

Formar para la obediencia apostólica

Luis M.^o García Domínguez, S. I.

La obediencia en la Compañía de Jesús es primero apostólica y luego comunitaria. Pero en ambas "obediencias" aparece la abnegación como paso clave de un proceso que va desde una inicial "ingenua" vocación hasta la verdadera libertad apostólica. La pedagogía ignaciana pretende remover las raíces del yo (abnegación) para procurar la ordenación radical de la persona del apóstol puramente hacia su misión; así se alcanza la obediencia madura y no engañada. Una formación de este tipo implica profundamente al formador, y más aún a quien esté en formación: pues tal pedagogía replantea sus seguridades motivacionales.

I. LA INCORPORACION A UN GRUPO APOSTOLICO DISPONIBLE

"Nuestra vocación es para discurrir"

La Fórmula del Instituto presenta la identidad de la Compañía a partir de su dedicación apostólica a los ministerios de la palabra y a las obras de misericordia [cf. 605]¹. Allí se refleja lo que vivían los compañeros, ya dispersos por voluntad de la sede apostólica, antes aún de terminar la deliberación sobre su identidad como grupo religioso. Las Constituciones reflejarán esa misma identidad, y por eso presentan a la Compañía con una serie de características novedosas justificadas en buena medida por su fin apostólico², y como un cuerpo de apóstoles que deben "discurrir" [304] por todo el mundo, para ir allí donde mayor servicio divino se espere.

Probablemente la historia no fue siempre testigo de la misma movilidad del cuerpo al servicio del apostolado, pero en los últimos años la Compañía trató de revitalizar aquella primera intuición. Pedro Arrupe presenta al jesuita como configurado por la misión a la que es enviado, y la C. G. 32 lo define así: "el jesuita es esencialmente un hombre con una mi-

¹ Las citas entre corchetes [] se refieren siempre a los números de las Constituciones de la Compañía de Jesús; al final del artículo se ofrecen las siglas y referencias bibliográficas utilizadas en las notas.

² A. Aldama, 1979, 40 s. y 88 s. Los criterios de admisión vendrán dados por esa finalidad e identidad apostólicas [152, 163, 204].

sión"; en ese momento, la movilidad no era sólo geográfica, sino ideológica, con gran sensibilidad y apertura a nuevos problemas y horizontes. Y tal talante influye en la autocomprensión de la Compañía hasta el presente².

Este estilo apostólico no sólo queda expresado en unos documentos fundacionales, sino que es vivido de ese modo por los primeros jesuitas. No hay que pensar en Javier como caso extraordinario; Pedro Fabro, por ejemplo, muere agotado a los 42 años, cuando estaba propuesto por Juan III de Portugal para patriarca de Etiopía, después de haber recorrido apostólicamente Europa entera.

Al ofrecerse a Ignacio para otra misión, Fabro no siente la pereza de un nuevo traslado, sino que realfirma su identidad vocacional: "holgaría de mi parte nunca parar en lugar, sino ser peregrino toda mi vida por unas partes y otras del mundo"... y ... "estar en cada parte sin asiento y sin reposo"³.

También Nadal es ejemplo de jesuita peregrino, pues recorre Europa promulgando las Constituciones y organizando la orden naciente. Aunque sus aportaciones más novedosas giran en torno a "la gracia de la vocación o gracia del fundador", y a la oración del "contemplativo en la acción", nos interesa resaltar su visión de la vocación:

"Las casas de la Compañía, éstas son desta manera: casas de probación, donde se prueban lo que an de ser admitidos a la Compañía... Ay collegios... Ay casas de profesos... ¿Queda más? Si, lo mejor, las misiones a do embía el Papa o el superior; que a la Compañía todo el mundo le a de ser casa, y assi será con la gracia divina. Aora la Compañía aún no es lo que ha de ser, comiencase; quando venga su perfección, a todas partes se an de embiar de los nuestros para emplearse en sus ministerios⁴.

Para el jesuita, el mundo entero es su casa, sea de los que "discurren" o de los que "residen establemente" [cf. 603], como Ignacio mismo en Roma⁵.

Pero estar móviles y disponibles implica quedar libres de muchos compromisos. La parte VI de las Constituciones recoge expresiones alusivas a esta libertad que requiere el jesuita formado. A éstos

"no parece darles otra regla... sino aquella que la discreta caridad les dictare" [582]; por lo tanto, "de las reglas particulares... procuren guardar la parte que conviene" [585]. Y "porque las ocupaciones... para ayuda de las ánimas... son de mucho momento... y muy frecuentes, no usarán los nuestros tener co-

² La cita en C. G. 32, d. 2, n. 14; cf. P. Arrupe, 1981, 111-113; y documentos de trabajo de preparación para la C. G. 34.

³ *Fab. Mon.*, 397-398. A Fabro le mueve sólo el fin apostólico que recibe por la obediencia, palabra que a veces equivaldría a "destino" (p. 228). Para él, "ordenar" su vida será recibir la nueva misión y orden del superior (p. 397).

⁴ *Mon. Nat.*, 5, 364-365. "Ay misiones, que es por todo el mundo, y es nuestra casa. Donde ay necesidad o más utilidad de nuestros ministerios, aí es nuestra casa" (p. 470). Otros textos también citados por O'Malley, 1984: *ibid.*, 54, 195.

⁵ Siendo general, se ofrece a Juan III de Portugal para ir a Etiopía (*Épp.*, 1, 427 y 429); también sabemos que mantiene su actividad pastoral y social en la ciudad de Roma.

ro" [586]; asimismo, porque las personas de esta Compañía deben estar cada hora preparadas para discurrir... no deben tomar cura de ánimas, ni menos cargo de mujeres" [588]. "Ni obligación de misas perpetuas ni cargos semejantes... se compadescon con la libertad que es necesario para nuestro modo de proceder" [589].

Ideal problemático

Quizá este carácter consecuentemente apostólico de la espiritualidad ignaciana hace que desde su comienzo haya sido vista como muy apropiada para muchos que viven su vocación apostólicamente (en vida consagrada o laical).

Pero esta vida y vocación plantea problemas que no podemos ignorar. Señalemos algunos. El punto de partida de esta vocación ya implica una tensión propiamente teológica que debería polarizar tanto al individuo como al grupo y que está refiriéndose a algo más grande: "la obediencia a Dios y a su causa en el mundo". ¿Cómo hacer y garantizar que esa causa y misión sea propiamente el criterio central que mueva al jesuita y al cuerpo, en las decisiones tomadas? ¿Cómo evaluar y re-alimentar esta tensión propiamente *teológica* de la obediencia apostólica? En segundo lugar, ¿cómo articular la relación entre individuo y grupo, cómo conjugar libertad individual y disponibilidad a la institución? ¿Con qué criterios afrontar esta tensión *intragrupal*? Un tercer campo problemático podría referirse a las implicaciones de las dos "líneas" de obediencia en la Compañía¹. ¿Habría en la Compañía una obediencia apostólica y otra intragrupal, y consiguientemente dos modos de formarse para ellas?

En todo caso quedaría el reto de cómo afrontar la formación de un individuo que al mismo tiempo debería ser libre y dócil, obediente pero no sumiso, disponible pero comprometido con las tareas y personas. ¿Cómo armonizar estas tensiones *intraindividuales* en torno a la obediencia? Y además, ¿no parecería bastante obvio que una obediencia apostólica se forma más en contacto directo con la misión? ¿Por qué la paradoja de formar al jesuita activo en la pasividad de la casa de probación y mediante un tiempo de estudios prolongados y necesariamente lejanos de "la vida"? ¿Hay razones intrínsecas más fuertes que la prudencia de los formadores o incluso que el ejemplo de Ignacio?

Podríamos suscitar otros muchos problemas en torno a lo que parece paradójica pedagogía ignaciana de formación de su idea apostólica; más difícil sería afrontarlos, y en este artículo solamente se trata de aportar algunas reflexiones en clave más bien antropológica sobre los textos ignacianos.

¹ J. Iturrioz, 1971, 59-78; cf. Aldama, 1979, 210 (y nota 15). A ello se puede añadir la concepción de la obediencia corporativa más bien en cuanto "ascética", predominante en la tradición y en la propuesta formativa de las Constituciones: cf. H. Rahner, 1965, 94.

Formación como incorporación: "juntamente virtuosos y doctos"

Las Constituciones pueden parecernos complejas, como a Bobadilla, pero no son difíciles de seguir mediante el hilo conductor que las recorre: la incorporación a un cuerpo que existe para la misión. En ese sentido adquiere un puesto central la parte VII, que explicita el fin del Instituto; lo primero, histórica y redaccionalmente, es la misión⁸; lo primero no es la articulación formal de una "vida religiosa" para provecho espiritual del religioso⁹.

Según eso, las Constituciones están estructuradas como un progresivo proceso de incorporación y, en ese sentido, de iniciación o formación. Son necesarias para presentar "a nuestros sucesores", según la Fórmula del Instituto: se informa e incorpora a otros según el espíritu de los primeros compañeros. Son la estructuración de un camino ya recorrido de forma personal y grupal, el plan de alumbramiento del nuevo jesuita; crecimiento que se percibe a veces en las finas modificaciones de algunas repeticiones¹⁰.

Ello tiene que ver también con la evolución misma de Ignacio, que pasó desde la inicial experiencia de su vocación como algo personal hasta la vinculación a un grupo con una misión universal. La formación que propone en las Constituciones es su propia formación". Hay probablemente un momento paradójico en su propia existencia: cuando el impulso carismático se estructura y la vida en común se percibe como potenciadora de la inspiración individual.

Pero "formación" no es palabra ignaciana. Ignacio utiliza otras expresiones. Entre la admisión y la incorporación, las Constituciones proponen lo que entendemos actualmente por formación. En síntesis se pretende que el candidato consiga echar fundamentos sólidos en "virtud y letras": tal expresión sintetiza la formación ignaciana. Así aparece reflejado en la parte IV, referida al "instruir en letras y otros medios de ayudar a los próximos":

"ultra del ejemplo de vida, siendo necesaria doctrina y modo de proponerla, después que se viere en ellos el fundamento debido de la abnegación de sí mismos y aprovechamiento en las virtudes que se requiere, será de procurar el edificio de letras y el modo de usar de ellas, para ayudar a más conocer y servir a Dios... [y acepta la Compañía colegios] donde los que hacen buena prueba en las casas y no vienen instruidos en la doctrina que es necesaria, se instruyan en ella y en los otros medios de ayudar las ánimas [307] (subrayados nuestros).

⁸ Divarkar, 1978, 89-91; Aldama, 1973, 1 y 4; 1979, 28 ss. y 247; Salvat, 1993, 247; Arrupe, 1981, 107.

⁹ En las deliberaciones de 1539 los primeros compañeros convierten la Compañía, ya apostólica, en instituto religioso (Aldama, 1979, 207); la parte VI articula una vida religiosa concebida "para que los ya admitidos... más fructuosamente puedan emplearse según nuestro Instituto en el divino servicio y ayuda de sus próximos" [547].

¹⁰ D. Bertrand, 1974, 110; cf. por ejemplo [547 y 602].

¹¹ También la "formación" de los compañeros incluyó una mejor preparación del "sujeto", sin prisas por suscitar un grupo de predicadores ambulantes radicales (estilo del grupo de España) ni de ejercitantes radicales (primer grupo de París).

Y se pretenden los mismos dos rasgos en los candidatos:

"sean personas de buena vida y de letras suficientes... y porque buenos y letrados se hallan pocos... hallamos cosa muy dificultosa que de los tales letrados buenos y doctos pudiese ser aumentada esta Compañia... Por tanto... nos pareció... admitir mancebos que con sus buenas costumbres y ingenio diesen esperanza de ser juntamente virtuosos y doctos para trabajar en la viña" [308].

Porque el jesuita formado deberá "no menos, sino más edificar con las buenas obras que con las palabras" [637] (cf. [272, 580, 595] y EE 230). Esta síntesis de "virtud y letras" se repite en diversos modos a lo largo de las Constituciones¹².

Formación en proceso

Pero hay una secuencia necesaria en la formación, pues "virtud y letras" no constituyen dos áreas o campos paralelos e independientes. Nadal dirá que la Compañía,

*"examina con mucha diligencia la vocación de cada uno por espíritu y discreción y la confirma y ayuda por largas probaciones, y especialmente por ejercicios espirituales y ejercicio de perfecta obediencia"*¹³.

Describe un proceso de discernimiento y formación vocacional que pasa por la confirmación en la vida. Y señala la obediencia como un medio principal de probación: pues sólo "después que se viere el fundamento debido de la abnegación de sí" [307], que facilitará "humildad y virtud", se podrán "aprender letras" en los colegios y "ejercitarlas" en las casas [289].

Lo primero en dicho proceso formativo es la abnegación. La quinta industria de Polanco¹⁴ señala una gradación en este concepto, que parte de la abnegación de las tres concupiscencias (de la carne, las riquezas, la honra); prosigue por la abnegación de la voluntad propia y culmina en la del propio juicio, la cual está "más adentro aún" que la anterior. Las Constituciones hablarán más simplemente de la "abnegación de todo amor sensual y voluntad y juicio propio" [516].

Esta abnegación permite, en segundo lugar, que se construya sobre ella el mundo de las "virtudes sólidas"¹⁵; se trata de virtudes "existenciales", no demasiado abstractas, que se prueban en la implicación del propio yo (humildad, paciencia, obediencia, abnegación de la voluntad pro-

¹² Cf. por ejemplo los siguientes nn. de las Constituciones: 12, 334, 417, 423, 424, 518, 520-522, 622, 819.

¹³ *Mon. Natal.*, 5, 722; también: ... "non spirituali duntaxat iudicio, sed adhíbilo item moralis philosophiae consilio ac circumspectione" (p. 728).

¹⁴ A. Aldama, 1975, 59-64.

¹⁵ "Dios busca en nosotros las virtudes sólidas, como la paciencia, humildad, abnegación de la voluntad propia, caridad, es decir buena voluntad de servirle a El y, por lo mismo, a los prójimos" (*Epp.*, 6, 109-110). Otras "verdaderas virtudes y sólidas" [280] citadas en las Constituciones son: bondad y virtud, caridad, pura intención del divino servicio y familiaridad con Dios, celo sincero de las ánimas [813].

pia). Sobre ellas se fundan las virtudes espirituales (familiaridad con Dios) y apostólicas (caridad, celo sincero de las ánimas, voluntad de servir a Dios y a los próximos). Con lo cual tenemos posibilitada la preparación instrumental, pues sin dicho fundamento el escolar desaprovechará en los estudios aunque sirviera para ellos¹⁸:

"La dureza del propio juicio y voluntad, de ninguna manera, aunque hubiese gran contrapeso de otras buenas partes, se sufren en esta casa", en la que hay ocasión "de ejercitar la humildad... y subjección de querer y pareceres propios, y en general todas las partes de la obediencia"¹⁹.

La abnegación y virtudes son el único fundamento posible para que las letras sean estudiadas "con pura intención del divino servicio" [340, 360] y "por obediencia" [361] y para la preparación específica en los métodos del apostolado [397, 400-414].

Fabro estuvo años estudiando movido por un "desordenado deseo de saber y estudiar" hasta que el Señor lo sacó de su "propia carne" y su "propia naturaleza" y "de tantos pecados". Por eso, años después, puede escribir a los estudiantes jesuitas de París: "Huélgame mucho en el Señor en que vosotros tanta ventaja nos lleváis á nosotros, digo á lo menos á mi en esto, es á saber, que vosotros, antes de ir al estudio, ya tenéis el scopo determinado, donde endereçals vuestros estudios, per lineam rectam ordinatarum intentio-num; de manera que teniendo ya el principio... [y] la verdad de los medios, sabéis donde uais á parar finalmente después de vuestros estudios"²⁰.

Sobre lo dicho, cabe, sí, proporcionar la enseñanza debida de letras, y el desarrollo de las demás cualidades que se posean y puedan potenciar tanto el aprendizaje como el ejercicio de dichas letras para el fin. Tarea que se hace "según personas, lugares y tiempos", sin querer identificar estrictamente la parte III con el noviciado, y la parte IV con la etapa de estudios. No aparece tan claro ni en las indicaciones de las Constituciones, ni en la práctica de San Ignacio o de los primeros²¹.

Finalmente, las letras son para el propio provecho espiritual y "para ayudar [a los otros] a más conocer y servir a Dios" [307; cf. 351, 362, 390]. Y tras "instruir el entendimiento" e "insistir en la escuela del afecto" [516], ya está el jesuita aprovechado [cf. 243] para ayudar a los prójimos. En sus referencias a jesuitas formados San Ignacio nunca aludirá sólo a sus cualidades intelectuales; el jesuita es persona "de buena vida y de letras suficientes" [309]; por eso, al presentar a los que envía a la ambiciosa misión de Etiopía, dice de ellos:

"Los sacerdotes todos que a V.A. se envían... han sido muy conocidos y probados en nuestra Compañía y ejercitados en muchas obras de caridad; y

¹⁸ Ignacio, aplicando las Constituciones [417], saca del estudio con libertad; tampoco permite que empiece a estudiar el que está desordenadamente afectado: aunque tuviera cualidades, "sería inepto durante tal afcción": *Epp.*, 11, 436.

¹⁹ Carta de Ignacio a Araoz: *Epp.*, 1, 615 s.

²⁰ Cf. su Memorial (n. 5), y carta de 12 mayo 1541: *Fab. Mon.*, 492 y 103.

²¹ "También ay probación dentro de los mismos collegios y en las cassas de profesores": *Mon. Nat.*, 5, 364 s. Diversos autores indican que la parte III tiene una aplicación más amplia que el noviciado: I. Iparraguirre, 1974; J. M. Rambla, 1993. Cf. [16, 17, 417, 424, 514, 516].

por el grande ejemplo de su virtud y por la mucha y muy santa doctrina suya, se han escogido para esta obra de tanta importancia. Y ellos van muy animados y consolados...²⁰.

Resumen precioso del camino recorrido, desde el examen y formación integral hasta el envío gozoso que trae evocaciones de los setenta y dos discípulos (cf. Lc 10, 1.17).

II. ALGUNAS DIFICULTADES PARA LA OBEDIENCIA

Obediencia conflictiva

Sin pretender hacer aquí un diagnóstico completo de los diferentes problemas del voto²¹, podemos aludir a algunos que encontramos en la formación. Pues formar en el proceso descrito anteriormente parece pasar por el ejercicio de la obediencia como abnegación, conceptos ambos que hoy están más que discutidos; formar en la obediencia no es fácil. Y no basta pretender fundamentos espirituales solamente; pues percibimos dinámicas antropológicas (intrapsíquicas tanto como culturales) que dificultan la internalización de los valores propiamente espirituales del voto. Me refiero aquí a las resistencias más bien internas al sujeto mismo.

Por experiencia nos puede parecer que hay caracteres difíciles a la obediencia. En palabras ignacianas, habría "naturas" con menos condiciones humanas para el voto²²; son los diferentes estilos de personalidad²³.

Hay, efectivamente, personas más bien desconfiadas y suspicaces, que suponen fácilmente que otros no desean su bien o incluso traman su daño; se pueden considerar muy seguras de sí. Serán casi incapaces de someterse a la obediencia, aunque pueden colaborar con otros en un ámbito determinado y mejor "técnicamente". Pero su juicio no quedará fácilmente sometido a otro.

Otras personas son muy analíticas, trabajadoras abnegadas, entregadas a las tareas, pero pueden ser pertinaces, muy seguras de su propio razonamiento y perfeccionismo, y por eso hasta obcecadas. Personas que pueden

²⁰ *Epp.*, 8, 460-467, al Negus Claudio de Etiopía, 23 de febrero de 1955.

²¹ Habría que considerar otras dimensiones; una sería la de la fragilidad propiamente psíquica; otra, la falta de aceptación consciente o de coherencia práctica con el valor instrumental de la obediencia para el seguimiento de Cristo. Otra dimensión, que utiliza mecanismos defensivos en sus formas "normales" de obediencia, se alude más en el texto. Estudia la relación entre psicología y obediencia cristiana C. Domínguez, 1991, 1992; cf. también J. Ridick, 1984, 119-204.

²² El directorio de Vitoria habla de naturas melancólicas, personas delicadas, de sujetos muy pertinaces (*Dir.*, 105); Ignacio cree que a algunos no habría que darles los EE por falta de docilidad (*ibid.*, 37). El *Memorial* de Cámara habla también de algún tipo difícil a la obediencia por estos rasgos, cf. nn. 46 ss., etc.

²³ Un manual de psico-diagnóstico hablará de trastornos de la personalidad paranoide, esquizoide, antisocial, obsesivo-compulsivo, pasivo-agresivo, etc. Aunque aquí no nos interesan los rasgos patológicos, en estos tipos se describen de hecho "estilos" que se encuentran fácilmente en formas más suaves y "normales".

trabajar muy bien a solas, pero a veces incapaces de hacerlo en equipo o sometidas a otros (a los que quizá valoran menos que a sí mismos).

Todavía otras pueden ser huidizas, solitarias, menos dadas al diálogo, a la confianza, a la comunicación de sus personas y menos aún de sus sentimientos: tal persona no se hace fácil para una relación ignaciana. Otras pueden ser marcadamente difíciles para la adaptación a las normas de la vida común, o a los conceptos compartidos sobre responsabilidad apostólica o laboral, quizá socialmente un tanto agresivas e incapaces de asimilarse a una verdadera vida de grupo, resultando impulsivas en las relaciones. Naturalmente, sus relaciones de obediencia tenderán a ser problemáticas.

Pero con la descripción de éstos u otros tipos no tendríamos quizá mucha ayuda para un trabajo de formación, pues en la vida religiosa nos encontramos todos los estilos y cualquier persona puede ser válida si el Señor la llama. Más que pulir los estilos "difíciles" para la obediencia (aunque sea lícito intentar alguna cosa), resulta a la vez más respetuoso y duradero tratar de buscar los núcleos de la motivación de cada uno.

Y en perspectiva ignaciana, parece que caben dos posibilidades últimas de motivación: el amor de Dios y del prójimo, o bien "el propio amor, querer e interés" (Exerc 189). ¿Qué necesidades humanas pueden sustentar ese amor propio en relación con la obediencia?

Una de ellas es la dependencia afectiva. Puede producir una obediencia notablemente dependiente, infantil, quizá en formas descaradas en que no hay crecimiento vocacional. Pero también puede darse la gratificación de esta necesidad en formas más sutiles; recordemos que la generación joven actual es más proclive a la tranquila dependencia de la familia, y por eso de los superiores religiosos, que no conflictiva con estas instituciones. Consiguientemente, puede vivirse la dependencia afectiva en formas comunitarias, o como inclinación a trabajar y estar junto a otras personas (quizá en forma de colaboración o sometimiento), a fomentar grupos de varios tipos, etc.

Pero el efecto es siempre el mismo: gratificar la necesidad de otros, del amigo o amiga, del superior, o de la comunidad. Un yo frágil (en cierto sentido un poco infantil) busca seguridad y apoyo en formas más o menos aceptables y asimilables al voto de obediencia. No dan problemas a los formadores ni a la comunidad... pero no pueden construir el Reino, porque ni son verdaderamente disponibles, ni transmitirán la libertad propia del Reino.

Otra necesidad que podría ser conflictiva con la obediencia, es la autonomía²⁴. Cuando se da en formas agresivas parece tratarse de una forma más adolescente, polo opuesto a la dependencia. Es más propio de generaciones religiosas pasadas, pero es posible y aun frecuente encontrarlo hoy. El problema se acentúa si la comunidad o el formador son más bien interpelativos, siendo menos probable que se dé en comunidades o con formadores de tipo permisivo ("laissez-laire").

En cualquiera de estas manifestaciones (dependencia o rebeldía) puede aparecer latentemente la relación llamada transferencial, donde experiencias antiguas son revividas sin conciencia de ello, y la figura de autoridad ya no es una persona real, sino una traslación de anteriores figuras emocionalmente cargadas de significados latentes. Que el conocimiento de estos mecanismos formen hoy parte de la cultura general de los jóvenes de ambos sexos en formación vocacional (y de sus formadores/as) no quiere decir que no se sigan produciendo; en todo caso puede dificultar su reconocimiento por los poderosos mecanismos de racionalización que todos, formadores y formados, utilizamos.

²⁴ C. Huidobro, 1987, 93-99.

Los párrafos anteriores quieren ilustrar solamente esto: fundamentar religiosa y espiritualmente la obediencia implica detectar aquellas necesidades centrales de cada joven en formación que sean más conflictivas con el ejercicio del voto, para ayudarlo a reconocerlas y darles curso de forma congruente con la vocación, sin el uso inadecuado de mecanismos compensatorios, sustitutorios o reactivos en cualquier modo.

Obediencia (o libertad) engañada y su significado simbólico

No solamente hay formas incompatibles de forma más o menos clara con la obediencia apostólica. Hay también problemas simbólicos, donde la dificultad de la obediencia es más sutil. Se pueden dar como expresión de las anteriores necesidades o de otras; pero la común característica es que se presentan al sujeto (y quizá al superior) bajo apariencia de bien.

De hecho, hay o puede haber una autonomía que no sea del buen espíritu, aunque sea propia de nuestro tiempo; una humildad sumisa y deferente que sea más bien humillación; se puede encontrar una docilidad floja o resentida... y todo ello con apariencia de obediencia. Notemos que se trata siempre de casos (bastante frecuentes en la vida consagrada) de absoluta normalidad psíquica, pero en los que no se da una plena madurez espiritual. En estos casos la obediencia no parece ser el problema o preocupación central, pero acaba siendo afectada por cualquier circunstancia. Veamos algunos ejemplos ilustrativos.

Puede uno querer estudiar esto o aquello; es el propio yo el que está en juego, y la propia identidad (y su autoestima) parece vinculada a un objeto (estudio determinado) o a un éxito académico, etc. Puede ser persona muy dócil si se le destina a los estudios que quiere, pero dólido o resistente (según talentos) si se cambia o frustra esa expectativa.

Otro podría decidir no estudiar estando muy capacitado para ello; no estudiar, no hacerlo con la profundidad con que se le pide; una expectativa de futuro (por ejemplo, ser profesor de teología) puede oponerse a otra (ser misionero en Latinoamérica), quizá ambas cargadas simbólicamente de significados diferentes y encontrados.

También puede darse el caso de una persona siempre obediente, pero de hecho condicionada a satisfacer su necesidad de ser contemplado, aprobado, quizá admirado y mejor si además es aplaudido. Un cambio de lugar no afecta si no se afecta a su puesto en el centro de la escena; será obediente si no cambia su status.

Cabrían reseñar otros ejemplos de estas situaciones de engaño: profetismo desgarrado y agresivo; empeño intelectual sólo en los propios intereses; autonomía creativa capaz de colaboración en cualquier proyecto común... Siempre el punto de discernimiento, durante la formación, estará no en lo que hace o quiere (el objeto) sino en por qué se hace (la motivación); en definitiva, en el fin que mueve tal acción.

La misma abnegación (o sus formas externas) puede ser un engaño. Felipe Leorno es rector de un colegio, y en su "humildad" y deseo de menor aridez espiritual quiere renunciar a tal dignidad; San Ignacio no se lo

permite y juzga esta moción como "desconfianza o pusilanimidad" y tendencia a "decaer de ánimo"²¹.

En el fondo de cualquiera de estas situaciones nos encontramos la estructura de un bien aparente, con resistencia a la obediencia en caso de conflicto²². En ellos se mezclan mecanismos varios que por un tiempo hacen religiosamente "razonable" la desobediencia, pero resultan en formas realmente engañadas. Se empieza a entender en toda su fuerza el consejo del sabio citado por San Ignacio en la carta de la obediencia: "no te fíes de tu inteligencia" (Prov. 3, 5); y es que el afecto desordenado la puede ofuscar

"... porque suele el enemigo, a los que están en el desierto dar tentaciones de comunicar con los próximos y aprovecharlos, y a los que aprovechan al prójimo suele poner gran perfección en el desierto y vida solitaria; y así va asido de lo que está lejos, por nos impedir lo que está presente"²³.

En conclusión: los engaños en las formas de obediencia o desobediencia por motivos razonables (humana y religiosamente) nos colocan ante la disyuntiva de la aporía formativa, que deriva en inhibición o subjetivismo; o bien ante el reto de buscar ulteriores criterios de valoración y formación de la obediencia apostólica²⁴.

III. PEDAGOGIA PARA UNA OBEDIENCIA APOSTOLICA

Hay tres presupuestos para posibilitar una pedagogía de la obediencia: los EE, la antropología misma de la obediencia, y las mediaciones humanas implicadas en todo proceso de formación.

A primera vista parece que los dos ejes que estructuran la imagen de la Compañía según las Constituciones (formar cuerpo y obedecer, objeto de las deliberaciones de 1539) se encuentran ausentes de los Ejercicios²⁵. Lo cual parecería propiciar una contraposición entre dos estilos de Ignacio (peregrino - organizador) y dos modos de ser jesuita (libre y carismático

²¹ *Epp.*, 6, 109 s.

²² Las notas de una "afección desordenada" con apariencia de bien en el campo de obediencia podrían ser éstas: (1) hay buena voluntad y aceptación del valor de la obediencia como voto; (2) no hay propiamente pecado; (3) ni encontramos comportamientos psicopatológicos; (4) el objeto de la obediencia (o desobediencia) es indiferente o bueno en sí; (5) pero a través de él se manifiesta otra fuerza motivacional central; (6) manifestada en forma afectivamente resistente al cambio o a la obediencia y que al final (7) gratifica ocultamente alguna necesidad del yo en vez de servir puramente a la voluntad de Dios o al bien del otro.

²³ *Epp.*, 12, 676. Por eso "no debemos callar las tentaciones, ni aun los pensamientos que parecen buenos" (*Regulae*, 141-143). Son situaciones que forman la parte del discernimiento de segunda semana (*Exerc* 328-336).

²⁴ "Cumple que [el maestro de novicios] sea versado en lección de libros espirituales, para que entienda los engaños que en la vida espiritual acaescen, no solamente por la experiencia...". Reglas del maestro en *Obras de S. Ignacio de Loyola*, Madrid (BAC), 1991, 685.

²⁵ J. Thomas, 1990, 73.

frente a institucional); y esto tendría su efecto sobre las propuestas de formación de las Constituciones, que reforzarían sólo el segundo aspecto. Y sin embargo es clara la continuidad entre el Examen y la parte III, y ninguno de esos textos se entendería sin el deseo de identificación con el Cristo pobre y humillado contemplado en los EE²⁰; la segunda semana de EE, la más "apostólica", se configura en definitiva como una pedagogía del seguimiento de Jesús en la abnegación y muerte de sí²¹.

De las varias explicaciones para la obediencia, Ignacio no hace mucho hincapié en algunos argumentos posibles: la utilidad misional, la funcionalidad del cuerpo, el objeto de la obediencia, el sujeto a quien se obedece, etc. Más bien parece insistir en un doble aspecto: el principio teologal de que es Dios quien está en el superior [547]; y la explicación antropológica, de las potencias humanas (ejecución, voluntad y entendimiento) implicadas en el acto de obediencia [547, 550]²².

Pero así como durante el tiempo de formación el polo teologal puede ser propuesto y, en ese sentido, "enseñado", no basta con presentar el polo antropológico para garantizar su asimilación, sino que debe ser ejercitado y personalmente asimilado. La experiencia forma parte de la pedagogía ignaciana, y de ahí el papel relevante que adquiere, en su propuesta, el sujeto que está en formación, el ambiente (formador y casa) y el ejercicio mismo de la obediencia o de tareas apostólicas.

Esos tres elementos participan en un cierto proceso de formación de la obediencia apostólica, que se apunta a continuación en modo muy simplificado, como en etapas²³.

El seguimiento ingenuo

¿Cómo se sitúa el sujeto mismo al comienzo de la formación? El inicio de una vocación apostólica suele estar más o menos marcado por la llamada a servir a los demás. Imaginemos a un chico activo, que colabora en proyectos apostólicos de cualquier tipo, con entrega y generosidad.

¿Cuál es el papel del formador en este momento? Ciertamente, aparece como algo central en la pedagogía ignaciana la relación con el formador (cuya imagen es la del maestro [262]), con rasgos que continuarán después de la formación, como la claridad de conciencia [551]. La incorporación al cuerpo de la Compañía quizá debe pasar inicialmente por cierta "identificación" no sólo con el grupo como tal, sino con el superior mis-

²⁰ H. Rahner, 1965, 104-106; I. Iparraguirre, 1974, 33 s.; J. M. Rambla, 1993, 141; J. Corella, 1993, 52 s.

²¹ Cf. Reino, banderas-binarios-humildad, y la intencionada selección ignaciana de los textos de la vida de Cristo: Arzubialde, 1991, pp. 565, 569, 571.

²² Cf. también Epp., 1, 687-693; 2, 54-65; 4, 669-681; 12, 331-338.

²³ El marco general de los pasos tiene que ver con los "momentos" de un acompañamiento vocacional: García Domínguez, 1992.

mo; el noviciado es una experiencia de incorporación a una comunidad; y "este integrarse supone una conformación afectiva y efectiva con los demás miembros y sobre todo con el superior, cabeza del cuerpo"²⁴. Por eso, a través de la obediencia, el joven en formación va

"conformando totalmente el querer y sentir suyo con lo que su Superior quiere y siente en todas las cosas, donde no se viese pecado, teniendo la voluntad y juicio de su Superior por regla del propio" [284].

¿Qué tipo de experiencias favorecer? La atención a lo apostólico y "exterior" se debe hacer más importante, al menos en el planteamiento inicial, que lo motivacional; se puede fomentar la actividad y el servicio en diversas formas y sin demasiado análisis. Si hablamos de candidatos, la actividad apostólica y social, el compromiso con el grupo y con la profesión. Si se trata de novicios o escolares, el mundo del compromiso con su etapa (horarios, exigencias, trabajo personal, servicios, "apostolados", estudios, comunidad...). Todavía el tipo de obediencia que se va configurando así es la de ejecución, con una cierta "abnegación de las concupiscencias" (Polanco), más bien externa. Aquí puede comenzar ya una cierta obediencia a la vida, implicada en todo contacto adulto con la realidad; es la posible "ascesis" inicial de un trabajo en equipo, de la aceptación de fracasos apostólicos o de las contradicciones de la vida.

El seguimiento crítico

Ese impetu apostólico puede seguir indefinidamente en un seguimiento ingenuo y acrítico, pero es poco probable, y sobre todo nada conveniente. Las cosas no siempre salen bien, y esa entrega en servicio suele fallar por algún lado. Si la vida misma no trae dificultades (a veces el joven en formación las evita o justifica cuidadosa aunque inadvertidamente), habrá que favorecérselas, dejándole en cierta "soledad" cuando se las encuentre para verificar cómo las entiende. Simplificadamente, podría hacerlo en dos modos muy diversos: o proyectando o implicándose; o la explicación está fuera de él (los culpables son los demás, es la vida), o acepta que algo hay en él mismo que da razón de algunos problemas encontrados.

Esta segunda actitud dará paso a la nueva etapa de crecimiento, pues el seguimiento precisa la experiencia de la primera semana de Ejercicios, del reconocimiento del pecado frente a la prepotencia narcisista. "¿Quién soy yo, qué me he creído ser (Exerc 58)? ¿Acaso un dios?" (cf. Ezq. 28,2).

Pero también podría darse el caso de la resistencia a aceptar el problema en uno mismo, y lo más probable es que puedan alternarse ambas actitudes. En esta hipótesis, lógicamente, el acento de la experiencia formativa y del formador es diferente.

²⁴ I. Iparraguirre, 1974, 39 s.

En todo caso conviene que la experiencia (tanto apostólica como de la obediencia misma) tenga dos notas. Una, que sea existencial: en la que el sujeto pueda probarse y evaluarse a sí mismo en ocupaciones diferentes entre sí, y en diversas situaciones sociales y relacionales. La segunda nota: que permita integrar diversos niveles de la vida psíquica, que ponga en tensión sus valores religiosos con las naturales tendencias humanas que siente; y donde se experimenten contrastadas sus dificultades específicas.

Por ejemplo, trabajar en equipo como dirigido y como director, saber someterse y tener a su cargo a otros; en tareas que sean fáciles y exitosas, pero también en otras posiblemente frustrantes o difíciles. También: pedir gestos de obediencia sin gratificar afectivamente al que lo realiza; exigir sin muchas contemplaciones; someterlo a obediencias un poco "humillantes", etc. De estos gestos la memoria de los primeros observadores del santo dejaron muchos testimonios. Y también las Constituciones dan algunas indicaciones para este momento que es más de mandar que de rogar [85], proponer cosas "según la sensualidad repugnantes" [284], "tentar" al que está en formación [285], probar la propia abnegación en los vestidos [296], y otros modos de humildad [81-87].

En el acompañamiento, se daría un desplazamiento de acento desde el objeto de la experiencia al sujeto mismo, de modo que ya no interesa tanto discernir las tareas sino la vivencia del que las realiza y las contradicciones que experimenta, sus "agitaciones" y mociones en la obediencia o misión. Si el sujeto es resistente, es el momento de la "confrontación", de la interpelación, de la ruptura de sus seguridades; cuando recorre la experiencia de su pecado, la acogida y comprensión deben ser máximas. En ambos casos se supone una relación previa de confianza que dé seguridad al acompañado.

La materia del diálogo formativo puede ser frecuentemente el mundo interior, los análisis pormenorizados de pequeñas situaciones cotidianas significativas. También la propia historia, leída con nuevos significados y con acento en la sospecha de sí.

Por lo que hace al voto, las experiencias en este momento pueden favorecer una obediencia más bien "de voluntad": a veces no se desearía hacer lo que se pide, pero se hace el esfuerzo (un poco voluntarista, ascético) de identificación con la voluntad del superior, de aceptación del envío difícil, etc. "Querer lo que el superior quiere" puede ser un modo de afrontar las contradicciones interiores (no tanto con el superior mismo).

Pero la pretensión formativa es llegar más lejos, no la de garantizar una obediencia; se trata de tocar existencialmente el fondo del propio pecado y del narcisismo herido, sí; pero con el fin de experimentar la misericordia gratuita y responder en amor purificado (Exerc 53): Dios me sigue llamando así como soy.

La raíz de la motivación

No se puede obedecer a los hombres antes que a Dios, y ahí reside la libertad del verdaderamente obediente; pero para poder obedecer a Dios

(según la perspectiva ignaciana) hay que dejar de obedecerse a sí mismo y a las fuerzas motivantes que están en la base de las propias opciones libres: el desorden de las operaciones y el vano honor del mundo (Exerc 63), las fuerzas psíquicas dejadas a sí mismas y las presiones culturales y sociales.

Para dar tal paso, de la infidelidad percibida a la explicación de su raíz, el sujeto recorre todavía un tiempo de cierto "ensimismamiento" en el examen de su mundo interior, aunque hacia afuera pueda estar realizando tareas comunes de forma normalmente eficaz. Aparecen a sus ojos formas de motivación viciada que antes no se percibían, formas que ya estaban presentes en su vida anterior, pero que ahora descubre en toda su fuerza.

El acompañamiento puede ayudar a buscar las raíces del propio pecado, de la propia incoherencia. Más que ofrecer probaciones contrastantes, debe tratar de leer experiencias antiguas o actuales no propiciadas por la formación. En este momento de cierto "desmoronamiento" personal, no se debe confrontar, sino facilitar la autocomprensión, no se deben forzar experiencias frustrantes, sino iluminadoras. También se podrían examinar las dificultades específicas de la obediencia de cada uno, donde se encuentra la raíz de la dificultad para "quebrar el propio juicio" [216]: la autonomía rebelde, la sumisión y dependencia, la imagen ante otros y el afán por la integración a toda costa en el grupo socialmente significativo. Se puede reconocer la fuerza motivadora de estas necesidades en su historia pasada, en su vida ordinaria y cotidiana. Y es probable que con notable desasosiego, si este descubrimiento es auténtico.

Con esto estamos posibilitando la obediencia de juicio; donde lo que se experimenta es la fiabilidad del propio entendimiento, no la exactitud del juicio del superior.

Ignacio (Aut., 12, 14) hace penitencias (su modo de abnegación) por tres motivaciones diferentes inicialmente poco diferenciadas en su conciencia y en los actos mismos de penitencia. En primer lugar, por "ejercitar el odio que contra sí tenía concebido" (todavía efecto de auto-purificación y culpabilidad no resuelta); luego, por "satisfacer por sus pecados" (cf. Exerc 87); y finalmente, por "agradar y aplacer a Dios". No es la forma externa de abnegación, sólo provisionalmente válida, sino su motivación lo que la hará adecuada y bien ordenada para el futuro.

Pero el cambio en la motivación de sus "obras exteriores" implica otro cambio más profundo. San Ignacio lleva la iniciativa en todo lo referente a su vida de neo-converso; pero eso implicaba en el fondo la omnipotencia del pensamiento narcisista: "yo sé", "yo solo me las arreglo". Poco a poco percibe (quizá por primera vez en el episodio del moro, Aut., 15) que él solo no puede resolver todo, y trata de seguir a otros; no importa mucho quién sea ese "otro" (la mula, un confesor...); lo que importa es que su seguridad ya no es tanta. Pero todavía debe pasar a una inseguridad absoluta, con ocasión de sus escrúpulos (Aut., 22-25). El yo de Ignacio está cambiando claramente y ahora implica un juicio humilde: "yo no puedo saber todo", y por tanto "me siento desbordado y últimamente necesitado de otra referencia distinta que yo mismo". Pide la ayuda de Dios, y está dispuesto a hacer lo que sea. Y el gran esfuerzo que nuestro penitente se ofrece a realizar será... seguir a un perrillo, abajando su yo autosuficiente. Ha desmontado la raíz de su amor propio.

La carta de San Ignacio a los estudiantes de Coimbra está escrita a quienes se esfuerzan en actos exteriores de penitencia, pero Ignacio les querría comunicar, de su propia experiencia, una alternativa mejor:

"Si tenéis mucho deseo de mortificación, empleadla más en quebrar vuestras voluntades y subyugar vuestros juicios debajo el yugo de la obediencia, que en debilitar los cuerpos... especialmente ahora en tiempo de estudio". Aunque "éstas y otras locuras [de penitencias exteriores] sé que las usaron los santos... [y pueden ser] útiles a los comienzos... pero a quienes tienen ya más señorío sobre el amor propio, lo que tengo escrito de reducirse a la mediocridad de la discreción tengo por mejor". Pues "vencer a sí mismos y deshacer el amor propio" es quitar "las raíces de las pasiones y molestias todas"²⁶.

¿Racionalidad o afectividad?

Estamos en el núcleo de la obediencia de entendimiento "en cuanto se puede" (dice Ignacio por dos veces en su carta), que es la más perfecta; y la razón antropológica es: "como puede errar nuestra voluntad, así puede el entendimiento en lo que nos conviene"²⁷.

Lo que podría parecer una problemática muy racional, sin embargo es propiamente afectiva (así como debe ser afectiva la pedagogía que la afronte). No parece que San Ignacio considere siempre lo racional de hecho como tan determinante en la persona²⁸. La misma sospecha nos la alimenta la experiencia y la psicología: el juicio humano puede estar (y está frecuentemente) viciado²⁹, desde la misma percepción de las cosas, en los juicios intelectuales o morales, en la praxis; de tal forma, que el funcionamiento plenamente racional es más bien un ideal raro que una realidad estadísticamente frecuente. Y si bien la filosofía nos tiende a hacer pensar que el hombre sigue siendo un animal racional, quizá la contemplación de "la haz de la tierra" (Exerc 102, 106), hoy tanto como ayer, nos haya convencido ya de la poca racionalidad de tantas situaciones generadas por los humanos.

Con todo, esta perspectiva amenaza nuestro narcisismo connatural y culturalmente fomentado. Pero si la razón humana (*mi* razón humana) se puede engañar, entonces algo hay en mí mismo que me puede llevar al auto-engaño. Por eso quizá, desde el punto de vista antropológico, crecer en abnegación incluye necesariamente (aunque no de modo exclusivo) el trabajo sobre los propios deseos no puramente racionales y los mecanismos de defensa encaminados a enmascararlos³⁰.

²⁶ La llamada carta de la perfección, de 7 mayo 1547: *Epp.*, 1, 506-508. -

²⁷ Carta de la obediencia, de 26 de marzo de 1553; *Epp.*, 4, 689-691.

²⁸ Como dice M. Ruiz Jurado (1971, 247), la acción del intelecto puede estar influenciada o perturbada por disposiciones corporales o afectivas que alteran la percepción y consiguientemente la reacción adecuada y libre a la verdad objetiva. Ignacio dice en la carta de la obediencia citada: "y en especial en las cosas propias, donde no son los hombres comúnmente buenos jueces por la pasión".

²⁹ B. Kiely, 1982, 148-153.

³⁰ Con todo hay que reconocer que en Ignacio, cuando sistematiza su pensamiento, aparecen referencias notables a la racionalidad humana, con la filosofía vigente que estudió; por ejemplo, cuando afirma que "las fuerzas apetitivas siguen naturalmente a las aprensivas", como dice en la carta de la obediencia.

La obediencia apostólica: el seguimiento pleno

El fin de la abnegación y de la indiferencia no son ellas mismas, sino hallar lo que tanto se desea; ; la obediencia en la parte III es abnegación [284], en la parte VI es amor, presteza, gozo espiritual y alegría apostólica [547]⁴⁰, y en la parte VII es libertad para el mayor servicio [603, 618, 633 s., etc.]. Pero no se puede alcanzar el amor verdadero sin pasar por la pedagogía de lo concreto: por eso las Constituciones llevan de la inspiración a la intuición y hacen que un individuo "demasiado espiritual" se encarne en la complejidad de lo real; en la espiritualidad ignaciana, subir es descender⁴¹.

Por eso la abnegación posibilita todo discernimiento y elección apostólica. Durante la formación se puede en muchos momentos experimentar esta abnegación apostólica implicada en la parte VII [622, 624 s.] en la búsqueda de lucidez, con la indiferencia de juicio (pues me puedo engañar); y en la búsqueda de libertad (pues me permite decidir, sin defensas, en favor de la causa de Dios). También permite renunciar, permite "separarse" de las cosas y de sí mismo, para "allegarse" al único necesario⁴². En la formación (y en su proyección apostólica) no se busca la abnegación, sino a Dios y su Reino; no se busca la cruz como fin, sino que ella aparece en los medios⁴³.

Por eso la abnegación produce frutos de libertad, no de muerte del yo. Los mecanismos que inicialmente parecían defenderme se vuelven contra mí mismo en diversas formas de ansiedad por mantener mi autoestima. Y ahora la libertad suscitada por este camino recorrido es tanto afectiva como racional y volitiva. Libertad de decisión, pues, aceptar la posibilidad de equivocarme, por ejemplo, es precisamente lo que me hace libre para arriesgar, frente a la indecisión perfeccionista del que teme al fracaso; o libre y flexible para corregir mis actos y adaptarme mejor en la misión. Lo cual no es posible al narcisista de ayer o de hoy.

Una referencia: libertad ante el grupo (frente al qué dirán); pues puedo considerar que mi juicio sobre los valores verdaderos es más acertado (evangélico) que el vigente en el ambiente que me rodea, su "vano honor del mundo". Es la libertad de Ignacio mismo:

"No podemos tener en mucho las alreitas de esta vida, cuando no pasan de

⁴⁰ D. Bertrand, 1974, 87 s. Resultado de la abnegación es "mayor conocimiento de Dios para aprovechar a otros" [516].

⁴¹ Cf. G. Dumeige, 1977, 80 s.; D. Bertrand, 1974, 91 s.

⁴² Según anotación vigésima (Exerc 20), el "apartarse" es un paso primero para "allegarse" a Dios y recibir sus gracias y dones. No se busca la renuncia en sí misma, sino la unión con Dios; por eso dice San Ignacio con toda libertad: "a los que enteramente aman al Señor, todas las cosas les ayudan y todas les favorecen para más merecer y para más allegar y unir con caridad intensa con su Criador y Señor" (Epp., 1, 339-42). Esa será la espiritualidad del contemplativo en la acción.

⁴³ Fab. Mon., 104: nosotros, mientras estudiábamos, "no pensábamos que la cruz merecía tener lugar a los comienzos, a los medios ni al fin", pero los escolares de la Compañía ya pueden entender el sentido que tiene la cruz en sus vidas.

palabras, porque todas ellas no pueden romper un cabello; y las palabras dobladas, feas e injuriosas no causan más dolor o más descanso de cuanto son deseadas⁴⁴.

Conclusión

La mayor dificultad en la obediencia apostólica no está en la misión ni en el mayor o menor acierto de la persona que manda, sino en el íntimo convencimiento de una cierta "infalibilidad" de juicio (sostenida culturalmente y posibilitada por los mecanismos auto-justificadores del yo). Por eso, formarse en obediencia supone recorrer el camino de libertad implicado en los EE, que pasa por la experiencia (primero amenazante, luego reconciliadora) de la propia falibilidad y la justificación de Otro. Recorrer este camino en la formación no puede ser fruto de recetas, sino radicalmente de una decisión personal por parte del formando, que se puede articular luego en formas referidas a las propuestas ignacianas.

Pero el superior que forma [423] o envía [618] ha debido ser "probado en obediencia y humildad" y ha recorrido el mismo proceso de abnegación propia que a su vez propone a otros; y ejerce su cargo desde la indiferencia de quien busca puramente la voluntad de Dios⁴⁵. En la medida en que esto no sea así, la pedagogía ignaciana no será eficaz; pues en educación no se obedece, sino que se "imita". De modo que la propuesta ignaciana, como poco, invita a los formadores a continuar su inacabado proceso de propia abnegación, también para ofrecer mejor ayuda a sus hermanos.

⁴⁴ Carta a Isabel Roser, *Epp.*, 1, 83-86.

⁴⁵ H. Rahner, 1965, 110-112.