

## La personalidad de Ignacio de Loyola

PEDRO LAÍN ENTRALGO  
Catedrático de Historia de la Medicina  
y Académico numerario de la Real Academia Española,  
de Historia y de Medicina

---

Dos precisiones iniciales. En lo sucesivo, entenderé el término «personalidad» en el más obvio de sus sentidos: el peculiar modo de ser persona un individuo humano; en este caso, el hombre Ignacio de Loyola. Y si alguna vez hablo, como se me ha pedido, de la antropología del santo, no me referiré a la doctrina antropológica implícita o explícita en su vida y en su obra escrita, sino a la conexión entre su personalidad, entendida como queda dicho, y una teoría general de la realidad del hombre.

### **1. El hombre Ignacio de Loyola**

Desde que Ortega publicó su conocido ensayo sobre el pensamiento de Dittthey, no pocas veces ha sido repetida entre nosotros la lapidaria fórmula con que el filósofo germano definió la vida del hombre: una misteriosa trama de azar, destino y carácter. Acaso valga la pena considerar brevemente la significación que debe atribuirse a cada uno de esos tres términos.

Azar: lo que en el curso de una vida humana es aleatorio, y por tanto imprevisible. Es aleatorio el evento que puede suceder y puede no suceder; la determinación de su existencia se escapa en tal caso a nuestro conocimiento. Es, por tanto, imprevisible, porque el más acabado saber acerca de la realidad previa a lo acontecido no permite predecir lo que de hecho acontece. A veces el azar no pasa de ser, como dijo el matemático Borel, un nombre dado a nuestra ignorancia; así es azaroso el término del movimiento de la bola de la ruleta. En otros casos, el azar

es humanamente invencible; para el físico actual, sólo estadística puede ser la previsión del movimiento de las partículas elementales; y para todos los hombres, azarosa es, aunque en algunos casos sea probable, la aparición de los actos que histórica o biográficamente dependen de la libertad de las personas.

Destino: lo que en el curso de una vida humana se halla fuertemente condicionado —nunca absolutamente determinado— por la constitución biológica del individuo y por la situación histórico-social en que existe. En su libro *Verbrechen als Schicksal*, «Crimen como destino», el psiquiatra Julius Lange describió hace tiempo el caso de dos gemelos homocigóticos que, separados uno de otro a lo largo de su vida, cometieron delitos muy semejantes entre sí. Destino es ser esclavo en una sociedad esclavista, y como doloroso destino veía su vida el poeta que en el siglo pasado compuso estos mediocres versos:

*Mi vida es un erial.  
Flor que toco, se deshoja.  
Que en mi camino fatal  
alguien va sembrando el mal  
para que yo lo recoja.*

Carácter: el modo habitual con que una persona responde, aceptándolas, rechazándolas o convirtiéndolas en ocasión de un acto creador, a las instancias que le ofrece o le impone la situación histórico-social en que vive; esto es, la personal manera de afrontarlas y de ser responsable de lo que, sea su aparición estrictamente azarosa o parezca atribuible al imperativo del destino, ante ellas se hace. El genotipo individual, la experiencia del mundo y la libertad —por tanto, la capacidad para forjar proyectos y ejecutarlos— son los presupuestos para la formación del carácter de una persona. No parece ilícito, según esto, considerar como sinónimos los términos «carácter» y «personalidad».

Supuesto lo cual, ¿cómo puede entenderse la génesis de la personalidad de Ignacio de Loyola?

Para responder, partamos de lo verdaderamente fundamental. En una muy precisa situación biográfica, la convalecencia de la herida recibida en Pamplona, Ignacio concibe el proyecto de ser lo que real y efectivamente había de ser: santo cristiano y católico, hombre que dentro de la Iglesia católica y a través de ella ofrece a Dios su vida y día a día va cumpliendo su ofrecimiento. Antes que fundador de una orden religiosa, Ignacio quiso ser y fue santo cristiano y católico. Con lo cual la interrogación precedente conduce a esta otra: ¿cómo Ignacio quiso ser y fue santo cristiano y católico? En tanto que santo cristiano y católico, ¿cómo se formó y cómo fue la personalidad de Ignacio de Loyola?

Dos asertos deben componer la respuesta:

1.º En alguna medida, el modo personal de ser santo Ignacio fue biológicamente modulado por lo que en la génesis de su personalidad pusieran su genotípica condición de vasco, el hecho de ser un Loyola de

Azpeitia, y las vicisitudes de su infancia y su mocedad hasta que tuvo plena conciencia de sí; la peculiaridad de su urdimbre afectiva, diría Rof Carballo.

Algo han dicho los biógrafos de San Ignacio acerca de ese ingrediente genético e infantil de su personalidad, y acaso digan más en el futuro. Por mi parte, me limito a consignarlo.

2.º Sin mengua de lo que en la vida de Ignacio de Loyola fue fundamental, la vocación de santo y la vehemente y cotidiana voluntad de serlo, la índole personal de su santidad tuvo que recibir la influencia del mundo en que su vida se formó y transcurrió: la España y la Europa de la primera mitad del siglo XVI, esa que en su biografía jalonan los nombres de Arévalo, Pamplona, Azpeitia, Montserrat, Manresa, Barcelona, Valencia, Alcalá, Salamanca, París, Flandes, Inglaterra y tantas ciudades italianas, Roma a la cabeza; la España y la Europa de los años en que el Renacimiento alcanza plenitud, la *Hochrenaissance* de la historiografía tedesca. Resuelta y deliberadamente, Ignacio de Loyola fue un santo de aquella situación histórica, el más alto y más caracterizado de los santos del Renacimiento, aunque este término no fuera inventado mientras él vivió.

*Un talento se forma en la calma,  
un carácter en el torrente del mundo,*

escribió Goethe. Se trata ahora de saber cómo en la agitada corriente de aquel mundo se formaron el carácter y la santidad de uno de los hombres más universalmente influyentes de su siglo.

## 2. Ignacio de Loyola, hombre y santo renacentista

Más de una vez ha sido discutida o matizada la canónica concepción de la cultura del Renacimiento que propuso Burckhardt. No debo entrar en el tema. Me limitaré a decir lo que para mi propósito considero incuestionable y fundamental: que en la situación histórica de la cultura europea a que damos el nombre de Renacimiento se produjeron tres importantes novedades en la intelección y la realización de la vida humana, respectivamente tocantes a la naturaleza cósmica, la sociedad civil y la realidad del hombre.

a) La estimación estético-religiosa de la naturaleza cósmica, perceptible ya en la declinación de la Edad Media alcanza nivel y estilo «modernos» en el siglo XVI. En su famoso *Cántico*, San Francisco ve como hermanas las realidades del cosmos: *frate sole, sor agua, frate vento, frate focu, sora nostra matre terra*. Sobre ese fundamento religioso y estético se levantará en el siglo XVI la visión cristiana de la relación del hombre con Dios a través de sus sentidos —complementaria, claro es, del momento íntimo de la religiosidad— como término intelectual y

afectivo de dos lecturas: la del libro de la palabra divina (la Biblia) y la del libro de la obra divina (la naturaleza creada).

La devota afición de San Ignacio a la contemplación de este segundo libro queda bien patente en tres significativos textos. Uno del *Libro de los Ejercicios*: «El segundo punto de la Contemplación para alcanzar amor es mirar cómo Dios habita en las criaturas, en los elementos dando ser, en las plantas vegetando, en los animales sensando, en los hombres dando entender». El fuego quema porque naturalmente tiene la propiedad de quemar, pensarán todos los cristianos cultos después de la creación del concepto de «causa segunda»; pero Ignacio no renuncia a ver la eficacia de esas «causas segundas» como manifestación visible de una «causa primera», concebida como Dios creador y providente. Procede el segundo de esos textos del relato autobiográfico que el fundador de la Compañía de Jesús dictó al P. Gonsalves de Cámara: «La mayor consolación que recibía era mirar el cielo y las estrellas, lo cual hacía muchas veces y por mucho espacio, porque con aquello sentía en sí muy grande esfuerzo para servir a nuestro Señor». Actitud frente al mundo creado que según el testimonio del P. Ribadeneyra se extendía a toda criatura terrestre: «De ver una planta, una hierbecita, una hoja, una flor, cualquier fruta, de la consideración de un gusanillo o de otro cualquiera animalejo, se levantaba sobre los cielos y penetraba en el más interior y en el más remoto de los sentidos... Subíase a un terrado o azotea, de donde se descubría el cielo libremente; allí se ponía en pie, quitando su bonete, y sin menearse estaba un rato fijos los ojos en el cielo».

La veneración de la naturaleza cósmica, cristianamente considerada como «libro de la obra de Dios», tuvo en el renacentista Ignacio de Loyola uno de sus más insignes representantes. Todo ello dentro de su célebre «en tanto en cuanto»; fórmula que en este caso impedía a *radice* pasar de la veneración cristiana al panteísmo en que incurrieron otros renacentistas.

El amor cristiano a las cosas visibles se trocó intelectualmente en una nueva actitud ante el conocimiento del cosmos. Bien por la vía de la pura observación, bien por la del experimento científico, así comenzó en el siglo XVI la *scienza nuova*, y con ella la que luego llamaremos «ciencia moderna». Los catálogos botánicos y científicos, la cosmografía de Copérnico, la anatomía de Vesalio y, poco más tarde, el *esperimento risolutivo* de Galileo, fueron los primeros frutos de esa nueva actitud intelectual ante el cosmos. La lectura del libro de la obra de Dios se hacía ciencia.

No hay indicio de que San Ignacio conociese estas novedades; pero una tácita estimación de ellas debió de haber en él, cuando los a él más próximos quisieron que su cadáver fuese disecado por Realdo Colombo, una de las grandes figuras de la anatomía del Renacimiento. Muy pronto iban a mostrar tal mentalidad los jesuitas que personalmente contribuyeron al desarrollo de la ciencia moderna: el óptico Grimaldi, el mi-

croscopista Kircher, el metafísico Suárez —el primer pensador cristiano que se rebeló contra la visión de la materia como pura pasividad—, los astrónomos de los siglos XVII y XVIII. Ya en nuestro siglo y en España, ese sentido ha tenido la obra del P. Romañá (Observatorio Astronómico de Tortosa) y del P. Vitoria (Instituto Químico de Sarriá), la entomología del P. Longinos Navás y la matemática de los PP. Enrique de Rafael y Alberto Dou.

b) No menos importantes y decisivas fueron las novedades en los motivos y en la realidad de la sociedad civil.

El ansia de honra y fama en el mundo, tan patente en la sociedad renacentista, se expresa reiteradamente en la conducta y en los textos fundacionales y epistolares de San Ignacio. Sin mengua de la ordenación final de sus pensamientos y sus actos *ad maiorem Dei gloriam*, el futuro santo fue uno más entre los que mostraron aquel súbito auge en la estimación de la que Jorge Manrique había llamado «tercera vida», la vida de un hombre en el aprecio de quienes la conocían o pudieron conocerla.

Vivamente la siente en sí Ignacio como lector de vidas ajenas, durante su convalecencia en Azpeitia, tras la herida de Pamplona. O, ya en plena vía hacia la santidad, claramente la expresa la «tentación de vanagloria» que había en él y ascéticamente confesó al P. Gonsalves da Cámara. Cuenta Bernal Díaz del Castillo que Hernán Cortés animaba a sus hombres diciéndoles que de sus hazañas hablarían los historiadores del futuro más que de las tan famosas de griegos y romanos. Y no ante los héroes de la Antigüedad, sino ante los santos fundadores de las órdenes mandicantes, algo análogo se decía a sí mismo Ignacio, en cuanto aspirante a una superación religiosa e histórica de esos modelos: «Santo Domingo hizo esto; pues yo lo tengo que hacer. San Francisco hizo esto; pues yo lo tengo que hacer». Su biógrafo I. Tellechea ha hecho notar la frecuencia con que el adverbio «más» se repite en los escritos ignacianos.

De la mano de esa aspiración a la fama en el mundo había de ir la positiva estimación de las cualidades que en la sociedad civil dan relieve a los hombres. Dice Ignacio, por ejemplo, en sus instrucciones para la admisión de aspirantes: «Los dones externos de riqueza, nobleza, fama y otros semejantes... no son necesarios; pero ayudan a la edificación y hacen más idóneos para ser recibidos a los que sin ellos lo serían por las partes dichas». El mismo criterio debe prevalecer para la elección del Prepósito general: «Cosas externas son la nobleza, riqueza tenida en el século, honra y semejantes. Y estas, *ceteris paribus*, vienen a consideración; pero hay otras más importantes que, aunque estas falten, podrían bastar para la elección». Y esa misma valoración «en tanto en cuanto» del relieve social manifiestan sus advertencias a los Padres enviados a Alemania con propósito de misión: «Tengan y muestren a todos afecto de sincera caridad, y principalmente a los que tienen más importancia para el bien común... Se debe ganar a los doctores de la Universidad y a las personas de autoridad». Qué lejos esta actitud ante el mundo de la

tan pesimista y adversa que revela la letra del Kempis; y también de la que casi cien años después de la muerte de San Ignacio dio origen a otro famoso libro ascético, *Diferencia entre lo temporal y lo eterno*, aunque su autor, el P. Nieremberg, tan devotamente perteneciese a la Compañía de Jesús. Viniendo a nuestros días, más próxima a la ignaciana veo la actitud de los jesuitas Ellacuría y Sobrino ante la sociedad civil. Precisamente porque seriamente la estimaba se opuso Ellacuría a la intolerable depravación de ella en el país en que fue asesinado.

c) Tres notas destacan, a mi modo de ver, en la concepción renacentista de la realidad y la vida del hombre: la vehemente exaltación de su dignidad, la afirmación del valor de su individualidad y la explícita proclamación de su libertad.

1. La más alta idea de la dignidad del hombre viene expresada por la fórmula con que la Biblia describe la creación de Adán: «Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza», dijo Dios. Para el cristianismo, en esa bíblica definición de la naturaleza humana —ser por esencia imagen y semejanza de la naturaleza divina— tiene su fundamento la privilegiada situación del hombre entre todas las criaturas del universo; la excelencia del puesto del hombre en el cosmos, diría Scheler.

Pero la intelección y la valoración de esa esencial nota de la condición humana no han sido iguales a lo largo de la historia del cristianismo. Por lo que a mi estudio toca, baste pensar en el pesimismo antropológico que imperó en buena parte de la cultura bajomedieval, y de algún modo heredó el protestantismo de Lutero y Calvino; aunque creada por Dios a su imagen y semejanza, la naturaleza del hombre histórico sería en su mismo fondo *massa damnata*.

Contra este pesimismo se levantan los hombres que mejor representan la mentalidad renacentista: los que como Pico della Mirandola escriben *de hominis dignitate*, los pintores que se autorretratan para expresar la alta dignidad de su personal condición de hombres (Dürero, Tiziano), los autores que efigian a sus personajes, Verrocchio ante el Colleone, Donatello ante el Gatamelata, para que con su figura y su gesto digan al espectador «¡Aquí hay un hombre, aquí estoy yo!». Y sin jactancia, con la humildad que para el cristiano debe ser regla, en la estimación del ejercitante como criatura altísimamente digna, en tanto que vocada a la salvación eterna, tienen su más esencial fundamento los *Ejercicios* ignacianos.

2. Dignidad del hombre en cuanto tal; consecuentemente, dignidad de la persona individual en que esa genérica dignidad ha de realizarse. Como Burckhardt nos hizo ver, así vive su individualidad el hombre del Renacimiento. Bien puede decirse que, siendo uno y otro «personas», y siéndolo con iguales títulos ontológicos y teológicos, el hombre renacentista es «más individuo» que el hombre medieval (la isocefalia de las personas representadas en los retablos de la Edad Media) y la vigorosa individualidad exenta del retrato renacentista (las figuras humanas a que

dieron vida los pinceles de Piero della Francesca, de Antonello de Mesina, de Holbein, de Dürero); como él, la incipiente biografía de individualidades que son las *Vite* del Vasari; y como hace años demostré, el paso de la historia clínica medieval, el *consilium*, a la *observatio* de la clínica renacentista.

De muy diversas maneras manifiesta San Ignacio su exquisita valoración de la individualidad del ser humano. Ante todo, en lo tocante a la vida espiritual. «Porque como acaesce —dice en las Instrucciones para los *Ejercicios*— que unos son más tardos para hallar lo que buscan..., y asimismo, como unos sean más diligentes que otros, más agitados y probados de diversos espíritus, requiérese algunas veces acortar la primera semana y otras después». Y en otro lugar: «El que da los ejercicios (ha de actuar) según la necesidad que sintiere en quien los recibe». Y en otro: «Según que (los ejercitantes) tienen edad, letras e ingenio, se han de aplicar tales ejercicios». «Miraba mucho el metal y natural de cada uno», dice de su biografiado el padre Ribadeneyra, y repite I. Tellechea. No hay duda: como maestro de vida espiritual, San Ignacio supo estimar, como en lo suyo estaban haciendo los pintores, los escultores, los biógrafos y los médicos de su tiempo, la bien diferenciada individualidad de los hombres a quienes trataba.

Y no sólo en lo tocante a la vida anímica, también en lo relativo a los hábitos y movimientos del cuerpo. Sorprenden la sutileza y la precisión con que el santo ve la relación entre la actitud del cuerpo y la contemplación espiritual: «Entrar en la contemplación —escribe—, cuándo de rodillas, cuándo postrado en tierra, cuándo supino rostro arriba, cuándo asentado, cuándo de pie... En dos cosas advertiremos: la primera es que si hallo lo que quiero de rodillas no pasaré adelante, y si postrado, asimismo, etc.; la segunda, que en el punto en el cual hallare lo que quiero, ahí me reposaré». La certera intuición psicológica que revela la postura de *Le penseur*, de Rodin, y las reflexiones del neurólogo Goldstein acerca del contraste entre la actividad psíquica que favorecen los movimientos corporales de flexión y la que propician los de extensión, tienen un remoto precedente en ese texto de San Ignacio. Y de modo todavía más sofisticado, en la regla que da para la práctica de la oración que él llama «por compás»: «Con cada anhélito y resollo se ha de orar mentalmente diciendo una palabra del *Pater noster* o de otra oración que se rece, de manera que una sola palabra se diga entre un anhélito y otro; y mientras durare el tiempo de un anhélito a otro, se mire principalmente en la significación de tal palabra».

Cristianamente moderna, frente a los excesos de la ascética medieval, es también la actitud ignaciana ante la salud y la enfermedad. Léanse desde este punto de vista las reglas acerca de la comida de los ejercitantes, y —sobre todo— los consejos con que previene ante la abusiva valoración de los méritos espirituales que una enfermedad pacientemente soportada puede conceder. «Con el cuerpo sano podreis hacer

mucho, con él enfermo no sé lo que podreis», dice a sor Teresa Rajadell en una de sus cartas. No valora tanto San Ignacio lo que el cuerpo enfermo pueda ser como ocasión de merecimiento, cuanto lo que para la perfección de la vida puede hacer el cuerpo sano. El mismo sentir declara una carta al que luego había de ser San Francisco de Borja: «Deseo mucho a V. Sria... que no deje enflaquecer la naturaleza corpórea, que, siendo ella flaca, la que es interna no podrá hacer sus operaciones. Al cuerpo tanto debemos querer y amar, cuanto obedece y ayuda al ánima». Con la metódica cautela de su «en tanto en cuanto», San Ignacio no habría vacilado en aceptar el *desideratum* olímpico ante la actividad del cuerpo: *citius, altius, fortius*.

3. La más alta prenda de la dignidad del hombre es su esencial, irrenunciable condición de ente libre, y en el ejercicio de la libertad está la vía regia para demostrar su preeminencia entre todas las criaturas cósmicas; pero en la historia del cristianismo no siempre ha sido uniformemente considerada la situación de la libertad en la estructura del animal humano.

Lo más esencial del hombre consiste en ser imagen y semejanza de Dios. Ahora bien: ¿en qué consiste la razón formal de esa similitud? Los tomistas dirán, siguiendo a su maestro: aunque finita, la inteligencia es lo que hace que el hombre sea imagen y semejanza de Dios. Frente a ellos, Escoto no niega, cómo podría hacerlo, el carácter esencial de la inteligencia en la constitución y en la dignidad de la naturaleza humana, pero piensa que lo verdaderamente propio de ella, y por tanto de la conducta del hombre, es la libertad. *Intellectus, si est causa volitionis, est causa subserviens voluntati*. El hombre es hombre cuando su inteligencia sirve a su libertad; tal sería la esencia de los actos específicamente humanos. En términos teológicos: su libertad, su relativamente absoluta libertad, dirá Zubiri, es lo que verdaderamente hace que el hombre sea imagen y semejanza de Dios. Enorme novedad que, cristiana o secularizadamente concebida, será uno de los más importantes nervios de la cultura moderna. Más que *animal rationale*, como desde los griegos se venía diciendo, el hombre es *animal liberum*, sea la opción, la aceptación, el rechazo o la creación el modo de realizarse su libertad.

Los renacentistas verán como *virtù*, como capacidad para ser libre ante la *fortuna* y personalmente dominarla, aquello que constituye la excelencia específica e individual del hombre. Que por todos ellos lo afirme Leon Battista Alberti: *la fortuna per sè, non dubitare* —escribe—, *sempre fù e sempre sarà imbecillissima e debolissima a chi se gli opponga*. Ser libre y querer demostrarlo con actos; en esto consiste nuestra dignidad de hombres. La vida humana debe ser una obra de arte fundada sobre la libertad y edificada con la inteligencia.

A su modo, supiéranlo o no, en ese campo de los seguidores de la antropología de Escoto se hallaba San Ignacio. Así van a mostrárnoslo

sus propios textos, refiéranse a la dignidad del acto voluntario, a la práctica de la santa indiferencia o a la virtud de la obediencia.

Para el antropólogo Ignacio de Loyola, el acto voluntario es más profundamente humano que el acto intelectual; y para el cristiano Ignacio de Loyola, aquél exige mayor reverencia que éste. «Usamos de los actos del entendimiento discurriendo, y de los de la voluntad afectando —escribe—; advertamos, pues, que en los actos de la voluntad, quando hablamos vocalmente o mentalmente con Dios nuestro Señor..., se requiere de nuestra parte mayor reverencia que quando usamos del entendimiento entendiendo». El santo prevalece sobre el teólogo: «querer a Dios» vale más que «pensar en Dios», dice en otra página; el ofrecimiento supremo del hombre es el de su libre voluntad, y es así porque lo «más suyo» del hombre es su libertad: «Presupongo ser tres pensamientos en mí, es a saber, uno *el propio mío, el cual sale de mi mera libertad y querer*, y los otros dos que vienen de fuera, el uno que viene del buen espíritu y el otro del malo». Dos creaciones conceptuales de la Compañía de Jesús, el «concurso simultáneo» de Molina y la «potencia obediencial activa», de Suárez, en esta estimación ignaciana de la libertad tienen su fundamento inmediato.

A la estructura del «en tanto en cuanto», regla constante de la ascética ignaciana, pertenecen dos momentos afectivos e intelectuales: uno de necesidad natural, que todo lo real es de algún modo bueno, el *omne ens est bonum* de la ontología tradicional, y otro de conveniencia personal, que el hombre debe vivir en «santa indiferencia» respecto de todo lo que para nuestra naturaleza no sea verdaderamente necesario: «Es menester hacernos indiferentes a todas las cosas criadas en todo lo que es concedido a la libertad de nuestro libre albedrío». No puedo ni debo ser indiferente a lo que me impone mi naturaleza específica e individual, debo aceptarlo: ser alto o bajo, rubio o moreno, listo o torpe. Puedo y debo ser indiferente, en cambio, a todo lo que promueve en mí actos más o menos determinados por mi propia libertad; indiferencia que no excluye, al contrario, que incluye la recta delectación en el ejercicio de lo que simultáneamente sea grato y lícito. Así se deleitaba el santo Ignacio de Loyola contemplando el cielo estrellado o la figura de un animalejo. Solía decir Xavier Zubiri que hombre exquisito es aquel que puede prescindir de todo, pero al que nada es indiferente. No parece impropio ver en esta idea del hombre exquisito —el capaz de prescindir de lo no indiferente— la concepción ignaciana de la santa indiferencia: una básica indiferencia que no excluye el goce ocasional de lo que lícitamente complace. Nada más lejos de la *adiaforía* y la *ataraxía* de los estoicos y la «pureza» de los cátaros y los jansenistas.

Según estos principios antropológicos y éticos debe ser entendida la doctrina ignaciana de la obediencia, en tanto que ofrecimiento voluntario de lo que más vale en el hombre, su libertad. En su carta a los PP. y Hnos. de Portugal discierne Ignacio tres modos de la obediencia: la

obediencia de ejecución, la obediencia de voluntad y la obediencia de entendimiento. En la primera, el obediente se limita a cumplir una orden. En la segunda «no solamente hay ejecución en el efecto, mas también en el afecto con un mismo querer y no querer». El obediente quiere lo mismo que el imperante. Superior a una y otra forma de la obediencia es la de entendimiento: el obediente según ella ofrece al Superior su entendimiento, su juicio propio, «en cuanto la devota voluntad puede sujetar al entendimiento. Porque aunque el entendimiento no tenga la libertad que tiene la voluntad, y naturalmente (esto es: necesariamente) da su asenso a lo que se le presenta como verdadero, todavía, en muchas cosas, en que no le fuerza la evidencia de la verdad conocida, puede con la libertad inclinarse más a una parte que a otra». Completando a Escoto, Ignacio viene a decir que la libertad, la libre voluntad, puede regir el ejercicio de la inteligencia en todo aquello en que no hay evidencia incuestionable. De nuevo es afirmada la soberanía de la libertad: el obediente es perfecto, a los ojos de San Ignacio, cuando su voluntad señorea su entendimiento, en tanto que esto sea naturalmente posible, y cuando ofrece el ejercicio de ese interno señorío a quien con legítima y santa autoridad manda sobre él.

Devoto admirador del cielo estrellado, afirmador constante de la excelencia de la libre voluntad —por tanto, del orden moral— en la constitución y en la operación de la existencia humana, ¿no viene a ser Ignacio de Loyola una anticipación cristiana y católica del ilustrado Kant?

## Conclusión

Ignacio de Loyola fue, o así le veo yo, un hombre que experimentó en sí mismo la inquietud inherente a la vida humana, cuando ésta es sentida desde su fondo —pocos como él han dado fe del *inquietum est cor nostrum* agustiniano—, y que como santo cristiano quiso orientarla y sosegarla. En su vida personal, el azar, el destino y el carácter se juntaron para que él, Ignacio de Loyola, fuese santo cristiano como que de hecho lo fue; porque él fue santo como individuo de una estirpe vasca, como español y europeo del Renacimiento y, en último término, como «él mismo», como hombre que, a la manera de Don Quijote, desde un sano qui jotismo a lo divino podía decir «yo sé quien soy».