

HACER TEOLOGÍA DESDE Y PARA LA MISIÓN ACTUAL DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS

Pedro Trigo, S.J. (VEN)

Lo primero que quisiera decir es que forma parte de la misión de la Compañía hacer teología desde su misión. Esto significa que éste no es un tema entre otros sino un enfoque inexcusable para un teólogo jesuita. Sin embargo no se puede decir que el planteamiento sea tautológico ya no toda la teología que hacemos los jesuitas la hacemos desde la misión que nos ha sido encomendada. Esto significa que es completamente pertinente tematizar este enfoque. Aunque tematizarlo, incluso adecuadamente, no equivalga a incorporar efectivamente este enfoque a la teología que se hace. Sin embargo es útil en cuanto ayuda a hacerse cargo de esa misión e incorporarla al propio quehacer teológico, a la vez que ofrece criterios de discernimiento para calibrar hasta qué punto soy jesuita como teólogo, es decir hasta dónde hago teología como jesuita, en cumplimiento de la misión a la que me he consagrado por vocación de Dios.

El segundo preámbulo es que la misión actual de la Compañía no debe interpretarse como una novedad absoluta, ya que si así fuera, como la vocación es para la misión, si la misión fuera distinta de la de Ignacio y los fundadores, ya no seríamos jesuitas porque habríamos cambiado de identidad. Sin embargo complementariamente habría que afirmar también que la fidelidad no puede entenderse como seguimiento textual, como imitación. Una fidelidad así dejaría de ser espiritual y por tanto no sería verdadera fidelidad sino mero continuismo. La fidelidad, al ser obra del Espíritu, ha de acontecer en una verdadera creación.

La fidelidad de los religiosos a la vocación-misión fundacional debe ser entendida como una especificación en la ecuación del seguimiento de Jesús de Nazaret que nos hace cristianos. Esta ecuación consiste en habérmolas en nuestra situación de modo equivalente a como Jesús se situó en la suya: Jesús es a su época, como la Iglesia primitiva a la suya, como el fundador, en este caso Ignacio de Loyola, a su situación, como nosotros a la nuestra. Como las situaciones son distintas porque la historia es una magnitud real, es decir cambiante, en cada período nuevo, pero mucho más en cada cambio de época, hay que volver a entablar una nueva correlación en el seguimiento. No hacerlo es renunciar a la fidelidad al absolutizar una expresión concreta del seguimiento deshistorizándola.

Esto significa que la nueva expresión de la correlación del seguimiento que llevó a cabo la Congregación General 32 y que especificó más aún la 34, para ser adecuadamente comprendida hay que situarla en la tradición fundacional del siglo XVI. No por cierto para reducirla a ella sino para hacer ver su equivalencia y por tanto su legitimidad.

Desde estos presupuestos, en el desarrollo del tema vamos a proceder por los siguientes pasos: ante todo veremos lo que exige ser pensado teológicamente del carisma fundacional. Luego lo que debe ser pensado teológicamente de la accidentada historia de la orden. Y finalmente trataremos de mostrar cómo todo eso desagua en la propuesta actual.

Creemos que la tarea es vastísima, no sólo en sí misma sino por los muchos hitos que existen al respecto. Por eso, lo que haremos será mostrar el mapa y la carta de navegar, es decir nombrar los temas y enfoques más característicos, dejando para otra ocasión y también para otros, que se sientan estimulados por esta tarea de rastrear los hitos de esta tradición y los desarrollos actuales.

I TAREAS TEOLÓGICAS QUE SURGEN DE LA EXPERIENCIA FUNDACIONAL

I.1 MEOLLO DE LA EXPERIENCIA FUNDANTE

Si a Ignacio la relación de Dios con él y su correspondencia le llenó la vida de tal modo que dejó todos sus planes para entregarse a la voluntad de Dios, que incluía vivir desde esa relación e introducir a los demás a ella, si ése es el objetivo de sus Ejercicios, que constituyen la experiencia que nos congrega en la Compañía y que comunicamos como nuestro tesoro, la teología de los jesuitas tendría que fundamentar y sistematizar que Dios puede y quiere comunicarse con cada ser humano y que esa relación puede ser percibida y correspondida por los seres humanos. Que existe un designio de Dios para cada persona, que es posible conocer su voluntad sobre uno y que es posible cumplirla. Que entregar la vida a ese objetivo humaniza y plenifica al ser humano y construye la humanidad. Esta propuesta ni en tiempos de San Ignacio ni en los nuestros va de suyo.

El dilema en el que lo quisieron encerrar en Salamanca “o por estudios o por Espíritu Santo, *atqui* no por estudios...” reducía la posibilidad del saber sobre Dios y su voluntad a la asimilación de lo transmitido y codificado, y condenaba la experiencia personal de Dios, asimilándola a la de los alumbrados que estaban siendo quemados por la inquisición; es decir negaba que dicha experiencia pudiera ser fuente de conocimiento sobre Dios, sobre la voluntad de Dios respecto de la propia vida, y más en general sobre lo que Dios quiere de los seres humanos, de las situaciones históricas y sobre el destino de la humanidad.

Y, en verdad, la propuesta postridentina tal como funcionó negaba esta experiencia personal fundante, esta relación trascendente entre el Dios de Jesús y cada persona, que como toda relación realmente personalizadora, ha de ir labrándose sus propios cauces. En efecto, la propuesta de la contrarreforma comprendía la profesión de una doctrina, de unas pautas de conducta y de una expresión devocional, completamente codificadas y absolutizadas. La absolutización de la doctrina fue tan completa que la teología se redujo a glosa de la escolástica, cuya expresión canónica fue Santo Tomás, de tal modo que ella hacía inútil la lectura directa de la Sagrada Escritura por estimarse que contenía lo que de ella era pertinente, y además peligrosa porque su lectura podía conducir a una interpretación o a una expresión, distinta de lo codificado, y por eso se excluyó su lectura directa y para que esta exclusión fuera más efectiva se prohibió traducirla a las lenguas romances. También la teología moral se fue reduciendo a casuística, cada vez más desligada de una antropología integral. Ella simplemente prescribía conductas: pautas emanadas desde la autoridad e introyectadas, so pena no sólo del castigo eterno sino del ostracismo social, cuando no de castigos más específicos a cargo del brazo secular. Hasta las devociones estaban pautadas y la presión social las hacía obligatorias, por lo menos las devociones más básicas. El mundo devocional no sólo incluía un libreto codificado hasta en sus más pequeños detalles sino que también su puesta en escena venía dada, de manera que a los fieles no les quedaba más que recitar las respuestas escritas para ellos en el guión, consentir con ellas y gozar estética y espiritualmente el espectáculo.

En este diseño ¿qué espacio queda para una relación personal entre Dios y cada cristiano, una relación verdaderamente constituyente, que lo lleve no sólo a elegir un modo de vida sino también a vivirlo según esa conducción personalizada? Es claro que la Iglesia postridentina, que culmina a mediados del siglo pasado, no aceptó el camino de Ignacio como un camino cristiano normal sino que elevó a los altares al que lo proponía por considerarlo un camino excepcional en el sentido más literal de la palabra, y por eso admirable pero no imitable.

Naturalmente que Ignacio siempre entendió su camino en la Iglesia, pero por eso mismo pensó que la Iglesia era ámbito adecuado para caminar por él, es decir que en ella había lugar para estos encuentros absolutamente personalizados, más aún, que la labor de los ministros ordenados era propiciarlos y no sustituirlos. Y, sin embargo, la mediación de la institución eclesiástica no consistió en poner a cada criatura con su criador, como insistía Ignacio, sino en ponerla en contacto con ella misma, en la que se daba por hipótesis ese encuentro.

La propuesta de Ignacio era una alternativa superadora respecto de la propuesta luterana y la que se impuso en la Iglesia barroca. Asumía de los reformadores (en su caso no concretamente de los luteranos sino de la propia reforma católica en marcha desde las últimas décadas del siglo XV y antes que ella, de la *devotio moderna* e incluso antes, de la espiritualidad franciscana y de las místicas medievales) el sentido de la interioridad, y coincidía con los humanistas en el énfasis en el individuo, considerado como verdadero sujeto, poniendo el principio y la fuente de la reforma de la Iglesia en la reforma de los individuos, pero no en el sentido postridentino, de reforma disciplinar, de decir de cuadrarse con las normas emitidas por la institución eclesiástica, sino en el de una auténtica conversión al Dios de Jesús, una amorosa contemplación de Jesús de Nazaret en los evangelios en orden a su seguimiento y una actitud habitual de discernimiento para dejarse conducir por el Espíritu. En este punto concreto Ignacio de Loyola es uno de los abanderados de la modernidad, en el sentido preciso de la realización personal y la propuesta histórica de un sujeto humano concebido como mucho más denso y autónomo que el que existía, en el doble sentido de que se determina desde sí mismo y que tiene capacidad para llevar a cabo aquello que ha elegido.

Lo que asume del catolicismo, despegándose de la modernidad que culminará en la Ilustración, es que este sujeto no es absoluto sino histórico y por ende tradicional, lo que nada tiene que ver con tradicionalista, ya que éste hipostasía la última expresión de la tradición deshistorizándola, e Ignacio,

como los humanistas, va a las fuentes (los evangelios y la Iglesia primitiva), para revitalizarla, discernirla y continuar desarrollándola. Por entender el sujeto como social, no aceptará el libre examen, en el sentido de que aceptará e incluso buscará la aprobación de la autoridad eclesiástica, pero sin renunciar nunca a recorrer él su camino personal, entendiendo, pues, que la Iglesia es una comunidad personalizada y no gregaria.

El camino personal siempre entraña el riesgo de la ilusión, de las desviaciones. Eso lo han sabido todos los santos, y en concreto los contemporáneos de Ignacio. Por eso todos aceptaron los sinsabores de las investigaciones inquisitoriales, que más o menos todos padecieron. Sin embargo, ninguno pensó que por ese peligro debían abandonar su camino. Para ellos eso habría equivalido a dejar de ser fieles. Por eso siguieron ahondando en ese camino personalizado. La insistencia de Ignacio es el discernimiento. Es decir que su exigencia interior era muy superior a la disciplinar, pero a diferencia de ella, era genuina y no heteronomía consecuyente y consentida, es decir un fariseísmo cristiano, que fue en lo que paró el postrento.

A diferencia del pietismo, Ignacio no redujo la trascendencia divina. Nunca pretendió que Dios era trasparente y estaba siempre a la mano. No mundanizó a Dios ni a su Espíritu. De ahí venía, precisamente, la necesidad del discernimiento. Pero tampoco entendió que trascendencia equivalía a incomunicación, ya que, si el ser humano no puede llegar a Dios, él sí puede comunicarse con su criatura, sin por eso mundanizarse, dicho gráficamente, sin meter su mano en este mundo.

Si en el postrento no tuvo vigencia la propuesta de Ignacio, hoy basculamos entre tres posiciones: un ambiente de gnosticismo, en el que cada quien pretende hacerse una idea de Dios de modo autosuficiente e incontrolado; la pretensión de una parte muy influyente de la institución eclesiástica de que todos deben encuadrarse en sus directrices doctrinales, cúllicas y morales, y, en tercer lugar, la propensión de no pocos teólogos a dictaminar que la relación de Dios con nosotros es meramente trascendental. Como la segunda posición no es otra cosa que la reviviscencia del postrento dejando atrás el concilio Vaticano II, vamos a referirnos a la primera y tercera.

El ambiente de gnosticismo abarca los siguientes elementos: ante todo un subjetivismo radical. Cada quien se contenta con la idea de lo divino que va elaborando de un modo componencial, es decir que no pretende aprehender la realidad y dejarse guiar por ella sino que la elabora él mismo tomando elementos de un sitio y otro, sin buscar la coherencia interna y por eso Dios es una idea o una imagen que va cambiando. Ha desaparecido de este horizonte la dimensión de Tradición, tal como la entiende Pablo y la propone programáticamente Lucas en la introducción a su evangelio, esa Tradición que es para Ireneo el hilo de Ariadna para no perderse en el laberinto del gnosticismo: lo recibido que se remonta a Jesús y que se trasmite en la Iglesia con fidelidad creativa, buscando en cada caso la equivalencia dinámica, a través de la obediencia al Espíritu.

Por contraposición a este cavilar religioso que se ha hecho presente desde el comienzo de la historia del cristianismo y que ahora se encuentra en pleno florecimiento, Ignacio, que había recibido su esquema religioso básico por socialización, en su conversión accederá de modo más específico a este mundo de Dios por la mediación de dos libros: uno de vidas de santos y otro, más capital para él, de la vida de Jesús siguiendo los evangelios. Su relación con Dios no es, pues, una relación absoluta, es decir desligada de contextos, con el Dios y el Cristo de su mente e imaginación, sino una relación mediada por lo que él llamará la historia, la verdadera historia, que él halla en los evangelios, a la que trata de atenerse siempre.

Otra idea muy habitual en este ambiente posmoderno de gnosticismo es la pretensión de que en nosotros hay algo de divino, de que somos un misterio del que nos hemos olvidado, y el conocimiento transmitido a través de algún iniciado nos puede devolver a la conciencia de nuestro ser original, del que habíamos decaído por olvido, culpable o no culpable. Jesús sería uno de esos seres que tuvo la lucidez de comprender que era hijo de Dios y de lo que eso implicaba para la vida. Quienes lo siguen desde esta perspectiva, llegan a comprender también que son, como Jesús, hijos de Dios, y ayudados por su magisterio, llegan a elevarse como él hasta el cielo. Para otros el iluminado no es Jesús sino Buda o Lao Tse o Mahoma, o un gurú contemporáneo.

Ignacio, siguiendo la Tradición y de acuerdo con los místicos españoles, siempre distinguió entre lo que él era de suyo, que para él era nada y pecado, y lo que son los dones que Dios derrama en él por pura condescendencia suya. Nunca se arrogaría, como algo poseído por naturaleza, de lo que para él es gracia. Así pues, Ignacio coincide con el ambiente de gnosticismo actual en la importancia

decisiva de la experiencia, pero en oposición radical a esta corriente, entiende su experiencia como experiencia de la realidad, y por eso la importancia primordial del discernimiento y del examen de la autoridad, para que, como decía Pablo al subir a Jerusalén, no haya corrido en vano.

La propuesta, en principio teológica, pero con hondas repercusiones en espiritualidad y pastoral, de que la relación de Dios con nosotros es puramente trascendental, tenemos que entenderla como la radicalización del paradigma de la modernidad. Que es trascendental es algo que no podemos menos que compartir. Lo contrario sería mundanizar a Dios, que pasaría a ser un componente de la realidad creada, no en el sentido de que formaría parte de la creación sino en el de que, en los casos en los que interviniera, habría una sinergia en el mismo plano entre su acción y la nuestra. Un Dios así aparecería como un ser muy grande para nuestras medidas, pero muy pequeño para las de Dios. El que él, como un don Quijote, tuviera que estar a cada rato enderezando entuertos, no diría muy bien de él. También dejaría muy mal parada a la creación que él hizo, si la hizo tan precaria que a cada rato tenía que intervenir para que no volviera todo al caos.

Y, que esta relación sea trascendente y permanente, deriva más radicalmente, del hecho de que nosotros no podemos concebir la creación como una causalidad eficiente que tuvo lugar en el principio del tiempo sino como una relación continua y trascendente. Para los cristianos la creación es el despliegue del amor de Dios, ya que sólo el amor es capaz de salir de sí y poner fuera de sí y libre de sí, lo distinto de sí mismo. Y sin embargo, el amor creador es el lazo de unión con lo que crea como distinto de sí y fuera de sí. En este sentido preciso la noción de creación bordea el panteísmo, pero no cae en él. Ése es el sentido de la contemplación para alcanzar amor, que es la culminación de los Ejercicios. Así pues, nos parece que la afirmación, meramente asertiva, de que Dios se relaciona con nosotros de modo trascendente es no sólo correcta sino una purificación muy pertinente de muchas imágenes todavía al uso.

Con lo que no estamos de acuerdo es con la afirmación de que Dios no puede relacionarse con los seres humanos de otro modo. Por dos razones, la primera, de principios, es que es ponerse a la altura de Dios pretender saber cómo él puede y no puede manifestarse. La segunda, de hecho, porque la afirmación de que la manifestación de Dios es puramente trascendental, es una reinterpretación tan radical de las religiones históricas y en concreto del judeo-cristianismo, que yo no veo cómo en la práctica no equivalga a su anulación. Una primera interrogación es la exegética: esta interpretación ¿hace justicia a lo que estas personas quisieron decir cuando se referían a la relación actual de Dios con ellas? ¿Será que ellos no llegaron a esta concepción trascendente de Dios y por eso no se les podía pedir otra cosa que expresarla de ese modo?

Dejando las figuras más paradigmáticas, como son los grandes profetas y los sabios, bastante cercanos a nosotros a través de sus escritos, así como los evangelistas y Pablo, y las figuras evocadas por ellos como Abraham, Moisés y Jesús, vamos a referirnos a Ignacio. ¿Él no distinguía entre el concurso de Dios en su discurrir sobre lo que pasaba dentro de él, sobre acontecimientos y sobre el misterio cristiano, y lo que, en una alteridad real, Dios le comunicaba a su espíritu? Si él distingue entre ambas posibilidades, no es una exégesis válida de su pensamiento declarar que en ambas ocasiones Dios actúa únicamente a través de las elaboraciones mentales y afectivas de Ignacio. Siempre es posible decir que yo lo entiendo mejor de lo que él mismo se entendía. Pero yo no estoy de acuerdo con esa pretendida superioridad, que se extiende a todos los místicos, que tan fino han hilado en este punto, como tampoco respecto de toda la Tradición de la Iglesia y sobre todo respecto de sus fuentes.

Para no referirnos a cada caso y tocar el punto más medular, si la relación de Dios es meramente trascendental, carece de sentido el concepto de encarnación que desarrolla la tradición cristiana interpretando correctamente las fuentes. Si Dios no puede hablar, menos aún puede hacerse un ser humano. No cabe más opción que considerarlo como un ser humano más, por tanto no concebido virginalmente, que tuvo tanta conciencia de su condición de hijo de Dios, condición común a todos, no única como dicen las fuentes, que es para nosotros el maestro para que nos hagamos cargo también nosotros y vivamos a partir de ella. La pretensión de que el que afirma esto (de cuya sinceridad no dudo) está meramente interpretando las fuentes y la tradición y no vaciándolas, no me parece que se pueda sostener razonablemente.

En definitiva la pregunta es si en la relación entre Dios y nosotros se da el acontecimiento o si sólo tiene lugar el desvelamiento para nosotros de lo que siempre estuvo ahí. No veo cómo desde la

Tradición cristiana se pueda negar el acontecimiento. La concepción, el nacimiento, la vida, la pasión, la muerte y la resurrección de Jesús ¿le incumben a Dios, le afectan a él, son acontecimiento para él? Si respondemos que sí, es decir si somos cristianos, hay una verdadera novedad, una irrupción, una verdadera alteridad. La alteridad se da humanamente, pero humanamente se da verdadera alteridad: Jesús es hijo de Adán, pero como hijo de Adán es Hijo de Dios. Es Hijo de Dios no en el mismo sentido en el que somos los demás. Es Hijo único de Dios. Pero la plenitud de la divinidad se da corporalmente. Dios acontece en Jesús, pero humanamente.

Si aceptamos el acontecimiento radical de Jesús, también podemos aceptar de modo más general que Dios se comunique con la humanidad en una verdadera alteridad, es decir, no sólo en la comunicación trascendental y permanente que somos cada uno de nosotros sino en la comunicación específica a cada uno de nosotros, en la comunicación como acontecimiento y no sólo en la comunicación que nos hace existir concretamente.

Para la tradición cristiana Dios se comunica de este modo específico por sus dos manos, que son su Palabra y su Espíritu. De este modo distingue entre la Palabra con la que todo fue creado, es decir el hecho de que lo creado no sea un hecho desnudo, meramente factual sino que tenga un sentido porque fue creado por medio de la Palabra, del acontecimiento específico de palabra, que es la comunicación “verbal” de Dios. De este modo la Biblia afirma que Dios habló a Abraham, a Moisés y a los profetas. Nadie piensa que Dios tenga boca y emita sonidos articulados en el idioma de aquellos con los que dialoga. Pero del hecho de que Dios no hable como nosotros no se deduce que no hable a su modo y se dé a entender inequívocamente. Los seres humanos a través de nuestras experiencias llegamos a muchas convicciones, entre ellas podemos barruntar lo que Dios quiere de nosotros. Pero cuando la Biblia afirma de este modo solemne que Dios habló a estas personas, está diciendo otra cosa. No se refiere al hablar permanente de Dios a través de las experiencias de la vida sino al acontecimiento de una comunicación inédita, en la que toda la iniciativa la tiene Dios.

Eso piensa también ciertamente san Ignacio y eso teoriza Rahner cuando define al ser humano como oyente de la palabra en este sentido específico y libre en que lo estamos considerando, por lo que, si Dios no hubiera hablado, la dignidad y realización humana consistiría en estar eternamente ante el silencio eterno de Dios.

Lo mismo podemos decir respecto del Espíritu. Lo creado ha sido creado con Espíritu, por eso la lógica que preside la creación es la lógica del amor. Pero además Samuel unge con aceite al joven David y desde entonces el Espíritu de Yahvé lo poseyó, es decir lo movió para que liberara a Israel y para que lo liberara del modo que él quería, es decir para que fuera una liberación realmente humana. No es lo mismo la comunicación del Espíritu como Espíritu de vida que esta unción específica. Que no es tampoco una unción, como la entendían las religiones extáticas del contorno de Israel, en las que el espíritu literalmente poseía a la persona, llevándola al trance, es decir sustituyéndola en esos momentos en la conducción de su existencia. Para el cristianismo el Espíritu es libertad, no sólo porque presupone siempre la libertad del sujeto sino porque la libera y potencia para consentir el movimiento del Espíritu que no mueve como un espíritu en el mundo sino desde más adentro que lo íntimo nuestro, activando nuestras propias energías. Pero activándolas, es decir que no estamos hablando del despliegue inmanente de nuestras energías, que interpretamos como potenciado por Dios.

San Ignacio distingue claramente entre el movimiento de mi propio espíritu, el movimiento del mal espíritu en mí y el del buen espíritu, que en definitiva es el Espíritu Santo. Si distingue entre la primera y la tercera posibilidad es porque piensa que mi espíritu puede moverse a sí mismo (obviamente con el concurso de Dios) o puede moverse a sí mismo movido por el Espíritu de Dios. Siempre mueve el Espíritu, pero además puede acontecer que mueva el Espíritu. Lo primero no hace inútil lo segundo y el que lo haga no puede negársele a la libertad de Dios. No lo hace inútil porque a veces actúa en contrapunto con mi propio sentir y otras avivándolo como uno no puede llegar de ningún modo a hacerlo. Para Ignacio la consolación, en el sentido más fuerte de la palabra, no es la alegría de encontrarse uno con lo mejor de sí sino el don trascendente del Espíritu que acontece cuando él quiere.

Hemos insistido en este punto porque no creemos que un paradigma cultural pueda absolutizarse sino que, como todo lo humano, debe discernirse y transformarse superadoramente desde dentro. Y porque nos parece que la propuesta ignaciana, que empata con la de los místicos españoles, contiene en este punto una densidad de realidad tal que cualquier paradigma debe poder contenerla, y no que sólo haya que retener lo que de ella quepa en el paradigma vigente.

I. 2 TAREAS DE LA EXPERIENCIA TEOLOGAL FUNDANTE PARA LA TEOLOGÍA

La experiencia y propuesta de Ignacio entraña para la teología al menos las siguientes tareas:

1.- Supuesto que Dios existe, habría que mostrar que él no se comunica sólo mediante la institución eclesiástica, a la que confió el depósito de la revelación que se cerró con la muerte del último apóstol, ni sólo de modo trascendental, donándose a nosotros en el acto de hacernos existir tal como vamos siendo concretamente.

En primer lugar, pues, hay que volver a mostrar lo inadecuado de la crisonomía, cómo este esquema, tan obsesivo en la Iglesia romana, no es fiel a las fuentes y no salva porque no es digno de los seres humanos. No es cierto que Dios desagüe en Jesús y éste en la Iglesia católica y ésta en la jerarquía y finalmente en el Papa. Frente a este esquema tan pertinaz, hay que reponer al Espíritu como el don de Jesús resucitado. Hay que mostrar cómo el Espíritu, como lo había señalado la profecía, fue derramado escatológicamente sobre toda la humanidad y que la Iglesia es sacramento de esta efusión universal, es decir que se le ha revelado el acontecimiento y se consagra a que acontezca, es decir a que cada ser humano lo detectemos y obedezcamos.

El Espíritu de Jesús de Nazaret, recibido expresamente como Espíritu de hijos en el Hijo y de hermanos en el Hermano universal, es patrimonio de toda la Iglesia, de todos los creyentes y discípulos. Somos cristianos por la gracia de Dios, no del cura que nos bautizó ni del obispo que nos confirmó ni del Papa que confirma nuestra fe y es vínculo entre las Iglesias. Ellos son nuestros condiscípulos. Y han recibido el ministerio y la gracia de alimentar nuestra fe con la trasmisión de la Tradición, y de estimular los carismas de cada uno y coordinarlos. La vida de la Iglesias, como lo experimentó la Iglesia Latinoamericana en la época del Concilio, Medellín y Puebla, florece cuando los ministros se dedican a estas tareas, pero languidecen cuando pretenden de hecho suplantar a los demás cristianos colocándose entre Dios y Jesús, y ellos.

Lo mismo habría que decir del lugar del Santo Evangelio. Cuando se da la crisonomía, el evangelio queda reducido a sentencias para probar la doctrina de la jerarquía. El Espíritu lleva a Jesús de Nazaret y por tanto a la Sagrada Escritura y sobre todo a los evangelios que son su corazón. La crisonomía no sólo elimina al Espíritu sino también a Jesús de Nazaret, ya que, si todo lo hace en su nombre, acaba sustituyéndolo, en vez de encaminar a los seres humanos hacia él.

Así pues, habría que mostrar teológicamente que Dios se sigue comunicando mediante sus dos manos y que el papel de la jerarquía, un papel, insistamos, muy apreciable cuando lo cumple, es poner a los seres humanos con Jesús de Nazaret y con su Espíritu, ayudándoles a leer como discípulos el evangelio en orden a seguirlo, y propiciando su discernimiento espiritual aportando criterios e iniciando en ese arte divino, en el que, por supuesto, tienen que ejercitarse ellos humilde y ardentemente.

Hay que mostrar y fundamentar también que Dios nos ha creado para relacionarse categorialmente con nosotros, dicho humanamente, para dialogar con nosotros, hasta llegar a constituirse en nuestro Dios, y nosotros, de modo personalizado, en su pueblo. Estamos queriendo decir que hay que fundamentar de nuevo la posibilidad y realidad de la revelación histórica (que culmina en la Encarnación del Hijo de Dios y en la acción de Dios de resucitar y exaltar a su derecha al que se había hecho nuestro Hermano) y dentro de ella la comunicación categorial en fe entre Dios y nosotros a través de su Palabra y de su Espíritu.

Hubo épocas, por ejemplo la América Latina barroca, en las que no pocas personas vivían de modo habitual la interacción del mundo divino y el humano. La presencia de aquél en éste era tan intensa que casi se convertía en transparencia. Nunca el ser humano ha podido dispensarse del discernimiento; pero en esa época el discernimiento versaba sobre si una moción venía del propio espíritu o del mal espíritu o del Espíritu divino, presuponiendo como obvio que podía venir de los tres, es decir que en el horizonte vital estaba no sólo el mundo histórico sino el trasmundo divino y el infernal, y éstos incidían constantemente en el histórico, que no tenía, por tanto, como sujetos sólo a los seres humanos sino también a la corte celestial y a las legiones infernales. Por supuesto que san Ignacio vivió en ese horizonte.

La pregunta que se hacen no pocos estudiosos es si ese horizonte era una manera de elaborar experiencias meramente interiores, en las que por supuesto está obrando Dios trascendentalmente, o si,

presuponiendo la mediación cultural (en el sentido de revestimiento de experiencias que son límites y por eso difícilmente verbalizables), en las experiencias se da una verdadera alteridad, en el sentido preciso de que el Dios absolutamente trascendente, sin dejar de serlo, condesciende a comunicarse con los seres humanos en el terreno de éstos, es decir, a dialogar con ellos. Las religiones históricas se fundan en que no sea ficticia esta posibilidad. En ella se funda ciertamente la propuesta ignaciana. Por eso una teología responsable debe mostrar que esta pretensión cristiana no es ilusoria, sino que por el contrario esa relación se da y plenifica al ser humano, más aún, como insiste Rahner, que el ser humano ha sido creado para realizarse en ella.

Esta posibilidad de la revelación histórica y el hecho de que se dé, debe mostrarse de nuevo, tanto por el ambiente secularizado e inmanentista en el que nos movemos, como por la manera de categorizar la experiencia de Dios en el hinduismo y de modo más general en el oriente, ya que en este horizonte la historia tiende a ser vista como lo aparente que pasa frente a lo divino y eterno, que se desvela cuando se ponen las condiciones.

2.- Hay que mostrar que Dios tiene un designio para toda la creación y la humanidad (el Reino: la constitución del mundo fraterno de las hijas e hijos de Dios desde el paradigma de Jesús), y que debe entenderse de tal modo que entrañe un designio específico para cada persona. Hay que fundamentar que ese designio es susceptible de ser conocido y seguido, y que en hacerlo se juega nuestra plenitud y felicidad.

Hoy vuelve a estar de moda la medida kantiana. Así como en el siglo XVIII, tras los excesos de las guerras de religión, justificadas por una manera cosificada de entender la revelación de Dios y un modo mundano de exigir su sumisión a ella, se volvió a la religión de la naturaleza y la conciencia, así en esta cultura postmoderna se piensa que en la segunda mitad del siglo XX hubo en la Iglesia católica un exceso de clarividencia que se reveló ilusorio. El concilio Vaticano II, en su Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual, habló de una tendencia del mundo hacia su unificación, que podía tomar la forma de una fraternidad universal. La Iglesia era sacramento de salvación universal en cuanto proclama como designio de Dios esta tendencia y fecunda con la caridad este fermento para que la humanidad camine efectivamente hacia el mundo fraterno de las hijas e hijos de Dios. La Iglesia Latinoamericana, en su recepción del concilio, precisó que esa tendencia a la fraternidad universal toma la forma de la liberación porque debía ejercitarse en una situación de injusticia estructural que la niega e imposibilita. Como no parece que el mundo haya caminado en esta dirección, hoy se cuestiona que tenga sentido la teología de los signos de los tiempos y la posibilidad de discernimiento histórico.

Frente a esta propensión ambiental postmoderna, apostamos a seguir afinando los criterios de discernimiento y la consiguiente sabiduría y amor para caminar en esa dirección. Seguimos sosteniendo que cuando ladeamos la propuesta del Reino o la reducimos a mínimos como no renunciar a la racionalidad y el reconocimiento del otro, sin especificar nada más, la humanidad se entrega a los demonios de la avidez y el dominio y al más discreto, pero igualmente letal, del bienestar, con la maciza insensibilidad que trae aparejada.

También hay que fundamentar que este designio del Reino es un designio personalizado, es decir, ni un designio meramente colectivo, que comprende a todos únicamente en cuanto miembros del colectivo, ni un designio individual, por ejemplo el de la formulación clásica de la salvación del alma. Que es personal significa que concierne a cada uno, pero de tal modo que cada uno no se realiza como persona sino en las relaciones, en concreto en la relación de hijo o hija de Dios y de hermana o hermano de los demás. Si el reino es una magnitud personalizada, eso significa que el designio de Dios tiene que ser también personalizado, ya que la humanidad no se va a constituir en el mundo fraterno de las hijas e hijos de Dios por una imposición despótica o encantadora, ni por un decreto impuesto por la autoridad y acatado disciplinariamente. Tiene que ser un camino convergente que parta de cada uno. Luego cada quien tiene que poder reconocer por dónde Dios quiere llevarlo. Claro está que esto no podemos entenderlo como que existiera un libreto para cada uno, que uno tiene que conocer y seguir, pero si la fraternidad es la de las hijas e hijos de Dios y no la de la carne y sangre, la de la etnia o la afinidad o la membresía, sólo en la relación personal con él puede concretarse el modo personalizado de ser hijo-hermano. Todos somos hijos en el Hijo, por eso el camino es en cada caso de

seguimiento de Jesús y de obediencia a su Espíritu, pero el seguimiento del discípulo amado no es el mismo que el de Pedro ni éste es idéntico al de Magdalena.

Seguidamente hay que mostrar que la dirección vital de seguir la voluntad de Dios y más en concreto de seguir personalizadoramente a Jesús de Nazaret no es heteronomía sino ejercicio responsable de autonomía. Hay que hacer ver que ese ejercicio da plenitud humana y felicidad. Hoy tiende a hacerse equivalentes la autonomía y la autarquía. Desde este individualismo radical la misma noción de salvación carece de sentido. Es mejor que yo fracase a que alguien me salve, ni siquiera en el sentido cristiano de estimular mi libertad para que esa salvación que se me brinda nazca también de mí. Hoy adquiere cada vez más vigencia una dirección vital en la que cada quien aspira a ser hijo de sí mismo, de su obras. El que ha sido puesto en la existencia por sus padres y ha llegado hasta donde está posibilitado por la colectividad de la que forma parte, aspira a elegirse a sí mismo, siendo él mismo su propio parámetro, y llegando hasta donde pueda, sin agradecer a nadie por su éxito ni culparlo de su fracaso. Para nosotros este ser humano no es cualitativamente humano sino inhumano. La negación a constituirse entregándose en el amor y recibíéndose en los seres amados, es decir saliendo de sí, perdiéndose para encontrarse, y la pretensión contraria de realizarse desde sí mismo y para sí mismo no realiza ni plenifica.

Tenemos que mostrar cómo la humanización se da en la relación y no fuera de ella. Cómo la relación y no la sustancia es la más alta posibilidad de ser. No cualquier relación, por supuesto, sino la relación en la que yo me entrego y al entregarme salgo de mí, me desapropio, me pierdo, para encontrarme en el otro y en el nosotros personalizado. Y por tanto cómo la relación de entrega libre a Dios y a Jesús de Nazaret y de seguimiento al impulso del Espíritu que nos lleva a hacernos hermanos de los demás, como respuesta a su entrega libre a nosotros es el camino para constituirnos seres humanos cualitativos.

3.- Hay que mostrar que la decisión de Dios de relacionarse con nosotros y manifestarnos su voluntad para que la cumplamos, supone que somos reconocidos por él como verdaderos sujetos, y que, a su vez, esta relación contribuye decisivamente a que lo vayamos siendo efectivamente, ya que esa relación, si se mantiene en sus auténticos términos, libera nuestra libertad.

La idea de no pocas mitologías de que los dioses han creado a los seres humanos porque les pesaba demasiado la creación, porque les resultaba abrumadora la tarea de poner orden en el caos de los elementos rebeldes, y que por eso la vida humana es en sí misma una carga impuesta, la idea, pues, de que la relación de los dioses con los seres humanos es la de servirse de ellos para quedar algo aliviados, y por eso la tendencia humana al resentimiento respecto de los dioses por ese destino miserable para el que los han creado y el impulso a la rebelión, sigue estando en el inconsciente humano. La sospecha de que Dios no es un Padre amoroso que quiere nuestro bien sino un tirano egoísta y cruel que se sirve de nosotros; la creencia de que él nos impone un techo, nos confina en una condición subalterna, y que consiguientemente es preciso liberarse de su yugo para seguir creciendo hasta alcanzar nuestra verdadera estatura, hace ver a Dios como un competidor. Si se cree que su poder es demasiado grande como para desafiarlo, por realismo se lo acatará, pero desde esta perspectiva no se puede llegar a pensar que la relación con él nos plenifica, más aún que nos ha creado para relacionarse gratuitamente con nosotros de manera que nuestro corazón estará inquieto hasta que descansa en él.

Esta idea de Dios ha sido también alimentada por la actuación despótica de la institución eclesiástica. Hay que reconocer que la institución eclesiástica de modo bastante persistente a lo largo de la historia ha pretendido ejercer una suerte de tutoría de parte de Dios, la crístonomía, de la que ya hemos hablado, que culpabilizaba la autonomía del ser humano y de la historia como rebelión satánica y exigía internalizar la heteronomía consecuente y consentida a sus dictados, que debían ser tenidos en todo caso como dictados de Dios.

En principio esta concepción ha quedado superada en el concilio Vaticano II; pero sólo en principio, porque en la práctica una parte considerable de la institución eclesiástica, aun viendo que se va quedando sola, no acaba de desprenderse de esta actitud de tutora de los fieles y, al menos en su pretensión, en cierto modo del mundo.

De modo más particular los jesuitas tenemos que reconocer que la desviación jesuítica que se fue espesando en el barroco fomentó una obediencia ciega que sacrificaba la persona al espíritu de

cuerpo, aunque esto quedaba para ella enmascarado porque el individuo se realizaba (aunque no ciertamente como persona) en el cuerpo social con el que se identificaba, ya que en él conseguía afirmación, seguridad y relevancia social.

Frente a estas aberraciones, hay que mostrar pormenorizadamente cómo el cristianismo supone un ser humano adulto, no un perpetuo menor de edad. Hay que poner vivamente de relieve cómo el camino cristiano ha de hacerse en el Espíritu, ya que sin él no podemos llegar a Dios como Padre materno ni a Jesús como Señor ni a los demás como hermanos y hermanas. Y donde hay Espíritu, hay libertad. Más aún, libertad en trance de liberarse y no sólo libre albedrío. Por eso lo disciplinar no puede tener lugar en la Iglesia como un modo ordinario de obrar, como ambiente, sino, en todo caso excepcionalmente, como mal menor. Pero siempre debe considerarse como un mal porque cuando obramos de este modo, obramos siempre carnalmente, en el sentido de atenidos meramente a nosotros mismos. Aunque, insistamos, a veces, no somos capaces de arbitrar otro camino y por eso es mal menor actuar así y sería peor no hacerlo.

Más aún, hay que hacer ver cómo quien viva esta relación en libertad filial con el Dios de Jesús (y no con el ídolo de la institución sacralizada) y esta búsqueda de su voluntad, para que ella moldee su vida y para contribuir a que se realice en la historia, se hace adulto por este ejercicio: adquiere un verdadero sentido de realidad, se conoce y posee a sí mismo y, al salir de sí entregándose responsablemente, gana su vida.

Esto es así porque el designio de Dios no es algo arbitrario y como añadido a la realidad sino que consiste en que ella dé de sí actualizando todas sus potencialidades, incluso sobrepasándose absolutamente, pero siempre desde dentro, es decir como ejercicio de humanidad, al obedecer habitualmente al Espíritu que nos introduce en la comunidad divina como hijos en el Hijo y como hermanos en el Hermano universal.

Se posee a sí mismo porque como el Espíritu actúa moviéndonos desde más adentro que lo íntimo nuestro, pone a funcionar todas nuestras potencialidades. Lo normal es que estemos deshabitados, que no ocupemos nuestra realidad, que incluso desconozcamos una buena porción de nuestra realidad, que se va como atrofiando y apagando del desuso. La atención y obediencia al impulso del Espíritu, nos coloca al nivel de la realidad, tanto la nuestra como en la que consistimos, y nos coloca allí para hacernos cargo de ella, para que nos encarguemos responsablemente de lo que nos toca y también para que sus dinamismos carguen con nosotros así como nosotros cargamos con nuestra parte.

Ya hemos insistido cómo la vida humana no consiste ni en la autarquía ni en poner a los demás al servicio de uno sino en la entrega personal a los demás, una entrega que es una verdadera desapropiación, y por eso conlleva un riesgo y una especie de muerte, pero que causa la felicidad porque uno se consigue en aquellos a los que se había entregado. Hay que insistir en que no es una entrega calculada (ya que entonces no sería una verdadera entrega) sino una entrega esperanzada, que es lo contradictorio de suicida.

4.- Hay que teorizar en una antropología realista y complexiva el hecho experimentado de que tenemos resistencias interiores, tanto para vivir en la presencia de Dios, como para captar el carácter liberador de esa compañía, ya que los seres humanos tenemos propensión a oscilar entre la sumisión servil a Dios y el resentimiento respecto de su soberanía sobre nosotros. Pero, incluso si se llega a la libertad filial, se experimenta también la dificultad, arraigada y persistente, de corresponderle coherentemente.

Hoy se oscila entre un voluntarismo que tiene algo de infantil, presente por ejemplo en el individuo protagonista que en las películas norteamericanas acaba superando sus problemas y resolviendo situaciones sociales que parecían desesperadas, y que es el núcleo, por ejemplo de los innumerables libros y cursos de autoayuda, y que está a la base, sobre todo, de la propuesta liberal, hoy de nuevo vigente, y un pesimismo de fondo que cree una utopía la pretensión de adquirir una libertad liberada. La aguda conciencia que ha despertado el pensamiento crítico desde la Ilustración y más modernamente los maestros de la sospecha, ha llevado a muchas personas a contentarse con vivir una normalidad precaria, que tratan, sin embargo, de aprovechar al máximo. De modo general habría que decir que en cuanto una antropología, vivida o teorizada, se hace cargo de la complejidad, más duda de la consistencia de su libertad, de la capacidad de disponer establemente de sí, es decir de actuar habitualmente desde el fondo del corazón, desde la genuinidad personal.

Desde esta aguda conciencia de la propia labilidad, de la propensión de lo humano a descaecer, a desmoronarse, se concluye que es en extremo difícil, por no decir imposible, responder coherentemente a Dios.

En el cristianismo la doctrina del pecado original, interpretada por el pesimismo agustiniano, ha traído una conciencia demasiado aguda de la impotencia humana, tanto que de algún modo ha justificado la tutela medicinal de la institución eclesiástica e incluso la violencia represiva de las autoridades, como único modo para evitar socialmente los desmanes. Esta sensibilidad dominó en el postrento y mucho más aún en la restauración de la cristiandad conforme avanzaba el siglo XIX.

Frente a esta corriente, los jesuitas se han caracterizado por la creencia en la libertad que, educada, fortalecida y ejercitada, podía llegar, con la gracia de Dios que nunca falta, a vivir una vida responsable, plenamente humana y feliz, a pesar de las insuficiencias e infidelidades, que no podemos superar completamente.

La patología de esta concepción auténticamente ignaciana es el voluntarismo que se ha achacado con razón al jesuitismo. San Ignacio vivió en su conversión la experiencia de hasta donde podía llegar la voluntad determinada a responder a Dios, pero al no poder salir por sí mismo de los escrúpulos y encontrar la paz, comprendió que en definitiva, la prioridad absoluta en la humanización la tiene la gracia, y por eso en su madurez gustaba afirmar que lo más que podía hacer el ser humano es no poner obstáculos al obrar de Dios en uno. Basado en la experiencia de que sí los ponemos, coloca como el primer objetivo de los Ejercicios quitar de sí todas las afecciones desordenadas.

Es interesante observar cómo, compartiendo con Lutero por las mismas fechas la misma experiencia de la gracia (ambos, aislados, se quisieron suicidar y ambos recibieron la respuesta de que es Dios el que nos salva en Jesucristo) sin embargo Ignacio sacó la conclusión de que la gracia agracia, mientras que Lutero la entendió como que nos recubre sin transformarnos, de modo que somos a la vez justos y pecadores. Los santos y muy agudamente los místicos, han sentido a la vez la indignidad propia y la gracia de Dios. Pero no en el mismo sentido de Lutero sino como la consideración analítica de lo que sale de uno y lo que en uno obra Dios, pero no sustituyendo a uno sino potenciándolo y así constituyéndolo, de manera que la persona real unitaria que existe es don de Dios, y por eso no puede gloriarse de sí porque lo que es lo es por don de Dios, pero reconociendo que ese don, como dice Pablo de sí, no ha sido estéril sino que él lo ha hecho fecundo con su trabajo esforzado, trabajo en el que siempre ha estado presente la gracia de Dios.

De aquí sacamos una antropología en la que hay una conciencia creciente de la propia fragilidad y pecaminosidad, pero junto con ella una conciencia agradecida de cómo Dios obra en uno, y cómo la obra de Dios es a la vez la obra más personal de uno. Conforme más se avanza en fidelidad, más se ve cuántos obstáculos pone uno al impulso del Espíritu. Pero la conciencia de que nunca se va a conseguir la perfección sino que uno es, en términos evangélicos, un siervo inútil y sin provecho, no trae ninguna angustia y ni siquiera tristeza, aunque sí dolor, porque se sabe que Dios actúa en la debilidad propia. Y por eso no se esconden los propios fallos. Así pues, es una antropología muy realista, pero también positiva y esperanzada. Porque se basa en la experiencia del amor de Dios y de su infinita misericordia y paciencia, y de su poder para hacer de nosotros verdaderos hijos suyos y verdaderos hermanos.

De modo más particular los jesuitas tenemos que poner de relieve que la antropología que está presente en los Ejercicios y en las Constituciones (ver por ejemplo el capítulo 2º de la IX parte) se caracteriza por la complejidad, la jerarquización de las distintas virtudes y cualidades, y el delicado equilibrio del conjunto. Esta propuesta se sitúa en las antípodas de la fragmentación postmoderna, pero tampoco se caracteriza por su desmesura titánica. Habría que mostrar cómo es una propuesta no sólo excelente sino posible y deseable.

5.- Sin embargo, ya hemos dicho que para san Ignacio en definitiva el ser humano ha de ser conducido por Dios, y, por tanto, lo decisivo en su propuesta es percibir su acción y consentir en ella y acompasarse a su ritmo secundándola. Esto equivale a decir que Dios es el que libera nuestra libertad y la colma. Para Ignacio el seguimiento de Jesús se corresponde con la obediencia a la acción de su Espíritu en uno.

Hay, pues, que teorizar cómo el colmo de la acción que realiza a la persona humana no consiste en llegar a la autarquía sino en seguir a Jesús, que es el parámetro de humanidad porque nos humaniza

atrayéndonos, y en obedecer a su Espíritu, ya que acompañarnos a su impulso desde más adentro que lo íntimo nuestro nos habita, nos pone en movimiento y nos hace genuinos y auténticos.

La modernidad radical cristiana insiste, por el contrario, en que la insuficiencia material del Evangelio para regir la vida individual y social da lugar a la libertad responsable como don de Dios para regirnos. Es obvia la diferencia entre Moisés y Mahoma, por un lado, y Jesús de Nazaret por otro. Los musulmanes insisten en este punto: que así como ambos ofrecen un cuerpo completo, al menos básicamente, para regir y organizar la vida, tanto la individual como la social (ya que las dos se corresponderían, porque el individuo no sería sino un miembro de su pueblo, de la comunidad santa), así Jesús no ofrece esa concreción sino sólo una serie de actitudes básicas que se derivan de su orientación fundamental: introducir a los seres humanos hasta el mismo corazón de Dios.

Nosotros estamos básicamente de acuerdo con esta apreciación. Jesús no ha venido como un legislador. Y las actitudes básicas que inculca derivan de la adquisición del estatuto de hijo de Dios, con la libertad inherente respecto del temor y la ley, pero también con la entrega a lo del Padre: la constitución del mundo fraterno de las hijas e hijos de Dios. Así pues, es cierto que el Evangelio no da indicaciones precisas, es decir que de él no puede sacarse un fundamentalismo. Y que uno tiene que preguntarse qué hacer en cada ocasión. Y que el presupuesto de esta actitud es la libertad. En las discusiones sobre *De auxiliis* consecuentemente los jesuitas se caracterizaron por afincarse en la libertad como don inalienable de Dios y en entender la predestinación de modo que de hecho no la anule.

Sin embargo nos parece que el uso de la libertad cristiana se orienta más profundamente aún que a su uso razonable, a la atención al movimiento del Espíritu para secundarlo. Y nos parece que en el cristianismo, Ignacio de Loyola es uno de los que insisten con más vigor en este punto. El hábito de procurar la mayor información posible para situarse ante la realidad y responder a ella responsablemente es un uso imprescindible de la libertad, pero el Espíritu ayuda a no quedarnos en nuestras inercias ni en nuestras filias y fobias, a no dejarnos llevar por nuestras pretensiones, de manera que la realidad aflore en toda su complejidad, así como sus dinamismos y las posibilidades de incidir en ella superadoramente. Pero no sólo eso, también el Espíritu nos hace sentir cuándo es la hora de uno, hasta qué punto ha de intervenir, cómo ha de reaccionar, adónde inclinarse, así como a encontrar el tono adecuado para relacionarse y actuar. San Ignacio acostumbraba a informarse cumplidamente y a sopesar todas las posibilidades de cada situación y de cada propuesta, pero nunca se contentaba con eso. Siempre estaba atento además al movimiento del Espíritu en su interior, aunque sabía que también el Espíritu actuaba en su libre discurrir e inclinarse.

Ponernos en manos de Dios para que él dirija nuestra vida no tiene, sin embargo, nada que ver con entrar en una dirección vital ensimismada. Por el contrario, ya hemos mostrado cómo el seguimiento de Jesús no es una relación sino una correlación, ya que incluye la variable de la historia y se realiza en ella. Del mismo modo el Espíritu mueve en la realidad, por eso seguirlo construye, porque nos coloca en el nivel en el que lo mío llega al nivel en que se abre a los demás, a toda la creación y al amor trascendente que la funda. Todo esto debe ser teorizado, sistematizado y fundamentado.

Tenemos que reconocer que de buenas a primeras parecería que el proceso de conversión de Ignacio hasta llegar a Roma sería un proceso ensimismado. Sin embargo, aunque así fue en cierto modo respecto de hacia dónde se dirigía su interés consciente, que estaba absorbido por la relación con Jesús y el interés de introducir a otros a ella, no lo fue de hecho ya que, al centrar su atención en Jesús y en seguirlo desde el impulso del Espíritu, no estuvo encerrado en sí, y esta aventura personal lo llevó al mismo corazón de su época, de manera que su periplo vital fue representativo e incluso paradigmático.

Así pues, lo decisivo no es estar saturado de información y pretender conscientemente ponerse a la altura del tiempo sino situarse de hecho al nivel de la realidad desde lo más genuino de uno y realizar una praxis que abra caminos que otros seguirán y que en ese sentido contribuyan a configurar la época. Por eso se puede sostener que la autoposición del sujeto tan radical en su periplo vital, define tanto la dirección de la modernidad como la del príncipe o la del conquistador o la del banquero o la del artista o la del científico o la del filósofo. Sin embargo esta tensión extrema del sujeto no viene en él comandada por la voluntad de poder ni simplemente por la de autoexpresión sino por la entrega personal en respuesta a la entrega de Jesús de Nazaret y a la conducción de su Espíritu. Por eso esa

praxis no acaba estableciendo un orden ni configurando una cultura sino que, originando expresiones culturales, va más allá de ellas hasta el mismo corazón de la realidad.

Así pues, el aplicarse con toda el alma a quitar las afecciones desordenadas para buscar y hallar la voluntad de Dios sobre uno y seguirla, la dedicación, pues, al único necesario, no aísla de la realidad sino que, si es genuino, lleva hasta el corazón de ella. Eso es lo que significa que la fase romana de Ignacio esté asentada en la fase anterior.

En la historia existen mediaciones y también en la búsqueda de la voluntad de Dios. Sin embargo ponerse en manos de Dios para que dirija nuestra vida no equivale, de ningún modo, a ponerse en manos de un director espiritual o de una institución. Las mediaciones deben conservar su transparencia y no sustituir nunca al sujeto. Esto es tan evidente en los Ejercicios que no es necesario detenerse.

Sin embargo, el Espíritu es el de Jesús, lo que significa privilegiar el seguimiento. Habría que mostrar, por tanto, en primer lugar cómo el paradigma de humanidad no está en el futuro, de modo que el ser humano que venga sea más humano que el actual como éste lo sería más que el pasado. Si el ser humano más cualitativo estuviera en el futuro, no tendría sentido confesar a Jesús como parámetro de humanidad. Habría que mostrar, pues, que en su realización cualitativa el ser humano no evoluciona, de manera que el ser más humano puede estar en el pasado, en el presente o en el futuro, ya que no depende del grado de desarrollo civilizatorio y cultural, en los que sí hay evolución, en el sentido de una complejización creciente, sino que depende exclusivamente de las acciones humanas que son las que humanizan o deshumanizan. [este párrafo ¿no es del apartado siguiente?]

6.- Cumple tematizar cómo la relación con Dios y el llegar a nosotros mismos como sujeto se nos da por la mediación de Jesús. Este cristocentrismo fue una característica muy palpable de Ignacio y de sus compañeros y una constante de lo mejor de la espiritualidad y doctrina de la Compañía. Jesús de Nazaret nos revela la voluntad de Dios sobre nosotros y nuestro misterio humano. Nos revela en definitiva que el misterio del ser humano sólo se esclarece en el misterio que es Jesús, porque él nos revela que la vocación humana es llegar a ser hijos de Dios en el Hijo único Jesús. Nos lo revela haciéndose hermano nuestro e introduciéndonos en su relación con Dios. Desde esta perspectiva la voluntad de Dios para nosotros se concreta como seguimiento historizado y personalizado de Jesús en la perspectiva del Reino.

En esta época de mundialización se viene proponiendo, de acuerdo con la lógica homogeneizadora dominante, la inconveniencia del cristocentrismo y la conveniencia de pasar a un teocentrismo o reinocentrismo o en definitiva a una ética mundial como contenido verdadero de las diversas religiones, más allá de lo que sería su ropaje conceptual, simbólico y ritual. El diálogo de las religiones, como proponían antes algunos con el diálogo con el marxismo, debe dejar fuera lo que nos distingue y basarse sólo en lo que nos une. Con esta lógica habría que dejar de lado lo histórico y específicamente la encarnación. Jesús sería uno de tantos cristos, es decir de tantos seres humanos que, habiendo tomado conciencia de modo excepcional de su condición de ungido por el Espíritu, es, por eso, capaz de erigirse en camino para que otros muchos lleguen a percatarse de que tiene el Espíritu divino y a obrar en consecuencia. Los distintos cristos enfatizan cada uno diversos aspectos de este camino y de su meta. Serían complementarios, aunque, se dice, coincidirían en su orientación a la vida y a la humanidad.

Frente a esa postura, nosotros nos afincamos en nuestra identidad cristiana y dialogamos desde ella. Frente al paradigma homogenizador, nosotros insistimos en el diálogo fraterno desde identidades múltiples. Insistimos en que el camino para encontrarnos pasa por recorrer a fondo de la manera más genuina posible nuestros respectivos caminos. Ni una convergencia por abstracción, ni una vivencia fundamentalista y corporativizada de lo propio. La primera no da fuerzas para ir en la dirección que propone ni es capaz de transformar superadoramente situaciones profundamente distorsionadas. La segunda, al afincarse en lo que lo distingue de los demás, concibe la identidad como espíritu de cuerpo, al margen de la acción transformadora. Todo esto ha de ser fundamentado de la manera más rigurosa posible.

Como seguidores de Ignacio, consideramos que nuestra riqueza personal y de grupo es Jesús, y que él, gustado y seguido, es lo que tenemos como riqueza para ofrecer al mundo. Desde aquí

dialogamos con los demás, considerando que de todos, de unos más que de otros, podemos aprender y que a todos podemos aportar.

Como contenidos medulares derivados del paradigma de Jesús, tenemos que mostrar cómo en definitiva llegar a constituirnos en humanos significa llegar a vivir plenamente como hijas e hijos de Dios y como hermanas y hermanos de los seres humanos, privilegiando a los pobres y sin dejar por imposibles a los deshumanizados, y tratando que construir un mundo (estructuras, instituciones, códigos, símbolos, lógica, relaciones) que exprese y potencie este modo de ser humano.

Hay que mostrar qué implica esta dirección humana en esta época de historia universal, de exclusiones y explotación inmisericorde, de abundancia inagotable de todo y de muertes de hambre y enfermedades de pobres, de homogeneización cultural; pero también de diálogo de culturas y religiones y de búsqueda febril de una autoridad mundial realmente democrática y de una cultura de los derechos humanos y de la vida.

7.- Lo que llevamos dicho, lo hemos dicho en la Iglesia, en el seno de la Iglesia. Pero la Iglesia no es una institución que se interpone entre Dios y nosotros mediatizando nuestra relación con él sino que la media y propicia para que se dé en plenitud. Entendemos la Iglesia como Tradición, es decir trasmisión viva de Jesús y de su causa, porque es trasmisión del mismo Espíritu de Jesús. Y por eso Iglesia que reconoce ese mismo Espíritu en el resto de la humanidad y se consagra a secundarlo como humilde servidora, como sacramento.

Es obvio que Ignacio vivió su aventura espiritual en pacífica posesión de su ser eclesial. Es cierto que no le resultó fácil encontrar su lugar en una Iglesia que optaba cada vez más decididamente por identificarse con la institución eclesiástica, proceso que culminaría en el postrento. Por eso, por descarte, acabaría enrubándose hacia el presbiterado. Es muy significativo que, aunque las acató, no aceptó las sentencias de los tribunales eclesiásticos de Alcalá y Salamanca, y por eso salió de su jurisdicción. De este modo reivindicaba la libertad del cristiano de a pie para realizar la experiencia de Dios y comunicarse espiritualmente con otros, así como reconocía la facultad de la institución eclesiástica para juzgar de la ortodoxia de dicha experiencia y comunicación. Sin embargo, esta tensión e incluso inconformidad, no le llevó ni por asomo, como a Lutero, a romper con ella. Por el contrario, aunque fue muy consciente de sus enormes pecados, siempre la consideró su ámbito vital y por eso se puso decididamente a su servicio.

Hoy, por las mismas razones de fondo (no por la disolución moral sino porque una parte considerable de la jerarquía se excomulga de hecho del resto del pueblo de Dios) vuelve a asomar el mismo problema y el mismo peligro. Muchos cristianos militantes viven de espaldas a la institución eclesiástica, cuando no en una actitud de indignación, desprecio y hostilidad. Entre una institución eclesiástica corporativizada y una base por la libre parece quedar poco margen para una sana eclesialidad, como la propuso el Vaticano II. Es crucial no sólo recrear ese espacio sino apuntalar teóricamente su sentido y su irrenunciabilidad.

Pero Ignacio y los primeros compañeros no concibieron a la Compañía de Jesús atada al servicio de una comunidad parroquial o diocesana. La concibieron como una compañía apostólica y misionera para revitalizar las comunidades cristianas y evangelizar a las sociedades y culturas. Creemos que este modo de concebirse el servicio presbiteral, un presbiterado a la apostólica, aunque no lo teorizó el Vaticano II, está sólidamente fundado en la tradición y está llamado a tener una gran expansión en esta nueva época caracterizada por una enorme movilidad, sobre todo en las grandes ciudades, en las que las parroquias no van a ser el único ni el principal lugar de encuentro ni las diócesis la unidad de acción pastoral. Hay que teorizar y fundamentar esta propuesta.

II TAREAS TEOLÓGICAS QUE DERIVAN DEL DISCERNIMIENTO DE LA HISTORIA DE LA COMPAÑÍA

La Compañía ha sido expulsada repetidas veces de muchos países, incluso fue suprimida por la Santa Sede, que cedió a la presión de los borbones. La exposición de esas vicisitudes pertenece a la historia, no a la teología. No podemos dudar de que la fidelidad a la tradición cristiana y a la Santa Sede ha sido un componente básico en bastantes de esas caídas en desgracia y expulsiones. Sin embargo la variable común a todas ellas ha sido la influencia, juzgada por los enemigos como desmesurada y dañina.

Esa influencia ha sido buscada desde el comienzo, si tomamos en cuenta que uno de los criterios de selección de ministerios, tal como aparece en las Constituciones, es que se espere un mayor bien, y al especificarlo se señala el trabajo con personas de influencia. Claro está que el intento es que esas personas se dejen llevar por Dios y su voluntad, y no por la apetencia de poder o gloria o de ganancias; es decir que el objetivo es que sean buenos gobernantes, magistrados, propietarios, profesores o jefes. Pero aunque el jesuita sólo busque puramente este objetivo, en la medida en que lo consiga, gozará de mayor estima por parte de la persona importante, y, lo busque o no lo busque, será él mismo importante a los ojos de los demás. También es normal que la persona importante se incline a favorecer a los jesuitas, a sus casas, obras y haciendas. También lo es que el jesuita, que cree que los suyos están haciendo mucho bien, le pida a la persona que colabore con la Compañía, ya que él está convencido de que eso redundará en la mayor gloria de Dios y servicio de las almas. Es normal que en estas circunstancias habrá quienes lo consideren como un competidor ventajista.

San Ignacio vio, como persona genuinamente cristiana que era, que este campo de acción se prestaba para que el jesuita se viera importante a sus propios ojos y dejara de seguir a Cristo crucificado en pobreza, humillaciones y así y sólo así, en humildad. Y por eso dispuso que estos jesuitas vivieran en hospitales y dieran catecismo a niños y rudos, es decir que no perdieran el contacto experiencial con el mundo de los pobres, con el sufrimiento, la necesidad y la falta de relevancia social. Por eso de modo más estructural puso para los profesos el voto de dar catecismo a niños y rudos, y no eximió de esta práctica ni a los dos jesuitas destacados en el concilio de Trento como teólogos pontificios.

Sin embargo hay que decir que ya desde Borja y mucho más a partir de Aquaviva este contacto con el mundo de los necesitados, sufrientes y sin poder se conmutó por la austeridad personal y una serie de prácticas cada vez más frondosas de mortificación personal. El resultado fue la coexistencia de la magnificencia institucional con la ascética personal corporativamente pautada.

Este proceso tuvo como correlato otro que debemos considerar: es el proceso de adensamiento de los medios, que puede conducir a que de hecho lleguen a cultivarse por sí mismos. Para san Ignacio son imprescindibles. Pero siempre advirtió que los que juntan el instrumento con Dios se deben preferir a los que los disponen con los seres humanos. En el capítulo segundo de la novena parte de las Constituciones, que hemos mencionado porque resulta clave al respecto, después de haber desarrollado las virtudes y cualidades que el General y tendencialmente todos los jesuitas deben cultivar, insiste en que lo decisivo es la intimidad con Dios, la humildad y el amor, tanto a los compañeros como a la misión, y la capacidad de discernimiento y talento para la ejecución. Para Ignacio es decisivo el orden y por tanto la intensidad en el cultivo. Basta con que exista todo, pero que tengan más peso las cualidades que las virtudes, para que todo se desbalancee y deforme.

Es el jesuitismo. Si hay amor a Dios y al prójimo, pero lo que lleva la voz cantante son las cualidades de don de gentes y capacidad para gerenciar los asuntos, la mortificación se transforma en control de sí para entregarse a los objetivos propuestos, el conocimiento de los demás se pone al servicio de la institución, el discernimiento se degrada al estudio de los medios que conducen mejor a los propios objetivos, y el resultado es una enorme eficacia que redundará en una gran influencia, grandes obras, gran estima de los poderosos y gran autoestima institucional e individual.

No se puede negar que el jesuitismo se dio. Lo que tiene que investigar la teología es cómo puede coexistir un gran desarrollo individual e institucional, un cumplimiento de la observancia religiosa con una intención recta, con una ceguera de fondo que dio como resultado que en la práctica los medios se convirtieron en fines y por tanto los fines se relativizaron. El problema está planteado como un teorema porque sí se mantuvo la disciplina religiosa, la observancia regular y la intención recta. En este nivel no puede hablarse de una relajación de la orden. ¿Cómo puede coexistir esta vida regular en estado incluso floreciente con el jesuitismo? Hay que investigar en concreto la relación entre religión y fe, entre humanismo cristiano y humanidad evangélica, entre personalidad y persona, entre la condición de miembro de una institución y sujeto, entre obra

apostólica y misión cristiana, presuponiendo que las primeras no son equivalentes a las segundas, y que la práctica de las primeras debe estar en función de las segundas, porque son relativas, en tanto las segundas son absolutas.

La hipótesis es que no se mantuvo la continuidad en lo que en el apartado anterior consideramos como el corazón de la experiencia y propuesta ignaciana: el discernimiento personal y colectivo, el seguimiento de Jesús mediante la contemplación evangélica y la cercanía al mundo de los pobres. El discernimiento fue sustituido en buena medida por la vida regular y la lógica institucional; la contemplación evangélica dio paso a la oración de las tres potencias como lo característico de la orden, y el seguimiento de Jesús cedió al hacerlo todo sinceramente en su nombre, ya que se había sacralizado a la institución; la cercanía al mundo de los pobres dio paso al hacerlos clientes de bastantes obras y ministerios.

Vamos a referirnos a un elemento que está presente a todos como eje transversal: la dialéctica Iglesia-mundo. Los jesuitas se meten a fondo en el mundo para cristianizarlo. Se meten en las instituciones y estructuras, en las esferas de pensamiento y poder económico y político. Pero en la misma medida en que se meten en ellas, ellas se meten en ellos. De algún modo los jesuitas cristianizan a los personeros y en una medida cada vez mayor el ambiente de los personeros mundaniza a los jesuitas. ¿Cómo sucede esto?

Los jesuitas procuran la conversión individual de los personeros, pero el presupuesto es la aceptación del orden que representan. Es distinto que el orden se acepte como mediación, a que se sacralice. En el primer caso la condición de orden está sujeta en cada caso a la comprobación de si efectivamente media a los distintos elementos de la sociedad en una relación de justicia, es decir tendencialmente simétrica. Pero si se sacraliza, sólo hay que actuarlo según su propia legalidad.

Desde la trascendencia del Evangelio, no hay posibilidad de sacralizar ningún orden histórico, porque nunca ha existido una cultura cristiana, ya que la calidad cristiana no se mide por las referencias cristianas. Precisamente el segundo mandamiento es no mentar el nombre de Dios en vano, la primera petición del Padrenuestro es que su nombre sea santificado en nosotros porque al llevarlo, también podemos profanarlo, de manera que por nuestra causa la gente desprecie a Dios, como se queja Yahvé por el profeta Ezequiel. Precisamente Jesús, el manso Jesús, se inflama de ira contra los dirigentes religiosos de su tiempo porque con su falta de humanidad, es decir de justicia y misericordia, dejan mal parado a su Padre y ni entran al Reino ni dejan que los demás entren. La orientación al Reino es lo que define a una cultura como cristiana. Decimos que ninguna hasta ahora lo ha sido porque ninguna ha expresado estructural e institucionalmente la fraternidad de las hijas e hijos de Dios. Si ninguna cultura puede ser sacralizada como cristiana, quien represente al Evangelio en una cultura que se tiene a si misma como cristiana, como pasaba con el catolicismo barroco, será siempre tenido bajo sospecha de no ser leal con el orden. Si esto es así en cualquier sociedad, mucho más lo es en los nacionalismos absolutistas, que fueron sociedades en las que la fidelidad era el elemento decisivo. Si se quiere tener influencia, tiene que resultar inequívoca la fidelidad absoluta. Sólo entonces, estará dispuesto el personero a tomar en cuenta las exigencias evangélicas, que sin embargo no serán ya absolutas sino en cuanto quepan en el orden que representa. En cualquier otro caso le parecerá que es utilizar al evangelio para hacer oposición al sistema.

La pregunta insidiosa del Rey Cristianísimo a los personeros de la Iglesia francesa “¿Ama la Iglesia de Francia a Francia?” la han sentido muchos jesuitas en sus respectivos países como una espada de Damocles sobre sus hombros. Parece que no pocos, en nombre de un dudoso realismo, han resuelto atenerse a lo establecido para sacarle el mejor partido. Quienes lo calificaban de situación de pecado es normal que hayan pensado que se habían arrodillado ante el Príncipe de este mundo para obtener el poder y la gloria que rechazara Jesús.

Como se ve, son planteamientos que exigen tratamientos muy pormenorizados, pero no puede negarse que son planteamientos inexcusables.

Para entender por qué se aceptó la sacralización del sistema imperante es conveniente analizar si esa sacralización no era la contraparte de la sacralización del propio sistema jesuítico.

Vamos a verlo desde el punto de vista de lo que pasó con el discernimiento espiritual, que, como hemos visto, es el clima de la propuesta ignaciana.

En términos generales hay que decir que el discernimiento fue reintroducido en la Compañía como propuesta universal y habitual por el Preósito General Pedro Arrupe, que debe ser considerado por esta razón como refundador de la Compañía con una relevancia pareja a Ignacio de Loyola. Antes se proponía al candidato el discernimiento para ver si tenía vocación. Si por juzgar que sí la tenía, ingresaba en la Compañía, ya no había nada que discernir. Para determinar lo que había que hacer estaban y bastaban las Constituciones, las reglas comunes, las de cada oficio, las costumbres de cada provincia, las normas de las Congregaciones Generales y de los padres Generales, las normas del Provincial y las normas y costumbres de la obra y de la casa, y el mandato del superior. Era verdaderamente una vida regular que se vivía desde la heteronomía consecuente (ya que se extendía a todo, desde lo grande a lo pequeño) y consentida (ya que se practicaba con obediencia de juicio, de voluntad y de ejecución).

Al darse este acuerdo, todo funcionaba de manera expedita, y así se reafirmaba la buena voluntad de cada miembro al ver que el sistema era coherente y conducente, con lo que cada quien se reafirmaba en su entrega a él, que sería así la expresión concreta de la propia mortificación y entrega a la misión de Jesucristo. Esta abnegación se vivía con íntima satisfacción porque se veía el fruto: la buena marcha interna y el éxito social.

El secreto del sistema consistía en la equivalencia por hipótesis de la entrega al sistema por amor a Dios, y la entrega al Dios de Jesús y la participación de su misión. Haciendo lo primero se pensaba estar realizando lo segundo. El presupuesto de esta equivalencia es la sacralización del sistema.

El sistema sacralizado sustituye a la acción espiritual, que es la acción personal en obediencia al Espíritu. La sustitución es radical porque el individuo se asume no como persona, que desde el punto de vista cristiano se constituye por la relación absoluta con Dios como hijo y con los demás como hermano en Cristo, sino como miembro del conjunto, en este caso de la Compañía, que es el sistema sacralizado. De este modo no hay lugar para el discernimiento personal ya que en rigor no hay persona sino miembro del conjunto, miembro que aspira a la mayor excelencia, es decir a constituirse como una gran personalidad, que es el sucedáneo de la persona. Al desaparecer esa dimensión absoluta, la voluntad de Dios está en contribuir con todo lo que se tiene y es a los objetivos del sistema, de la institución, de la obra.

Tenemos que afirmar que esta propuesta no llegó a totalizar a muchas personas que, aun participando lealmente de ella, conservaron su alma, para decirlo en términos evangélicos, es decir ese reducto último desde el que se relacionaban con Dios y con los demás y discernían la voluntad de Dios, reduciendo el sistema a mediaciones, medidas realmente por este Dios y su Espíritu experimentados en fe. Si no hubiera existido esta reserva de trascendencia, la Compañía habría degenerado en pura monstruosidad y no habría sido posible el cambio que se dio, que, impulsado por Arrupe con un notable liderazgo, fue secundado con gran alegría por muchos jesuitas que se sintieron interpretados por él y estimulados.

En definitiva el sistema vivió lo que con toda propiedad podemos calificar de fariseísmo cristiano. Urge estudiar por qué esta propuesta brota en el cristianismo desde el inicio (la comunidad de Jerusalén, comandada por Santiago, lo fue en medida eximia) y resurge una y otra vez, arrinconando a la acción espiritual que Jesús practicó y propuso.

El fariseísmo se caracteriza por la separación social, que es consecuencia de la escisión interior, que adviene al ponerse el sujeto en manos de la voluntad que, impulsada por el ideal del yo, puede controlar, reprimir e incluso suprimir, pero no transformar lo que en uno no está de acuerdo con él. La voluntad comanda la vida porque el ideal al que uno se entrega es el cumplimiento de la ley, como expresión de la entrega a Dios. La entrega a Dios no acontece en la relación con él en confianza filial y con los demás como hermanos en Cristo, una entrega personalizada en una relación que, como toda relación personal, debe labrar sus propios cauces, sino en el cumplimiento de su voluntad, una voluntad que se asume como absolutamente objetivada, objetivada en definitiva en la institución. El fariseísmo se corresponde con la crisonomía.

En el caso de la Compañía hay que explicar cómo se pasa casi imperceptiblemente de esa relación personal irreductible de Ignacio con Jesús de Nazaret y de esa conducción tan fina de su Espíritu, al jesuita, caracterizado por actuar con toda la energía posible los parámetros de la orden. Esto es tanto más sorprendente cuanto que no hay que olvidar que en sus últimos años Ignacio siguió proponiendo esas relaciones personalizadas como paradigmáticas para el jesuita, al aceptar dictar, como su legado a la Compañía complementario a las Constituciones, cómo lo había ido llevando Dios y el tipo humano que resulta de estas relaciones que es el Peregrino, la persona siempre abierta y en camino, no definida, pues, por ninguna institución ni oficio. El que quienes se lo habían pedido con tanta insistencia no vieran conveniente publicarlo hace ver cómo ya se estaba dando ese corrimiento ya que esa imagen que Ignacio daba de sí no se correspondía con lo que ellos tenían como modelo del jesuita.

Mi hipótesis es que en el cristianismo marchan a la par la relación personalizadora con los pobres y con los despreciados como pecadores públicos, las relaciones directas fraternas entre los compañeros en la comunidad (la religiosa y la cristiana), la contemplación de Jesús vivo en la narratividad de los evangelios, la relación en libertad filial con el Padre y la entrega a la conducción del Espíritu. Hay una circularidad entre estas relaciones y unas a otras se realimentan. Pero a la larga el test para calibrar cómo va el conjunto, lo da la relación fraterna, abierta, mutua y horizontal con los pobres. Esta relación cristiana con ellos no puede ser sustituida por la entrega a lo que el grupo considera como su causa ni por la atención clientelar en macroinstituciones en las que ellos son meros receptores de bienes y servicios. Menos aún la sustituye la práctica individual de la pobreza.

Me parece muy significativo que la casi totalidad de los santos y beatos de la Compañía nada tienen que ver con la imagen jesuítica estereotipada de gente importante arrimada a los grandes de este mundo y con grandes influencias. Pedro Claver se entregó a los esclavos y José de Anchieta a los indígenas; Juan Francisco de Regis y Julián Maunoir fueron misioneros rurales; Francisco de Jerónimo y Antonio Balducci, misioneros populares; Bernardino Realino, José María Rubio y Miguel Agustín Pro se dedicaron de preferencia a la gente popular; Rupert Mayer y Alberto Hurtado, no sólo se concentraron en los pobres de la ciudad sino que tuvieron una gran sensibilidad social y trabajaron con sindicatos. Incluso quienes tuvieron que dedicarse a campos más institucionales y tuvieron que tratar con muchas personas importantes, se dedicaron con preferencia a la gente necesitada atendiéndolos personalmente, desde Francisco Javier de modo eximio a José Pignatelli o incluso el cardenal Belarmino, para no hablar del mismo Ignacio de Loyola; sin olvidar a los hermanos Alonso Rodríguez y Francisco Gárate que trataron con todos desde su condición de pobres, condición que no perdieron al vivir como hermanos en esa Compañía de clases (así se decía).

Hay que recalcar que todos ellos fueron operarios insignes, término que se usaba como máxima calificación en los informes secretos. Incluso cabría afirmar que todos ellos se la pasaron echándole cabeza a lo que traían entre manos y a las situaciones en las que les tocó desempeñarse, término que me parece expresar lo que la Congregación General 34 entiende por ministerio instruido, si lo fundamental de esta actitud no consiste en el caudal de conocimientos adquiridos, digamos bancariamente, sino en el hacerse cargo de la complejidad de la realidad con toda su densidad y fluidez, y por tanto en la actitud habitual de apertura a la experiencia y a las relaciones, haciéndose continuamente preguntas e hipótesis, considerando secundario, aunque no desdeñable, el grado de autoconciencia de estos procesos y su refinamiento formal, ya que la rutina, que es lo contrario de esta actitud, puede darse igual en un profesor universitario que escriba obras con muchas citas que en alguien que se dedica a confesar y dar Ejercicios.

Quiero decir que los santos y beatos de la Compañía no sólo entendieron el magis ignaciano como matarse a trabajar con toda voluntad y corazón sino como un estar perceptivamente ante la realidad de manera que sus relaciones con ella fueran creativas y fecundas. Es decir que hay más creación intelectual, en el sentido genuino de desvelamiento de la realidad e incidencia en ella en orden a su transformación superadora, en esta vida trascendente de los santos y beatos de la Compañía que en la adaptación eximia al orden establecido, que caracteriza a la deformación jesuítica.

Sin embargo, no creo pecar de maldiciente al afirmar que a lo largo de la historia, tanto en la formación de los jóvenes jesuitas como en el ambiente cotidiano de las comunidades no han

estado muy presentes, como compañeros, intercesores y modelos, estos santos y beatos a los que hemos hecho referencia. Los paradigmas que se han cultivado, no explícita ni programáticamente pero sí en el intercambio cotidiano, han sido más bien los importantes, los brillantes, los exitosos.

Otro elemento que puede haber contribuido a que se diera este corrimiento sin percibirlo es la ausencia en san Ignacio, es decir en los Ejercicios y las Constituciones, del referente fundamental al Reino de Dios como la ultimidad a la que Jesús vivió referido. Ignacio se fijó con gran perspicacia en el estilo del sumo capitán Jesús y el del enemigo de natura humana, es decir, del Reino y el del antirreino. En rigor habría que convenir que el referente objetivo de las actitudes es el Reino, es decir que no se pueden dar estas actitudes cristianas participando en una situación objetivamente anticristiana. Pero al no tematizarse el referente objetivo del Reino, pueden darse esas actitudes del que sigue la bandera de Jesús en el fuero interno, aunque en el público, es decir en el estatus social, la cosa fuera por otro camino.

A esto ayudó la naturalización del establecimiento estamental. Es lo que propone el auto de Calderón, tan sintomático, *El Gran Teatro del Mundo*. Según esta versión cristiana no son significativos los papeles sino su desempeño. Y al hablar del desempeño no cuentan tanto los referentes objetivos, ya que las funciones están preestablecidas, cuanto la actitud interior con que se actúan. Claro que también el desempeño tiene amplios márgenes de actuación que hacen ver la verdad de las actitudes, pero en definitiva éstas son las que cuentan.

La identificación del Reino con la Iglesia y en definitiva con el cielo, característica de la teología de la época, priva a la acción cristiana de su correlato natural, que es la historia o la vida histórica en toda su pluriformidad, vivida desde las actitudes de Jesús, y la desvía al servicio de la institución como medio natural para alcanzar el cielo. El auto sacramental de Calderón no alcanzaría este extremo, ya que todos, incluso los dignatarios eclesiásticos, son juzgados por su desempeño, que se basa en la justicia y la solidaridad, en definitiva en los criterios que esgrime el Hijo del Hombre en la representación del Juicio Final, y no por la lógica institucional. Aunque, como hemos dicho las funciones están predeterminadas y en ese sentido sacralizadas o por lo menos naturalizadas.

Es cierto que en los Ejercicios hay un desbalance entre las actitudes cristianas, que están diseñadas con gran perspicacia, y los referentes objetivos de ellas, que no se explicitan, y en realidad no van más allá de los mandamientos y las obras de misericordia y la entrega en pobreza a la vocación apostólica. En la propuesta del Reino se encuentran el Dios de Jesús, Jesús como mediador y la humanidad y la creación. Sin este horizonte, el ordenamiento societario se vuelve in-significante y por eso pueden aceptarse los cauces establecidos y desempeñarse dentro de ellos, con tal de que sea con pureza de intención y las actitudes interiores propias de Jesús.

En este discernimiento de la historia de la Compañía nos hemos fijado más en la lógica institucional que en la fidelidad de fondo a la conducción el Espíritu, aun a través de estos cauces un tanto inadecuados, que nunca ha faltado en muchos jesuitas concretos. Ella es la que hizo posible el viraje que hegemonizó Arrupe.