cómo le había dicho: ‘Antes que cante el gallo, hoy me negarás tres veces’. Y saliendo afuera lloró amargamente» (Lc 22,61).

Ante este hecho, Bovon se pregunta si es histórica la negación de Pedro. Su respuesta es que sí, con su consecuente argumentación. La tendencia de los primeros

⁶⁵ Fitzmyer afirma que se podría traducir también como «El elegido», lo que lo hace propio de Lucas. Es la única vez que se emplea este apelativo en todo el NT. Por otra parte, el texto de Lucas dice literalmente: «a él escuchad», mientras que en Mc 9,7 el orden de las palabras es inverso. La redacción de Lucas sigue más de cerca a Dt 18,15: «a él escucharéis». Por tanto, la voz que sale de la nube opera una sustitución: ahora no consiste en quedarse en ese profetismo encarnado en esas figuras que desaparecen, sino que se presenta un nuevo mensajero, el Hijo, el Elegido; sólo a él habrá que escuchar en adelante, con una autoridad superior incluso a la de Moisés y Elías. Cf. Joseph A. Fitzmyer. *El Evangelio según Lucas* Vol III (Madrid, Ediciones: Cristiandad, 1987): 143.

⁶⁶ Cf. Bovon, 695-705.

cristianos, perceptible en Lucas, fue admirar a los apóstoles. Por tanto, no tiene sentido inventar o propagar la historia de una apostasía de este calibre. Parece por tanto cierto que Pedro fue uno de los últimos discípulos en huir, y que no lo hizo sin negar antes a Jesús. Bovon afirma que se dan tres razones por las que no descartar o echar en el olvido las negaciones de Pedro. La primera es apologética: cuando un acontecimiento es tan conocido, vale más explicarlo que omitirlo. Lo que entonces explica en parte el acontecimiento es que Cristo lo había predicho.

Las otras dos son más sugerentes para nuestro estudio. La segunda explicación es que el acontecimiento tiene relación con la estructura de la vida cristiana, donde se entremezclan los deseos y los miedos, concretado en pecados seguidos de arrepentimiento, conversión, fe y una existencia nueva. La vida de Pedro en general y sus negaciones en particular hacen de espejo a todo seguidor de Cristo, y ofrecen una ilustración excelente de esta estructura. La tercera explicación es que la tradición sinóptica, al conservar y transmitir el episodio de la negación de Pedro, quiso decir que el perdón siempre es posible para el que se arrepiente, y tenemos el ejemplo precisamente en el apóstol con mayor relevancia, que es el propio Pedro. Otros sugirieron que el proceso de arrepentimiento y conversión no es posible sin la ayuda divina, aunque se vea la parte humana del discípulo. Lucas forma parte de este último grupo, el hombre ha de aceptar la ayuda ofrecida por Dios, motivo teológico expresado narrativamente de forma que antes de las lágrimas de Pedro nos encontramos con la mirada del Señor (v. 61-62)⁶⁷.

Otra consideración de Bovon al respecto es señalar el detalle de Lucas de: «volviéndose el Señor» (v.61). Precisamente para mostrar que Jesús está ocupado en otro lugar, pero que no olvida la suerte de su discípulo y por ello, se vuelve buscando su encuentro al menos en la mirada. El que sigue los acontecimientos de la pasión sabe que Jesús ya ha perdido la libertad de movimientos, pero Jesús aún así usa el último derecho que le queda, que es el de girar la cabeza y mirar a su discípulo. Jesús, desinteresándose de sí, no deja de preocuparse de su discípulo, y posiblemente podríamos afirmar que su mirada no ha perdido fuerza para él. No sabemos qué ocurre en ese cruce, pero sí nos señala Lucas el efecto inmediato que produce la mirada. En el momento en que Jesús se vuelve hacia él, Pedro se torna también hacia su Señor y se acuerda de su palabra. Más que un movimiento físico, es una vuelta hacia el interior provocada no simplemente por

⁶⁷ Cf. Id, *El Evangelio según san Lucas* (Salamanca, Ediciones: Sígueme, 2010) 4: 390-95.

Jesús, sino por el Señor. A continuación, las lágrimas que señalan el arrepentimiento; Pedro sale, lo que indica que no puede más, y es lo que hace que veamos cómo va operando su fuero interno, en ese movimiento hacia el perdón y una vida nueva⁶⁸.

2.3.E. Los discípulos de Emaús

Para culminar con el Evangelio de Lucas he optado por una pequeña alusión al pasaje de los discípulos de Emaús (Lc 24,13-35), tomando en consideración la afirmación de Bovon de que la historia de los discípulos de Emaús manifiesta el conocimiento que tiene Lucas de una aparición de Cristo al mismo apóstol Pedro: «[...] Realmente resucitó el Señor, y se dejó ver de Simón». (Lc 24,34)⁶⁹. Estamos pues ante una aparición que respalda todas las demás y que recuerda y responde a la carrera del apóstol ante la tumba vacía previa a este pasaje (v.12)⁷⁰. Este v. 33 recuerda las unidades de tiempo y lugar, de manera que Jerusalén queda como centro de la historia de la salvación, de la pasión y de la resurrección de Jesús, precisamente el primer día de la semana, tiempo favorable para la salvación, en el que Lucas vuelve al nombre de Simón, como hace al principio de su evangelio⁷¹.

De Una manera realista, Lucas muestra el proceso por el cual los primeros creyentes realmente aprendieron a entender la importancia de los sucesos que habían presenciado, y a resolver las disonancias que se daban entre su experiencia y sus convicciones. La resurrección arrojó nueva luz sobre la muerte de Jesús, sus palabras y las Escrituras. Nos narra el evangelista que a los discípulos se les abrieron los ojos y lo reconocieron (cf. Lc 24,31), de manera que para ver a Jesús de verdad han de pasar por el proceso de buscar y encontrar el significado. Sin «Moisés y los profetas», no hubieran tenido los símbolos para apropiarse de su experiencia. Sin su experiencia, Moisés y los profetas no habrían revelado esos símbolos. Lucas nos muestra como el Señor resucitado enseñó a leer las Escrituras como profecía y cómo el proceso de contar e interpretar estas

⁶⁸ Cf. *Ibíd*, 401-2.

⁶⁹ Cf. *Ibíd*, 592.

⁷⁰ Afirma Harrington que el evangelista ha proporcionado una transición del relato de la tumba vacía a la aparición de Jesús en el encuentro de los discípulos. Lucas ha proporcionado un puente emocionalmente satisfactorio entre el choque de la ausencia (la tumba) y el choque de la presencia completa (la aparición a la comunidad). Cf. Daniel J. Harrington. *The Gospel of Luke Vol 3*, (Minnesota: TheLiturgical Press, 1991), 398.

⁷¹ Cf. Bovon, 646.

experiencias comienza a crear la propia comunidad⁷². De esta forma, damos paso a la segunda obra lucana, los Hechos de los Apóstoles.

2.3.F. Libro de los Hechos de los Apóstoles

Para completar la aportación de Lucas, pasamos al segundo volumen de la obra Lucana, los Hechos de los Apóstoles, que nos muestra el testimonio de los primeros apóstoles en Jerusalén (Hch 1,12) y en el vamos a ir descubriendo el papel que tiene Pedro en la comunidad cristiana primitiva.

La primera parte del libro de los Hechos narra cómo los apóstoles dieron testimonio de Jesús en Jerusalén: «Entonces regresaron a Jerusalén» (Hch 1,12), y el final de la misma se encuentra en Hch 8, con el comienzo de la segunda etapa del programa misionero: «se dispersaron por las regiones de Judea y Samaría» (Hch 8,1). El grupo inicial está formado por los once, María y otras mujeres, y los hermanos de Jesús. Una vez reconstruido el grupo llamado a dar testimonio de la resurrección, la comunidad se constituye por la acción del Espíritu Santo (Hch 2,1-13), que por medio del testimonio de Pedro (Hch 2,14-41) da lugar a un grupo de una vitalidad enorme (Hch 2,42-47). Se recogen en este tiempo los rasgos que definen a una comunidad cristiana, como la enseñanza de los apóstoles, la comunión de bienes, la fracción del pan y la oración (Hch 2,42-47).

El primer discurso de Pedro está enmarcado por una introducción (Hch 2,14) y una conclusión (Hch 2,37-41). Explica cómo los discípulos no están borrachos, sino que han visto cómo se ha cumplido la promesa de Dios por su pueblo (Hch 2,14-21), expone luego ampliamente el anuncio cristiano, que abarca toda la actividad pública de Jesús y su elevación junto a Dios (Hch 2,22-36) y, finalmente, exhorta a una conversión que quedará plasmada en el bautismo y la incorporación a la comunidad cristiana (Hch 2,37-41). Por todo esto, podemos ir percibiendo el papel de liderazgo que adquiere Pedro en el grupo inicial. A continuación, aparecen como protagonistas Pedro y Juan (Hch 3,1-10). Se narra la curación de un paralítico y la admiración que suscita este hecho, al reconocer todo el pueblo cómo el mismo que se sentaba junto a la puerta Hermosa del templo para pedir limosna, caminaba y entró con ellos al templo alabando a Dios (Hch 3,10-11).

⁷² Cf. Harrington, 399.

La curación realizada por Pedro y el discurso que sigue (que contiene básicamente lo que ha hemos señalado en el discurso anterior: resumen del anuncio cristiano, invitación al arrepentimiento y conversión) provocan, por una parte, un gran entusiasmo y, por otra, la oposición de los jefes de Israel, que mandan a arrestar a Pedro y a Juan para hacerlos comparecer ante el Sanedrín (Hch 4,1-22). Nos remite así al proceso del mismo Jesús y refleja cómo los discípulos van siguiendo los pasos de Cristo, y aparece cómo el anuncio de la Buena Noticia lleva en sí rechazo y persecuciones, a la vez que estas se convierten en ocasión para que se extienda con más fuerza el testimonio de los apóstoles en la segunda venida del Espíritu Santo (Hch 4,29-31; 5,42). Todo esto pone de manifiesto a Pedro como testigo y portavoz de Cristo en la comunidad primitiva.

Cuando Pedro y Juan son liberados, la comunidad se reúne para orar, buscando entender lo que les ha sucedido. En la oración comunitaria se interpreta la persecución que han sufrido como continuidad de la pasión de Jesús (Hch 4,1-22). A su vez, podemos apreciar cómo el avance y extensión de la Buena Noticia es imparable. A mayor dificultad, mayor fuerza en los discípulos de Cristo asistidos por el Espíritu Santo y mayor evidencia de la presencia de Dios (Hch 5,19-20.32)⁷³.

Si nos centramos en nuestro estudio, apreciamos, a diferencia de lo que habíamos visto hasta el momento, la libertad y valentía con la que actúa Pedro. El discípulo que tanto había expresado el deseo de entrega, pero que había sido vencido por el miedo, ahora, asistido por el Espíritu del Señor, sigue los pasos de Jesús hasta el final, haciéndose portavoz, testigo del Señor y líder del grupo inicial. Pedro entrega su vida por Aquél sin el cual todo sería nada mientras que cualquier cosa con Él lo es todo.

⁷³ Cf. Santiago Guijarro, *Los cuatro evangelios*, 377-80.

2.3.G. Conclusiones

A modo de conclusión, san Lucas nos muestra a un Simón que ha confesado su condición humana limitada. Una vez acontecido esto y no antes, el Señor confía a Pedro una misión y lo hace pescador de hombres (Lc 5,10). En la confesión de Pedro (Lc 9,18-22) Jesús entabla con éste un diálogo donde se revela al mismo Jesús como el Mesías de Dios. Los discípulos por mediación de Pedro reconocen a su Señor ya desde Galilea, mucho antes de su pasión. El tercer pasaje en el que hemos profundizado en nuestro estudio lucano es el de la transfiguración (Lc 9,28-36). En él vemos cómo se produce el miedo de que la gloria no dure. Pedro obtiene la respuesta de que la presencia de Dios la encontramos en Jesús, con el que habrá que bajar del monte a la realidad que le espera.

En las negaciones de Pedro (Lc 22, 54-62) hemos apreciado cómo el proceso de arrepentimiento y conversión no es posible sin la ayuda divina. El miedo se ha apoderado de Pedro, pero éste acepta la ayuda ofrecida, expresada en esa mirada del Señor y las lágrimas de su discípulo. «[...] Realmente resucitó el Señor, y se dejó ver de Simón» (Lc 24,34). A continuación, reemprendido el seguimiento a Jesús, vemos en Pedro cómo Jerusalén queda como centro de la historia de la salvación, de la pasión y de la resurrección de Jesús. De esta forma, enlazamos con Hechos de los Apóstoles, donde nuestro discípulo, en ese deseo de seguir a Jesús con libertad y valentía, asistido por el Espíritu Santo, parece no ser vencido más por el miedo. Identificado con los deseos del mismo Cristo en el anuncio de la Buena Noticia, sigue los pasos de Jesús, el Señor.

2.4. El seguimiento de Pedro en el evangelio de san Juan

A la hora de presentar la figura de Pedro en el evangelio de Juan, es conveniente tener en consideración que éste es diferente en muchos aspectos a los tres evangelios sinópticos. El motivo es que el evangelio de Juan se escribió después y aunque sea muy probable que conociera el de Marcos, no siguió el modelo sinóptico, sino que incorporó otras tradiciones y presentó el ministerio de Jesús de forma distinta.⁷⁴ Respecto a la figura de Pedro concretamente, no es tan sobresaliente como en el resto del N.T. y además, en varios textos se pone en contraste con el discípulo amado.⁷⁵ Pasemos pues a nuestro

⁷⁴ Cf. Santiago Guijarro, *Los cuatro evangelios*, 501.

⁷⁵ Cf. Rafael Aguirre Monasterio y otros. *Pedro en la Iglesia primitiva*, (Estella: Editorial Verbo Divino, 2006), 2:103.

análisis, tomando los textos que he considerado más relevantes para nuestro estudio: la llamada de los discípulos en Juan (Jn 1,35-51), la confesión de Pedro (Jn 6,67-69), el lavatorio de pies en la última cena (Jn 13,5-15), donde veremos también como Pedro anuncia su fidelidad (Jn 13,36-38). Nos detendremos también en el pasaje del arresto de Jesús en el contexto de la pasión (Jn 18,10-11) y las negaciones de Pedro (Jn 18,15-27). Por último, vamos a centrarnos en dos pasajes del ciclo pascual: el primero es la visita al sepulcro de Jesús junto al discípulo amado (Jn 20,2-9), y el segundo, el pasaje de la pesca milagrosa y aparición de Jesús: la triple pregunta sobre el amor, la predicción de la muerte de Pedro y la pregunta de Pedro sobre el discípulo amado (Jn 21,1-19).

2.4.A. La llamada de los discípulos

En la llamada de los discípulos⁷⁶ en el Evangelio de Juan (Jn 1,35-51), Andrés anuncia a su hermano Simón que él y otro discípulo han encontrado al salvador. A partir de este momento, los destinatarios de este mensaje (los dos discípulos de Juan y Simón Pedro) entran en contacto directo con Jesús. Por segunda vez en el relato, Juan dirige su mirada a Jesús y lo designa como el cordero de Dios. Los dos discípulos que están con el Bautista, descubren a un Jesús en camino. Su reacción a la declaración de Juan (v.37) es inmediata, dejan a su maestro para irse con Jesús. Los dos verbos usados son «escuchar», que expresa una escucha confiada y obediente y «seguir», que significa hacer discípulo, compartir la vida del nuevo maestro, creer en él⁷⁷.

Jesús toma la iniciativa (v.38). La pregunta: «¿qué buscáis?» afecta a una estructura básica de la existencia humana, esa búsqueda de sentido de la vida que se da en la persona. La respuesta de los discípulos en forma de pregunta: «¿dónde resides?» vincula esta búsqueda con el lugar de la vida verdadera, en el que sentido y plenitud pueden ser hallados con la persona de Jesús (v.38). Es Él mismo quién puede responder a la búsqueda de los discípulos. El verbo «residir, permanecer» describe la relación

⁷⁶ El tratamiento que hace Juan de los discípulos, difiere de los sinópticos, que nos presentan a los discípulos escuchando las instrucciones de Jesús y pidiéndole aclaración de lo que no entienden en todo el ministerio de Jesús, mientras que el cuarto evangelio lo reserva todo para los discursos de despedida; y en la primera parte se limita a mencionar a los discípulos en muy pocas ocasiones, un ejemplo de ello lo tenemos en el relato de vocación (Jn 2,11). El discipulado hace referencia a la unión profunda del creyente con Cristo, y todas las expresiones para designar el discipulado indican una relación directa y personal con Jesús (Jn 3,9; 10,1 ss;15,1 ss. Cf. Felipe Fernández Ramos, “Discípulos”, en *Diccionario del mundo Joánico* (Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2004), 235.

⁷⁷ Cf. Jean Zumstein. *El Evangelio según Juan 1-12*, (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2016), 106.

adecuada entre Jesús y los suyos, ya que la salvación consiste en estar donde Cristo y permanecer con Él. De cara al proceso de los discípulos, encontramos como el título «rabí» indica en los discípulos que por el momento ven en Jesús un maestro humano, por lo que aún no han accedido a su verdadera identidad. Por otra parte, la invitación de Jesús: «venid y veréis» formula el ofrecimiento de Jesús que permitirá conocerle a Él, el verdadero lugar de vida. En el texto, el «ver» permite al discípulo experimentar a su vez la revelación en la persona de Jesús (v.50-51). Al «ver» hay que añadir el movimiento. Mientras que Juan permanece en el mismo lugar, Jesús se marcha y los dos discípulos lo siguen. Jesús al girarse y ver que lo siguen, les dice: «Venid y veréis».

Es interesante para nuestro estudio observar como la respuesta de los dos discípulos no explicita lo que los discípulos harán, que es un camino hacia Jesús. En realidad, es el mismo lector el que está invitado a hacerlo llenando esa omisión⁷⁸.

La revelación se propaga por medio de un testigo, ya que después del Bautista (v.33-37), es Andrés quien se convierte en mediación para la revelación, dirigida ahora a Simón. Éste es conducido a Jesús por su hermano (v.40-42). El encuentro con Jesús lleva a Simón a tomar una nueva identidad y la consecuente transformación. La clave la tendremos en la temática del nombre (v.40: «Simón Pedro»; v.41: «Simón»; v.42: «Simón, hijo de Juan, Cefas, Pedro»). Ante los dos, es Jesús quién actúa. Mientras que el evangelista no nos muestra la reacción de Pedro, lo que deja entrever es como Jesús conoce profundamente a la persona. Apreciamos como Pedro es conocido en su identidad concreta: «Simón, hijo de Juan». Es identificado por su nombre, que es aquello que lo constituye. Por eso, al recibir de Jesús un nombre nuevo: «Cefas»⁷⁹, adquiere una nueva identidad y esto es lo que lo pone en una relación con Jesús que transforma la comprensión que tiene de sí mismo. La traducción de «Cefas» como «Pedro» remite a su identidad eclesial y expresa de antemano su función de fundamento⁸⁰.

A modo de conclusión en la llamada de los discípulos (Jn 1,37-51), una persona (Juan o Andrés) anuncia a otras con ayuda de un título (cordero de Dios, Mesías), que ha encontrado al salvador. A partir de este momento, los destinatarios de este mensaje (los

⁷⁸ Cf. *Ibíd.*, 106-7.

⁷⁹ «Cefas» significa en arameo «roca», término apropiado para designar la misión que Jesús encomienda a Pedro, que en griego sería «Petrus», una piedra pequeña. De esta forma, en la misma vocación de Pedro Juan quiere insinuar su función eclesial. Cf. Fernández Ramos, «Pedro», 776.

⁸⁰ Cf. Jean Zumstein. *El Evangelio según Juan*, 108-9.

dos discípulos de Juan y Simón Pedro) entran en contacto directo con Jesús, que le abre a una nueva perspectiva de vida (respecto a una nueva morada y un nuevo nombre). En comparación con los sinópticos, tal como hemos ido viendo (Mc 1,16-20; Mt 4,18-22; Lc 5,11), la llamada de los primeros discípulos tiene lugar antes del arresto de Bautista. En Marcos conoce dos parejas de hermanos (Simón y Andrés, Juan y Santiago), mientras que en Juan evoca ciertamente la pareja Simón y Andrés, pero le añade a un discípulo anónimo, y luego a Felipe y Natanael.

En el relato de Juan respecto a la llamada a los discípulos es diferente a la de Marcos y Mateo, en el que Pedro es llamado con Andrés; en Lucas con los Zebedeos y en Juan, Pedro es llamado por medio de su hermano Andrés. Por otra parte, mientras que en la tradición sinóptica es Jesús quien llama directamente, en Juan los futuros discípulos son llamados a encontrarse con Jesús por mediación de un tercero. Este tipo de llamada indirecta evoca la situación pospascual, cuando la persona de Jesús es descubierta por mediación del testimonio misionero⁸¹, por lo que podría revelarnos el papel de la Iglesia para descubrir la propia vocación, la llamada de Cristo sobre cada creyente.

Esto parece ponernos de manifiesto también, a mi modo de ver, cómo el recorrido como creyentes y la situación vital de los discípulos en los sinópticos y en Juan son muy diferentes, por lo que se nos muestra cómo Jesús llama en situaciones vitales, procesos de fe y trayectorias distintas.

Apreciamos en este pasaje, como en todos los casos, que al convertirse en discípulo, el llamado descubre su verdadera identidad (como Pedro con el nombre). El seguimiento de Jesús implica un cambio de vida que afecta a nuestra propia identidad, aunque requiere la escucha confiada y obediente. «Seguir» es compartir la vida del nuevo maestro, creer en él. En esa búsqueda de sentido de la vida que se da en la persona, la respuesta la encontramos en Jesús, ya que la salvación consiste en estar donde Cristo y permanecer con Él. Es en realidad el mismo lector el que está invitado a hacer este camino con la invitación de Jesús: «ven y verás».

⁸¹ Cf. *Ibíd.*, 105-114.

2.4.B. La confesión de Pedro

El segundo texto es el de la confesión de Pedro (Jn 6,67-69). Nos situamos aquí ante el pasaje donde el grupo de los doce aparece en el evangelista. La pregunta que plantea Jesús hace referencia al versículo anterior, que narra la partida de un número importante de discípulos. La respuesta de Pedro (v.68-69), tal como hemos visto en otros evangelios, es reveladora. Pedro con su intervención (cf. v.66), manifiesta la locura que supone alejarse de Jesús: «Simón Pedro le respondió: ‘Señor, ¿a quién vamos a ir? Tienes palabras de vida eterna, y nosotros creemos y sabemos que tú eres el santo de Dios’» (Jn 6,68-69). Apreciamos como en esta afirmación de Pedro, la cuestión fundamental que le mueve en su relación con Jesús es la de la vida en plenitud. El ser humano debe dirigirse a donde se encuentra la vida. Pedro realmente no llega a comprender, pero hay algo en Jesús que es más poderoso que él⁸².

En segundo lugar, la vida eterna se comunica a quien la busca. No hay oferta de vida en plenitud fuera de la relación con el enviado del Padre. La confesión de fe de Pedro en el v.69 extrae la consecuencia de lo dicho anteriormente en el v.68. El deseo de Pedro en el seguimiento de Jesús se pone de manifiesto en el «creer», que se concreta en un saber que compromete la existencia de quien pronuncia esta confesión de fe⁸³.

A esta confesión de fe: «Tú eres el santo de Dios», Jesús responde con el recuerdo de la elección de los doce. Indica que la confesión de fe que acaba de tener lugar, no hay que atribuirla a los doce como un acto que parte de ellos o sea iniciativa suya. La fe confesada no nace en ellos, sino que es externa a los discípulos, es don de Dios, aunque no sea garantía de fidelidad, como muestra el hecho de que uno de los elegidos actuará contra él. El comentario del v.71 aclara su identidad, se tratará de Judas Iscariote. El evangelista reconoce la fe de Pedro como representante de la cristiandad en su conjunto⁸⁴.

⁸² Cf. Secundino Castro, *Evangelio de Juan*, (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2002), 166.

⁸³ Cf. Jean Zumstein. *El Evangelio según Juan* 312-13.

⁸⁴ Cf. *Ibíd*, 313-14.

2.4.C. El lavatorio de los pies

El siguiente pasaje en el que nos vamos a adentrar es el lavatorio de pies en la última cena (Jn 13,5-15). Lo primero a destacar es el diálogo entre Jesús y Pedro. Éste responde a Jesús, que se le acerca para lavarle los pies, con una pregunta que expresa su extrañeza y resistencias a aceptar la inversión de papeles que Jesús está ofreciendo: «Señor, ¿tú me lavas los pies?» (v.6).

Para Pedro el Señor no puede realizar una tarea encomendada normalmente a los esclavos y criados. En tal caso, su autoridad se vería desmentida. En la imagen que Pedro tiene en este momento de Jesús como el Señor, no se tolera ninguna idea de servicio o abajamiento, pues todavía se mantiene en la idea mundana de autoridad. Pero Jesús da a entender que su gesto solo será comprendido de forma retrospectiva, de manera que no apreciamos en la respuesta de Jesús un intento de convencer a Pedro: «Jesús le respondió así: ‘Lo que yo hago tú no lo sabes ahora, pero lo comprenderás después de esto’». (v.7). Jesús deja entender que esta enseñanza le permitiría a Pedro comprender en un futuro lo que todavía resulta oscuro. La expresión «después de estas cosas» designa el tiempo pospascual. A continuación, nos encontramos con la negativa de Pedro: «Pedro le dice: ‘No me lavarás los pies jamás’. Jesús le respondió: ‘Si no te lavo, no tienes parte conmigo’». (v.8). Jesús ante la negativa de Pedro profundiza en el acto simbólico y deja claro que solo quien acoge esta actuación puede seguir en comunión con Él.

De esta forma, el gesto que realiza Cristo establece la relación entre el discípulo y el Señor. El discípulo ha de recibir como don el servicio que el propio Cristo le presta. Este servicio hay que entenderlo en contexto, como una anticipación del acontecimiento de la cruz. El don que los discípulos tienen que aceptar es la entrega hasta la muerte de Jesús. En definitiva, solo quien acepta la partida del Señor está en disposición de entablar una relación perdurable con Él. Solo quien hace el duelo del Jesús terreno, puede encontrar a Jesús resucitado, con el que la relación de fe no tiene límites ni final⁸⁵.

A continuación, encontramos un tercer momento establecido en el diálogo entre Jesús y Pedro enmarcado por otro malentendido: «Simón Pedro le dice: ‘Señor, no solo

⁸⁵ Afirma Secundino Castro que el evangelista se está refiriendo a su misión temporal, pero está pensando como trasfondo en la divinidad de Cristo. En el momento en que va a adoptar su actitud de siervo, Juan le presenta en la expansión plena de la grandeza de su humanidad. Cf. Secundino Castro, 298-299.

mis pies, sino también las manos y la cabeza» (v.9). Pedro no razona en términos de relación, sino de purificación ritual. Le falta todavía entender que el gesto de amor representado en el lavatorio de pies, y que se cumplirá en la cruz, es plenamente suficiente y no necesita ningún añadido, sino que es la expresión cumplida del amor como tal. La respuesta de Cristo subraya el carácter plenamente suficiente y soteriológico del gesto realizado: «Jesús le dice: ‘El que se ha bañado no tiene necesidad de lavarse más los pies; antes bien, está limpio todo. Y vosotros estáis limpios, pero no todos’. Pues conocía al que iba a entregarlo; por esto dijo: ‘no todos estáis limpios’» (v.10-11). El baño que Cristo ofrece a los suyos es suficiente; la salvación se vive en la historia y, como hemos dicho, apunta a la entrega de la vida por amor en la cruz, algo que ha de ser acogido en la fe. De esta manera, evoca sin mencionar a Judas como el traidor en esta historia de salvación, donde la soberanía de Cristo no queda invalidada por dicha traición y tampoco la impide⁸⁶.

Si nos trasladamos al v.15 apreciamos como el discípulo es invitado a reproducir la acción del maestro. Este gesto se da como un ejemplo positivo que conviene imitar. El acto de lavar los pies es la expresión simbólica de un hacer más fundamental, que debe concretarse en todas las acciones: «Pues os he dado ejemplo, para que también vosotros hagáis tal como yo os hice» (v15). De esta forma, el lavatorio de pies realizado por Jesús en la última cena se convierte en la expresión del humilde servicio prestado al prójimo, en entrega y abajamiento. Significa una inversión de valores, y establece en el Maestro una relación de servicio que busca atender al otro, sin intentar someterlo o alinearlo. El gesto del lavatorio debe ser comprendido como un gesto de amor ilimitado, que Cristo testimonia a favor de los suyos en la cruz y, a su vez, instauro el amor al que es invitado a llevar a cabo cada discípulo con su vida, como enviado que representa a su Señor entre los hombres⁸⁷.

El lavatorio de pies en la última cena se convierte así en la metáfora de la cruz. En mi opinión, esta inversión de orden establecido entre maestro y discípulo, en la que se pone de manifiesto el amor hasta el final, es algo que Pedro aún no ha entendido o acogido. Pero en todo caso, sí que se ha dejado lavar los pies y este dejarse amar será lo que posibilite que en un futuro Pedro sea plenamente seguidor de Cristo.

⁸⁶ Cf. Jean Zumstein, 34-37.

⁸⁷ Cf. *Ibid*, 38-39.

2.4.D. Pedro anuncia su fidelidad

A continuación, veremos cómo Pedro anuncia su fidelidad y Jesús predice las negaciones: «Le dice Simón Pedro: ‘Señor, ¿a dónde vas?’. Jesús le respondió: ‘A dónde voy no puedes seguirme ahora, pero me seguirás más tarde’. Le dice Pedro: ‘Señor, ¿por qué no puedo seguirte ahora? Daré mi vida por ti’. Jesús respondió: ‘¿Darás tu vida por mí? De verdad te aseguro: no cantará el gallo antes que me niegues tres veces’» (Jn 13,36-38). Nos damos cuenta de cómo Pedro, al igual que no había entendido el sentido del lavatorio de pies en la última cena, tampoco comprende que Cristo, ante su partida inminente, describa su muerte próxima como cumplimiento y como libre regreso al Padre que lo envió. Al no asimilar el acontecimiento de la cruz como cumplimiento de la trayectoria de Jesús como enviado, no puede concebir que la relación con el Jesús terreno llegue a su fin.

El seguimiento interrumpido por la cruz se retomará de otra forma después. Se podría decir que esta afirmación anuncia de forma implícita el martirio de Pedro (Jn 21): el mismo destino de muerte les golpeará a los dos. Además, se pone de manifiesto la oposición entre el tiempo prepascual y pospascual, ya que el seguimiento a Cristo hasta el final será propio del tiempo pospascual, al ser solo posible con la partida del Maestro. No es la presencia histórica la que permite su relación auténtica, sino la desaparición de Cristo, su ida al Padre.

Observamos en Pedro cómo aún no es capaz de comprender, de atravesar el duelo de la inmediatez, al querer permanecer en lo temporal, estar donde está Jesús en todo momento, acompañarle e ir donde va Él⁸⁸. Esta voluntad tan radical de acompañar al Jesús terreno es en realidad expresión de un gran amor por parte de Pedro hacia Jesús, digamos, hasta la muerte tal como el evangelista expresa: «daré mi vida por ti» (v. 37).

Para entender con mayor profundidad la incompreensión de Pedro nos vamos a detener en el pasaje del arresto de Jesús en el contexto de la pasión, concretamente en el ataque de Pedro y la respuesta de Jesús (Jn 18,10-11). Pedro comete un acto de resistencia para proteger al Maestro (v.10). El gesto de éste de cortar la oreja a Malco pone de manifiesto la incompreensión del destino que el propio Cristo ha aceptado. Pedro, al querer liberar a Jesús de los soldados, no comprende que la pasión es la continuación de la misión

⁸⁸ Cf. *Ibíd.*, 68-70.

de Cristo, sino que lo único en lo que piensa es en el peligro que corre la vida de Jesús. La declaración de Jesús aporta la aclaración necesaria, al expresar el asentimiento de Cristo a este proyecto: «Y Jesús dijo a Pedro: ‘mete la espada en la vaina; el cáliz que me ha dado el Padre, ¿no lo voy a beber?’» (v11). De esta forma queda clara la resolución de Cristo, al beber del cáliz que remite al destino de muerte que Él mismo ha acogido libremente⁸⁹.

2.4.E. Las negaciones de Pedro

Ya adentrados en la pasión, pasamos a las negaciones de Pedro. Este pasaje ya ha sido analizado en el resto de los evangelistas, pero creo merece la pena prestarle atención también en Juan (Jn 18,15-27). A diferencia de Marcos y Mateo donde la primera escena describe las condiciones exteriores (Mc 14,59 par. Mt 26,61) y la segunda las negaciones (Mc 14,66-72 par. Mt 26,69-75); en Juan la primera negación tiene lugar dentro de la primera escena, y la segunda y la tercera, dentro de la segunda escena. Por otra parte, en Juan, Pedro es acompañado en la primera escena por un personaje que no aparece en los sinópticos, el discípulo amado⁹⁰ (Jn 18,15-16). La última diferencia a destacar, antes de desarrollar el acontecimiento de las negaciones, es que en Juan se pasa por alto tanto la pregunta del sumo sacerdote de la pretensión mesiánica, como la respuesta de Jesús. Estas consideraciones dan luz para entender mejor el desarrollo del pasaje⁹¹.

Los v.15-18 narran la primera negación de Pedro. Esta escena debe entenderse sobre el trasfondo del diálogo entre Jesús y Pedro en la última cena. Pedro intenta seguir a Jesús en la pasión, por eso, Pedro no se queda fuera, sino que entra en el patio del palacio; se halla en el mismo espacio en el que se va a desarrollar el último enfrentamiento entre Jesús y el mundo. Apreciamos lo que ya consideramos en su momento de cómo ese deseo de Pedro de estar y acompañar a Jesús por el amor que le tiene sigue vivo. Sin embargo, también va a ser invadido por el miedo a terminar él mismo como su maestro, y esto va a desembocar en el camino de la negación. Aparece también en Juan la figura misteriosa de otro discípulo, testigo silencioso que acompaña a Jesús en el camino de la

⁸⁹ Cf. *Ibíd*, 260-61.

⁹⁰ El verdadero seguidor de Jesús, por ser tipo y modelo de discipulado, nos lo ofrece la figura del discípulo al que amaba Jesús. Este discípulo misterioso es aquel que había entrado más en su misterio. Cf. Fernández Ramos, “*Discípulos*”, 235-236.

⁹¹ Cf. *Ibíd*, 266.

pasión, pero sin malinterpretarlo ni abandonarlo, a diferencia de Pedro, que vive una falsa proximidad y un proceso aún por hacer⁹².

La primera negación la provoca la sirvienta del sumo sacerdote, que preguntará por la pertenencia al grupo de los discípulos. La respuesta de Pedro: «No lo soy» contrasta con la de Jesús cuando es arrestado: «Yo soy». Este contraste señala la oposición que existe entre Cristo y Pedro. Mientras que Jesús acoge libremente el camino de la pasión hasta el final, Pedro rechaza toda pertenencia al círculo de aquellos por los que Cristo se entrega. A la fidelidad de Cristo se opone la negación de Pedro, que se vuelve en este momento en contramodelo de Jesús. Por eso se entiende que Pedro se reúne con la sirvienta y los sirvientes para calentarse, porque al hacerlo, se suma al grupo de quienes han arrestado a Jesús, compartiendo Pedro la compañía de la gente que iba con Judas durante el prendimiento, a la vez que Jesús se mantiene fiel en el juicio.

El v.25 relata la segunda negación de Pedro y encontramos de nuevo como éste está junto al fuego y se calienta. Los sirvientes plantean la misma pregunta que la sirvienta, haciendo ver cómo Pedro es sospechoso de pertenecer al grupo de los discípulos. Esta misma pregunta va acompañada de la misma respuesta «No lo soy», pero en esta ocasión, el texto califica la respuesta como negación. La tercera negación sigue inmediatamente a la segunda y se da la tercera pregunta que, en esta ocasión, la plantea un pariente de Malco, el siervo del sumo sacerdote herido por Pedro. Encontramos diferencia en esta tercera pregunta y negación, al ser acusatoria y más precisa, pues evoca el vínculo personal existente entre Jesús y Pedro. Esta tercera negación rompe por tanto toda relación con Jesús. La declaración de Pedro: «Yo daré mi vida por ti» (Jn 13,37) es totalmente desmentida por los hechos. A diferencia de los sinópticos, no hay reacción de Pedro en Juan; solo una nueva iniciativa de Cristo podrá devolverlo a la fe y rehabilitarlo⁹³.

⁹² A favor de la figura misteriosa del otro discípulo identificado como el discípulo amado, Jean Zumstein toma como argumento el orden filológico: en 20,2 aparece la misma expresión, pero vinculada explícitamente con el discípulo amado. Para ello, aporta también un argumento literario, esta figura solo tiene sentido en relación con otros pasajes relativos al discípulo amado (13,23-25; 19,26-27.34-35; 20,2-10; 21,2-8.20-24). Hay otros indicios sutiles, igual que en los capítulos 13,20-21 este discípulo misterioso va asociado a Pedro y, como en el capítulo 20, lo precede (v.16); más aún, le abre camino. Por otra parte, el otro discípulo actúa en el v.16 igual que en el resto de relato de la pasión: es testigo silencioso que acompaña a Jesús en el camino de la pasión. Cf. Zumsteis, 269-70.

⁹³ Cf. *Ibíd.*, 269-74.

2.4.F. La visita al sepulcro de Jesús

Nos encontramos al final del evangelio de Juan, en el que la pasión y el ciclo pascual constituyeron una unidad desde el principio. El relato de la pasión no fue nunca transmitido sin el de la pascua y a la inversa⁹⁴. Vamos a centrarnos en dos pasajes del ciclo pascual. El primero es la visita al sepulcro de Jesús junto al discípulo amado (Jn 20,2-9).

El descubrimiento de la tumba vacía constituye el punto de partida del relato. Vemos en el v.3 a Pedro y a Juan que se dirigen hacia la tumba vacía y una carrera en el v.4, donde el discípulo amado llega primero; significa que su celo y su amor por el Señor son más grandes que los de Pedro. En los vv.5-8 encontramos cómo la preeminencia de Pedro no se pone en cuestión, pues el discípulo amado, llegando antes que Pedro, espera a éste para que entre él primero al sepulcro; de forma que sigue siendo el primer testigo pascual. Pedro al igual que Juan ve «las vendas depositadas allí» (v.6), pero además ve el sudario, aunque éste no está en condiciones de leer lo que se encuentra ante sus ojos. A diferencia de Pedro, el discípulo amado «ve y cree» cuando penetra en la tumba. Para él es un signo⁹⁵, el crucificado está vivo y esta mirada suscita la fe, pues el discípulo amado cree sin ver a Cristo, tan solo necesita como signo la tumba vacía. El evangelista nos deja entrever que no es la Escritura como tal la que funda la fe, sino la experiencia, en este caso, de la tumba vacía para el discípulo amado y de las apariciones para los demás⁹⁶.

Para finalizar, nos adentramos en el pasaje de la pesca milagrosa y la aparición de Jesús. La triple pregunta sobre el amor, la predicción de la muerte de Pedro y la pregunta de Pedro sobre el discípulo amado (Jn 21,1-19)⁹⁷.

⁹⁴ Cf. *Ibíd.*, 338.

⁹⁵ Hay que considerar que una característica del Evangelio de Juan es la relación de los signos con la fe. De esta forma, observamos diversos pasajes en la que los signos y la fe están ligados: primer signo de Caná y la fe de los discípulos (cf. Jn 2,11), Nicodemo va donde Jesús por la noche, movido por los signos que hace (cf. Jn 3,2), el funcionario real y su familia creen por el signo (cf. Jn 4,54). Digamos que el evangelista nos deja claro que no es necesario ver para creer: «dichosos los que no han visto y han creído» (Jn 20,29), sino que el verdadero creer llevará a un ver más profundo: «¿No te he dicho que, si crees, verás la gloria de Dios?» (Jn 11,40). Por eso, los seguidores de Jesús podrán ver de una manera distinta a la que veían antes, y los signos se convierten en manifestación de la gloria para aquellos que están dispuestos a penetrar en el misterio de Jesús. Cf. Josep-Oriol Tuñí, Xavier Alegre. *Escritos Joánicos y cartas católicas*, (Pamplona: Verbo Divino, 1995), 38-39.

⁹⁶ Cf. *Ibíd.*, 345-47.

⁹⁷ Consideramos por una parte el capítulo 21 como un epílogo, es decir, una mirada retrospectiva sobre la obra, destinada a desvelar su sentido y su condición, y por otra, que los autores de Jn 21 pretenden afirmar su pertenencia a la escuela joánica y su plena armonía con la obra del evangelista, imitando sus

Los vv.1-3 tienen una función de exposición, describen a los personajes que intervienen en el relato de aparición y el entorno en el que se desarrolla el episodio. Del grupo de los discípulos, se afirma de entrada que Pedro es el líder. Han regresado a Galilea para retomar su actividad de pescadores. Su salida por la noche sin frutos es la situación que va a permitir la acción del Señor. Esta intervención da lugar a un milagro (vv.4-8). De madrugada, cuando los discípulos vuelven sin nada tras el intento de pesca, Jesús les espera en la orilla (v.4). Los discípulos no reconocen a Jesús, y esto connota la identidad pascual de Cristo. Se trata de la relación de Cristo resucitado con su comunidad: Cristo acude a su ayuda y los discípulos no han reconocido al resucitado. Con sus instrucciones les permite pasar de una pesca vacía, sin frutos, a una abundante (v.6); se pone de manifiesto la realidad del milagro y la extraordinaria abundancia que instaura. Mediante este relato, se presenta a Cristo resucitado como el que da alimento sin medida y con él la vida. Abre a los suyos a un nuevo espacio de vida, bajo el signo de la plenitud.

Lo que mueve el interés del lector en los vv.7-8 es su dimensión eclesial, dada por las metáforas de la barca y la pesca. El gesto del resucitado, que provoca primero el reconocimiento del discípulo amado y después de Pedro, conduce a precisar la identidad de Jesús. El discípulo amado continúa siendo, como veíamos en la tumba vacía, intérprete privilegiado y creyente ejemplar; parece tener una sensibilidad especial, un sentido que permite reconocer al Señor.

Pedro, informado por el discípulo amado, se viste y se tira al agua (v.7). Se simboliza por medio del vestido el respeto a su Señor y en el salto de la barca, el celo irreprimible del que ya lo ha reconocido. A partir de este momento, ya no es el discípulo amado el que toma el papel central en el amor y el celo, sino Pedro. La escena de la comida (v.9-14) clausura la aparición de Cristo a los suyos. Los discípulos caen en la cuenta de las brasas, el pez y el pan (v.9), y la orden dada a los discípulos (v.10), y que va a ejecutar Pedro, vincula el milagro de la pesca abundante con la escena de la comida. Pero, sobre todo, es una profundización del papel de Pedro, que con la imagen del arrastre de la red llena de peces, adquiere un sentido simbólico (v.11). En este caso se subraya su especial responsabilidad. En el momento en que Cristo va a invitar a los suyos a comer

recursos literarios. Las escenas del capítulo 21 están concebidas como la continuación de un relato acabado, de manera que, si la temática central del evangelio es cristológica, lo que completa el capítulo 21 es una temática eclesiológica. Cristo ya no se revela a sí mismo, sino que nos deja las dos figuras claves para el tiempo postpascual: Pedro y el discípulo amado. Cf. Zumstein, 169-70.

con Él (v.12), Pedro aparece como el pastor universal que congrega y guía a la Iglesia unida. Apreciamos en este pasaje cómo se pone de relevancia la necesidad de la comunidad de mediaciones para su existencia e impulso. Esto se pone de manifiesto tanto en el intérprete, el discípulo amado, que sabe reconocer a Cristo por medio de la fe e indicárselo a sus hermanos, como en el pastor, Pedro, que arrastra a los suyos para ir a pescar, se lanza con amor y respeto al encuentro de su Señor y guarda a los creyentes en la unidad⁹⁸.

2.4.G. Diálogo entre Jesús y Pedro

Culminamos nuestro estudio de Juan con el diálogo entre Jesús y Pedro (Jn 21,15-19). Los vv.15-19 muestran el papel y el significado de Pedro en el cristianismo naciente. Aparece Pedro como el interlocutor privilegiado de Cristo. Al final de la comida Jesús se dirige a Pedro, la triple pregunta reclama una triple respuesta (vv.15-17), que hace eco de su triple negación. Al solicitar una triple declaración de amor, Cristo permite superar a Pedro su triple negación (cf. 19,15-18.25-27). Esta rehabilitación se realiza mediante la restauración de la relación de amor entre el discípulo y su Señor. La triple pregunta de Cristo recae sobre el apego y la solidaridad total que Pedro le profesa, pero incluye en este caso la dimensión de la fe. Amar a Cristo es reconocer su identidad profunda, vincularse a él como enviado del Padre⁹⁹. Es curioso también como el amor por el que pregunta Jesús a Pedro (v.15) se corresponde a lo que Pedro había manifestado a Jesús: «¿me amas más que éstos?»; y la triple pregunta a la triple negación, pues Jesús prosigue reestableciendo en esta ocasión el equilibrio entre Pedro y el discípulo amado. Pedro es ahora el discípulo que ama plenamente a Cristo. Y dicho amor está vinculado a la responsabilidad que el Señor va a confiarle. El nombre con que el Señor llama a Pedro refuerza esta idea: «Simón, hijo de Juan». El único pasaje en que Cristo llama así a Pedro es al inicio de su llamada: «Tú eres Simón, hijo de Juan; tú te llamarás Cefas, que quiere

⁹⁸ Cf. *Ibíd.*, 388-94.

⁹⁹ Hemos de considerar que en el Evangelio de Juan se habla con mucha frecuencia de envío. La mayoría de las veces se refiere por lo general a Jesús que ha sido enviado por el Padre: «Mi Padre me ha enviado» (Jn 5,37), se convierte en una fórmula en la que resuena continuamente la importancia de la persona y la obra de Jesús. Solo en algunos pasajes aparece el envío de los discípulos de Jesús. La palabra del resucitado en su encuentro pascual con los discípulos, basta para asegurar su valor y trascendencia a la idea misionera. Así como el Padre envía a Jesús, Él envía a sus discípulos a la misión; digamos que con mayor fuerza que en los sinópticos, el envío a los discípulos aparece como prolongación del envío del Hijo. Cf. Rudolf Schnackenburg. *El Evangelio según san Juan* vol 4, (Barcelona: Herder, 1987), 64-65.

decir Pedro» (Jn 1,42). Se trata por tanto de la vocación particular que Cristo dirige a Pedro.

Podríamos afirmar que lo fundamental no es que Pedro haya sido rehabilitado, sino que se le ha dado una función cuya condición fundamental es la de amar a Jesús. Para indicar el amor de Pedro se usan dos verbos: *agapáô* (Jn 21,15.16) y *philéô* (Jn 21,17), aunque Pedro en su respuesta solo pronuncia el segundo (Jn 21,15.16.17). En los escritos de Juan, *agapáô* implica un amor que aunque el hombre pueda acercarse a experimentar, pertenece al ámbito divino. Cuando expresa el amor de los discípulos a Jesús, se traduce por fe, altruismo y fidelidad. Jesús, que confía a Pedro el cuidado de los creyentes, solicita el testimonio de su amor y fidelidad, como pastor de la grey. La respuesta de Pedro muestra hasta qué punto ha sido transformado por la experiencia, al no buscar sobresalir entre los demás, ni atreverse a afirmar que ama a Jesús usando el mismo verbo *agapáô*, sino que utiliza *philéô*, pues solo Dios puede amar así y es origen de este amor. En la segunda respuesta que se da en el v.16 Jesús repite su pregunta en los mismos términos, pero sin establecer comparación con los demás discípulos. Pedro confiesa de la misma forma que quiere al Señor y Jesús le dice de nuevo: «¡Apacienta mis ovejas!». La tercera vez Jesús vuelve a cuestionar el amor que Pedro le tiene, pero usa en esta ocasión el verbo *philéô*. Pedro se llena de tristeza, de esta forma se ve conducido a borrar su negación con una triple afirmación de amor¹⁰⁰.

Es la triple respuesta de Pedro lo que permite a Cristo encomendarle su rebaño. Es importante para nuestro estudio destacar que el cargo más eminente no se confía a Pedro por sus méritos o capacidades. Él es el renegado, perdonado y rehabilitado. Es sencillamente en quien Cristo confía, por pura gracia, la responsabilidad de pastor. De ahí que la función pastoral tenga su fundamento y condición de posibilidad en la iniciativa de Cristo y la acción de éste en el discípulo. Por otra parte, la relación entre Pedro y el discípulo amado adquiere más consistencia, sobre la primacía pastoral de Pedro.

A su vez, el establecimiento del encargo pastoral va seguido del anuncio del martirio del apóstol (v.18-19), que después de todo el recorrido, culmina siguiendo al Señor en el camino de la cruz. El evangelista opone la juventud de Pedro a su vejez. Mientras que el joven está en condiciones de disponer libremente de sí (se ciñe el que se

¹⁰⁰Cf. Xavier Léon-Dufour. *Lectura del evangelio de Juan*, Jn 18-21. Vol. IV (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1998), 234-37.

pone en camino), el anciano carece de tal libertad. La expresión: «extenderás tus manos y otro te ceñirá» connota por una parte una edad avanzada, pero como prueba el v.19 también hace referencia al suplicio que el apóstol va a padecer.

Cristo continúa su anuncio con la llamada al seguimiento: «Sígueme», que implica el encargo como pastor y la entrega hasta el final con el martirio. Pero también, esta invitación debe leerse en relación con 13, 36-37 y como su cumplimiento pospascual. Cristo había anunciado a Pedro que no podía seguirlo ahora, pero su hora llegaría más tarde. Estamos precisamente en este momento, ha llegado la hora de dar la vida por Cristo¹⁰¹.

2.4.H. Conclusiones

Según mi parecer, en la llamada a los discípulos en el evangelio de Juan, lejos de manifestar los miedos en Pedro que descubríamos en otros evangelistas, de manera especial en Marcos, el deseo de seguimiento es constante, auténtico y sin titubeos. Pedro anuncia su fidelidad con intención de acompañar al Jesús terreno «daré mi vida por ti» (v. 37). Este deseo profundo y seguramente sincero, en su corazón, se verá truncado ahora sí, por un miedo atroz que le llevará a las negaciones que el propio Jesús le anuncia. Por otra parte, hemos visto como Pedro se aferra al Jesús terreno en ese deseo de permanecer junto a Él, pero paradójicamente será atravesar el duelo y asumir su ida al Padre lo que le hará seguir los pasos del Maestro y mantenerse unido a Cristo, aunque de forma distinta. De hecho, en las negaciones, el deseo que brota del corazón de Pedro nos hace descubrir en él un amor real hacia Jesús, pero insuficiente. En el diálogo entre Jesús y Pedro con la triple pregunta (Jn 21,15-19), Pedro responde a Jesús con el amor que puede dar en ese momento, será la gracia de Dios lo que le permita amar por encima de sus posibilidades humanas, para hacerlo a la manera de Cristo.

El elemento que ilumina en nuestro estudio el seguimiento hasta el final de Pedro en el evangelio de Juan es el amor. Hemos explicado cómo la triple respuesta a Jesús hace referencia a las tres negaciones de Pedro. A nivel personal, percibo una respuesta totalizante de amor que remite a toda la relación entre Jesús y Pedro en esta triple

¹⁰¹ Cf. *Ibíd*, 396-400.

respuesta en la que el discípulo ha entendido interiormente qué es y qué significa en la vida seguir a Jesús, el Señor, hasta el final.

3. Conclusiones del análisis realizado a partir de la Sagrada Escritura

1) En el A.T. apreciamos cómo una lectura atenta revela varios tipos de vocación que sirven para describir ese encuentro íntimo entre el hombre y Dios. Los relatos de vocación intentan hacer ver una llamada única que ha cambiado sustancialmente la vida de la persona. En todos los casos, la iniciativa es del Señor. A su vez, el hombre no sabe bien a qué se compromete, el futuro se le presenta incierto. Es habitual que la persona que es llamada pueda sentir miedo, pero también experimenta la confianza de que Dios permanecerá con él.

2) En la figura del profeta Jeremías, se da un proceso de verificación, profundización y madurez en su propia vocación. La inadecuación que se establece entre lo que el Señor le pide y la incapacidad que siente el profeta, nos muestra cómo la vocación tiene el origen fuera de él. Existencia y vocación coinciden. En Jeremías habita la palabra, la llamada se le hace irresistible, y él a pesar de no verse adecuado para la misión que se le encomienda, y después del miedo experimentado, fruto del rechazo de los otros, no puede más que responder a aquello a lo que es llamado. La llamada se le hace irresistible al profeta, éste no se entiende a sí mismo sin ella. La toma de conciencia de su vocación será fundamental para asumir las dificultades con las que se va encontrando y llegue hasta el final en su misión.

La mirada al N.T. se ha centrado en los evangelios y, en concreto, en la persona de Pedro, teniendo en cuenta los deseos y miedos que se reflejan en su seguimiento a Jesús. Distinguimos tres ámbitos: llamada, deseo y miedo en el seguimiento y en la pasión y resurrección de Jesús.

3) Llamada de Jesús en los evangelios:

En el evangelio de Marcos, concretamente en la llamada de Jesús a los discípulos a orillas del lago, es sorprendente la inmediatez de la respuesta dada por la atracción de la persona de Jesús. Tanto en Marcos como en Mateo, Jesús llama a Pedro junto a su hermano Andrés. Los dos hermanos abandonan la red y se despierta el deseo en ellos de tal forma, que siguen al instante a Jesús, por lo que tenemos una primera respuesta tanto en Marcos como en Mateo, en la que el miedo no aparece, la fuerza de la llamada salva

cualquier obstáculo o resistencia que la persona pueda presentar. A diferencia de Marcos, Mateo en la llamada a los discípulos a orillas del lago introduce a Simón desde el principio como Pedro, conocido por la comunidad: «Simón (que se llamaba Pedro)» (Mt 4,18), por lo que ya anuncia el papel destacado que va a desarrollar.

En Lucas la llamada se desarrolla en otro contexto, tiene lugar con Santiago y Juan, hijos de Zebedeo, una pesca milagrosa; se dirige solo a Simón y en singular. Por otro lado, señalábamos la importancia de la misión de anunciar la Buena Noticia. La confianza de Simón en Jesús y su valentía en volver a la actividad de la pesca, así como su duda, que le llevaría a temer por su perdición, hacen que Jesús nos revele una vez más cómo el lado frágil y humano del discípulo le posibilita a Él actuar, convirtiendo en este caso a Simón Pedro en pescador de hombres. El ministerio apostólico de Pedro tiene su origen en la llamada misericordiosa de Cristo. En Juan encontramos diferencias considerables respecto a los sinópticos: Pedro es llamado por medio de su hermano Andrés, le añade a un discípulo anónimo, y luego a Felipe y Natanael. Mientras que en la tradición sinóptica es Jesús quien llama directamente, en Juan los futuros discípulos son llamados a encontrarse con Jesús por mediación de un tercero. Además, Pedro es conocido en su identidad concreta: «Simón, hijo de Juan». Es identificado por su nombre, que es aquello que lo constituye. Por eso, al recibir de Jesús un nombre nuevo: «Cefas», adquiere una nueva identidad.

Por tanto, podemos señalar lo siguiente:

- La inmediatez de la respuesta dada por la atracción de la persona de Jesús manifiesta, además de que la iniciativa de la llamada procede de Cristo, que el deseo de seguirle adquiere más fuerza que el miedo que pueda aparecer.
- La vocación está íntimamente ligada a la misión; recordamos que el ministerio apostólico de Pedro tiene su origen en la llamada de Cristo. En este caso, el temor de Pedro se convierte en oportunidad para Jesús, para poner de manifiesto su misericordia y su acción salvadora.
- La llamada se realiza por mediación de la Iglesia, te cambia la vida y te devuelve una nueva identidad, hace de la persona un hombre nuevo. Aun así, ante el deseo de conocer a Jesús y su mensaje, el discípulo ha de saber que esto solo puede hacerse recorriendo su camino: «Ven y verás».

4) La experiencia del deseo y del miedo a lo largo del seguimiento:

Para este apartado, considero esencial el pasaje de la confesión de Pedro que se da en los cuatro evangelios; por otro lado, Jesús andando sobre las aguas, por considerarlo central como pasaje bíblico del estudio en su conjunto, queda incorporado en estas conclusiones.

En Cesarea de Filipo nos encontramos en Marcos con los miedos y resistencias en Pedro, en un diálogo en el que el discípulo reprende al Maestro y el propio Jesús reprende después a Pedro, que está a punto de sucumbir. Éste no llega a desesperar porque Jesús le dice: «ponte detrás de mí, satanás» (Mc 8,33), colocando a Pedro en el lugar que le corresponde, de manera que vuelva de nuevo a «echar la red» o reemprender el camino, repitiendo la primera llamada (cf. Mc 1,16). En Mateo, Jesús le dirá: «Y yo por mi parte te digo: tú eres Pedro y sobre esta peña edificaré mi Iglesia, y las puertas del averno no podrán contra ella» (v.18). Jesús anuncia ahora la construcción de «su Iglesia». Por tanto, se trata de la fundación de la Iglesia con el significado sustancial de la roca. En Lucas se pone de manifiesto un tratamiento diferente en el personaje de Pedro, en el que no se enfatiza tanto la falta de entendimiento. También presenta esa progresión que se da del Jesús Mesías al Jesús Mesías-doliente. En Juan descubrimos como Pedro con su intervención (cf. v.66), manifiesta la locura que supone alejarse de Jesús: «Simón Pedro le respondió: ‘Señor, ¿a quién vamos a ir? (Jn 6,68). Apreciamos como en esta afirmación de Pedro, la cuestión fundamental que le mueve en su relación con Jesús es la de la vida en plenitud. El ser humano debe dirigirse a donde se encuentra la vida.

Añadimos el pasaje de Jesús andando sobre las aguas en Mateo, en el que el deseo dado por el poder atrayente de Jesús lleva al discípulo a dar un salto de fe, que manifiesta la confianza en aquél que todo lo puede. Pero la fe es frágil a pesar de todo, cuando llega el miedo dado por las tempestades de la vida, será el reconocer al Señor en medio de la tempestad lo que permita al seguidor de Jesús acoger el gesto que es acción salvadora. Jesús le coge de la mano y lo salva de las aguas en tempestad, lo que nos puede remitir de nuevo a «echar la red» o reemprender el camino.

Podemos concluir:

- Lo que provoca que el discípulo no abandone ante el miedo al rechazo es la nueva llamada de Jesús, que lo pone en su lugar y le pide que le siga. Esta nueva llamada, interpretada también como una nueva oportunidad en el seguimiento, es lo que alimenta el deseo del discípulo que, a pesar de sus temores, busca seguir a Jesús.

- Ante el descubrimiento de Jesús como Mesías doliente, el creyente puede sentir miedo y rechazo a pasar por la misma experiencia que atraviesa Jesús. Necesitará de la gracia de Dios para responder a la manera de Cristo.
- Al experimentar la fragilidad ante el miedo, será el reconocer al Señor en medio de la tempestad lo que permita al seguidor de Jesús acoger acción salvadora de Cristo y dirigirse a la vida en plenitud.

5) El deseo y el miedo en la pasión y resurrección de Jesús:

Las negaciones de Pedro se dan en los cuatro evangelios, y lo considero central dentro de las lecturas de la pasión, desde nuestro estudio:

En el evangelio de Marcos dos escenas simultáneas: mientras Jesús está dentro reconociendo quién es y siendo maltratado (Él es el Mesías sufriente), Pedro está fuera negando conocerlo, justo cuando Jesús anuncia su identidad. El discípulo experimenta aún el tirón de ese deseo primero, de la llamada de Jesús a seguirle (Mc 1,16-17) y del miedo por otro lado, que le lleva a la inclinación humana de salvar la propia vida. Ciertamente se cumple la profecía de Jesús a Pedro con la triple negación, pero a su vez, éste nos muestra que las puertas del arrepentimiento están siempre abiertas. Se pone de manifiesto en Pedro cuando recordando a su Maestro, rompe a llorar. Más tarde, en el pasaje: «Pero id, decid a sus discípulos y a Pedro que va delante de vosotros a Galilea. Allí lo veréis tal como os dijo» (Mc 16,7), apreciamos como Pedro es invitado a volver a ponerse en su lugar, detrás de Jesús. En Mateo se percibe la similitud con Marcos, y en este caso tiene la forma de un tríptico en que la primera y última escena envuelven la escena central, cuyo protagonista es Pedro. Al final, el gallo le recordará el anuncio de Jesús y saliendo de la casa, romperá a llorar.

Equiparamos esta escena al episodio de la travesía del lago, cuando Pedro, asustado por la tempestad se hundió (Mt 14,28-32). Sobre el trasfondo de esta imagen del discípulo que desea seguir a Jesús en su pasión, pero no puede hacerlo, se desarrolla el juicio de Jesús ante el sumo sacerdote, que paradójicamente revela la verdadera identidad de Jesús como Mesías, Hijo de Dios.

En Lucas, la particularidad fundamental que encontramos es que añade al canto del gallo como aquello que desata las emociones y el arrepentimiento de Pedro: «... Y saliendo afuera lloró amargamente» (Lc 22,61). Otra consideración es señalar el detalle de: «volviéndose el Señor» (v.61), precisamente para mostrar que Jesús no olvida la suerte

de su discípulo. Más que un movimiento físico, es una vuelta hacia el interior provocada por el Señor. A continuación, reemprendido el seguimiento a Jesús, Jerusalén queda como centro de la historia de la salvación, de la pasión y de la resurrección de Jesús. De esta forma, enlazamos con Hechos de los Apóstoles, donde nuestro discípulo, en ese deseo de seguir a Jesús con libertad y valentía, asistido por el Espíritu Santo, parece no ser vencido más por el miedo.

Por último, en el evangelio de Juan, Pedro es acompañado en la primera escena por un personaje que no aparece en los sinópticos, el discípulo amado (Jn 18,15-16). Existe otra diferencia y es que, se pasa por alto tanto la pregunta del sumo sacerdote de la pretensión mesiánica, como la respuesta de Jesús. Apreciamos lo que ya consideramos en su momento de cómo ese deseo de Pedro de estar y acompañar a Jesús por el amor que le tiene sigue vivo. Sin embargo, también va a ser invadido por el miedo a terminar él mismo como su maestro, y esto va a desembocar en el camino de la negación. Nos encontramos al final del evangelio de Juan, en el que la pasión y el ciclo pascual constituyen una unidad desde el principio. El elemento que ilumina en nuestro estudio el seguimiento hasta el final de Pedro en el evangelio de Juan es el amor. Realmente, lo tomo como el culmen de todo recorrido que hemos ido siguiendo de Pedro a lo largo de los cuatro evangelios, considerando también el libro de los Hechos en la obra lucana. Hemos explicado como la triple respuesta a Jesús hace referencia a las tres negaciones de Pedro, entendido como respuesta totalizante de amor que remite a toda la relación entre Jesús y Pedro en la que el discípulo ha entendido interiormente qué es y qué significa en la vida seguir a Jesús, el Señor, hasta el final.

Concluimos, por tanto:

- La llamada de Jesús a seguirle no se desarrolla de igual forma en todos los creyentes, por lo que la escucha de esta llamada será un elemento necesario en cada sujeto. Hay que tener en cuenta que la iniciativa es del Señor, así como considerar el futuro incierto que implica seguirle. Esto pone en juego nuestra seguridad personal, por lo que requiere fe y confianza tanto en la escucha como en la respuesta.
- La llamada no es algo que se dé en un solo momento, sino que se da un proceso a lo largo de la vida del creyente, donde la llamada es profundizada y madurada.

- En el seguimiento a Jesús la persona que se expone puede vivir el sufrimiento y el rechazo de otros. El miedo, las resistencias a que dicha experiencia sea incorporada en nuestra vida, forma parte del proceso humano. Jesús no abandona a sus discípulos, rehabilita e incorpora al seguimiento. Los cristianos no son superhombres, sino seguidores imperfectos, frágiles y a veces también incoherentes. Pero es ahí, en la fragilidad en la que actuará Jesús.

- El acontecimiento de las negaciones de Pedro y el perdón de Jesús, tiene relación con la estructura de la vida cristiana, donde se entremezclan los deseos y los miedos, concretado en pecados seguidos de arrepentimiento, conversión, fe y una existencia nueva.

- El amor que vivimos por la gracia, lleva a entender interiormente en la vocación y misión qué es y qué significa en la vida seguir a Jesús, el Señor, hasta el final. No cabe temor en el amor (cf. 1 Jn 4,18); por eso Pedro llegará a responder a Jesús en ese momento y después con su vida: «Señor, tú sabes todo, tú sabes que te quiero» (Jn 21,17).

Capítulo 2. Deseos y miedos en el camino vocacional de san Ignacio de Loyola

1. Introducción

Para estudiar los deseos y miedos en el camino vocacional, he considerado a san Ignacio como uno de los grandes maestros espirituales que puede dar luz sobre el tema. Su vocación, en el sentido de la llamada de Dios que Ignacio recibe y la respuesta que da en su búsqueda incesante por conocer la voluntad de Dios, es de por sí relevante para nuestro estudio, pues creemos que su experiencia puede decirnos hoy aspectos que nos den luz sobre los deseos y miedos en una persona que se cuestiona su vocación.

El estudio se compone de un primer bloque, que desarrolla la experiencia en la *Autobiografía*, objeto de este segundo capítulo. Y un segundo bloque, su doctrina aplicada, realizada por medio de tres cartas: dos dirigidas a Francisco de Borja y una tercera a los estudiantes de Coimbra, objeto del tercer capítulo.

Antes de adentrarnos en la *Autobiografía* hemos de realizar algunas consideraciones:

La primera es metodológica, pues no todos los sucesos narrados en la *Autobiografía* son igualmente valiosos para nuestro estudio, que se centra en los deseos y miedos o experiencias similares. Para ello, nos hemos valido de la aportación que aparece en la *Concordancia ignaciana*¹⁰², guardando relación con la temática.

Nos acercamos a la *Autobiografía* en cuanto *testamento, enseñanza y fundación*. Los compañeros de Ignacio le pedían una confesión personal que les ayudase a avanzar en el camino emprendido a su lado desde hacía tiempo. “Testamento”, “enseñanza” y “fundar la Compañía” son expresiones que provienen de los prólogos a la *Autobiografía* que nos aportan Jerónimo Nadal y Luis González de Cámara, con los que definen la naturaleza de la petición hecha a Ignacio. La idea es que Ignacio, antes de morir, dejara como legado la experiencia espiritual que en su vida de fe se había dado. Este testamento sería una enseñanza o doctrina espiritual que ayudaría a sus hijos de la Compañía de Jesús (CJ) y a toda persona que se acercara a dicha experiencia, a avanzar en la vida cristiana.

¹⁰² Cf. Ignacio Echarte, *Concordancia ignaciana* (Mensajero, Sal Terrae, Bilbao, 1996), 353-354. 783.

Además, para los jesuitas, sobre todo, la *Autobiografía* o relato espiritual de Ignacio iba a contribuir a la fundación de la CJ, pues al leer la vivencia de Ignacio, podrían reconocer con más ayuda la acción del Espíritu Santo en ellos¹⁰³.

El santo tuvo bastantes resistencias a comunicar su vida íntima, pero finalmente se decidió a ello, y el designado como confidente fue Luis González de Cámara, un portugués colaborador cercano de Ignacio con excelente memoria. El mismo Cámara afirma que Ignacio solía narrar con precisión de detalles aquello que él consideraba mejor para comprender la acción de Dios y Cámara tomaba nota de lo escuchado con exactitud y fidelidad, ayudándose de un amanuense para transcribirlo. Las confidencias del santo fueron una serie de conversaciones que tuvieron lugar durante tres períodos: agosto de 1553, marzo de 1555, septiembre y octubre de 1555. El texto que llega a nuestras manos se halla en su mayor parte en castellano, menos una última parte en italiano. De la fidelidad del redactor nos dan fe por un lado la explícita confesión de la más escrupulosa exactitud, a la que hemos hecho referencia, así como el crédito de su persona y por otro, las personas que habían conocido al santo o incluso convivido o colaborado con él. Aun así, existen evidentes contradicciones cronológicas en la *Autobiografía*, como lo referente a su fecha de nacimiento. Aparece que Iñigo es herido en Pamplona con 26 años en 1521, por lo que señala su nacimiento en 1495 (cf. [Au 1]). Más adelante (cf. [Au 30]) dice que, en 1555, cuando está narrando la iluminación del Cardoner, tiene 62 años, lo que haría suponer que nació en 1493. Sin embargo, la fecha habitualmente establecida es 1491. Estos errores dan razón a la afirmación de Ribadeneira sobre la forma de narrar de Ignacio, de que en los particulares de algunas cosas es corto y a la relación de los tiempos en su vejez le faltaba memoria¹⁰⁴.

Podríamos afirmar que el relato ignaciano no es una *Autobiografía* en sentido estricto, ya que no pretende narrar su vida tal cuál, sino más bien cómo Dios le guio desde su conversión y, para esto, selecciona unos hechos y los presenta de manera que iluminen la pedagogía divina experimentada en su vida. Pero consideramos que no es inadecuado llamar *Autobiografía* a este relato ignaciano, ya que no se puede decir que no sea un relato también autobiográfico, porque comenzábamos afirmando cómo la *Autobiografía* es una

¹⁰³ Cf. Josep M^a Rambla, SJ, “Autobiografía” en *Diccionario de espiritualidad ignaciana (DEI)* 1 vols; dir. José García de Castro (Bilbao: Mensajero, 2007), 197.

¹⁰⁴ Cf. *Ibid.*, 197-199.

enseñanza y fundación, y para transmitirla Ignacio realiza un discernimiento de su vida, algo así como la radiografía espiritual de su existencia cristiana. Por lo que estamos ante un documento no propiamente histórico sino espiritual; el camino espiritual de una vida. Además de encontrarnos con su carácter mistagógico, ya que mueve a la persona que se acerca a él a reconocer la acción de Dios y a vivir una experiencia semejante a la de Ignacio, aunque no se trate del mismo grado experiencial. En efecto, el modo de narrar de Ignacio-según Cámara- es «sin ninguna reflexión sobre las cosas, sino como simple narración; y de esta manera deja a los que oyen que ellos hagan la reflexión y saquen las conclusiones de las premisas» (FN I,659). Esto es lo que nos posibilita a nosotros, como cualquier lector que se acerca con intención espiritual a la narración, escuchar a Dios decirnos algo nuevo en la experiencia espiritual de san Ignacio de Loyola¹⁰⁵.

La comprensión espiritual del relato ignaciano requiere la consideración de su geografía espacial y espiritual. No consideramos un hecho trivial que Ignacio se concibiera a sí mismo como peregrino. Él fue un hombre dinámico, siempre buscando el lugar y la forma en que debía buscar la voluntad de Dios. De hecho, la movilidad de Ignacio es excepcional y se pone de manifiesto al destacar algunos lugares de su itinerario. Lo consideramos un hombre libre y disponible para ir hacia donde Dios le llama, sin apearse a ningún lugar o circunstancia. Además, la peregrinación expresa todo un proceso interior: en Loyola se da un cambio de sentido en su vida, que a partir de ahí se orienta hacia Dios y su servicio. En Montserrat se da un paso a una vida de fe más iluminada y metódica. Manresa representa un momento de experiencia fundante, ya que la “iluminación del Cardoner” (río que atraviesa la ciudad), le abre a un Dios que ama el mundo y que le llama a “ayudar a las ánimas”. Tierra Santa es donde se expande su devoción al Señor, pero también donde descubre que no se trata de fijar su devoción y ayuda en un sitio fijo; de manera que esto le abrirá a la dimensión histórica de su vida llena de lugares y personas en ellos: el tiempo de estudio, apostolado y búsqueda de compañeros en Barcelona, Alcalá, Salamanca, París, en el que sucede ese primer proyecto de comunidad apostólica; y los últimos años de París, la estancia en el norte de Italia y la llegada a Roma, que serán para Ignacio, con sus compañeros, la elección definitiva de un modo concreto de servir al Señor. Esta elección tiene su confirmación mística en la Storta;

¹⁰⁵ Cf. *Ibid*, 199.

mediante la intercesión de María, Ignacio contempla a Jesús con la cruz y al Padre que le llama a su servicio (cf. [Au 96])¹⁰⁶.

2. La experiencia de san Ignacio según su Autobiografía

En la narración he considerado la división que ofrece Ignacio Cacho en el Diccionario de Espiritualidad Ignaciana (DEI), donde distingue tres períodos, que entendemos en clave espiritual. Ésta ha iluminado la que posteriormente será una distribución diferente por el estudio en cuestión: 1) Los treinta primeros años hasta su conversión en el lecho convaleciente de Loyola (1491-1521); 2) Desde Loyola hasta la partida a París (1521-1527), período que cubre años de búsquedas y movimientos externos e internos, donde se identifica con la figura de peregrino. 3) Desde la partida a París hasta Roma (1527-1556). Tomando como fundamental la experiencia de la Storta (noviembre de 1537), donde se siente confirmado a servir a Jesús cargando con la cruz, hasta el tiempo que transcurre en Roma (1537-1556). Tenemos aquí a Ignacio como General de la CJ hasta el final de su vida (1539-1556), diecisiete años más durante los que casi no sale de Roma¹⁰⁷.

2.1. Sus primeros años hasta su conversión en Loyola (1491-1521)

Iñigo de Loyola nació en la casa torre familiar en Azpeitia, Guipúzcoa, seguramente en 1491¹⁰⁸, el menor de trece hermanos. Aparecerá registrado como Ignacio a partir de 1535 en París, probablemente por su devoción a san Ignacio de Antioquía, tal como aparece en una carta dirigida a Francisco de Borja en 1547¹⁰⁹. Desde 1506 hasta 1521 vive su juventud en el mundo de la nobleza, en los palacios de Arévalo y Nájera. Fue en la defensa de la fortaleza de Pamplona cuando Iñigo recibió una herida en la pierna, que le obligó a estar convaleciente en la casa de Loyola. Expresa en su

¹⁰⁶ Cf. *Ibid*, 200.

¹⁰⁷ Cf. Ignacio Cacho, “Ignacio de Loyola”, en *DEI*, 976.

¹⁰⁸ Es opinión suficientemente avalada por los documentos y comúnmente aceptada el nacimiento de Iñigo de Loyola en 1491; Cf. Josep M. Rambla Blanch, *El peregrino. Autobiografía de san Ignacio de Loyola*, (Madrid: Mensajero, Sal Terrae, Comillas, 2015), 43. Si seguimos a Ruiz Jurado en las «Obras de san Ignacio de Loyola» en su cronología específica que probablemente antes del 23 de octubre de 1491. Cf. Ruiz Jurado, *Obras de san Ignacio de Loyola*, LXV.

¹⁰⁹ Motivo por el cual, en el estudio realizado, he optado por hacer referencia al nombre de Iñigo, hasta su estancia en París, a partir de esta etapa lo nombro como Ignacio. Cf. Cacho, “Ignacio de Loyola”, en *DEI*, 977-985.

Autobiografía cómo hasta los veintiséis años se deleitaba en el ejercicio de las armas, así como su deseo de ganar honra en la vida [cf. *Au 1*]¹¹⁰.

Teniendo que estar en cama, pidió libros de caballería, pero al no tener en la casa, solo pudieron darle un *Vita Chisti*, escrito por el cartujo Ludolfo de Sajonia, vulgarmente llamado el Cartujano¹¹¹ y un libro de la vida de los santos en romance [cf. *Au 6*], que era traducción de la *Legenda Aurea* del dominico Jacobo de Vorágine¹¹². Leyendo la vida de los santos, Íñigo crecía en deseos parándose a pensar: ¿qué sería si hiciese esto que hizo san Francisco y esto otro que hizo santo Domingo? [cf. *Au 7*]¹¹³.

Apreciamos en estos primeros hechos como Íñigo de Loyola mantiene en este momento su ser vanidoso, lleno de orgullo. En este esquema mental en el que se mueve, sigue presente el uso y costumbres de la época, como ser un galán de la corte. También se dan principios propios que están en él inculcados, como la lealtad, la fidelidad, la obediencia y la valentía. La pregunta que nos hacemos es ¿por qué Francisco y Domingo? Quizás, aunque no lo sepamos a ciencia cierta, podríamos afirmar que un rasgo que tomaba fuerza en él era la radicalidad de estas personalidades, por su espíritu de reformadores. Encontramos también ciertos paralelismos con Francisco: era noble, había luchado en la guerra, vivió una fuerte conversión, más tarde atravesaría una enfermedad. En cualquier caso, Íñigo en ese momento pensaba en grandezas: quiere imitar a aquellos que ha ido leyendo, donde claramente ha cambiado el objeto de la orientación de su vida, aunque no se han producido aún determinados cambios. Sencillamente está adoptando

¹¹⁰ Ciertamente, en el contexto en el que creció Ignacio de Loyola está el ejercicio de armas, la búsqueda de honores. Pero no de manera exclusiva, también el ambiente dejó en su temperamento huellas más profundas que la educación caballeresca; como su personalidad, aquella espontaneidad de fe religiosa, su preferencia por la naturaleza, la obra de arte, la música que llegaba a emocionarle. Cf. J. Carlos Coupeau, SJ/ Rogelio García Mateo, SJ, “Loyola”, en *DEI*, 1145.

¹¹¹ Las *Meditationes vitae Christi* es una de las obras religiosas más leídas en la Baja Edad Media, escrita a finales del siglo XIII. Sabemos que se inspiró en ella Ludolfo de Sajonia y compondrá una gran obra en cuatro volúmenes *Vita Christi* (1472). Cf. Rogelio García Mateo, SJ, “Imitación”, en *DEI*, 994-995.

¹¹² Cf. Ruiz Jurado, *Obras*, 30, n. 5.

¹¹³ Sabemos que limitado en sus movimientos, recibió los cuidados de cuñada Magdalena, la señora de la casa. Los historiadores atribuyen a Magdalena y su religiosidad, influencia sobre Ignacio. Ella había traído los pocos libros de los que dispuso Ignacio en el tiempo de convalecencia: el *Vita Chisti* y la *Leyenda de los santos*. Por medio de las lecturas, Ignacio estableció una conexión afectiva entre la fe heredada y su vida moral. La lectura le hacía avanzar en su espiritualidad incipiente, y su hermano Martín notó cierto cambio interior y quiso persuadirle para que no siguiese por ese camino. Cf. J. Carlos Coupeau, SJ/ Rogelio García Mateo, SJ, “Loyola”, en *DEI*, 1145.

formas de vidas reflejadas en Francisco y Domingo. Si estos dos son el modelo de santidad, ahí está él para seguirlos e imitarlos¹¹⁴.

A continuación, expresa los pensamientos y movimientos interiores que tiene:

«Había todavía esta diferencia: que cuando pensaba en aquellos del mundo, se deleitaba mucho; más cuando después de cansado lo dejaba, hallábase seco y descontento; y cuando en ir a Jerusalén descalzo, y en no comer sino hierbas, y en hacer todos los demás rigores que veía haber hecho los santos, no solamente se consolaba cuando estaba en los tales pensamientos, mas, aun después de dejado, quedaba contento y alegre. Mas no miraba en ello, ni se paraba a ponderar esta diferencia, hasta en tanto que una vez se le abrieron un poco los ojos y empezó a maravillarse desta diversidad, y a hacer reflexión, cogiendo por experiencia que de unos pensamientos quedaba triste y de otros alegres, y poco a poco vinieron a conocer la diversidad de los espíritus que se agitaban, el uno del demonio y el otro de Dios» [Au 8].

Descubrimos como Íñigo experimentará en este momento una muy balbuciente experiencia de discernimiento, al darse cuenta de que hay estímulos que le dan primero un placer efímero, pero le dejan aridez y tristeza. Éstos corresponden al proyecto mundano, mientras que otro sentimiento interno que corresponde al proyecto de imitar a los santos le llena y deja en sí ilusión, alegría y paz duraderas. Hay un estímulo que tiene consecuencias positivas y otro, negativas, por lo que distingue su origen por los efectos causados.

La afirmación «se le abrieron un poco los ojos» establece un antes y un después en la vida de Íñigo de Loyola. Estamos ante un instante de lucidez espiritual. Podríamos preguntarnos, ¿es esto una crisis? Porque hasta este momento, Íñigo, ¿de qué estuvo viviendo? De los deleites del mundo, en los que descubre la sequedad y descontento que provocan. Se dio cuenta de que su vida había estado centrada en cosas que a él mismo le dan asco. Es central porque a Íñigo se le caen todos los esquemas mentales a los que anteriormente habíamos hecho referencia. Fueron años en la dinámica de los deleites y placeres. «Se le abre un poco los ojos» es empezar a ver que está desarrollando y proyectando la vida sobre un proyecto engañoso, es descubrirse como una persona que

¹¹⁴ Cf. Me inspiro en las reflexiones dadas en las clases impartidas por los profesores José García de Castro Valdés y Josep Giménez Meliá en el seminario de «Espiritualidad ignaciana: origen y carisma» en I semestre 2022-23, en el programa de Máster en Teología.

había vivido erróneamente. Íñigo se podría haber preguntado: ¿qué tengo yo a mi edad? No sabemos exactamente, pero en cualquier caso sí que identificamos un cambio en él¹¹⁵.

Podemos intuir el poder espiritual de esta frase: «se le abrieron un poco los ojos», pues en este momento Íñigo se abre a un nuevo campo espiritual, una experiencia vinculada a dos proyectos de vida opuestos. De esta forma, comienzan a darse las distintas experiencias espirituales, a partir de las cuales nace su aportación sobre el discernimiento de espíritus; por lo que apreciamos con claridad cómo su enseñanza surge de su experiencia personal¹¹⁶.

A continuación, los santos vuelven a aparecer después de haber pasado por la crisis mostrada. En la descripción de los pensamientos de Ignacio en Loyola no hay lugar para la gracia; es un discurso del ego, él es el centro. En cambio, lo que encontramos en el número nueve en cuanto experiencia espiritual es muy distinto: «... Y aquí se le ofrecían los deseos de imitar los santos, no mirando más circunstancias que prometerse así con la gracia de Dios de hacerlo como ellos lo habían hecho...» [Au 9].

Nos encontramos con la expresión: «Se le ofrecían», que indica que es una moción que viene de fuera, no la provoca él mismo. Es donde empieza la experiencia religiosa, una vez que la persona abre un espacio a la gracia, para que sea la fuerza del Espíritu, y no los propios deseos, lo que vaya impulsándole; pero hemos de tener en cuenta que marcar el comienzo de una experiencia religiosa no es aún una conversión en Íñigo, que requerirá de un proceso mucho más largo y más lento. En cualquier caso, estos deseos Íñigo los valora como signos de entrega, de un corazón generoso. En este sentido, lo percibe como una pequeña manifestación de la acción del Señor en el corazón de la persona. Sin embargo, esto no es suficiente, pues se requiere el compromiso de la voluntad libre del hombre, de manera que ante las exigencias evangélicas percibidas y vividas con dificultad, la persona se ha de poner en la humilde actitud de desear tener estos anhelos de vida evangélicos [Co 102]¹¹⁷.

¹¹⁵ Me inspiro en el seminario de «Espiritualidad ignaciana: origen y carisma» en I semestre 2022-23.

¹¹⁶ Cf. Timothy M. Gallagher, O.M.V., *Discernimiento de espíritus*, (Barcelona: Herder, 2016), 52-53.

¹¹⁷ Cf. Rambla Blanch, *El peregrino. Autobiografía de san Ignacio de Loyola*, 50-51, n. 19-20.

Tal como se describe, los deseos que se sienten serán ratificados: «pues se olvidaba de los pensamientos pasados con estos santos deseos que tenía, los cuales se le confirmaron» [cf. *Au* 10]. Es el reconocimiento de la orientación que el Espíritu Santo marca en la persona, que a su vez implica una tarea previa de clarificación espiritual: *sentir, discernir, confirmar*. Iñigo ha sentido una variedad de sentimientos y pensamientos, agitado y confuso. Después pasa a discernir qué «espíritus» le movían; y cuando reconoce la acción de Dios, decide imitar a los santos: peregrinar a Jerusalén. Finalmente, este deseo es confirmado. La experiencia de confirmación es condición de buena elección, tal como plasmará en los Ejercicios Espirituales: «Offrescele (a Dios) la tal elección para que su divina majestad la quiera rescribir y confirmar» [*Ej* 183,2]. Se trata de un don con el que Dios garantiza la elección del que le sigue, y le regala la luz y la fortaleza necesaria para ponerla en práctica.

Las formas de la confirmación son muy variadas, nosotros acogemos las tres que expone Rambla:

Primero, *sentimientos personales*, que se traducen en una gran convicción, una fuerza interior particular, una certeza no experimentada anteriormente.

Segundo, *Intermediarios humanos*, a modo de ejemplo, una persona que conoce los movimientos del espíritu y con notable experiencia cristiana. La autoridad de la Iglesia o aquellos necesitados como los pobres, los excluidos y los enfermos.

Tercero, los *acontecimientos*, ya pueda ser una situación dolorosa o gozosa, un obstáculo insuperable en nuestro camino, un hecho inesperado que viene a consolidar los planes que se tenían, etc. De esta forma, en el seguimiento a Cristo, en medio de deseos y miedos, búsquedas y vacilaciones, se van confirmando las visiones y proyectos que en un momento determinado solo se traslucía, sin llegarse a ver con suficiente claridad¹¹⁸.

Estamos ante los primeros pasos en el camino de su experiencia espiritual. Es el reconocimiento de la orientación dada por el Espíritu del Señor en esta clarificación de los deseos, del sentir y del confirmar dichas mociones¹¹⁹.

¹¹⁸ Cf. *Ibíd*, 50-51, n. 20.

¹¹⁹ Con moción en san Ignacio nos referimos a pensamientos (cf. [*Au* 7.8.10.14.17.20.24.28...; *Ej* 33-36.332-334.347]), pero hemos de tener en cuenta que no nos reducimos al carácter racional con la elaboración de ideas, sino que incluye la imaginación, la fantasía o los contenidos actualizados de la

2.2. Desde Loyola hasta la partida a París (1521-1527)

Íñigo persevera en su propósito de llevar a cabo este cambio en su vida y para ello invertía su tiempo y energía en las cosas de Dios y se dispuso a escribir un libro a partir de la lectura que estaba realizando de la vida de Cristo y de los santos. Parte de su tiempo era escribiendo, parte lo pasaba en oración. Con este deseo de sanarse del todo es como se decide ponerse en camino [cf. *Au* 11]. Emprende su peregrinación, con idea de ir a Tierra Santa y a la vuelta de Jerusalén¹²⁰ entrar como penitente en la Cartuja de Sevilla [cf. *Au* 12].

Para conocer el momento interior en que se encuentra Íñigo, es interesante la descripción en la que explicita que su alma aún estaba ciega, aunque manteniendo los deseos de servir al Señor. En cualquier caso, nos referimos a unos deseos de servicio que son más una conquista personal que un dejarse hacer por el Espíritu Santo. Los santos son para Íñigo aquellos referentes a imitar, y en esa intencionalidad no existen siempre actitudes interiores como la humildad, la caridad, la paciencia o la discreción, sino deseos de grandezas o de realización de grandes obras exteriores [cf. *Au* 14].

A continuación, está el suceso ocurrido con el moro, en el que la discusión sobre la virginidad de María le despertó a Íñigo la intención de apuñalarlo, aunque a base de resistencia interior, estas ganas se fueron apagando [cf. *Au* 15]. Con la mula que montaba, dejó que ésta tomara el camino que considerara, de manera que, si la mula fuese por el camino del moro, finalmente arremetería contra él a puñaladas y si se dirigía por el camino real, sencillamente dejaría todo lo sucedido tal cual [cf. *Au* 16]. No tenemos en este hecho un buen ejemplo de discernimiento, pero sí una descripción que no se ha querido pasar por alto, quizás por identificar un primer momento de seguimiento a Jesús, en el que la vida pasada de Íñigo está aún muy presente. Estamos pues ante un proceso

memoria, tal como aparece en la *Autobiografía*, donde en ocasiones intercambia los términos [*Au* 7]. Cf. García de Castro, *Moción en DEI*, 1265.

¹²⁰ Jerusalén está presente en Íñigo de Loyola desde sus primeros años de conversión, tal como aparece en la *Autobiografía*. El relato de la peregrinación de Íñigo desde su salida a Manresa hasta su regreso a Barcelona, ocupan caso veinte números del total de ciento uno que tiene la *Autobiografía*. Otra fuente importante fue la carta escrita por Ignacio a su amiga Inés Pascual de Barcelona la víspera de dejar Jerusalén. También tiene gran importancia para los detalles externos de la peregrinación, dos diarios escritos por compañeros de Ignacio, el suizo Pedro Füessli, y el alsaciano Felipe Hagen. Tenemos claro que el primer proyecto de peregrinación a Jerusalén está ya presente desde los primeros días de la transformación espiritual de Íñigo, tras la herida en Pamplona. Este deseo estaba alimentado sin duda por el texto de Ludolfo de Sajonia en la *Vida de Cristo*. Cf. Juan M. Martín-Moreno, “Jerusalén”, en *DEI*, 1064.

personal, que pone de manifiesto que no podemos pasar de una forma de vida a otra interiormente en tan poco tiempo. Es un ejemplo visible de unos deseos externos desordenados, y todavía no estructurados interiormente.

Así es como el pensamiento se iba alimentando de sus deseos de seguir a Jesús despojándose de todo para comenzar su nueva vida, comprando la vestimenta con la que peregrinaría a Jerusalén, con idea de velar las armas toda la noche ante la Virgen de Montserrat, y cambiar sus vestidos para tomar los vestidos de Cristo y confesarse [cf. *Au* 17]. Finalmente, Íñigo dio sus vestidos a un pobre. Despojándose de todo es como se presentó ante la Virgen y pasó toda la noche hasta continuar su camino a un pueblo llamado Manresa, donde decidió estar en un hospital algunos días, anotar cosas en su libro; y fue en este camino donde le preguntó un hombre si había dado sus vestidos, y respondiéndole Íñigo afirmativamente se le saltaron las lágrimas, por compasión del pobre al que le había dado los vestidos. Después, no pudo estar mucho tiempo en Manresa sin provocar comentarios de asombro de los que vivían y pasaban por allí [cf. *Au* 18].

Sobre este episodio de Manresa, entendemos que fue una intensa experiencia espiritual. Despojarse y revestirse remite a un cambio de vida en lo externo, que ayuda a adentrarnos en la conversión que se va produciendo interiormente. Estas lágrimas de compasión del pobre, son una forma de consolación espiritual que describiría posteriormente en los Ejercicios: «lágrimas... de otras cosas derechamente ordenadas en su servicio y alabanza» [*Ej* 313,3]. La primera manifestación de las lágrimas en este relato, se da al entrar en contacto con una persona pobre.

Esta sensibilidad hacia los pobres será algo repetido en la narración del peregrino. Hasta derramar lágrimas, pone de manifiesto dos facetas fundamentales: valoración de la afectividad «sentir», «afección», «amor», «compasión» [*Ej* 2,15,63,104,167,203] e inclinación a la pobreza [cf. *Ej* 23,116,134-147,167]. Deja traslucir en las acciones, en sus obras, un alto grado de experiencia espiritual. Expresiones de amor y generosidad que podemos denominar «locuras santas». El comportamiento de Íñigo en estos primeros meses de Manresa se comprende desde la perspectiva de un fuerte deseo de Dios, que le identifica como un loco por Cristo, entendida no como una disposición enfermiza, sino como amor desmedido o fuerza del amor que desafía la sabiduría que a veces domina a los hombres. Más adelante, el mismo Íñigo será tomado por loco [Cf. *Au* 52-53] y estará en él el deseo de «ser tenidos y estimados por locos» por amor y reverencia a Cristo y por deseo de imitarle [*Co*101]. Las exigencias de moderación exterior que tras un proceso se

da en el seguidor de Jesús, hace que Iñigo admita que, antes de llegar a un estado de vida cristiana madura y razonable, se vivirán estos deseos como algo primigenio en la experiencia espiritual, que se identifican con estos intentos de amor y donación que son «locuras santas»: «Estas y otras locuras santas sé que las usaron los santos a su provecho, y son útiles para vencerse y haber más gracia, mayormente en los principios»¹²¹. Por otro lado, el deseo de ser tenido por loco ha de ser «no dando ocasión alguna dello» [Co 101]; ven así a Iñigo como un enamorado de Cristo y de su servicio¹²².

Aunque hay hechos que lo expresen de forma más explícita, dicha conversión se va dando en proceso, como si se tratara de un camino interior en continuo movimiento. La etapa de Manresa está marcada por sus grandes penitencias y vida de oración, y este tiempo fue de hecho cuando él empieza a redactar lo que serán los Ejercicios.

Iñigo siempre había perseverado en un estado interior de alegría, pero le vino un pensamiento que podríamos traducir como miedo por las dificultades que le esperaban en esta nueva forma de vida: «¿Y cómo podrás tú sufrir esta vida setenta años que has de vivir? Mas a esto le respondió también interiormente con grande fuerza (sintiendo que era del enemigo): ¡Oh miserable! ¿Puedesme tú prometer una hora de vida? Y así venció la tentación y quedó quieto» [Au 20]. Lo curioso es que esto no sería una experiencia aislada, sino que después se describen los altibajos interiores, sin sentir a veces nada en la oración o en la eucaristía, y experimentando en este sentido la sequedad espiritual; y en otras ocasiones lo contrario, de forma que parecía haber desaparecido la tristeza y sequedad vivida en otros momentos.

Esta alternancia de alegría y tristeza, que genera desaliento y temor en unas ocasiones o deseos en otras, convirtiéndose en fuente de energía para el amor, el servicio y la entrega, son fluctuaciones espirituales que se dan en el creyente e Iñigo irá reteniendo y aprendiendo de ellas, comprendiéndolas en su ejercicio para distinguir lo que procede del Señor y lo que no.

Por otro lado, esta pregunta: «¿Y cómo podrás tú sufrir esta vida setenta años que has de vivir?» nos lleva a pensar que es fundamental conocerse en sus propias limitaciones, tomando en consideración que desconocer el futuro incierto en un panorama

¹²¹ Hace referencia a la Carta de Ignacio de Loyola a los estudiantes de Coimbra (*Epp*, I, 507; Obras, p.803), que comentaremos en el siguiente capítulo.

¹²² Cf. Rambla, *El peregrino*, 62-64, n. 4.6.

donde la radicalidad del seguimiento de Jesús está siempre dentro de esta forma de vida que él entiende genera miedo. «¿Y cómo podrás tú...?» es la pregunta cuando alguien tiene delante un compromiso que le implica todas las dimensiones de su vida a lo largo de toda la existencia. La disposición a poner la confianza en el Señor, más allá de las limitaciones personales, las circunstancias de la vida o los deseos no purificados, considero que es un factor clave para que se pueda responder a aquello que Dios pide. La vocación es probada en la respuesta de fe que se va dando a lo largo de la vida; el deseo y el miedo son elementos que siempre están presentes con más o menos fuerza.

Lo siguiente que queremos destacar, es la experiencia que tiene Íñigo junto al Cardoner: «...Y estando allí sentado, se le empezaron a abrir los ojos del entendimiento; y no que viese alguna visión, sino entendiendo y conociendo muchas cosas, tanto de cosas espirituales como de cosas de la fe y de letras; y esto con una ilustración tan grande, que le parecían todas las cosas nuevas» [Au 30].

¿En qué consistió esta experiencia? En contemplar lo que es conocido como novedad; cómo Dios habita en la creación. A Íñigo en el Cardoner quizás se le dio a conocer cómo las cosas están habitadas por el amor de Dios. Es el origen de la mística de Dios en todas las cosas, de que Dios trabaja y habita en todo.

Javier Melloni puede ayudarnos a situar esta experiencia espiritual, al seguir la cronología que aparece en la autobiografía distinguiendo tres etapas en el proceso de transformación interior que se genera en Ignacio: la primera, de una purificación activa y querida, en clima de consolación. La segunda, de purificación pasiva, refiriéndonos a la desolación; y una tercera de carácter iluminativo-unitivo, en cuya culminación se sitúa la experiencia del Cardoner¹²³.

En el texto descubrimos varios aspectos que nos acercan a esta experiencia espiritual de Íñigo. Consideramos el carácter cognitivo como algo que él subraya, al aparecer repetidas expresiones en torno al intelecto: “se le abrieron los ojos del entendimiento”; “entendiendo y conociendo muchas cosas”; “ilustración”; “intelecto”; dos veces más “entendimiento”. Melloni aclara como en la tradición mística medieval esta experiencia está relacionada con el despertar “del ojo del espíritu”, que a su vez se distingue del “ojo de la carne” y del “ojo de la razón”. Uno corresponde a la percepción

¹²³ Cf. Javier Melloni, “Cardoner”, en *DEI*, 281.

sensitiva y el otro a la intelectual. Mientras que el “ojo del espíritu” se abre como fruto de un proceso de cambio de mirada. Hemos de considerar que en ninguna tradición espiritual una experiencia mística vale por sí misma. Lo que la autentifica son los efectos posteriores que deja. En concreto, se pueden identificar cuatro rasgos:

- *Una nueva lucidez*, ya que los efectos de la iluminación se prolongaron en los acontecimientos que se sucedieron, no se agotaron en la experiencia.
- *La unificación que produce*, al aumentar la capacidad de integrar y armonizar los diversos ámbitos de su persona.
- *El descentramiento*, que tiene implicaciones como estar más atento a los demás y menos centrado en sí con la dinámica en parte narcisista que se dio en la primera etapa.
- *La perdurabilidad*, ya que lo que sucedió a orillas del Cardoner dejó a Ignacio una memoria imborrable¹²⁴.

Observamos cómo hay un ciclo que se cierra en el Cardoner, y que empezó con ese hombre vanidoso. «Se le empezaron a abrir un poco los ojos» y «se le empezaron a abrir los ojos del entendimiento» nos muestran una experiencia espiritual en el que el Espíritu del Señor va operando en Íñigo, de forma que se va produciendo una conversión en él, marcada por un cambio de deseos, de paradigma, que requerirá aún de un proceso de maduración en ese peregrino que busca imitar a Jesús de Nazaret.

Podemos apreciar unas intuiciones primeras, que se pondrán de manifiesto en otra etapa de su vida, pero que solo se entienden incluyendo este primer momento en que los deseos de Íñigo van orientados a las obras, a la acción. Por otra parte, desde una mirada de fe hemos de considerar que el Señor actúa en el sujeto con todo lo que es, por tanto, la experiencia religiosa acontece en la naturaleza humana. El Espíritu Santo actúa contando con la naturaleza, no eliminando lo que somos, de ahí la importancia de la breve descripción de la persona de Íñigo con sus luces y con sus sombras.

La intención de Íñigo después de estar casi un año es partir a Barcelona para embarcarse y poder llegar a Jerusalén, pero sin compañía de nadie, precisamente porque de otros recibiría ayuda y le darían lo que necesitase, mientras que él tenía fijado recibir asistencia solo del Señor, con deseos de obtener como virtudes caridad, fe y esperanza

¹²⁴ Cf. *Ibíd*, 281-285.

[Cf. *Au* 35]. Y siguiendo los deseos de Iñigo, en este tiempo se expresa el de la perfección, sin saber hasta qué punto debe o no pedir ayuda, tal como lo trata con un confesor para saber cómo proceder según la voluntad de Dios: «... se determinó de ponerse en manos de su confesor; y así le declaró cuánto deseaba seguir la perfección y lo que más fuese gloria de Dios, y las causas que le hacían dubdar si debía llevar mantenimiento. El confesor se resolvió que pidiese lo necesario y que lo llevase consigo» [*Au* 36]. De esta forma es como Iñigo de Loyola, perdiendo el interés por buscar a personas espirituales, se embarcó habiendo permanecido en Barcelona algo más de veinte días [Cf. *Au* 37].

Adentrándonos en sus deseos, descubrimos la hondura teologal del camino espiritual que va recorriendo Iñigo en sus aspiraciones de fe, esperanza y caridad. Nos encontramos con la fuerza de una vida de fe que intenta tomar cuerpo. En estas palabras encontramos el fondo más genuino de la peregrinación interior que va realizando. Nos narra a continuación cómo después de partir de Barcelona, perdió esta ansia de buscar a personas espirituales. Este deseo de encontrarse con personas espirituales es normal en todos aquellos que quieren profundizar en la vida cristiana. Remontándonos a la antigüedad, en la que los cristianos iban al desierto a buscar padres o madres espirituales, hasta el atractivo actual de determinadas personas que sobresalen por su estilo de vida, o su oración, hace que descubramos esta búsqueda de personas espirituales, como algo que se ha ido dando siempre en la historia. En cambio, parece que este deseo desaparece en Iñigo en un momento intenso de búsqueda. El peregrino, por lo que sabemos por Ribadeneira, quería ver si estas personas espirituales tenían un espíritu parecido al suyo¹²⁵. En cualquier caso, Iñigo descubrirá los beneficios, cuando uno no está dominado por el ansia u otro impulso desmesurado. Y él mismo será alguien a quien muchos recurran. Tan importante se vuelve esta figura, que los mismos Ejercicios Espirituales nunca se entenderán para hacerlos solos, sino como experiencia de fe orientada por el diálogo con otra «persona espiritual» [*Ej* 326,5]¹²⁶.

Iñigo llegaría desde Barcelona a Gaeta en cinco días experimentando el temor de todos por la tempestad que vivieron y, rehaciéndose allí dos días, prosiguió su camino hasta llegar a Roma el Domingo de Ramos [Cf. *Au* 38-39]. Una vez que llegó a Venecia

¹²⁵ Hace referencia en una nota explicativa en cf. Rambla, *El peregrino*, 81, n. 6 a Ribadeneira en Cf. Ribadeneira, *De actis*, FN, II, 327-328.

¹²⁶ Cf. Rambla, *El peregrino*, 79-81, n. 3.6.

vivió mendigando y durmiendo en la plaza de san Marcos, sin permitirse privilegios y con la confianza y el deseo firme de llegar a Jerusalén, sin que hubiese ninguna razón ni miedos que le hiciesen dudar [Cf. *Au* 41]. Finalmente, embarcó Iñigo hacia Jerusalén, en ese momento enfermo y muy débil, en la nave donde viajaron ocho peregrinos [Cf. *Au* 43]. A poca distancia de Tierra Santa, cuando ya se podía divisar Jerusalén experimentó Iñigo una gran consolación y alegría, algo que se repetiría en los diferentes lugares santos, con el firme propósito de quedarse y evangelizar allí o tal como aparece «ayudar las ánimas» [Cf. *Au* 45]. El peregrino empezó a escribir cartas a personas espirituales residentes de Barcelona. Estuvo en el convento franciscano de Montesión¹²⁷ hasta la llegada del provincial, que le aclaró que, por la experiencia con otros peregrinos con un deseo similar, pero que terminaron presos o muertos, no convenía que se quedase. Iñigo persistía en su propósito y su deseo, sin que hubiese miedo alguno que le hiciera cambiar de opinión; pero con la autoridad de la Sede Apostólica que poseían los franciscanos para deliberar quiénes se quedaban y quiénes se iban, el futuro de Iñigo respecto a Jerusalén parecía claro, tendría que volver [Cf. *Au* 46-47].

Este deseo de Iñigo de escribir cartas a personas que estaban en Barcelona pone de manifiesto los vínculos que ya cuidaba, así como la profundidad de unas relaciones que alcanzarán a gente diversa, tanto a personas sencillas como acomodadas y nobles, a religiosas y sacerdotes¹²⁸. En este tiempo, apenas apreciamos miedos en Iñigo de Loyola en medio de dificultades con las que ponía en peligro su vida, pero sí en cambio se transmite su deseo firme de ir a Jerusalén. El peregrino entiende ese deseo como voluntad de Dios, lo que seguramente es la fuerza que acompañe (tomando en cuenta su propia naturaleza, su carácter personal) su decisión firme y segura, por encima de los obstáculos que van apareciendo. Aparece el deseo de ayudar a las almas, que Iñigo no sentía aún en su convalecencia en Loyola, cuando proyectaba ya la peregrinación a Tierra Santa. [Cf. *Au* 8 y 9]¹²⁹. De esta manera, se pone de manifiesto un panorama nuevo, que será el deseo de que otros encuentren también a Dios, como el Señor de sus vidas, el sentido y fundamento de su existencia.

¹²⁷ Cf. Ruiz Jurado, *Obras*, 54, n. 18.

¹²⁸ Cf. Rambla, *El peregrino*, 87, n.18.

¹²⁹ Cf. *Ibid*, 86, n.17.

Queremos considerar la soledad de su decisión en lo que él solo va interpretando, al no tener aún unos compañeros de camino con los que vaya discerniendo las decisiones, aunque siempre respetando a la Iglesia y buscando, tal como hemos hecho referencia, la voluntad de Dios. Su decisión cambia porque la realidad se le impone, en este caso, por la autoridad de la Iglesia. Aún con seguridad y firmeza, la realidad no va por donde él en un principio tenía pensado. De esta forma, partió Iñigo hacia Venecia, superando dificultades durante la travesía, pero en cualquier caso en él estaba fijada ya la idea de que no era voluntad de Dios quedarse en Jerusalén, por lo que de nuevo suponía pensar, deshacer deseos y proyectar por dónde encaminarse en su peregrinaje. Apreciamos la pedagogía divina, en la que se ve envuelto Iñigo de Loyola, donde va aprendiendo a dejarse llevar por el Señor; que sea la voluntad de Dios lo que vaya marcando los pasos y no sus propios deseos.

Será en este momento cuando los estudios entren a formar parte de sus planes, en esta ocasión con destino de nuevo a Barcelona [Cf. *Au* 50]. Camino de Génova pasa por Ferrar y atraviesa los campamentos de tropas imperiales y francesas. Preso como espía es injuriado y se le presenta Cristo, pero sin ser una visión como en otras ocasiones. Caminando por las calles con alegría, viviendo la imitación de Jesús ante las injurias, se le pasó por la cabeza hablar por señoría al capitán, ante temores y tormentos que le podían dar, lo identificó como tentación y se decidió por no hablarle por señoría ni hacerle ningún tipo de reverencia. Por medio de un vizcaíno llamado Portundo pudo embarcar en una nave que iba a Barcelona [Cf. 51-53].

Se mueve en el interior de Iñigo no solo el deseo de imitar a Jesús, sino también la actitud de superar el miedo, la tentación o cualquier dificultad. Esta experiencia será recogida por el peregrino, de forma que lo consideró de validez general y lo pasó a los Ejercicios. Se trata de una de las recomendaciones que ayudan a superar las resistencias que puede darse en todo creyente en el camino de la vida cristiana: «cuando la persona se ejercita en las cosas espirituales pone mucho rostro contra las tentaciones del enemigo, haciendo el opósito per diametrum» [*Ej* 225,5]¹³⁰.

Se puso en comunicación con Guisabel Roscer, dándole a conocer su intención de estudiar; lo haría con el maestro Ardévol, que le enseñó gramática gratuitamente,

¹³⁰ Cf. *Ibid*, 91-92, n. 31.

contando también con su bienhechora Roscer para sustentarse [Cf. *Au* 54]. Tras dos años de estudio en Barcelona, ya podía recibir clases de Arte en Alcalá de Henares, donde estuvo viviendo en un hospital casi año y medio, se calcula que de finales de marzo de 1526 hasta alrededor de junio de 1527. Allí estuvo dando Ejercicios Espirituales y enseñando la doctrina cristiana.

Según cuenta Polanco, una noche en la que pasó gran temor: «Acordarme he del temor que él mismo pasó una noche»¹³¹ [cf. *Au* 57], debió de plantar cara a los demonios, llegando incluso a desafiarles para que le hiciese lo que quisiesen, pues «no podrían hacer más que lo que Dios les concediese». Esta actitud de coraje y confianza como forma de superar los miedos, muestra muy bien lo que ya hemos nombrado que aconseja en los Ejercicios, pues en los momentos en los que nos amenaza el miedo y tenemos peligro de ceder y acobardarnos, la persona ha de plantar cara y entonces es propio del enemigo acobardarse y amedrentarse [cf. *Ej* 325]. En su momento, «no solo le libró entonces de todo temor del demonio, sino que, con la ayuda de Dios, le inmunizó para siempre de estos terrores nocturnos»¹³².

Observado por los inquisidores, encomendaron el asunto al vicario Figueroa, que no encontró error ni en su doctrina ni en su vida [cf. *Au* 58]. Aun así, Iñigo termina en prisión mientras se estudia su caso, y pudiendo ser ayudado para salir de la cárcel en Alcalá, especialmente se menciona a una señora, D^a Teresa de Cárdenas; no quiso nunca aceptar nada diciendo siempre: “Aquel por cuyo amor aquí entré, me sacará, si fuere servido dello” [*Au* 60]. Ese amor y confianza en Dios lo podemos apreciar en otro acontecimiento, en esta ocasión recibió visita de D. Francisco de Mendoza (cardenal de Burgos) acompañado por el bachiller Frías, que al preguntarle a Iñigo por cómo llevaba personalmente el tiempo en prisión en Salamanca, éste respondió: “Yo responderé lo que respondí hoy a una señora que decía palabras de compasión por verme preso. Yo le dije: en esto mostráis que no deseáis de estar presa por amor de Dios. ¿Pues tanto mal os parece que es la prisión? Pues yo os digo que no hay tantos grillos ni cadenas en Salamanca, que yo no deseo más por amor de Dios” [*Au* 69].

¹³¹ Cf. *Ibíd*, 61.

¹³² Hace referencia Rambla en una nota explicativa en cf. Rambla, *El peregrino*, 98, n. 6 a los terrores nocturnos (Polanco en *De vita P. Ignatii*, n.39, FN, II, 545).

A los veintidós días de estar preso le llamaron para oír la sentencia, que expresaba que no habían encontrado ningún error ni en la doctrina predicada ni en la vida, por lo que le dejaban libre, pero sin poder hablar en la jurisdicción de Salamanca sin poder definir hasta pasado cuatro años lo que es pecado mortal, lo que es venial etc. Es lo que provocó que Iñigo fuera a París a estudiar [cf. *Au* 70-71].

El cambio de paradigma en Iñigo de Loyola tiene su fundamento en el amor a Dios, que le posibilita soportar adversidades y poner su confianza en aquél que le ha llamado y va actuando en su vida. Su idea de imitar a Jesús se encarna en estos hechos, donde se va disponiendo su corazón a acoger el rechazo, la acusación injusta y, en el fondo, a vivir en propia persona sufrimientos como consecuencia de una vida de seguimiento al Señor. El peregrino va entendiendo las dificultades que ha de vivir aquél que hace presente con su vida a Cristo. Los deseos de Iñigo se van acercando a los del Señor, y podríamos decir que no cabe temor en el amor (cf. 1 Jn 4,18). En este sentido, los deseos van depurándose y el corazón se va moldeando para que Dios y el prójimo vayan ocupando un espacio mayor en él, y no tanto el amor hacia sí mismo, las conquistas personales o los logros visibles de cara a aquellos que le van conociendo. Quizás resida aquí, en este proceso de madurez en el amar a la manera de Jesús, la superación de un temor que es más al propio fracaso que a quedar expuesto a dificultades y sufrimientos. En este sentido, va ganando en confianza en el Señor, para que sea Él el que vaya marcando los pasos en su vida.

2.3. Desde la partida para París hasta Roma (1528-1556)

«Y así se partió para París solo y a pie, y llegó a París por el mes de febrero, poco más o menos; y según me cuenta, esto fue el año de 1528 o de 27» [*Au* 73]. Una vez que Ignacio llegó, estuvo mendigando y viviendo en un hospital, pero fue descubriendo que estas circunstancias eran un obstáculo para sus estudios; será entonces cuando se decidió ir al Colegio de Santa Bárbara a vivir, imaginando que el maestro que le que manda sería Cristo, y a uno de los escolares poniéndole el nombre de san Pedro y a otro de san Juan. En su caso, por recomendación de un fraile español, iría a Flandes dos meses al año para conseguir limosnas sustentarse [cf. *Au* 74-76].

Hemos de considerar lo que influye la imaginación, que forma parte del mundo de deseos de Iñigo, donde su propia experiencia la equipara a la de los apóstoles, buscando ser enviado por el mismo Cristo y teniendo presente en sus pensamientos a san Pedro y a

san Juan. Iñigo tiene en mente a Jesús de Nazaret y sus discípulos en este recorrido espiritual que va teniendo y en los cuáles, sus deseos irán encarnándose y tomando forma.

La primera vez que volvió de Flandes, comenzó más intensamente con conversaciones espirituales, dando en un mismo tiempo ejercicios a Peralta, Castro y Amador [cf. *Au* 77]. El bachiller Castro terminó como fraile cartujo en Valencia. Peralta se fue peregrinando a Jerusalén. Amador partió para España por vía de Ruan y cayó enfermo, lo que provocó que Iñigo fuera en su busca para ayudarle, con grandes deseos de andar de París a Ruan, descalzo, absteniéndose de comida, de bebida y haciendo oración [cf. *Au* 77-79]. Es relevante este dato por lo que sucede en este camino que emprende Iñigo de Loyola, tal como se describe en la autobiografía: «Al día siguiente por la mañana, en que debía partir, se levantó de madrugada, y al comenzar a vestirse le vino un temor tan grande, que casi le parecía que no podía vestirse. A pesar de aquella repugnancia salió de casa, y aun de la ciudad, antes que entrase el día. Con todo, el temor le duraba siempre y le siguió hasta Argenteuil» [*Au*. 79].

Es de las pocas ocasiones en que aparece el temor por parte de Iñigo en toda su *Autobiografía*; tal como lo describe, sufre un momento de pesadumbre durante el camino. Pero como hemos comentado anteriormente, ya Iñigo vivió estos altibajos en su proceso espiritual y al temor le seguirá la consolación: «Pasado aquel pueblo con este apuro espiritual, subiendo a un altozano, le comenzó a dejar aquella cosa y le vino una gran consolación y esfuerzo espiritual, con tanta alegría, que empezó a gritar por aquellos campos y hablar con Dios, etc; y se albergó aquella noche con un pobre mendigo en un hospital, habiendo caminado aquel día 14 leguas» [*Au* 79]. En Ruan ayudó al enfermo y posibilitó que lo pusieran en una nave en dirección a España [cf. *Au* 79].

Más allá de lo anecdótico, las opciones y actuaciones que Iñigo va tomando no están exentas de sus experiencias espirituales. Sigue vivo en él ese deseo de imitación, puesto de manifiesto en la andadura que quería hacer, con abstinencias y oración. Pero por otro lado nos preguntamos, ¿por qué temor? Sobre todo, ¿por qué consolación al poco tiempo? Quizás Iñigo, que ya tenía experiencia de cómo funcionan las mociones interiores, pueda intuir que la persistencia hace que del temor se vaya pasando a la consolación con los consecuentes frutos. El miedo, por tanto, también forma parte de la experiencia de Iñigo, y es importante que lo percibamos, para descubrir cómo este lo aborda y qué papel deja que tenga en su vida. En este caso, perseverar en sus intenciones manteniéndose en sus deseos, es lo que provocará este cambio interior a la consolación.

Iñigo al volver a París se presentó al inquisidor ante nuevos rumores hacia él, debido a lo que había pasado con Castro y Peralta, pero el inquisidor ya no le volvió a llamar. Comenzaría así el curso de Artes bajo un maestro llamado Juan Peña¹³³. En este tiempo conversaba con Mro. Pedro Fabro y con Mro. Francisco Javier, los cuales después ganó para el servicio de Dios por medio de los Ejercicios [cf. *Au* 80-82].

Sabemos que Iñigo de Loyola, Pedro Fabro y Francisco Javier compartían la misma habitación en el colegio de Santa Bárbara, así como de sus conversaciones espirituales y la importancia que este hecho tiene para lo que será la CJ. Para nuestro estudio, en este caso analizando la importancia que tienen los deseos compartidos por los primeros compañeros, hago referencia al testimonio del propio Pedro Fabro en su memorial:

«Este mismo año [1528] vino Ignacio al Colegio de Santa Bárbara y ocupó la misma habitación que nosotros [...]. Él quiso que yo enseñase a este santo hombre, y que mantuviese conversación con él sobre cosas exteriores y más tarde sobre las interiores; al vivir en la misma habitación compartíamos la misma mesa y la misma bolsa. Me orientó en las cosas espirituales, mostrándome la manera de crecer en el conocimiento de la voluntad divina y de mi propia voluntad. Por fin, llegamos a tener los mismos deseos y el mismo querer; terminamos por ser uno en los deseos, en la voluntad y en el firme propósito de elegir esta vida que ahora llevamos los que somos y los que serán de esta Compañía, de la que no soy digno»¹³⁴.

La expresión «primeros compañeros» se refiere habitualmente al grupo de los diez estudiantes universitarios que coincidieron en París, a partir del encuentro con Iñigo y la formación del primer grupo de la CJ. Esta alusión al término «compañeros» la encontramos en la autobiografía repetidas veces [*Au* 41.56.69]. En el momento en que Iñigo, que estaba hospedado en el hospital de Saint Jacques decide trasladarse como interno a Santa Bárbara, comparte habitación con Pedro Fabro y Francisco Javier. Compartían el ritmo académico de las clases, un mismo maestro llamado Juan Peña y diálogos que generarían con el tiempo una relación de amistad que posibilitó tal como lo expresa Fabro «los mismos deseos y el mismo querer». Podríamos afirmar que en estos

¹³³ Cf. Ruiz Jurado, *Obras*, 81, n. 21.

¹³⁴ Pedro Fabro, «*Memorial*», Introducción de José García de Castro Valdés, sj y trad. J.H. Amadeo, sj, y M.Á. Fiorito, sj (Bilbao: Mensajero, 2014), 98, [8].

deseos compartidos el Señor va obrando, ya no en solitario, como pasó con la experiencia frustrada de Iñigo en Tierra Santa, sino de manera compartida. De alguna forma, podemos intuir aquí el primer origen de la Compañía de Jesús. Poco después se fueron sumando lo que podríamos llamar amigos en el Señor; los Ejercicios y la conversación toman un papel relevante; todo ello, teniendo en cuenta las diferentes nacionalidades de la que forman parte, pero con un mismo corazón y voluntad¹³⁵. ¿Qué fue lo que lo posibilitó? ¿Cómo gente tan diversa de lugares distintos se llegó a vincular de esta forma en un proyecto común?

Analizar aquellos aspectos que pueden darnos respuestas a dichos interrogantes, nos ayuda a ver cómo se llega a entrar en una sintonía común. A ir identificando los mismos deseos que desde una mirada de fe, entendemos son deseos que proceden del Señor y que los mismos compañeros van descubriendo y viviendo. Señalaremos algunos elementos que nos aporta José García de Castro en su estudio de los primeros compañeros:

1) El tiempo perdurable, ya que las relaciones tan profundas requieren de un tiempo considerable, y fueron ocho años los que compartieron en París (1528-1536). Tiempo para crecer en conocimiento mutuo, compartir vida y misión, desear y soñar juntos. Con relación al tiempo, a excepción de Iñigo de Loyola, la similitud en la franja de edad.

2) El contexto compartido en la universidad de París, en el que el grupo se conoció y creció. Esto favoreció un pensamiento similar, un lenguaje teológico y religioso, con formas similares de pensar sobre sí mismos y sobre Dios. El estudio ayudó a integrar al grupo en unos mismos objetivos y horizonte, con vistas siempre a dar gloria a Dios y ayudar al prójimo. Pero no todo se reduce al ámbito académico, también tuvieron contextos de gratuidad y de descanso, donde se visitaban y comían en casas de unos y de otros, donde se animaban y alentaban. Vivieron contextos de solidaridad entre ellos, de hecho, ya hemos mencionado de Fabro cómo vivieron en la misma habitación y compartieron la misma mesa y la misma bolsa; pues Iñigo ayudaría a Fabro y tenía fama de ayudar temporalmente a muchos estudiantes.

¹³⁵ Cf. José García de Castro, “Los primeros de París. Amistad, carisma y pauta”, *Manresa* 78 (2006): 253-259.

3) La conversación, que posibilita poner la vida a disposición del otro. Es forma privilegiada de darse, de ofrecerse. Así es como ganó Iñigo a Francisco Javier y a Pedro Fabro, que afirmaría que «con su mansedumbre y dulzura ganaba a aquellos con los que trataba»¹³⁶.

4) El liderazgo de Iñigo, que se pueden reconocer en la edad y madurez. En su trayectoria vital pudo reconocer ambientes seculares de alto rango (Loyola, Arévalo, Nájera); recorrió parte de Europa a pie, estuvo en la universidad de Alcalá y Salamanca, pasó por Tierra Santa, con las dificultades que se presentaban en unos sitios y en otros. Antes de llegar a París había sufrido varios procesos inquisitoriales y algo de estancia en la cárcel por ello. De alguna forma, se podría afirmar que Iñigo encarna y transmite los valores humanos y espirituales que están buscando, en la manera de vivir la fe, la imitación de Jesús en una vida pobre, célibe, la ayuda al prójimo, el servicio de Dios, la peregrinación a Tierra Santa. Así no se hace difícil imaginar cómo se acrecienta el deseo y el fervor en estos compañeros por seguir a Cristo, ya no solos con un proyecto personal, sino juntos y de una manera común, que van expresando entre ellos. Los integrantes del grupo se han sentido ayudados por Iñigo, que ya había recorrido mucho de la experiencia espiritual que a ellos les tocaría vivir.

5) Los Ejercicios: Los compañeros vivirían los Ejercicios como experiencia espiritual fundamental, en su encuentro y relación con Cristo. En este sentido, el grupo no sigue a Iñigo, sino el estilo y la forma de vida que han aprendido de él en su seguimiento al Señor. La persona de Jesús y los deseos de servirle fue centro de energía dinamizador del grupo¹³⁷.

Los votos en Montmartre marcan un hecho importante, aunque no fuese propiamente la fundación de la Compañía, sí establece el pacto común con el deseo tanto de evangelizar en Tierra Santa, como de ponerse a disposición del Papa. Este acontecimiento apunta al estilo de vida que deseaban llevar, recogida en esta eucaristía presidida por el entonces único sacerdote, Pedro Fabro, el 15 de agosto de 1534¹³⁸.

¹³⁶ Cf. *Ibid*, 263, n. 66.

¹³⁷ Cf. *Ibid*, 261-265. 269.

¹³⁸ Cf. P.-H Kolvenbach, “En el 450 aniversario de los votos de Montmartre”, *Selección de Escritos* 1983-1990 (Madrid 1992): 36.

A partir de este momento es cuando establecemos a Iñigo el nombre de Ignacio, en un sentido de la palabra, ya nunca solo, sino acompañado de un grupo que siempre se mantendrá unido; aunque Ignacio conservaría siempre el espíritu de peregrino. Esta experiencia compartida en la capilla de los mártires refleja el deseo que había ido emergiendo en cada uno de ellos desde hacía meses, por eso podemos decir que forma parte de un deseo estructurado lo que se da en este grupo de compañeros. Apreciamos el núcleo carismático de la futura CJ. Compañeros de Jesús, sentido del grupo en su triple dimensión: en su humanidad, Jerusalén; en el sacramento, la eucaristía y en su eclesialidad, por su ofrecimiento al Papa. Digamos que existe un horizonte de sentido con elementos comunes, y una forma de vida acompañada de acciones que desean llevar a cabo, como la pobreza, la itinerancia apostólica y la ayuda al prójimo. Es en Montmartre donde se empieza a perfilar el estilo original de vivir juntos, a la manera de los primeros discípulos¹³⁹.

Años después, una de las preguntas de Nadal a jóvenes jesuitas de España y Portugal es: ¿por qué entraste? Entre diversas respuestas, algo de lo que sí tenemos constancia es de cómo se sentían impresionados por el entusiasmo de la comunidad primera de la CJ, así como por ser testigos del afecto que los jesuitas se sentían mutuamente entre ellos. Esta amistad se percibía desde fuera de la Compañía¹⁴⁰ y tendría en este mismo sentido, sus frutos vocacionales, pues no resulta raro que el ejemplo comunitario y las relaciones de amistad, amigos en el Señor, despierten deseos de vivir de forma semejante, y preguntas de si el Señor les llama a vivir como ellos.

Ignacio culmina en Roma y tiene la experiencia de la Storta (1536-1537)

Ignacio terminaría el curso de Artes y por su estado de salud tenía recomendación médica de volver a su tierra natal. Ya en este tiempo habían decidido como grupo ir a Venecia y a Jerusalén para evangelizar. Y si no les daban permiso para quedarse en Jerusalén, tal como le pasó a Ignacio en su momento, se irían a Roma para ponerse a disposición del Papa. Todo esto sería a la vuelta de Ignacio, cuando recuperara su estado de salud. Esto era el año 35 y los compañeros, tal como estaba pactado, tenían previsto

¹³⁹ Cf. García de Castro, “Los primeros de París. Amistad, carisma y pauta”, 269-270.

¹⁴⁰ Cf. *Ibid*, 274.

partir el año 37, el día de la conversión de san Pablo; aunque por las guerras partieron en noviembre del año 36.

Se dirigió hacia su tierra con un pequeño caballo que le compraron y escogió el camino más solitario, que era ir por el monte. Allí Ignacio pasaría un poco de miedo, al ser tierra donde no era tan extraño encontrarse en peligro, y ocurrió que se cruzó con dos desconocidos. Pero habló con ellos y descubrió que eran criados de su hermano, que le andaban buscando. Éstos tenían intención de que fuera a casa del hermano, pero no lo consiguieron, sino que Ignacio se iría al hospital y más tarde a buscar limosna en el pueblo. En el hospital comenzó a hablar con muchos que fueron a visitarle por cuestiones de fe. Determinó enseñar la doctrina cristiana cada día a los niños y al poco tiempo acudirían muchos a oírle, incluido su propio hermano [cf. *Au* 88]. Una vez que se curó, retomó el camino con idea de comenzar los asuntos que tenía pactado con sus compañeros [cf. *Au* 89]. De nuevo vivirá el riesgo de un viaje en estas circunstancias, en que le recomendaban no embarcarse, por el peligro que corría estando en el mar Barbarroja; pero aún con los avisos que le hicieron, suficientes para llenar de miedo a Ignacio, éste no dudaba en la resolución de embarcarse y proseguir su viaje. Y fue embarcando en una nave grande cuando pasó la tempestad de la que estuvo por tercera vez en peligro de muerte. Entrando en Bolonia, empezó a pedir limosna; allí estuvo un tiempo enfermo y más tarde le pasaría lo mismo en Venecia [cf. *Au* 90-91].

Será en Venecia donde se ejercite en dar los Ejercicios y tener conversaciones espirituales; entre ellos estaba un español, el bachiller Diego de Hoces, que dudaba por miedo a realizar los Ejercicios, pero se determinó hacerlos y finalmente se unió al grupo de Ignacio. Sería el malagueño Hoces el primero que murió en 1538 en Padua [Cf. *Au* 92]¹⁴¹.

En Venecia tuvo Ignacio otra persecución de la que saldría airoso. Los nueve compañeros llegaron a Venecia a principios del 37, y allí se dividieron para servir en varios hospitales hasta que se fueron una vez transcurridos varios meses a Roma, a excepción de Ignacio, para recibir la bendición del Papa con idea de marchar a Jerusalén. Volverían a Venecia a pie, mendigando y divididos en tres grupos siempre de diferentes naciones. Allí se ordenaron el 24 de junio de 1537 a título de pobreza, haciendo todos

¹⁴¹ Cf. Ruiz Jurado, *Obras*, 92-93, n. 4.

votos de castidad y pobreza. A esperas de saber si podrían ir a Jerusalén, se dividieron por el Véneto teniendo que esperar el tiempo que habían establecido, y si no encontraran manera, una vez llegado el momento, volverían a Roma y se presentarían al Papa. Ignacio iría con Pedro Fabro y Laínez a Vicenza, allí encontraron una cierta casa fuera de la ciudad, que no tenían ni puertas ni ventanas, dormían sobre un poco de paja. Vivían de la limosna y casi no podían sustentarse, de esta forma estuvieron cuarenta días, no atendiendo más que a la oración [cf. *Au* 93-94].

En esta etapa de la vida, Ignacio ha experimentado realmente todo un proceso espiritual. El Señor le ha ido configurando de manera que sus deseos se identifican con los de Cristo, hay un carácter claramente apostólico y una confianza en la providencia, que le implica exponerse a riesgos superando los miedos propios que éstos conllevan, se da desde Dios y para el bien del prójimo. Un estilo de vida austero, no solo sino acompañado, y la atención a los enfermos nos remite a la propia vida de Jesús de Nazaret en itinerancia con sus discípulos. Nos hace entender de una forma concreta y llena de ejemplos lo que se entiende por ser compañeros en el Señor.

Pasados los cuarenta días llegó el Mro. Juan Coduri y los cuatro decidieron empezar a predicar. Muchos se movieron a devoción y ellos tenían las cosas necesarias para la vida. Principalmente cuando Ignacio comenzó a prepararse para ser sacerdote en Venecia y cuando se preparaba para decir la misa, en todos aquellos viajes tuvo grandes visitaciones sobrenaturales, al modo de las que tuvo cuando estuvo en Manresa. Acabado el año, se dirigieron a Roma divididos de nuevo en tres o cuatro grupos, Ignacio con Fabro y Laínez, viaje en el que vivió especialmente la presencia del Señor [Cf. *Au* 94-96]. Ignacio determinó estar un año sin decir misa, preparándose y rogándole a la Virgen que le quisiese poner con su Hijo [Cf. *Au* 97]. Allí sucedió uno de los hechos más relevantes que viviría Ignacio de Loyola: «Y estando un día, algunas millas antes de llegar a Roma, en una iglesia, y haciendo oración, sintió tal mutación en su alma y vio tan 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)]. Después diría a los compañeros que vivirían muchas contradicciones [cf. *Au* 97]¹⁴².

¹⁴² Nos referimos a la visión que tuvo Ignacio en noviembre de 1537 en una pequeña capilla en un lugar llamado «La Storta», a unos quince kilómetros de Roma. A Jerónimo Nadal le parecía que esta experiencia mística ejercitaba un profundo influjo en la comprensión y síntesis de la espiritualidad de Ignacio y de la Compañía. Por lo que considera que es una gracia otorgada no solo a Ignacio, sino en él

Laínez, siendo General de la Compañía, explicó a los jesuitas de Roma en 1559, después de 3 años de la muerte de Ignacio, por qué habían escogido el nombre que dieron a la Compañía, dejando lo que había escuchado de éste durante el viaje de entrada a Roma, recibiendo la confirmación de que Dios aprobaba ese título:

«Ibamos a Roma por la ruta de Siena... él recibía la eucaristía todos los días de mano de Mtro. Pedro Fabro o de mí... y me dijo que le parecía que Dios le imprimía en su corazón estas palabras: Ego ero Vobis Romae propitius [Yo os seré propicio en Roma]. Y nuestro padre no sabiendo lo que querían significar estas palabras, decía: yo no sé qué cosa será de nosotros, quizás seremos crucificados en Roma... Después, otra vez dijo que le parecía ver a Cristo con la cruz a cuestas, y al Padre eterno al lado, que le decía a su Hijo: ‘Quiero que tomes a éste por servidor tuyo’. Y así Jesús lo tomaba y decía: ‘Yo quiero que tú nos sirvas’. Y tomando, por esto, gran devoción a este santísimo nombre, quiso que la Congregación se llamase: la Compañía de Jesús». (FN, II,133)¹⁴³.

Ignacio mientras se encamina a Roma recibe esta aceptación del Padre, a la vez que es puesto con el Hijo para que le sirva. No sabe qué les espera en Roma, pero sí tiene claridad de que el grupo siga a Jesús con el estandarte de la cruz. No manifiesta temor alguno y sus deseos, ahora sí, son los propios deseos del Señor. En este sentido, la gracia aparece como un don personal para Ignacio, como respuesta a su insistente petición a la Virgen, y produce una gran mutación de su alma. Pero él es puesto al servicio de Cristo no solo, sino junto a todos los que forman el grupo; de ahí que comunicara a los compañeros, que veía las ventanas cerradas queriendo transmitir las contradicciones que habría que vivir. Dios eligió a todos como compañeros de Jesús¹⁴⁴.

Por tanto, el propio Ignacio al anticipar la contradicción que anuncia a los compañeros, vive y transmite el seguimiento a Jesús de Nazaret, con lo que esto implica de vivir lo que Él vivió. Amar a su manera conlleva la cruz, esta forma de vida coloca

también a toda la CJ y a cada jesuita en particular. Digamos que Dios Padre da a Cristo a Ignacio, llevando su cruz como servidor y compañero; por otra parte, en Ignacio todos los jesuitas, como personas individuales y como cuerpo, han recibido la misma gracia, han sido dados por Dios Padre a Cristo llevando su cruz como servidores y compañeros. Podemos apreciar, por tanto, el carácter de servicio no solo individual, sino comunitario, que nos hace comprender con mayor hondura el sentido de CJ o compañeros en Jesús. Cf. Herbert Alphonso, “*La Storta*”, en *DEI*, 1091-1094.

¹⁴³ Hace referencia a ello el P. Ruiz Jurado en Cf. Ruiz Jurado, *Obras*, 98, n. 97; y el P. Rambla en cf. Rambla, *El peregrino*, 145, n. 17.

¹⁴⁴ Cf. Javier Osuna, SJ. *Amigos en el Señor. Unidos para la dispersión*, (Mensajero-Sal Terrae, Santander, 1998), 115-117.

ante el realismo de la vida espiritual, estar en camino haciendo presente a Cristo y anunciándole a Él le llevará a asumir dificultades, sufrimientos que tienen sentido desde el altruismo, la generosidad del que ha hecho este recorrido cristiano que nos revela el santo con su propia vida, y que lleva, como ya aludimos, a experimentar que no cabe temor en el amor (cf. 1 Jn 4,18).

En Roma Ignacio dirigiría Ejercicios Espirituales. Cámara nos narra que siempre y a cualquier hora que quería encontrar a Dios lo encontraba; que tenía muchas visiones, entre ellas, ver a Cristo como el sol, especialmente cuando trataba cosas de importancia. También las tenía al presidir la eucaristía y cuando escribía las Constituciones. En ese momento, Ignacio escribía cada día lo que pasaba por su alma [Cf. *Au* 99-100]. «...y siempre hacía la oración y decía la misa con lágrimas» [*Au* 101]. Culminamos con la última etapa de la vida de Ignacio, como alguien que nunca dejó de buscar a Dios y sigue moviendo a otros a encontrar en Él el sentido y el tesoro escondido (cf. Mt 13,44); siempre en continuo movimiento interior, para que sea el Espíritu del Señor el que guíe nuestras vidas.

3. Conclusiones

Recogemos las conclusiones que podemos extraer del proceso de san Ignacio para iluminar un camino vocacional:

1. Ignacio empezó a crecer en deseos parándose a pensar, ¿qué sería si hiciese esto que hizo san Francisco y esto otro que hizo santo Domingo? [cf. *Au* 7]. Las lecturas y referentes espirituales, los impulsos y deseos que se despiertan en el corazón a partir de éstos son elementos que dan luz o pueden traducirse en llamada de Dios. Así como Iñigo se imaginaba, soñaba al estar inmerso en la lectura, lo pueden hacer otros creyentes. Son medios que pueden despertar la vocación en diversas circunstancias, según el sujeto y lo que vaya viviendo.

Los deseos de grandezas o de realizaciones de grandes obras exteriores son aquellos aspectos que tuvieron que ir moldeando la persona de Iñigo de Loyola, para que su vida se fuera asemejando a la de Jesús. Esto mismo puede pasar en otros muchos que se sienten llamados por el Señor. No hay una motivación inicial plenamente pura, sino que existen elementos frutos del sujeto que pueden contener una dosis de egocentrismo, heroísmo, u otros aspectos que habrá que identificar y trabajar sobre ellos, siempre desde la fe en la acción de Dios que actúa en la persona, ayudado por su gracia. El suceso del

moro, de hecho, nos recuerda los resquicios del pasado que habrá que superar y aún están presentes en la vida de Iñigo, pues la persona tendrá que asumir aspectos propios de su naturaleza humana, que en mayor o menor medida le van a acompañar toda su vida. De nuevo, abrirse por amor y con fe a la gracia forma parte fundamental de la experiencia espiritual en la respuesta a la llamada del Señor, como veíamos en su etapa de Manresa, poniendo los medios naturales que estén en nuestro alcance para seguir a Cristo que nos llama conociendo nuestras luces y nuestras sombras, desde la convicción de que el Señor actúa acogiendo toda la naturaleza del sujeto.

La experiencia religiosa comienza cuando la persona abre un espacio a la gracia, para que sea el Señor y no los propios deseos los que vayan impulsando la vida del creyente. Ante la indecisión, el miedo, el vértigo por la incertidumbre del futuro, es necesario que la persona no sea el centro, ni se ponga ella como centro, para ir poniendo a Cristo y el Evangelio.

2. Un suceso a destacar en Ignacio es el hecho de despojarse de sus vestiduras, su espada y ofrecerlas a la Virgen en Montserrat, antes de marchar a Manresa. ¿No es acaso lo que hace cada persona que deja un estilo de vida para emprender otro radicalmente nuevo? La persona que se siente llamada por el Señor y se dispone a entrar en la vida consagrada o el sacerdocio, necesita despojarse de lo que ha sido en muchos aspectos su vida pasada y emprender un camino nuevo, para lo que es al menos recomendable desde nuestra fe ofrecerse al Señor y a la Virgen María para ello. Es la actitud espiritual del que pone los medios y, a su vez, se deja llevar por el Espíritu de Dios.

3. En pocos sucesos que se describen en la *Autobiografía* aparece el miedo, por eso me parece tan importante detenerme en este aspecto: «¿Y cómo podrás tú sufrir esta vida setenta años que has de vivir?» [Au 20]. No me parece una pregunta al margen de la que se puede hacer alguien dispuesto a ingresar en una congregación religiosa, en el seminario o antes de una decisión importante como unos votos perpetuos u ordenación sacerdotal. La pregunta: «¿Y cómo podrás tú?» manifiesta el miedo, la indecisión y la falta de confianza en las propias fuerzas, por eso la fe que se va gestando en el sujeto, la manera de encarar la tentación, de no ocultar sino manifestar la propia fragilidad, nos hace ver como lo opuesto al miedo no es la valentía, sino la fe y el amor, la gratuidad de aquél que se confía al Señor y sabe en quién ha puesto su confianza (cf. 2 Tim 1,12). De ahí vendrá posteriormente en Iñigo ese deseo firme y confianza que le hace emprender su peregrinación a Jerusalén.

4. La experiencia que Ignacio descubre «Se le abrieron un poco los ojos» establece un antes y un después: define bien un movimiento interior que se da en la persona que es llamada por el Señor y, con ayuda de su gracia, ve lo que antes no era capaz de percibir, ya sea por su historia en la que sus decisiones, opciones y acciones estaban al margen de la voluntad de Dios o sencillamente porque ve la elección en su vida de forma nueva.

5. Otra experiencia que nos puede iluminar es la de la alternancia que identifica Ignacio entre alegría y tristeza, deseos y miedos, desaliento y energía. Un ejemplo de ello es el temor sentido en el camino hasta Argenteuil [cf. *Au* 79]. Parece un momento de pesadumbre, pero resiste la situación, de manera que al temor le seguirá la consolación, y pasado aquel pueblo, subiendo a un altozano, le comenzó a dejar aquella cosa y le vino una gran consolación y esfuerzo espiritual [cf. *Au* 79]. Pertenece al proceso espiritual propio del discernimiento identificar estas mociones, para distinguir lo que procede del Señor y lo que no, y responder de manera adecuada.

6. Resulta muy iluminador las conversaciones espirituales de Ignacio con Pedro Fabro y Francisco Javier, con quienes compartía habitación en París. La *Autobiografía* nos aclara que Ignacio los ganó para el servicio de Dios por medio de los Ejercicios [cf. *Au* 80-82]. El diálogo espiritual tiene en sí una fuerza tremenda en el proceso vocacional. La persona llamada por Dios siente la necesidad de comunicarlo y de ser escuchada por alguien que pueda entender lo que puede estar sucediendo en su interior, que sepa de la vida del Espíritu para ayudarle a comprenderse a sí mismo. La conversación, el acompañamiento espiritual y la experiencia de oración intensa, tal como nos aparece los Ejercicios que se dispusieron a hacer Pedro Fabro y Francisco Javier de la mano de Ignacio de Loyola, son medios por los cuales el Señor actúa. Deseos, sueños, miedos y resistencias se exponen para que el Espíritu de Dios vaya confirmando la llamada a seguirle en una forma de vida concreta y en lo que será un proyecto común.

7. Por último, subrayo la relevancia de la comunidad. Hasta el momento hemos puesto el peso del camino vocacional en la relación que se da entre el creyente y Dios, pero también hemos de considerar la importancia que tienen los otros, como la tuvieron a partir de un momento determinado en Ignacio de Loyola. Podemos destacar los votos en Montmartre por el compromiso que hicieron con el deseo de peregrinar a Jerusalén, el proyecto común de llevar un estilo de vida pobre volcada en la evangelización, y ponerse a disposición del Papa. Más tarde, la experiencia de Ignacio con Pedro Fabro y Laínez en Vicenza, dedicados en sencillez y pobreza a la misión. Camino a Roma Ignacio tiene la

experiencia de la Storta, que implica un conformarse con Cristo para servir hasta el final, acogiendo no solo los bienes sino también la cruz, como consecuencia de la manera de amar. Dicha experiencia, aunque sea personal, implica a todo el grupo elegido como compañeros de Jesús. El seguimiento a Cristo y su respuesta vocacional no se da en solitario, sino que el Espíritu actúa y habla también por medio de la comunidad de creyentes, algo que, aunque de diferente forma, es esencial en la vida consagrada y en el ministerio sacerdotal.

Capítulo 3. Deseos y miedos en el camino vocacional en algunas cartas de san Ignacio de Loyola, su doctrina aplicada

Una vez hemos analizado la experiencia de san Ignacio, procedemos a su doctrina de manera aplicada por medio de algunas de sus cartas, sobre todo, dentro del ámbito de la formación y los jóvenes que formaban parte de la Compañía. Las cartas manifiestan lo más íntimo y vital de la persona, que responde, gestiona y trata los asuntos que forman parte de la vida del hombre. En Ignacio y sus escritos se pone de manifiesto la espiritualidad que va viviendo y transmitiendo, aplicada a las diferentes situaciones vitales. En las cartas se transparenta el alma con las reacciones y anhelos, aparecen los resortes más íntimos de la personalidad, sus alegrías y tristezas y también, porque no decirlo, los deseos que, desde una lectura de fe, se identifican con los propios deseos del Señor. Digamos que las cartas son como un comentario de los Ejercicios y Constituciones; las mismas ideas y principios. La diferencia reside en el modo concreto de proyectar las mismas verdades¹⁴⁵.

1. Introducción al epistolario ignaciano

Habría que aclarar para enmarcar su relevancia, que la epistolografía en el siglo XVI era uno de los modos de aparecer de la retórica, junto con la predicación y la oratoria secular. Saber escribir bien una carta era uno de los géneros literarios de los humanistas. En el caso de Ignacio de Loyola, ya desde su formación administrativa en Arévalo (1506-1517), bajo la tutela de D. Juan Velázquez de Cuéllar, tenía relación con estas prácticas epistolares. Y en la autobiografía nos dice «era un buen escribano» [Au 11]¹⁴⁶.

Los documentos ignacianos están editados en 12 volúmenes de (MHSI), en la serie primera de *Monumenta Ignaciana* bajo el título *Sancti Ignatii de Loyola Epistolae et Instructiones* (Madrid 1903-1911). Es una edición crítica, anotada en sus aspectos críticos-textuales e históricos. Los editores nos ofrecen la siguiente información: Primero, hace referencia al autor o escribano, por tanto, a Ignacio o su secretario. A continuación, el lugar donde esa carta se escribe. Después, la fecha (día, mes, año) o tiempo aproximado. Aporta un resumen breve de los contenidos de la carta, el texto completo en

¹⁴⁵ Cf. I. Iparraguirre, Introducción a las cartas en Ruiz Jurado, *Obras*, 633-635.

¹⁴⁶ Cf. García de Castro, “Cartas”, en *DEI*, 294-295.

transcripción original y las variantes (anotaciones marginales o posibles modificaciones). Comprende un total de 6.742 documentos, de las cuales 5.301 van dirigidas a jesuitas y 1.514 a no jesuitas. El criterio clasificador de MHSI ha sido el cronológico; el primer documento es del 6 de diciembre de 1524, una carta escrita desde Barcelona a Inés Pascual [I, 71] y el último es una de Polanco a toda la Compañía de Jesús (CJ), de los primeros días de agosto de 1556, pocos días después del fallecimiento de Ignacio de Loyola¹⁴⁷.

En un momento de expansión de la Compañía, la carta aparece como medio único para cultivar la relación y conservar la unión en el grupo. La epístola ignaciana es, ante todo, pragmática, mensajes con vocación de acción, modos que ayuden a entenderse como partes de un “cuerpo” mayor y trascendente al sujeto, y medio para recordar su vinculación con Roma, al que se mantenía fielmente unido a través de la obediencia. Polanco enumera diversas razones que justifican la importancia de escribir: la fortaleza de la CJ, el amor mutuo, la esperanza y la humildad, ayuda al discernimiento y a los que están solos o turbados. Escriben sobre el estado del negocio espiritual y sobre las personas. La prudencia ha de ser el criterio común en todo escrito: «gastaba mucho tiempo en considerar lo que escribía [...] y examinar cada palabra borrando y enmendando lo que le parecía...» (Ribadeneira 1951,494), tal como recuerda Ribadeneira.

En nuestro caso, el interés está puesto en el aspecto vocacional y los deseos y miedos o experiencias similares, que se pueden vivir en el camino de un joven en este caso en la CJ. Por ello, tanto las cartas escogidas, como los aspectos que tratamos de ellas, se detienen en ello¹⁴⁸.

En cuanto a la forma y estructura de las cartas, no existe un patrón único que incluya. Durante casi 32 años, la carta va variando en su forma y estructura; influye los diferentes destinatarios y el cambio de estilo del propio Ignacio. También varía enormemente en cuanto a la extensión. En cualquier caso, respecto a la estructura podemos establecer lo siguiente:

Invocatio: la cruz y el *jhs* significa que se encomienda el mensaje a Dios o a Jesús.

¹⁴⁷ Cf. *Ibid*, 295-296.

¹⁴⁸ Cf. *Ibid*, 297-299.

Salutatio: que consta de una fórmula de tratamiento, que recoge expresiones estipuladas en los formularios de la época y una fórmula de saludo.

Exordio: de esta forma, sitúa la carta en el momento de la relación epistolar, haciendo breve memoria de las precedentes y expresando buenos deseos al receptor, a modo, tal vez, de *captatio benevolentiae*.

Narratio: es la parte central, donde se desarrolla los temas del contenido que quiere expresar, con tono y extensión diversa.

Conclusio: se empieza a cerrar con una fórmula de transición, en la que se dan saludos, se encomiendan oraciones y culmina con una fórmula de despedida.

Signatio: consta de lugar y fecha, prefirma, que trae en sí una expresión de humildad o predisposición, como por ejemplo ‘el pobre peregrino’¹⁴⁹.

A continuación, presentamos tres cartas, dos de ellas enviadas a Francisco de Borja, analizando la respuesta de Ignacio a una cuestión más concreta, referido a la situación de Francisco. La tercera carta es una de las más significativas, a veces llamada carta de la perfección, escrita a los escolares de Coimbra. Por su intencionalidad, el tema del deseo es casi una constante en el mensaje que transmite san Ignacio. El texto de las cartas que vamos a seguir y la edición de la misma es el que se encuentra en las «*Obras*, san Ignacio de Loyola» de Manuel Ruiz Jurado, aunque las citas de las cartas, hacen referencia al texto que nos ofrece *Monumenta Ignatiana* (MHSI).

2. Cartas a Francisco de Borja

Francisco de Borja y de Aragón nació en Gandía el 28 de octubre de 1510. Hijo del Duque D. Juan (1492) y de su esposa Dña. Juana de Aragón (1493). Tras su niñez, Francisco de Borja se forma en Zaragoza con su abuelo el arzobispo y durante unos años ejerce de paje de la reina Juana “la Loca” y de su hija Catalina, futura reina de Portugal, en Tordesillas. En 1528 entra al servicio del emperador y se negocia su boda con la hija de los Duques de Cardona. Borja acompañó al emperador a la campaña de Provenza (1536) y a las cortes de Monzón y Toledo. Es nombrado lugarteniente general o virrey de Cataluña, y sus principales preocupaciones como gobernante fueron remediar la escasez de trigo, la persecución del bandolerismo, la defensa de las fronteras pirenaica y marítima

¹⁴⁹ Cf. *Ibid*, 299-301.

y las reformas de los monasterios, especialmente de las religiosas. A la muerte del Duque Juan en 1543, se dedicará al gobierno de sus Estados, en los que la población era principalmente morisca.

2.1. Carta de 9 de octubre de 1546 (*Epp. I, 442-444*)

Primero situaremos el contexto de la carta, para después entrar en su análisis desde nuestro tema en cuestión y una vez más, aportar algunas conclusiones en el proceso vocacional a partir de la misma.

La carta está escrita el mismo año en que fallece la esposa del Duque de Gandía, Duquesa Leonor Castro; por lo que Francisco de Borja se queda a los 36 años libre del vínculo matrimonial. Fue en este tiempo cuando fue madurando el proyecto de hacerse religioso. Tras unos Ejercicios Espirituales realizados con el P. Oviedo, emitió en su presencia el 2 de junio de ese mismo año el voto de entrar en la Compañía de Jesús. Se dispone a cambiar de estado de vida y hace votos de castidad y obediencia, teniendo en cuenta de cara a la pobreza, que debía conservar en uso y administración sus bienes hasta colocar a sus hijos. Desde ese momento, se consideró Francisco de Borja jesuita. Fue Pedro Fabro quién informó a Ignacio de Loyola de este proceso. El General de la Compañía le hace a Borja un comentario recurrente y conocido: “El mundo no tiene orejas para oír tal estampido” [*Epp. I, 444*]. Ignacio le contestó aceptándolo en la Compañía de Jesús, dándole normas para situar a sus hijos y emprender los estudios teológicos. Al año y medio le concedería la profesión solemne en secreto, realizada antes de la dispensa pontificia para poder conservar la administración de sus estados por tres años¹⁵⁰. Realizando una aportación por un lado espiritual y por otro práctico, algo propio en Ignacio de Loyola¹⁵¹.

Con respecto a la respuesta que da Ignacio para la entrada en la Compañía, observamos lo siguiente:

«Y viniendo a lo particular que V. Sría. desea saber de mí, del cuándo y cómo de su entrada, digo que, habiéndolo mucho por mí y por otros encomendado a nuestro Señor, me parece que, para mejor cumplir con todas las obligaciones, se

¹⁵⁰ Cf. José Martínez de la Escalera, “Borja, Francisco de”, en *DEI* 241-242.

¹⁵¹ Sobre la consideración de Manuel Ruiz Jurado en la introducción a la carta. Cf. Ruiz Jurado, *Obras*, 723.

debe esta mudanza *hacer despacio y con mucha consideración*, a mayor gloria de Dios nuestro Señor. Y así se podrán ir allá disponiendo las cosas de tal manera, que, sin que a ningunos seglares se les dé parte de su determinación, en breve tiempo *os hallaréis desembarazado para lo que en el Señor tanto deseáis*» (Epp. I, 443).

Para el análisis, nos interesa destacar:

«se debe esta mudanza hacer despacio y con mucha consideración, a mayor gloria de Dios nuestro Señor»

La expresión: *a mayor gloria de Dios nuestro Señor*, aparece más de ciento setenta veces en las *Constituciones* acompañadas o sustituidas por otras expresiones equivalentes: «un mayor servicio», la «mayor alabanza», el «mayor bien de las almas», el «bien más universal». Detrás de estas expresiones tenemos la espiritualidad ignaciana del *magis*. Ignacio procede de una cultura y clase social donde se considera el «valer más» y el «ser mejor» del caballero perfecto. Éste es el sustrato que más tarde, pasada la purificación actual y el cambio de valores en su vida, se traducirá en la espiritualidad del *magis* (más), que va a encontrar en expresiones como: «A mayor gloria de Dios». García-Villoslada señala la semejanza entre comportamientos y actitudes de Ignacio y las reglas de los «caballeros», que está en el mundo del que procede. Iluminan sobre todo las constantes exigencias de superación. También se piden tres cosas a estos caballeros: «ser leales a su señor, amar aquella en quien pusieron su corazón e intención, el tenerse por ‘cavalleros’ más que otros para facer más altas ‘cavallerías’».

Hacer cosas grandes es la forma primitiva de la opción del Principio y Fundamento (PF), de ahí fluirá el lema de la Compañía: «A mayor gloria de Dios». Podríamos afirmar que Ignacio comenzó a vivir el *magis* apartándose de la vocación eclesiástica para servir a un rey temporal. El amor soñador a una dama, hizo que surgiera el *magis* cortesano. Hasta que nació el *magis* de una entrega para hechos distinguidos externos primero, y luego traducido en entrega de toda la persona por amor al Rey Eternal, en orden a un mayor y mejor servicio. Lo encontramos igualmente en el deseo de no buscar la mayor honra personal, sino «la mayor gloria de Dios». «Gloria» y «magis» son dos conceptos que emergen en paralelo en su génesis histórica y juntos son afectados por ese proceso de conversión, que conduce a la vivencia del *magis* desde un superlativo de exceso a un comparativo intenso y de situación, vivido en una búsqueda de respuesta a la voluntad de Dios, en cada momento, lugar, circunstancias, para realizar aquello que sea la mayor

gloria de Dios. Este proceso es el que considero que nos ayuda a entender lo que transmite en carta a Francisco de Borja¹⁵².

Realmente el tema de la vocación desborda el marco de la Compañía y diríamos, que en general desborda a la persona, como un caso tan particular que se dio en época de Ignacio como fundador, con Francisco de Borja. Sabemos que toca el corazón mismo de la fe y se enraíza en la revelación de un Dios que llama al hombre a entrar en comunión con Él¹⁵³. En este caso, sobre alguien con una edad considerable, tratándose de un Duque, con una vida hecha y planificada, viudo eso sí, y con los hijos con sus vidas casi resueltas.

La vocación a la vida religiosa es una cuestión de fe, y en su origen se da un encuentro con Cristo que realmente puede cambiar la vida y los planes de una persona de forma radical. En las palabras de Ignacio encontramos de fondo la experiencia maravillosa de ese encuentro que tiene Borja y que le lleva a entrar en la Compañía. Teniendo en cuenta esto, Ignacio da su recomendación: «se debe esta mudanza hacer despacio y con mucha consideración, a mayor gloria de Dios nuestro Señor».

Es suficiente lo que aparece en esta correspondencia, para encontrar en Ignacio, respecto a la mudanza de Francisco de Borja, que en este caso es de forma de vida, pasando del matrimonio a la vida religiosa, muestras de prudencia y flexibilidad. Los deseos pueden ser santos, pero esto no elimina el hecho de darse tiempo y tomar la decisión con sus consecuencias correspondientes, despacio y tratando bien cada uno de los asuntos que fuese necesario. Está claro que el amor de Dios es inmutable, y el llamamiento que Él hace, aunque sea necesario un cambio de vida, es irrevocable. Todo pasa, pero Dios es absoluto, y así es como estamos llamados a responder¹⁵⁴.

Lo segundo en lo que nos queremos detener de esta carta es lo siguiente:

«en breve tiempo os hallaréis desembarazado para lo que en el Señor tanto deseáis».

Habría que aclarar que antes de la realización de los Ejercicios y también de la muerte de la emperatriz, Francisco de Borja llevaba una vida de piedad. Los que conocían

¹⁵² Cf. Luis de Diego, “Magis”, en *DEI*, 1555-1558.

¹⁵³ Me refiero a la aportación de Arrupe en el documento: «Sobre la promoción de vocaciones y algunos aspectos de la formación». Cf. Pedro Arrupe, *La identidad del jesuita en nuestros tiempos*, (Santander: Sal Terrae, 1981), 320.

¹⁵⁴ Cf. Luis González Quevedo, “Mudanza”, en *DEI*, 1031.

su vida como virrey de Cataluña (1539-1543) y como Duque de Gandía (1543-1546) sabían de sus austeridades en la comida y en el trato de su persona, sus comuniones frecuentes para las costumbres del tiempo, su trato habitual con los religiosos, su dirección espiritual, las lecturas que realizaba, el celo que mostraba por la vida cristiana de sus súbditos, por la reforma de los conventos, por la problemática de la cristiandad de su tiempo y sobre todo, por la entrega responsable a las obligaciones¹⁵⁵.

Todo ello no significa que ciertamente la muerte de su mujer fuera un antes y un después en la vida de Francisco de Borja, que tal como hemos señalado, cuidaba intensamente su fe. Los biógrafos en general colocan los orígenes de su decisión en Granada o en su viaje de regreso a Toledo, después de haber certificado la entrega del cadáver de la emperatriz. Como bien notó el P. Rodríguez-Molero, la expresión “no más servir a Señor que se me pueda morir”, se le atribuye al Duque en estos momentos¹⁵⁶. De alguna forma, responde a los deseos que en aquellos días debió de resolver en su interior. Pasaría a realizar un servicio total al Señor que no puede morir. Pero sí que hubo una decisión sincera relacionada con las gracias recibidas durante ese tiempo. Son deseos que van creciendo en Borja y van tomando forma en una vida intensamente espiritual, apartadas en la medida de lo posible de las preocupaciones mundanas, y dedicada al único que merece centralizar la atención definitiva en todas sus acciones: al Señor que no puede morir. Por lo que esa decisión fue acompañada, del deseo al menos, de consagrarse totalmente a Dios en el estado religioso si le fuese posible¹⁵⁷.

El momento de tomar la decisión la tenemos en la misma carta de Oviedo, que es en los Ejercicios Espirituales testigo presencial: «Cuanto al entender por términos más claros la determinación del Duque, él tomó los Ejercicios y viniendo a las elecciones, después de haber precedido suficiente examinación con gran claridad, así por vía de razones naturales como por sentimientos espirituales, se determinó para la Compañía»¹⁵⁸.

Borja entró en las elecciones de los Ejercicios y que *con gran claridad* llegó a su determinación por la Compañía, tanto ‘por vías de razones naturales’ (tercer tiempo de

¹⁵⁵ Cf. Mauel Ruiz Jurado; «La entrada del duque de Gandía en la compañía de Jesús», *Manresa* 46 (1974), 122-123.

¹⁵⁶ Ruiz Jurado aclara que la expresión se la atribuyen al santo. Cf. *Ibid*, 123.

¹⁵⁷ Cf. *Ibid*, 123.

¹⁵⁸ Cf. *Ibid*, 125.

elección), ‘como por sentimientos espirituales’ (segundo tiempo). En este proceso, Borja conoce a religiosos que van formando parte de sus referentes espirituales, con la consecuente importancia que esto tiene. Desde que conoció a Araoz y Fabro¹⁵⁹, principalmente, tuvo noticias de la Compañía y quedó vinculado a los jesuitas e interesado por su actividad (1541-1542), aún virrey en Barcelona. Empezaría una correspondencia epistolar con Ignacio de Loyola, que se hizo cada día más íntima y eficaz. También había quedado ligado espiritualmente a Pedro Fabro, más cercano, que fue su consejero espiritual en los momentos decisivos, antes de dar el paso definitivo. Podríamos afirmar que Fabro sí que dejó la huella de su espiritualidad en Borja. Consideramos en el origen de su vocación religiosa, como sus deseos de tratar con los religiosos y favorecerlos, se traducen en su vida en ansias concretas de apostolado y obras que promueven la acción de la Compañía de un modo particular, como con la reforma de los conventos, colegio y universidad posteriormente en Gandía¹⁶⁰.

Es interesante saber que los deseos del Duque de la venida de Pedro Fabro a Gandía por aquellas fechas (del 2 al 5 de mayo de 1546) eran acuciantes. Parece que el propio Fabro después de aclarar al Duque varias cuestiones sobre las posibilidades de su elección, le aconsejara prepararse al realizarla en ese encuentro con la voluntad de Dios. Francisco de Borja desearía ver a Pedro Fabro en la ceremonia de la primera piedra del colegio el 5 de mayo, además de tener con él una comunicación de cosas espirituales; de manera que los días que pasó Pedro Fabro en Gandía los dedicó casi a tiempo completo a tratar con el Duque. Éste necesitaría consultar sobre el futuro de su vida y su posible entrada en la Compañía. A continuación, fue Fabro el encargado de llevar la noticia a Roma de su decisión para darla a conocer en persona a Ignacio de Loyola¹⁶¹.

Para captar la decisión tomada por el Duque hemos de pensar, que entregaba su vida a lo que era entonces la Compañía: un grupo de religiosos y sacerdotes extendidos por el mundo, a imitación de los apóstoles, con deseos de renovar la vida de la Iglesia, difundiendo el amor y la fe en Cristo con predicaciones, conversaciones espirituales,

¹⁵⁹ Pedro Fabro fue junto con Francisco Javier, fue el primer compañero de Ignacio de Loyola en el Colegio de Santa Bárbara de París en 1528. Después sería uno de los siete compañeros que el 15 de agosto de 1534 pronunciaron los ‘Votos de Montmatre’. A comienzos de 1534 Fabro hace los ejercicios Espirituales bajo la guía de Ignacio y se ordena sacerdote en mayo de ese mismo año. Cf. Antonio Albuquerque, “Fabro, Pedro”, en *DEI*, 863-864.

¹⁶⁰ Cf. *Ibid*, 126-127.

¹⁶¹ Cf. Ruiz Jurado; «La entrada del duque de Gandía en la Compañía de Jesús», 128-129.

administración de los sacramentos; y unos cuantos jóvenes estudiantes, repartidos en varias universidades de Europa, preparándose al sacerdocio con deseos de seguir a Jesús. Eran alabados por algunos y calumniados por otros. Las constituciones de la Compañía no estaban compuestas aún. Fue en los Ejercicios donde Borja descubrió la inspiración de base de la orden: el deseo de imitar a Cristo evangelizador en pobreza y humildad, entregando libremente la vida: *en breve tiempo os hallaréis desembarazado para lo que en el Señor tanto deseáis*. El Duque con sus treinta y seis años era consciente de hasta donde se quería extender su entrega: “Obediencia al Superior de la Compañía de Jesús, queriéndome recibir para cualquier oficio de portero, cocinero, etc”, había escrito en su voto¹⁶². Francisco de Borja terminó diciendo en su vida: *Sólo deseo a Jesús*¹⁶³.

2.2. Carta de 20 de septiembre 1548 (Epp. II, 233-237).

En el momento en que Ignacio escribe esta carta, Francisco de Borja ya había hecho en secreto su profesión en la Compañía y llevaba una intensa vida espiritual. Podemos apreciar como san Ignacio le indica la conveniencia de reducir el tiempo de oración y dedicar más horas al estudio. Teniendo en cuenta los esfuerzos de Francisco de Borja, Ignacio se preocupa por que mantenga sus fuerzas corporales. El cuerpo es necesario para muchas operaciones espirituales, y no se trata de dañarlo, sino de que obedezca al alma. Tenemos los dones de Dios que hemos de desear, no para beneficio propio, sino para servir mejor al Señor y el Espíritu Santo inspirará el resto¹⁶⁴.

Ignacio de Loyola responde con concreción en el comienzo de su carta a Borja de la siguiente forma:

«Y con esto, sintiendo en el mismo Señor nuestro, que como para un tiempo tenemos necesidad de unos ejercicios, así espirituales como corporales, para otro diverso de otros diversos, y porque los que nos han sido buenos para un tiempo no nos son tales y `continuamente¹⁶⁵ para otro».

¹⁶² Cf. Manuel Ruiz Jurado; «La entrada del duque de Gandía en la compañía de Jesús», *Manresa* 46 (1974), 121-131.

¹⁶³ Cf. Manuel Ruiz Jurado, *15 días con Francisco de Borja*, (Madrid: Ciudad Nueva, 2004), 18.

¹⁶⁴ Ruiz Jurado hace referencia al cuerpo según entiende Ignacio de Loyola en la introducción a esta carta. *Obras*, 755.

¹⁶⁵ Las palabras que aparecen en comillas fueron añadidas de la mano de san Ignacio, tal como muestra en las cartas Ruiz Jurado. Cf. Ruiz Jurado, *Obras*, 755.

Apreciamos en el mensaje que Ignacio dirige, la necesidad de distinguir cada caso en particular para saber aquello que tiene mayor provecho o, dicho de otra forma, que da más gloria a Dios y hace mejor al prójimo. Por lo que existe una personalización en la respuesta de Ignacio. Lo que vale para alguien en un momento determinado, puede no valer para otra persona. Es más, puede no ser válido para la misma persona en otro momento o contexto. Hay que tener en consideración a la persona con lo que ella es, como mencionamos en el desarrollo de la autobiografía, pero también hemos de contemplar el momento en el que está.

Tomando esta consideración de mensajes concretos que buscan responder a la persona tal como es, en un momento y unas circunstancias concretas, es como entendemos lo que Ignacio expresa a Borja en cuanto a la atención a los ejercicios interiores y exteriores:

«que cuando y cuanto más nuestros pensamientos se deriven de nosotros mismos o de nuestros adversarios para pensar y poner el entendimiento en cosas impertinentes, vanas o ilícitas, porque la voluntad no se delecte ni consienta en ellas, tanto más debemos ordinariamente crecer en ejercicios interiores y exteriores, según los sujetos y según la variedad de los pensamientos o tentaciones, (...); por el contrario, cuánto más los buenos pensamientos y santas inspiraciones se introducen, ´a las cuales debemos dar entero lugar, abriendo en todo las puertas de nuestra ´ánima`; y por consiguiente, no seyendo necesarias tantas armas para vencer los enemigos». (*Epp.* II, 234).

De esta forma, Ignacio avanzando en su contenido espiritual, va dejando claro a Borja que no es necesario ni conveniente castigar al cuerpo en su caso, ni excederse en oraciones, sino invertir tiempo en el estudio y eso sí, procurando dejar al alma en disposición para que el Señor pueda actuar en ella. Respecto al cuerpo es muy explícito, recomendando no debilitarlo, manteniendo siempre Ignacio la máxima de que se actué de una forma o la contraria, siempre para dar gloria a Dios:

«Cuando al segundo, ´cerca ayunos y abstinencias`, sería, ´por el Señor nuestro`, en guardar y fortificar el estómago con las otras fuerzas naturales, y no en debilitarlas».

Una vez llegado a este punto, una de las partes que, por nuestro estudio, podemos considerar centrales en esta carta es aquella en la que Ignacio expresa el deseo de los

dones para mayor gloria de Dios, tal como hemos mencionado anteriormente; y para ello, cuidar del cuerpo, de la mente y del alma:

«de modo que tanto deseemos los tales dones o parte dellos y gracias así espirituales, cuanto nos puedan ayudar a mayor gloria divina. Y así, cuando el cuerpo por los demasiados trabajos se pone en peligro, es lo más sano, por actos del entendimiento y con otros mediocres ejercicios, buscarlos; porque no solamente el ánima sea sana, más la mente seyendo sana *en cuerpo sano*, todo será más sano y más dispuesto para mayor servicio divino».

Forma parte de la espiritualidad que nos aporta san Ignacio el reconocimiento del don. Digamos que descubrir cómo las virtudes proceden del Señor, la gracia que la persona recibe, la toma de conciencia del regalo que Dios nos hace, nos lleva a la experiencia de agradecimiento que, de forma irremediable, se convierte en llamada para dar gratis lo que hemos recibido gratis (cf. Mt 10,8). Es desde esta perspectiva, como el creyente responde de manera absolutizante con todo lo que es y tiene, a la voluntad del Señor. Nos referimos al cuerpo, al ánima, tal como lo expresa Ignacio y a la mente. Esto forma parte de uno de los factores que ayudan a la idea de sí que tiene el sujeto, que se sabe criatura del Señor y, por tanto, obra suya, amado por Él; y de ahí el deseo a darle gloria y participar del proyecto de Dios, vivido como oportunidad y regalo.

Conviene considerar que actualmente vivimos en una eclosión respecto al cuerpo y los temas corporales, por lo que resulta importante tratarlo también en el joven que se plantea la vocación. Podríamos afirmar que hoy día el cuerpo toma la función de instrumento para lograr una buena autoimagen de sí. Para ello, hay que trabajarlo muy bien (comidas macrobióticas), energizarlo (ejercicios diversos). En definitiva, del cuerpo se puede hablar superficialmente o de una manera honda. En cualquier caso, la Iglesia necesita hoy una teoría del cuerpo distinta de la que recibió en la herencia griega. Actualmente podemos considerar el cuerpo como organismo integrador de las diversas funciones vitales, como descansar, trabajar, gozar, expresarnos, etc. La concepción integradora no reduce el cuerpo a un valor instrumental, sino que concibe que somos un cuerpo, y lo que deja claro san Ignacio, es que el cuerpo con su sabiduría completa, y no solo con unas funciones, lleva a desplegar la experiencia de la fe. Es toda la persona la que tiene que discernir y buscar a Dios íntegramente, desde la convergencia de la

sensibilidad, la afectividad e intelectualidad. San Ignacio pone el acento en el conocimiento interior, que quiere decir precisamente sentir internamente en el cuerpo¹⁶⁶.

En un acompañamiento espiritual al candidato o al joven que se encuentra en formación inicial, es necesario tratar su concepción y relación con el propio cuerpo. También conviene ir analizando los movimientos interiores que se van dando. Con el paso del tiempo se pueden descubrir deseos mal ordenados porque ya estaban en el sujeto y salen a relucir o, sencillamente, se pueden dar posteriormente en el proceso, deseos que se desvían del proyecto de Dios. Aclarábamos que parte de la experiencia de Ignacio es haber sabido ordenar el complejo mundo interior de los propios afectos y deseos. La caridad, el amor a Dios y al prójimo, la búsqueda de dar gloria al Señor y no a uno mismo, y la perseverancia en esto, es lo que permite mantenerse fervientes en el servicio de Dios y se convierten en un modo de examinar si los deseos están o no bien conducidos. Por el contrario, las faltas de energías, altibajos, dejarse invadir por el miedo en sus diferentes formas, deben ser analizadas para saber su procedencia. Esto nos hace tomar conciencia de la importancia de saber discernir la mejor manera de proceder, teniendo en cuenta a la persona, el momento que vive y las circunstancias en la que está.

Por otra parte, la persona ha de ser probada en este tiempo de formación y discernimiento, tal como nos muestra la doctrina de Ignacio a Francisco de Borja

«donde Dios nuestro Señor más se comunica mostrando sus santísimos dones y gracias espirituales, porque ve y sabe lo que más le conviene, y como quien todo lo sabe, le muestra la vía; y nosotros para hallarla, mediante su gracia divina, ayuda mucho buscar y probar por muchas maneras para caminar por la que le es más declarada, más felice y bienaventurada en esta vida, toda guiada y ordenada para la otra sin fin» (*Epp.* I, 237).

Ciertamente, en el momento en que el joven es probado, sale a relucir con mayor claridad cómo es, cuáles son sus limitaciones, sus cualidades, dones, potencialidades, y también sus intenciones y motivaciones. El señor se revela y actúa en esos momentos, y para la persona es tiempo también de identificar y poner nombre a cuestiones que anteriormente no habían salido. Uno de los aspectos que Ignacio tiene muy presente, en cuanto peligro que se puede dar en el seguimiento a Cristo es el amor propio. Se pueden hacer sacrificios y mortificaciones, vivir en pobreza y adoptar auténticas locuras, pero no

¹⁶⁶ Cf. Carlos Alemany, “Cuerpo”, en *DEI*, 529-531.

deja de transmitir que éstas pueden ser buenas o, por el contrario, buscándose a sí mismo en ellas, aunque se hagan en nombre de Cristo. En cualquier caso, la caridad a Dios y al prójimo están por encima y son una máxima para Ignacio. La pregunta central en este caso para la persona sería: ¿los deseos son para glorificar a Dios o glorificarme a mí mismo, buscando recompensa, ser valorado, estimado y aplaudido? ¿Ayudan a amar a Dios y al prójimo o acrecienta el amor a uno mismo por encima del Señor y de los otros? Por eso, la importancia de la obediencia religiosa, que implica acoger lo que el superior indique, más allá de lo que uno vea.

También las actitudes y comportamientos del día a día van dando señales de la autenticidad con la que se vive el seguimiento a Jesús: ser capaz de aguantar ofensas, oprobios y acoger que como consecuencia de una vida evangélica uno pueda poner en peligro la propia imagen y el prestigio; o vivir con miedo las exigencias evangélicas, pues la imagen se quiere salvaguardar a toda costa. Ejercer en la vida cotidiana la caridad a los hermanos y al prójimo; o no manifestar ningún deseo de abnegación y renuncia de sí por los hermanos. Éstos son algunos de los criterios evangélicos que se han de tomar en consideración en el camino vocacional y que, por tanto, pueden aportar luz a aquello que va viviendo el sujeto en cuestión.

Tomando en consideración las dos cartas de Ignacio de Loyola a Francisco de Borja, el deseo de Dios vivido por Francisco parte de una referencia, de ser testigo no de una apariencia vacía de contenido, que serían testimonios falsos e hipócritas, sino de vidas verdaderas que mantienen siempre vivo el deseo por alcanzar una profunda experiencia espiritual, que hacen realidad el seguimiento e imitación de Cristo, que se refleja en personalidades que influyeron en nuestro personaje como Fray Juan de Tejada, el trato con san Pedro Fabro, que consideramos fundamental; Antonio de Araoz¹⁶⁷, el propio Ignacio de Loyola y en los Ejercicios Espirituales entendemos que ayudaría su director el P. Andrés de Oviedo¹⁶⁸. Así como pertenece a este dinamismo esencial de esta vivencia

¹⁶⁷ Antonio de Araoz nace en Vergara (Guipúzcoa) el 1515 y muere en Madrid en el año 1573. Fue el primer jesuita que llegó a la península ibérica, en un tiempo en el que la Compañía no estaba aún aprobada canónicamente. En marzo de 1545 llegó a la corte de Valladolid con Pedro Fabro; desde ese momento, su vida tendrá una doble proyección: hacia el interior de la Compañía como provincial de España en 1547, de Castilla en 1554 y comisario para la península desde 1562; y hacia la corte, como confesor desde 1545 del ministro Ruy Gómez de Silva más tarde también de la princesa Juana. Cf. J. Escalera, "Araoz, Antonio de" en *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús (DH CJ)* 1 vols; dir. Chales E. O'Neill, Joaquín M^a. Domínguez (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2001), 215.

¹⁶⁸ Cf. Jesús M. Granero; «Semblanza de san Francisco de Borja», *Manresa* 44 (1972), 14-15.

espiritual personalísima, el hecho de comprometerse con alegría y entusiasmo a la evangelización. Es precisamente este dinamismo el que encierra en sí mismo un poder eficaz de testimonio y convocatoria, es el que el Señor usa para llamar libremente a aquellos en los que Él se fija, en circunstancias diversas, sin encerrarse en edades y recorridos predeterminados, a la vida religiosa y sacerdotal en este caso.

Sería un error tomar como criterio para despertar el deseo vocacional a la vida religiosa el agradar o atraer sencillamente; digamos que sería un pobre servicio a la Compañía y, por ende, a la Iglesia en su conjunto. Las grandes metas exigentes de la espiritualidad y misión apostólica, aunque puedan generar miedos y resistencias, no son en sí mismas campos de incertidumbre o de indeterminación. El problema puede estar en la vida aburguesada, fácil de algunos o la inercia y rutina espiritual de otros, la que disimula esos ideales o esa imagen que los hombres honestos esperan ver de otro modo¹⁶⁹. Nos podríamos preguntar, ¿no sabía Francisco de Borja de vida aburguesada? ¿No lo sabía el propio Ignacio de Loyola, fruto de la experiencia en su juventud? El diálogo que se establece entre Borja e Ignacio es de dos personas con un recorrido en la experiencia mundanal y a los que la experiencia espiritual, les genera unos deseos en el Señor, que les provocará un salto a una vida radicalmente diferente: «en breve tiempo os hallaréis desembarazado para lo que en el Señor tanto deseáis».

También cabe cuestionarnos teniendo en cuenta la situación actual: ¿cómo hacer ante la crisis de vocaciones? Si nos vamos a la raíz, esta cuestión no tiene más solución fundamental que lo que suponga en nosotros una vida espiritual real, no ficticia, un apostolado creativo, y unas formas de vida que expresen esos valores espirituales y apostólicos, de maneras que sea testimonio que encierra en sí una fuerza grande que procede del espíritu, y se convierte en voz que llama a las personas de hoy. Si no se da en nosotros ese espíritu, habrá que procurarlo. Si se tiene, sin preocuparnos excesivamente de las apariencias y, de hecho, lo que hacemos es proyectar nuestra verdadera imagen, es cuando la persona se sentirá atraída verdaderamente y llamada por el Señor, aunque después en el proceso haya que realizar el discernimiento correspondiente y verificar dicha vocación¹⁷⁰.

¹⁶⁹ Cf. Pedro Arrupe, 321.

¹⁷⁰ Cf. Pedro Arrupe, 322.

Este caso particularísimo de Francisco de Borja, lo podemos leer como una necesidad a estar despiertos ante las posibles llamadas de Dios en situaciones diversas y siempre, dentro de un misterio que ninguno llegamos a alcanzar. El testimonio personal y comunitario, el ejemplo de vida evangélica sigue teniendo fuerza y, por tanto, sigue siendo instrumento de Dios para llamar a la vida religiosa y sacerdotal. Una vocación puede arrastrar y atraer a otros, en la medida en que sea vivida con verdad. Presentarse con una vida de oración auténtica, una vida de comunidad sencilla y acogedora, y en servicio de los pobres, está en mejor disposición para atraer vocaciones. La acción de la gracia puede manifestarse trastocando los propios marcos de referencia, o nuestra manera de pensar, mediante las expectativas de los jóvenes con que nos encontramos y sus deseos de autenticidad religiosa, que hemos de saber reconocer y encuentro fundamental para la vocación¹⁷¹.

Los deseos de la persona que se siente llamada, han de discernirse y orientarse, pero nunca ignorarlos. La prudencia y flexibilidad son dos cualidades mostradas en Ignacio de Loyola y podríamos afirmar, del propio Pedro Fabro, ante la situación en la que se encuentra Francisco de Borja. Ellos supieron estar a la altura de las circunstancias, y es sencillamente lo que se nos pide en la situación actual, sabiendo desde nuestra fe, que contamos con la gracia de Dios, que asiste no solo a la persona a la que llama, sino también a aquellos que acogen responsablemente a los posibles candidatos o a aquellos que están en camino a unos votos definitivos. Debemos reconocer en los tiempos actuales, que el Señor nos llama a ser más activos y “agresivos”, a poner los medios y recursos que tengamos a nuestro alcance, y colaborar con la gracia para despertar el deseo de seguimiento a Jesús en la vida religiosa y en la vocación sacerdotal a los jóvenes de hoy¹⁷².

¹⁷¹ Inspirado en la reflexión en Cf. *Selección de escritos del P. Peter-Hans Kolvenbach 1983-1990*, Sobre la promoción de vocaciones y algunos aspectos de formación (15 de abril 1985), 37-8

¹⁷² Inspirado en la reflexión en Cf. *Selección de escritos del P. Peter-Hans Kolvenbach 1991-2007*, (29 de septiembre de 1997), Sobre la promoción de vocaciones, 41.

3. Carta a los hermanos estudiantes de Coimbra. Roma, 7 mayo 1547 (Epp. I, 495-510)

San Ignacio escribió esta carta, llamada «De la perfección» a los estudiantes de Coimbra, que iban creciendo en número y fervor evangélico. Quiso reconducir el impulso que vivían en aquella ardiente juventud, no siempre bien dirigida, desarrollando lo que debía de ser el ideal de perfección de un jesuita.

Comienza la carta con una introducción, en la que se alegra Ignacio del fervor de los hermanos y los exhorta a continuar en la vía de la perfección. El editor la ha estructurado en tres partes, la primera: ‘Estímulos para avanzar’. La segunda: ‘Necesidad de precaverse del fervor indiscreto’, y la tercera parte: ‘Modos de ejercitar el celo en tiempos de estudios’; y culmina con la conclusión: «Que Dios les conceda gracias abundantes para que continuamente avancen en el divino servicio»¹⁷³.

Introducción

Afirma san Ignacio:

«‘Sed, pues, vosotros perfectos, como vuestro Padre celestial es perfecto’. Así que de su parte cierto es que él está presto, con que de la nuestra haya vaso de humildad y *deseo para recibir sus gracias*, y con que él nos vea bien usar los dones recibidos y rogar industriosa y diligentemente a su gracia» (Epp. I, 497).

Los deseos y aspiraciones son para recibir la gracia de Dios y de esta forma, junto con los dones bien usados y dirigidos, servir al Señor. Es en la vida de Cristo en la que encontraba aliciente Ignacio para hallar la perfección de todas las virtudes, pues en la persona y la vida de Jesús de Nazaret residen los ejemplos perfectos de pobreza, humildad, caridad, mansedumbre, obediencia... Antes de salir de Barcelona, en su peregrinación a Tierra Santa declaró a su confesor ‘cuánto deseaba seguir la perfección y lo que le lleva a mayor gloria de Dios’ [cf. *Au 36*]¹⁷⁴. La cuestión es colaborar con Cristo para la realización de su Reino; algo que no podemos hacer de forma exclusiva por nosotros mismos, sino con la ayuda de la gracia que proviene del Espíritu del Señor. Los deseos que expresa Ignacio en la introducción de la carta, vinculan por tanto el hecho de acoger los dones de Dios y recibir la gracia del Señor para servirle a Él y colaborar con

¹⁷³ Esta estructura de la carta es la que ofrece Manuel Ruiz Jurado a continuación de su introducción en cf. Ruiz Jurado, *Obras*, 723.

¹⁷⁴ Cf. Manuel Ruiz Jurado, “Perfección”, en *DEI*, 1445-1446.

Él para la realización del Reino. Desde ahí entendemos también la importancia de vivir en humildad, pues los dones proceden de Dios y han de ponerse a su servicio. Consideramos fundamental conocer la voluntad del Señor y dar una respuesta totalizante con toda la vida y con toda la persona, siempre a partir de lo que Dios pida a cada uno.

San Ignacio en la carta comienza por la fundamentación evangélica: ‘Sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto’ (Mt 5,48). La santidad la coloca como la perfección cristiana, que a su vez es la madurez en la participación en la vida divina, es decir, en la caridad. Encontramos su plenitud en Cristo que ha venido para responder a la voluntad del Padre para la salvación del mundo, por lo que apreciamos la centralidad en Jesús, el Señor. Se genera en el seguimiento un dinamismo que impregna al hombre en la fe en Cristo, de manera que aquello que ha recibido gratis por amor, lo devuelve el creyente enteramente de forma gratuita con toda su existencia (cf. Mt 10,8). Desde aquí entendemos que la perfección reside en la maduración de la caridad, teniendo como modelo la vida a Cristo, que mira al Padre en la realización del amor¹⁷⁵.

La gracia que en los Ejercicios recomienda pedir en la contemplación para alcanzar amor, es que el ejercitante, ‘enteramente reconociendo, pueda en todo amar y servir a su divina Majestad’ [Ej 233]. La señal de haber recibido ese don perfecto se concreta ofreciendo todo lo recibido: «Tomad, Señor, y recibid toda mi libertad, mi entendimiento y toda mi voluntad, todo mi haber y mi poseer; Vos me lo disteis, a Vos, Señor, lo torno; todo es vuestro; disponed a toda vuestra voluntad; dadme vuestro amor y gracia, que esta me basta» [Ej 234].¹⁷⁶ Podemos afirmar que la intención de Ignacio en la contemplación para alcanzar amor es encontrar a Dios en todas las cosas, para así poderle amar y servir en todo ¹⁷⁷.

San Ignacio considera que hay concreciones en la vida que disponen más a la perfección evangélicas, como la pobreza voluntaria, la castidad por el Reino de los cielos, la obediencia religiosa. Tiene presente en su mente la respuesta de Jesús al joven rico: ‘Si quieres ser perfecto, ve, vende todo lo que tienes, dalo a los pobres y tendrás un tesoro en el Cielo: y ven, sígueme’ (cf. Mt 19,21)¹⁷⁸. Con esto no identifica la perfección con la

¹⁷⁵ Cf. *Ibid*, 1447.

¹⁷⁶ Cf. *Ibid*, 1447

¹⁷⁷ Cf. José Antonio García Rodríguez, “Amor”, en *DEI*, 549.

¹⁷⁸ Cf. Ruiz Jurado, “Perfección”, 1447.

vida consagrada, sino con actitudes religiosas que todo seguidor de Cristo está llamado a vivir, aunque en la carta sí está puesta la atención en la vida consagrada, por los destinatarios a quienes va dirigida, los estudiantes de Coimbra.

La pregunta que nos hacemos es, ¿puede un estudiante aspirar y desear dicha perfección? San Ignacio nos va a dar respuesta a esta pregunta en el mensaje que dirige, tomando como algo fundamental la grandeza de la vocación a la que han sido llamados; buscando no solo la santidad para sí, sino también para el prójimo, como él mismo está haciendo al escribir esta carta. Pues podemos afirmar que la carta en sí es un ejercicio de caridad, donde el propio Ignacio busca y desea la santidad y perfección en aquellos a los que la escribe y que en principio formarán definitivamente parte del cuerpo de la Compañía.

Primera parte: Estímulos para avanzar

San Ignacio expone la excelencia de la vocación a la que han sido llamados y tiene presente el deseo y el miedo en ella:

«... porque mejor consevásedes la puridad y tiviésedes del amor más unido en las cosas espirituales del servicio suyo, tuvo por bien sacaros del golfo peligroso de este mundo, porque no peligrase vuestra conciencia entre las tempestades que en él suele mover *el viento del deseo*, ahora de haciendas, ahora de honras, ahora de deleites; o el contrario, *del temor de perder todo esto*» (Epp. I, 497-498).

Tal como san Ignacio entiende el servicio, éste consiste en que todo lo que se realice sea desde el amor a Dios: «porque mejor consevásedes la puridad y tiviésedes del amor más unido en las cosas espirituales del servicio suyo». Es lo que tenemos como referencia para pararnos a continuación en los deseos y las afecciones: «porque no peligrase vuestra conciencia entre las tempestades que en él suele mover el viento del deseo», pues parte de su experiencia personal, que vivió desde esa primera conversión en Loyola. En él, el firme vigor de su voluntad y de sus exigencias de perfección residían en el hecho de haber hecho un proceso donde fue ordenando el complejo mundo interior de los propios afectos y deseos. Ignacio supo descubrir y reconocer en sí mismo, por introspección, la enorme fuerza de estas tendencias interiores y encontró el método de

reorientarlas para poder dotar a los actos de la voluntad de una mayor eficacia y garantía de perseverancia¹⁷⁹.

Por temperamento, también fue Ignacio un hombre de grandes deseos, y cuando asistido por el Espíritu se aunaron en él esas energías interiores, centrándose en el misterio de Cristo, su vida en unión con el Señor reflejaba la verdadera santidad. Al comunicar toda su experiencia tanto con el ejemplo de su vida, como de palabra y por escrito, redundaron en una nueva doctrina y en una escuela de vida espiritual¹⁸⁰ que, en este caso, los estudiantes de Coimbra recibían directamente de la pluma del fundador y General de la Compañía.

Podemos apreciar en Ignacio la relevancia que tiene aquello para lo que hemos sido creados, en su honor y gloria, así como en la salvación eterna y la ayuda al prójimo:

«Y además de esto dicho, porque no tuvieses estas cosas bajas ocupado vuestro entendimiento y amor, ni lo esparciesen en varias partes, para que pudiédes todos unidos convertiros y emplearos en aquello para que Dios os crió, que es honra y gloria suya y la salvación vuestra y ayuda de vuestros prójimos» (*Epp.* I, 498).

Los buenos deseos son los que posibilitan mantenerse fervientes en el servicio de Dios, no dejarse arrastrar por vientos que llevan a la flojera y a la tibieza; a buscar con diligencia las cosas eternas y no dejarse llevar por las cosas temporales; a vencer las pasiones y flaquezas y adquirir las virtudes que nos hacen caminar hacia la perfección. Así es como progresivamente se va eliminando el amor propio y el creyente va experimentando la gracia, la asistencia del Señor necesaria para vivir respondiendo fielmente a nuestra vocación.

Desde esta perspectiva, expone Ignacio los beneficios recibidos de Dios, haciendo alusión a unos deseos depurados que tienen como centro al Señor:

«Pero sobre todo querría os excitase el amor puro de Jesucristo, y *deseo de su honra y de la salud de las ánimas*, que redimió, pues sois soldados suyos con especial título y sueldo en esta Compañía» (*Epp.* I, 501).

¹⁷⁹ Cf. Antoni Blanch, “Deseo”, en *DEI*, 565.

¹⁸⁰ Cf. *Ibíd*, 565.

Es la concentración de todos los deseos particulares en un único deseo por Cristo que, a su vez lleva al deseo de la salvación del prójimo. El término soldado y sueldo remite a su experiencia de soldado y caballero. Ignacio se comprende a sí mismo como aquél que ha revestido de las vestiduras de Cristo. En las distintas bulas fundacionales de la Compañía (F39, F40 y F50), se acentúa la cruz desde el principio: «Todo el que quiera militar para Dios bajo el estandarte de la cruz en nuestra Compañía, que deseamos se distinga con el nombre de Jesús, y servir solamente al Señor y a su esposa la Iglesia bajo el Romano Pontífice, Vicario de Cristo en la tierra» (FI, MCo I, 373-383)¹⁸¹. Aparece de fondo el ideal de la orden de los jesuitas, de manera que se entabla una batalla en cierta manera militar contra las fuerzas de la infidelidad del mal, bajo el estandarte de la cruz. Se trata de una lucha librada con la debilidad del amor. De la misma forma que Cristo ha vencido el mundo y su maldad por la cruz, quien le sigue en la CJ debe ‘trabajar conmigo’ llevando su cruz en la obra de salvación de Cristo. Podríamos afirmar que, sin el elemento de la cruz, ningún cristiano puede encarnar su vocación, su ‘carisma’, como comunidad espiritual, los amigos en el Señor ‘de los inicios de la Compañía, no podían encarnar su vocación y misión sin la cruz’¹⁸². Es lo que quiere hacer ver en la vivencia de la vocación de los estudiantes de la Compañía. Ellos tienen a Cristo como centro de su existencia al que han de servir, que es aquél que les da como sueldo la propia vida, los dones espirituales, los bienes de su gloria, el universo y el mismo Cristo que se da a cada uno de nosotros:

«... queriendo ser vendido por rescatarnos, infamado por glorificarnos, pobre por enriquecernos, tomando muerte de tanta ignominia y tormento por darnos vida inmortal y bienaventurada» (*Epp.* I, 502).

De esta forma, con la metáfora del soldado y el sueldo, nos acercamos a entender, tal como aparece en los Ejercicios, cómo el llamamiento del rey temporal ayuda a contemplar la vida del rey eternal, hasta desear identificarnos con Él en todo: ‘... que yo quiero y deseo y es mi determinación deliberada solo que sea vuestro mayor servicio y alabanza, de imitaros en pasar todas injurias y todo vituperio y toda pobreza, así actual

¹⁸¹ Puede verse en «Alia Bulla Confirmationis CVM Maiori Declaratione Instituti Societatis Iesu. Atque Aliis Concessionibus. Per Iulium III. Anno 1550». Se hace referencia en la explicación de la «Cruz» en la espiritualidad ignaciana. Cf. Stefan Kiechle, “Cruz”, en *DEI*, 508.

¹⁸² Cf. *Ibid.*, 508-509.

como espiritual, queriéndome vuestra santísima Majestad elegir y recibir en tal vida y estado' [Ej 98].

La intención de Ignacio es la de mantenerse en los buenos deseos teniendo como centro al Señor y lo que Él espera de cada uno de ellos; de manera que nos podríamos preguntar si 'las tempestades que en él suele mover el viento del deseo', podrían haber sido en el pasado esos deseos que en su juventud se movían en el propio Ignacio, cuando buscaba el honor y la gloria para él mismo; cuando sus actos heroicos serían en el fondo conquistas personales, entre esos movimientos interiores que fue experimentando en su convalecencia en Loyola. 'Hacienda', 'honras', 'deleites' son fácilmente identificables en la vida de Iñigo de Loyola. El temor podría proceder de aquellos que uno puede perder, algo que toma más fuerza si la mirada no está puesta en el Señor y la ganancia que recibimos de Él.

Segunda parte: Necesidad de precaverse del fervor indiscreto

En esta parte de la carta, Ignacio aconseja el justo medio entre el extremo de la tibieza y el del fervor indiscreto, ya que tanto uno como otro puede llevar a la caída y al fracaso en el seguimiento a Cristo. Para llegar a este punto medio, hemos de contar con la obediencia al superior y aquí añade Ignacio lo siguiente:

«*Y si tenéis mucho deseo de mortificación*, empleadle más en quebrar vuestras voluntades y subyugar vuestros juicios debajo el yugo de la obediencia, que en debilitar los cuerpos y afligirlos sin moderación debida, especialmente ahora en tiempos de estudio» (Epp. I, 507).

Ignacio habla de someter la voluntad y le juicio: "quebrar vuestras voluntades y subyugar vuestros juicios». La voluntad designa la facultad de determinarse o una determinación para actuar: «voluntad de ir adelante en el servicio de Dios» [Au 21]; en las constituciones se trata de la voluntad del superior, la «abnegación de toda voluntad y juicio propio» [Co 516], la «indiferencia en la voluntad» [Co 633], «la obediencia en la ejecución, en la voluntad y en la inteligencia» [Co 823]. La forma verbal que corresponde habitualmente a voluntad es 'querer', sobre todo en los Ejercicios, por ejemplo, en la demanda de gracia: «demandar lo que quiero» [Ej 55], o «lo que quiero y deseo» [Ej 48]. Del mismo modo, en el momento de la elección, se pide al ejercitante a salir «de su propio amor, querer e interés» [Ej 189]. Podríamos afirmar que la voluntad es la facultad de estar afectado y de entrar en relación, especialmente con Dios; ya que la voluntad es el asiento de la relación con el otro y con Dios particularmente. Es también el escenario, y la apuesta

de los combates que libran los diversos espíritus; es la que debe disponerse a volverse 'indiferente' para dejarse mover solamente por lo que Dios quiere¹⁸³. De esta forma, Ignacio en la carta pone de manifiesto cómo se ha de atender los casos en particular en esa búsqueda de la voluntad de Dios; nos habla en este sentido por un lado de tener flexibilidad atendiendo cada caso concreto y por otro, de la importancia de la docilidad, de dejarse conducir por parte de la persona dirigida espiritualmente.

A continuación, nos encontramos con el deseo de mortificación, que no lo juzga Ignacio negativo en sí mismo, pero no es en principio el consejo que él sigue para el momento que los escolares viven, más bien será el cuidado interno que el castigo externo; por lo que deducimos que los deseos pueden reorientarse, ajustarse o direccionarse gracias al consejo y a la obediencia religiosa, que no es algo meramente pragmático sino también espiritual y que compromete, no solo a hacer o vivir determinadas cosas, sino a cómo se vive y qué es lo que se persigue, en este caso, en el tiempo de estudios de los escolares.

Tercera parte: Modos de ejercitar el celo en tiempos de los estudios

Ignacio anima a cultivar el amor entre ellos y al prójimo:

«No querría que con todo lo que he escrito pensádes que yo no apruebo lo que me han hecho saber de algunas de vuestras mortificaciones; que estas y otras locuras santas sé que las usaron los santos a su provecho, y son útiles para vencerse y haber más gracia, mayormente en los principios; pero a quien tiene ya más señorío sobre el amor propio, lo que tengo escrito de reducirse a la mediocridad de la discreción, tengo por lo mejor no se apartando de la obediencia... Y no solamente que entre vosotros mantengáis la unión y el amor continuo, pero aún le extendáis a todos, y procuráis encender en vuestras ánimas *vivos deseos de la salud del prójimo*» (Epp. I, 507).

Ignacio percibe como impedimentos humanos al amor divino las afecciones desordenadas: el amor propio y la absolutización del amor a las criaturas. Es lo que nos permite entender la afirmación que realiza: «pero a quien tiene ya más señorío sobre el amor propio, lo que tengo escrito de reducirse a la mediocridad de la discreción». Él está convencido de que las afecciones desordenadas siguen actuando en el interior de todo hombre y en cualquiera de sus formas de vida. Por eso, es necesario reordenarlas continuamente. Ignacio insistirá en que sin pureza de intención y sin la abnegación de

¹⁸³ Cf. Dominique Salin, "Voluntad", en *DEI*, 1787-1789.

nuestros deseos, no es posible ni el amor a Dios, ni tampoco el amor auténtico a las criaturas: «porque piense cada uno que tanto se aprovechará en todas cosas espirituales, cuanto saliere de su propio amor, querer e interese» [*Ej* 189]; esto exige «abnegación de todo amor propio» [*Co* 258]; así como “de todo amor sensual y voluntad y juicio propio» [*Co* 516]¹⁸⁴.

Es conveniente aclarar que Ignacio distingue en el texto de los Ejercicios la penitencia de la temperancia (templanza). Al hablar de las penitencias en las comidas, parece claro que el texto de las Reglas llama más a la templanza. El sentido de estas Reglas es «ordenarse en el comer», por tanto, ordenarse ante una posible «afección desordenada». Se trata de aplicar unas normas de elección a una realidad concreta y cotidiana. Es la forma de asumir unas determinadas realidades necesarias con un determinado talante espiritual. Se trata de que cada uno, ante esta realidad, vuelva a ser «señor de sí» [216].¹⁸⁵

Siguiendo con el desarrollo de la carta, a lo que anima Ignacio, sin quitarle valor a la mortificación, es más bien a la caridad; será primordial ejercitarlo entre ellos primero y con el prójimo consecuentemente. De esta forma apreciamos en la orientación de estos ‘vivos deseos de la salud del prójimo’, una progresión respecto al comienzo de la carta. Parte san Ignacio de una posible situación personal de desorden, puesto de manifiesto en los deseos: ‘Hacienda’, ‘honras’, ‘deleites’ u otras formas similares que decíamos, el propio Ignacio se podía ver identificado en su juventud. La cuestión es reordenarlos y poder lograr un único y vehemente deseo, rectamente dirigido al fin que pretende [cf. *Ej* 1.23.169.189]. Se trata de cambiar primero el objeto o finalidad de los deseos actuales, para proponer a Jesucristo y su causa, como su principal objeto en el que convergen todos sus deseos¹⁸⁶. Lo principal para ello será ese desplazamiento del amor de sí, para tener como central el amor a Cristo, acompañado de su deseo de imitarle en todo, y consecuentemente en la vida, el amor entre ellos que posibilita la unión del cuerpo y el amor al prójimo. La máxima de la perfección está puesta en la caridad; es desde esta

¹⁸⁴ Cf. García Rodríguez, “Amor” En *DEI*, 155-156.

¹⁸⁵ Cf. Carlos García Hirschfeld, “Las Reglas para ordenarse en el comer para adelante”, *Manresa* 56 (1984), 196-198.

¹⁸⁶ Cf. Salin, “Voluntad” en *DEI*, 568.

virtud fundamentalmente, como el creyente se siente afectado y atraído a la invitación personalizada de participar del proyecto de Dios bajo su bandera [cf. *Ej* 146].

A partir de aquí, Ignacio indica modos de ayudar a los prójimos. Nosotros nos detenemos en el cuarto modo:

«El 4º modo de ayudar a los prójimos, y que mucho se extiende, consiste en los *santos deseos y oraciones*. Y aunque 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» (*Epp.*I,509).

Considerando el ejercicio del estudio, como una actividad espiritual, toma de forma integrada la acción y la oración, siempre y cuando esté realizándose al servicio de Dios. En este sentido, podríamos recordar la fórmula usada por Jerónimo Nadal: ‘contemplativos en la acción’¹⁸⁷. ‘Los santos deseos y oraciones’, las dos, son servicio, ayuda al prójimo, participación del proyecto de Dios, por ser integrados como único fin.

Culmina Ignacio su carta a modo de petición al Señor, para que, así como ha llamado a los estudiantes a seguirle a Él como miembros de la CJ poniéndolos en su servicio, conserve y aumente sus dones, para que crezcan en este servicio como manera de honrarle y glorificarle, siendo ayuda de su Iglesia santa (cf. *Epp.*I,510). Hemos de considerar que la visión espiritual ignaciana prefiere resaltar la estructura relacional de la realidad. El hombre es percibido en direccionalidad, en continuo dinamismo, siempre en tensión-hacia, enfrentado continuamente por la pregunta ‘por lo que más nos conduce para el fin que somos criados’ [*Ej* 23]. El acceso a las cosas desde la actitud del ‘tanto he de usar de ellas cuanto para mi fin me ayudan’, como propone el Principio y Fundamento, requieren continua revisión, ya que el fin y los medios mantienen entre sí un dilema constante. La persona vive un descentramiento, que le descoloca y lo pone en movimiento¹⁸⁸, para poner a Cristo siempre como centro de su vida. De esta forma, por amor a Él, se entrega el seguidor de Jesús más plenamente al prójimo.

¹⁸⁷ Debemos esta formulación al padre Jerónimo Nadal (1507-1580); se encuentra en sus anotaciones al examen, redactadas en 1557, en las que aparece que Ignacio «sentía y contemplaba a Dios en todas las cosas, actividades, conversaciones. Cf. Antòn Witwer, “Contemplativos en acción”, en *DEI* 457.

¹⁸⁸ Cf. Francisco José Ruiz Pérez, “Camino”, en *DEI*, 260.

Ofrecemos un marco general en el camino vocacional que tiene lugar dentro de la formación, para llegar después a algunas concreciones que podemos apreciar a partir de la carta de san Ignacio a los estudiantes de Coimbra:

Ignacio cuenta no solo con la naturaleza del sujeto, sino también con el carácter sobrenatural. Tal como hemos indicado, los deseos y aspiraciones, al recibir la gracia de Dios, junto con los dones bien usados y dirigidos, llevan a servir al Señor. Los deseos que expresa Ignacio en la introducción de la carta vinculan por tanto esta colaboración desde la idea de perfección, puesta la mirada siempre en Cristo, con la gracia necesaria para ello. Esto es uno de los elementos que van a corroborar la vocación a la que son llamados.

Ciertamente hay desafíos que son para toda la vida, pero es importante tender a ellos desde un primer momento. San Ignacio hará referencia a: ‘Los santos deseos y oraciones’. Vivir los estudios, la tarea encomendada en clave de servicio, sin descuidar la oración, pero integrando todo desde el único fin para el que somos creados, es algo llamado a ejercitarse como hemos mencionado, de forma continua y permanente. Este dinamismo exige en la dirección espiritual la flexibilidad de aquél que dirige y la docilidad del candidato, que pone su amor y confianza en Cristo y en la Iglesia, por tanto, en las mediaciones que ésta le ofrece.

4. Conclusiones

Una vez analizadas las cartas, concluimos a modo de síntesis lo siguiente:

1. Uno de los aspectos más difíciles de discernir en los candidatos es la intención con que comienza el proceso. Ignacio dirá a los estudiantes de Coimbra: «porque no peligrase vuestra conciencia entre las tempestades que en él suele mover el viento del deseo, ahora de haciendas, ahora de honras, ahora de deleites; o el contrario, del temor de perder todo esto» (cf. *Epp.* I, 498). Anteriormente había recomendado a Francisco de Borja: «se debe esta mudanza hacer despacio y con mucha consideración, a mayor gloria de Dios nuestro Señor» (cf. *Epp.* I, 443). Es fundamental preguntarse por la motivación: ¿hago determinadas opciones para valer más, para ser mejor? Si la persona es auténticamente llamada, pueden ir eliminándose todo lo que no son motivaciones válidas y deseos desordenados. Que las tentaciones sean superadas de forma pacífica con ayuda de la gracia, puede contribuir a la maduración de la vocación.

2. Encontramos en la carta a los estudiantes de Coimbra: «y deseo para recibir sus gracias, y con que él nos vea bien usar los dones recibidos» (cf. *Epp.* I, 497). Tal como señalábamos, el momento en que el joven es probado, sale a relucir con mayor claridad cómo es, cuáles son sus limitaciones, cualidades y dones. Para la persona se vuelve oportunidad para conocerse en profundidad y estos momentos pueden iluminar mucho las capacidades de un candidato. El Señor llama a la vocación religiosa y sacerdotal, aportando las cualidades para ello. Carecer de ellas, puede ser señal de no haber sido elegido para esta vida y misión; habrá que verificarlo a lo largo del proceso. Por otro lado, forma parte de la espiritualidad que aporta san Ignacio al reconocimiento del don, que hace que lleve al candidato a la experiencia de agradecimiento, así como a vivir la alegría de la entrega.
3. Ignacio expone los beneficios recibidos de Dios, haciendo alusión a unos deseos depurados: «Pero sobre todo querría os excitase el amor puro de Jesucristo, y deseo de su honra y de la salud de las ánimas, que redimió, pues sois soldados suyos» (cf. *Epp.* I, 501). El candidato ha de manifestar una afectividad y orientación vital que se centre cada vez más en la amistad íntima con Cristo y los intereses de su Reino.
4. Ignacio habla del amor entre los compañeros y al prójimo: «Y no solamente que entre vosotros mantengáis la unión y el amor continuo, pero aún le extendáis a todos, y procuráis encender en vuestras ánimas vivos deseos de la salud del prójimo» (cf. *Epp.* I, 507). Con el paso del tiempo, se pueden descubrir deseos mal ordenados, por lo que la caridad, el amor a Dios y al prójimo, la búsqueda de dar gloria al Señor y la perseverancia en esto, es lo que permite mantenerse fervientes en el servicio de Dios. Por otro lado, las actitudes y comportamientos cotidianos, van dando señales de la autenticidad con la que se vive la vocación.
5. Culmina Ignacio su carta: «así plega continuar en todos y aumentar sus dones, para que constantemente perseveréis y crezcáis en el servicio» (cf. *Epp.* I, 510). En la admisión definitiva será necesario que el candidato haya adquirido la madurez adecuada, y los signos relativos a esta madurez son naturales (capacidad intelectual, juicio equilibrado, capacidad de comunicación y colaboración) y sobrenaturales (fe, piedad sincera, vida de oración). De hecho,

Ignacio los animará también a: «los santos deseos y oraciones» (cf. *Epp.* I, 509).

6. Un último punto, no apuntaría a los candidatos, sino a los religiosos y sacerdotes. Ignacio insiste en aquello para lo que hemos sido criados en esta carta a los estudiantes de Coimbra, que todos hemos de considerar: «y emplearos en aquello para lo que Dios os crió, que es honra y gloria suya y la salvación vuestra y ayuda de vuestros prójimos» (cf. *Epp.* I, 498). La vida religiosa de forma aburguesada se convierte en un problema vocacional, pues podemos quedar anclados en las propias seguridades y miedos e impide vivir y transmitir la verdad de la vocación religiosa y sacerdotal. Es importante que el candidato sea testigo de vidas religiosas no perfectas, pero sí auténticas. Comprometerse con alegría y entusiasmo, es instrumento que usa el Señor como poder eficaz de llamada. Por tanto, consideramos fundamental el testimonio personal y comunitario, como modo de despertar el deseo y cuidar la vocación a la vida religiosa y sacerdotal.

Recogidas estas conclusiones, me parece oportuno ponerlas en diálogo con algunas reflexiones en torno a al camino vocacional, destacando lo que nos ofrece sobre ello Manuel Ruiz Jurado.

El presupuesto irrenunciable para discernir la vocación en general y, por tanto, válido para la vida consagrada y el sacerdocio, es tener presente la naturaleza y misión de esta forma de vida en la Iglesia. En la vida consagrada se da una llamada a estar con Cristo, dedicando a Él y a los intereses de su Reino el afecto y la plenitud de la propia vida. En el sacerdocio, se trata de representar ante los fieles de la Iglesia la presencia de Cristo sacerdote. Para ello, el Señor da las cualidades y gracias necesarias, por lo que habrá que constatar cómo se dan en el sujeto tales cualidades y dones divinos o, al menos, cómo se muestran en la persona señales esperanzadoras de que podrá llegar a tenerlos; dicho de otro modo, dar esperanza fundada de que podrá llegar a terminar la construcción de esa torre (cf. Lc 14,27-30)¹⁸⁹.

Es necesario que en la admisión se dé el grado suficiente para permitir la realización del proceso vocacional. El candidato ha de manifestar una afectividad y

¹⁸⁹ Cf. Ruiz Jurado, *El discernimiento espiritual*, 283.

orientación vital que, por medio de la adecuada formación, se centra cada vez más en la amistad íntima con Cristo y los intereses de su Reino. Las tentaciones o desviaciones de esa línea de orientación en el proceso vocacional, pueden ocurrir como fenómenos accidentales que, si han sido superados de forma pacífica con ayuda de la gracia, pueden haber contribuido a la maduración de la vocación. Pero si, por el contrario, no se ha conseguido en la paz y alegría de la persona, quizás el candidato tenga que abandonar el camino emprendido, antes de ser admitido a su compromiso definitivo¹⁹⁰.

Uno de los aspectos más difíciles de discernir en los candidatos es la intención con que comienza el proceso, y que orienta el dinamismo global de la persona. Ésta no se hace fácil de reconocer con la mera observación de algunas actividades o por lo que la persona manifiesta de sí misma. Pueden existir motivaciones inválidas o insuficientes, como encontrar refugio al propio miedo vital, la comodidad o ventajas materiales egoístas; el deseo de alcanzar un reconocimiento o prestigio personal, o búsqueda de ayudas por parte de otros. También existen intenciones de sacrificio personal, de expiación por alguna culpa propia o ajena. Se dan en otros casos gustos o atractivos devocionales, o deseos de la madre, del padre o de alguna persona querida que ejercita presión vital sobre el sujeto. Ninguna de éstas, son suficientes para sostener la llamada por sí sola, si la vocación no existe. Pero si la persona es auténticamente llamada por el Señor, éstas pueden ser eliminadas y superadas con una buena formación, que ha de ir poniendo a prueba y eliminando en el candidato, todas las que no son motivaciones válidas, hasta que se vea la orientación global centrada claramente en efecto y actividad a Cristo y a los intereses de su Reino¹⁹¹.

¹⁹⁰ Cf. *Ibid*, 283-285.

¹⁹¹ Cf. *Ibid*, 285-286.

Conclusiones generales

Un camino vocacional orientado a la vocación religiosa y sacerdotal, sin la vivencia del deseo y el miedo en el proceso, no es ni humano ni creíble. Ante la crisis de vocaciones en Occidente, la Iglesia se ha preocupado por dar respuesta y actualmente, sigue siendo uno de los grandes desafíos que tenemos. También vivimos como regalo, pero no exento de dificultades, los jóvenes que entran a formar parte de una congregación religiosa o del seminario, de cara a un proceso de formación y verificación de su vocación. Es importante no perder de vista la máxima sagrada para toda acción pastoral, que es la rectitud de intención. Lo que hemos de considerar no es, ante todo, la supervivencia de las obras, la congregación o la diócesis correspondiente. No se trata de asegurarse una muerte tranquila, por haber encontrado sucesores competentes. Lo que realmente consideramos con toda seriedad es el plan de Dios para cada individuo. Por tanto, contamos con la libertad de Dios que llama a quién quiere, como él considera y con la de los jóvenes, sensibles a cualquier forma de manipulación. Cuanto mayor sea nuestra rectitud de intención y más libre sea, mayor será el fruto vocacional, tanto en el momento inicial como en el proceso de formación¹⁹².

Ahora corresponde volver a las preguntas iniciales, que son objeto de este estudio: ¿Podemos encontrar aspectos espirituales que ayuden a descubrir a la persona en su camino qué quiere Dios de ella? Y si es así, ¿cuáles son dichos aspectos? ¿Qué miedos pueden aparecer y qué deseos pueden surgir a la persona llamada por el Señor?

Este trabajo no pretende dar respuestas a la crisis de vocaciones, ni resolver los problemas diversos que nos podemos encontrar en un discernimiento vocacional en sus diferentes etapas. Pero considero que su lectura espiritual, comenzando por las fuentes bíblicas y prosiguiendo por las de la espiritualidad ignaciana, que implica un recorrido de la experiencia que tuvo el propio san Ignacio de Loyola a través de la *Autobiografía*, y a continuación, de su doctrina aplicada a la vida, pueden dar luz bajo este prisma de deseos y miedos, a la hora de despertar la vocación, así como acoger y acompañar procesos vocacionales. Se trata de distinguir elementos que pueden ayudar tanto a reconocer el paso del Señor por la vida de una persona, como a que descubra qué quiere Dios de ella.

¹⁹² Cf. Gabino Urbarri, *Reavivar el don de Dios (2 Tim 1,6)*, (Santander: Sal Terrae, 1997), 177-178.

También considero, que los aspectos que recojo no son ni absolutos, ni exclusivos, ni únicamente válidos para la Compañía de Jesús, más bien busco que sea para la Iglesia en su conjunto, y en la medida de lo posible, para la Congregación de los Sagrados Corazones de la que formo parte, aunque es innegable reconocer que me he valido de la riqueza que aportan san Ignacio y la Compañía para ello.

Hemos podido hacer un recorrido por medio de la Sagrada Escritura desde esta perspectiva, centrándonos en la relación entre Jesús y Pedro, y lo que este personaje bíblico nos descubre a lo largo de los evangelios y los Hechos de los Apóstoles. Queda sabido como el encuentro con el Señor cambia la vida de aquél que responde a su llamada y se deja interpelar por Él. El componente de atracción hacia Jesús, la fuerza de su llamada y el correspondiente deseo a estar con Él y participar de su misión, es central en la vocación del candidato. Desde el comienzo puede no entender por qué el Señor le llama, o no verse capacitado para lo que le pide, pero este dato puede dar luz en el camino que se realiza, pues al menos pone de manifiesto que la persona no se «autollama», sino que a pesar de los inconvenientes que vive, se fía de lo que cree que el Señor le pide; algo que habrá que ir confirmando en el proceso. A lo largo del seguimiento a Jesús, la relación con Cristo y con los otros va madurando, aumentando el conocimiento y el amor mutuo; que haya vínculo, como apreciamos en los primeros discípulos y especialmente en Jesús y en Pedro, se hace fundamental en el seguimiento. El entusiasmo de Pedro por un lado, pero su dificultad para acoger el rechazo y el sufrimiento, el miedo, la falta de fe, la negación a Jesús, y la vivencia del perdón, así como experimentar que Jesús sigue contando con él, iluminan varios aspectos que hemos contemplado posteriormente en el camino vocacional.

A continuación, lo pudimos apreciar en Ignacio de Loyola y sus primeros compañeros, tal como se dio con Pedro Fabro y Francisco Javier, en los cuales no solo hablábamos de vínculos sino de amistad, *amigos en el Señor*. El elemento grupal y comunitario se hace fundamental, y es necesario observar cómo se relaciona el candidato tanto con sus iguales, como con las personas que podríamos considerar la autoridad.

Ante una decisión y cambio de vida tan grande, como puede ser para un candidato pasar de vivir con la familia y estudiar en un colegio o en la universidad a entrar en una congregación religiosa o seminario, algo común en los procesos vocacionales, es que la persona viva el miedo y cierto vértigo ante la incertidumbre del futuro y la posibilidad de equivocarse, además de que en el proceso vaya incluido expresar dicha decisión a la

familia, amigos y ambiente cercano. También sucede a lo largo de la formación inicial, antes de una profesión de votos, de la vivencia de una obediencia y otras circunstancias que puedan aparecer. Ante el miedo, el camino pasará por reconocer al Señor en este momento, y acoger su gracia, la ayuda del acompañante, los hermanos, la comunidad, lo que pueda sostener la decisión del candidato.

Antes de una decisión vocacional nos preguntamos, ¿son válidos entonces cualquier tipo de deseos? En nuestro estudio hemos ido viendo como en Pedro se fueron purificando, pero lo apreciábamos también con bastante claridad en Ignacio de Loyola. Lo encontramos en su expresión repetida en las cartas, como a Francisco de Borja: «se debe esta mudanza hacer despacio y con mucha consideración, a mayor gloria de Dios nuestro Señor». Él procedía de una cultura y clase social en la que se consideraba el «valer más», «ser mejor». Su recorrido espiritual fue en gran parte purificación de deseos que podríamos denominar mundanos, ya sea por honor, honra, gloria propia, a deseos que ponen al Señor en el centro hasta poder llegar a decir con san Pablo, «ya no soy yo, es Cristo quién vive en mí» (cf. Gal 2,20). No podemos exigir a un candidato esto como punto de partida, una tarea que es realmente para el conjunto de nuestra vida como creyentes que buscan ser fieles al Señor. Pero sí que es valioso identificar dónde están puestos los deseos, cuáles son aquellos que señalan a la persona como centro y cuáles tienen por el contrario como centro a Dios. Solo así, poniendo nombre a dichos deseos, se puede ir trabajando por una parte la dimensión humana, y por otra, por medio de la fe, el cuidado de la relación con Cristo, dejar al Señor que actúe y confiar en que la gracia de Dios va modelando a la persona.

Recordamos de Ignacio: «Pero sobre todo querría os excitase el amor puro de Jesucristo, y deseo de su honra y de la salud de las ánimas, que redimió, pues sois soldados suyos» (cf. *Epp.* I, 501). Creemos que, si el sujeto es auténticamente llamado, se pueden ir eliminando todas las motivaciones inválidas y los deseos desordenados; y que las tentaciones sean superadas de forma pacífica con ayuda de la gracia, en un proceso de maduración de la vocación. Para ello, será fundamental la experiencia de ser amado por Cristo y que sea Él de verdad, el Señor de su vida. Que lo tenga como centro y se convierta en sentido y fundamento de sus opciones y acciones.

En cualquier caso, el candidato sí que ha de tener algunas actitudes y virtudes, que correspondan a la vocación a la que es llamado: «así plega continuar en todos y aumentar sus dones, para que constantemente perseveréis y crezcáis en el servicio» (cf. *Epp.* I, 510).

Es lo que nombrábamos como signos relativos a una madurez que son de carácter naturales (capacidad intelectual, juicio equilibrado, capacidad de comunicación y colaboración) y sobrenaturales (fe, piedad sincera, vida de oración). Así como hacer un camino en el que su afectividad y su orientación vital estén cada vez más centradas en la amistad íntima con Cristo y los intereses de su Reino.

Lo que el sujeto vaya manifestando en el proceso se vuelve otro elemento importante de discernimiento. Si manifiesta una tristeza continua o eventual, si ésta forma parte de una crisis, ver sus causas, así como una alegría provocada por algo, o sencillamente que forma parte del carácter de la persona, son elementos a acompañar y situar dentro del ámbito vocacional. Recordamos como Ignacio en su camino espiritual fue viviendo diversas mociones, aprendiendo de ellas, así como no precipitarse en lo que iba sintiendo. Más bien, analizar, ver de donde procedían y encarar las dificultades, los miedos y las tentaciones.

Sería extraño que el candidato a lo largo de los años no viviera ciertas tentaciones y miedos. Recordamos en Ignacio: «¿Y cómo podrás tú sufrir esta vida setenta años que has de vivir?» [Au 20]. No me resulta difícil que aparezca esta pregunta previa a una profesión religiosa o una ordenación. E incluso, aunque no estamos centrándonos en ello, en otros momentos de la vida de alguien de votos perpetuos, ordenado, y ya con un recorrido considerable puede darse. También aparecían otros miedos, que se expresaba claramente en el recorrido bíblico realizado en Pedro, donde asumir el rechazo le ponía en una tesitura muy complicada hasta verse incapaz de seguir los pasos de Jesús. Hoy día quizás sea más fácil ver el miedo al fracaso, aunque también podríamos nombrar otro tipo de rechazo, que sería más bien el miedo a la soledad. Considero importante formar por un lado y ser cercano o accesible por otro, para que el candidato pueda expresar en acompañamiento e incluso, en una comunidad el miedo, la indecisión, la falta de confianza en sus propias fuerzas y su propia fragilidad. Para ello, la persona ha de sentirse verdaderamente querida, acogida y cuidada. Se trata de un proceso donde se acrecienta la fe y el amor de la persona con el Señor, pero con una fuerte dimensión comunitaria, donde los otros y la Iglesia estén presentes.

El cuidado de los sacramentos, especialmente el sacramento de la eucaristía y del perdón, es fundamental en el despertar y cuidado vocacional. Nombrábamos el proceso espiritual en Pedro, como seguimiento, perdón, conversión y nueva llamada a ponerse en el lugar que le corresponde, detrás de Jesús (cf. Mc 8,33). También hacíamos referencia

a la profunda vivencia de san Ignacio con los sacramentos. Podemos afirmar que la experiencia de sentirse perdonado y amado por el Señor, es propia de cualquier creyente, por lo que no puede excluirse en el cuidado de la fe en la vocación religiosa y sacerdotal; consideramos que ayuda a esta purificación de deseos y superación de los miedos, y que es una forma privilegiada de recibir la gracia de Dios en constante búsqueda de una vida religiosa y sacerdotal vivida en profundidad y en la que la respuesta de amor a la pregunta que el Señor nos hace: «¿me amas»? (cf. Jn 21, 16), está presente en todas las etapas de la vida.

Una opinión muy común afirma que no todo lo que corresponde a la crisis de vocaciones tiene su causa fuera de la Iglesia: «y emplearos en aquello para lo que Dios os crió, que es honra y gloria suya y la salvación vuestra y ayuda de vuestros prójimos» (cf. *Epp.* I, 498). Decíamos concretamente de la vida religiosa, que ésta de forma aburguesada se convierte en un problema vocacional, pues podemos quedar anclados en las propias seguridades y miedos, en vidas cómodas, llena de discursos vacíos de ejemplos y que, por tanto, no digan nada e impidan vivir y transmitir la verdad de la vocación religiosa y sacerdotal. Es importante que el candidato sea testigo de vidas religiosas no perfectas, pero sí auténticas, llenas de alegría y entusiasmo, fruto del sentido del agradecimiento y de la entrega por amor, que es la manera de que el Señor siga hablando en el mundo y moviendo los corazones de hombres y mujeres. Decíamos que el testimonio personal y comunitario, el ejemplo de vida evangélica sigue teniendo fuerza y, por tanto, sigue siendo instrumento de Dios para llamar a la vida religiosa y sacerdotal. Desde esta convicción, considero interesante crear formas y estructuras en las que los destinatarios de nuestra misión puedan acceder a nuestra vida, a nuestras comunidades y a la participación de la misión. Ayuda en gran medida, tanto a los jóvenes que se puedan sentir atraídos por la vocación religiosa y sacerdotal, como a aquellos aquellos que ya están dentro de un proceso en una formación inicial, en la que se procura el cuidado de las relaciones sanas con los hermanos de comunidad y con las personas a las que se sirve.

Una vocación puede arrastrar y atraer a otros, así como acrecentar el deseo evangélico de entrega por amor al Señor y al prójimo en jóvenes que están haciendo su camino vocacional, en la medida en que sea vivida con autenticidad, en verdad, pudiendo responder desde la gracia de Dios no solo de palabra, sino con nuestra vida: «Señor, tú sabes todo, tú sabes que te quiero» (Jn 21,17).

Apéndice: Una aproximación al camino vocacional de José María Coudrin, fundador de la Congregación de los Sagrados Corazones junto a Enriqueta Aymer

La primera etapa: de la infancia a la experiencia del granero

La familia Coudrin vivía en un pequeño pueblo llamado Coussay-les-Bois entre dos iglesias, y pertenecía a la Parroquia de san Martín. Abraham-François (1731-1820), se casó en 1754 con Marie Rion (1732-1805). Tuvieron ocho hijos: el mayor Juan, luego cuatro fallecidos en la infancia y en sexto lugar Pedro Coudrin (1 de marzo de 1768), seguido de Carlos y María.

El clima espiritual de la familia era de una fe sencilla que se mostraba con ejemplos continuos de sus vidas. El 26 de junio de 1779 se ordenó sacerdote su tío y padrino Francisco Rion, dos días después estaba como vicario en la parroquia de Crémille, a escasos 8 kilómetros de Coussay-les-Bois. Al cabo del tiempo el padrino llevó a su ahijado con 11 años para prepararlo para la primera comunión; esto será decisivo en la vida de Pedro Coudrin. Más tarde, el muchacho campesino de Coussay-les-Bois se iba a convertir en ciudadano de Poitiers, en joven universitario primero y luego en un sacerdote intrépido, debido a las circunstancias que vivió por la revolución francesa¹⁹³.

Pedro llegaba a Poitiers con la intención de hacer buenos estudios de teología, posiblemente el doctorado. Esto suponía como condición previa tomar sus grados en *Artes*, o diríamos hoy, en filosofía (pre-teológico). Dicha Facultad formaba parte del Colegio Diadélfico, es decir «de los hermanos», aludiendo a los donantes del palacio que ocupaba. Se le llamaba también *Colegio de san Pedro*. El segundo año de filosofía obtiene la calificación de Cum Laude y entra así en la facultad de teología. Optó para ello por el Colegio de santa Marta. De sus vacaciones sabemos que fueron más breves. Encontró trabajo como preceptor de los hijos de un personaje importante de la ciudad y tuvo que volver a comienzos de septiembre a Poitiers. La persona que le confió esa responsabilidad era el Sr. Francisco Chocquin, asesor jurídico del tribunal de primera instancia y funcionario municipal. En noviembre de 1789, le correspondía comenzar su tercer año de teología y recibir las Órdenes Mayores. Esto implica el ingreso del seminario de Poitiers,

¹⁹³ Cf. Juan Vicente González C. ss.cc., *Servidor del amor. Pedro Coudrin*, (Santiago de Chile: Ed. Sagrados Corazones, 1990), 23-26.

la casa tenía su reglamento con ejercicios de piedad, acompañamiento espiritual y cursos complementarios de oratoria, de Sagrada Escritura y otras disciplinas útiles enfocadas a la vida pastoral, y estaba desde hace muchos años confiado a los Lazaristas. Es en este momento cuando empieza la revolución francesa y las consecuencias de la Constitución Civil del Clero, algo que Pedro Coudrin se negaría a firmar.

Comienza en nuevo ministerio de la predicación con 24 años, que responde a un elemento tan primordial de su vocación, lo esencial es llevar la Palabra de Dios; y junto a esto el celo, adhesión apasionada de su acción a la de Dios. Hay que tener en cuenta que muchos obispos huyeron al extranjero, los sacerdotes que rechazan la Constitución Civil del Clero son exiliados. Pedro decide quedarse, asumiendo todos los riesgos y desafiando los peligros que irán llegando continuamente. Era de carácter activo, pero no precipitado, más bien reflexivo, tranquilo y con decisiones firmes. Nuestro diácono vuelve a Coussay en torno al mes de agosto de 1791, donde predicó su nuevo sermón. Allí lo escuchó Irene de Viart, y quedó tan impresionada que decidió seguir la consagración religiosa; fue su primera discípula. En esa atmósfera es como Pedro decidió ordenarse sacerdote. Tuvo noticias de que en París había un obispo fiel al Papa, oculto en el Seminario de los Irlandeses, Mons. De Bonal, obispo de Clermont. En febrero de 1792 marcha a París y la ordenación tiene lugar en la biblioteca de los Irlandeses de la calle Cheval Vert, el segundo domingo de cuaresma, el 4 de marzo de 1792. Ocho años más tarde confesará a sus primeros novicios que se había hecho sacerdote con la intención de sufrirlo todo y de morir si fuera necesario por su servicio.

Desde su retorno a Coussay-le-Boy, Pedro dijo cada día misa en la iglesia parroquial. El martes santo, 3 de abril, asiste al matrimonio de su hermano Carlos con Rosa Vanault. El 8 de abril, el cura cede al nuevo sacerdote la misa mayor, que es su primera misa solemne. Mientras se reviste en la sacristía, viene el alcalde y le pasa un comunicado oficial. Al fin de la misa Pedro leyó el comunicado del procurador, que convocaba a los electores el 31 de marzo para elegir al cura el 15 de abril. Pedro dirá que ni él ni su familia tomaran parte en ese acto de cisma. Los revolucionarios esperaron al cura, al nuevo sacerdote y a su hermano a la salida de vísperas, para detenerlo. Pero éstos fueron advertidos a tiempo, y lograron ponerse a salvo¹⁹⁴.

¹⁹⁴ Cf. *Ibíd*, 27-40. 67-71.

De acuerdo con el Vicario Dancel de Brunneval, Pedro decidió no aparecer en su pueblo y retirarse donde su pariente Francisco Momain, granjero del castillo de la Motte en Usseau. La vecindad del pueblo no era de mucha tranquilidad, a esto se añadía la violencia de uno de los revolucionario más activos y violentos de Poitiers, Pedro Francisco Ingrand, que tenía como consigna: «Atreverse a todo contra los curas». Simularon así Pedro y su primo una despedida muy vistosa, luego montaron a caballo, se ocultaron en el bosque hasta bien entrada la noche, y volvieron a casa, donde se escondió durante cinco meses. Pedro viviría en un pequeño falso granero en el que no podía ni estar en pie. Pedro contaría a sus novicios:

«En mi granero, estaba yo instalado de tal manera que no podía ponerme de pie. Bajaba a veces por una especie de trampa, al despacho de Maumain (...) donde yo disponía, a lo más, de tres pies de ancho para pasearme. La falta de ejercicio me había fatigado en extremo. Lo que comía estaba caso siempre frío, por la dificultad de llevármelo a mi escondite. Lo que me molestaba más todavía la respiración. Me había puesto seco, flaco, al punto que la piel estaba pegada a los huesos, y mi cuerpo despedía tal olor, que me envenenaba a mí mismo»¹⁹⁵

Allí vivió una intensa experiencia de soledad con Dios, que le llevaría una noche a una especie de visión, que es bueno recoger de sus propios labios por medio de las notas que tomó Hilarión:

«Un día, vuelto a mi granero, después de haber dicho la misa, me arrodillé junto al corporal en que yo creía tener siempre el Santísimo Sacramento. Vi entonces lo que somos ahora. Me pareció que estábamos varios reunidos; formábamos un grupo grande de misioneros que debía llevar el Evangelio a todas partes. Mientras pensaba, pues, en esta sociedad de misioneros, me vino también la idea de una sociedad de mujeres (...). Yo me decía (...), habrá una sociedad de mujeres piadosas que cuidarán de nuestros asuntos mientras nosotros estemos en misión (...)»¹⁹⁶.

La fecha de la visión no la sabemos con exactitud, la podemos suponer hacia finales de septiembre o primeros días de octubre de 1792. Más tarde, un 20 de octubre la

¹⁹⁵ Juan Vicente hace referencia a lo recogido por uno de los novicios de José María Coudrin, Hilarión Lucas en *Ibíd*, 75.

¹⁹⁶ Hacemos referencia a lo testimoniado por Hilarión Lucas y recogido por Juan Vicente en *Ibíd*, 79-80.

lectura de san Caprasio, sacudió a Pedro muy hondamente. A plena luz del día decide salir de su encierro, se puso de rodillas al pie de una encina y entregó allí su vida. Partió así de la Motte, sin llevar nada consigo, ni tener un proyecto preciso. Iba decidido a servir a Dios costara lo que costara, apoyado en la certeza interior de que el Señor lo había escogido para formar una comunidad de hombres y de mujeres que llevara el evangelio a todas partes. Sin saberlo, a los 24 años, era ya virtualmente un fundador¹⁹⁷.

Segunda etapa: De la salida del granero a la fundación

Pedro decidió dirigirse a Poitiers por rutas secundarias, escondiéndose en los bosques, mendigando un trozo de pan fue acercándose a la ciudad. Iba con frecuencia al hospital de los incurables y debía cambiar de alojamiento casi cada noche. Tenía que vivir dispuesto a todo y servir a quien lo necesitara, a la hora que fuera. Llegó a confesar a 900 personas, sin contar a los 40 sacerdotes escondidos. Predicaba en pequeñas reuniones en las casas, atendía a enfermos, saltaba los muros de las cárceles, llevando siempre consigo algunas formas consagradas, de esta forma no interrumpía la adoración, al menos en cuanto presencia. En este tiempo, en una de las visitas al hospital de los Incurables, se ganó el nombre de batalla que lo hizo tan famoso. Confesaba en una sala, cuando se presentaron los gendarmes para hacer una inspección. Sor Ave lo salvó metiéndole en la cama donde acababa de morir un vagabundo conocido con el mote de Andatierra (Marche-à-terre). Desde ese día fue llamado por ese nombre. Casi siempre andaba como mendigo, pero también vestía como gendarme o como obrero, panadero, etc; pero el disfraz más acostumbrado era el de *pobre de los Incurables*.

A Pedro le preocupaba los campos abandonados, debido a la escasez de sacerdotes y la dificultad de esconderse en las llanuras y caminos. Así que se dirigió a los campos mientras que los compañeros, lejos de compartir su audacia, la consideraban suicida y peligrosa para cada uno de ellos. Andaba para ello unos 7 kilómetros hasta llegar a Monbernage y atendía a las familias cristianas que lo llamaban, celebraba misas de campaña a cielo abierto y en plena noche.

La providencia hizo que Pedro Coudrin conociera a Enriqueta Aymer de la Chevalerie, que había pasado casi un año en la cárcel con su madre por ocultar sacerdotes

¹⁹⁷ Cf. *Ibíd*, 72-82.

en su casa. En esos meses de cárcel, se había operado para Enriqueta un vuelco interior. Inmersa en la oración, en la práctica de la caridad, sentía la necesidad de una dirección espiritual. Entre los sacerdotes que entonces asistían Poitiers, le nombraron a Pedro Coudrin. Unos días después asistió a una misa suya y escuchó su predicación. Eso la convenció de que Pedro era el guía que Dios le mandaba: Pedro predicaba como ella rezaba; esta afinidad en su relación con Dios creó una amistad espiritual que duró toda la vida.

Si se leen con atención los proyectos de Regla que se produjeron en la comunidad en esa época, no hay duda de que tuvieron a su disposición los volúmenes que contenían las reglas de san Benito comentada con las tradiciones y usos trapenses. Dicha lectura a Pedro Coudrin le pareció concorde con lo que él llamaba el “courage” y al que le daba tanta importancia; el coraje, la valentía, el ánimo, la decisión, para nada anteponer el amor de Cristo (cf. Rom 8,35). Por ello, le pareció tanto a él como a Enriqueta una aplicación de esas prácticas de la Trapa a la pequeña comunidad de las Solitarias. A todo esto, no nos podemos olvidar de la situación de persecución y continua alerta. Desde el 20 de febrero de 1798 la violencia revolucionaria había alcanzado a Roma. Pío VI había sido expulsado de la Ciudad Eterna, para instalar la República Romana. El Papa había sido conducido a Florencia, donde acompañado por Mon. Spina, estaba prácticamente prisionero y sin apenas comunicación con la Iglesia Universal.

Pedro Coudrin había logrado en mayo de 1799, reunión un pequeño grupo de discípulos decididos a consagrarse a Dios. Había fracasado varias veces en el intento de formar el grupo de misioneros que llevaran el evangelio a todas partes. De hecho, había intentado formar un grupo con jóvenes de su edad, pero a pesar de mantener la amistad, no lo había conseguido. Es el caso del que había sido compañero suyo del seminario, Enrique Arsonneau, y luego los hermanos de Prin. Ahora se decidió por formar a gente más joven y pronto fueron dos los que vivirían con él en la Grand' Maison. El primero era José María du Bouex de Villemort, que tomó el nombre de hermano Bernardo y no perduraría. Y el segundo que tenía 17 años, era hijo de un notario de Tours, que Pedro había preparado para la Primera Comuni3n, realizado un 31 de mayo, fiesta del Sagrado Coraz3n, se llamaba José Hilari3n Lucas. Estos dos jóvenes, a los que después fueron sumándose otros a los que haremos referencia, acompañaban a *Andatierra* no solo en la oraci3n cotidiana, recitaci3n de la liturgia de las horas, sino tambi3n en sus acciones

apostólicas. Pedro Coudrin entiende cara a los jóvenes, que nadie necesita más urgente de la contemplación, que quien quiere llevar el evangelio al mundo¹⁹⁸.

Recordamos que en la misa de la navidad de 1800 celebrada de forma clandestina en la Grand`Maison, Pedro Coudrin toma el nombre de José María, Enriqueta y Pedro hacen los votos y este hecho queda en la historia como el comienzo de la Congregación de los Sagrados Corazones:

«El vigésimo cuarto día de diciembre, a las once horas y tres cuartos de la noche, en el año 1800, yo hermano José María, hago voto de castidad, de pobreza, de obediencia, según las luces del Espíritu Santo para el bien de la Obra, como Celador del amor de los Sagrados Corazones de Jesús y de María, en cuyo servicio quiero vivir y morir. En el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo. Amén»¹⁹⁹.

En el testimonio de José María Coudrin apenas podemos intuir el miedo que vivió en una época de persecución, aunque deducimos que el tiempo escondido en el granero viviría tanto el miedo que provoca la persecución, como el deseo de responder con su vocación y misión a la voluntad de Dios. En cualquier caso, la confianza que tenía puesta en que el Señor le salvaría, así como que Él posibilitaría lo que más tarde será la Congregación de los Sagrados Corazones. Digamos que él era capaz de percibir la obra de Dios y verse como colaborador de la misma en mitad de múltiples dificultades. Será la experiencia de sentirme amado por el Señor lo que le generaba dicha confianza, que despertó varias vocaciones, que sintonizaban con el carisma que él transmitía.

Hoy día la vivencia profunda de nuestro Carisma Sagrados Corazones, volver a las fuentes para dar respuesta a los desafíos actuales desde la confianza en el Señor. El cuidado de la oración por medio de la adoración eucarística, dar suma importancia a las pequeñas comunidades religiosas y el espíritu de familia que estamos llamados a vivir, así como el celo apostólico puesto de manifiesto en nuestra entrega será fundamental para despertar el deseo de la vocación religiosa a la Congregación, que supere los miedos que

¹⁹⁸ Cf. *Ibíd*, 82-121. 129-132.

¹⁹⁹ Nos referimos a la fórmula de los fundadores mostrada por Juan Vicente en *Ibíd*, 145.

un joven hoy día pueda sentir. En definitiva, «Contemplar, Vivir y Anunciar al mundo el amor de Dios encarnado en Jesús»²⁰⁰.

²⁰⁰ Hacemos referencia a parte del número 2 de las Constituciones de los Sagrados Corazones. Lo podemos encontrar en: *Constituciones 1817-2017, Congregación de los Sagrados Corazones de Jesús y de María. Hermanos*, (Roma: Casa General 2017), 105.

Bibliografía

Fuentes

- Constitución dogmática *Dei Verbum*, sobre la divina Revelación, (18 de noviembre de 1965): AAS 58 (1966).
- *Constituciones 1817-2017. Congregación de los Sagrados Corazones de Jesús y de María. Hermanos*. Roma: Casa General 2017.
- Pedro Fabro, *Memorial*, Introducción de José García de Castro Valdés, sj y trad. J.H. Amadeo, sj, y M.Á. Fiorito. Bilbao: Mensajero, 2014.
- *Regla de Vida*. Roma: Edición Congregación de los Sagrados Corazones de Jesús y de María, 1970.
- Ruiz Jurado, Manuel, *Obras de san Ignacio de Loyola*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 2014.
- Sagrada Biblia. Francisco Cantera Burgos y Manuel Iglesias González. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2019.
- Sancti Ignatii De Loyola Constitutiones Societatis Jesu. Monumenta Constitutionum Praevia I. 373-383. Roma: Borgo S. Spirito, 1934.

Libros y Artículos

- Aguirre Monasterio, Rafael y otros. *Pedro en la Iglesia primitiva*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2006.
- Alemany, Carlos. “Cuerpo”. En *Diccionario de espiritualidad ignaciana*, 2 Vols. Editado por el Grupo de Espiritualidad Ignaciana, Bilbao: Mensajero-Sal Terrae, 2007. 529-532.
- Alonso Vicente, Pablo. “La espiritualidad del seguimiento y discipulado en el Evangelio de San Marcos”, 137-51 en *Mil gracias derramando*, eds. por José García de Castro, Santiago Madrigal. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2011.
- Alphonso, Herbert. “La Storta”. En *DEI*, 1091-1100.

- Arrupe, Pedro, *La identidad del jesuita en nuestros tiempos*. Santander: Sal Terrae, 1981.
- Bartolomé, Juan José. *Jesús de Nazaret, formador de discípulos*. Madrid: Editorial CCS, 2007.
- Blanch, Antoni. “Deseo”. En *DEI*, 2007. 564-570.
- Bovati, P. *Così parla il Signore. Studi sul profetismo bíblico*. Bologna, 2008.
- Bovon, F. *El Evangelio según san Lucas, Vols. 1,4*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2010, 2015.
- Cacho, Ignacio. “Ignacio de Loyola”. En *DEI*, 975-985.
- Castro Sánchez, Secundino. *Evangelio de Juan*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2002.
- Coupeau, J. Carlos- García Mateo, Rogelio. “Loyola”, en *DEI*, 1143-1149.
- De Diego, Luis. “Magis”. En *DEI*,. 1155-1167.
- Dillmann, Rainer-Mora Paz, César A. *Comentario al Evangelio de Lucas*. Pamplona: Verbo Divino, 2006.
- Douglas, JD. “Pedro”, en *Nuevo Diccionario Bíblico*, 1061. Barcelona: Ediciones Certeza, 1991.
- Fernández Ramos, Felipe. “Discípulos”. En *Diccionario del mundo Joánico*,235-236.
- Fernández Ramos, Felipe. “Pedro”. En *Diccionario del mundo Joánico*,776. Burgos: Monte Carmelo, 2004.
- Fitzmyer, Joseph A. *El Evangelio según Lucas Vols II, III*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1987.
- Galizzi Mario. *Evangelio según san Mateo*. Madrid: San Pablo, 1999.
- Gallagher, Timothy M, O.M.V., *Discernimiento de espíritus*. Barcelona: Herder, 2016.
- García de Castro Valdés, José. “Moción”. En *DEI*, Bilbao: Mensajero-Sal Terrae, 2007. 1265-1268.

- García de Castro, José “Los primeros de París. Amistad, carisma y pauta”, *Manresa* 78 (2006): 253-259.
- García Mateo, Rogelio. “Imitación de Cristo”. En *DEI*, Bilbao: Mensajero-Sal Terrae, 2007. 994-1000.
- García Rodríguez, José Antonio. “Amor”, en *DEI*, Bilbao: Mensajero-Sal Terrae, 2007. 148-157.
- González Juan Vicente, *Servidor del amor. Pedro Coudrin*. Santiago de Chile: Ed. Sagrados Corazones, 1990).
- González Quevedo, Luis. “Mudanza”. En *DEI*, Bilbao: Mensajero-Sal Terrae, 2007. 1299-1302.
- Granero, Jesús. “Semblanza de san Francisco de Borja”, *Manresa* 44 (1972).
- Guijarro Oporto, S. *Los cuatro evangelios*. Salamanca: Sígueme, 2002.
- Harrington, Daniel J. *The Gospel of Matthew*. Minnesota: The Liturgical Press, 1991.
- Johnson, Luke Timothy. *The Gospel of Luke Vol 3*. Minnesota: The Liturgical Press, 1991.
- Kiechle, Stefan. “Cruz”, En *DEI*, Bilbao: Mensajero-Sal Terrae, 2007. 504-510.
- Kolvenbach, P.-H. “En el 450 aniversario de los votos de Montmatre”, selección de escritos 1983-1990, (Madrid 1992).
- Luz, Ulrich. *El Evangelio según san Mateo Volumen I. Volumen II*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2010.
- Marcus, J. *El evangelio según Marcos*. Salamanca: Sígueme, 2010.
- Martínez de la Escalera, J. “Araoz, Antonio de” en *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús (DHCJ)* 1 Vols; dirigido por Chales E. O’Neill, Joaquín M^a. Domínguez, Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2001.
- Martínez de la Escalera, José. “Borja, Francisco de”. En *DEI*, Bilbao: Mensajero-Sal Terrae, 2007. 241-246.
- Melloni, Javier. “Cardoner”. En *DEI*, Bilbao: Mensajero-Sal Terrae, 2007. 279-286.

- Osuna, Javier, Unidos en el Señor. *Unidos para la dispersión*. Bilbao: Mensajero-Sal Terrae, 1998.
- Rambla Blanch, Josep M, *El peregrino. Autobiografía de san Ignacio de Loyola*. Madrid: Mensajero, Sal Terrae, Comillas, 2015.
- Ruiz Jurado, Manuel, *15 días con Francisco de Borja*. Madrid: Ciudad Nueva, 2004.
- Ruiz Jurado, Manuel, *El Discernimiento espiritual*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 2018.
- Ruiz Jurado, Manuel. “La entrada del duque de Gandía en la Compañía de Jesús”, *Manresa* 46 (1974).
- Ruiz Jurado, Manuel. “Perfección”, En *DEI*, Bilbao: Mensajero-Sal Terrae, 2007. 1445-1449.
- Ruiz Pérez, Francisco José. “Camino”, En *DEI*, Bilbao: Mensajero-Sal Terrae, 2007. 260-267.
- Salin, Dominique. “Voluntad”. En *DEI*, Bilbao: Mensajero-Sal Terrae. 2007. 1787-1790.
- Schnackenburg, Rudolf. *El Evangelio según san Juan* vol 4. Barcelona: Herder, 1987.
- Tuñí, Josep-Oriol, Alegre, Xavier. *Escritos joánicos y cartas católicas*. Pamplona: Verbo Divino, 1995.
- Uríbarri, Gabino, *Reavivar el don de Dios (2 Tim 1,6)*. Santander: Sal Terrae, 1997.
- Vog, W, “Vocación”, en AA.VV. *Diccionario enciclopédico de la biblia*,. Barcelona: Editorial Herder, 1993. 1607-8.
- Witwer, Anton. “Contemplativos en acción”. En *DEI*, Bilbao: Mensajero-Sal Terra. 2007. 457-465.
- Zumstein, Jean. *El Evangelio según Juan 1-12. 13-21*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2016.

