
El Carisma Ignaciano y su Institucionalización

*Gustavo Baena B., S.J.**

I. EL CARISMA IGNACIANO

1. ¿QUE SE ENTIENDE POR CARISMA?

a. El término carisma

Esta forma griega se emplea en el lenguaje común de la Iglesia, particularmente a partir del Concilio Vaticano II. (L.G. n. 12 y en la Compañía de Jesús C.G. 32, D. 4 nn. 13-17).

Una de las grandes originalidades de este Concilio fue el haber asumido para la Iglesia una denominación propia del Antiguo Testamento, a saber, Pueblo de Dios y haber concretado esa noción de Pueblo de Dios en otra denominación ya exclusiva de la Comunidad Cristiana Primitiva, Cuerpo de Cristo, para significar que en la Iglesia, Pueblo de Dios, ya no se trata de una organización más bien política, sino de un organismo vivo, el Cuerpo del Señor, en donde lo que funciona y se da gratuitamente es la vida misma de Dios, y sus miembros por su parte son vivos por comportarse divinamente en la edificación de la unidad del Cuerpo, supuesta una saturación o dominio de esa misma vida divina en ellos.

Es en este contexto donde se sitúa lo que, en el lenguaje del Nuevo Testamento y luego recientemente en forma muy generalizada en medios eclesiales, se denomina con la palabra carisma.

* Doctor en Teología, Universidad Javeriana, (Bogotá). Licenciado en Sagrada Escritura, Pontificio Instituto Bíblico, (Roma) y Comisión Bíblica Internacional. Estudios en la Escuela Bíblica de Jerusalén. Profesor de la Facultad de Teología de la Universidad Javeriana.

El mismo Concilio, dentro de este mismo contexto, sitúa los Institutos religiosos, y por lo tanto, como carisma en la Iglesia-Cuerpo del Señor cuando dice: “La misma Jerarquía, siguiendo dócilmente el impulso del Espíritu Santo...asiste con su autoridad vigilante y protectora a los Institutos erigidos por todas partes para edificación del Cuerpo de Cristo, con el fin de que en todo crezcan y florezcan según el espíritu de los fundadores”. (L.G. n.45) “Cede en bien mismo de la Iglesia que los institutos tengan su carácter y función particular”. (P.C. n. 2b).

Sin embargo, como puede se observar, el Concilio hace referencia a dos elementos que pueden diferenciarse así: El Instituto y el Espíritu del Fundador, ambos ciertamente entendidos como carisma en la Iglesia, el uno como institucionalización del otro.

De allí, entonces, que es el carisma del fundador el que se institucionaliza con el propósito de perpetuarlo para la vida de la Iglesia como Cuerpo del Señor.

b. El contenido del término carisma

En el contexto de la formulación de San Pablo sobre la Comunidad Cristiana como Cuerpo del Señor, carisma son las personas con lo que son y hacen como dones del Espíritu Santo. “En sentido técnico, carisma se entiende esencialmente en relación con la presencia del Espíritu Santo, que se manifiesta con toda clase de dones gratuitos”. (La misión apostólica clave del carisma ignaciano, Conferencia del P. P. Arrupe, S.J. Loyola, 7 de nov. de 1974).

Esto significa, que cada uno de los miembros, con lo que es y hace para que sea don del Espíritu del Resucitado se requiere que éste domine o sature tanto el Cuerpo, que sus miembros con su acción propia edifiquen la unidad del cuerpo, como organismo vivo.

De donde se sigue, que carisma, en el Cuerpo del Señor, es una operación divina que se ejercita por un ser humano, o bien un ser humano en donde Dios acontece humanamente, es decir, un ser humano que revela o transparenta en su propio comportamiento el acontecer de Dios mismo. En suma, carisma es un acontecer histórico de Dios.

2. IGNACIO, EL MISMO COMO CARISMA

El acontecer de Dios en Ignacio podía considerarse en cuatro fases:

Primera fase: la opción de Ignacio por servir a Cristo

Ya desde su convalecencia en Loyola, es muy clara su decisión de servir a Cristo como a su Señor con una insistencia cada vez más intensa. Esta opción es interpretada y aún expresada, por el mismo Ignacio, y para este tiempo hasta ya muy entrada su época de Manresa, por medio de un esquema o marco mundano, que constituyó para él el sueño de

su juventud: “Y de muchas cosas vanas que se le ofrecían, una tenía tan poseído su corazón, que se estaba luego embebido en pensar en ella dos y tres y cuatro horas sin sentirlo imaginando lo que había de hacer en servicio de una señora, los medios que tomaría para ir a la tierra donde ella estaba, los motes, las palabras que le diría y los hechos de armas que haría en su servicio” (Autobiografía n. 6).

De igual manera Ignacio, al optar por Cristo, decidió hacer toda clase de penitencias, de grandes esfuerzos, imitando cuantas virtudes heroicas y hazañas había leído en la vida de los santos. “Porque leyendo la vida de Nuestro Señor y de los santos, se paraba a pensar, razonando consigo: ¿Qué sería, si yo hiciese esto que hizo San Francisco, y esto que hizo Santo Domingo? Y así discurría por muchas cosas que hallaba buenas, proponiéndose siempre a sí mismo cosas dificultosas y graves, las cuales cuando las proponía, le parecía hallar en sí facilidad de ponerlas en obra” (Autobiografía n. 7).

Esta época termina con grandes escrúpulos, turbaciones, desigualdades de ánimo y aun de poca comprensión de la pedagogía de Dios con él, aún no captada por sus niveles profundos de conciencia. “Y, ora esto fuese por su rudeza y grueso ingenio, o porque no tenía quién le enseñase, o por la firme voluntad que Dios le había dado para servirle” (Autobiografía n. 27).

Segunda fase: Opción de Ignacio por identificarse con Cristo pobre y humilde

Dice él mismo en su Autobiografía: “En este sentido le trataba Dios de la misma manera que trata un maestro a un niño, enseñándole... claramente él juzgaba y siempre ha juzgado que Dios le trataba desta manera” (n.27).

En Ignacio, llega al plano de la conciencia, que no es la opción de servir al Señor con grandes penitencias, virtudes heroicas y hazañas de los santos, lo que de hecho se está operando en su interior, sino la pedagogía con que Dios le lleva gratuitamente, tanto más efectiva cuanto mayor es su docilidad a la acción divina. Prueba de ello son las grandes iluminaciones, claridades y consolaciones que experimenta y él mismo narra. (Autobiografía nn. 28-30).

“Según Láñez, en Manresa hizo los Ejercicios “cuanto a la substancia”... Y por otra parte, Nadal sitúa en Manresa las meditaciones del Rey y de las Banderas” (C. Dalmases, Ejercicios Espirituales, p. 13s.)

Esto significa, que al redactar estas meditaciones, se debe presumir una toma de conciencia, en el Santo, profunda y afinada sobre contenidos por él vividos y sobre los medios de los cuales él mismo se sirvió en Manresa.

¿Cuáles contenidos y cuáles medios?

El texto mismo de los Ejercicios es bien explícito (nn. 95-98). Allí, al aplicar el ejemplo del rey temporal a la vida de Cristo como rey eterno, señala una tal opción del mismo Ignacio por Cristo, que va creciendo en intensidad, desde una respuesta incondicional de sumisión al llamamiento de Cristo su Señor a identificarse con él en su misión de salvar toda la humanidad; (nn. 91-95) pasando luego a una comprensión de juicio y razón de ese mismo llamamiento, que persuade la totalidad de su ser y de su actuar a comprometerse en tal misión (n. 96); hasta llegar finalmente, ya no sólo a una comprensión racional, sino a una adhesión de la voluntad que tiende a identificarle con Cristo despojado de sí mismo y humillado hasta la muerte de cruz (nn. 97-98).

Pero Ignacio va todavía más lejos, al emplear algunos medios que le ayuden eficazmente a asegurarse, de que en tal respuesta y opción no ha de haber más que la voluntad diáfana del rey su Señor.

En efecto, si en la contemplación de la vida de Jesús llegase a tener deseos, inspiraciones, consolaciones, desolaciones o agitación de varios espíritus, en los cuales pudieran venir implicados subyacentes intereses o afectos desordenados, Ignacio experimentó la necesidad de criterios por medio de los cuales pudiera distinguir qué clase de espíritu o motivaciones lo impulsan en todo momento y para qué. De allí, entonces, la función de las meditaciones de Dos Banderas y de los Tres Binarios y la consideración insistente del Tercer Grado de Humildad. Estos criterios en su conjunto no son otra cosa que la pobreza y el despojo de sí mismo de Cristo hasta la cruz (EE. nn. 165-167) que aleja de nuestra racionalidad toda posible motivación de secretos intereses (EE.n. 136-147) o descubre todo apego desordenado de nuestra voluntad (EE. nn. 149-156).

Ignacio al optar por la misión universal de la salvación de la humanidad, a la cual le llama su Señor, pero en una forma concreta, esto es, identificándose con Él en su pasión, está optando simplemente por la plenitud de Dios en el hombre, como Cristo (Col. 2,9 etc.) o de otra manera, por el acontecer diáfano de Dios en el hombre. El ser humano revela o transparenta tanto más la plenitud de Dios cuanto mayor es la obediencia o apertura a la acción creadora de Dios en él, o cuanto menor es la resistencia que el hombre opone a la soberanía de Dios, con sus búsquedas sutiles de intereses o con sus subyacentes afectos desordenados.

Esta experiencia es la que está implicada en la contemplación de Ignacio sobre la vida de Cristo y en los criterios de discernimiento por él empleados.

Ya muy al final de su retiro en Manresa, el estado interior de Ignacio se ha simplificado, se ha transformado, es como otro hombre, (Autobiografía n. 30) dejando atrás sus comprensiones anteriores; ya con una conciencia clara de que es Dios mismo quien le guía y en consecuencia su actitud será dejarse llevar dócilmente y con la certeza de que el impul-

so del Espíritu le define cada vez más a “ayudar a las almas” (Autobiografía nn. 29, 34).

Tercera fase: Identidad con Cristo y Opción Apostólica

a. Los textos de “Principio y Fundamento” y “Contemplación para alcanzar amor” como testimonios de la experiencia espiritual de Ignacio

Es comúnmente aceptado por los estudiosos de los textos ignacianos que estas dos piezas fueron, probablemente, redactadas por el Santo durante su época de estudios en París y para ser integradas en el texto de los Ejercicios.

Algunos críticos han intentado descubrir en ellos un resumen de teología de su tiempo, mientras que otros tratan de ver influencias de textos místicos anteriores; sin embargo, lo obvio y además honesto y coherente será, más bien, entenderlos en el marco de una profesión de fe del mismo San Ignacio. Aquí estoy haciendo referencia a las formas precisas, conocidas en la exégesis Bíblica, con las cuales, particularmente el Nuevo Testamento, confiesa su fe; es decir, fórmulas que fueron naciendo en las Comunidades cristianas primitivas, como expresión de una experiencia del Resucitado, largamente vivida, hondamente percibida por toma de conciencia inmediata y luego concisamente formulada para ser enseñada o predicada.

De muy semejante manera Ignacio propone en su “Principio y Fundamento” en una formulación concisa la imagen de Dios Creador, tal como él la ha sentido en su larga experiencia de contemplación de los Misterios de la vida de Cristo y que sutilmente diferencia a niveles profundos de su conciencia hasta percibir cual es el propósito de Dios con el hombre como criatura a imagen del mismo Cristo y cual es la relación de ese mismo hombre con el resto de la creación.

Es enteramente lógico que San Ignacio coloque esta formulación de fe al empezar los Ejercicios y precisamente llamándola Principio y Fundamento, para indicar al ejercitante cual es, no sólo el marco teórico, sino también práctico, en el cual se moverá durante todos los Ejercicios y además le sirva de referencia, que configure el orden cosas de Dios, para que mida con criterios de fe, el desorden de sus intenciones y acciones.

En la “Contemplación para alcanzar amor”, la formulación de fe como expresión igualmente de su propia experiencia, es todavía más fina y audazmente iluminada; aquí formula de manera concreta cómo Dios crea, concepción semejante a la que el mismo Jesús tiene en su anuncio del Reino de Dios. Partiendo Ignacio, dada su originalidad, de la percepción tan diferenciada de cómo Dios le está creando a él mismo, propone que Dios crea dándose, habitando humildemente, viviendo (trinitariamente) en la criatura: “...mirar cómo Dios habita en las criaturas, en los elementos dando ser, en las plantas vegetando, en los animales sensando, en los hombres dando entender, asimismo haciendo templo de mi, seyendo criado

a la similitud e imagen de su divina majestad” (EE. nn. 235).

Repetimos, estas fórmulas de fe son expresión muy directa de lo que ocurre en la experiencia espiritual de Ignacio, y son, por tanto, un testimonio de la conciencia que tiene sobre el acontecer de Dios mismo en él; más aún, lo que él experimenta es lo que propone al ejercitante, para que también en él tenga lugar, sin tropiezos, el acontecer de Dios.

San Ignacio ha llegado a claridades, es necesario repetirlo, no a base de especulaciones sobre Dios o a base quizás de información teológica, sino a partir de una larga y continua contemplación de los Misterios de la vida de Cristo; no es otra cosa lo que él mismo afirma sobre la ilustración del Cardoner, ya muy al final de su vida (1553) cuando dictaba su autobiografía al P. González de Cámara.

De allí que la imagen de hombre ideal que él siente y quiere ser, esté esencialmente configurada por el Misterio de la Encarnación, que se revela en los gestos y dichos de Jesús y se realiza en los hombres, por su misma acción salvadora. No es, pues, casual, sino hondamente consciente, que él llame las historias de Jesús, narradas en los Evangelios, con el término “Misterios” de la vida de Cristo.

Es del todo necesario, para lo que nos estamos proponiendo, resaltar, al menos, tres elementos fundamentales implicados en estos textos:

Primero : Ignacio confiesa que el hombre es creado para servir a Dios, sirviéndose, a su vez, de todas las cosas para su fin.

Segundo : Esto implica una entera docilidad en el hombre, como instrumento divino de servicio y libertad interior haciéndose indiferente frente al uso de todas las cosas creadas.

Tercero : La medida del obrar del hombre es el obrar de Dios que lo crea habitando en él. En consecuencia, el hombre ideal del propósito de Dios es el que resulta de su acontecer en el hombre, supuesta la fina docilidad de éste a su Creador.

Si esto es lo que confiesa Ignacio en el Principio y Fundamento, como marco teórico y práctico y a la vez punto de referencia para el ejercitante, y lo que también confiesa en la Contemplación para alcanzar amor, para que el ejercitante tome conciencia del modo de obrar de Dios que experimentó durante los Ejercicios y lo ponga como medida o criterio de su obrar cotidiano en el futuro; se abre, entonces, una nueva pregunta: “¿Qué nos revela el texto de los Ejercicios como testimonio de la experiencia vivida por San Ignacio y propuesta, como él mismo dice, en su Autobiografía, para utilidad de los otros?”

“El me dijo que los Ejercicios no los había hecho todos de una sola vez, sino que algunas cosas que observaba en su alma y las encontraba útiles, le parecía que podrían ser útiles también a otros, y así los ponía por escrito” (n. 99).

Ignacio es, pues, explícito: este texto de los Ejercicios desencadena operaciones en el ejercitante de tal manera que lo dispongan a abrir espacio al acontecer de Dios en él, como sucedió en el mismo Ignacio.

b. El Texto de los Ejercicios como Testimonio del acontecer del Cristo vivo en San Ignacio

Una manera simplista de entender el texto de los Ejercicios sería considerarlos como una serie de esquemas de meditación sobre la vida, pasión, muerte y resurrección de Jesús, siguiendo el orden de los Evangelios y ésto con la finalidad de mover al ejercitante a que haga toda una serie de propósitos o programas personales sobre una imagen de Jesús modelo.

¿Fue realmente el propósito de San Ignacio en sus Ejercicios, mover al ejercitante a desatar una serie de mecanismos personales, que traten de imitar una imagen o un modelo construido con los rasgos de Jesús que aparecen en los Evangelios?

Ya hemos visto cómo la tradición de la primitiva Compañía veía en las Meditaciones del Reino de Cristo y de Dos Banderas no sólo la esencia de los Ejercicios sino también el testimonio de la experiencia fundamental de San Ignacio, su identificación con el Cristo pobre y humilde de la pasión.

Comparando, ya en una forma más crítica, todo el resto de los Ejercicios con estas dos meditaciones, se verá, de una parte, que no sólo señalan la realización práctica del ideal del Principio y Fundamento (I. Iparraguirre, Ejercicios Espirituales, San Ignacio de Loyola, Obras Completas, BAC, 1977, p. 230, nota 72) sino que la segunda, tercera y cuarta semana son una ampliación de las mismas y, de otra parte, indican lo que es el dinamismo interno de los Ejercicios, la Contemplación y el Discernimiento.

El Dinamismo Interno de los Ejercicios

Según los tratadistas de los Ejercicios, el eje y motor de ese dinamismo interno, se expresa en la petición que identifica cada una de las Semanas formulada casi siempre en el tercer Preámbulo y en pocos casos en el segundo Preámbulo y con alguna frecuencia en los Coloquios.

Ahora bien, la petición única que funciona en todas las Contemplaciones de los Misterios de la Vida de Cristo es el Conocimiento interno del Señor, para toda la segunda Semana (EE. n. 104) y con algunas variantes de formulación pero siempre el mismo contenido en la tercera (EE. n. 203) y cuarta Semana; (EE. n. 221) igual petición en el tercer Preámbulo de la Meditación de Dos Banderas (EE. n. 139) y finalmente en el Coloquio de la Encarnación (EE. n. 109). Y supuesto el objeto de la Meditación, también se pide el Conocimiento interno de tanto don recibido, (EE. n. 233) o del pecado (EE. n. 63) o del dolor de los pecados

(EE. n. 44) o del mundo (EE. n. 63).

¿En qué consiste el Conocimiento interno Ignaciano?

Se distingue San Ignacio por la precisión y regularidad en el uso de la terminología; en nuestro caso, distingue el conocimiento interno de la operación del entendimiento en cuanto discursiva o reflexiva, o de la memoria en cuanto acumula datos pasados o información (v.g. EE. nn. 3, 47, 50, 51, 52, etc.).

En el conocimiento interno no se trata de una operación natural, sino de un don de Dios que es objeto de petición, y que se concede gratuitamente. Es ciertamente conocimiento, pero eso sí, de experiencias de consolaciones y desolaciones, o por experiencias de discreción de espíritus (EE. n. 176).

Adelantando un poco más, nos podríamos preguntar: si es un conocimiento de experiencia: ¿cuál experiencia? ¿Y de qué fenómeno?

En las reglas de discernimiento de la primera semana, San Ignacio define la consolación como una moción interior que se percibe a través de algunos síntomas fenoménicos, cuya causa es Dios mismo; (EE. n. 316) mientras que la desolación es también una moción, (EE. n. 317) pero causada por el mal espíritu; (EE. n. 32) o como diría San Pablo, por el pecado que habita al interior del hombre (Rm. 7:14-23) y que el mismo Pablo identifica de muchas maneras, como una codicia generalizada o una búsqueda desordenada de intereses.

Aquí se descubre la razón, por la cual San Ignacio daba tanta importancia a las mociones interiores durante los Ejercicios, puesto que son ellas el objeto propio y fenoménico del conocimiento interno, es decir, sentirlos o experimentarlos a niveles profundos de conciencia, constituyen ese conocimiento que se pide a todo lo largo de los Ejercicios.

De allí, que en la Anotación sexta se llame la atención al que da los Ejercicios, para que tome bien en cuenta, si el ejercitante no experimenta mociones interiores, porque ello significaría simplemente que no está haciendo los Ejercicios y sería necesario introducirlo en ellos.

¿Cuál es la función del Conocimiento interno del Señor en los Ejercicios?

El mismo texto de los Ejercicios señala expresamente en las distintas formulaciones de la petición del conocimiento interno del Señor, cual es su finalidad:

“Demandar conocimiento interno del Señor
para que más le ame y le siga”. (EE. n. 104)

“Pedir ... conocimiento de la vida verdadera
para le imitar”. (EE. n. 139)

“Pidiendo según que en sí sintiere
para más seguir e imitar al Señor”. (EE. n. 109)

“Deseando más conocer el Verbo Eterno Encarnado
para más le servir y seguir”. (Ee. n. 130)

Concretamente en el conocimiento interno de Cristo, no se trata de una adquisición de conceptos por estudio u otro tipo de información acerca de Jesús, según la carne, como diría San Pablo; (2 Co.5:16) sino de una experiencia de una moción interior, llevada hasta niveles profundos de la conciencia, y ambas causadas por el Espíritu del Resucitado que habita al interior. ((Rm. 8:9-11).

Esto quiere decir, que es el Resucitado vivo que habita en el creyente, quien le mueve por su Espíritu a configurarse o identificarse con la persona misma de Cristo. Corresponde, pues, al creyente, abrirse en una acogida generosa a esa moción, o disponerse dócilmente en una obediencia incondicional a esa misma acción divina.

Ya podemos responder la pregunta que nos hacíamos antes: ¿fue propósito de San Ignacio mover al ejercitante a que desatara una serie de operaciones encaminadas a imitar un modelo construido con los rasgos de Jesús que aparecen en los Evangelios?

En efecto, la respuesta es clara: el objeto del conocimiento interno no es un modelo que nosotros nos fabricamos y luego tratamos, por nuestras propias fuerzas, de adaptar o copiar, sino toda una serie de mociones interiores a las cuales tenemos que responder con docilidad o con una obediencia incondicional.

No somos nosotros, los que nos identificamos por nosotros mismo con Jesucristo, sino su Espíritu el que nos hace tanto más semejantes a El cuanto mayor es nuestra apertura a ese impulso, o nuestra opción por El es tanto más incondicional.

En suma, la identidad con Cristo no es la resultante de una operación de imitación de un modelo, sino el efecto de una acción gratuita de Dios por su Espíritu ante la obediencia de fe del creyente.

Gran significación y hondura tiene aquí la Anotación decimaquinta: “Tamen, en los tales ejercicios espirituales, más conveniente y mucho mejor es, buscando la divina voluntad, que el mismo Creador y Señor se comunique a la su ánima devota, abrazándola en su amor y alabanza y disponiéndola por la vía que mejor podrá servirle adelante. De manera que el que los da no se decante ni se incline a la una parte o a la otra; mas estando en medio, como un peso deje inmediatamente obrar al Criador con la criatura, y a la criatura con su Criador y Señor”.

Si la identificación con Cristo pobre y humilde, es gratuita, ¿por qué San Ignacio se empeña

tanto en hacer tomar conciencia clara de las mociones interiores como si también dependiese tal identificación de nuestra autosuficiencia? La razón es ésta: Ignacio es bien consciente de la red de motivaciones que se entrecruzan en el interior del hombre, y por eso, nada tiene de extraño que en los impulsos o inspiraciones o buenos deseos que se experimentan en la oración, puedan venir implicados sutiles intereses o búsquedas poco nobles que también se mueven, por su lado, persuadiéndonos de que ello es voluntad de Dios o un impulso que nos acerca a la identidad con Cristo.

De allí la entera necesidad de no permitir que seamos engañados en asuntos de tanta trascendencia para el ser humano. Por ello San Ignacio, en su gran sentido como Maestro de espíritus y con enorme originalidad crea mecanismos que diferencien lo más posible, qué clase de motivaciones profundas, aún inconscientes, operan en nuestro interior, inclusive, dentro de nuestra más sincera oración; estas son sus técnicas de discernimiento.

Es necesario, que en la oración seamos movidos, no sólo a la identidad con Cristo, sino que también podamos distinguir la misma causa que a ello nos mueve, lo cual supone criterios que eliminen, lo más posible, todo tipo de engaño. Esto explica por qué Ignacio no sólo se preocupa por las mociones, puesto que son el objeto fenoménico del conocimiento interno el que, a su vez, es el eje del dinamismo interno de los Ejercicios; también por tomar conciencia clara de ellas, con tal sutileza, que puedan ser diferenciadas plenamente sus causas o motivaciones subyacentes.

¿Cuál es el papel que juegan las historias de los misterios de la vida de Cristo en los Ejercicios?

Si, pues, no se trata, en la oración, de provocar la imitación de un modelo, ni de fabricarnos un programa a partir de las historias de Jesús narradas en los Evangelios, o bien, a partir de algún texto normativo, entonces, ¿qué función tienen todos estos elementos en los Ejercicios de San Ignacio?

Supuesto cuanto venimos diciendo, la respuesta es, al parecer, sencilla. Al contemplar algún gesto o historia de Jesús o un texto normativo de fe, o bien un signo de tiempo que implique una voluntad de Dios sobre nosotros, lo que debe hacer el ejercitante es compenetrarse (“composición, viendo el lugar”) con este don gratuito y revelado, abrirse dócilmente en cuanto que es voluntad de Dios sobre él y optar por él, tomando posición coherente (“demandar lo que quiero”). Es aquí, en esta actitud dócil y optante del que ora, donde el Espíritu del Resucitado, que habita en él, le inspira deseos, le mueve a actuar desde dentro de él mismo, como dice San Pablo: “Así, pues, queridos míos, de la misma manera que habéis obedecido siempre, no sólo cuando estaba presente, sino mucho más ahora que estoy ausente, trabajad con temor y temblor por vuestra salvación, pues Dios es quien obra en vosotros el querer y el obrar como bien le parece” (Flp. 2:12s).

En otros términos, la contemplación de estos objetos revelados (“subyecta materia”) y el

discernimiento de las mociones, son un espacio de docilidad controlado, que el orante abre para que la acción creadora de Dios pueda suceder libremente y configurar al hombre con su Hijo Jesucristo.

En conclusión: si como antes veíamos, la finalidad de San Ignacio al escribir los Ejercicios, era, que quien empleara los medios y disposiciones, que allí propone, lograra los mismos o efectos espirituales semejantes, que él había observado en su alma; (Autobiografía n. 99) síguese en consecuencia, que el texto de los Ejercicios es un testimonio explícito, no sólo de la dimensión espiritual de Ignacio sino de la eficacia de los medios que él mismo empleara.

Ahora bien, y lo repetimos, la finalidad fundamental de los Ejercicios es lograr en el ejercitante el ideal de ser humano revelado en Jesucristo, a saber, el Cristo pobre y humilde de la Pasión, según la formulación de fe de la Iglesia primitiva (Flp. 2:5-11), pero no a base de imitación de un modelo calculado y realizado por nuestra autosuficiencia, sino configurado por el Espíritu; (Rm. 8:9,11) esto es, un Cristo pobre y humilde entregado incondicionalmente al servicio de los demás y que sucede en el creyente.

En otros términos y ya más directos, los Ejercicios son una serie de disposiciones conducentes, o un espacio de verdadera libertad interior, en el cual se hace posible e histórico un real acontecer del Jesús pobre y humilde, por el poder del Espíritu del Resucitado: “Llevamos siempre en nuestros cuerpos por todas partes el morir de Jesús, a fin de que también la vida de Jesús se manifieste en nuestro cuerpo. Pues aunque vivimos, nos vemos continuamente entregados a la muerte por causa de Jesús, a fin de que también la vida de Jesús se manifieste en nuestra carne mortal” (2 Co 4:10s).

Si, pues, este texto de los Ejercicios es testimonio o expresión de fe de lo que el mismo Ignacio vivió, quiere decir, que Ignacio mismo es el lugar donde sucede en forma evidente el Cristo pobre y humilde, o bien, Ignacio es un acontecer claro del Cristo pobre y humilde, Sacramento vivo del acontecer histórico del Crucificado.

c. Opción Apostólica y Letras

Ya desde su regreso de la peregrinación a Jerusalén Ignacio se ocupa simultáneamente de varias actividades apostólicas y de estudiar. Entendió que su “ayuda a las almas” inseparablemente implicada en su identidad con Cristo, no podría realizarse sin una competencia intelectual que lo acreditase frente a la autoridad de la Iglesia.

Estudios de gramática en Barcelona durante dos años (1524-1526); estudios de artes en Alcalá, por más de una año (1526-1527). Es en este lugar y luego en Salamanca, donde su actividad de servicio a las almas tropieza con dificultades, ante las instancias de la ortodoxia doctrinal de la autoridad eclesiástica y ante la misma Inquisición.

El juicio que se le hizo en Salamanca le absolvió de errores de fe, pero le puso una limitación que San Ignacio no pudo aceptar en conciencia: “y hallaba dificultad grande de estar en Salamanca; porque para aprovechar las almas le parecía tener cerrada la puerta con esta prohibición de no definir de pecado mortal y venial. Y así se determinó de ir a París a estudiar” (Autobiografía n. 70s).

Esta determinación de lograr una competencia intelectual en uno de los centros universitarios más célebres del mundo de entonces, está en función, sin duda, de su acción apostólica.

Los estudios en París fueron una larga carrera de seis años (1529-1535) hasta obtener el título de Maestro en Artes; y luego aún un año más quizás de teología en Venecia (1536). En total, cerca de diez años de estudio.

Aquí es necesario resaltar, al menos, dos coordenadas para encontrar una explicación coherente.

Primera coordenada: Es desproporcionado conciliar, de una parte un Ignacio con el ardor apostólico que tendría al llegar a Barcelona, luego de su peregrinación a Jerusalén (1524): dar ejercicios, enseñar catequesis, conversación espiritual, servicio a los pobres, consolación de enfermos; y de otra parte, que ya en sus treinta y tres años, empiece, al mismo tiempo que se ocupa de los anteriores apostolados, una larga carrera de estudios, desde elementales rudimentos, junto con niños, hasta obtener el título de Maestro en Artes.

Agréguense a esto, dos hechos agravantes, su salud enfermiza y la necesidad de tener que pedir limosna para sostenerse.

Quizás lo más razonable hubiese sido, que supuesto lo anterior, se dedicara solamente a su actividad apostólica, sin otra preparación que la que ya tenía a su llegada a Barcelona en 1524.

Segunda coordenada: la dimensión espiritual de Ignacio, tan dominada por la acción de Dios, supuesta su incondicionalidad y su control con técnica de discernimiento constante.

Supuestas estas dos coordenadas no se puede sino concluir, que su larga carrera de estudios en tales circunstancias, que persudirían de lo contrario, es una resultante clara del acontecer de Dios en Ignacio.

d. Los pobres y enfermos en su Opción Apostólica

Otra actividad, no casual sino constante, simultánea con su predicación de ejercicios y catequesis, es su servicio a los pobres y enfermos.

Su misma autobiografía está salpicada de menudas alusiones a esta actividad: en Barcelona

y Alcalá, no sólo pide limosnas para él sino también para los pobres; (n. 57) en París la pide para él y para estudiantes pobres; (n. 79) consuela enfermos, (nn. 79, 83) a su paso por su tierra natal, Azpeitia, promueve ya un servicio organizado para socorrer a los pobres (n.91).

La exégesis bíblica actual descubre en los tres primeros Evangelios unas formas literarias recurrentes llamadas Sumarios, en donde los autores de los Evangelios resumen lo que, según su fe, era la esencia de la actividad de la vida pública de Jesús. Estos sumarios, de un modo enteramente regular, señalan que tal actividad esencial de Jesús consistía en predicar el Reino de Dios y en curar enfermos (Mt. 4:23; Mc. 1:39; Lc. 9:11) y de igual manera para los discípulos cercanos de Jesús (Mt. 10:7s; Mc. 3:14; Lc. 9:2). Tal regularidad en la expresión de estas fórmulas implica que predicar el Reino de Dios y el ejercicio de la misericordia son inseparables en el anuncio del Reino de Dios o del Evangelio; más aún, el ejercicio de la misericordia en favor de los pobres y enfermos, es el anuncio mismo del Evangelio.

Mal podríamos afirmar que San Ignacio coincide con la praxis de Jesús, porque hubiese estudiado el texto de los Evangelios hasta descubrir estas fórmulas y hubiese además reflexionado hasta concluir teológicamente que la misericordia, no sólo no es separable de la predicación, ni tampoco es un simple argumento, para hacer creíble el contenido doctrinal de la predicación, sino mucho más, la misericordia es la real solidaridad de Dios, que llega con efectividad hasta tocar con inmediatez la miseria humana, por medio de aquellos que toman conciencia de la acción creadora de Dios y se responsabilizan incondicionalmente de ella; este es el caso de Jesús, este es el caso de Ignacio al identificarse con Jesús.

Un tal resultado, como efecto de estudio de texto de los Evangelios o de reflexión teológica, no se debe suponer en el caso de Ignacio: por razones obvias, sólo se puede explicar, por el acontecer de Dios en él a grande intensidad, supuesta su obediencia de fe, que hacía de él una transparente imagen de Jesús.

Cuarta fase: Opción por Comunidad de Misión

Una actividad, también simultánea, no menos intensa que sus estudios y su acción apostólica, fue la tendencia concreta y preocupación constante por un grupo de compañeros más cercanos.

Tal actividad se inicia desde su etapa de estudios de gramática en Barcelona (1524-1526). El mismo dice en su Autobiografía "Mas todavía él se hizo examinar de un doctor en teología el cual le aconsejó lo mismo: y así partió solo para Alcalá, aunque ya tenía algunos compañeros, según creo" (n. 57) El .P. C. Dalmases añade comentando este texto: "ya en Barcelona se juntaron a San Ignacio Calixto de Sa, Lope de Cáceres y Juan de Arteaga" (San Ignacio de Loyola, Obras Completas, BAC, 1977, p. 123, Nota 6). Esta misma preocupación es mucho más clara y definitiva con sus compañeros durante sus estudios en París, sin que se hubiese olvidado de la suerte de sus amigos de apostolado en España, desplegando en

favor de ellos cuidados paternos y de sentido salvífico (Autobiografía nn. 79-80).

Sin embargo, su grupo de amigos de París, de relación larga y continua, llega a una vinculación estrecha y a un compromiso apostólico más definitivo, luego de haber sido acompañados y dirigidos individualmente por el mismo Ignacio en el mes de Ejercicios Espirituales: Fabro en febrero de 1534, Laínez y Salmerón en la primavera de 1534, poco después Rodríguez y Bobadilla; al final de ese mismo año, Francisco Javier y en 1536 Diego de Hoces, pero ya en Venecia.

Este doble fenómeno de grupo de compañeros con más estrechos vínculos y compromisos apostólicos y, de otra parte, Ejercicios Espirituales, no es una casual coincidencia, por el contrario, su relación es muy profunda y además iluminadora, de allí que sea conducente, para nuestro propósito configurarla en toda su dimensión.

Si la acción apostólica que desata Ignacio se deriva con necesidad de causa del acontecer de Dios en él, a la manera de Cristo pobre y humilde; y por otra parte, el texto de los Ejercicios es un testimonio de este acontecer, síguese, por consecuencia lógica, que aquellos sus amigos a quienes dio sus Ejercicios de mes, resultaran ellos mismos siendo, a su vez, un acontecer de Dios, y también a la manera de Jesús y por idéntica razón, instrumentos de Dios en su acción apostólica.

Ahora bien, es ley constante en la historia de la espiritualidad de la Iglesia, que todo ser humano, que se abre incondicionalmente a la acción de Dios, su Creador, y vigila, además, esta apertura, eliminando en lo posible toda clase de resistencia a la misma, se encontrará obrando como Dios obra, es decir, se trascenderá en entrega generosa al servicio de su prójimo; pero si esa opción de entrega, tiene contornos más definidos, esto es, se hace a la manera de Jesús entonces necesariamente resultará comprometido en la salvación universal en un servicio esencialmente evangelizador.

Esto es ya tocar en su propia realidad lo que es el fundamento mismo de lo que constituye la Comunidad con su carácter típico de Misión.

La comunidad cristiana, o sentido cristiano comunitario, no es simplemente una tendencia a integrarse en grupo, por cualquier razón, o el hecho mismo de vivir localmente juntos, o trabajar juntos aún apostólicamente, o inclusive orar juntos.

Lo que hace realmente comunidad cristiana es el no girar sobre sí mismo, en una búsqueda de intereses o conveniencias personales, sino vaciarse de las esclavitudes que lo encierran en sí mismo, ser incondicionalmente para los demás. Ahora bien, abrirse a esta tendencia profunda, es abrirse precisamente al acontecer de Dios o dar espacio para que Dios suceda con entera libertad.

Pero si en este acontecer de Dios se está optando por el modo del acontecer de Dios en Jesús,

entonces, en este caso, ese salir hacia los demás, llevará a formar una Comunidad con clara Misión de responsabilidad salvífica.

Si ahora consideramos el Grupo del cual Ignacio hace parte, ya tocado concretamente por los Ejercicios y, sobre todo, por la guía personal de Ignacio, se no puede dudar, todos, según el grado de docilidad interior y de disponibilidad de acción, estarían movidos por el mismo acontecer de Dios, según el modo de Jesús, o más concretamente, todos eran, según el grado de santidad, el acontecer mismo de Cristo pobre y humilde, es decir, eran un grupo de amigos, que al estar identificados por su base con una misma tendencia divina, salvadora, constituían una típica comunidad de Misión evangelizadora.

Esta, es precisamente, la figura descrita por el mismo Ignacio: “ya por este tiempo habían decidido todos lo que tenían que hacer, esto es: ir a Venecia y a Jerusalén, y gastar su vida en provecho de las almas, y si no consiguiesen permiso para quedarse en Jerusalén, volver a Roma y presentarse al Vicario de Cristo, para que los emplease en lo que juzgase ser de más gloria de Dios y utilidad de las almas” (Autobiografía n. 85).

Obsérvese bien cómo en la formulación, la decisión es común: “habían decidido todos”, lo que significa que ya el acontecer de Dios no es en solo Ignacio sino en el grupo, y esto es, ante la docilidad de todos, como instrumentos de Dios.

Poco más tarde, y como exigencia de esa Misión común y también como un nuevo acontecer de Dios: “en Venecia se ordenaron de misa los que no estaban ordenados” (Autobiografía n. 93).

En esta misma condición de Comunidad de Misión llegan a Roma para ponerse a disposición del Papa. Y para asegurar que su Misión tuviera la garantía de ser claramente voluntad divina y, en consecuencia, acontecer limpio de Dios, se expresaron así en la Fórmula del Instituto: “...y para ser más seguramente dirigidos por el Espíritu Santo, heinos creído que será sumamente conducente para cada uno de nosotros y todos aquellos que en adelante harán esta misma profesión, además del vínculo común de los tres votos, se obliguen con voto especial a cumplir todo lo que el actual Romano Pontífice y sus sucesores nos manden respecto al provecho de las almas y propagación de la fe...” (n.2).

Para identificar con mayor precisión en qué consiste el carisma ignaciano en bien diferenciada realidad, es pues necesario constatar, no sólo, cómo el despliegue de la acción de Dios en Ignacio se trascendió en su grupo Comunidad Misión, sino también cómo las opciones apostólicas de Ignacio, derivadas con necesidad de causa de esa misma acción, se hicieron, de igual manera, comunes a sus compañeros, ya que todos fueron afectados por el mismo acontecer de Dios, a saber, la identidad con el Cristo pobre y humilde, al servirse de los mismos medios y disposiciones básicas, los Ejercicios.

Ya hemos visto con alguna amplitud las opciones apostólicas de Ignacio derivadas de su

opción por la identidad con Cristo; nos resta poner de manifiesto algunas que se hicieron también comunes al grupo.

En efecto, la historia de la Compañía naciente muestra cómo también los Compañeros de Ignacio, movidos por el Espíritu, ostentaban al igual que Ignacio, títulos académicos que los acreditaban en el ejercicio de su Misión apostólica al servicio de la Iglesia en la persona del Papa.

Otro modo de proceder de Ignacio, a saber, la preocupación por los pobres y el consuelo de los enfermos, no sólo fue constante en el grupo de compañeros, sino que además, en determinados momentos, la opción por los pobres se convirtió en criterio preferencial. El P. Arrupe, al hacer historia, al respecto, de los primeros años de la Compañía, se refiere al, así llamado, “año del hambre” de Roma, 1538, y hacer notar, cómo Ignacio y sus compañeros dejan de lado los grandes problemas y trabajos que traían entre manos referentes a la complicada situación de la fundación de la Compañía, para dedicarse absorbentemente al socorro de los hambrientos de Roma (P. Arrupe, *Arraigados y cimentados en la Caridad*, 1981, m. 37). Pero esta preocupación de asistencia caritativa no sólo era coyuntural, Ignacio y sus compañeros hacen operante y estructural una acción en favor de oprimidos y explotados al organizar obras que se oficializarán por la autoridad pontificia, como fueron los casos en favor de los judíos y de los Mendicantes u obras estables y ordenadas como la de Santa Marta para mujeres explotadas, o bien para jóvenes en peligro, o la Compañía del Santísimo Sacramento, para ayudar a pobres vergonzantes (P. P. Arrupe, *ibidem*, nn. 38-43).

II. INSTITUCIONALIZACION DEL CARISMA IGNACIANO

1. ALGUNAS PRECISIONES

Parece necesario hacer todavía unas precisiones, así sean elementales, a fin de evitar ambigüedades en la diferenciación de nuestro objeto, el Carisma Ignaciano.

Cuando se trata de institucionalización, nos estamos refiriendo a algo, (un objeto) que se quiere convertir en institución, lo cual pide, a su vez, una doble aclaración: primera, ¿cuál es el objeto? y segunda, ¿qué se quiere decir con el término “institucionalización?”

Quizás tendríamos más claridad, si precisáramos las cosas en la siguiente forma: el objeto que se pretende institucionalizar sería el elemento fundante que debe ya implicar en sí mismo el dinamismo interno y lo institucional, cuya función sería ofrecer posibilidades y estructuras estables y adecuadas para que lo fundante logre desatar su dinamismo interno y luego perdure.

Lo fundante sería, pues, una serie de valores, mientras que lo institucional tendría por su

parte, a su vez, una doble función: de una parte, ofrecer espacio para que lo fundante tenga objetivación real y de otra parte, despliegue de instrumentos y modos de proceder, que logren perpetuar vivo lo fundante ante los imprevisibles cambios del acontecer humano.

Si, supuestas estas precisiones, consideramos el Carisma Ignaciano y su institucionalización, diríamos, de entrada, que lo fundante del Carisma Ignaciano es el acontecer de Dios en Ignacio y sus Compañeros, según el modo de Jesús, mientras que su institucionalización consistiría en abrir posibilidad con medios y modos de proceder definidos y estables, de tal forma que dicho acontecer de Dios, no sólo tenga objetivación real, sino que además pueda perpetuarse en la Iglesia.

Sin embargo, las cosas tiene una dificultad mayor, dada la complejidad de elementos que aquí se entrecruzan.

Es muy iluminador para lograr alguna claridad al respecto y quizás obtener una diferenciación más fina entre lo fundamental y lo institucional en la Compañía de Jesús, el tener presente un cierto lenguaje típico de Ignacio y sus compañeros, y son las expresiones: “el modo nuestro de proceder” o “el modo de proceder de la Compañía”.

El P. Arrupe recoge todas las incidencias de esta terminología en las Constituciones y deduce un contenido global fundamental de las mismas: “Modo de proceder de la Compañía” apunta al conjunto de originalidades, notas específicas y diferenciales de la Compañía respecto a las contemporáneas órdenes religiosas. Algo que hay que defender como especial o derivado de la esencia del propio carisma, y que podía sorprender a quien desde fuera contemplaba el nuevo tipo de religiosos en abierto contraste con los habituales de la época (El modo nuestro de proceder, 1979, n. 5). Ilumina igualmente esta comprensión un recurso que el mismo P. Arrupe hace a la psicología, a fin de entender mejor el ser de la Compañía y concluye afirmando: “hay por tanto, tres niveles: el de la esencia o carisma, el de las actitudes mentales u operativas que de él se deducen y el de los rasgos exteriores que configuran la imagen externa” (ibídem n. 2).

Y luego añade: “Entiendo, pues, que al fijarnos en el modo nuestro de proceder”, habrá que distinguir cuidadosamente cuanto para San Ignacio constituye las notas carismáticas fundamentales -podríamos decir de identidad diferencial de la Compañía-, las actitudes básicas y comunes que de ellas se derivan con lógica inevitabilidad, y otras prescripciones complementarias mucho más susceptibles de evolución” (1.c.).

Supuestas estas aclaraciones, dice el P. Arrupe, “nuestro modo de proceder” es un concepto que traspasa estos tres niveles (1.c.). Esto quiere decir, “nuestro modo de proceder” está implicado inseparablemente tanto en lo fundante como en lo institucional de la Compañía.

Hemos venido insistiendo, que el Carisma Ignaciano, o lo fundante de la Compañía de Jesús es el acontecer de Dios en Ignacio y sus compañeros, pero según el modo concreto de Jesús,

o en otros términos, Ignacio y sus compañeros son un acontecer concreto del Crucificado, por el poder del Resucitado, Comunidad de Misión.

Contenidos muy semejantes expresó Nadal, al pedir a San Ignacio que les narrara su autobiografía: "Hace ya cuatro años desde que os vengo pidiendo, Padre, no sólo en mi nombre sino en el de los demás que nos expongáis el modo como el Señor os fue llevando desde el principio de vuestra conversión porque, confiamos que saber ésto será sumamente útil para nosotros y para la Compañía" (Prólogo del P. Nadal, n. 3, San Ignacio de Loyola, Obras Completas, BAC, 1977, p. 88). Y luego el P. González de Cámara añade: "Mas venido el P. Nadal, holgándose mucho de lo que estaba comenzado, me mandó que importunase al Padre, diciéndome muchas veces que en ninguna cosa podría el Padre hacer más bien a la Compañía que hacer ésto, y que ésto era fundar verdaderamente la Compañía" (Prólogo del P. Luis González de Cámara, n. 4, o.c. p. 90).

Hechas estas aclaraciones que diferencian lo fundante de la Compañía, se puede entender la funcionalidad de los Ejercicios, de la Fórmula del Instituto y de las Constituciones, todo ésto como "modo nuestro de proceder"; pero lo que quizás es más definitivo y asegura unidad y coherencia, es el hecho de que estos Documentos sean de puño y letra del mismo San Ignacio, sin ignorar el gran trabajo de Polanco, en la redacción de las Constituciones.

2. LOS EJERCICIOS ESPIRITUALES COMO DISPOSICION PARA HACER ESPACIO AL ACONTECER DE DIOS SEGUN EL MODO DE JESUS

El texto y sus intencionalidades: su metodología y su dinamismo interno constituyen todo un proceder para disponer al ser humano en su totalidad, a la acción liberadora del Espíritu del Resucitado, hasta hacer de un pecador, saturado de afectos desordenados, un Cristo crucificado, instrumento de salvación de sus hermanos.

El texto, como expresión o formulación de la experiencia de Ignacio y sus compañeros y, por ello testimonio del acontecer de Dios en el grupo Comunidad de Misión, es al mismo tiempo medio y garantía para quienes se abran en la Iglesia, según este Modo, a la acción guiadora del Espíritu de Dios; (Rm. 8:14) pero particularmente para aquellos que, por opción, decidan unirse a la Comunidad de Misión Evangelizadora que inspira y mueve este carisma o acontecer de Dios gratuito, la Compañía de Jesús.

3. LA FORMULA DEL INSTITUTO O EL CARISMA IGNACIANO COMO SERVICIO INSTITUCIONAL EN LA IGLESIA, CUERPO DEL SEÑOR

Es significativo lo que escribe Ignacio, lleno de gozo, a su sobrino Beltrán: que el Papa "ha aprobado todo nuestro modo de proceder" (Citado por el P. Arrupe, el Modo nuestro de

proceder, 1979, n. 4) y se refería a la Fórmula del Instituto aprobada, todavía oralmente, por Pablo III, en 1539).

Y precisa luego el mismo P. Arrupe: "En cuanto al 'modo de proceder' se refiere al nivel más profundo e institucional que, como hemos visto, los primeros compañeros llamaban también 'forma de vida', no son otros que los que se contienen en la Fórmula del Instituto de Pablo III y Julio III" (ibídem, n. 43).

Esto quiere decir, que globalmente tomada la Fórmula del Instituto expresa un nuevo impulso del acontecer de Dios, pero en la misma línea de opción que abren los Ejercicios. "Procure, mientras viviere, poner delante de sus ojos ante Dios, y luego el modo de ser de este instituto, que es camino para ir a Dios..." (San Ignacio de Loyola, Obras Completas, BAC, 1977, Fórmula del Instituto, n. 1, p. 436). En este nuevo acontecer de Dios se deja sentir la convicción de Ignacio y sus compañeros, que esta forma de vida es realmente una obra de Dios, (carisma) al servicio de la Iglesia como Cuerpo del Señor.

La Fórmula no pretende ser una figura ideal de lo que debe ser la Compañía de Jesús, sino que tiene el carácter netamente tipificante de una Formulación de fe, que describe los elementos básicos de un modo de vivir en Iglesia largamente experimentado y conscientemente entendido por Ignacio y sus compañeros, como resultante de la acción del Espíritu de Dios, que configura en ellos la imagen de Cristo Salvador pobre y humilde.

De allí, entonces, que la intención de la Fórmula sea, ante todo, una oferta de un Don de Dios a la Iglesia en la cual se resaltan los elementos fundacionales, para que en cuanto tal sea asumida por la Universal Iglesia.

Esta formulación de identidad que la institucionaliza en la Iglesia tenía varias finalidades: una primera, diferenciar su especificidad con relación al conjunto de órdenes, de tal manera que su identidad fuera respetada dentro de la Iglesia por medio de la autoridad papal. Nadal decía: "Excitó Dios al P. Maestro Ignacio comunicándole una gracia, y mediante él a nosotros, la cual seguimos y nos regimos según ella: y este es "nuestro peculiar modo de proceder" en que diferimos de otros religiosos" (Citado por el P. Arrupe, o.c. n. 20).

Una segunda finalidad está señalada en la misma Fórmula: "Estas son las cosas, que sometiéndolas al beneplácito de nuestro Señor Paulo III y de la Sede Apostólica, hemos podido explicar, a modo de imagen de nuestra profesión. La cual hemos trazado para poder informar brevemente, tanto a los que nos preguntan sobre nuestro modo de vida, como también a nuestros sucesores, si Dios quiere que tengamos imitadores que nos sigan en este camino" (n.5, o.c. p. 439).

En tercer lugar, a nadie se ocultaría la necesidad de una Formulación expresa de la identidad de la Compañía y su aprobación papal ante los riesgos de dispersión en todo sentido, de degradación de desaparición, que podrían sobrevenir, como consecuencia del voto de

obediencia al Papa en el explícito campo de la Misión. De allí que diga: “Y para que no pueda entrar entre nosotros la ambición o el rechazo de estas misiones o destinos entiendan todos que no han de procurarse con el Romano Pontífice, por sí ni por otro, nada que a ello se refiera, sino que han de dejar este cuidado a Dios y al Papa, como a su Vicario, y al Superior de la Compañía. El cual, como los demás, tampoco procurará en un sentido o en otro, con el Sumo Pontífice acerca de su misión, si no fuere con el consejo de la Compañía” (Fórmula de Instituto, n. 2, o.c. p. 437).

4. LAS CONSTITUCIONES COMO INSTITUCIONALIZACION DE LOS EJERCICIOS

Aquí lo que se pretende no es un análisis de las Constituciones como aparato jurídico, sino precisar y resaltar su funcionalidad con relación al Carisma fundacional ignaciano.

Repetimos una vez más lo que hemos tratado de identificar como Carisma Ignaciano, un acontecer de Dios en Ignacio y sus compañeros según el modo de Cristo Salvador pobre y humilde, con la finalidad de aclarar este nuevo elemento de la vida de la Compañía, las Constituciones.

Ya habíamos dicho que un paso más de ese acontecer de Dios fue su decisión de autoidentificarse como Comunidad de Misión al servicio del Papa, y poco después decidieron institucionalizar este modo de vida como orden religiosa configurada en la Fórmula del Instituto, con la aprobación oficial del Papa.

Es en función de esta figura ya aprobada por la Iglesia donde se entiende el papel de las Constituciones.

De entrada, es menester afirmar con el P. Casanovas: “Es digno de notarse este hecho: primero fue la Compañía y después vinieron las Constituciones. No sólo hay prioridad de tiempo, sino también de causa, porque la Compañía dio ser y origen a las Constituciones” (San Ignacio de Loyola, Fundador de la Compañía de Jesús, Barcelona, 1944, p. 279). Ello quiere decir, que las Constituciones no configuran un ideal de lo que debería ser la Compañía, algo así como un proyecto soñado por San Ignacio, sino que más bien, como los Ejercicios y la Fórmula, tiene el carácter de profesión de fe, es decir, expresan lo que la Compañía ha vivido en concreto como obra o acontecer de Dios en ellos y cómo deberá permanecer viva, apoyándose en la misma causa y con la misma lógica con que fue creada, la acción creadora de Dios, (Const., nn. 134.812) que encuentra docilidad en la creatura.

En el Proemio mismo se señala cuál es el papel de las Constituciones: “Aunque la Suma Sapiencia y Bondad de Dios nuestro Creador y Señor es la que ha de conservar y regir y llevar adelante en su santo servicio esta mínima Compañía de Jesús, como se dignó comenzarla, y de nuestra parte, más que ninguna exterior constitución, la interior ley de la

caridad y amor que el Espíritu Santo escribe e imprime en los corazones ha de ayudar para ello; todavía porque la suave disposición de la divina Providencia pide cooperación de sus criaturas, y porque así lo ordenó el Vicario de Cristo Nuestro Señor, y los ejemplos de los Santos y razón así nos lo enseñan en el Señor Nuestro, tenemos por necesario se escriban constituciones, que ayuden para mejor proceder, conforme a nuestro Instituto, en la vía comenzada del divino servicio” (134).

Aquí San Ignacio hace gala de sensatez teológica así como de buen conocimiento de la fragilidad humana: de una parte, entiende que ellos mismos como Compañía de Jesús, son una resultante limpia de la acción creadora de Dios, pero esta acción sólo es concreta en el ser humano por el Espíritu Santo, que desde dentro de la creatura, la ilustra y la mueve hacia donde él quiere. Entiende, pues San Ignacio, que la Constitución fundamental de la Compañía es el poder del Espíritu Santo que satura todo el Cuerpo de la Compañía y lo impulsa a obrar en servicio del prójimo, esta es la ley evangélica, la “ley de la caridad”.

De otra parte, sin embargo, juzga necesarias las Constituciones a fin de “que ayuden para mejor proceder conforme al Instituto, y para ello aduce cuatro razones, que aparecen claramente en este texto. Son, pues, una cooperación de la creatura con la acción de Dios Creador y más en concreto, una ayuda en el campo de “nuestro modo de proceder” según el Instituto.

Si volvemos sobre lo que hemos entendido como Carisma Ignaciano y lo consideramos ya institucionalizado en la Iglesia como orden religiosa, y además, como una figura definida en sus elementos esenciales fundacionales, según la Fórmula del Instituto, entonces acabaremos de comprender que la función de las Constituciones es hacerlo vivo, concreto, permanente y estable en su originalidad.

Mas aún, las Constituciones, como “modo de proceder”, están en plena continuidad con los Ejercicios.

Si los Ejercicios eran operaciones, métodos y procedimientos para disponer al hombre al acontecer de Dios, según el modo de Jesús pobre y humilde; las Constituciones, por su parte, institucionalizan los Ejercicios al rodearlos de todo un conjunto de medios, instrumentos y normas jurídicas estables que aseguren en forma ordenada ese mismo acontecer de Cristo pobre y humilde en Comunidad de Misión.

Así, pues, las Constituciones, en el propósito de San Ignacio, no son sólo un aparato jurídico separable del Carisma Comunidad de Misión. Dice el P. A. M. de Aldama: “Las Constituciones, por tanto, junto con el ideal de la ‘misión’, nos presentan el modo de organizar ese cuerpo en que se encarna, el modo de estructurar esa orden religiosa en que ha de ser realizado. Así que ideal y realización, espíritu y cuerpo, ‘misión’ y organización jurídica (o si se quiere, con términos modernos, carisma e institución) son las dos vertientes o las dos dimensiones que juntas nos ofrecen la verdadera clave de lectura” (Iniciación al

Una nueva fuente de comprensión del papel de las Constituciones se desprende de la Compañía misma, en cuanto considerada como Cuerpo, es decir, no solamente organización jurídica, sino organismo vivo y en consecuencia unificado vitalmente. El P. de Aldama dice: “El género de vida que se quiere organizar, encarnándolo en este cuerpo... se resume en la vida de misión apostólica. Podríamos, por tanto, decir que estos dos temas o elementos, misión y cuerpo, son en las Constituciones como la trama y la urdimbre que forma el tejido de toda la obra. El elemento ‘misión’ está del lado del carisma, del espíritu, del alma...El elemento cuerpo pertenece a la institución, a la organización jurídica” (o.c.p.79). De allí la comprensión del P. Arrupe: “Las Constituciones han sido escritas para la vida. Son cristalización carismática de una experiencia religiosa, personal y comunitaria, de Dios y del Evangelio, vivida por los ‘Compañeros de Jesús’. Por eso al tratar de interpretarlas no se puede prescindir de la vida y de la experiencia religiosa a la que deben su origen y a la que están destinadas. Como nadie puede saber lo que es la vida sino la ha experimentado, ni se puede comprender la fe sino es creyendo, así analógicamente nadie podrá entender las Constituciones si no ha recibido en una cierta medida el Carisma Ignaciano, y si no las ha procurado vivir” (*La Misión Apostólica, clave del Carisma Ignaciano, 1974, en la Identidad del Jesuita en nuestros tiempos, Santander, 1981, p. 105s*).

En el segundo Proemio de las Constituciones señala S. Ignacio que lo primero que tiene en su intención es la configuración del Cuerpo orgánicamente vivificado, unido y permanente; sin embargo, en el orden real y concreto de su ejecución, su quehacer está en la formación de las personas (Const. n. 135), que edifican como miembros vivos ese mismo Cuerpo.

Como se puede ver, la materia de las Constituciones es tratada, no siguiendo un orden temático, sino otro que pudiéramos llamar evolutivo, en cuanto va siguiendo las varias etapas de la vida del jesuita, desde su admisión hasta su misión apostólica. Este es el contenido de las siete primeras partes.

Ello quiere decir, que entender las Constituciones es mirar las personas desde dentro de ellas mismas, disponiéndose con toda clase de operaciones y valiéndose de múltiples medios que sean necesarios para abrir espacio al acontecer de Dios, según el modo del Cristo pobre y humilde, y equipado competentemente para la comunidad de misión que cada momento de la historia exige.

Todo esto indica que el carisma ignaciano y su intencionalidad es ante todo un espíritu del cual se derivan, como de su causa necesaria, opciones básicas y un número imprevisible de apostolados. En consecuencia, no es esta o aquella obra apostólica, o este o aquel medio apostólico lo que define la Compañía de Jesús.

Dice el P. Kolvenbach: “Ignacio, en efecto, desea confiar a la Compañía este importante desafío: la elección continua de los ministerios por medio del discernimiento permanente

y el empeño por no absolutizar nunca ningún medio poniéndolo por delante del fin sacerdotal de la Compañía. Para permanecer fiel a esta vocación, el cuerpo apostólico de la Compañía tendrá que luchar siempre contra una tentación que renace continuamente, según los tiempos y los lugares, a saber, la de dedicarse exclusivamente a los pobres abandonando completamente a los ricos o, por el contrario, la de despreciar el trabajo con los humildes para consagrarse con exclusividad a los grandes de este mundo; aislarse en un trabajo de reflexión distante de la dolorosa realidad experimentada por los hombres o, al contrario, creer en el efecto automático que produciría una inserción inmediata poco cuidadosa de preparar el futuro” (Alocución final, Congregación de Provinciales, 1990, n. 22).

Es, quizás, en las últimas partes de las Constituciones, donde se percibe su finalidad de abrir espacios a la acción creadora de Dios, para que la Compañía se conserve en su ideal original. “Porque la Compañía, que no se ha instituido con medios humanos, no puede conservarse ni aumentarse con ellos, sino con la mano omnipotente de Cristo, Dios y Señor nuestro, es menester en El solo poner la esperanza de que El haya de conservar y llevar adelante lo que se dignó comenzar para su servicio y alabanza y ayuda de las ánimas” (Const. n. 812).

A este principio fundamental y causa primera de la Compañía debe responder necesariamente una actitud o modo de proceder, también fundamental, por parte de todos los miembros de la Compañía.

En efecto, dice el mismo Ignacio al identificar cómo debe ser el general de la Compañía: “Quanto a las partes que en el Preósito General se deben desear, la primera es que sea muy unido a Dios nuestro Señor y familiar en la oración y en todas sus operaciones...” (Const. n. 723).

Los críticos opinan, a propósito de este texto, que San Ignacio al proponer esta condición fundamental, parte de la experiencia de Dios que él mismo vivía; además dicen que la figura ideal del General, es también el ideal de jesuita que San Ignacio pretende formar.

Por eso lo obvio es entender que este distintivo del general, es precisamente la actitud o modo de proceder fundamental de todo jesuita, y lo repetimos: “Que sea muy unido con Dios nuestro Señor y familiar en la oración y en todas sus operaciones”.

Si el carisma ignaciano es abrir espacio al acontecer de Dios, según el modo de Cristo pobre y humilde, esto no tendría objetivación real sin una docilidad u obediencia incondicional a esa misma acción, en otros términos, esto sólo es posible en la medida en que van desapareciendo los afectos desordenados que se interponen entre la voluntad de Dios actuante y la creatura, o más breve, en la medida en que se da una inmediatez entre Dios y el hombre, inmediatez a un nivel profundo de conciencia (EE. Anotación 15).

¿Pero cuál es la razón de esta manera de entender las cosas? Ignacio considera al jesuita

como un instrumento dócil a la acción de Dios Creador y esto pide como condición esencial la unión inmediata con El: “Para la conservación y aumento no solamente del cuerpo, id est, lo exterior de la Compañía, pero aún del espíritu della, y para la consecución de lo que pretende, que es ayudar a las ánimas para que consigan el último y sobrenatural fin suyo, los medios que juntan el instrumento con Dios y le disponen para que se rija bien de su divina mano son más eficaces que los que le disponen para con los hombres...” (Const. n. 813).

Todo esto persuade finalmente de que sólo, con una espiritualidad que conduzca y fomente la unión de inmediatez con Dios, que habita el interior del hombre, por medio de la frecuente toma de conciencia y a niveles profundos y transformantes (la oración y todas sus operaciones), puede asegurarse la eficacia de la Compañía de Jesús, como auténtico carisma de la Iglesia, Cuerpo del Señor.