



Servir en libertad

Josep VIVES, S. J.

La espiritualidad ignaciana como espiritualidad de libertad para el Espíritu, libertad en el Espíritu, libertad de Espíritu

"La conciencia del ejercitante reconoce, a lo largo del movimiento por el que los Ejercicios exponen la verdad cristiana, el movimiento mismo por el cual su propia libertad se abre a la libertad divina. Y tanto más cuanto que ella realiza en ella misma la adecuación, la sincronización de estos dos movimientos". *G. Fessard. La dialectique des Exercices Spirituels*, I, 10.

Cierto estereotipo bastante divulgado nos presentaría a Ignacio de Loyola como hombre autoritario e impositivo, reglamentista hasta el detalle, amante del método minucioso y exacto. Su hazaña habría sido lograr formar un cuerpo de hombres disciplinados, obedientes, dispuestos a renunciar a su libertad —"como un cadáver"— en la ejecución de cuanto se les ordene. Se trata de una interpretación que roza la caricatura, formada con la arbitraria selección de unos pocos rasgos sacados de su contexto, distorsionados y extrapolados. La riquísima personalidad de Ignacio no cabe en el marco estrecho de una figura de ordenancia o de dictador pragmático, y su extraordinario influjo en la Iglesia y en la sociedad de su tiempo no hallarían explicación plausible bajo estas rúbricas. Como tampoco su obra, la Compañía de Jesús, habría podido tener la fecundidad que ha tenido si no fuera más que una masa de hombres serviles, plegados a métodos y reglamentos, y esperando órdenes y consignas.

Precisamente es todo lo contrario lo que permite explicar la figura de Ignacio y la fecundidad de su obra: en el momento en que, tras el proyecto renacentista en el que el hombre pretendía reencontrarse como ser

libre y señor de sí, se empieza a tener nueva conciencia de la impotencia humana —Lutero: *De servo arbitrio*—, Ignacio recupera desde una óptica profundamente cristiana lo que podía haber de válido en aquel proyecto: la auténtica libertad de hombre concebida, no como imposible autonomía absoluta, sino como don y propuesta libre y amorosa de Dios que reclama respuesta igualmente libre y amorosa. La libertad es para Ignacio —y para toda la antropología cristiana— el campo donde puede darse a la vez la oferta de Dios al hombre en forma de amor libre y personal y la respuesta, igualmente libre y personal, a este don: “en todo amar y servir”, es decir, reconocer la dependencia desde la libertad donada pero real; servir desde el amor libre y agradecido. En este sentido podría definirse la espiritualidad ignaziana como *una espiritualidad de la responsabilidad en la libertad*, consecuencia de la autodonación amorosa de Dios al hombre. Todo en esta espiritualidad viene a ser como una *pedagogía de la libertad* en su constitutiva e ineludible orientación hacia Dios.

Como a menudo se ha dicho, Ignacio está en la órbita del renacimiento en su afirmación del sujeto responsable de sí y de su quehacer en el mundo; pero permanece en la óptica medieval al concebir esta responsabilidad como don de Dios y como respuesta a un designio divino que se revela, no como simple imposición, sino como propuesta a la libertad humana.

En este sentido Ignacio logra una síntesis entre lo medieval y lo renacentista más adecuada que la de Lutero. Este, arraigado en el sentido medieval del señorío absoluto de Dios sobre todo, sólo es capaz de ver en la nueva afirmación del sujeto un prometeico intento de sustraerse al señorío divino. Parece como si Lutero anticipase ya la cantilena sartriana: “Si hay Dios yo no soy libre”, captándola como por su cara inversa: “Si yo soy libre, Dios no es Dios”, desde el supuesto de un pesimismo antropológico que considera que la libertad ya sólo puede ser contra Dios. En cambio Ignacio, con más fina percepción de lo que significa la libertad como supremo don del amor de Dios para con el hombre, —y con un optimismo de fondo auténticamente cristiano— piensa que, si Dios ha querido hacerme libre con el designio de establecer una relación de comunión conmigo en libertad, el sentido de mi vida estará en acoger esta oferta y ver de realizar aquel designio en libre y responsable orientación hacia él.

De la antropología cristiana medieval Ignacio arrastra que el hombre es, en terminología agustiniana, *immunis a necessitate*, es decir, no sujeto a un total determinismo o fatalismo cósmico; y también que está destinado a ser *immunis a servitute*, es decir, no sometido a la servidumbre de ninguna otra creatura y capaz de autodeterminarse hacia su bien por el *libre arbitrio* o “albedrío”. El albedrío se ejercita en la elección entre dos o más posibilidades, pero no queda adecuadamente determinado como mera capacidad de elección, si no se añade la orientación esencial al bien. Agustín lo había dicho muy claramente: si lo que elijo no es mi bien, mi acción es *servitus*, porque me someto a lo que me destruye, corrompiendo la esencia de la libertad. Libertad es entonces la capacidad del hombre para elegir su propio bien y realizarse en él por su propio movimiento

intrínseco, y no por coacción. Si en el hombre no se diera ya inicialmente la orientación a su propio bien —que ha de coincidir con lo querido por Dios para él—, o si el posible objeto de elección no se presentase como bien apetecible para el hombre, la libertad quedaría como indeterminada e indeterminable, y sería, en definitiva, frustrante. La libertad es el espacio para el *amor*, la posibilidad de optar por el bien como algo ofrecido —no impuesto— a la persona que voluntariamente lo abraza y se entrega a él. Un amor necesario e impuesto ya no sería amor.

Esto lo vivió Ignacio mucho antes de que llegaría a ser capaz de concebirlo y de expresarlo. Toda su historia, y particularmente la de su conversión y de sus primeros progresos en la vía espiritual, es la historia del ejercicio de la libertad que busca incansable y tenazmente orientarse hacia Dios y hacia lo que Dios pueda querer de él, convencido de que sólo ahí puede estar su bien. En particular su experiencia espiritual durante los meses de su convalecencia en la casa-torre de Loyola es vivida realmente como un ejercicio de orientación de su libertad a través de las contrarias experiencias de tristeza o de gozo que le producían sus pensamientos mundanos o de servicio de Dios respectivamente (Autobiografía, nos. 8-11). Al cabo de más de treinta años, al hacer su relato autobiográfico al P. González de Cámara, Ignacio sintetizará así la disposición de su alma a la salida de Loyola:

“... aún estaba ciega, aunque con grandes deseos de servirle en todo lo que conociese; y así determinaba de hacer grandes penitencias, no teniendo ya tanto ojo de satisfacer por sus pecados, sino *agradar y aplacer a Dios*... Toda su intención era hacer estas obras grandes exteriores, porque así las habían hecho los santos para gloria de Dios...” (Autob. 14).

Tenemos ya aquí perfectamente expresado lo que será la preocupación única de Ignacio durante toda su vida: orientar su voluntad para “agradar y aplacer a Dios”; obrar, como los santos, “para gloria de Dios”.

Cuando pase a narrar las disposiciones en que se hallaba en Manresa, después de superar esforzadamente diversas tentaciones, hablará de “la firme voluntad que Dios le había dado para servirle” (Autob. 27), con palabras que, de manera sumamente sencilla y como inconsciente, expresan cómo la voluntad de servir a Dios es don del mismo Dios sin dejar de ser objeto de la firme resolución del hombre. Su “firme voluntad” se la “había dado” Dios: jamás se le ocurriría a Ignacio contraponer gracia y libertad, convencido como está de que la resolución de servir a Dios es don inestimable del mismo Dios ofrecido a la responsabilidad del hombre. Se ha hecho notar como el apelativo de “peregrino” que Ignacio se da a sí mismo en la autobiografía responde a este andar continuo en la búsqueda de la voluntad de Dios, que primero será un andar material por diversas tierras y universidades, y después, sedentario en su pequeña sede romana, será un andar espiritual mediante sus seguidores, con proyectos, instrucciones y cartas a todos los lugares de la tierra. Lo resume maravillosamente una especie de sumario de la primera parte de su autobiografía:

"Después que el dicho peregrino entendió que era voluntad de Dios que no estuviere en Jerusalén, siempre vino consigo pensando *quid agendum*" (Autob. 50).

LOS EJERCICIOS ESPIRITUALES COMO PEDAGOGIA DE LA LIBERTAD

Gaston Fessard anotaba con razón que "los Ejercicios han salido directamente de la experiencia por la cual Iñigo resolvió el problema de su libertad en la historia."² Los Ejercicios nacen del celo de Ignacio por "aprovechar a otros" con lo que él mismo había experimentado en sus esfuerzos por orientar su libertad en conformidad total con el querer divino. Por esto los Ejercicios pueden definirse esencialmente como una "pedagogía de la libertad". Lo ha puesto de relieve con la incomparable penetración el citado G. Fessard, encuadrando la dinámica espiritual de Ignacio en el marco formal de la dialéctica de corte hegeliano. Sin necesidad de sentirnos constreñidos por este marco, habrá que reconocer que su intuición es certera:

"Los Ejercicios son el fruto de una reflexión muy concreta sobre el acto de libertad; y su valor universal viene de que ellos expresan dialécticamente los momentos y los elementos esenciales —o las "peripecias sensacionales"— del drama humano-divino que es la libertad."³

Los Ejercicios comienzan con el conocido *Principio y Fundamento*, que puede considerarse como expresión de la situación existencial del hombre como ser libre ante Dios y en su realización mundana. En una especie de definición de lo que el hombre es teológicamente, se nos dice que es un ser "creado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios" (EE 23); es decir, un ser responsable en libertad ante un Dios creador que crea al hombre con un designio de relación personal, y por ello un ser que sólo realizará su sentido en la medida en que libre y responsablemente reconozca y realice este designio. Con G. Fessard podemos decir que para Ignacio el hombre es libre porque es un ser "que se determina a sí mismo, se hace a sí mismo, se crea y se pone a sí mismo"⁴; eso sí, por don de su creador. Y es evidente que no hay contradicción entre este "crearse a sí mismo" y el "ser creado por Dios": lo que Dios crea al crear al hombre es precisamente la capacidad que éste se cree a sí mismo. Lo que Dios crea es una libertad invitada a realizarse en la comunión amorosa con él.

Como mil veces se ha señalado, de ahí se deduce con lógica rigurosa el "tanto cuanto" y la "indiferencia", que no expresan más que la libertad misma en su esencial orientación al designio divino —el bien del hombre—, previamente a la manifestación concreta de este designio *hic et nunc*.

En su afirmación implícita de que el hombre es el ser que ha de hacerse a sí mismo, el Principio y Fundamento contiene una profunda intuición muy valorada por los más recientes estudiosos de la espiritualidad ignaziana: el designio de Dios sobre el hombre, sobre cada hombre concreto en su concreta circunstancia existencial, no viene dado adecuadamente por lo que podríamos llamar leyes generales constitutivas de su ser como

hombre ("ley natural"), ni siquiera por otros principios más o menos generales derivados de determinadas situaciones concretas, como podrían ser las diversas formas de "ley positiva". Para Dios cada hombre es una realidad única, singular, irrepetible para la que tiene un designio singular y últimamente irrepetible, que cada uno tendrá que ir descubriendo y realizando en su circunstancia existencial concreta. Es sabido que ha sido K. Rahner quien más ha insistido en este aspecto que se presenta en la espiritualidad ignaciana con una fuerza singular:

"Ignacio presupone tácitamente una ontología existencial en la que la decisión moral, en cuanto algo individual, no sea sólo caso de las normas morales universales, sino tal que, por lo menos en la esfera de la decisión moral, contenga lo positivamente individual, único e irrepetible, que no es sólo una limitación negativa de lo universal... Los Ejercicios no son únicamente un entrenamiento en conocer, mediante la meditación y el profundizamiento, la voluntad general de Dios con una tentativa de dar y ejercitar una metódica formal —principalmente en las reglas para la discreción de espíritus— para hallar la voluntad de Dios para el individuo."⁹

El presupuesto de que hay una voluntad de Dios para cada individuo personal —dentro del marco general del designio de Dios sobre la creación y sobre la humanidad— está implícito tanto en la misma propuesta básica de los Ejercicios de "buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de mi vida" (no. 1), como en el método con que esto ha de conseguirse, que no es meramente el de una deducción silogística a partir de unos principios de conducta generales y extrínsecos, sino el de una elección apoyada en una experiencia de "mociones", en las cuales "el Señor obra más ciertamente en la criatura" (no. 16) y "el mismo Señor se comunica a la su ánima devota abrazándola toda en su amor" (no. 15), de su suerte que se decida a querer o no querer una cosa "según el Señor le pondrá en su voluntad" (no. 155).

Así pues, habiendo sido descrito el hombre como ser creado "para alabar, hacer reverencia y servir a Dios", queda por lo mismo descrito como sujeto personal y libre, responsable ante Dios en libertad de una manera personal e intrasferible; y cuando se añade que "todas las cosas han sido creadas para el hombre", queda enunciado que el uso de las cosas será el campo en que se ejercerá esta responsabilidad.

Así llega Ignacio desde el comienzo al mismo centro medular de lo que es la libertad humana, que no es meramente la posibilidad de aceptar o rechazar un objeto o línea de conducta que se presentan como realidades puramente objetivas, sino que es la posibilidad de realizarme en mi ser personal aceptando o rechazando la oferta singular y única por la que Dios me constituye en interlocutor suyo, objeto de su amor ofrecido, pero no impuesto. El ser personal del hombre es sólo esto: ser sujeto de libertad capaz de realizarse en la respuesta amorosa —el "servir por amor" ignaciano—, o por el contrario, de vivir en permanente frustración en el rechazo ingrato a la propuesta originaria y constitutiva; abierto a su propio bien intrínseco, que es siempre a la vez don de Dios y realización propia, pero capaz de rechazar este bien en la vana pretensión de realizar la libertad fuera del don de Dios y de su relación esencial a Dios.

PRIMERA SEMANA: LIBRES PARA EL ESPIRITU

En la misma tradición cristiana en la que Ignacio aprendió a reconocer que el hombre es un sujeto de libertad desde Dios, ante Dios y para Dios, aprendió también que históricamente el hombre ha hecho mal uso de esta libertad y que, por ello, la libertad ha perdido su orientación originaria al bien y se halla de hecho como trabada e imposibilitada en su ejercicio. Ciertamente aquel peregrino en pobreza no sabría mucho de las cuestiones que por aquel entonces empezaba a plantear los adalides reformadores sobre pecado y justificación, sobre concupiscencia y libertad. Desde su simple fe tradicional no es capaz de muchas disquisiciones teóricas sobre el pecado, pero descubre su realidad en la consideración, aparentemente ingenua, de tres pecados: el de los ángeles, el de los primeros padres, el de un condenado cualquiera. Es en "la historia", en los hechos, no en consideraciones abstractas, donde Ignacio descubre de lo que es capaz la libertad humana cuando se revuelve de su orientación esencial hacia Dios, del cual procede, y pretende afirmarse en una autonomía inauténtica con una imposible posición del no-ser que se resuelve en absurda posición del no-sentido⁶.

La seriedad del don de la libertad otorgado por Dios al hombre se descubre en lo que puede llegar a producir en su momento negativo, cuando se afirma contra su orientación esencial a la comunión y al amor: entonces llega a introducir el absurdo y el sin sentido, con todos los males, en la misma obra de Dios. Ignacio espera que esta consideración provocará "vergüenza y confusión" (nos. 48, 50), hasta llegar a una "exclamación admirativa y con crecido afecto, discurriendo por todas las criaturas cómo me han dejado en vida y conservado en ella" (no. 60): tan imposible parece que la libertad creada se levante contra su creador, negando lo que la constituye. Sería imposible pensarlo si no lo atestiguara "la historia" de los tres pecados. El pecado, en el que se revela la grandeza y la miseria de la libertad humana, es el primer dato de la revelación histórica (cf. Rm 1,18; *revelatur ira Dei...*); pero Ignacio sabe por su tradición cristiana que esta revelación es a la vez revelación de salvación (Rm 1,17: *iustitia Dei revelatur ex fide in fidem...*). La revelación del pecado y la vergüenza y confusión que ella ha de producir no son para Ignacio más que una disposición para acoger la revelación de la salvación, origen de gozo y de agradecimiento: "acabar con un coloquio de misericordia... dando gracias a Dios nuestro Señor..." (no. 61; no. 53).

Es significativo que Ignacio complementa la consideración del pecado con la del infierno. La realidad del infierno muestra la tremenda seriedad que supone el mal uso de la libertad, que puede llegar a frustrar el designio de Dios sobre la criatura y todo el sentido de ésta. El infierno es el ser-sin-sentido de la criatura cuando ésta no orienta su libertad hacia la comunión con Dios, su único sentido⁷.

Es seguramente en los coloquios de los pecados donde mejor se revela la enorme distancia que media entre la postura de Ignacio y la de sus coetáneos reformadores. Ignacio no cree, como éstos, que Dios sólo pue-

de salvarnos *de* la libertad (que quedaría esencialmente corrompida e inepta para el bien), sino que cree que Dios puede salvar la libertad misma y puede salvarnos *en* libertad; para Ignacio la salvación es la recuperación de nuestra libertad para el Espíritu, y con ello la recuperación del don de la comunión libre y amorosa con Dios⁶.

Véase, por ejemplo, lo que dice Lutero: "El libre albedrío, después de la caída, no es más que un simple nombre, y peca mortalmente en tanto en cuanto hace lo que de él depende... El libre albedrío está cautivo y reducido a servidumbre a causa del pecado; no es que no existe, sino que no está libre salvo para el mal."⁷ Lutero, imbuído de la concepción nominalista por la que el poder arbitrario de Dios sería el último determinante de todo, piensa de hecho al hombre como juguete de la arbitrariedad divina, que igual condena que salva con justificación meramente extrínseca. Junto a la voluntad omnideterminante de Dios no queda lugar para ninguna otra voluntad libre; todo es totalmente determinado por Dios, y en esto está su gloria. De ahí a la doctrina calvinista de la predestinación sólo hay un paso. Podría decirse que la diferencia radical está en esto: Lutero sólo puede creer en el Dios-poder, pensado como Dios arbitrariamente condenador y justificador; Ignacio cree en el Dios-amor que, aunque no puede menos de rechazar la corrupción de la libertad, tiene su gloria en recuperarla efectivamente con el gozo de recuperar "lo que se le había perdido."⁸

Ignacio, con sus "coloquios de misericordia" levanta al pecador a la gozosa esperanza de recobrar plenamente la libertad de hijo de Dios, cosa que nunca consiguen hacer los reformadores, con su obsesión por la definitividad del pecado, contra el que parece que ni Dios mismo puede nada. Teófanos Egido comenta así la postura de Lutero: "Todo el énfasis puesto en el pecado simula —y es— una estrategia para forzar el sentimiento de derrota, de humillación, que automáticamente provocará la reacción justificante de Dios... la intención de Lutero es clara: dejar todo el campo libre a la acción divina; ésta actuando como cobertura del pecado y donante del perdón es la única protagonista en la dinámica espiritual."⁹

Recuperar la libertad en libertad, no por mera imposición extrínseca, significa que el hombre ha de recuperar en su situación existencial e histórica concreta su orientación originaria hacia Dios. Esta orientación había sido profundamente perturbada por el pecado, dejando la secuela de lo que clásicamente se llamaba concupiscencia y que Ignacio, muy pertinentemente, llama afectos desordenados. Es una intuición certera de Ignacio —y de una gran audacia— que se atreva a ofrecer su propuesta como "Ejercicios espirituales para vencer a sí mismo y ordenar su vida, sin determinarse por afección alguna que desordenada sea" (No. 21), explicando que se trataba de un "modo de preparar y disponer el ánimo para quitar de sí todas afecciones desordenadas" (No. 1). Todos los Ejercicios no serán más que ayudas para disponer al alma a la recuperación existencial de la libertad: una recuperación que, como la misma libertad originaria, será toda don de Dios, pero que tendrá que ser existencialmente realizada por el hombre en su situación concreta. Se trata de poner al hombre de nuevo en disposición de elegir libremente lo que Dios quiere

de él, superando todo influjo de "afectos" desordenados perturbadores. Por esto se requiere "hacerse indiferente a todas las cosas criadas en todo lo que es concedido a la libertad de nuestro libre albedrío" (No. 23) expresión patentamente redundante que muestra el interés que tiene Ignacio en conseguir que el alma quede desembarazada de todo lo que puede perturbarla en el libre ejercicio de la libertad; de suerte que, "estando en medio como una balanza", pueda "immediate obrar el Criador con la criatura y la criatura con su Criador y Señor" (No. 15; cf. no. 179). Dios puede obrar "immediate" con su criatura libre sin violentar su libertad, precisamente porque es su Criador y Señor, a quien se orienta esencialmente la libertad como a su bien único y total. Libertad y gracia no se excluyen, ni siquiera se contraponen; en el trance de la elección Ignacio recomienda: "pedir a Dios nuestro Señor que quiera mover mi voluntad y poner en mi ánima lo que yo debo hacer" (No. 180). Causa maravilla ver cómo "el peregrino" logra expresar con tanta sencillez y exactitud que lo que es gracia y don que hay que pedir a Dios es a la vez tarea y responsabilidad del hombre.

ELECCION: LIBERTAD EN EL ESPIRITU

Tras la primera semana de Ejercicios, el ejercitante no sólo se ha de sentir liberado *del* pecado, sino liberado *para* Dios, para su servicio. En adelante ya sólo se tratará de ordenar permanentemente la libertad recuperada hacia su propio bien. A ello se dedicará todo el proceso de elección y de discernimiento —que se inicia en los ejercicios, pero que ha de seguir activo en toda la vida subsiguiente— hecho en el contexto del "conocimiento interno del Señor, que por mí se ha hecho hombre, para que más le ame y le siga" (No. 104). Ignacio tiene la intuición certera de que sólo en la identificación afectiva y efectiva con Cristo podremos ordenar nuestra libertad al bien de forma permanente y estable. No se trata de dejar la libertad en un punto neutro o en aquella indiferencia postulada inicialmente, sino de sustituir los "afectos desordenados" por un gran afecto ordenado a Jesucristo, en el que el hombre encuentra experimentalmente su verdadero bien:

"El criterio de la libertad no es el de un concepto de libertad de origen humano, sino el de aquella libertad que aparece en Jesucristo, en su palabra y en su obrar, como un don indeducible y absolutamente contingente (gratuito), pero a la vez experimentado como absolutamente necesario para el que se confía a él" ¹².

La meditación del "Rey temporal" inaugura esta pedagogía de superación de los afectos desordenados por el mayor y mejor afecto al designio de Dios, personalizado en el amor y seguimiento de Cristo. Nunca se ponderará bastante el gran acierto pedagógico del que aquí da muestras Ignacio, fruto de su propia experiencia: a la libertad humana no se la interpela con principios abstractos o con leyes intrínsecas; se la interpela *provocando al amor que nace del centro mismo del ser humano y se mueve por el conocimiento del bien experiencialmente reconocido como tal en el*

goce del encuentro con otra persona. Por esto se pide "conocimiento interno del Señor, para que más le ame y le siga" (No. 103), con la conciencia, una vez más, de que este conocimiento es "gracia" y don de Dios y a la vez tarea del hombre; "pedir gracia para que no sea sordo a su llamamiento, más presto y diligente para cumplir su santísima voluntad" (No. 91); de esta suerte "los que más se querrán afectar y señalar en todo servicio... harán oblações de mayor estima y mayor momento diciendo: eterno Señor de todas las cosas yo hago mi oblación con vuestro favor y ayuda... que yo quiero y deseo y es mi determinación deliberada... de imitaros..." (No. 98) Ignacio no teme recargar el lenguaje para expresar tanto la gratuidad del don como el esfuerzo de determinación de la voluntad libre.

Este convencimiento de que la libertad humana se mueve, no por propuestas extrínsecas de verdades generales o por imposición de leyes y preceptos, sino por "conocimiento interno" y enamoramiento del bien concreto experimentado como tal, es lo que determina la ulterior metodología de los Ejercicios¹³: la morosa contemplación de la serie de misterios de la vida de Cristo, "viendo las personas", "oyendo lo que hablan", "mirando lo que hacen" (Nos, 106ss), con la subsiguiente insistencia en repeticiones, aplicaciones de sentidos, coloquios sobre lo ya contemplado, tienen la finalidad de provocar la identificación afectiva por una especie de experiencia directa y personal —"ver con la vista imaginativa ... como si presente me hallase" (Nos. 112, 114)¹⁴.

Ignacio propondrá al ejercitante la necesidad de "elección" o formal determinación de su voluntad a hacer en todo la voluntad de Dios, precisamente en este marco de identificación afectiva con Cristo como motor y modelo de nuestra libertad. El ejercicio de "Banderas" ha de afinar esta identificación excluyendo posibles engaños; el de "Binarios" ha de provocar la total adhesión de la voluntad frente a previsibles resistencias de afectos contrarios; finalmente la consideración de las "Tres maneras de humildad" —que no se presenta como un "ejercicio" propiamente tal, sino como algo que hay que ir ponderando "a ratos por todo el día... para hombre afectarse a la vera doctrina de Cristo N.S."— expresan la manera cómo, en la identificación afectiva total, "siendo igual alabanza y gloria de la divina majestad, por imitar y parecer más actualmente a Cristo N.S. quiero y elijo más pobreza con Cristo pobre que riqueza..." (No. 167). La identificación afectiva lleva así a la libertad a determinarse por la imitación lo más perfecta posible.

Una vez más no se trata de un mero ejercicio voluntarístico, sino de algo que, siendo tarea y compromiso propio, hay que impetrar en "los tres coloquios ya dichos, pidiendo que el Señor nuestro le quiera elegir en esta tercera mayor y mejor humildad, para más le imitar y servir" (No. 168). Ni tiene sentido preguntar, como han hecho comentaristas impertinentes, si se puede justificar en lógica estricta este "más" ignaciano: seguramente no se podría justificar en la mera lógica de la ley, en la que basta con hacer el mínimo mandado; pero es perfectamente lógico en la lógica del amor del máximo bien, al que está ordenada intrínsecamente la libertad¹⁵.

LA CONSOLACION LIBERADORA

Ignacio aprendió de su propia experiencia que para la liberación interior no basta el conocimiento "nocional" (J.H. Newman) que resulta de la enseñanza o del precepto exterior; se requiere un conocimiento verdaderamente "real", personal, experiencial, que resulta de la identificación afectiva con Jesús y de la consolación de su Espíritu. La libertad, como capacidad del espíritu humano para disponer de sí mismo en relación con lo distinto de sí, está abierta a influjos externos que pueden atraer y solicitar, ya en el sentido de la auténtica realización de sí, ya en sentido contrario.

Con suma sencillez anota Ignacio: "Presupongo ser tres pensamientos en mí, es a saber, uno propio mío, el cual sale de mi mera libertad y querer, y otros dos que vienen de fuera, el uno que viene del buen espíritu y el otro del malo (No. 32). Es decir, "mi mera libertad y querer" se halla bajo el posible influjo de la "tentación" y de la "gracia". Bajo el influjo de la tentación —del mal espíritu— la libertad es solicitada hacia lo que es contrario al dinamismo más último y profundo de la persona, su bien auténtico, que es sustituido por bienes aparentes inmediatos o superficiales. Bajo el influjo de la gracia, que viene del Espíritu de Dios, la libertad es atraída hacia su verdadero bien. El juego de estos influjos contrapuestos produce en el alma diversas "mociones" cuyo origen y sentido puede descubrirse a partir de las "consolaciones y desolaciones" que producen, analizadas según unas sabias "reglas de discernimiento de espíritus", en las que no hemos de entrar aquí.

Lo que sí hemos de señalar aquí es que la auténtica consolación —en contraposición a la "consolación aparente"— es siempre obra del Espíritu de Dios y es siempre liberadora.

Porque, como notaba ya E. Przywara¹⁶, la consolación es siempre algo más interior al hombre que la desolación: surge de lo más íntimo del hombre en el momento en que éste se descubre gozosamente orientado hacia su propio centro, que es Dios, y entonces se experimenta que el dinamismo de la libertad descansa en su propio objeto hallando gozo, consuelo y satisfacción en él. En cambio la desolación es siempre algo que viene de algún elemento perturbador —el mal espíritu, la interferencia ajena o la propia flaqueza espiritual o corporal— que tiende a descentrar y desestabilizar el dinamismo propio, impidiendo que la libertad descansa en su propio fin. Sin que sea necesario, tal vez, seguir a K. Rahner en toda su interpretación de la "consolación sin causa precedente" como experiencia inobjetual y atemática de Dios, sí podemos admitir su formulación de que "se trata de un sentirse toda la persona arrastrada con todo su ser a un amor que, por encima de todo objeto determinado y determinable, va derechamente a la infinitud de Dios en cuanto Dios mismo, en cuanto "divina Maestad", "trayéndola toda en amor de su divina Majestad" (No. 330)."¹⁷ Cuando el alma se siente así toda encendida en amor divino en la consolación, es cuando experimenta su libertad liberada de toda rémora y obstáculo para optar por el bien: "Llamo consolación cuando en el ánima se causa alguna moción interior, con la cual viene el ánima a inflamarse

en amor de su Criador y Señor, y conseqüenter cuando ninguna cosa creada sobre el haz de la tierra puede amar en sí, sino en el Criador de todas ellas" (No. 316). Es la suprema libertad interior en plena disponibilidad y en total orientación al bien.

En el Diario Espiritual entrevemos algo de lo que era para el mismo Ignacio la experiencia de esa consolación.

Escribe, por ejemplo, el 11 de mayo de 1544 (No. 222):

"Las lágrimas de este día me parecían mucho, mucho diversas de todas otras pasadas, por venir tanto lentas, internas, suaves, sin estrépito o mociones grandes, que parece que venían tanto de dentro, sin saber explicar, y en lo que la interna y externa, todo moviéndome en amor divino..."

Las palabras le resultan impotentes para expresar la honda experiencia de la libertad que halla su gozo y reposo en el objeto de su amor. Un poco más adelante (No. 284) anotará todavía en el mismo Diario: "Antes de la Misa y en ella mucha abundancia dellas (lágrimas), y después de ella, todo a no tomar placer sino en el mismo Señor":

En una carta a Sor Teresa Rejadell explicará Ignacio más en detalle cómo la gracia del Espíritu mueve nuestra libertad mediante la consolación:

"Acaece que muchas veces el Señor nuestro mueve y fuerza nuestra ánima a una operación o a otra, abriendo nuestra ánima; es a saber, hablando dentro de ella sin ruido alguno de voces, alzando toda a su divino amor, y nosotros a su sentido, aunque quisiésemos, no pudiendo resistir y el sentido suyo que tomamos, necesario es conformarnos con los mandamientos, preceptos de la iglesia y obediencia de nuestros mayores, y lleno de toda humildad, porque el Espíritu divino es en todo."¹⁸

En las Reglas para sentir en la Iglesia nos dará como el principio práctico derivado de esta experiencia: "Sobre todo se ha de estimar mucho el servir a Dios N. S. por puro amor" (no. 370)¹⁹. A Felipe II, entonces todavía príncipe, le explica en un texto verdaderamente admirable cómo actúa la consolación en el alma:

"Siendo un ánima así visitada y esclarecida de sus inestimables dones y gracias espirituales, con mucha facilidad compone y dispone de sus potencias interiores, resignando todo su entender, saber y querer debajo de la suma sapiencia y bondad infinita. Así en todo dispuesta, confiada y resignada, deseando ser regida de su Criador y Señor, es muy propio de su divina Majestad tener sus continuas delicias y poner en sus santísimas consolaciones en ella, hinchiéndola toda de sí mismo, para que haga mucho y entero fruto espiritual, y siempre en aumento a mayor gloria de la su divina bondad."²⁰

El gran valor de la consolación no está sólo en el gozo que se experimenta en ella, sino en los frutos de liberación y disposición interior que produce.

EL MAYOR PLACER DE DIOS

Hay una página del Diario de Ignacio que nos muestra particularmente cómo vivía él la entrega de su libertad a Dios. Corresponde al momento crítico de su proceso de elección en la cuestión de la pobreza de las casas de la Compañía, cuando le parecía que no acababa de alcanzar la confirmación de consolaciones que esperaba, aunque tenía suficiente claridad como para dar por válida y concluida la elección. Escribe:

"Considerando... como sería mayor placer a Dios N. S. concluir sin más esperar ni buscar pruebas, o para decir más misas, y para esto poniendo en elección, juzgaba y sentía que más placer sería a Dios N.S. el concluir, y sentía en mi volición que quisiera que el Señor condescendiera a mi deseo, es a saber finir en el tiempo de hallarme mucho visitado, luego en sentir mi inclinación, y por otra parte el placer de Dios N.S., comencé luego a advertir y quererme llegar al placer de Dios N.S."²¹

La sutileza del análisis de sus propios movimientos hace que Ignacio torture la expresión: queda claro que él constata como una lucha entre "mi volición" y "mi deseo" por una parte, y "el placer de Dios N.S." manifestado en la misma realidad de los hechos por otra; pero al punto que lo advierte se rinde plenamente y decide "quererme llegar al placer de Dios N.S.". Uno podría considerar que hay aquí como una descripción del proceso de la "delectatio victrix" agustiniana, exaltada luego por los jansenistas. Pero cabe notar que en Ignacio no es inmediatamente el propio "placer" el que sale "vencedor" y determina la voluntad, sino "el placer de Dios", convertido en mayor placer propio por la dinámica del amor que quiere que el placer del amado pase por delante de todo y lo determine todo. Agustín había dicho ciertamente que "quod amplius nos delectat, secundum id operemur necesse est".²² Ignacio concuerda con el auténtico Agustín mejor que los jansenistas: no se trata simplemente de una métrica de placeres, desde el supuesto de que la libertad es necesariamente determinada por el que más peso tenga. Este supuesto jansenista es de hecho un determinismo negador de la libertad. Ignacio, con Agustín, considera cómo la libertad del sujeto está sencillamente abierta a la dinámica del amor bajo el influjo del Espíritu Santo, que le hace reconocer donde está su mayor bien y su mayor placer o satisfacción; "Accipiat Spiritum Sanctum, quo fiat in animo delectatio dilectioque Summi illius atque incommutabilis Boni, quod Deus est."²³ No hemos de imaginar la "delectatio victrix" como lo que más me place a mí, concebido como algo que determinaría y necesitaría mi voluntad: esto sería precisamente lo que sucede con el instinto de los animales. Se trata de la propuesta, bajo el influjo de la gracia, de salir de mí y de mi propio placer, para abrirme al gozo del amor del que se me ofrece como mi Bien supremo y me interpela a que le reconozca como tal en la relación libre, gratuita y amorosa. Es una delectación "victrix" no en el sentido de que se nos imponga por necesidad, sino en el que logra vencer nuestro amor propio y la cerrazón con que buscamos en nosotros mismos nuestra satisfacción, para que libremente nos abramos y nos perdamos en el amor del que es más grande que nosotros."²⁴ La página del Diario Espiritual que acabamos de citar expresa

el momento sublime y maravilloso en que la gracia, sin forzar nada, hace que la libertad de Ignacio se rinda al "mayor placer de Dios N.S.", negando su deseo originario de ver confirmada su elección con más experiencias interiores. Al fin es lo que él mismo había formulado lapidariamente en los Ejercicios:

"No queriendo ni buscando otra cosa alguna sino en todo y por todo la mayor alabanza y gloria de Dios N.S. Porque piense cada uno que tanto se aprovechará en todas cosas espirituales cuanto saliere de su propio amor, querer e interesse" (no 189).

"EL PESO DEL ANIMA, QUE ES EL AMOR"

Podríamos decir que Ignacio había hecho la misma experiencia que Agustín: "Pondus meum, amor meus; eo feror quocumque feror." ²⁵ Es el amor lo que mueve y arrastra al alma, como el peso arrastra los cuerpos a su lugar y posición de descanso natural. Porque el movimiento del alma es el amor, y la voluntad permanece como inestable en su libertad de opción hasta que no logra descansar en su bien, reconocido como tal y hecho objeto de su amor. Por esto le dice Ignacio a Teresa Rejadell, en la carta ya citada: "Sobre todo que penséis que vuestro Señor os ama, io que yo no dudo, y que ie respondais con el mismo amor." ²⁶ Años adelante, en 1547, Ignacio desarrollará esta doctrina en términos ya claramente agustinianos, escribiendo al Obispo de Targa, quien se quejaba de que las preocupaciones de su cargo le impedían entregarse a ejercicios de perfección:

"Y aunque no se dejen los oficios que por honra divina se toman y ejercitan, puede el peso del ánima, que es el amor, aliviarse cuando aun en las cosas terrenas y bajas no se hace uno terreno ni bajo, amándolas todas por Dios N.S. y cuanto son para mayor gloria y servicio suyo; que cosa debida es al último fin nuestro y al que es en sí suma e infinita bondad que sea en todas las otras cosas amado, y que a El sólo vaya todo el peso de nuestro amor..." ²⁷

Ignacio ha llegado así a uno de los puntos más característicos de su espiritualidad: la libertad humana ha de determinarse por la voluntad de hallar a Dios en todas las cosas, amándolas todas por Dios en tanto que sean para su mayor gloria y servicio. Es aquí donde se articulan, en el dinamismo de la libertad, el amor de Dios y el amor de todas las otras cosas, como ya se enunciaba en el Principio y fundamento: Dios es el único absoluto, propuesto a la libertad como el único objeto digno de ser amado absolutamente; pero en este amor de Dios se integra subordinadamente todo otro amor posible a las demás cosas, ya que todas son de Dios, medio por el que Dios se comunica al hombre, y por el que el hombre puede ejercitar el amor y servicio de Dios.

La doctrina quedará definitivamente plasmada en un párrafo de las Constituciones, que es como un sumario de la espiritualidad jesuítica, propuesta a los que están en formación:

"Todos se esfuerzen de tener la intención recta, no solamente acerca del estado de su vida, pero aún de todas cosas particulares, siempre pretendiendo en ellas puramente el servir y complacer a la divina bondad por sí misma [notar, de nuevo, el motivo del "placer de Dios"] y por el amor y beneficios tan singulares en que nos previno, más que por temor de penas ni esperanza de premios..., y sean exhortados a menudo a buscar en todas cosas a Dios N.S., apartando cuanto es posible de sí al amor de todas las criaturas, por ponerle en el criador de ellas, a él en todas amando y a todas en él conforme a su santísima y divina voluntad" (no.288).

Este es el criterio con que el hombre enamorado de Dios dirigirá las opciones de su libertad. El amor de Dios lo domina todo, pero no excluye, en principio, nada, ya que todas las cosas pueden y deben ser ser ocasión y medio para amar y servir a Dios.

También aquí los Ejercicios habían dado la pauta; el retiro ha de concluir con la conocida "Contemplación para alcanzar el amor", como indicando que es la fuerza del amor la que ha de hacer operativas las opciones que se hayan hecho durante el mismo. Se trata en esta contemplación de adquirir "conocimiento interno de tanto bien recibido, para que yo, enteramente reconociendo, pueda en todo amar y servir a su divina majestad" (no. 233). Es decir, mi amor ha de surgir como respuesta libre y agradecida al amor de Dios que me constituye totalmente: su expresión será la rendición total de la libertad, que no queda por ello negada o impedida, sino que simplemente queda como gozosamente fijada en su propio objeto: "Tomad Señor y recibid toda mi libertad... vos me los disteis, a Vos, Señor, lo torna; todo es vuestro, disponed a toda vuestra voluntad; dadme vuestro amor y vuestra gracia, que ésta me basta" (no. 234).

LIBERTAD DE ESPIRITU

En la medida en que uno se hace *libre para el Espíritu* con una auténtica "indiferencia" para todo lo que no sea la voluntad de Dios, y *libre en el Espíritu* por la elección de "en todo amar y servir" a Dios, uno puede vivir en una admirable *libertad de espíritu* capaz de superar toda suerte de rémoras interiores —debilidades, miedos, prejuicios, rutinas— y toda suerte de resistencias exteriores —incompresiones, imposiciones, interferencias, amenazas. Ignacio es hombre que actúa siempre con una extraordinaria libertad de espíritu, y que quiere que todos los suyos procedan con esa misma libertad. Esto podrá causar extrañeza en los que aceptan el estereotipo de Ignacio como hombre de la obediencia y de la sujeción férrea. Pero los que le habían tratado íntimamente dan otro género de testimonio. Por ejemplo, el P. González de Cámara —el mismo a quien Ignacio había dictado su Autobiografía— hace notar, en el "Memorial" en que consignó sus recuerdos del fundador, cómo el P. Ignacio quería que los suyos procediesen por convicción y decisión propia e intrínseca, más que por influencias externas:

"Deseaba el P. Ignacio que en las cosas del servicio de Dios espirituales nos moviésemos e inclinásemos todos por devoción y movimiento interior; y en ellos

usaba los menos que podía de principios extrínsecos. Yo pensaba... que lo hacía así para que nuestras obras fuesen más voluntarias, y para experiencia de lo que había en los súbditos cuando los dejaba en su mano"²².

El secreto de Ignacio está en que él no se contenta nunca con prescribir conductas: lo que él quiere es fomentar y modelar actitudes, afectos, convicciones profundamente sentidas de las que seguirán las conductas y los actos pertinentes. Por eso toda la batería pedagógica de los Ejercicios va encaminada a conseguir —como gracia y como tarea— el "conocimiento interno", el "mucho afectarse", etc. En una serie de Instrucciones recogidas por sus inmediatos discípulos y conservadas en latín se dice:

"En todas las cosas conservad la libertad de espíritu. No os preocupéis de las opiniones de los hombres, antes conservad el espíritu tan libre que, si fuera preciso, podáis hacer lo contrario. No renunciéis jamás a la libertad."²³

Toda la vida de Ignacio está llena de hechos que muestran su soberana libertad de espíritu cuando se trataba de hacer lo que creía conveniente para el servicio divino. Bastará, como botón de muestra, recordar su reacción ante la sentencia inquisitorial de Salamanca, que no le condenaba en nada, pero le prohibía enseñar como solía:

"Leída esta sentencia, los jueces le mostraron mucho amor, como que querían que fuese aceptada. El peregrino dijo que él haría todo lo que la sentencia mandaba, mas que no la aceptaría; pues, sin condenarle en ninguna cosa, le cerraban la boca para que no ayudase a los prójimos en lo que pudiese. Y por mucho que instó el Dr. Frías, que se mostraba muy afectado, el peregrino no dijo más, sino que en cuanto estuviese en la jurisdicción de Salamanca haría lo que se le mandaba. Luego fueron sacados de la cárcel, y él empezó a encomendar a Dios y a pensar lo que debía hacer. Y hallaba dificultad grande de estar en Salamanca... Y así se determinó de ir a París a estudiar" (Autob. no 70).

Quizás todavía mayor es la libertad de espíritu de Ignacio ante el inquisidor de Alcalá:

"El peregrino dice que harán lo que le es mandado. Mas no sé —dice— qué provecho hacen estas inquisiciones... Nosotros queríamos saber si nos han hallado alguna heresía. No, dice Figueroa, que si la hallaran os quemaran. También os quemaran a vos, dice el peregrino, si os hallaran heresía..." (Autob. 59).

Esta libertad de espíritu la conservará Ignacio toda su vida. El P. Cámara lo consignará así en su Memorial:

"Por ningún respeto humano ni dificultad que se ofreciere dejaba nunca nuestro Padre de hacer lo que entendía poder resultar mayor servicio de Dios o bien del prójimo."²⁴

Pero seguramente su libertad interior se manifiesta más particularmente en su capacidad de sobreponerse a cualquier contrariedad, convencido de que, una vez que él había hecho lo que estaba de su parte, había que dejarlo todo en manos de Dios. El caso más notable es el de la manera

como recibió la noticia de la elección pontificia de J. Pedro Caraffa (Paulo IV), con quien había tenido varias diferencias y de quien podía temer que fuera hostil a la Compañía. Dice el P. Cámara que "se hizo una notable mudanza y alteración en su rostro; y supe después, o de él mismo o de los Padres antiguos a quienes él lo contara, que todos los huesos se lo revolieron en el cuerpo. Sin decir palabra alguna, se levantó, entró en la capilla a hacer oración, y al cabo de poco salió tan alegre y contento como si la elección hubiera sido muy conforme a sus deseos." ³¹ El total señorío de que aquí da muestra manifiesta la gran libertad interior de que gozaba, con un perfecto dominio de sus emociones y afectos.

OBEDIENCIA EN LIBERTAD

No se plantea adecuadamente la cuestión de las relaciones entre obediencia y libertad, si se consideran estas magnitudes como mutuamente excluyentes. San Ignacio —cuya doctrina sobre la obediencia no es más que la doctrina de la gran tradición monástica adaptada a las peculiares exigencias de su instituto apostólico— considera que la obediencia es una manera de ejercitar la libertad; la mejor manera de ejercitar la libertad. Obedecer es someterse libremente a lo que exige el servicio de Dios y el bien de la comunidad. Cumplir servilmente y a la fuerza, sin convicción interna, no sería obedecer. Propiamente sólo se obedece en la medida en que se ejercita la libertad. Este es el profundo sentido de la "obediencia de entendimiento" requerida por Ignacio: se trata de que no hay que cumplir meramente lo mandado, sino de interiorizar y hacer propias las razones por las que lo mandado es un "bien" apetecible para mí desde la opción fundamental del mayor amor y servicio divino. Obrar con la convicción interna de que lo que uno hace no está "bien", sería algo ética y cristianamente inaceptable.

De ahí que Ignacio declare que el superior ha de estar abierto a la llamada "representación" de razones en contra por parte del súbdito. Esta representación, en cosas de suficiente importancia, es no sólo una posibilidad, sino un deber del súbdito³², porque en definitiva no se trata de hacer la voluntad del superior en cuanto tal, sino de que se haga lo que realmente más conviene para el mayor servicio divino; y si el súbdito conoce algunos aspectos o tiene algunas luces sobre la cuestión de que se trata, tiene obligación de comunicarlos al superior para que puedan ser tenidos por él en cuenta.'

Es sabido cómo Ignacio resistió con gran firmeza propuestas del Emperador y del mismo Papa que querían conferir obispados o dignidades a miembros de la Compañía. Cuando el rey Fernando de Austria logra el apoyo del Papa para que Claudio Jayo sea hecho obispo de Trento, escribe el secretario Ferrón al P. Miguel de Torres:

"Nuestro Padre, no hallando lo que deseaba, determinó irse a la fuente y hablar al Papa, porque la conciencia no le acusase de no haber puesto todos los medios posibles en este negocio. Y haciéndolo así, y con mucha humil-

dad, dio larga cuenta a Su Santidad de todo, mostrando con muchas razones no convenir tal elección ni a la Compañía ni al bien de las ánimas" ²³.

Una carta del mismo Ignacio nos informa detalladamente de su reacción cuando se enteró de que el Papa, a instancias del Emperador, quería nombrar cardenal a Francisco de Borja:

"Luego tuve el asenso o espíritu de estorbar en lo que pudiese. Con esto, no siendo cierto de la voluntad divina, por muchas razones que de una parte y de otra me venían, di orden en casa que todos celebrasen, y los laicos todos hiciesen oración por tres días, para que en todo fuese guiado a mayor gloria divina. En este tiempo de los tres días... sentía en mí que venían algunos ciertos temores, o no aquella libertad de espíritu para hablar y estorbar esta cosa, con un decir: ¿qué sé yo lo que Dios N.S. quiere hacer?, no hallando en mí entera seguridad en estorbarlo... Andando en este ruego diversas veces, cuando con este temor, cuando con el contrario, finalmente en el tercer día yo me hallé en la solita oración, y después acá siempre, con un juicio tan pleno y una voluntad tan suave y tan libre para estorbar, en cuanto en mí fuese, delante del Papa y de los cardenales, que si no lo hiciera yo tuviera y tengo para mí por cosa cierta que a Dios N.S., no daría buena cuenta de mí, antes enteramente mala".

Es admirable la diligencia que pone en Ignacio hasta adquirir la "libertad de espíritu" y aquella "voluntad suave y libre" para impedir lo que el Papa se proponía. Pero todavía es más admirable lo que añade, que muestra hasta qué punto estaba indiferente a la voluntad de Dios, que podía manifestarse de otra manera en otros:

"Con todo, yo he tenido y tengo que, siendo voluntad divina que yo en esto me pusiese, si otros se ponen en contrario... no habría contradicción alguna, pudiendo ser el mismo espíritu divino moverme a mí a esto por estas razones, y a otros al contrario... Haga Dios N.S. en todo como siempre sea su mayor gloria y alabanza." ²⁴

Es decir, Ignacio sólo quiere la voluntad de Dios, y está dispuesto a atenerse a lo que finalmente se decida, en la persuasión interna de que es mejor, natural y sobrenaturalmente, que las decisiones se tomen por las instancias establecidas. La obediencia de juicio es como el lugar donde se busca la articularción entre la libertad individual y el sentido de pertenencia a la comunidad apostólica —y más ampliamente el sentido de pertinencia a la gran comunidad de salvación bajo el designio de Dios: el individuo siente su responsabilidad de optar por el bien como él lo ve, pero siente también su corresponsabilidad con y en la comunidad, y se fía de que las instancias por la que ésta se rige le ayudarán —al menos a la larga y sin que necesariamente se excluyan posibles errores— para su opción por el mayor servicio divino. Evidentemente, si no pudiera tener esta confianza, tendría que cuestionarse su pertinencia a la comunidad.

Contra lo que pudiera pensarse, Ignacio, por testimonio de sus más íntimos colaboradores, era muy discreto en el ejercicio de la autoridad. En una carta a un sacerdote que vacilaba en entrar en la Compañía por miedo a la obediencia le dice:

"Como vos y todos los religiosos deben estar dispuestos a hacer cuanto les será encargado con toda abnegación del propio amor y juicio, también toca a mí y a todos los que serán superiores usar en el mandar aquella circunspección que exige la discreta claridad."³⁵

Tanto en las cartas como en las Constituciones no duda en remitirse a la decisión de los que tendrán mayor conocimiento de lo que conviene en cada caso:

"...Porque yo no puedo estar tan al cabo de los particulares, como allá lo estareis teniendo las cosas presentes, no puedo sino remitirme en todo a lo que en el Señor nuestro os pareciere será para mayor gloria suya y bien común, que es lo que todos en todas partes pretendemos."³⁶

El P. Cámara escribía en su Memorial:

"Suele N.P. en todo lo que puede hacer suavemente sin obediencia, no meter en ello obediencia; antes cuando puede hacer que uno haga una cosa sin que vea en su R(everencia) inclinación, sino movido de sí mismo, huelga mucho más; y cuando lo hace por ver su inclinación, sin que él se lo mande, huelga mucho más con esto que no de mandarlo; y si ha de mandarlo, sin meter virtud de obediencia, por la misma razón. Suele N.P. decir muchas veces que quien no tiene obediencia de entendimiento, aunque la tenga de voluntad, no tiene más que un pie dentro de la religión."³⁷

En la correspondencia de Ignacio hallamos varios casos en los que el fundador deja los súbditos que decidan libremente sobre cuestiones que le habían propuesto. Por ejemplo, se dice en carta del secretario Polanco al P. Emerio de Bonis, que se hallaba tentado y pensaba podría aprovecharle un cambio de lugar:

"Nuestro Padre ha visto lo que escribistéis... y por juzgar que será mayor vuestro consuelo, deja en vuestra mano venir a Roma el próximo septiembre, o bien permanecer en Padua, o mudaros a otro colegio..."³⁸

Ignacio ciertamente valora en mucho la obediencia. Está convencido de que sólo con ella podrá ser eficaz un cuerpo numeroso y disperso, dedicado enteramente al servicio apostólico; y en su honda convicción de que Dios está presente en todas las cosas y, por decirlo así, avala los mejores medios humanos en su servicio, está también convencido de que una fuerte organización jerárquica, que aparece como el mejor medio humano para que la Compañía consiga lo que pretende, estará avalada por el auxilio divino, que no faltará con su gracia a superiores y súbditos. Pero más allá de esto, Ignacio no es de ninguna manera un autoritario que cree en la autoridad por la autoridad. Más bien procura limitar lo más que puede todo lo que sea imposición extrínseca, porque, como dice en el mismo proemio de las Constituciones, "más que ninguna exterior constitución, la interior de la caridad y amor, que el Espíritu Santo escribe e imprime en los corazones, ha de "ayudar" para llevar adelante la Compañía en el divino servicio (Const. no. 134).

Por esta razón no quiere que las Constituciones obliguen a pecado, a fin de que "en lugar del temor de la ofensa suceda el amor y deseo de

toda perfección, y de que la mayor gloria y alabanza de Cristo nuestro Criador y Señor se siga" (Const. no. 602). Por la misma razón no quiere que se determinen en concreto las prácticas religiosas de los jesuitas ya formados:

"Porque los que se admiten en la Compañía se presupone que serán personas espirituales y aprovechadas para correr por la vía de Cristo Nuestro Señor quanto la disposición corporal y ocupaciones exteriores de caridad y obediencia permiten, no parece [conveniente] darles otra regla en lo que toca a oración, meditación y estudio, así como en la ejercitación corporal de ayunos, vigillas, y otras asperezas o penitencias, sino aquella que la discreta caridad les dictare" (Const. no. 582).

El gran principio de "en todo amar y servir" se ejercitará a través de la "discreta caridad", es decir, mediante el ejercicio de un continuo discernimiento acerca de qué es aquello que exige en cada caso y situación el servicio amoroso y libre que busca siempre y en todo "el mayor placer de Dios" y su "mayor gloria". Seguramente andan equivocados los que piensan que los innegables éxitos de la Compañía se deben a que Ignacio logró configurarla como un cuerpo bien disciplinado de hombres sumisos a una férrea obediencia. Probablemente estaremos más cerca de la verdad si pensamos que cuanto de bueno haya podido hacer la Compañía se debe a que Ignacio le dejó, sobre todo en los Ejercicios, pero también en las Constituciones y en toda una tradición espiritual, un método para formar hombres con una voluntad entregada para "en todo amar y servir" en libertad, que quiere decir en discernimiento permanente, en creatividad fundada en el análisis de la realidad de cada momento a la luz de la revelación, en generosidad total nunca satisfecha con meramente cumplir, porque busca siempre "lo que más conduce", lo que es "más placer de Dios" y "su mayor gloria". Todo esto sólo es posible cuando se concibe la libertad como instrumento de la gracia, y la gracia como tarea para la libertad.

NOTAS

¹ Cf. S. Agustín: "Si liberum non est nisi quod duo potest velle, id est bonum et malum, liber Deus non est" (Contra Iulian, op. impf. I,100: PL 45, 115).

² La dialectique des Exercices Spirituels de Saint Ignace de Loyola, vol. 1, Paris, 1956, pág. 7.

³ o.c. 25.

⁴ o.c. I, 36.

⁵ K. Rahner, Lo dinámico en la Iglesia, Barcelona, 1963, 120 y 125. Anteriormente ya E. Przywara había hecho planteamientos semejantes, por ejemplo en Ringen der Gegenwart, Augsburg, 1929: "El catolicismo es vida en Dios, iluminada por la faz de Jesucristo, cuyo cuerpo es la Iglesia, y Dios es el Dios del alma individual como el de la comunidad, el Dios de la personalidad como el de la ley".

⁶ Cf. G. Fessard, La Dialectique des Exercices Spirituels, I, Paris, 1956, 45ss.

⁷ Acerca de la relación entre infierno y libertad humana no me resisto a mencionar la *boutade* atribuida a Chesterton, de notable profundidad teológica: Si no hubiera infierno, el cielo sería sólo un campo de concentración.

⁸ La verdadera recuperación de la libertad, y no la mera imputación de una justicia extrínseca, es claramente exigida por el mismo S. Agustín: "Quia vero peccavit voluntas, secuta est peccantem peccatum habendi dura neccesitas; donec tota sanetur infirmitas et accipietur tanta libertas in qua sicut necesse est pemaneat beate vivendi voluntas, ita ut sit etiam bene vivendi et numquam peccandi voluntaria felixque neccesitas". Podemos ver en estas fórmulas agustinianas exactamente lo que Ignacio pretende en sus Ejercicios.

⁹ Controversia de Heidelberg, no. 13: Lutero, Obras, edición de T. Egido, Salamanca, 1977, pág. 80.

¹⁰ Cf. F. Richter, M. Lutero e Ignacio de Loyola, Madrid, 1956, 150. Sobre la problemática de la libertad en los reformadores cf. G. Chantaine, Erasme et Luther, libre et serf arbitre, París, 1981, con amplias referencias bibliográficas.

¹¹ o.c. 41-42. Todavía más podría decirse de Calvino. Cf. A. Favre-Dorsaz, Calvin et Loyola, París, 1951, 164-5: "Calvino, para glorificar a Dios, disminuye al hombre. Para inculcar la necesidad de la gracia, niega absolutamente todo mérito humano... El hombre no se salva si no se le despoja de toda pretensión, si no se le fuerza a abajarse sin cesar... Loyola conoce un método más positivo, más realista. Sus grados de humildad, lejos de aplastar la buena voluntad, elevan al hombre al amor de Dios, y con ello le hacen salir del círculo de su egocentrismo... La obsesión del yo no desaparece más que cuando la mirada se fija en un ser amado ante el cual uno se olvida de sí".

¹² G. Greshake, Geschenkte Freiheit, Friburgo, 1977, 116.

¹³ Esta característica, que es la verdadera clave de los Ejercicios, la reconoció ya uno de los primeros que los practicaron con Pedro Fabro en 1541: Joannes Cochlaeus confesó que Fabro le había llevado a pasar más allá del "saber" para "sentir" las cosas espirituales; y escribió: "gaudeo quod tandem inveniantur magistri circa affectus". Cf. Fabri Monumenta, Roma 1914, 63-64. En los Ejercicios se cumple lo que ya Sto. Tomás postulaba (Sup. Epist. and Hebr. V,2): "Hoc enim habet Sacrae Scripture doctrina, quod in ipsa non tantum traduntur speculanda, sicut in geometría, sed approbanda per affectum... In allis ergo scientiis sufficit quod homo sit perfectus secundum intellectum; in istis vero requiritur quod sit perfectus secundum intellectum et affectum". Por eso dirá Ignacio que "no el mucho saber harta y satisface al ánima, sino el sentir y gustar de las cosas internamente" (EE no. 2).

¹⁴ Frente a la tendencia del intelectualismo y del racionalismo a minusvalorar la imaginación, Ignacio hace jugar un gran papel a "lo imaginario". Lo imaginario no es necesariamente lo contrario de lo real —y por tanto, no real, falso—, sino que puede ser la abertura a lo no experimentado de lo real, ya sea lo real pasado que en alguna manera me afecta y me determina —"imaginar la historia"—, ya sea lo real trascendente que puede moverme más allá de lo propiamente experimentado —imaginar el infierno, el cielo... Un análisis de las "motivaciones" que tienen los hombres en su actuar nos evidenciaría la gran importancia que "lo imaginario" tiene en la determinación de la libertad. Ignacio, gran maestro de espíritu, lo habla intuído y experimentado.

¹⁵ La "tercera humildad" viene a expresar la lógica de la filiación en el amor, como contrapuesta a la esclavitud de la ley, tal como Jesús lo pone de manifiesto en el sermón de la montaña, cuando dice: "Habéis oído que se dijo a los antiguos..., pero yo os digo..." (Mt 5,21 ss). Con la ley, que esclaviza, se cumple con un mínimo; pero el amor en libertad sólo se satisface con el máximo. Ningún test mejor que éste para revelar las auténticas actitudes cristianas. Esta lógica del amor se convertirá en norma fundamental de las Constituciones, donde se dice que la selección de ministerios se hará "teniendo ante los ojos el mayor servicio divino y el bien universal... porque el bien, cuanto más universal es más divino" (no. 622), porque donde hay "cosas en sí mejores y menos buenas, siempre deben preferirse las primeras a las segundas, *caeteris paribus*" (no 623).

¹⁶ Cf. Deus semper maior, Friburgo, 1964, 250-251.

¹⁷ Cf. K. Rahner. Lo dinámico en la Iglesia, Barcelona, 1968, 145. Matizaciones de su postura: M. Fiorito, Ciencia y Fe, 19 (1963) 401 ss; 1971; H. D. Egan, The Spiritual Exercises and the Ignatian mystical horizon, St. Louis 1976.

¹⁸ Mon. Ign. Epistulae, I, 105.

¹⁹ De ahí que el P. J. de Guibert, La Espiritualidad de la Compañía de Jesús,

Santander, 1955 m, 120, resumiera la espiritualidad ignaciana como "una mística de servicio por amor".

²⁰ Mon. Ignatiana, Epistolae, II, 345. Vale la pena notar que las palabras citadas se dirigen al príncipe como explicación del sentido de la fórmula habitual de saludo de las cartas de Ignacio, a saber: "La suma gracia y amor eterno de Cristo N. S. os salude o visite con sus santísimos dones y gracias espirituales". En términos parecidos se expresa a Ascanio Colonna en 1543: "El ánima iluminada y del rocío eterno clarificada pone su nido en lo alto, y todo su deseo en no desear otra cosa que Cristo, y éste crucificado..." *ibid.* I, 255.

²¹ Diario Espiritual no. 147: 12 de marzo, 1544.

²² Com in. Gal. ed. BAC, col. XVIII, pág. 175.

²³ Agustín, de Spiritu et Littera, 3,5 Cr. también, De perf. inst. hom. 4,9: Pl. 44 296: "Quia vero peccavit voluntas, secuta est peccantem peccatum habendi dura necessitas, donec tota sanetur infirmitas et accipietur tantas libertas in qua, sicut necesse est, permaneat beate vivendi voluntas in qua, sicut necesse est, permaneat beate vivendi voluntas, ita ut sit etiam bene vivendi et numquam peccandi voluntaria felixque necessitas". Claramente Agustín piensa no sólo en una verdadera recuperación o sanación de la libertad —al contrario de los luteranos—, sino en la permanencia de la libertad aún bajo el influjo "necesitante" de la gracia, que es "necesidad voluntaria y feliz".

²⁴ Sobre la diferencia entre el auténtico agustinismo y el Jansenismo pueden verse los jugosos comentarios de J. I. González Faus. Proyecto de Hermano, Santander, 1987, 621 ss. El jansenismo es descrito como un agustinismo interpretado cartesianamente, es decir, en el que la lógica de las razones necesarias se sustituye a la lógica del movimiento libre del amor.

²⁵ Confesiones XIII, 9; Pl. 32, 848. Cf. G. de Piñval, Aspects du déterminisme et de la liberté dans la doctrine de St. Augustin *Rév. des Etudes Augustiniennes*, 1955, 345-378. Id. Mouvement spontané ou mouvement imposé? le "feror" augustinien, *ibid.*, 1959, 13-19.

²⁶ Mon. Ign. Epistolae, I, 108.

²⁷ Mon. Ign. Epistolae, I, 515.

²⁸ Memorial, no. 171, Fontes Narrativi (FN) I, 632.

²⁹ Mon. Ign. Epistolae, XII, 679.

³⁰ Memorial, no. 276: FN I, 689.

³¹ Memorial, no. 93: FN I, 381-2. El P. Cámara más adelante cuenta que esto confirmaba unas palabras que S. Ignacio habría dicho poco después de llegar a Roma: "He pensado en qué cosa me podía dar melancolía, y no hallé cosa ninguna, sino si el Papa deshiciera la compañía del todo; y aún con eso, yo pienso que, si un cuarto de hora me recogiese en oración, quedaría tan alegre y más que antes". Memorial no. 182: FN I, 638. Cf. V. Codina, San Ignacio y Pablo IV, Manresa 40 (1968) 343 ss.

³² Véase la preciosa "Instrucción sobre el modo de tratar o negociar con cualquier superior", de mayo de 1555, Mon. Ign. Epist. XII, 90-92, reproducida en Obras Completas, BAC, no. 149.

³³ Mon. Igg. Epist. I, 461. Cf. una carta anterior al mismo destinatario, *ibid.*, 454.

³⁴ Mon. Ign. IV, 284. Obras Completas BAC, no. 75.

³⁵ Mon. Ign. Epist. V, 201: Obras Completas, BAC, no. 90.

³⁶ A Francisco de Borja, 21 de julio, 1554, Mon. Ign. Epist. VII, 267.

³⁷ Memorial no. 263: FN I, 681. Un poco más abajo explica el P. Cámara como s. Ignacio dejaba libertad a los encargados de negocios: "Cuando mandaba un Padre a tratar negocios de mucho tomo con personas grandes en Roma le decía: Venid acá, quiero que vayáis a tal negocio con el Cardenal fulano, y os quiero hacer capaz de él. Yo pretendo esto y esto, y para ello se le ofrecen estos y estos medios... Pero yo quiero que vos allá uséis de los medios que el Señor os enseñare que sean más convenientes, y os dejo en toda libertad para que hagáis lo que mejor os pareciere... Y cuando volvía por la tarde, la primera cosa que preguntaba era: ¿Venís contento de vos?, presuponiendo que había tratado la cosa con libertad..." Memorial, no. 269; FN I, 684.

³⁸ Mon. Ign. Epist. XI, 439: Obras Completas BAC, no. 170. En cambio Ignacio puede ser muy duro con quien no está en disposición de obedecer. Al P. J. B. Viola, que no aprovechaba en los estudios porque, contra el parecer de Ignacio, había corrido demasiado en ellos, y que le escribía pidiendo "se digné darme consejo de si habemos de mudar de maestro o de perder el tiempo", le contesta Ignacio: "Vos mismo podéis juzgar si buscáis obediencia o si sometéis vuestro juicio para que yo os dé parecer; por-

que si vos abundáis de juicio y estáis constante que perdéis tiempo, ¿dónde está vuestro someter de juicio? ¿O por ventura pensáis que yo os tengo que decir que perdáis el tiempo? Nunca Dios N. S. tal permita que, donde no puedo ayudar, sea en dañar a ninguno..." Epist. I, 229; Obras Completas, BAC, no. 17.