

El sacerdocio de Ignacio de Loyola

Una posible caracterización

por Miguel Angel Moreno S.I.

Centro Loyola. San Miguel

En la presente nota nos proponemos rastrear de modo aproximado *cómo entendió Ignacio su propio sacerdocio*. Esto nos exigirá buscar respuesta a varios interrogantes. Para ello, adoptaremos como punto de partida lo que se dice del sacerdocio en los *Ejercicios Espirituales (EE)*, habida cuenta que éstos constituyen una elaboración a posteriori de la experiencia personal de Ignacio pudiendo suponerse, en consecuencia, que a través de ellos será posible rastrear algo de lo que le ocurrió con su propio sacerdocio.

El sacerdocio aparece en los *EE* principalmente -por no decir únicamente- o como materia de elección posible (nº 170) o como materia de elección inmutable (nnº 171-172) según se trate de ejercitantes que todavía no hayan decidido su vida o que ya lo hayan hecho, respectivamente.

Que esta doble mención venga a ubicarse en los prolegómenos de la elección, punto central de los *EE*, viene a confirmar su valor como punto de partida para nuestra reflexión.

Así planteada la generalidad de la cuestión, comienzan a surgir desde ella los interrogantes que habíamos anticipado. Así por ejemplo el que se refiere a *la materia propia de la elección en los EE* ya que, por lo dicho, aunque el sacerdocio aparece situado en relación con el núcleo de los *EE* no constituye, sin embargo, la materia propiamente tal de este núcleo, originando, entonces, la cuestión acerca de *donde cabría ubicarlo con respecto a ella*. Para valorar la importancia de encontrar respuesta a este *primer interrogante*, téngase en cuenta lo dicho más arriba acerca de que los *EE* surgen como relectura de la propia experiencia personal de Ignacio.

Lo anterior plantea la necesidad de esclarecer *en qué momento* de su vida Ignacio eligió ser sacerdote y qué fue lo que, en definitiva, *lo movió* a ello. Este *segundo interrogante* encuentra aval en otras fuentes documentales ignacianas que nos muestran que la decisión de hacerse sacerdote fue tardía en Ignacio, lo cual por vía indirecta viene a confirmar que la materia primaria de la elección en los *EE* es ajena a la cuestión del sacerdocio.

Esta última aseveración no excluye que una decisión de vida tomada en *EE* no afecte decisivamente una opción sacerdotal. Más aún, el mismo caso de Ignacio es ilustrativo de esta influencia en cuanto nos muestra un sacerdocio embebido y marcado por su espiritualidad que es,

justamente, la de los *EE*. Surge así, entonces, la *última cuestión* sobre la que deseamos interrogarnos: *en qué consistió la peculiaridad del sacerdocio ignaciano*¹.

1. La materia de elección de los *EE* y el sacerdocio

Comenzaremos la búsqueda de respuesta a nuestro primer interrogante resumiendo libremente las agudas consideraciones de L. Bakker sobre la cuestión de la materia propia de elección en los *EE*².

Actualmente -para Bakker- "estado de vida" significa una "forma jurídica" dentro de la cual discurre la vida de un grupo de hombres. Esta forma puede ser inmutable en sí misma (sacerdocio, matrimonio, vida religiosa con votos perpetuos) o mudable (estado de soltero en el mundo). Para Ignacio, en cambio, "estado" -o la fórmula compuesta "vida y estado"- tiene en los *EE* otro significado. Para él *sólo existen dos estados de vida*: un estado es la vida según los mandamientos y otro según los consejos evangélicos (*EE* n° 135). Consecuentemente, *elección de vida en los EE es elección entre estos dos estados* (y no, por ejemplo, entre matrimonio o sacerdocio, etc.).

Pero ¿qué entiende Ignacio, propiamente, por cada uno de estos *estados*? Cuando Ignacio piensa en el segundo estado -el de perfección evangélica que para el caso de nuestro análisis es el que más nos interesa- está pensando en el dejar la familia para dedicarse al *servicio exclusivo* de Dios nuestro Señor y está pensando menos en el celibato que -casi exclusivamente- en *la pobreza*. Esto último es fundamental: para Ignacio la pobreza, no solo espiritual, sino actual y la perfección evangélica estaban tan íntimamente unidas entre sí que consideraba todas las demás "formas de vida" como un único estado y situaciones tan dispares como prelaturo y matrimonio podían ser incluídas dentro de un mismo "estado" (*EE* n° 189). Por eso la posesión de algo se identifica con un estado de vida -el primero- y la renuncia a esa posesión se identifica con la perfección evangélica. De hecho, en casi todos los lugares de los *EE* en los que aparece la expresión "estado", el criterio de diferenciación es "posesión de bienes" o "pobreza" (p. ej. en la meditación de los Binarios).

¹ A lo largo de nuestro análisis adoptaremos como referencia el artículo de L. de Diego, *Ignacio de Loyola sacerdote: de ayer a hoy*, Manresa 63 (1991), 89-102.

² L. Bakker, *Libertad y experiencia*. Historia de la redacción de las reglas de discernimiento de espíritus en Ignacio de Loyola, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander, 1995, págs. 201-212. Omitiremos citarlo con entrecomillado por razones de comodidad práctica y teniendo en cuenta que el aporte que procuramos con nuestro análisis sólo consistirá en relacionar su reflexión con el tema del sacerdocio, cuestión que Bakker sólo menciona tangencialmente.

Este planteo permite entender mejor la asociación de la dedicación exclusiva al servicio divino -propia del segundo estado- con la perfección evangélica. Para el realismo ignaciano es posible gobernar una familia con pobreza espiritual pero difícilmente con pobreza actual, es decir, sin posesión de bienes. Esta indispensable y ordenada posesión de bienes es parte de la dedicación a una familia y, naturalmente, coarta e impide "el dejar todo..." -que es lo propio del segundo estado- cuando el Señor dejó "... a su padre adoptivo y a su madre natural, por vacar en puro servicio de su Padre eterno..." (*EE* n° 135). Por otra parte este razonamiento sirve de base para un ulterior y más profundo significado: la entrega exclusiva al Señor supone preferirlo renunciando a toda posesión no sólo material sino también afectiva (de la cual la familia es el símbolo).

Pero en la idea de Ignacio, existe otro componente -esencial- del segundo estado que es *la humillación* por injurias y vituperios y tan íntimamente ligado a la pobreza que lo concibe como su derivación -casi inevitable. Modernamente podríamos hablar del binomio "pobreza-humillaciones" como el equivalente contrapuesto al de "posesión de bienes-status", del cual Ignacio quiere distanciarse.

Se impone en este punto una precisión. Ignacio pensaba que este llamamiento que constituye la segunda parte del llamamiento del Rey Eterno (*EE* nn 97-98) no era un llamamiento que se hacía a todos como sí lo es el llamamiento al apostolado que constituye la primera parte de este mismo llamamiento. El llamamiento a la pobreza actual y a las humillaciones "exige" más y es más incierto. Consecuentemente, el estado que ellas originan no es determinado por elección "subjetiva" del ejercitante sino por elección "objetiva" de Dios: el ejercitante sólo debe disponerse a este llamado -incluso quererlo y desearlo- por "si su divina majestad fuere servido y me quisiere elegir y recibir" en él (*EE* n° 147).

El análisis anterior permite destacar la cuestión del *apostolado*. Aunque Ignacio lo pensaba como un llamamiento hecho a todos tal como lo muestra la mencionada primera parte del Rey Eterno (*EE* nn° 95-96) y lo confirma la propuesta de reformar la vida a quienes no están en condiciones de elegir (estado) cuando les propone considerar "cómo la debe enseñar (a su casa y familia) *con palabras y ejemplos* (= apostolado)" (*EE* n° 189), sin embargo, *lo entendía estrechamente vinculado al llamado más particular a la pobreza actual* y como recibiendo de ésta una particular connotación. Es que para Ignacio, la pobreza actual, las humillaciones y el servicio apostólico y libre -por tanto, exclusivo- de Dios formaban una unidad que como propuesta de conjunto superaban el "asemejarse" a Jesús (propio del primer estado) para "identificarse" con El (segundo estado). Esta es finalmente la cuestión que se propone al ejercitante, quien no se encuentra ante una serie de objetos de elección (o "formas de vida"...), sino sólo frente a una alternativa: o una vida en la que sólo pide asemejarse a la figura de Jesús o una vida en la que

realmente también se puede asumir esta figura. Esto mismo es lo que le sucedió a Ignacio: a pesar de la incertidumbre y engaños que lo acecharon y contra los que muchas veces debió combatir con respecto a su vida futura, siempre existió en él una doble convicción: trabajar libremente en cualquier parte donde el servicio divino se promoviera más y esto en pobreza actual y humillaciones. Esta es la imagen de Cristo en los *EE*, ésta es la elección que espera Ignacio del ejercitante y éste era el único "estado" decisivo al que buscaba dar "forma" de vida³.

Hasta aquí la contextualización de Bakker sólo precisada con algunos agregados nuestros. Ella supuesta añadimos ahora por nuestra cuenta que el sacerdocio no aparece en el itinerario cronológico de la vida de Ignacio como lo primero sino más bien como una ulterioridad que debió "buscar" hasta "hallar" que Dios nuestro Señor también lo elegía en esta "forma de vida". Una conclusión parece imponerse desde esta apreciación y es que la primera elección de Ignacio -la del estado de pobreza actual, humillaciones y servicio exclusivo de Dios- debió condicionar su futura forma de vida sacerdotal e impregnarla de un estilo existencial determinado. Desde aquí se enuncian nuestros *dos siguientes interrogantes*, ya delineados en la introducción. En *primer lugar* se tratará de establecer cómo ocurrió en Ignacio esta evolución que finalmente incorporó la forma de vida sacerdotal al estado de perfección evangélica. Para en *segundo lugar*, preguntarse si esto fue exclusivamente así, es decir, de tal manera que la forma de vida sacerdotal haya sido como "absorbida" por un estado existencial previamente asumido -el de pobreza actual, etc.- sin, a su vez, transmitirle nada... o si más bien, al mismo tiempo que se integraba en él, lo condicionó peculiarizándolo y enriqueciéndolo. Esbozaremos una respuesta a cada interrogante en los dos apartados siguientes.

2. Cómo Ignacio se abre al sacerdocio y qué lo mueve a ello

No parece que contemos en esta cuestión con información precisa acerca de en qué momento y por qué Ignacio decidió hacerse sacerdote.

³ En esta forma de plantear la perfección evangélica, nada aparece en Ignacio -piensa Bakker- que hable de una espiritualidad laical y, en relación con ella, sobre el valor intramundano de la posesión de bienes. Se trata de una problemática posterior a la que Ignacio se planteaba, lo cual no significa que no existan en su propuesta elementos suficientes para responderla. Más aún: Bakker conjetura que ésta es una de esas áreas donde la novedad de la experiencia ignaciana fue vertida -y expresada- en moldes antiguos. Hacemos esta aclaración pues parece de importancia para la comprensión de la interpretación de Bakker aunque no la estimemos indispensable para la explicación que propondremos del sacerdocio ignaciano.

Como muchas de sus decisiones importantes, ésta también parece haber sido fruto de un proceso laborioso. Es decir, de mucho trabajo y de mucho tiempo. Sin embargo, en contraste con este carácter *laborioso* parece posible afirmar, sin riesgo de incurrir en contradicción, que esta decisión debió habersele impuesto como una consecuencia *natural* de su entrega al Jesús pobre, humilde y apostólico de su conversión.

En tal caso, *cuatro* parecen haber sido los *factores* que de modo simultáneo a la evolución interior de Ignacio fueron provocando en el núcleo mismo de su "estado de vida" el desgajamiento de una "forma de vida" sacerdotal. Este proceso se tiene que haber producido -siempre dentro de nuestra hipótesis- durante el lapso que transcurre desde los días de su conversión hasta algún momento de su estancia en París. Seguramente, no siempre Ignacio tuvo conciencia de ello, aunque fue ganando incesantemente en definición. Por esta razón es que la caracterizamos anteriormente, además de laboriosa como natural: como si este proceso enunciado como "desgajamiento", visto ahora desde el punto de su consumación, permitiera sospechar más claramente su carácter "inevitable". La opción por el Jesús pobre y humilde suponía ya instalarse en la dimensión sacerdotal del mismo Jesús. A continuación trataremos de señalar cuáles fueron a nuestro juicio estos cuatro factores destacando la dinámica de su evolución.

Un *primer factor* debió haber sido su *inquietud temprana por hablar de Dios*. Temprana puesto que se remonta al tiempo de su conversión en Loyola: "y el tiempo que con los de casa conversaba, todo lo gastaba en cosas de Dios, con lo cual hacía provecho a sus ánimas" (*Autobiografía* n° 11).

No habría que entender este impulso apostólico a hablar como consecuencia de su conversión sino más bien como algo "primario", es decir, constitutivo de ella pues *seguir al Señor y aprovechar* -o mover a las ánimas parecen ser en Ignacio ya desde el comienzo *dos momentos de un único proyecto*. La misma precisión de su respuesta al fraile dominico de Salamanca devuelve a su conversación sobre "las cosas de Dios" este carácter primario despojándola en esa circunstancia de toda resonancia ministerial: "nosotros, dice el peregrino, *no predicamos* sino con algunos familiarmente hablamos cosas de Dios..." (*Autob.* n° 65). Sienta de esta manera la autopercepción que posee durante esos primeros años: que lo que él hace forma parte del simple quehacer cristiano del seguimiento de Jesús tal como él lo ha experimentado o, dicho en otras palabras, que hablar de Dios, forma parte, según él de la experiencia de la fe.

Pero este impulso a "hablar" para aprovechar a las ánimas está ya tan arraigado en su nuevo ser que la respuesta al dominico -aunque cierta pues describe el nivel de su autopercepción durante esos primeros años- manifiesta también la natural "inclinación hacia la Palabra", propia del sacerdocio cristiano. Una prueba de que esto es así queda manifestada

en su decisión de trasladarse a raíz de esta prohibición de Salamanca para poder seguir ejercitándose en esta inclinación: "Y así se determinó de ir a París..." (*Autob.* n° 71).

El *segundo factor* -segundo incluso en una perspectiva cronológica- que debió haber incidido en este camino no explícito hacia el sacerdocio fue la prohibición de la Iglesia Jerárquica -representada en el Provincial franciscano- de quedarse en Tierra Santa (*Autob.* nn° 46-47). Como sostiene Bakker⁴, para comprender el profundo desconcierto que debió haber producido en él esta prohibición, se debe tener en cuenta que su propósito de establecerse en Jerusalén (*Autob.* n° 45) debió haberse confirmado durante la iluminación del Cardoner, fuente decisiva para él de muchas de sus certidumbres y a la que no dejará de volver. El episodio de Jerusalén inaugura una serie de *acontecimientos ajenos a la voluntad* de Ignacio que lo obligaron a rever sus decisiones interiores más profundas. El episodio de Jerusalén es el primero -y quizás el más importante por este "carácter" inaugural- de una serie que no dejará ya de reiterarse y cuya relevancia será puesta de manifiesto posteriormente en los criterios que para resolverlos desarrolla Ignacio en los nn° 32 y 365 de los *EE*. Tales criterios no serán más que la conclusión de su propia experiencia enunciados a nivel teórico. En ellos Ignacio propone que el discernimiento se desencadena, propiamente, a partir de los pensamientos "que vienen de fuera" (*EE* n° 32) de nuestra libertad y querer -uno que proviene del buen espíritu y otro del malo- y que discernir consistirá, en un primer momento decisivo, en establecer en cada caso cuál de ellos corresponde al buen espíritu. Pero en el n° 365 precisa que existe un caso en que el pensamiento que viene de afuera habrá de ser siempre atendido pues finalmente conducirá hacia algo bueno. Es aquel que viene de la Iglesia Jerárquica y con el que no podrá estar en contradicción el que nueva al ánima internamente. Y esto aunque el ánima deba reencauzar en el desconcierto su búsqueda de la voluntad divina. La importancia de este tipo de acontecimientos -inaugurados por la experiencia de Jerusalén para la vida de Ignacio y también para quienes seguirán en su propia vida esta doctrina de los *EE*- es que lo llevarán no a un mero cambio de propósitos y conductas exteriores sino de sus supuestos y mediante ello al descubrimiento de una dimensión más profunda de su deseo. Si desde esta óptica volvemos al análisis de la evolución ignaciana hacia el sacerdocio, podremos advertir que la vivencia de obediencia a la Iglesia Jerárquica que late en todo este episodio debió suponer en Ignacio una *nueva experiencia de despojo interior* -ya la superación de los escrúpulos había significado en él una experiencia de despojo, pero distinta y, en todo caso, preparatoria de ésta....- como camino para superar la "contradicción" entre la voz de la Iglesia y su voz interior. Ignacio experimenta

⁴ L. Bakker, op.cit., págs. 94-99.

aquí personalmente el valor de la negación del propio juicio como camino seguro de búsqueda de la voluntad divina pero también -aunque de esto tendrá certeza recién años después- de la renovación del deseo. La prohibición de la Iglesia comienza a liberar a Ignacio -y esto de un modo abrupto aunque la prontitud y limpidez de su respuesta lo muestran preparado para ello- de la versión "mimética" del seguimiento del Señor que aún lo dominaba⁵. Emitimos aquí la hipótesis -sobradamente fundada- que esta primera experiencia honda de obediencia a la Iglesia como despojo del propio juicio debió acercar a Ignacio tácitamente pero de un modo decisivo a la *dimensión sacrificial* del sacerdocio al mismo tiempo que su inclinación primera "a la Palabra" encontraba un hondón más profundo desde donde ser comprendida y ejercitada.

Después de la experiencia de Jerusalén y de los interrogantes que ella debió desencadenar no resulta extraño lo que se nos narra en la *Autobiografía* acerca de que "siempre vino pensando qué haría" (n° 50). En este contexto existencial es que se encontrará con la *ocurrencia de estudiar*. Será éste el *tercer factor* que vendrá a alinearse de modo sustantivo en su decisión de ordenarse sacerdote: "Después que el dicho pelegrino entendió que era voluntad de Dios que no estuviese en Jerusalén, siempre vino pensando qué haría, y al final se inclinaba más a estudiar algún tiempo para poder ayudar a las ánimas" (*Autob.* n° 50). Esta referencia nos está diciendo que Ignacio decidió estudiar antes que nadie le pusiera todavía ninguna condición para poder "conversar las cosas de Dios" -como ocurrirá más adelante- o, dicho en otras palabras, que su opción por el estudio surgió como una ocurrencia muy pensada ("... siempre vino pensando qué haría") y autónoma. Indudablemente Ignacio decidió estudiar como una manera de adquirir un instrumento para aprovechar a las ánimas descubierto en el quiebre de lo que llamamos el "ideal mimético" de su seguimiento del Señor e inaugurando así una fase no prevista de su proyecto. *El estudio se convierte así en el tercer factor* de incidencia en la futura decisión ignaciana de hacerse sacerdote, pues cabe ciertamente sospechar que estos estudios así decididos de humanidades, filosofía, teología -por su misma naturaleza- lo habrán llevado, consciente Ignacio o no de ello, al umbral de las órdenes ministeriales. Es muy probable que haya ido germinando en Ignacio algún tipo de razonamiento como el siguiente: "... si aprovechar a las ánimas -esencial a mi deseo de seguir al Señor- se puede potenciar a través del sacerdocio; y si estos estudios que estoy realizando me habilitan para él... ¿cómo no ser sacerdote?". Este tipo de razonamiento y conclusión -dada su

⁵ Cabe en este punto la inevitable pregunta acerca de cuánto permanecía aún en Ignacio de su ideal primero -demasiado coincidente con el de la religiosidad cultural de su época- de las grandes hazañas por el Señor y del consecuente "pues yo lo tengo de hacer" (*Autob.* n° 7).

preocupación constante por un servicio siempre mayor- tiene que haber estado presente durante este tiempo no sólo de modo subyacente. Después quedará más claro que no fue sólo esta dimensión "utilitaria" la que lo debió mover a abrazar las órdenes.

El *siguiente elemento* que tiene que haber jugado un papel decisivo -y además inmediato dada su proximidad cronológica- en la decisión de ordenarse sacerdote debe haber sido *la determinación de continuar sus estudios en París*. Esta determinación -tan significativa para su futuro- es desencadenada, otra vez, por un acontecimiento ajeno a la voluntad de Ignacio. Nos referimos a la prohibición de definir "esto es pecado mortal, o esto es venial" (*Autob.* n° 70) en la que finalmente desembocó la discusión ya mencionada con el dominico de Salamanca. En realidad, prohibiciones doctrinales más parciales -u obstrucciones- ya las había experimentado Ignacio anteriormente (*Autob.* n° 62) y las padecerá más adelante (*Autob.* nn° 77 y 86). Nos detenemos en la de Salamanca por entenderla como la más significativa para la comprensión de su itinerario de búsqueda pues a raíz de ella es que Ignacio irá a París. De esta manera la primera prohibición, al cerrarle la permanencia en Jerusalén -y con ella, como dijimos, la posibilidad de realizar una versión todavía mimética del seguimiento del Señor- le permitió descubrir la posibilidad de estudiar. Ahora esta nueva prohibición le permite decidir *dónde* estudiar.

Ambos hechos, en su convergencia, fueron determinantes para que Ignacio decidiera *estudiar seriamente....* y, además, para que decidiera *hacerlo en París*. Vista en perspectiva, puede apreciarse de cuánta importancia resultó esta *doble decisión* para la vida de Ignacio y para la fundación y el estilo mismo de la Compañía... Es probable que la experiencia de París le haya permitido a Ignacio consolidar su opción por lo intelectual como mediación pastoral, apreciación o criterio que será moneda corriente en la vida secular de la Compañía y que le otorgó una amplitud de miras, por esos tiempos, todavía inimaginable; pero, además, es prácticamente seguro que París hizo finalmente factible "... los deseos que tenía de aprovechar a las ánimas, y para el efecto estudiar primero y *ajuntar algunos* del mismo propósito..." (*Autob.* n° 71). Este último grupo de compañeros "ajuntados" en París poco tendrá que ver -por su calidad humana y espiritual- con los intentos anteriores, finalmente fallidos. Bien podría aventurarse que "sin París no hubiera habido Compañía...". Desde el punto de vista de la decisión sacerdotal -punto central de nuestro interés- cabe imaginar la influencia que habrá tenido en la decisión de Ignacio que algunos de estos compañeros tan notables -como, por ejemplo, Fabro- estuvieran claramente embarcados en el camino de las órdenes para profundizar su motivación todavía "utilitaria" de hacerse sacerdote.

3. Lo peculiar del sacerdocio ignaciano

Es preciso reconocer que el recorrido anterior aunque nos permite bucear en algunas de las motivaciones importantes de la determinación ignaciana de ordenarse sacerdote, nos deja ignorantes del momento preciso y de las circunstancias interiores en las que tomó esta decisión.

Lo indagado hasta aquí, sin embargo, arroja un saldo de interés que sumado a lo que manifiesta en la *Autobiografía* y en el *Diario* sobre su vida ulterior permite esbozar cómo Ignacio entendía su sacerdocio, propósito inicial de nuestro análisis. Es menester aclarar, sin embargo, que este esbozo no será una deducción estricta a partir de este saldo; más bien procurará apoyarse en él a modo de fundamento general.

Para Ignacio *el sacerdocio consistió en "ser enviado"*. No se trataba sólo de "ordenarse para ser enviado" sino, más bien, que la ordenación hacía posible consumir un estado permanente de "envío" o de "dejarse llevar" tal como aparece permanentemente en su *Diario*.

La simbolización activa⁶ de esta dimensión ocurre en La Storta. A pedido del Padre, Ignacio es puesto como con el Hijo para ser también enviado... como Jesús por el Padre. Esto es peculiar de Ignacio. Ello hace que no exista para él un sacerdocio "quieto", es decir, autoposeído en el reposo de la contemplación -sacerdocio también existente en la Iglesia y válido a los ojos de Ignacio- sino un sacerdocio del "discurrir universal" que se encamina a cualquier parte del mundo realimentado por una búsqueda de lo Mayor.

En consonancia con este primer rasgo, para Ignacio, el sacerdocio consiste, además, *"en obedecer"*. Decimos en consonancia porque sin obediencia no se podría ser enviado y el discurrir se tornaría sumamente problemático. Sin embargo, aunque de gran valor práctico pues lo llena de factibilidad, sería erróneo detenerse en esta valoración de un sacerdocio de la obediencia como camino a un sacerdocio de la misión.

En el itinerario ignaciano la obediencia se consolida como una evolución o desplazamiento desde la pobreza, fruto de su descubrimiento de que en ella se hace posible una pobreza más profunda y perfecta: la del despojarse de la propia voluntad e incluso del propio juicio. La pobreza -valor no negociable en Ignacio- cobraba de esta manera nuevo sentido, más pleno y profundo. En efecto: ¿qué entrega más total de sí mismo -a la cual apuntaba en último término el deseo y la determinación deliberada "en pasar todas injurias y todo vituperio y toda pobreza así actual como espiritual" (*EE* n° 98)- que ésta, capaz de realizar al máximo

⁶ Por *simbolización activa* entendemos el proceso psíquico-espiritual a través del cual no sólo se representa sino que se realiza lo simbolizado. Algo similar a lo que ocurre con los símbolos de la "madre" y del "padre" según A. Vergote, *Psicología religiosa*, Taurus, Madrid, 1969, págs.187 ss.

el "Tomad Señor y recibid"? Se encontró aquí Ignacio con el núcleo más íntimo de la manera de ser del Hijo en el seno de la Trinidad: ser todo *del* Padre, manera de ser que se actualiza en el despojo (*kenosis*) del ser enviado al mundo mediante la economía de la Encarnación. Se cruzó aquí Ignacio con la intuición de la *Carta a los Hebreos* acerca de que Jesús tuvo que sufrir para aprender a obedecer. Este es el momento del "Tomad Señor..." del mismo Jesús. La aceptación por parte del Padre del sacrificio de Jesús -que consume el "Recibid..."- es la Resurrección. Estamos en el centro del sacerdocio de Jesús y en el centro que el deseo ignaciano intenta alcanzar. En su Muerte-Resurrección Jesús ofició su plenitud sacerdotal: ofrenda sacrificial al Padre de toda la creación contenida en su cuerpo -¡me diste un cuerpo Señor para hacer tu voluntad!- en reconocimiento y culto perfecto al Padre en el Espíritu. Ofrenda sacrificial y culto espiritual, núcleo del sacerdocio de Jesús, actualizado en el también sacerdotal "Tomad y recibid..." ignaciano.

Existe algo más, característico del sacerdocio ignaciano. Nos referimos al *cierto carácter "natural" con el que va emergiendo la idea de hacerse sacerdote*, señalado una y otra vez a lo largo de nuestro análisis.

En el lenguaje de los *EE* podría decirse que en la elección que Ignacio hiciera de su "estado de vida" durante la primera etapa de su conversión era ya posible entrever una "forma de vida" sacerdotal. En términos escolásticos se podría decir que en Ignacio la opción sacerdotal, última en la ejecución fue también primera en la intención a condición de entenderla implícita y en esbozo. Parece bastante claro que en el desarrollo y explicitación de su opción por un estado de vida "en pobreza actual y humillaciones a la apostólica", también se hacía patente la otra, la de una opción por una "forma de vida sacerdotal". ¡Ciertamente que podría hablarse en Ignacio de la existencia de un sacerdocio *avant la lettre*!

Es que *sin conciencia de ello desde siempre se fue abriendo a la vida espiritual de manera sacerdotal*. Esta manera sacerdotal de vivir toda realidad -que hace posible *consagrarla existencialmente antes de hacerlo sacramentalmente*- es en lo último que desearíamos detenernos pues creemos que *esto se debió a su manera de entender el seguimiento del Señor*⁷.

Hay algo que sorprende en Ignacio y que después será también motivo de sorpresa para quienes conozcan a la Compañía de modo directo o a través de su historia: el esfuerzo empeinado por llevar todo hacia el culto sin encerrarse en lo cultural. ¡Probablemente, nadie como la

⁷ Que mucho antes de recibir las órdenes, Ignacio poseía ya un cierto "andar sacerdotal", es lo que tácitamente refleja la actitud entre sorprendida y desconfiada del dominico que lo interroga en Salamanca.

Compañía llevó a lo largo de su historia las tareas específicamente sacerdotales con tanta simultaneidad y vigor como las profanas y seculares! Es que en Ignacio, el culto nunca se redujo al culto sacramental. Para él, el otro culto, que antecede y prolonga el sacramento, es el servicio. Existió en él desde siempre un culto del servicio, no en el falso sentido de "hacer un culto del servicio" sino de un *servicio con carácter cultural*. Esto se hace plenamente inteligible si se lo considera desde su propia formulación de lo espiritual.

Fue J. Melloni quien advirtió que si se considera a los *EE* como un proceso de iniciación en el Misterio de Cristo, *la elección es la que representa la kenosis del Señor renovada por el ejercitante*⁸. Tiempo antes, L. Bakker siguiendo la línea abierta por K. Rahner, había afirmado que una de las originalidades de Ignacio dentro de la historia de la espiritualidad había consistido en *poner en relación la experiencia de la elección -o experiencia de la Cruz según Melloni- con la experiencia de la consolación, forma ésta última para Ignacio de experimentar la Resurrección*⁹.

Desde ambas premisas la lógica de la conclusión se impone por sí misma. Si el carisma ignaciano -transmitido a sus seguidores- fue la capacidad de buscar y hallar al Señor en todas las cosas y esto es ejercitado eligiendo en consolación,¹⁰ entonces era ésta una manera de actualizar en cada momento el misterio de la muerte-resurrección, resultando quien lo realiza su *oficiante existencial*¹¹.

Inicialmente, la Compañía nació como un cuerpo de "clérigos reformados" al que posteriormente se agregaron jóvenes "con sujeto" (*EE* n° 15) que una vez formados podrían ordenarse e incorporarse en él (escolares) o bien hombres aptos para integrarse en la Compañía profesa para ayudarla como coadjutores espirituales (porque también eran sacerdotes) o como coadjutores temporales (porque nunca lo serían).

Esta manera sacerdotal de vivir toda realidad, que acabamos de

⁸ J. Melloni, *La mistagogía de los Ejercicios*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander, 2001, pág. 239.

⁹ L. Bakker, op.cit., págs. 21 y 56; K. Rahner, "La lógica del conocimiento existencial en San Ignacio de Loyola", en *Lo dinámico en la Iglesia*, Herder, Barcelona, 1998, págs. 93-181

¹⁰ Téngase en cuenta con Bakker, op.cit., pág. 21 la impresión que se recibe de Ignacio en la *Autobiografía* como la de un sujeto que elige constantemente y de esta manera se proyecta y crea a sí mismo.

¹¹ En lugar de oficiante "existencial" podría hablarse aquí -recurriendo a una formulación más englobante- de oficiante "espiritual". Esta última formulación tendría la ventaja de mostrar -desde la espiritualidad ignaciana- una manera particular de entender y vivir el sacerdocio común de los fieles.

resumir como propia de Ignacio, fue parte sustancial de la herencia generada y está en la base de la concepción de la Compañía como cuerpo sacerdotal. Desde ella se derivan dos de sus características.

Una primera es la idea de una realización sacerdotal compartida y complementaria en cuanto que aquellas tareas del ministerio sacerdotal que unos no pudieran ejercitar la podrían realizar los otros. Esto es de importancia pues sirve de base para comprender dentro de un espectro coherente la enorme variedad de ministerios -incluso profanos, como decíamos más arriba- desempeñados por la Compañía sin dejar de ser sacerdotal (o más exactamente, sin perder su fisonomía y talante sacerdotal).

La otra es que la participación de los miembros no sacerdotales no es extrínseca al cuerpo sacerdotal de la Compañía ni tampoco meramente participativa de sus gracias y méritos sino *dispositiva a través de una misma vivencia espiritual* que como fue mostrado se caracteriza por una estructura sacerdotal: la permanente renovación de la disponibilidad interior para ser siempre enviado a imitación de Jesús pobre y humillado eligiendo en consolación implica para cada miembro el ejercicio del *sacerdocio "existencial"* propio de la Compañía. Con lenguaje de Teilhard podríamos acabar señalando que este "modo de proceder" será el que habrá de permitir a la Compañía *celebrar permanentemente una inconmensurable Misa sobre el mundo*.

Levinas y el cristianismo: la provocación de un profetismo no-ontológico

por Marta Palacio

Universidad Nacional de Córdoba-Universidad Católica de Córdoba

"Pero *entender a un Dios no contaminado por el ser* es una posibilidad humana no menos importante ni menos precaria que la de *arrancar el ser del olvido* en que había caído dentro de la metafísica y de la ontoteología."¹

A los oídos de los pensadores católicos contemporáneos no resuena extraño el "heme aquí"² pronunciado por Emmanuel Levinas en su obra *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. El mandato ético del rostro del otro, que obliga "aún a pesar mío"³, tiene una extraordinaria similitud con la lectura pascual del servidor sufriente de Isaías 6,8. En la hermenéutica católica, el texto de Isaías sería una profecía cumplida en la vida y muerte de Jesús de Nazareth como signo testimonial de su elección mesiánica: Jesús es el 'elegido' para cargar todos nuestros dolores en sustitución amorosa. Sin embargo el planteo de Levinas no es teológico sino ético. 'Heme aquí' es la respuesta del sujeto que se hace cargo del llamado del otro, cuya piel y presencia está expuesta a la propia mirada como "el pobre, la viuda o el huérfano", figuras bíblicas que claman por una respuesta.⁴ El sujeto levinasiano es 'pasividad originaria', afectación y sensibilidad, constituido por la proximidad del otro; distinto radicalmente al ser-ahí heideggeriano y de la subjetividad trascendental husserliana. Levinas desarticula la intencionalidad de la conciencia del sujeto husserliano e inaugura las categorías de 'pasividad', 'proximidad' y 'sustitución' al tematizar sobre el sujeto. Para Levinas el sujeto es ético, constituido por la intrusa y maravillosa presencia del otro en la mismidad del yo: el sujeto es "hospitalidad del otro"⁵ o "rehén del otro"⁶, "pasividad más pasiva que toda pasividad"⁷.

Algunos pensadores católicos han interpretado una manifestación

¹ E. Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca 1987-1995, 42.

² *Ibid*, 217.

³ *Ibid*, 104.

⁴ *Ibid*, 226-227.

⁵ Cf. E. Levinas, *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca 1977, 303.

⁶ Cf. E. Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, 37.

⁷ Cf. E. Levinas, *Humanismo del otro hombre*, Siglo XXI Editores, México 2001, 125.