

ANEXO II

LA OBEDIENCIA EN IGNACIO DE LOYOLA, ¿CULMINACIÓN DE UNA SENSIBILIZACIÓN?

Una vez más vamos a detenernos en el tema de la sensibilidad que tan central nos ha parecido en el método ignaciano. Voy a partir de un dato curioso en la vida de Ignacio y que puede iluminar nuestro tema. Me refiero a su relación con la obra de Erasmo ("*pródigo de erudición y de ciencia, escritor incomparable, humanista de tipo religioso espiritual, pero censor acre y mordiente de los frailes y de la vida monástica, amigo de contemporizar con los herejes y poco seguro en materia dogmática*" Cfr. L. Fernández, **Iñigo de Loyola y los alumbrados**, Hispania Sacra, v. XXXV (1983) p.59). Como dice García Villoslada en su libro **Loyola y Erasmo**, el programa de este hombre insigne se condensaba en la frase "*conjugación de la erudición clásica con la piedad cristiana*". Pero, ¿por qué no llegó a ser en la práctica el hombre que encauzara la renovación del cristianismo? Y da tres razones: "*porque carecía del fervor místico de un santo; porque no había nacido para conductor de multitudes, no siendo hombre de acción sino de pluma; porque prefirió la crítica demoledora al esfuerzo constructivo*" (Cfr. G^a Villoslada, **Loyola y Erasmo**, ed. Taurus, Madrid, 1965, p. 15). Esta última razón (que no creemos válida, porque Lutero llegó a ser líder de la Reforma a pesar de esa crítica), creemos que va a ser fundamental para entender lo que Ribadeneyra y Polanco nos cuentan de Ignacio: "*Se determinó a estudiar, y parecióle que Barcelona le sería a propósito para ello... Prosiguiendo, pues, en los ejercicios de sus letras, aconsejaronle algunos hombres letrados y píos, que para aprender bien la lengua latina y juntamente tratar de cosas devotas y espirituales, que leyese el libro de milite christiano (que quiere decir de un caballero cristiano), que compuso en latín Erasmo de Roterodamo, el cual en aquel tiempo tenía grande fama de hombre docto y elegante en el dezir. Y entre los otros que fueron deste parecer, también lo fue el confesor de Ignacio. Y así, tomando su consejo, comenzó con toda simplicidad a leer en él con mucho cuidado, y a notar sus frases y modos de hablar. Pero advirtió una cosa muy nueva y muy maravillosa, y es que, en tomando este libro, que digo, de Erasmo en las manos, y comenzando a leer en él, juntamente se le comenzaba entibiar su fervor y a enfriarsele la devoción, y cuanto más iba leyendo, iba más creciendo esta mudanza. De suerte que cuando acababa la lición, le parecía que se le había acabado y helado todo el fervor que antes tenía y apagado su espíritu y trocado su corazón, y que no era el mismo después de la lición que antes della. Y como echase de ver esto algunas veces, a la fin echó el libro de sí, y cogió, con él y con las demás obras deste autor tan grande ojeriza y aborrecimiento, que después jamás no quiso leerlas él, ni consintió que en nuestra Compañía se leyessen sino con mucho delecto y mucha cautela.*" (Cfr. Ribadeneyra, **Vida del P. Ignacio de Loyola** (Madrid, 1583), Lib. I, cap. 13).

Y Polanco en su **De vita Ignatti** (F. N. II, 543) nos dice:

"... Observabat nihilominus Ignatius intepescere in se devotionis ac pietatis ex hac lectione fervorem, et ita librum abjecit..."

La razón de dejar la lectura de Erasmo, a pesar de la recomendación de su confesor, según Ribadeneyra, fue que "*comenzando a leer en él, juntamente se le comenzaba a entibiar su fervor y a enfriarsele la devoción, y cuanto más iba leyendo, iba más creciendo esta*

mudanza. De suerte que cuando acababa la lición, le parecía que se le había acabado y helado todo el fervor que antes tenía y apagado su espíritu y trocado su corazón, y que no era el mismo después de la lición que antes della". Estamos en un caso típico de discernimiento en el que el criterio afectivo y el tiempo han sido decisivos.

Pero es interesante que nos preguntemos por el significado en Ignacio de la palabra "devoción": Remitiéndonos al texto de los EE. sacamos la conclusión de que la devoción es un don gratuito que el atribuirnoslo sería "soberbia" o "gloria vana" (EE. 322) que hay que estar atento a él para que nos acompañe (EE. 252), pues nos dinamiza (mueve) (EE. 199), disponiéndonos a la comunicación de Dios (EE. 15) y, sobre todo, a nuestra respuesta en prontitud (EE.175). Con todo, no es un estado de "seguridad", ya que el "ángel malo" puede "entrar con la ánima devota, y salir consigo" (EE. 332).

Pero, ¿a qué devoción se refiere el texto de Ribadeneyra que, cuando se le "enfriaba", "*como echasse de ver esto algunas vezes, a la fin echó el libro de sí...*"?

Me hago esta pregunta, porque encontramos varios textos en Ignacio que parecen ir en contra de lo que aquí nos describe Ribadeneyra y Polanco confirma:

Ignacio, en una carta al P. Bartolomé Hernández, rector del colegio de Salamanca, refiriéndose a los estudiantes, hace la siguiente afirmación: "*y también de suyo la ocupación del entendimiento en cosas escolásticas suele traer alguna sequedad en los afectos interiores; pero cuando el estudio puramente es ordenado al divino servicio, es harto buena devoción*" (MHSI, t. 34, p. 270). Es decir, aquí Ignacio constata el hecho del enfriamiento de la "devoción" sensible con los estudios, y no por eso dice que se dejen, sino que más bien esos mismos estudios en sequedad es harto buena devoción. Esto nos consta que lo había experimentado él mismo en sus estudios (Cfr. **Autob.** N. 54-55). Más aún, las "*grandes noticias*" y "*grandes consolaciones espirituales*" que le venían a la hora de dormir, las rechazaba como tentación (**Autob.** N. 26).

En otra carta al rector del colegio de Módena (P. Felipe Leerno) que se quejaba de su falta de devoción, le dice:

"Quanto a la sequedad o aridez de espíritu que le parece encontrar en sí, puede fácilmente proceder de la desconfianza o pusilanimidad, y consiguientemente curarse con lo contrario; y sobre todo se acuerde V.R. que Dios busca en nosotros las virtudes sólidas, como es la paciencia, humildad, obediencia, abnegación de la voluntad propia, caridad, es decir, buena voluntad de servirle a Él y, por lo mismo, a los prójimos; que otras devociones tanto las concede su providencia, cuanto vea ser expediente; pero no son cosas sustanciales, no hacen perfecto al hombre cuando abundan, ni tampoco imperfecto cuando faltan" (MHSI, t. 33, p. 110).

Es decir, por todos estos textos, no parece justificada una reacción tan tajante, cuyas consecuencias llegaron hasta prohibir su lectura en la Compañía.

Para un posible esclarecimiento, podemos recoger una afirmación del final de la autobiografía (n. 99):

"que había cometido muchas ofensas contra nuestro Señor después que había empezado a servirle, pero que nunca había tenido consentimiento de pecado mortal, más aún, siempre creciendo en devoción, esto es, en facilidad de encontrar a Dios, y ahora más que en toda su vida."

Tenemos aquí, por tanto, la alusión a una devoción que siempre había ido en aumento y que consistía en "*facilidad de encontrar a Dios*". Esto nos hace volver a los EE.: la devoción que busca Ignacio es la que me abre a la experiencia inmediata de Dios (EE. 15), a una respuesta a su voluntad con prontitud, espontaneidad (EE. 175). Pero, ¿en qué sentido era impedido esto con la lectura de Erasmo?

Volviendo a la descripción de Ribadeneyra observamos que este enfriamiento no fue algo momentáneo y esporádico, sino algo que siempre se repetía. Pero hay otro dato en la descripción: "*quanto más iba leyendo mas iba creciendo esta mudanza. De suerte que quando acababa la lición, le parecía que se le había acabado y helado todo el fervor que antes tenía y apagado su espíritu y trocado su corazón, y que no era el mismo después de la lición que antes della*". Alude, por tanto, a una "*mudanza*" que se daba cada vez que lo leía: "*que no era el mismo después de la lición que antes della*". No era la mera sequedad a la que aludía hablando de los estudiantes, sino algo que afectaba a su misma actitud personal: "*no era el mismo*". ¿No habría que distinguir entre una mera devoción que "*viene de fuera*" (para usar términos de la antropología ignaciana), y el sustrato personal (¿la "*sensibilidad*" en el sentido tantas veces aludido?) que va haciendo que mi actitud tenga un talante concreto y sea *mía* (que "*sale de mi mera libertad y querer*". Cfr. EE. 32)? Es decir, hemos repetido insistentemente, que Ignacio era muy consciente de nuestros condicionamientos (internos y externos) y que para él lo decisivo era la orientación de nuestra sensibilidad (¿espontaneidad?). Recordemos, por ejemplo, el "*aborrescimiento*" de EE. 63, palabra clave que parecía insinuar un cambio radical en la orientación de nuestra sensibilidad, que haría posible el "*me enmiende y ordene*". Así como la afectividad es más pasajera y cambiante (y en ese sentido siempre vendría "*de fuera*"), la sensibilidad es un sustrato inmensamente más estable y en el que culmina una actitud personal (y en ese sentido expresaría en realidad "*mi mera libertad y querer*"). Si mi sensibilidad no coincide fundamentalmente con lo que "*quiero*", difícilmente éste querer tendrá una incidencia real en mi vida, porque no es expresión de algo global, integrado, sino, a lo más, de un voluntarismo decepcionante y culpabilizante.

Pero volvamos a nuestro problema: la "*mudanza*" que Ignacio experimentaba leyendo a Erasmo. G^a Villoslada, en su libro citado, intenta darle una interpretación que me parece bastante acertada:

"...es indudable que el Enchiridion no es un libro de oración y plegaria... Hay en él demasiado eticismo, demasiados testimonios y ejemplos del mundo clásico pagano, mucha crítica, poca reverencia a las devociones tradicionales, y su misma espiritualidad cristocéntrica diríase excesivamente abstracta..." (p. 31) "*...un Cristo puramente moral y doctrinal, frío como na abstracción personificada de la virtud en sí y símbolo de todas ellas; Christum esse puta... nihil aliud quam charitatem, simplicitatem, patientiam, puritatem, breviteer, quidquid ille docuit... Ad Christum tendit qui ad solam virtutem fertur"* (p. 39).

Aquí no aparece el "*conocimiento interno del Señor que por mí se ha hecho hombre*" (EE. 104), sino un ideal, todo lo sublime que queramos, pero en el fondo teórico. Y este planteamiento abstracto siempre termina en un dar la espalda (y rechazar) a la pobre realidad. Efectivamente, G^a Villoslada aludía a que Erasmo expresaba una espiritualidad abstracta que frecuentemente se expresaba en "*mucha crítica y poca reverencia a las devociones tradicionales*". Pero ¿Qué es la crítica mordaz sino un rechazo de las limitaciones (mas o menos culpables) de la pobre realidad que tengo delante, y hecha desde la fantasía infantil de una "*utopía*" alucinatoria que me hace sentir seguro?.

Y aquí remito al excelente libro de D. Bernard, **La politique de St. Ignace de Loyola**. Este autor, partiendo de la ingente correspondencia de Ignacio (más de 9.000 cartas-instrucciones), va describiendo lo que él llama su "sociodoxia". Pues bien, una de sus conclusiones fundamentales es que, frente a la realidad, Ignacio nunca parte de una imagen ideal, utópica, sino que su praxis es una relación anti-ideológica con una realidad compleja y diversa. Como muy bien observa, para Ignacio "*las desigualdades, las diversidades irreductibles son una maravillosa escuela de anti-ideología*" (p. 579). Porque quiere responder a la realidad, no le asusta la complejidad. De ahí que sus cartas estén llenas de "*enumeraciones*" (datos) que intentan hacer presente la complejidad de lo real, sin refugiarse nunca en un ideal amargo y paralizante. Esta sutil negación de la realidad y refugio en el "*ideal*", que es la crítica, es algo que Ignacio va a rechazar seriamente. No olvidemos que siempre ha ligado nuestra praxis a la sensibilidad (Cfr. EE. 248 y toda la problemática de la aplicación de sentidos), porque ésta es la que está en contacto con la realidad, no nuestras teorías.

A este respecto es muy sugerente la carta a Francisco de Borja en la que trata el problema de los PP. Francisco Onfroy y Andrés de Oviedo, que se sentían llamados por Dios a una nueva reforma en la Iglesia, profetizando un papa "angélico" (¿Francisco de Borja?). Ignacio, sin más, dice que todo esto se debe tener por "muy sospechoso". Pero analizando la dureza de juicio del P. Onfroy dice que es

"hombre que se satisface harto de su juicio y está fijo demasadamente en él, y habranle ayudado para esta estabilidad o dureza de su sentir propio las continuas oraciones sin orden y ejercicios mentales con mortificaciones del cuerpo. Que naturalmente, cuanto más se aparta la criatura racional de las cosas materiales, su entendimiento se hace más estable en lo que aprehende verdadero o falso, y a tales personas interviene muchas veces, en especial si humo de alguna pasión les ciega (como a esta parece haber intervenido) tomar cosas dubias y aún falsas por verisimas". (Cfr. NHSI, t. 42, ps. 632-4).

Es decir, ese apartamiento de las "cosas materiales" hace nuestro "*entendimiento más estable en lo que aprehende verdadero o falso*": es la inmovilidad y seguridad del teórico (sea de la tendencia que sea), cuya única operatividad, si es que se la puede llamar así, es la crítica. Y es que no es posible la implicación en una realidad imperfecta, impura, si la miramos desde un ideal utópico, infantil (y por tanto, sumamente gratificante). La única relación posible es su rechazo global (¿Muchos conceptos de "revolución"?).

Podríamos decir que Ignacio, para afrontar la realidad, sólo quiere contar con la realidad. Veamos como expresa esto Glz. de Cámara en su **Memorial**: (**Font. Narrat. I**, p. 585-6):

"Acordarme he del modo de tratar las cosas de N.P. 1º, que nunca persuade con afectos, sino con cosas; 2º, que las cosas no las orna con palabras, sino con las mismas cosas, con contar tantas circunstancias y tan eficaces, que quasi por fuerza persuaden; 3º, que su narración es simple, clara y distinta. Y tiene tanta memoria de las cosas, y aún de las palabras importantes, que cuenta una cosa que el pasó, 10, 15 y más veces, omnino como pasó, que la pone delante de los ojos; y plática larga sobre cosas de importancia la cuenta palabra por palabra".

Esto es lo más opuesto a un teórico. No puede uno menos de recordar el "reflexionar para sacar algún provecho", o en el primer punto de la aplicación de sentidos cuando nos dice: "ver las personas con la vista imaginativa, meditando y contemplando en particular sus circunstancias, y sacando algún provecho de la vista" (EE. 122).

Antonio T. de Nicolás, en su sugerente libro **Powers of imagining. Ignatius de Loyola**, distingue, lo que él llama, dos "tecnologías de lectura" de la realidad: la derivada de una epistemología cognitiva, cuya específica tarea es leer en el libro de la naturaleza; y la tecnología imaginativa, derivada de epistemologías oral-auditivas... cuya tarea primaria es leer la voluntad de Dios.

"El conocimiento descansa en los principios, la imaginación en los orígenes. Los principios se apoyan en axiomas o en la lógica; los orígenes descansan en la memoria y son elaborados por la imaginación. El conocimiento se basa en la abstracción, la teoría; el imaginar en la experiencia. A través de la capacidad cognoscitiva, se pueden idear modelos que aplicar al hombre sin recurrir en absoluto a la historia. Los modelos cognoscitivos son ahistóricos o ficticios; el imaginar, por el contrario, no se sale nunca de la historia como su testigo. Es la historia de cómo las imaginaciones humanas se transformaron en vidas humanas" (p. 32-33).

Pues bien, según Nicolás, Ignacio se mueve en la "tecnología de la imaginación", es decir no en la abstracción, lo ideal, sino en la realidad (la experiencia, la historia).

Pero lo que está en contacto con la realidad es la sensibilidad y esta sensibilidad no es algo amorfo, sino estructurado en "hábitos" (Cfr. **Nicolás** p.35-37) que pueden ser cambiados por otros muy lentamente a través de la repetición. Como vemos, esta descripción coincide con todo lo que a lo largo de los EE. hemos ido diciendo sobre la sensibilidad. (La aplicación de sentidos venía después de dos repeticiones).

Ahora podemos intentar dar una respuesta al sentido que posiblemente tenga la enérgica reacción de Ignacio ante la obra de Erasmo. Ignacio no quiere dar la espalda a la realidad. Nunca se la dio, y en los momentos en que pudo estar tentado de hacerlo, la recuperación de la realidad fue un criterio decisivo en su discernimiento. Ahora bien, una manera sutil pero eficacísima de negar la realidad, como hemos dicho, es la mera crítica de la realidad, (no su análisis). ¿No podemos decir que la actitud ("hábito") que sustenta dicha crítica es una sensibilidad (si es que se le puede llamar sensibilidad en sentido estricto) más abierta al

ideal que a la realidad? ¿No es la fuga de una realidad compleja, desconcertante, para refugiarnos, con amargura en un ideal imposible?

Mi prolongado contacto con el mundo gitano me ha proporcionado infinidad de casos en los que se refleja el problema que aquí intentamos dilucidar. Estando en la vendimia en La Mancha, un día muy caluroso, decidimos ir a una noria de la que un burro sacaba agua, para saciar nuestra sed. En ese momento se me ocurrió comentar lo mala que era ese agua en comparación con la de Granada de donde procedíamos. Ante esta afirmación, una gitana me lo negó rotundamente, a lo que yo insistí: "no me digas tú que este agua es mejor que la de Granada". Pero ella respondió serenamente y, yo diría, hasta con sorna: "¿Y de qué te sirve ahora el agua de Granada?" Efectivamente, el agua que bebí consiguió aplacar mi sed mucho más que si lo hubiese hecho pensando en la de Granada. Esto, alguno quizás lo llame "conformismo" o "renuncia a la utopía". Yo prefiero llamarlo "principio de realidad" que, paradójicamente, será el único que, asumiendo lo real, nos abrirá a la posibilidad de transformarla. Lo que se niega no podré transformarlo porque no "existe" ya para mí y no podemos crear de la nada. Y una crítica desde la utopía es una forma de negar la realidad.

Además, la crítica provoca una amarga paralización (¿el desencanto?), mientras la constatación de la realidad por medio de una sensibilidad atenta a las cosas, no a las ideas, no tiene más remedio que "sacar provecho" en el sentido y ignaciano. "Que se pare el mundo, que me quiero apeaar", decía una pintada anarquista en una calle granadina. Nunca la hubiese pintado Ignacio. Y, paradójicamente, al anarquista que la pintó le movían ideales de libertad, lo mismo que hemos visto en Ignacio a lo largo de todo el proceso de los EE. ¿Quién tiene razón? ¿Quién es más libre?

En ambos se da un deseo de algo nuevo en libertad, y uno se "apea", mientras el otro se queda. Pero ¿qué va a transformarse desde fuera? Ignacio asume la realidad que hay con todos sus dinamismos y circunstancias, y va a enmarcar la respuesta en lo que, sorprendentemente, puede parecer más opuesto a la libertad y a una operatividad transformadora: la obediencia. Ya en EE. 50 ligaba la libertad a la obediencia. Pero analicemos la complejidad de lo que Ignacio entendía por obediencia.

A lo largo de todos los EE. no se hace alusión a la obediencia a una autoridad hasta la primera regla del sentido verdadero que en la Iglesia debemos tener (EE.353). Siempre que se alude a la obediencia se refiere a "Dios nuestro Señor". Es decir, a lo largo de todo el acompañamiento personal de los EE., donde el ejercitante ha de buscar su respuesta en libertad a la voluntad de Dios, elimina toda mediación humana que impida la inmediatez de Dios, que es el único que potenciará mi libertad (Cfr. EE. 15).

Pero la opción humana no puede quedarse en una actitud abstracta, sino en lo que él denomina "*mi determinación deliberada*" (EE. 98), "*haga en todo la mi determinación*" (EE. 186), o "elección" que recaerá sobre una "cosa" que ha de estar bien determinada antes de comenzar mi búsqueda (EE. 178). Y es en este momento, en que la concreción de la elección va a incidir en la realidad, cuando empieza a remitir a la Iglesia (EE. 170 y 177). Mi yo ("*lo propio mío que sale de mi mera libertad y querer*" EE. 32) que se ha movido en el mundo cerrado de mi individualidad, procurando distanciarse (no negarlos) de los condicionamientos

reales que originan las circunstancias (sobre todo interiores) de cada persona (INDIFERENCIA), va a abrirse a la realidad de un "cuerpo" (la Iglesia, la Sociedad), realidad objetiva surgida de los mutuos condicionamientos relacionales de los individuos. Si al principio, el ejercitante ha de girar en torno a su propia afirmación en la cual la única relación es "yo-Dios"; ahora, la situación "descondicionada" (*libre*), que ha debido provocar aquella relación (indiferencia), se abre a una realidad en la que el núcleo central que hay que salvar no es mí yo individual, sino la vivencia de "cuerpo" (Iglesia).

Desde ambas perspectivas hay una actitud común: la obediencia desde la libertad. Esto va a ser "voluntad de Dios": no un mero escuchar y someterse a la realidad, sino que, esta escucha, ha de ser desde la libertad. La palabra clave que encierra esta experiencia en Ignacio es *servicio*. Nuestra libertad siempre se expresará en un servicio (a "Dios N. S. y a los próximos").

Pues bien, para que nuestra respuesta sea un servicio, ha de ser en "*obediencia y reverencia*" (EE.50): ESCUCHA. El concepto de servicio no es un concepto de heroicidad y protagonismo, sino la respuesta a una realidad objetiva (condicionada) y enmarcada en una "misión": por eso hay que escuchar previamente. Y esta problemática es la que encuadra la obediencia en Ignacio.

En su célebre carta de la Obediencia (CO) a los jesuitas de Portugal (26 de marzo de 1553) (MHSI, t.29, p. 669-681) nos dice que es la virtud en la que desea se señalen los de la Compañía, porque "*en tanto que ésta floreciere, todas las demás se verán florecer y darán fruto*" (CO. 2). Esto nos autoriza a relacionarla con su concepto de humildad como lo describe en Dos Banderas: "*porque destas dos cosas se sigue la humildad...; y de estos tres escalones induzgan a todas las otras virtudes*" (EE. 146). Y efectivamente, el concepto de humildad contrapuesto al de soberbia (Cfr. CO. 20) excluye toda dinámica de protagonismo: es una actitud profunda de éxodo del propio yo, de escucha.

Esta relación de la obediencia con la humildad creo que puede iluminarnos el espinoso problema de la obediencia de voluntad y juicio.

Cuando Ignacio exhorta a la perfección de la obediencia lo formula así: "*con la resignación verdadera de nuestras voluntades y abnegación de nuestros juicios*", y como motivación profunda, "*nunca mirando la persona a quien se obedece, sino en ella a Christo N. S., por quien se obedece*" (CO.2).

Es decir, podríamos relacionar los tres niveles de obediencia (de ejecución, de voluntad y de juicio) con las Tres maneras de Humildad (EE. 165-167). En estas Ignacio describe tres posibles disposiciones antes de "entrar en las elecciones". Estas tres "consideraciones" son "*para hombre affectarse a la vera doctrina de Christo N. S.*" Y esta "vera doctrina" a la que debo "affectarme" va a concretarla en tres niveles objetivos: 1ª humildad: "*que en todo obedesca a la ley de Dios N. S.... no sea en deliberar de quebrantar un mandamiento...*"; 2ª humildad: "*no sea en deliberar de hacer un pecado venial*" (= indiferencia); 3ª humildad: "*por imitar y parecer más actualmente a Christo N. S...*" (= minar mis dinámicas posesivas y de prestigio).

Estos tres niveles son progresivos: el segundo supone el primero, y el tercero los dos anteriores: podríamos definirlos como niveles de integración de nuestro "para" según el plan de Dios (P. F.) que culmina con el seguimiento de Jesús, la "vida verdadera" (única realización en plenitud del P. F.) Si la dinámica del "binomio" del P. F. la definiéramos como un éxodo del propio yo, la tercera manera de humildad sería la culminación de ese éxodo dinamizado por la culminación de una "affección" (= de un seguimiento a una persona que es lo único que integra una respuesta personal).

Pues bien, estas tres maneras apuntan a la opción personal del ejercitante en su respuesta a Dios. Por tanto, no se refieren, en absoluto, al problema de la obediencia a un "superior". Pero ya hemos aludido más arriba, que en el momento que a través de nuestras opciones concretas vamos a incidir en la realidad que nos rodea, Ignacio empieza a aludir a la iglesia (EE. 170 y 177), y esa incidencia, en los niveles objetivos que suponen la Iglesia, culmina en la 1ª regla del sentido verdadero que en la Iglesia debemos tener (EE. 353): *"depuesto todo juicio, debemos tener ánimo aparejado y prompto para obedecer en todo a la vera sposa de Christo nuestro Señor..."*

Las tres maneras de humildad podemos definir las como tres maneras de escucha (obediencia) a la voluntad de Dios. Pero esta voluntad no va a ser algo abstracto, sino algo determinado y condicionado por una realidad concreta enmarcada en unas estructuras y que plantea el problema de la "obediencia" dentro de dichos estructuras.

Pero, ¿por qué obediencia? ¿No parece una contradicción, o por lo menos un paso atrás, el remitir a una obediencia al incidir en la realidad, cuando se ha tenido tanto cuidado en evitar toda mediación humana para abrirnos a la experiencia inmediata de Dios (EE.15)? Más aún, ¿no fue el temor a perder esa libertad, interior y exterior, con respecto al apostolado, la causa de que en Montmatre ninguno hiciese voto de obediencia, sino sólo de castidad y pobreza? (Cfr. **Deliberación de los primeros Padres** de Ignacio en la Cuaresma de 1539) En esta Deliberación aparecen objeciones muy serias en torno a hacer voto de obediencia a uno de ellos. Sin embargo, antes de esta deliberación, hay un dato importante: en el voto de Montmatre deciden *"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 Christo, para que los emplease en lo que juzgase ser de más gloria de Dios y utilidad de las almas"* (Autob.85). El papa, por tanto, como cabeza visible de la Iglesia, va a ser al que se van a remitir si lo que, en principio, creen que Dios les pide, no pudiese realizarse. Es importante este hecho: intentando lo que creen ser voluntad de Dios, va a ser la realidad el factor decisivo en su búsqueda (= *"y si no consiguiesen permiso para quedarse en Jerusalén"* - cosa que ya le había ocurrido al propio Ignacio -, *"volver a Roma y presentarse al vicario de Christo"*). El *"gastar su vida en provecho de las almas"*, que en un principio estaba unido a la permanencia en Jerusalén, se liga sin más búsqueda a la "misión" del papa: *"para que los emplease en lo que juzgase ser de más gloria de Dios y ayuda de las ánimas"*. Los niveles objetivadores de toda estructura, en el caso de la Iglesia el papa, se convierten aquí en un factor que culmina concretando y haciendo operativo (en su incidencia con la realidad) un discernimiento y su deliberación, no que los supla. Es decir, ya hemos distinguido en Ignacio entre discernimiento y elección (o deliberación), y hemos observado que es en la elección donde empieza a hacerse

mención de la dimensión objetivadora de la Iglesia. Pues bien, en el proceso de Ignacio y sus primeros compañeros, la opción por la salvación de las almas (Cfr. Deliberación de 1539) es algo en lo que directamente no ha entrado la referencia al papel objetivador de la Iglesia. Pero ahora, cuando se trata de concretar su tarea apostólica, no dudan en remitirse a ella.

Conviene aquí recordar que no cualquier medio va a ser aceptado por Ignacio como apto para evangelizar. Y si este medio no lo considerara apto, va a oponerse hasta al mismo papa. (Cfr. oposición a los nombramientos de Jayo y Laínez como obispos, y, sin embargo, la aceptación del Patriarcado de Etiopía en donde no se daban los condicionantes antievangélicos de los obispados europeos.)

Pero la problemática de la obediencia religiosa en cuanto tal va a provocarla la **misión** del papa (Cfr. Deliberación de 1539). Es decir, va a surgir expresamente de la experiencia del grupo (como un "cuerpo") en su incidencia con la realidad, y no al revés. Como siempre, en Ignacio y sus compañeros, la experiencia va por delante de las formulaciones. La experiencia del grupo y la necesidad dentro de él de un "orden" (algunos en la Deliberación aluden a las dimensiones más vulgares), desembocará en la necesidad de hacer voto de obediencia a uno de ellos. Y esta obediencia, contra la que habían tenido prevenciones tan serias, va a convertirse en punto central en su vivencia de grupo (unidad) y en la misión. Es decir, es esta doble realidad, de la necesidad de **unidad** (experiencia de que formaban un cuerpo) y de la **misión**, lo que va a enmarcar la obediencia.

Y aquí quiero remitir a análisis que Bernard hace de los últimos párrafos de la CO (26-28). Para ello va a partir de la palabra "reducir". Según, Covarrubias: "*Reducir: Latine reducere; reducirse es convencerse. Reduzido, convencido y buelto a mejor orden*". Es decir, como formula Bernard: "*ser llevado por la convicción a un orden mejor*".

Transcribamos los párrafos de la CO 26-28:

"Y lo que tengo dicho de la obediencia, tanto se entiende en los particulares para con sus inmediatos superiores, como en los rectores y prepósitos locales para con los provinciales, y en estos para con el general, y en éste para con quien Dios nuestro Señor le dio por superior, que es el vicario suyo en la tierra, porque así enteramente se guarde la subordinación y consiguientemente la unión y caridad, sin la cual el buen ser y gobierno de la Compañía no puede conservarse, como ni de otra alguna congregación. Y este es el modo con que suavemente dispone todas las cosas la divina providencia, reduciendo las cosas ínfimas por las medias, y las medias por las sumas, a sus finés. Y así en los ángeles hay subordinación de una jerarquía a otra; en los cielos y en todos los movimientos corporales reducción de los inferiores a los superiores, y de los superiores, por su total orden, hasta un supremo movimiento.

Y lo mismo se ve en la tierra en todas policías seculares bien ordenadas, y en la jerarquía eclesiástica, que se reduce a un universal vicario de Cristo nuestro Señor. Y cuanto esta subordinación es mejor guardaba, el gobierno es mejor, y de la falta de ella se ven en todas congregaciones faltas tan notables."

He subrayado varias palabras que creo pueden ser claves: tenemos la idea de "orden" (contrapuesto a "desorden", tan importante en EE.). Este "orden", que en Ignacio hay que

remitirlo al P. F., es algo que surgirá de una "subordinación" entendida como servicio, no como esclavitud. Por eso, la palabra clave, según Bernard, es "reducir" en el sentido de la época: no como una coacción, sino como una gran convicción. Porque, como nos dice Ignacio, el modo de actuar la Providencia es "suavemente", "reduciendo (= "convencido y buelto a mejor orden") las cosas... a sus fines". Este sentido no coactivo, sino de convicción de toda esta dinámica, que apunta a un "orden", es fundamental para entender el concepto de obediencia que Ignacio defiende en su carta³. Efectivamente, después de decir que la obediencia es algo central en el jesuita, aclara que la mera ejecución de lo mandado, "*no merece el nombre, por no llegar al valor de esta virtud, si no se sube al segundo, de hacer suya la voluntad del superior*" (CO. 5). Y dos párrafos después, exhortando a este segundo grado de obediencia dice: "*ofreced liberalmente la libertad que él os dio, a vuestro Criador y Señor en sus ministros y no os parezca ser poco fruto de vuestro libre albedrío que le podáis enteramente restituir en la obediencia al que os le dio*" (CO. 6). Es decir, aquella descripción de la libertad concebida, no como un fin, sino como una "ayuda" para "*hacer reverencia y obediencia a su Criador y Señor*" (EE. 50), aquí se concreta en esta obediencia al superior, concebida como una restitución, como un don, pero que, para que sea tal, ha de surgir de mí misma libertad, no de la mera ejecución. (La mera ejecución siempre será fruto de una imposición, de un servilismo, de un mimetismo, y nunca de una respuesta "responsable", nacida de una escucha).

Esta dinámica podríamos enmarcarla en la petición de la Contemplación para alcanzar Amor (EE. 233), que presenta la respuesta humana como fruto de un reconocimiento global (= "enteramente reconociendo") ante la experiencia de "tanto bien recibido". Es la dinámica opuesta a EE. 50: el "veniendo en superbia" es la suprema expresión de la autosuficiencia y, por tanto, del supremo aislamiento y clausura. El "enteramente reconociendo" es lo que hace posible mi respuesta gozosa, no impuesta (ni exterior, ni interiormente = compulsivamente).

Y aquí podemos anotar algo que va a ser fundamental para Ignacio en su concepción de la obediencia, pero que puede interpretarse bastante mal: lo que ya nos presentó como motivo fundamental de nuestra obediencia (= "*nunca mirando la persona a quien se obedece, sino en ella a Cristo nuestro Señor, por quien se obedece*"). Es decir, nuestra obediencia va a tener sentido en la medida en que sea a "Cristo Nuestro Señor".

Y aquí podemos traer una feliz formulación que aparece en una carta suya al rey de Portugal, Juan III (**Font. Narrat.** I, p.53). Dirigiéndose al rey le dice: "*mi señor en el Señor nuestro*". Como muy bien observa Bernard, Ignacio tiene conciencia de que "*todo señorío humano está enmarcado en el divino*" (p.435). Esta referencia última a "nuestro Criador y Señor" es lo que hará un servicio de lo que podría ser un simple servilismo. Repitémoslo una vez más: si no entramos en la dinámica de "*hacer reverencia y obediencia a su Criador y Señor*" (Cfr. EE. 50 y 33), nos aislaremos en la "soberbia". Esta referencia a "nuestro Criador y

³ En una carta a los jesuitas de Gandía tiene otra formulación que puede enriquecernos el sentido del término "reducir": "... una de muchas cosas que me mueven (a poner un rector) es el ejemplo universal, con que nos enseñan todas las gentes en comunidad de alguna policía... comúnmente se suele reducir el gobierno a unidad de un superior, para quitar la confusión y el desorden y bien regir la multitud". (Cfr. MHSI, t. 42, p. 331-338). Eliminar la "confusión y desorden" es hacer posible la noción de "cuerpo".

En la célebre carta de la Perfección (MHSI, t. 22, p. 497) dice: "que no solamente entre hombres, pero entre ángeles no se hallan más nobles ejercicios que el glorificar al Criador suyo y reducir las criaturas suyas a él, cuanto con capaces". El horizonte del "reducir" no puede ir más allá de la capacidad.

Señor" que dará sentido a toda otra autoridad, es lo que hará posible salvar nuestra libertad en el servicio sin caer en la sumisión infantil (o en la esclavitud). Tanto el "señor", como el "súbdito" están bajo el "Señor nuestro": *"Porque el que siendo esclavo ha sido llamado en el Señor, es liberto del Señor; así también el libre, siervo es de Cristo. A gran precio fuisteis comprados, no os hagáis siervos de los hombres"* (I Cor 7, 22-23). Por eso, nuestra obediencia tendrá sentido en la medida en que se encuadra en la obediencia a "nuestro Señor"; y por eso también, nunca será algo incondicional, absoluto, sino *"en todas cosas a que puede con la caridad extenderse la obediencia..."*. *"Tales son aquellas donde no hay manifiesto pecado alguno"* (Cfr. **Constituciones S. I.**, n. 547 y 549), y siempre quedará abierta a la representación y enriquecida por ella, como veremos. Pero, lo que dará sentido a cualquier obediencia (y con más razón a la religiosa) será que en definitiva, sea "a Cristo".⁴ Y así, en las **Notas sobre la obediencia**, dictadas por Ignacio a Juan Felipe Vito, se dice:

"5. No debo hacer cuenta si mi superior es el mayor o mediano, o el menor, más tener toda mi devoción a la obediencia por estar en lugar de Dios Nuestro Señor; porque a distinguir esto, se pierde la fuerza de la obediencia"

Y en la nota 7 vuelve a decir:

*"Finalmente, no debo ser mío, más de Aquel que me crió y de aquel que tenga su lugar... poniendo toda mi devoción a lo que se me ordena"*⁵ (**Font. Narrart.** IV, p. 791)

Paradójicamente, este principio va a eliminar toda dinámica de "castas", liderazgos, identificaciones, privilegios. La añoranza de un superior "ideal" con el que uno pueda "identificarse" puede ser una trampa alienante que cree "ídolos". Esto no quita que deseemos, y debemos exigir, que el que tenga una responsabilidad sea competente, pero *nunca* para así podernos identificar con él. Con el único con que podemos identificarnos sin alienarnos es con Jesús (Cfr. Rey Temporal).

Más aún, esta referencia de toda autoridad a Dios, va dar a Ignacio una gran libertad frente a cualquier superior. Polanco, en su **Sumario de las cosas más notables que a la institución y progreso de la Compañía de Jesús tocan**, a propósito de los procesos de Alcalá, hace esta observación:

*"pero, es de notar la libertad que Dios daba entonces a Iñigo, y el poco respeto que tenía a persona ninguna, sino en cuanto según Dios le era obligado; que habiendo estado muy paciente a todas las inquisiciones, después de haber acabado dijo al vicario: "pues ¿qué habéis ganado con tanto inquirir? ¿qué mal habéis hallado en mí?" Dijo: "nada. Si se hallara en vos algo, os castigarán, y aun os quemarán". Respondió Iñigo: "así quemarán a vos si errádes". Él dice "es así", etc." (**Font. Narrat.** I, p.173)*

Actitud semejante que tendrá en Salamanca, y la misma firmeza y libertad frente a Fernando de Austria y el papa cuando pretendían nombrar obispo a Jayo.

Pero volvamos a la Carta de la Obediencia. Ignacio va a profundizar un poco más en esta dinámica pasando a lo que él va a llamar el "grado supremo de obediencia": la de

⁴ Cfr. Paralelismo que hace A. Hayen entre la sentencia dada por el juez (según Sto. Tomás) y la obediencia. (p. 98-101).

⁵ No olvidemos lo que en **Autob.** 99 se nos dice que entendía por devoción = facilidad de encontrar a Dios.

entendimiento que formula así: *"teniendo un sentir mismo con su superior, sujetando el propio juicio al suyo, en cuanto la devota voluntad puede inclinar al entendimiento"* (CO. 7)

De nuevo va a estar aquí en primer plano la antropología de Ignacio. El hombre para él tan coherente y autónomo como nuestro yo cree. A lo largo de todos los Ejercicios se ha esforzado en presentárnoslo como un haz de condicionamientos internos y externos.

En el Primer modo de hacer elección intenta, partiendo de un *"hallarse indiferente"*, *"discurrir bien y fielmente con mi entendimiento"* (EE. 180). Pero no olvidemos que este discurso "correcto" está enmarcado en el Tercer tiempo de hacer elección, que denomina "tranquilo", definiendo este estado como un poder *"usar de sus potencias naturales líbera y tranquilamente"*. (EE. 177) Y es evidente que no siempre estamos en este tercer tiempo. Más aún, la deliberación que el ejercitante ha llevado a cabo según el 4º punto (EE. 181), *"raciocinando cuántos cómodos... o incómodos"*, va a ser contemplada, no como una deducción lógica, sino como una "inclinación", advirtiendo que detrás de esta inclinación puede haber una *"moción racional"* (que es la que Ignacio busca), o *"sensual"* (EE. 182). Ignacio ha constatado que en toda deliberación la razón no es tan autónoma como nos creemos, y así, quizás, a lo más que puede llegar mi grandiosa y pobre libertad es a constatar *"que aquel amor que me mueve y me hace elegir la tal cosa, descienda de arriba del amor de Dios, de forma que el que elige sienta primero en sí que aquel amor más o menos que tiene a la cosa que elige, es sólo por su Criador y Señor"* (EE. 184).

Tengo, pues, que tender a la "moción racional", pero siempre tendré que constatar el "amor" que toda deliberación que apunta a una opción lleva consigo.

Pues bien, en esta antropología tan compleja es donde tenemos que situarnos para entender el tercer grado de obediencia.

Ignacio parte de una razón implicada en un amor, y sugiere una sintonía con lo que el superior "siente".

Pero veamos como lo formula:

"Porque, aunque éste (el entendimiento) no tenga la libertad que tiene la voluntad, y naturalmente da su asenso a lo que se le representa como verdadero, todavía, en muchas cosas, en que no le fuerza la evidencia de la verdad conocida, puede con la voluntad inclinarse más a una parte que a otra; y en las tales todo obediente verdadero debe inclinarse a sentir lo que su superior siente." (CO. 8)

Si nos fijamos, no puede estar más matizado lo que sugiere:

1. Empieza por afirmar que el entendimiento no depende de la libertad, sino que debe dar su "asenso" a lo que se le representa como verdadero.
2. Hay cosas en que la evidencia de la verdad conocida no fuerza.
3. Entonces (y sólo entonces) puede darse a una inclinación de la voluntad a una parte o a otra.
4. En estas ocasiones ("en las tales") el obediente verdadero debe inclinarse a sentir lo que su superior "siente".

De nuevo la palabra clave de Ignacio en primer término. No dice que se "piense" como el superior: el entendimiento no es libre, *"sino que debe dar su asenso a lo que se le representa como verdadero"*; pero yo sí puedo orientar mi sensibilidad en un sentido o en otro. Y según esa orientación, mis "juicios" irán en un sentido o en otro. (= "... *pero aun el juicio para sentir lo que el superior ordena, en cuanto (como es dicho) por vigor de la voluntad puede inclinarse*"). La obediencia es juicio, por tanto, no es una negación de lo racional, sino un *"sentir lo que el superior ordena"*, cuando *"no le fuerza a la evidencia de la verdad conocida"*.

Vista la obediencia de juicio desde esta perspectiva pierde totalmente las dimensiones de irracionalidad que se le han atribuido, para revelarnos su sentido más profundo: si la obediencia de entendimiento es un *"inclinarse a sentir lo que el superior siente"* (en cuanto *"puede con la voluntad inclinarse más a una parte que a otra"*), Ignacio no va contra *"la evidencia de la verdad conocida"*, sino que lo que pretende es que nuestra obediencia no sea algo puramente mecánico (la mera ejecución *"no merece el nombre de tal virtud"*), sino algo pleno y, de este modo, operativo. Desde el principio hemos dicho que Ignacio une la praxis a la sensibilidad; pues la obediencia, que tiende directamente a dicha praxis, para garantizarla, ha de surgir de un *"inclinarse a sentir lo que el superior siente"*. Recordemos la célebre formulación de la obediencia al Rey eterno: *"que yo quiero y deseo y es de mi determinación deliberada..."* Sólo cuando mi "querer" coincida con mi "deseo", mi "determinación" será real y "deliberada" (no mero condicionamiento). Pero el mundo de mis deseos reales (no lo que yo "desearía") está ligado a la orientación de mi sensibilidad. Nunca desearé algo que me repugne, porque *"nuestra sensibilidad es la soberana de nuestras pasiones"* (Shakespeare)

Pues bien, la obediencia no alcanzara su plenitud mientras no nazca de un mismo sentir. Y para que veamos el alcance de esta afirmación, que seguiremos profundizando, no tenemos más que aplicarla al problema de lo que podríamos llamar la "recepción" del Concilio Vaticano II o, sin ir más lejos, en la Compañía de Jesús, las orientaciones de la C. G. 32 confirmada en la 33. ¿Ambos casos no son un problema de obediencia de "juicio" entendida como un *"inclinarse a sentir"* lo que allí se formula?

Pero sigamos con la CO. Sin olvidar las puntualizaciones indicadas más arriba para situar la obediencia de entendimiento, este sentir lo que el superior ordena culmina en un *"holocausto, en el cual el hombre todo entero, sin dividir nada de sí, se ofrece... a su Criador y Señor por mano de sus ministros"* (servidores) (CO. 9)

Pero, ¿por qué remitir a un superior, cuando en los EE. ha ido eliminando toda mediación de cara a nuestro encuentro con Dios? (Cfr. EE. 15)

Ya aludimos a la doble referencia a la Iglesia en el momento en que el ejercitante ha de incidir, a través de su opción, en la realidad (EE. 170 y 177): la Iglesia va a ser el marco de referencia objetivo al que va a remitir. Pero la carta que estamos analizando va dirigida a religiosos que han de tener una vivencia especial de formar un cuerpo:

"Dios Nuestro Señor quisiese que fuese tan entendida y practicada esta obediencia de entendimiento, como es a quien quiera que en religión vive necesaria, y a Dios Nuestro Señor muy agradable. Digo ser necesaria porque, ...en el movimiento de una criatura

racional por otra (cual se hace por la obediencia) es menester que la que es movida sea sujeta y subordinada, para que reciba la influencia y virtud de la que mueve. Y esta sujeción y subordinación no se hace sin conformidad del entendimiento y voluntad del inferior al superior" (CO. 106).

En estas formulaciones aparece la concepción más bien "piramidal" del tiempo de Ignacio, aunque, como veremos, en la práctica, va a aproximarse más a una concepción "esférica", colegial. (Cfr. en lo referente a esta doble concepción A. Hayen, **L'obéissance dans l'Eglise, aujurd'hui**, Bruselas, 1969)

Sin embargo, recordemos lo que llevamos dicho, y si la "subordinación" tiene en Ignacio el sentido de "servicio", éste no será posible "*sin conformidad (no subordinación) del entendimiento y voluntad del inferior al superior*". Esta "conformidad", como ha dicho antes, es un "sentir-con".

Pero lo que le preocupa Ignacio son los niveles objetivos, la verdad:

"Pues, si miramos el fin de la obediencia, como puede errar nuestra voluntad, así puede el entendimiento en lo que nos conviene..." (CO. 11) Porque "es prudencia verdadera no fiarse de su propia prudencia, y en especial en las cosas propias, donde no son los hombres comúnmente buenos jueces por la pasión".(CO. 12) ya que "debe el hombre antes seguir el parecer de otro (aunque superior no sea) que el propio en sus cosas; ¿cuánto más el parecer de un superior, que en lugar de Dios ha tomado para regirse por él, como intérprete de la divina voluntad?" (CO. 13)

Recordemos lo que hemos dicho antes: que nuestra obediencia va a tener sentido en la medida en que sea a Cristo. Pues ahora nos dice que el superior está en lugar de Dios "*...como intérprete de la divina voluntad*". No encarna "a priori" la voluntad de Dios, sino que está llamado a ser su intérprete, con toda la dimensión de búsqueda que hay en toda interpretación. Pero no olvidemos el contexto en que Ignacio hace esta afirmación. Nuestra aproximación a la voluntad de Dios va a ser un tanteo hermenéutico en busca de verdad y "*así puede errar el entendimiento en lo que nos conviene... y en especial en las cosas propias, donde los hombres no son comúnmente buenos jueces por la pasión*" (CO. 12)

En un sugerente paralelismo que A. Hayen hace entre el sentido de juez y el de la autoridad, nos dice:

"El juez no es solamente especialista del derecho como el médico es competente en cirugía o geriatría. Es, en el sentido más noble de la palabra, su funcionario, un hombre que lleva a cabo una función que lo sobrepasa sin medida. Efectivamente por el hecho de haber sido constituido válidamente en su función de juez, comienza en él, ontológicamente, el desarrollo de la ciudad y de los ciudadanos, ofreciéndose a la tarea de la justicia.

En su "ser de juez", el juez me sitúa en relación con la justicia, me hace capaz de llevar a cabo, en comunión con él, el acto universal de justicia y de reconocimiento del otro. En su "acto de juez", el juicio, comienza la formación de la ciudad, de la sociedad entera, y de cada uno de sus miembros entregándose a la justicia. La pretensión del hombre que va en busca del juez para que éste "declare el derecho", es el acto por el

que este hombre se adhiere a este movimiento de comunidad en el que se desarrolla la libertad de cada uno de sus miembros. Esta adhesión es lo contrario de una alienación. Ella supera, por el contrario, la exterioridad que me separa, no sólo del juez, sino también del hombre cuyo derecho quiero reconocer con el juez, adhiriéndome a su sentencia. Así pues, ella me hace ir más allá de mi particularidad y acceder a la "aequalitas", a la universalidad del acto de justicia a partir del cual será posible la comunión de la amistad.

*Lo mismo podemos decir de la función de la autoridad y del problema de la obediencia en la Iglesia..." (A. Hayen, **Op. Cit.** p. 98-99)*

Es decir, así como la función del juez va más allá de sus cualidades personales, incluso de su competencia profesional (con todo lo importante que ésta sea), y sólo así nos abre a una justicia "universal" que supera mi particularismo y exterioridad, sólo una autoridad que apunte a esa "voluntad divina" puede justificar una obediencia no alienante y "objetiva". Pero no olvidemos lo que dijimos: el superior no se identifica con Cristo, sino que su autoridad es una instancia que lo sobrepasa, y ha de estar controlada por la responsabilidad moral del que obedece ("donde no se pueda determinar que haya alguna especie de pecado" **Const. S. I.** 547) y la obligación de aportación de datos que enriquezca la búsqueda (**representación**).

Sólo una autoridad concebida así podrá garantizar una mínima objetivación "*en especial en las cosas propias donde no son los hombres comúnmente buenos jueces por la pasión*"

Santa Teresa, hablando de la excelencia de la obediencia, hace esta aguda observación, que puede ser el mejor comentario a lo dicho:

*"Es que, como en ninguna manera somos señores de nuestra voluntad, para pura y limpiamente emplearla toda en Dios, hasta que la sujetamos a la razón es la obediencia el verdadero camino para sujetarla. Porque esto no se hace con buenas razones; que nuestro natural y amor propio tiene tantas, que nunca llegaríamos allá. Y muchas veces, lo que es mayor razón, si no lo hemos gana, nos hace parecer disparate, con la gana que tenemos de hacerlo" (Cfr. **Fundaciones**, cap. V, párrafo 11)*

Pero conviene que no nos perdamos. Ignacio advirtió al principio que sólo puede darse esta obediencia en el caso "*en que no le fuerza la evidencia de la verdad conocida*" (CO. 8), y no siendo esa evidencia lo que puede "*forzarnos*", "*en especial en las cosas propias*", puede ser la "*pasión*" (CO. 12).

De nuevo nos enfrenta con el principio fundamental que formuló en EE. 189: "*porque piense cada uno que tanto se aprovechará en todas cosas espirituales, quanto saliere de su propio amor, querer y interesse*". Es la continua llamada a la sospecha sobre nuestra búsqueda: ¿parte de un "éxodo" del propio yo (P. F.) o está enclaustrada en él?

Por tanto, es una garantía de objetividad el "*seguir el parecer de otro... que el propio en sus cosas*" (CO. 13). Y esto es más necesario "*en cosas y personas espirituales... por ser grande el peligro de la vida espiritual cuando sin freno de discreción se corre por ella*" (CO. 14). Aquí se alude a la problemática que enmarca las reglas de discreción de espíritus de

Segunda Semana: la "vía iluminativa" donde comúnmente uno es "*batido y tentado debaxo de especie de bien*" (EE. 10). Una vez más mina nuestra seguridad.

No olvidemos todos los problemas con que se encontró Ignacio en el colegio de Gandía, a los que aludimos antes. En dicha carta, escrita cuatro años antes de la de la obediencia, se nos dice:

"4°. De parte de su voluntad y afecto (del P. Onfroy) se ve también la facilidad del engaño, que, con la voluntad es inclinada a una parte o a otra, lleva tras sí el entendimiento, y no le deja libre para juzgar lo recto. Pero donde viene que en causa propia no suelen ser los hombres buenos jueces. Ahora el P. Onfroy vese que tenía inclinación grande a las largas meditaciones y oraciones, tanto que se quería ir al desierto, y hale dolido, como parece, que le contradijesen a este su amor propio, y de aquí han tenido, como parece, origen aquellas profecías y sentencias... que en todos parece que se trahuce este amor propio" (MHSI, t. 42, ps. 632-654) (Los subrayados son míos).

No parece, por tanto, que el planteamiento de la obediencia de juicio apunte a una alienación, sino más bien a todo contrario: a liberar el "entendimiento" del "amor propio" que le llevaría al "engaño" y no le dejaría "libre para juzgar lo recto". (Cfr. EE. 177 y la cita de Santa Teresa mencionada anteriormente).

Si hasta este momento la argumentación de Ignacio en su carta ha ido subiendo desde la obediencia de ejecución hasta la de juicio, ahora va a seguir un sentido inverso:

"Por otra parte, si no hay obediencia de juicio⁶, es imposible que la obediencia de voluntad y ejecución sea cual conviene. Porque las fuerzas apetitivas en nuestra ánima siguen naturalmente las aprensivas; y así será cosa violenta obedecer con la voluntad a la larga, contra el propio juicio; y cuando obedeciese alguno un tiempo, por aquella aprensión general, que es menester obedecer aun en lo no bien mandado, a lo menos no es cosa para durar, y así se pierde la perseverancia; y si ésta no, a lo menos la perfección de la obediencia, que está en obedecer con amor y alegría; que quien va contra lo que siente no puede durante tal repugnancia obedecer amorosa y alegremente. Piérdese la prontitud y presteza, que no la abrá tal donde no hay juicio lleno, antes duda si es bien, o no, hacer lo que se manda. Piérdese la simplicidad, tanto alabada, de la obediencia ciega, disputando si se le manda bien o mal, y por ventura condenando al superior, porque le manda lo que a él no le va a gusto. Piérdese la humildad, prefiriéndose por una parte, aunque se sujeta por otra, al superior. Piérdese la fortaleza en cosas difíciles; y por abreviar, todas las perfecciones de esta virtud" (CO. 15) (Los subrayados son míos).

Paradójicamente, la obediencia de juicio pretende convertir en un acto plenamente humano e integrador, lo que podía ser una mera ejecución fría y alienante. Y ahí está su

⁶ El "inclinarse a sentir lo que el superior siente" parece coincidir, en el fondo con la actitud positiva previa a que aludíamos en las Reglas del sentido verdadero que en la Iglesia debemos tener: "depuesto todo juicio, debemos tener ánimo aparejado y prompto" (EE. 353), "alabar" (EE. 354-361), "ser más prompts para abonar y alabar" (EE. 362).

"perfección"⁷, cuando en el obedecer hay "perseverancia", "amor y alegría", "prontitud y presteza", "simplicidad" y "humildad", mientras que en la no-obediencia-de-juicio (no inclinarse a sentir lo que el superior siente) lo que hay detrás es una "condena" al superior *"porque le manda lo que a él no le va a gusto"*, no en un ir en contra de la "evidencia de la verdad conocida" (CO. 8) ¿No será un desenmascarar las "trampas" de nuestra pretendida "libertad".(Más adelante volveremos sobre el tema).

Es de decir, aquí entra en juego, una vez más, el criterio afectivo: *"hay en el obedecer, si el juicio no se sujeta, descontento, pena, tardanza, flojedad y otras imperfecciones e inconvenientes grandes"* (CO. 16), o *"desasosiego y turbación"* cuya causa *"es el juicio propio"* (CO. 17), (no la *"evidencia de la verdad conocida"*), mientras en el que obedece con "perfección", hay *"paz y tranquilidad"*. Una vez más, el criterio afectivo puede ser el timbre de alarma de mi engaño⁸.

Y sigue Ignacio en su carta:

" y por esto, y por la unión con que el ser de toda congregación se sustenta, exhorta a San Pablo que "todos sientan y digan una misma cosa", porque con la unión del juicio y voluntades se conserven. Pues si ha de ser uno el sentir de la cabeza y los miembros, fácil es de ver, si es razón que la cabeza sienta con ellos, o ellos con la cabeza. Así que por lo dicho se ve cuán necesaria sea la obediencia de entendimiento" (CO. 18)

De nuevo Ignacio desemboca en el "sentir" como fundamento real de la unión expresada en la imagen del cuerpo: "cabeza y miembros". Pero este "sentir" tiene una dirección: son los "miembros" los que han de "sentir-con" la cabeza, y no al revés. En esta problemática se encierra el papel "reconciliador" (de unión) y "objetivador" que debe tener toda autoridad, y sobre lo que volveremos.

Pero esta obediencia no es algo accidental y meramente práctico, sino integrador de la persona:

"Pues quien quisiere ver cuanto sea en sí perfecta y agradable a Dios Nuestro Señor, verálo de parte del valor de la oblación nobilísima que se hace de tan digna parte del hombre; porque así se hace el obediente todo, hostia viva y agradable a su Divina majestad, no reteniendo nada de sí mismo; y también por la dificultad con que se vence por su amor, yendo contra la inclinación natural que tienen los hombres a seguir su propio juicio. Así que la obediencia, aunque sea perfección de la voluntad propiamente (la cual hace pronta a cumplir la voluntad del superior), es menester, como es dicho, que se extienda hasta el juicio, inclinando a sentir lo que el superior siente; porque así se proceda con entera fuerza de la ánima, de voluntad y entendimiento, a la ejecución pronta y perfecta"⁹. (CO. 19) (los subrayados son míos).

⁷ Recordemos que en Ignacio la perfección siempre va ligada a la "suavidad", a lo no tenso, a la espontaneidad: cuando la persona entera, integrada (no dividida) se pone en juego.

⁸ Cuando me afecta mucho una cosa, lo que está en juego es mi yo, aunque sea "debaxo de especie de bien" y no la verdad. La diferencia está en que en un caso definiendo la "verdad" con agresividad (me altero), y en otro con energía y firmeza (que me mantiene con paz y sereno, aunque no sin sufrimiento).

⁹ En las **Const. S. I.** n. 550 se nos formula así: "C. La obediencia se hace quanto a la ejecución, quando la cosa mandada se cumple; quanto a la voluntad, quando el que obedece quiere lo mesmo que el que manda; quanto al entendimiento, quando

Es decir, aquel "sentir" de los "miembros" con la "cabeza", va a ser una obediencia de **todo** el hombre (= "no reteniendo nada de sí". Cfr. P. F.) y va a minar "la inclinación natural que tienen todos los hombres a seguir su propio juicio". Una vez más, Ignacio parte de un condicionamiento interno de todo hombre, fuente de engaños. Es decir, yo no debo interrogarme sobre "sí" estoy siguiendo "mi propio juicio", sino dar por supuesto que mi "inclinación natural" es esa. Lo mismo que en el P. F. partía del hecho de que estaba condicionado y, por tanto, no había excepción en el "es menester hacernos indiferentes", y en Dos Banderas no hay "provincias, lugares, estados ni personas algunas en particular" (EE. 141) que no estén implicados en la "redes y cadenas".

De nuevo notemos que la formulación que Ignacio hace de la obediencia de "juicio" es: "inclinándole a sentir lo que el superior siente", no a "pensar-con". Este pensar será el resultado de un "sentir".

El paso siguiente que da Ignacio en su carta, como no podía faltar en él, es el de la praxis:

"Páreceme que os oigo decir, hermanos carísimos, que veis lo que importa esta virtud; pero que querriades ver cómo podréis conseguir la perfección de ella. A lo cual yo os respondo con San León papa: Ninguna cosa hay difícil a los humildes, ni áspera a los mansos. Haya en vosotros humildad, haya mansedumbre; que Dios Nuestro Señor dará gracias, con que suave y amorosamente le mantengáis siempre la obediencia que le habéis hecho." (CO. 20) (Subrayados míos).

No puede estar más acertado a la hora de abordar la praxis: la humildad frente a la soberbia (Cfr. EE. 50 y 146) y la mansedumbre frente a la agresividad (Cfr. análisis sobre la "crítica" en las Reglas del sentido verdadero en la Iglesia) serán los dos grandes condicionantes previos de toda "relación", siempre presentes, aunque camuflados. Sólo en la medida en que los desenmascaremos, nos abriremos a la "perfección" que, como siempre en Ignacio, consiste en "que suave y amorosamente le mantengáis siempre la obediencia que le habéis hecho".

Supuesta esta base fundamental, va a dar tres medios (Cfr. CO. 21, 22, 23 y 24 que no transcribo por largos) Su contenido es el siguiente:

- 1º. Ver en el superior a Cristo (CO. 21)
- 2º. "Que seáis prontos a buscar siempre razones para defender lo que el superior ordena o a lo que se inclina" (CO. 22) (Cfr. Actitud previa positiva: EE. 22, 353, 354-355 y 362).
- 3º. "presuponiendo y creyendo (en un modo semejante al que se suele tener en cosas de fe) que todo lo que el superior ordena es ordenanza de Dios N. S., y su santísima voluntad; a ciegas, sin inquisición ninguna..." (CO. 23)

Este último "medio" es, sin duda, el más problemático y el que ha podido desenfocar más seriamente la concepción de Ignacio sobre la obediencia, sobre todo si añadimos lo que en la parte VI de las Constituciones dice a este respecto (**Const. S. I.** n. 547): "como si fuese un cuerpo muerto", o "como un bastón de hombre viejo".

siente lo mismo que él, pareciéndole bien lo que se le manda. Y es imperfecta la obediencia en la qual, sin la ejecución no hay esta conformidad de querer y sentir entre el que manda y obedece".

Pero es curioso, que tanto en un contexto como en otro, Ignacio alude expresamente: “*donde pecado no se viese expresamente*” (CO. 24), o “*donde no se puede determinar (como es dicho) que haya alguna especie de pecado*” (Const. S. I. n. 547), “*...En manera que en todas cosas (B. Tales son todas aquéllas donde no hay manifiesto pecado. Const. S. n. 549) a que puede con la caridad extenderse la obediencia*” (Const. S. I. n. 547).

Más matizada, por tanto, no puede estar esta actitud a primera vista tan alienante. Es, precisamente en ella donde alude expresamente a lo que hoy formularíamos como "objección de conciencia". Una vez más tenemos al Ignacio dialéctico.

Evidentemente, lo que hoy llamamos "objección de conciencia" no se formulaba entonces en los términos que hoy podemos hacerlo, pero ese aludir a que no "haya alguna especie de pecado" y, sobre todo, su manera de actuar, manifiestan su presencia en Ignacio. ¿No podemos decir que la enérgica oposición a que el papa nombrase a C. Jayo obispo fue una objeción de conciencia? Más aún, ante la prohibición de "ayudar a los próximos" en Salamanca, sin razones convincentes, dice que "*él haría todo lo que la sentencia mandaba, más que no la aceptaría...*" y decide marchar a París¹⁰.

Por tanto, la obediencia "ciega" de Ignacio no es un entregarse atado de pies y manos, sino que su campo está bien delimitado: "*a todas cosas donde puede con la caridad extenderse la obediencia*".

Y quiero aquí citar, una vez más a A. Hayen:

"La obediencia es, así, el despliegue pleno, en la Iglesia, de mi libertad y de mi conciencia. Vislumbrar la posibilidad de un conflicto entre la obediencia a los superiores y la conciencia personal, es suponer que lo inmoral puede ser moral. Puede haber conflicto entre mi conciencia personal y la voluntad particular de un superior. Pero la obediencia no está aquí comprometida, o más bien, aquí consistente en denunciar la imposibilidad de obedecer tal decisión, en proclamar que la única forma para mí de reconocer la autoridad verdadera de este superior, es el negarme al acto, inmoral para mi conciencia, al que yo no sabría consentir en el amor.

La tarea de la obediencia es una confrontación de conciencias. El superior no puede mandar sino en conciencia. Un mandato dado al margen de toda preocupación moral (a fortiori, contra la conciencia personal del superior) no es un acto de autoridad y no sabría ni engendrar, ni, por lo tanto, exigir ningún acto de obediencia. Correlativamente, el inferior no puede obedecer más que en conciencia. No porque su

¹⁰ No quiero dejar de transcribir lo que comenta A. Hayen a propósito de la postura de Ignacio: "El P. Mendizábal piensa que en el momento de sus conflictos con la Inquisición de Salamanca, San Ignacio no vivía aún la obediencia de juicio... (Manresa, 1965, p. 54, n. 178).

Nosotros entendemos (prosigue Hayen) el texto de otro modo. Al narrar este episodio de su vida, S. Ignacio no añade ninguna observación, ninguna crítica. Ahora bien, él otorgaba gran importancia de cara a la "edificación" de la Compañía a la autobiografía que sólo después de grandes dudas la comunicó a los compañeros que se lo pedían. Hay que concluir, nos parece, que los últimos años de su vida, cuando hace este relato, no juzgaba que hubiese algo inconveniente, ni siquiera imperfecto, en su actitud de cara a sus superiores eclesiásticos. Por esto, su actitud en Salamanca nos parece ser un caso típico de obediencia de juicio, de obediencia de fe a pesar de las discrepancia profunda con las "razones" que fundamentaban la decisión tomada por los superiores" (p. 115-116)

conciencia se lo permite, sino porque su conciencia le llama a ello y porque su acto de obediencia hará más amplia en él su libertad interior.

Es decir, jamás libertad de ningún superior podrá anular ni romper mi libertad. Si en mis relaciones con un superior yo sufro un tal daño, es que se da abuso, no sólo por parte de la autoridad de la que se usa mal, sino también de parte de la obediencia, la cual yo profano pretendiendo obedecer donde hay, sin duda, lugar para la sujeción, pero no para la obediencia". (A. Hayen, Op. Cit. p. 110-111).

Veamos cómo Ignacio matiza esta problemática. En las Notas sobre la obediencia que dictó a Juan Felipe Vito, después de decir en la 3ª: "*Debo hacer en todas cosas, donde no hay pecado, la voluntad del tal (superior) y no la mía*", puntualiza en la 6ª:

"Quando yo tengo parecer o juicio que el superior me manda cosa que sea contra mi conciencia o pecado, y al superior le parece lo contrario, yo debo creerle donde no hay demostración (en la versión latina -VL- dice: "si quidem aperta ratio non repugnat"); y si no lo puedo acabar conmigo, a lo menos, deponiendo mi juicio y mi entender (VL: "at certe meum iudicium sesumque relinquam" -el subrayado es mío-), debo dexarlo en juicio y determinación de dos o tres personas. Si a esto no vengo (VL: "Hoc si recuso"), yo estoy muy lejos de la perfección y de las partes que se requieren a un verdadero religioso". (Font. Narrart. IV, p. 790-791)

Ignacio no se limita sin más a la primera constatación de lo que mi conciencia me dicta. No olvidemos que Ignacio, remitiendo siempre a la propia conciencia, va a minar, al mismo tiempo, su "seguridad". Cuando en los EE. trata el problema de los escrúpulos, en la primera nota nos dice:

"Llaman vulgarmente escrúpulo, el que procede de nuestro propio juicio y libertad, es a saber, quando yo liberamente formo ser peccado lo que no es peccado; y este es propiamente juicio erróneo y no propio escrúpulo", y en la tercera añade: "el primer escrúpulo de la 1ª nota, es mucho de aborrescer, porque es todo error..." (EE. 346 y 348).

No todo lo que me dicta mi conciencia es "objetivamente" moral y, aunque yo, en principio, tenga que remitirme siempre a mi conciencia, tengo la obligación de "formar" mi conciencia. Recordemos lo que nos dice la **Gaudium et Spes**:

"... La conciencia es el núcleo más secreto y el sagrario del hombre, en el que éste se siente a solas con Dios, cuya voz resuena en el recinto más íntimo de aquella... La fidelidad a esta conciencia une a los cristianos con los demás hombres para buscar la verdad... Cuanto mayor es el predominio de la recta conciencia, tanto mayor seguridad tienen las personas y las sociedades para apartarse del ciego capricho y para someterse a las normas objetivas de la moralidad. No rara vez, sin embargo, ocurre que yerre la conciencia por ignorancia invencible, sin que ello suponga la pérdida de su dignidad. Cosa que no puede afirmarse cuando el hombre se despreocupa de buscar la verdad y el bien y la conciencia se va progresivamente entenebreciendo por el hábito del pecado" (n. 16) (Los subrayados son míos.)

Es decir, la conciencia es el "*sagrario del hombre*", pero no para refugiarse en él y autojustificarse (cfr. I Cor 4,3-4), sino para desde ahí, "*con los demás hombres... buscar la*

verdad", para ir alcanzando un "*predominio de la recta conciencia*". Porque la conciencia "*yerra*", o por "*ignorancia invencible*", o porque "*el hombre se despreocupa de buscar la verdad y el bien*". Y ¿cómo podrá darse esta "búsqueda" si no me interrogo?

La matización de Ignacio, por tanto, creo que enriquece las afirmaciones de Hayen. Tengo que remitirme a mi conciencia, pero mi conciencia no agota la verdad ni mi realidad interior (no olvidemos la problemática del "debaxo de especie de bien" EE. 10). Hay, pues, un margen de objetivación.

Ante una primera confrontación de mi conciencia con la del superior "*debo creerle donde no hay demostración*" (Nunca puedo ir contra lo que "*refuerza la evidencia de la verdad conocida*" CO. 8). Pero sugiere otro medio de objetivación: "*deponiendo mi juicio y mi entender, debo dexarlo en juicio y determinación de dos o tres personas*".

No es la primera vez que aparece en Ignacio esta preocupación por los niveles objetivos, frente a los subjetivos. (Cfr. por ejemplo EE. 185, 186 y 187). En el caso que nos ocupa, ese remitir primero al "superior", y luego "*al juicio y determinación de dos o tres personas*", no tiene nada que ver con una obediencia "infantil" (si por esto entendíamos la obediencia "ciega"), sino responsable ("en conciencia" nos decía muy bien A. Hayen), pero esta conciencia ha de someterse a la sospecha. (No olvidemos las veces que en EE. nos alude a las "razones aparentes" (EE. 329 y 359) o a las "falsas razones" (EE. 315). Esta sospecha será la única que garantizará un "*predominio de la recta conciencia*" (G. Et S. 16), porque "*es prudencia verdadera no fiarse de su propia prudencia, y en especial en las cosas propias, donde no son los hombres comúnmente buenos jueces por la pasión*" (CO. 12), y especialmente "*en cosas y personas espirituales... por ser grande el peligro de la vía espiritual*" (CO. 14). No es un problema de "razones", sino de objetivación, de realidad. ¡Cuántos anquilosamientos frente al Vaticano II o a la C. G. 32, no habrán encontrado su refugio en una conciencia "*despreocupada de buscar la verdad y el bien*" (G. et S. 16)! (Y lo mismo en el sentido contrario).

Lo que pretende Ignacio con la obediencia es alcanzar unos niveles de mayor operatividad y objetividad, ya que la disyuntiva no la plantea entre tener "yo" razón frente al "otro", sino entre la "*ayuda de todo el cuerpo*" y "*su propia voluntad y juicio diferente*" (Const. S. I., n. 547)¹¹.

Es la verdad lo que busca Ignacio, y para él está ligada a la realidad (= "*lo que se le representa como verdadero*", "*la evidencia de la verdad conocida*"). Por eso es en este momento cuando alude a la representación, que no hay que confundir con la "objeción de conciencia" sino con lo que podríamos llamar "aportación de datos":

"Con esto no se quita que, si alguna cosa se os representase diferente de lo que al superior, y haciendo oración os pareciese en el divino acatamiento convenir que se la representádes, que no lo podáis hacer" (CO. 25)

¹¹ Cfr. Const. S. I. n. 547 final: "...Porque así el obediente para cualquier cosa en que le quiera el superior emplear en ayuda de todo el cuerpo de la religión, debe alegremente emplearse, teniendo por cierto que se conforma en aquello con la divina voluntad, más que en otra cosa de las que él podría hacer siguiendo su propia voluntad y juicio diferente". (los subrayados son míos)

Queda abierto plenamente el acceso a la realidad (= "*la cosa que se nos representa*"). Pero una vez más, el maestro de la sospecha que es Ignacio, nos advierte:

"Pero, si en esto queréis proceder sin sospecha del amor y juicio propio, debéis estar en una indiferencia antes y después de haber representado, no solamente para la ejecución de tomar o dejar la cosa de que se trata, pero aún para contentaros más y tener por mejor cuanto el superior ordenare" (CO. 25)

Por tanto, la representación es, como hemos dicho, una "aportación de datos". No es precisamente una idea o un juicio, sino la "*cosa*" que se me "*representa diferente de lo que al superior*".

De nuevo parece estar en primer plano la sensibilidad, lo cual encajaría perfectamente con su formulación de la obediencia de "juicio" como ese conformar el "sentir" propio con el del superior. Nuestros juicios están ligados a lo que se nos representa.

Y observamos que en este momento, para garantizar la objetividad de la "*cosa*" que se nos "*representa*", remite a la necesidad de la indiferencia. (Cfr. toda la problemática de la indiferencia en la Elección, especialmente en el Tercer tiempo, y en el Primer modo. EE. 177 y 179).

Para Ignacio, como hemos repetido muchas veces, la indiferencia es el distanciamiento previo necesario para poder objetivar, un descondicionamiento interior que, en un momento determinado, hace que podamos usar de nuestras "*potencias naturales*" "*libera y tranquilamente*" (EE. 177), para poder "*seguir aquello que sintiere ser más en gloria y alabanza de Dios Nuestro Señor y salvación de mi ánima*" (EE. 179). Pues bien, esta actitud ha de regir la representación "antes y después". Es sugerente a este respecto el siguiente párrafo del Memorial del P. González de Cámara:

"N. P. dixo una vez estas palabras: "Yo deseo mucho en todos una general indiferencia, etc.; y así, presupuesta la obediencia y abnegación de su parte del súbdito, yo me tengo hallado mucho bien de seguir las inclinaciones". Y según esto hace el Padre, id est, quando quiere mandar a uno al estudio, o a una parte fuera, o darle un oficio de trabajo, examínale a que está más inclinado (presupuesta la indiferencia). El modo de examinar es, hacerle hacer oración o decir misa, y dar por escrito tres puntos: lo uno, si se halla aparejado para ir conforme a la obediencia; 2º, si se halla inclinado a ir; 3º, si le dexasen en su mano, qual escogería. También usa otro modo de examínalle, y es por alguno que le hable y saque dél su inclinación. Lo primero usa el Padre en cosas de más importancia, como en misiones, etc., en las cuales hace escrebir a todos, como para el Preste hizo y para Loreto. Lo segundo usa en quasi todos, o en todos, quando no consta de la inclinación, por la qual N. P. se mueve tanto, que, quando delibera en la consulta de quien irá a tal parte, o de quien hará la tal cosa (después de presupuesta etiam la actitud), una de las razones que el Padre más pondera es, que aquél tal se inclina o no inclina: y esta es una cosa muy ordinaria". (Font. Narrat. I, p. 596)

Es decir, Ignacio quiere poner en juego a toda la persona con sus cualidades y posibilidades. Pero para que esto sea real, ha de estar en condiciones de poder usar de sus

potencias "libera y tranquilamente" (EE. 177). Sólo así será una persona libre y responsable, y no alguien condicionado interiormente. Es el hombre al que apunta el P. F. Y para confirmar esto voy a sacar algunos datos que nos da, una vez más, González de Cámara en su Memorial (Cfr. **Font. Narrat.** p. 684-687).

Observa que Ignacio en cosas de "*mayor importancia*" usaba de mayor suavidad en el gobierno. Y pone el caso de cuando mandaba a alguien a hablar con un cardenal, después de instruirle minuciosamente sobre el asunto, le decía: "*Pero yo quiero que vos allá uséis de los medios que el Señor os enseñare que sean más convenientes, y os dexo en toda libertad para que hagáis lo que mejor os pareciere*". Y añade que cuando él mismo volvía de alguna misión delicada, Ignacio le preguntaba: "*¿Venís contento de vos?*" Y añade en portugués: "*Presupongo que avia tratado a cousa com liberdade, e que tudo o que fizera fora de mym*". Y un poco después observa: "*porque los hombres hacen naturalmente con más gusto las que tienen por mas propriamente suyas*". Y nunca olvidemos que en EE. 32, lo propio "mío", es lo que sale de "mi mera libertad y querer", y no de un condicionamiento interno¹².

En una palabra, Ignacio quiere contar con un hombre del que pueda fiarse plenamente. Pero, ¿podremos fiarnos de una persona cargada de prejuicios o apasionamientos? (= "y así, presupuesta la obediencia y abnegación de su parte del súbdito, yo me tengo hallado mucho bien de seguir las inclinaciones") (**Font. Narrat.** I, p. 596).

Es decir, la obediencia (= ob-audire: escucha) sería una actitud previa que, paradójicamente, expresaría la actitud libre y no condicionada de la persona.

Y así podemos entender lo que una vez más Cámara observa:

*"Suele nuestro P., todo lo que puede hacer suavemente sin obediencia, no meter en ello obediencia; antes quando puede hacer que uno haga una cosa sin que vea en su R^a inclinación, sino movido de sí mismo, huelga mucho más; y quando lo hace por ver inclinación, sin que se lo mande, huelga más con esto que no demandallo; y quando con mandarlo sin que meta virtud de obediencia, por la misma razón..."*¹³

"Suele nuestro P. decir muchas veces que quien no tiene obediencia de entendimiento, aunque la tenga de voluntad¹⁴, no tiene más que un pie dentro de la religión." (**Font. Narrat.** I, p. 681)

Según todo esto, ¿no podemos decir que la obediencia de entendimiento sería la disposición del hombre sin-pre-juicios y, por tanto, con una sensibilidad abierta? Esto no tiene

¹² Quiero citar aquí unas palabras del P. Kolvenbach actual General de la Compañía de Jesús, dichas en una entrevista que le hicieron un año antes de su nombramiento. Ante la pregunta de su "experiencia de la Compañía" contesta: "*Lo primero que quisiera citar es la confianza. Es la mayor riqueza que he encontrado en la Compañía; es lo mejor que tenemos. Uno entra en un grupo de gente que no está preparada para vivir el uno con el otro, y entonces se vive y se trabaja conjuntamente. Esto parece posible hasta a pesar de la diferencia. Además las cualidades personales son respetadas. Las potencialidades de cada uno se convierten en posibilidades...*" Me alegra que mi responsable general diga esto...

¹³ En las Notas dictadas por Ignacio a J. F. Vito sobre la obediencia, en la 4^a dice: "*Hay tres maneras de obedecer: una quando me mandan por virtud de obediencia, y es buena: 2^a Quando me ordenan que haga esto a aquéllo; y esta es mejor: 3^a Quando hago esto o aquello sintiendo alguna señal del superior aunque no me mande ni ordene, y ésta es mucho más perfecta*". (**Font. Narrat.** IV, p. 791)

¹⁴ Observemos que esto sería un mero voluntarismo.

nada que ver con un hombre "robot", dispuesto puramente a una ejecución mecánica (que es lo que en muchas ocasiones hemos interpretado como la obediencia "ciega" ignaciana).

Creo que es el momento de pararnos y profundizar un poco en todo lo dicho. Y para ello vamos de nuevo a remitirnos a A. Hayen.

Ya hemos aludido a su comparación con la función de juez. Pues bien, él distingue entre una obediencia "*familiar*" y otra "*política*". La primera (que también llama "*pedagógica*"), tendría como función el potenciar la libertad y autonomía del hijo, y en el campo religioso la encarna en el "*staretz*" ruso, especie de animador espiritual. Esta, según él, es por la que siempre hay que empezar ("*en la iniciación a la vida eclesial y a la vida evangélica, la función del staretz debe preceder, quizás durante largos años, a la del superior*" p. 106).

La "*política*", la referencia al superior, tiene un papel "*reconciliador*" (como el del "príncipe" en la ciudad) y que apunta, por tanto, a la comunidad (al "cuerpo") (Cfr. punto de arranque de la Deliberación de los primeros compañeros de 1539).

Pues bien, la autoridad del superior no debe ser "pedagógica" (subjctiva), sino que ha de incidir en una realidad que está allí y que yo no invento (objetiva).

Y prosigue Hayen en su reflexión. Después de decir que todo mandato de un superior en nombre de Cristo ha de ser "*bendición*", analiza muy agudamente el problema de la "*permisión*", llegando a decir que, estrictamente hablando, donde hay permisión, no hay verdaderamente obediencia. La obediencia requiere esencialmente la misión, y va más allá del "permiso" (p. 118). Es decir, el permiso tiene sentido en una perspectiva legalista o jurídica, donde el criterio es la ley, la regla. Y se pregunta: "*¿Actuamos como quien ha de ser juzgado por una ley de libertad (Sant. 2,12)?*" Al contestar que no, admite la necesidad del permiso, pero advierte que hay que pasar a la perspectiva de la misión (que desemboca en lo que Ignacio llama la "*voluntad de Dios*"), donde entran en juego plenamente la autoridad y obediencia verdaderas, es decir, responsables y en búsqueda. Tanto el autoritarismo como el "*laissez faire*" quedan fuera de la misión al quedar al margen de la escucha y de la implicación responsable en la realidad.

La autoridad que asume la misión (que como hemos dicho encuentra su justificación en Dios, en Cristo), es más exigente para el "superior" que para el "súbdito", pues nunca su ministerio (servicio) será adecuado, y no por eso habrá de eludirlo. La autoridad ha de asumir siempre el riesgo de la determinación que, en cierto sentido, en el momento mismo de producirse, será en solitario, como observa Hayen (p. 162-4). Esto nos lleva a preguntarnos lo siguiente: ¿con que superior contaba Ignacio?

Ya hemos aludido a su antijuridicismo. Es célebre a este respecto el **Proemio de las Constituciones S. I.**

"Aunque la suma Sapiencia y Bondad de Dios, nuestro Criador 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 y 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 N. S., y los ejemplos de la santos y razón así nos lo enseñan en el Señor nuestro, tenemos por necesario se escriba constituciones, que ayuden para mejor proceder, conforme a nuestro instituto, en la vía comenzada del divino servicio" (Const. S. I. n. 134)

Pero voy a traer algunas observaciones de González de Cámara en su **Memorial** que van a expresar hasta qué punto esto era fundamental en Ignacio:

"...y por eso (N. P. Ignacio) dio tanta importancia siempre a dejar a los superiores inmediatos en toda la libertad posible; no impidiendo, sin embargo, el que en tiempo, lugares y personas particulares, se impusiesen a veces las limitaciones necesarias, pero, sin embargo, no con reglas universales que impiden mucho la subordinación debida en la Compañía. Porque si al provincial se le limita y quita lo que se debe a su oficio, pasa al del rector, y el rector por la misma razón al del ministro, y así los demás, quedando en gran parte perturbada la orden de gobierno que el Espíritu Santo enseñó a N. bendito Padre." (Font. Narrat. I, p.687)

Y en otro momento lo formula desde otra original perspectiva:

"Porque hablando en general, no era propio del espíritu de N. P. Ignacio dar leyes universales para males particulares. Tenía muy en cuenta cómo remediarlos ayudándose muy especialmente de despedir a los miembros enfermos que los habían provocado, pero nunca con reglas universales que atan e impiden a los sanos" (Font. Narrat. I. p. 687)

Todo juridicismo, por tanto, era para Ignacio un atentado contra la libertad. La concepción ignaciana de la obediencia sería la contraposición a una mentalidad legalista, y, en ese sentido, tenía muy claro que no todo el mundo era apto para esta obediencia. Paradójicamente habría que decir, que no es apto para la obediencia ignaciana de juicio (capacidad "*para sentir lo que el superior ordena, en cuanto por vigor de la voluntad puede inclinarse*") el que necesita una fuerte estructura jurídica para sentirse seguro, al mismo tiempo que dicha estructura lo insensibiliza interiormente ("*dureza de juicio*").

Pero sigamos profundizando. ¿Cuál era la raíz de este antijuridicismo?, o dicho de otro modo ¿Con qué suplía la imprescindible objetivación que la ley proporciona para el bien común y las relaciones humanas?.

Aquí, a mi manera de ver, estaría la clave de la concepción ignaciana del binomio "autoridad-obediencia".

S. Ignacio es anti-ideológico y está obsesivamente vuelto a la praxis, lo cual se concreta en su concepto de servicio. Lo que le preocupa no es la idea (¿la utopía?) sino una realidad que hay que transformar. Pero, como antes vimos, esto lo va a hacer implicándose en esa realidad, asumiéndola responsablemente, para que la respuesta no sea utópica (que no sería respuesta, sino evasión) sino dinámicamente transformadora. Y la única forma de hacer esto

operativo será para él sustituir la rígida estructura jurídica (¿ideología?) por una autoridad fuertemente responsable y abierta al principio de subsidiaridad.

Veamos como expresa esto Cámara. Nos cuenta, que nombrando Ignacio al P. Dr. Miguel de Torres visitador de la provincia, y teniendo que afrontar negocios muy dificultosos e importantes,

"sin embargo, para la solución y determinación de cada uno no le dio leyes ni reglas, con las que limitaría el poder y libertad que en todo quería que usase. Largas instrucciones para todo y avisos que se le ofrecían para que usase de ellos en tales o cuales circunstancias sí; pero, obligaciones de ir por este camino o por aquel otro, de ninguna manera. Antes le dio gran cantidad de papeles firmados por él y en blanco, para que, conforme a lo que juzgare conveniente, escribiese en ellos patentes o cartas suyas para los que quisiere y como quisiese" (Font. Narrat. I, p. 684-685).

Es decir, sin decisión y determinación no hay operatividad. Pero no hay operatividad real si la respuesta no es en libertad. (Y no olvidemos que para Ignacio esta no es la arbitrariedad, sino el "servicio", "lo que conviene", en una palabra, lo que está enmarcado en el P. F. Cfr. una vez más EE. 50). Y esta respuesta en libertad no puede estar condicionada previamente por unas leyes, sino abierta, en escucha, a una realidad imprevisible que hay que transformar un "ordenar" (¿reduzir?).

Y prosigue Cámara:

"De la misma manera quería N. P. que los provinciales en sus provincias tuviesen toda la libertad posible en el gobierno de ellas, y que no la quitasen a los rectores y demás preósitos locales para con sus súbditos locales¹⁵". (Y aquí transcribe una carta de Ignacio al P. Diego Mirón: "Ni es oficio de preósito provincial, ni general, tener cuenta tan particular con los negocios: antes quando tuviese para ellos toda la habilidad possible, es mejor poner a otros en ellos, los cuales después podrán referir lo que han hecho al provincial, y él se resolverá, entendiendo sus pareceres, en lo que a él toca resolverse; y si es cosa que se pueda remitir a otros, assí el tratar como el resolver, será muy mejor remitirse, máxime en negocios temporales, y aún en muchos espirituales: y yo para mí este modo tengo, y experimento en él no solamente ayuda y alivio, pero aún más quietud y seguridad en mi ánima. Assí que, como vuestro officio requiere, tened amor, y ocupad vuestra consideración en el bien universal de vuestra provincia: y para la orden que se ha de dar en unas cosas y otras, oid a los que mejor pueden sentir dellas a vuestro parecer.

Para la execución no os impliquéis, ni por vos os embaracéis en ellas, antes, como motor universal, rodead y moved a los motores particulares, y assí haréis más cosas, y mejor hechas, y más propias de vuestro officio, que de otra manera; y quando ellos en algo faltassen, es menor inconveniente que si vos faltásedes; y estaos mejor a vos adereçar lo que vuestros súbditos faltassen, que no a ellos; ni a vos emendaros ellos en lo que vos faltásedes, lo qual sería muy ordinario entremeténdoos en los particulares más de lo justo" (Font Narrat. I, p. 685)

¹⁵ Aquí podemos aludir a la obligación de obedecer al cocinero (Const. S. I. n. 84 y 85) o al médico y enfermero (Const. S. I. n. 89, 272 y 304)

Como vemos es una perfecta formulación del principio de subsidiariedad: el entrometerse el superior en los particulares llevaría a fallos, "lo qual sería muy ordinario".

Según esto, aparece claro que Ignacio no sacraliza la autoridad. Precisamente porque tiene que "*interpretar*" (CO. 6) la voluntad de Dios, que nunca será algo abstracto, sino encarnado "en lugares, tiempos y personas", tiene que dar toda la operatividad posible (y esto es a través de la libertad) al que está en contacto con la cambiante realidad. Y que la autoridad no es algo absoluto aparece en la alusión de que los "*súbditos*" tendrían que "*emendar*" al superior en lo que "*faltasse*", "lo qual sería muy ordinario" si se "*implicassen*" en lo que no era "su officio".

Pero sigamos a Cámara:

"Y se llevaba a cabo esto en su tiempo tan a la letra, que me acuerdo que siendo yo rector de Coímbra, y novicio todavía en la Compañía, escribí algunas veces al P. Maestro Simón, que era provincial, mandándole preguntar qué haría en algunas cosas, y que él nada quería responder a eso, sino que hiciese mi oficio como me pareciese... Fundábase también esta orden del P. Ignacio en que Dios N. S. tiene particular concurso con el superior inmediato e inferior en las cosas particulares que propia e inmediatamente pertenecen a su oficio; por lo que quererlas limitar, o gobernar con reglas universales, es quitarle la autoridad, y consiguientemente a impedir la cooperación para la que tiene especial gracia de Dios, que por ser agente particular, tiene más eficacia para los tales negocios que cualquier otro. Además de esto, ¿Cómo puede el general que está tan lejos de la provincia, acudir a tiempo a los mil negocios que en ella surgen? Y aun cuando acuda ¿Cómo es posible que tenga información de las muchas particularidades que en ellos se dan, de las cuales depende ordinariamente la solución del asunto? ¿Cómo puede el provincial regirse por leyes y reglas generales, siendo así que acontecen cada día tantas y tan diferentes circunstancias, que cambian totalmente la especie de los negocios? Y ésta es la causa por la que tan a menudo N. P. Ignacio se remite en las Constituciones al parecer del superior; porque veía que no se podía dar orden universal en cosas morales. Sin duda la experiencia demuestra que muchas cosas de importancia han dejado de hacerse por esperar respuesta de tan lejos. Muchas se determinaron lo opuesto a lo que habría sido, si el superior universal estuviera presente. En muchas habrá escrúpulos, dudas e interpretaciones, quizás, contra la obediencia ciega, a causa de la variedad de cosas y la fuerza del precepto y regla universal. Y no es extraño que se sigan todos estos inconvenientes; porque para el buen gobierno es necesario que haya poder y saber: y de esta forma quedan estas dos partes totalmente separadas; porque el superior universal, que tiene el poder, no le es posible tener el saber particular y práctico que es necesario; y el inmediato, que tiene el saber y palpa las cosas con la mano, no tiene poder para ejecutarlas por sí mismo" (Font. Narrat. I, p. 685-687)

Tenemos aquí la clave: el gobierno no es para Ignacio algo sagrado y abstracto, sino la conjunción de dos dimensiones que no pueden separarse: el "poder" y el "saber". Y sólo así será "bueno". Podríamos decir, con más precisión: para que sea servicio y no manipulación o imposición.

Resumiendo: el binomio autoridad-obediencia en Ignacio es, ante todo, un servicio. No nos olvidemos de su formulación al rey de Portugal: "mi señor en el Señor nuestro": todos servimos. Y para que sea tal, no puede moverse en el mundo de las leyes universales, sino en el campo concreto de las determinaciones espacio-temporales. Pero una ley, por perfecta que sea, nunca podrá determinar nada espacio-temporalmente. Esto sólo será posible trasladando el acento de la ley al binomio autoridad-obediencia como Ignacio lo concibe: desde su concepción del hombre como ser libre que ha de determinarse en cada momento, no arbitrariamente, sino "haciendo reverencia y obediencia a su Criador y Señor" (EE. 50). Pero esta determinación ha de ser una respuesta (toda respuesta es un "poder") a una realidad (que hay que conocer: un "saber"). Pues para salvar esto, Ignacio lleva al límite el principio de subsidiariedad.

Más aún, Cámara prosigue enumerando los inconvenientes que van a surgir si no se cumple este principio:

"Hay otros inconvenientes y que de parte de las personas y oficiales, no menos puede temerse, como de hecho se da, ocasión de poca obediencia de entendimiento al superior universal. Porque muchas veces ocurrirá que el provincial ordene cosas al rector contra lo que él está viendo con los ojos¹⁶, especialmente siendo así, que es difícil dominar la inclinación natural que tienen los hombres a las cosas que se le prohíben o limitan; dejadez y flojedad de efectuar las cosas, así por el disgusto natural, como porque en muchas tendrá la excusa de no hacerlas, por ejemplo, que no tenía licencia o comusión del provincial, etc.."(Fontes Narrat. I, p. 687)

Curiosamente aquí aparece que la obediencia de entendimiento puede ser imposible su práctica por prescindir el superior del principio de subsidiariedad, que sería el único que posibilitaría el "sentir lo que el superior siente". Si éste decide sin tener en cuenta las mediaciones que lo pondrían en contacto con la realidad difícilmente podrán sentir lo mismo súbdito y superior. Pero si esto es así, si el superior decide desde "otro mundo", surgirá una total inoperatividad: "flojedad", "excusas", disculpas, etc.

Este es, por tanto, el superior con el que Ignacio contaba para posibilitar la obediencia que exigía al que entraba en la Compañía. Y un superior que no haga posible la obediencia de entendimiento por prescindir del principio de subsidiariedad, no debería ser para la Compañía.

Según todo lo dicho, el sugerente análisis de Hayen sobre la dialéctica Judío-Pagano aplicada al binomio autoridad-obediencia (p. 127-134), habría de puntualizarlo. Según él (p. 133), "*por parte de la estructura misma de la obediencia cristiana, el superior está de parte del Judío fiel (a Dios, a la religión, a la regla, etc.) y los "otros" del lado del Pagano abierto (al mundo, a la vida, su continua renovación, etc.)*".

No creo que esto pueda aplicarse sin más a la concepción de la obediencia de Ignacio. Para éste, el superior, a través de la subsidiariedad, ha de estar abierto "al mundo, a la vida..." =

¹⁶ No olvidemos la descripción de la obediencia de entendimiento en CO. 8: el entendimiento "*naturalmente da su asenso a lo que se le representa como verdadero*", y no puede actuar de otra forma; sin embargo "*en muchas cosas en que no le fuerza la evidencia de la verdad conocida, puede con la voluntad inclinarse más a una parte que a otra; y en las tales, todo obediente verdadero debe inclinarse a sentir lo que su superior siente".*

"según las circunstancias de lugares, tiempos y personas". Además, parece que olvidamos como ejerció la "autoridad" apostólica un Pablo frente a un Santiago, por ejemplo.

Evidentemente, para Ignacio, la autoridad del superior, como él lo concibe, es indiscutible (la fundamenta en "Cristo N. S."). Pero no es un autoritarismo que se concretaría en el chato "principio de autoridad". En este, la autoridad aparece como un bien en sí que, si se pierde, no hay posibilidad de operatividad en el "cuerpo" social. Y esto, en una visión fáctica y superficial, es verdad. Pero ya hemos visto que Ignacio no tiene esa concepción fáctica de un poder "en sí", sino de un poder orientado a "reducir" a un "orden" una realidad que hay que conocer ("saber").

Y aquí voy a traer varias citas que pueden expresarnos ese poder. En una carta a los jesuitas de Gandía del 27 de julio de 1547, en que les habla de la necesidad de un superior local, al final les dice:

"Porque toda la autoridad que yo, si presente estuviese, querría tener para mejor ayudaros, a mayor honra y gloria de Dios N. S., toda aquella deseo tenga el rector para el mismo fin" (MHSI, t, 42, p.338)

La autoridad, por tanto, no es un fin "en sí", sino una "ayuda" (un servicio) enmarcada en el P. F.

En otra carta al P. Viola, nombrado comisario para el norte de Italia, en sustitución del P. Laínez que era el provincial, le dice:

"He entendido, por informaciones ciertas, que en el uso de oficio del comisario guardáis respecto a vuestros súbditos un respeto mayor del que conviene. Porque, si bien se ha de alabar la humildad y el someterse en vuestro corazón a todos, es necesario que en el exterior recordéis que tenéis la persona de Jesucristo para vuestros súbditos... Y cuando vos sentís que una cosa conviene para el servicio divino, aunque viérais que los rectores son de contrario parecer o inclinación, no debéis dejarlos seguir su opinión y voluntad, más hacerles venir a la vuestra, usando vuestra autoridad con ellos, aunque fuera necesario reprenderles y penitenciarles delante de todos. Sepan todos que es voluntad nuestra que tengáis toda la autoridad del provincial hacia los rectores dichos y otros, aún para quitarles del oficio y poner los que os parezcan idóneos. Y os mando que, cuando fuera necesario, uséis esta autoridad, y que siempre tengáis más respeto al bien universal que al particular..." (MHSI. t. 31, p. 202-203)

Aquí aparece, por un lado, que la autoridad como "servicio" debe destruir el "principio de autoridad" de los rectores, "aunque fuera necesario reprenderlos y penitenciarlos delante de todos". (Detrás del llamado "principio de autoridad" nunca habrá una autoridad-servicio, sino una autoridad-en-sí).

Pero además, esta autoridad-servicio no es un poder abstracto y arbitrario, sino que tiene un contenido concreto, el "servicio divino" (P. F.) cuya norma es tener "más respeto al bien universal que el particular". En las **Constituciones de la Compañía de Jesús** (n. 622) Ignacio formula así este principio: "*porque el bien, quanto más universal es más divino*".

El fin, por tanto, de la autoridad es abrir al sujeto ("súbdito") a la universalidad, o lo que es más claro, arrancarlo de la particularidad, del individualismo. (Cfr. final de EE. 189: "*quanto saliere de su proprio amor, querer e interesse*").

Por último, en una carta al P. Gaspar Gropello del 22 de julio de 1553, nos da otra dimensión de su concepción de la autoridad:

"Que como vos y todos los religiosos deben estar dispuestos a hacer quanto 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 a aquella circunspección que exige la discreta caridad". (MHSI, t. 31, 201-202)

Todo esto no tiene nada que ver con una concepción autoritaria y dictatorial, ni con el simplista "principio de autoridad": si la autoridad debe ser un servicio, no hay servicio si no está enmarcado en la "*circunspección que exige la discreta caridad*"¹⁷.

Y para terminar, y como resumen de toda esta rica problemática de la obediencia ignaciana, vamos a analizar brevemente la **Instrucción sobre el modo de tratar los negocios con cualquier superior**, escrita y enviada a toda la Compañía, el 29 de mayo de 1555, un año y dos meses antes de su muerte:

1. *El que ha de tratar por superior, traiga las cosas digestas y miradas por sí, o comunicadas con otros, según que fueren de más o menos importancia. Con esto, en las cosas mínimas o de mucha priesa, faltando tiempo para mirar o conferir, se deja a su buena discreción, si, sin comunicarlas o mucho mirarlas, deba representarlas o no al superior.*
2. *Así digestas y miradas, propóngalas, diciendo: este punto se ha mirado por mí, o con otros, según que fuere; y ocurriame o mirábamos sí sería bien así o así. Y nunca diga al superior, tratando con él: esto o aquello es o será bien así; mas dirá condicionalmente si es o si será.*
3. *Así propuestas las cosas, del superior será determinar o esperar tiempo para mirar en ellas, o remitirlas a quien o a quienes las han mirado, o nombrar otros que miren en ellas o determinen, según que la cosa fuere más o menos importante o difícil.*

¹⁷ La doble vertiente a la que alude a Hayen que se da en la autoridad: la familiar (del "staretz") y la política (del superior), en Ignacio, podríamos decir, que están conjugadas dialécticamente por esa "discreta caridad". Veamos la carta que Polanco, en nombre de Ignacio, escribe al P. Juan Blet: "*Ha venido a orejas de nuestro Padre, que V. C. no se halla bien en esa ciudad, ni en compañía y obediencia del P. Mtro. Everardo y los demás hermanos de esse collegio. Y no solamente le da esto mal gusto, por conocer las partes del que rige, y los demás, que muestran no ser suya la culpa, pero aún por tener por cierto que, quien tiene espíritu y virtud para en esta Compañía servir a X^o. N. S., en cualquier lugar y compañía que la santa obediencia de ponga, debe quietarse y de su parte hazer lo que en él es para ayudar el bien común y edificar a los de dentro y fuera de casa. Con esto, si alguna cosa ay, que mueva en particular para dexar esse lugar, puédese escribir a nuestro Padre, y acá, dize, que se verá lo que debe hazerse, todas cosas consideradas. Esto se hará sin dezir nada al P. Mtro. Everardo, ni otro de essa ciudad, porque tampoco a él se le escriben estas cosas"*. (MHSI, t. 34, p. 349) Por un lado aparece el papel "reconciliador" del superior (cfr. Hayen) expresando la necesidad de una disposición a la convivencia, no de cara a unos niveles puramente subjetivos, sino objetivos: "*para ayudar el bien común y edificar a los de dentro y fuera*", pero quedando abierto a la realidad "*si alguna cosa ay*", "*que se verá lo que debe hazerse, todas cosas consideradas*". Y todo esto "*sin dezir nada al P. Mtro, Everardo...*": la honradez de guardarle las espaldas al que está en dificultades. ¿No puede ser esto un caso modélico de lo que debería ser la "discreta caridad" (= un amor que abre al discernimiento objetivando y sin complicidades).

4. *Si a la determinación del superior, o lo que el tocara, replicare alguna cosa que bien le parezca, tornando el superior a determinar, no haya réplica ni razones algunas por entonces.*
5. *Si, después de así determinado el superior, sintiese el que trata con él que otra cosa sería más conveniente, o se le representase con fundamento alguno, aunque suspendiese el sentir, después de tres o cuatro horas, o otro día, puede representar al superior si sería bien esto o aquello, guardando siempre tal forma de hablar y términos, que no haya ni parezca disensión ni altercación alguna, poniendo silencio a lo que fuere determinado en aquella hora.*
6. *Con esto, aunque sea la cosa determinada una y dos veces, de ahí a un mes o tiempo más largo, puede representar asimesmo lo que siente o le ocurriere por la orden ya dicha; porque la experiencia con el tiempo descubre muchas cosas; y también hay variedad en ellas con el mesmo.*
7. *Item, se acomode el que trata a la disposición y potencias naturales del superior, hablando distinto y con voz inteligible, y claro, y a tiempos que le sean oportunos, cuando fuere posible... (MHSI, t. 37, p. 90-91)*

Esta instrucción, dada la fecha en que la escribió y que la envió a toda la Compañía, podemos considerarla como la formulación más cargada de experiencia de un hombre de gobierno como fue Ignacio, y, por otro lado, no atada a una situación conflictiva como la que motivó la carta de la obediencia a los jesuitas de Portugal (sería muy importante desarrollar su contexto histórico).

Dada la claridad y precisión de la **Instrucción** casi no requiere comentario, sobre todo después de todo lo que hemos ya dicho. Sin embargo sugiero algunos temas claves:

1.- El concepto "mirar": Sale nueve veces y determina muy bien lo que Ignacio entiende que debe ser la materia de la aportación-representación: una cosa que se nos representa y, por tanto, fundamentalmente miramos. No es un juicio o una idea.

Esta mirada ha de ser detenida, sopesada "*por sí*" o "*comunicada con otros*". Es, por tanto, algo ligado a mi sensibilidad (no al campo de la teoría).

Lo que debe aportar el "súbdito" al superior son datos ("cosas"), para que la "determinación" del superior vaya estando cada vez más enriquecida con la realidad. Recordemos lo que nos decía González de Cámara sobre "*el modo de tratar las cosas N. P.: 1º, que nunca persuade con afectos sino con cosas*".

Este sería el primer momento de esta compleja realidad que llamamos obediencia. Por eso, la preocupación de Ignacio por la acumulación de datos, tanto sobre las personas, como sobre la realidad. Expresión de esto es la obligación en la Compañía de la Cuenta de conciencia y la continua información que busca a través de una ingente correspondencia.

2.- El factor tiempo: sale expresamente (bajo el vocablo tiempo) o indirectamente (día, mes, hora) nueve veces. Ya hemos aludido en numerosas ocasiones a la importancia que Ignacio da al tiempo en los EE. Sin él no podía darse el discernimiento, como factor objetivador imprescindible (entre otras cosas).

El distanciamiento temporal que nos libera de la inmediatez del "estímulo-respuesta", hará posible que, lo que sería una mera "*réplica*" o "*disensión*", pueda convertirse en

representación (= aportación de datos). Es decir, el distanciamiento temporal a ayudará a alcanzar ese estado descondicionado (*indiferencia*) que garantizará mi libertad-responsabilidad.

3.- El concepto sentir: expresamente sale cuatro veces sólo, pero está en el trasfondo de toda la Instrucción. Podríamos resumir, que lo que Ignacio plantea es, que este "sentir" distinto del superior (raíz de la imposibilidad de la obediencia de juicio), pueda ser distanciado en el tiempo y representado, porque entonces no se convertirá en una simple "disención" o "altercación", y podrá abrirse a la posibilidad de un "mismo sentir".

Pero hay un dato importante: este "*sentir*" distanciado en el tiempo no se apoya en un "*juicio*", sino en la "*experiencia*" de las "cosas", que también están afectadas por el tiempo y pueden cambiar (= "*hay variedad en ellas*").

4.- El concepto determinar: Sale siete veces y siempre está ligado directa o indirectamente al superior. Efectivamente, la aportación o representación del súbdito al superior no ha de ser una presión o confrontación, sino "condicional". En realidad es la única posibilidad de que la determinación final no sea fruto de presiones, sino de una búsqueda en libertad.

Y es que la determinación del superior tampoco debe ser una decisión precipitada ni totalmente en solitario, sino que ha de estar distanciada en el tiempo ("*esperar en el tiempo*") y compartida con otros ("*remitirlas a quién o a quienes las han mirado, o nombrar otros que miren en ellas o determinen, según que la cosa fuere más o menos importante o difícil*").

Es decir, la "determinación" del superior no es un acto dictatorial y, en absoluto, puede consistir en un sencillo asumir la determinación de otros. Ha de ser una decisión enriquecida con la libertad de todos (Cfr. principio de subsidiariedad).

Pero, caer en la cuenta, que siempre lo determinado por el superior no será algo cerrado o definitivo, sino "*por el momento*" o "*en aquella hora*", porque "*aunque la cosa sea determinada una y dos veces...; la experiencia con el tiempo descubre muchas cosas; y también hay variedad en ellas con el tiempo*".

5.- La realidad: Aunque no sale la palabra en cuanto tal, es lo decisivo en todo el proceso. Es lo que hay que salvar. Y "salvar la realidad" es garantizar lo más posible la objetividad, la verdad, la "cosa", que nunca será fruto de presiones o condicionamientos, sino de "mirar" en libertad.

Más aún, como hemos dicho antes, la determinación del superior siempre quedará abierta al enriquecimiento de la realidad, de la experiencia, de las "cosas", no de las "teorías"¹⁸.

¹⁸ Este continuo remitir a las "cosas", no a las teorías tendríamos que recuperarlo. Es muy significativa la traducción del latín del Decreto sobre el ministerio de los presbíteros, del Concilio Vaticano II, hecha por D. Daniel Ruiz Bueno, ofrece la siguiente versión de un párrafo del nº 15: "*Esta obediencia, que conduce a la más madura libertad de los hijos de Dios, exige por su naturaleza que, al excogitar prudentemente los presbíteros, en el cumplimiento de su ministerio, movidos de la caridad, nuevos métodos para el mayor bien de la Iglesia, propongan confiadamente sus proyectos (en latín: *incepta sua fideliter proponant*) y expongan insistentemente las necesidades de la grey que les ha sido confiada, prontos siempre a someterse al juicio de los que ejercen la autoridad principal en el gobierno de la Iglesia de Dios*".

Como vemos, desaparecen las tímidas formulaciones que podrían enriquecer el binomio autoridad-obediencia al remitirlo a las "cosas" "*incepta*" (:las cosas comenzadas), al traducirnos éstas como "proyectos"...

6.- El superior como persona condicionada y concreta: En la **Carta de la Obediencia** podemos sacar la impresión de que se identifica sin más al superior con Cristo, quedando así idealizado e intocable. Aunque la idealización no es posible (se alude a que puede ser persona “*menos prudente*”, “*falto de bondad y otras cualidades*”), ese ver en él a la persona de Cristo, puede inducir a error. Lo mismo el “*no traer la voluntad del superior*” a la nuestra (CO. 6). Pero todo esto entra en esta **Instrucción** en el apartado de la “*determinación*” del superior, eso que lo supera. Y una cosa es esta “*determinación*” y otra la aportación de datos y representación a un superior concreto. Aquí avisa Ignacio muy seriamente, que tengamos en cuenta y nos “*acomodemos*” a “*la disposición y potencias naturales del superior*”. Esto es todo lo contrario a una idealización. Hay que contar con la pobre realidad de éste y acomodarse a ella. Si el superior debe conocer al súbdito, éste debe también conocer al superior.

“*Hablando distinto y con voz inteligible, y claro*”. Es decir, una cosa es conocer las cualidades y limitaciones, y tenerlas en cuenta seriamente como condicionamientos reales, y otra la simulación.

“*Y en tiempos que le sean oportunos*”: no basta conocer a una persona. Hay que tener presente sus circunstancias (su temporalidad). La inoportunidad de un “mal momento”, puede tirar por tierra una sabia determinación: así de limitado es el hombre. Ignacio nos prohíbe que lo idealicemos y, menos aún, que actuemos conforme a esa “idealización” (= lo que “debería ser”).

Como vemos, en esta Instrucción aparece el gran “político” (en el sentido más humano y serio del término) que fue Ignacio de Loyola. Su profundo conocimiento de la complejidad del hombre le hacía ser no sólo “sencillo como paloma” (= “hablando distinto..., y claro”), sino también “prudente como serpiente” (Mt. 10,16)¹⁹.

Después de todo este recorrido, podemos entender lo que nos dice en el n. 26 de la CO.:

“porque así enteramente se guarde la subordinación y consiguientemente la unión y caridad, sin la cual el buen ser y gobierno de la Compañía no puede conservarse...”

La obediencia es una “*subordinación*” (servicio), que a todos afecta, que apunta y culmina (“*consiguientemente*”) en la “*unión y caridad*”. ¿No fueron esta “unión y caridad” las que en la **Deliberación** de 1539 motivaron el voto de obediencia? Pues sólo si culmina en una convicción (reducción = ser capaz de sentir-con), la obediencia merecerá el nombre de tal virtud porque hará posible y real “la unión y caridad”.

A este respecto, puede ser interesante el análisis que D. Bernard hace de los conceptos “favor” y “obligación” en Ignacio. Según él no tienen una dimensión jurídica (por lo tanto, de deber, coactiva), sino de gratuidad y libertad. Como muy bien formula este autor, “*Ignacio intenta liberar la libertad de la relación Amo-Esclavo, y la implica en la relación de favorecido-obligado*” (p.340).

¹⁹ Pero entendamos bien el sentido del Ignacio “político”. D. Bernard, comparando a Ignacio con Maquiavelo, observa que éste gira en torno a la desconfianza, mientras el primero busca, a pesar de todo (y yo diría que teniendo en cuenta todo), la posibilidad de un esfuerzo común partiendo de la actitud positiva, pero despierta, de “*ser más prompto a salvar la proposición del próximo que a condenarla*” (EE. 22)

Y éste podría ser el trasfondo de la obediencia ignaciana: si no es algo que dinamiza toda la persona "suavemente" en un mismo "sentir", en una respuesta operativa no individualista (desde la vivencia de "cuerpo"), a una realidad compleja (nunca cerrada, sino siempre abierta, sin caer en la indeterminación), no merece el nombre de tal virtud.

Intentando hacer una última conexión con los EE, podríamos decir que la dinámica del Yo expresada en la oración preparatoria (EE 46) tiene su correspondencia con la obediencia ignaciana. En efecto, en EE 46, S. Ignacio nos planteaba que no sólo teníamos que responsabilizarnos de las intenciones, -aquello que yo destaco en mi haz de posibilidades y expresa lo que quiero y que sólo yo conozco-, sino además, de las acciones -manifestación en la realidad de mis intenciones, lo que queda en la historia, pero que normalmente no coincide con las intenciones, siendo sin embargo más y, por tanto, responsable de ellas- y de las operaciones.

¿Qué entiende Ignacio por operaciones? Ya hemos aludido en más de una ocasión que el ser humano al no nacer programado por un instinto es pura búsqueda, y esta búsqueda va a ser posible gracias a las operaciones de nuestras facultades (memoria, entendimiento, voluntad, imaginación, sentidos...) que están continuamente en activo, aunque no todas van a ser decisivas, la mayor parte ni siquiera van a convertirse en "intenciones", pero son necesarias. Mis intenciones no surgen de la nada sino de todo el conjunto de fantasías, ideas, deseos, experiencias vividas (lo que he visto, oído, gustado...)

Pues bien, Ignacio quiere que pidamos (no está en nuestra mano ni es cuestión de esfuerzo) que estas tres dimensiones en las que nos expresamos como personas, "*sean puramente ordenadas en servicio y alabanza de su divina majestad*".

Si todo esto lo aplicamos a la problemática de la **obediencia** nos encontramos con lo siguiente: para Ignacio no basta con que nuestra *ejecución* sea correcta, sino que ha de ser personal. Puede darse un resultado correcto (**obediencia de ejecución = acciones**), pero no haberse puesto en juego la persona porque no quiere eso (**obediencia de voluntad = intenciones**), ni está de acuerdo (**obediencia de juicio = operaciones**). En efecto, Ignacio describe la "obediencia de juicio" como un *sentir con lo que el superior siente*. Por otro lado hemos visto que es tarea del verdadero obediente representar insistentemente cuando no coincide este *sentir* ("*porque la experiencia con el tiempo descubre muchas cosas y hay variedad en ellas con el mismo*"). El sentido de la obediencia ignaciana no es ejecutar lo mandado sino responder con acierto a los retos de la realidad (las *cosas*), y para eso nuestra inteligencia debe *usar de sus potencias naturales libera y tranquilamente* (EE 179). ¿No coincide esto con la *inteligencia sentiente* de Zubiri?

Una obediencia militar o jurídica solo apunta a la ejecución; la obediencia ignaciana, a la persona. Y aquí remito a un artículo sobre la obediencia ignaciana de L. Mendizábal²⁰. En el apartado III: "Sobre el sentido teológico de la fórmulas ignacianas", recoge las objeciones que la obediencia ignaciana despertó en numerosos teólogos (p. 414-415), y cita a Nadal (el

²⁰ Manresa, 1964, v. 36, p. 413-420.

hombre que Ignacio comisionó para que fuese declarando las Constituciones de la Compañía comentando la sentencia de la *Summa Sylvestrina* que afirmaba que probablemente el súbdito no estaba obligado a obedecer *praeter regulam* (concepción jurídica):

"pero yo me reía diciendo que Silvestre decía bien, pero de otra obediencia, no de esta de la Compañía que tiene su modo de proceder y confirmado; así que nadie procure tener juicio ni contra ni praeter Institutum. Y si alguno le parece que es contra los doctores, manifestad vuestra duda y entended; puesto que los doctores puedan decir bien conforme a sus razones, así también todo lo que tenemos va bien con la divina gracia, pues la Iglesia ya lo aprobó, que en esto no podía errar". (p. 416)

Como hemos dicho antes, Ignacio era muy consciente de que no todo el mundo podía vivir la "autoridad-obediencia" que él planteaba, y así escribe al P. Sodevila el 19 de abril de 1556, tres meses antes de su muerte:

*"Paréceme que con estudiar lo que dicen los sumistas de la obediencia se aprovecha tanto, que en sí y en los que le conversan se siente, haciéndose grandes intérpretes y limitadores de la obediencia, a cada paso diciendo que no quieren ser homicidas de sí mismos, etc. Esta es la peor doctrina y más perniciosa para la unión que pretendemos en la Compañía, y la perfección de la obediencia formaba de caridad, que podría usarse; y a modo de peste, basta para inficionar presto todo un collegio. Ese espíritu es propiamente de superbia de juicio, y estraga toda la simplicidad y mañanidad de la obediencia, y su fin es la apostasía voluntaria, o el ser despedido, porque no se inficionen los otros. Todavía en esta parte la Compañía mirará la charidad que podrá usar con un particular sin perjuicio del bien universal.
... y a no tomar el espíritu y modo de proceder de la Compañía, muy mejor sería estar fuera della". (MHSI, t. 40, p. 276-277)*

Basten como comentario los subrayados míos. La obediencia que Ignacio busca (y su correspondiente autoridad), no apuntan a lo jurídico, sino a la unión, la caridad, la no-superbia, la simplicidad y la mañanidad. Nada de esto resultaría de una "exterior constitución". Sin embargo para "*conservar y regir y llevar adelante esta mínima Compañía de Jesús*", sólo necesitamos la "*suma Sapienza y Bondad de Dios nuestro Criador y Señor... y de nuestra parte... la interior ley de la caridad y amor que el Espíritu Santo escribe e imprime en los corazones*". (Const. S. I. n. 134)

Para terminar el problema de la "autoridad-obediencia" ignacianas, quiero tocar un tema que me sugirió una observación de Cámara sobre el modo de tratar Ignacio a sus íntimos colaboradores:

"N. P. suele muchas veces llevar los súbditos por esta vía, es a saber, loándoles lo que tienen bueno y halagándoles. Y es una cosa extraña la circunspección que tiene en tratar cualquier persona que sea, si no es a un Nadal y a un Polanco, que a estos trata sin ningún respecto, antes duriter y con rigurosos capelos (reprimendas públicas)" (Font. Narrat. I, p. 587)

He de decir honradamente que, durante mucho tiempo, este "comportamiento" de Ignacio me extrañaba, por no decir que me repelía.

Para situar el problema hemos de aclarar, ante todo, que Polanco era su fiel secretario, que escribía cartas en su nombre, y Nadal, como hemos dicho antes, el que envió a declarar las Constituciones. ¿Qué sentido tienen esa "dureza" y "rigor"?

He de confesar una experiencia fundamental en mí: sin la mostrenca realidad, nada de lo que he leído se hubiese convertido en vivencia y convencimiento.

Efectivamente, la perplejidad que este comportamiento de Ignacio me producía me acompañó, hasta que, por una circunstancia imprevista, tuve que estar presente en la deliberación de un equipo de personas con serias responsabilidades de autoridad. Allí observé que, inconscientemente (pero realmente) se daban mutuas justificaciones. La responsabilidad de la "autoridad" sobrepasa a la persona que la detenta, y el agobio que le produce le lleva a un imperiosa necesidad de sentirse seguro (dada la "gran responsabilidad"). Y los hombres nos vendemos mutuamente cuando nos agobia la inseguridad: "dándote seguridad (justificándote) te compro para que tú me des la seguridad que necesito". ¿No pretendería aquel gran hombre de gobierno que fue Ignacio con esa actitud dura y de no-compadreo romper la secreta complicidad (inconsciente) que los súbditos perciben en todo equipo de gobierno? ¿No es esto lo más opuesto al "principio de autoridad", y lo que puede hacer de ésta un humilde servicio? Vaya como sugerencia...

Aunque parezca que nos hemos apartado totalmente del comienzo, no es así. Ahora quizá, podamos vislumbrar el trasfondo del rechazo de Ignacio a la obra de Erasmo. Esta apuntaba a una reforma de la Iglesia desde un ideal evangélico. El choque del "ideal" con la "realidad" tenía como única salida una crítica amarga que paralizaba y separaba (aunque en el caso de Erasmo sin romper) de la "comunidad" eclesial, tan problemática en aquel momento histórico. Ignacio opta por la implicación (a veces dolorosa) que, no sólo no rompe, pero tampoco separa, asumiendo, con todas sus consecuencias y desde el hombre entero, la complejidad real a través de una obediencia responsable e integradora (no alienante).

La obediencia que Ignacio presenta, arranca de un asumir, con todas sus consecuencias, la misión, pero vivenciada desde una riquísima y compleja experiencia de cuerpo, de implicación (no de idealización), incorporando todos los niveles de sospecha respecto a nuestra subjetividad, para poder estar abiertos a la realidad objetiva (desde la indiferencia). Pero esta obediencia, tremendamente operativa y dinámica, Ignacio sabe que no puede surgir de una crítica amarga que paraliza.

Para completar el asunto de su rechazo a la obra de Erasmo, merece la pena recoger la versión que nos da González de Cámara:

"Cuando el Padre en su principio estuvo en Alcalá, muchos le persuadían, y aún su confesor, que leyese el Enchiridion de Erasmo; mas oyendo decir que había diferencias y dudas sobre el autor, nunca lo quiso leer, diciendo que hartos libros había buenos, de que no había duda" (Font. Narrat. I, p. 669)

Tenemos aquí un dato más, de gran importancia en Ignacio: su preocupación por la ortodoxia. Pero para situar su sentido, vayamos a las Constituciones de la Compañía de Jesús donde quedó definitivamente recogida esta problemática, pero con su motivación:

"...En los (libros) cristianos, aunque la obra fuese buena, no se lea cuando el autor fuese malo; porque no se le tome affición..." (Const. S. I. n. 359)

"Aunque el libro sea sin sospecha de mala doctrina, quando el autor es sospechoso, no conviene que se lea, porque se toma affición por la obra al autor, y del crédito que se le da en lo que dice bien se le podría dar algo después en lo que dice mal. Es también cosa rara que algún veneno no se mezcle en lo que sale del pecho lleno dél". (Const S. I. n. 465)

En ambos textos sale la palabra "aficionarse", que expresa una orientación positiva de nuestra sensibilidad. Y esto es decisivo según Ignacio para nuestra praxis. No deja de sorprender que, un hombre tan convencido y preocupado por la libertad humana como lo era Ignacio, tome tan en serio sus condicionamientos. Pero una vez más tenemos que repetir, que lo que le preocupa a Ignacio es la praxis, y ésta no es, ni un ideal, ni una moral, ni unos principios, sino el encuentro responsable de nuestra pobre libertad con sus condicionamientos reales. Y estos se conectan con nuestra sensibilidad, no con nuestras ideas.