



La construcción de la espiritualidad ignaciana en el siglo XX: un esbozo[#]

JOHN W. O'MALLEY S.J.* y TIMOTHY O'BRIEN S.J.**

Lo que los jesuitas y sus amigos y colaboradores entienden hoy por el término *Espiritualidad Ignaciana*, incluso en temas tan característicos como discernimiento, hombres y mujeres para los demás, o buscar y hallar a Dios en todas las cosas, resulta ser una articulación de los valores y de las prioridades ignacianas de reciente acuñación. Es el fruto de una larga e historizada confluencia de investigaciones inspiradas y de contingencias históricas, que comenzaron a finales del siglo XIX y se prolongan hasta el día de hoy.

I. Introducción

El término *espiritualidad ignaciana* nos viene tan fácilmente a los labios en este tiempo que difícilmente podemos imaginarnos hablar de la Compañía de Jesús o de su principal fundador prescindiendo de él. Sin embargo, hasta hace relativamente pocas décadas, el término era virtualmente desconocido. Su aparición y posterior difusión extendida marcaron un desarrollo significativo en la comprensión y la articulación del carácter y del espíritu de la Compañía de Jesús entre los jesuitas y entre aquellas personas asociadas con la Compañía. Este ejemplar de *Studies in the Spirituality of Jesuits* intenta esbozar la historia de aquel desarrollo.

* Este artículo es la traducción castellana de la versión original inglesa: JOHN W. O'MALLEY and TIMOTHY W. O'BRIEN. "The Twentieth-Century Construction of Ignatian Spirituality: A Sketch," *Studies in the Spirituality of Jesuits* 51, n. 3 (2020) : 1-40. Agradecemos a Carlos Coupeau s.j. por el esfuerzo de ofrecer a los lectores de *Ignaziana* esta traducción que aparece en contemporánea con la publicación de la edición original.

* JOHN W. O'MALLEY S.J., Ph.D. en Historia por la Universidad de Harvard. Profesor emérito de la Universidad de Georgetown. Galardonado con la Centennial Medal, máxima distinción de la Universidad de Harvard. e-mail: jwo9@georgetown.edu

** TIMOTHY O'BRIEN S.J., MA en Historia del Cristianismo (Universidad de Chicago) y Licenciado en Teología (Centre Sèvres). Actualmente es doctorando en Historia por la Universidad John Hopkins. e-mail: tobrien@jesuits.org

Decimos «esbozar» porque el tema es vasto, complejo y abarca muchos siglos. Las fuentes originales donde se fundamenta la espiritualidad ignaciana han sido transcritas, editadas y analizadas por eruditos, en su mayoría jesuitas, capaces de trabajar en muchas culturas lingüísticas diferentes y en épocas muy distantes del siglo XVI. El proceso descrito aquí es, por lo tanto, digno de una monografía. Nuestro objetivo, sin embargo, es mucho más modesto: proporcionar un mapa de ruta básico a través de un espeso bosque de erudición y práctica pastoral. Por tanto, ni podemos ni pretendemos dar cuenta de cada recodo a lo largo de este camino.

Estas páginas abordan tres cuestiones fundamentales. Primero, ¿cómo surgió la espiritualidad ignaciana y cómo alcanzó el realce que ahora la distingue? Segundo, ¿cómo ha afectado esto a la comprensión de la Compañía y a la articulación de su cultura espiritual? Por último, ¿qué tiene que decirnos la emergencia de la espiritualidad ignaciana acerca de la relación que la Compañía de Jesús actual mantiene con su pasado y especialmente con su pasado documental?

Para empezar, tenemos que subrayar que no estamos diciendo algo así como que antes del siglo XX no existiese una espiritualidad propia de la Compañía de Jesús. Me nos aún estamos diciendo que la Compañía careciese, en cierto sentido, de una espiritualidad con orígenes que se remontaban a su fundador, Ignacio de Loyola. Por el contrario, suponemos que las realidades que subyacen al término *espiritualidad ignaciana* han estado presentes y operativas ahí en la Compañía desde el comienzo y que, de no haber sido así, el fenómeno ahora conocido como *espiritualidad ignaciana* ni podría haber surgido ni podría haber sido validado.

Sin embargo, hasta que esto tuvo lugar, algo faltaba, algo que no se hizo presente sino durante el siglo XX. Hasta entonces, los jesuitas, no es que careciesen de una espiritualidad propia, de lo que carecían era de una articulación clara entre los elementos espirituales diferenciales, al menos en cierta medida, en relación con otras tradiciones.

Utilizamos la palabra *construcción* para describir qué paso, porque esa palabra sugiere la idea de un proceso continuo durante el cual se vino a construir o armar algo que, como tal, todavía no existía. La construcción dependió totalmente de un proceso de investigación y reflexión que duró décadas: que comenzó a finales del siglo XIX y que durante la segunda mitad del siglo XX llegó a dar forma a iniciativas pastorales robustas.

El término *construcción* también sugiere que en la realidad resultante de la espiritualidad ignaciana, las piezas encajan unas con otras. Es decir, el término construcción sugiere que la espiritualidad ignaciana no es una mezcla de elementos sin relación entre sí, sino una estructura donde el conjunto de las piezas transmite el sentido de un todo integrado y coherente.

El proceso de construcción dio lugar a que algunos rasgos de las tradiciones espirituales jesuitas ahora recuperados comenzaran a predominar sobre otros rasgos que hasta entonces habían parecido más importantes. Estas tradiciones antaño importantes pasaron a un segundo plano, aunque ciertamente no desaparecieron. Mientras tanto, los rasgos que entonces pasaban a estar en primera línea dieron a la estructura resultante un carácter distintivo –un carácter que hubiera sido diferente de haber predominado los rasgos del pasado.

Por lo tanto, afirmamos que ciertos elementos de la tradición jesuita han sido reunidos y articulados de una nueva manera. Algunos de esos elementos, aunque ya estuvieran presentes en la auto-comprensión de la Compañía, recibieron un énfasis y centralidad nuevos. Al mismo tiempo, otros elementos perdieron importancia. Y por tanto, estamos diciendo que el resultado puede llamarse indudablemente *ignaciano*. En otras palabras, la que ahora se conoce como *espiritualidad ignaciana*, siendo fundamentalmente fiel a la inspiración original de la Compañía, es, paradójicamente y al mismo tiempo, nueva.

Por último, estamos diciendo que este fenómeno nos informa acerca de algo importante en la relación que la Compañía actual mantiene con su pasado. Es una ley universal: toda recuperación del pasado sucede en el presente, lo que significa que nuestra comprensión del pasado adquiere formas que están de acuerdo con la cultura actual. Cada «regresar a las fuentes», por lo tanto, implica cierta modificación de las fuentes que por fuerza implica su actualización.¹ Por usar palabras que ya usó el Concilio Vaticano II, cada *ressourcement* es, al mismo tiempo, un *aggiornamento*. Y en cuanto tal, cada *ressourcement* es creativo.

La construcción de la espiritualidad ignaciana fue el resultado de una interacción entre las fuentes de naturaleza histórica, la sensibilidad de los estudiosos jesuitas que las estudiaron y las editaron, y aquellos otros que yendo a las bibliotecas y a las salas de conferencias extrajeron sus propias conclusiones y las aplicaron en los colegios, parroquias, casas de ejercicios, apostolados sociales y otros ministerios jesuitas. Aparentemente, este regreso a las fuentes podría parecer un proyecto anticuado –un intento de hacer andar al reloj marcha atrás–. De hecho, resultó todo lo contrario. Desde el principio, el presente presidió sobre el proceso de recuperación. En otras palabras, aunque se volviera al pasado en busca de información, el proceso se puso en marcha y se concluyó movido por preocupaciones actuales. El resultado de todo el proceso estaba destinado a convertirse en un beneficio para el presente.

El resultado del proceso de construcción de la espiritualidad ignaciana estuvo, por tanto, en relación de continuidad, pero también de discontinuidad, con la tradición. Dio continuidad a esta por estar sólidamente fundamentado en las fuentes. Además, le dio continuidad en la medida que surgió de la propia tradición, cuando los estudiosos se planteaban cuestiones que, aunque fueran contemporáneas, procedían de su experiencia vivida de la tradición. En este sentido, eran en modo alguno conscientes de lo que iban a encontrar incluso antes de encontrarlo, y así procedieron a reconocerse ellos mismos en lo que encontraron.

Sin embargo, el resultado también apareció en relación de discontinuidad con la tradición. El motivo es que todo proceso de recuperación de datos (*retrieval*) es parcial y selectivo forzosamente. Prescinde de aquellos datos que no parecen tener algo que

¹ Esta ley universal ha sido considerada por otros autores, incluidos en el contexto del *ressourcement* en la Compañía de Jesús. Ver especialmente Michel de Certeau, «Le mythe des origines,» en *La faiblesse de croire* (Paris: Seuil, 1987), 53–74 («El mito de los orígenes» en *Historia y Grafía*, n.7 (1996): 11-29 y, también, Id. *La debilidad de creer*, trad. Víctor Goldstein, Buenos Aires: Katz, 2006, pp. 71-92.

decir al presente. Deja a un lado aquellos datos que resultan difíciles de ver o de apreciar al tiempo presente. Viene a poner de relieve ciertas características que antes parecían menos importantes. Así, da forma a una tradición que es nueva. Lo nuevo hace posible que la tradición dé respuestas al presente y, a partir de estas respuestas, enriquece la tradición dotándole de vitalidad nueva.

II. Las condiciones que hicieron posible el surgimiento de la Espiritualidad Ignaciana

A lo largo del siglo XIX y comienzos del siglo XX, sucedieron cuatro cosas que iban a hacer posible en la Compañía de Jesús este proceso de construcción y que se produjera de la manera como lo hizo. La primera y más básica fue el entusiasmo generalizado en recuperar los textos religiosos fundacionales que se apoderó de aquellos finales del siglo XIX. También los jesuitas compartían este entusiasmo, y a principios de siglo un equipo de jesuitas españoles inauguró la magnífica colección de ediciones críticas la *Monumenta Historica Societatis Iesu*, que se ocupó del vasto *corpus* de fuentes jesuíticas que abarcaba desde el siglo XVI hasta principios del XVII. Esta colección cuenta hoy con ciento cincuenta y siete volúmenes. Sin *Monumenta*, no existiría la espiritualidad ignaciana como hoy la conocemos.

Las generaciones de la Compañía de Jesús anteriores nunca dispusieron de la rica y variada gama de documentos publicados en esos volúmenes y magníficamente editados: instrucciones, narraciones, borradores de textos fundacionales, correspondencia entre el centro y la periferia y, al revés, entre la periferia y el centro, y mucho más. Los editores de estos documentos eran investigadores tan concienzudos y bien preparados académicamente como devotos espiritualmente. Ninguna otra orden religiosa, antigua o nueva, cuenta con nada ni siquiera remotamente comparable en cantidad o calidad. La espiritualidad ignaciana es exquisita porque sus fuentes subyacentes son exquisitas.

El segundo factor fue las varias generaciones de jesuitas eruditos, especialmente procedentes de España y Francia, que se formaron a nivel profesional en la crítica y la interpretación histórica. Estos métodos perseguían depurar la narrativa histórica de otras preocupaciones de tipo apologético y partidistas, eliminando de ella tanto los mitos como las leyendas. Estos métodos también proporcionaron a los jesuitas una perspectiva histórica más amplia y abierta que les permitió formarse juicios sobre la relevancia de acontecimientos y sucesos, algo que, al menos en parte, se les escapaba a los mismos protagonistas del siglo XVI.

El tercer factor, estrechamente vinculado con el segundo, fue la aparición de la disciplina académica de la espiritualidad, un desarrollo que comenzó a tomar forma notable en la Tercera década del siglo XX. En esa época, la fundación de la *Revue d'Ascétique et de Mystique* por el jesuita francés Joseph de Guibert (1877-1942) fue a la vez síntoma y agente de este desarrollo. La *Revue* fue la primera revista de la Compañía dedicada al estudio crítico de la espiritualidad. El comienzo, a partir de 1932, del espléndido *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, editado por Marcel Viller (1880-1952), junto

con Ferdinand Cavallera (1875-1954) y de Guibert, daba evidencias de que la disciplina espiritual iba madurando. El último volumen apareció en 1995, más de medio siglo después del primer volumen; un dato que en sí mismo sugiere la cuidadosa y minuciosa erudición que respaldaba el proyecto.²

El último factor fueron las fuerzas externas a la Compañía que obligaron a los jesuitas a reexaminar su tradición espiritual, llevándoles a repensarla. Entre estas fuerzas externas figuraban las críticas a la tradición que se sucedieron durante la segunda y tercera décadas del siglo XX. Las críticas eran demasiado serias y aparentemente demasiado bien fundadas para ser ignoradas. Para responder a estas críticas, los jesuitas se vieron forzados a volver a las fuentes y después se vieron obligados a articular lo que habían encontrado en ellas de tal manera que las críticas fueran tenidas en cuenta.

Otra fuerza externa fue aquel «volverse hacia el mundo» del catolicismo que la encíclica del Papa León XIII (1891), *Rerum Novarum*, puso en marcha. Era una encíclica sin precedente. Era el heraldo de una nueva era, donde la conciencia católica asumía responsabilidades para mejorar las condiciones en el aquí y ahora. Por primera vez, la Iglesia se ocupaba de manera formal y estudiada de las condiciones reales en que se encontraban los pueblos, proponiendo programas para mejorarlas. Aunque por supuesto la encíclica asumía implícitamente que existía una relación entre tales programas y el destino trascendente de la humanidad, la encíclica se ocupaba directamente de mejorar este mundo tal cual.

Después de *Rerum Novarum* vino, cuarenta años más tarde, la encíclica *Quadragesimo Anno*, y en 1963, otra más: *Pacem in Terris*, del Papa Juan XXIII. Y el impulso dado por estos documentos culminó en la constitución pastoral *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II, que hizo de la preocupación por el mundo y su mejora un elemento esencial en cualquier espiritualidad católica auténtica.

Estos acontecimientos llevaron a los jesuitas a mirar con ojos renovados su propia tradición de compromiso con las «obras de caridad». En 1938, por ejemplo, la Congregación General 28 dedicó una larga sección del decreto 29 al «apostolado social». Sólo más tarde, sin embargo, después del Concilio Vaticano II, la Congregación General 31 (1965-1966) emitió un decreto completo sobre el mismo tema. La Congregación General 32 (1974-1975) fue mucho más lejos al describir la misión de la Compañía hoy en términos del servicio de la fe y de la promoción de la justicia. Este paso audaz influyó mucho en la forma en que los jesuitas comenzaron a entender su vocación y su espiritualidad.

Todavía, las respuestas que las sucesivas congregaciones dieron al Concilio Vaticano II fueron muy ricas en matices; también afectaron el modo como la Compañía comenzó a lidiar con sus tradiciones espirituales de otras maneras. En ese sentido, la Congregación General 31 fue especialmente importante. *Perfectae Caritatis*, el decreto del Concilio sobre la vida religiosa, instruía a los institutos religiosos a acometer la reforma de ellos mismos, mediante el regreso a sus fuentes. Esto dio a la congregación de la Compañía

² *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire* (a partir de ahora *DSAM*), 17 vols. Paris: Beauchesne, 1937–1995.

ña el impulso para hacer operativo, a nivel corporativo, el fruto del retorno a las fuentes que había estado en marcha para entonces ya seis décadas.

Además de esto, los documentos del Pontificio Consejo para el ecumenismo y el diálogo con las religiones no cristianas hicieron gran impacto en la Compañía y en sus ministerios, al igual que otros documentos. Más allá de la influencia propia de los documentos específicos, sin embargo, hubo otra influencia menos notoria, más sutil, pero crucialmente importante, que el Consejo tuvo en la CG 31 y en todas las congregaciones que seguirían. Hasta la CG 31, las congregaciones habían funcionado como cuerpos legislativos para la Compañía, al igual que los concilios hasta el Concilio Vaticano II funcionaron como cuerpos legislativos para la Iglesia.³ Sin embargo, cuando el Vaticano II abandonó en gran medida esa función, por primera vez en un concilio los padres conciliares fueron capaces de dejar que la santidad viniera a superficie, no como un tema aparte, sino como tema principal. La CG 31 siguió el modelo que le daba el concilio, lo que le permitió poner atención a la espiritualidad de una manera y en un grado imposible para las congregaciones anteriores.

Este fue el punto de inflexión más relevante para que las tareas de los estudiosos se tradujeran en acción. Lo que la CG 31 inició y la CG 32 validó y concretó aun más, empezó, a partir de entonces, a ser llevado a las bases de la Compañía hasta el día de hoy.

* * *

Aunque la construcción de la espiritualidad ignaciana se desarrollara como un continuo, todavía podemos distinguir fases en ella. La primera fase se extendió desde la publicación de los primeros volúmenes de la *Monumenta* y hasta aproximadamente 1920. La *Monumenta* dominó esta fase, aunque solo unos pocos jesuitas comenzaron a devorar sus páginas y a buscar lo que estas podrían revelar acerca de la tradición jesuita de la espiritualidad.

La segunda fase se prolongó aproximadamente entre 1920 y alrededor de 1950. En esta fase, los jesuitas tomaron la iniciativa en el desarrollo de la disciplina académica de la espiritualidad, mediante la fundación de publicaciones dedicadas a ella y mediante la producción de estudios que se convertirían en los cimientos para la construcción de la espiritualidad ignaciana.

La tercera fase, aproximadamente desde 1950 hasta 1965, fue testigo del desencadenarse de todo lo que había venido pasando, antes de explotar en el estudio más intensivo de la tradición –y la reflexión más creativa acerca de la misma– de toda la historia de la Compañía. Esto preparó el camino para la cuarta fase, 1965 a 1975, cuando dos congregaciones generales validaron el masivo resurgir (*ressourcement*) de las décadas anteriores. Por último, desde 1975 hasta ahora, una quinta fase de continuo perfeccionamiento, apropiación, implementación y divulgación que ha llegado a influir a un número incontable de personas más allá de la Compañía de Jesús y, en cierta medida, incluso más allá de la Iglesia Católica.

³ Ver John W. O'Malley, *When Bishops Meet: An Essay Comparing Trent, Vatican I, and Vatican II*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2019, pp. 13–34.

III. La primera fase: 1894-1920

Antes aún de la Supresión General de la Compañía de Jesús en 1773, algunos jesuitas abogaron por la compilación y publicación de documentos de la generación fundadora. Sin embargo, estos esfuerzos solo se vieron coronados por el éxito después de la Restauración de la Compañía. En aquel momento, producir ediciones con las obras de figuras religiosas del siglo XVI se estaba convirtiendo en un proyecto académico típico. Ya para 1834, se había publicado el primer volumen del *Corpus Reformatorum*, una edición de los escritos de Juan Calvino, Philipp Melanchthon y Ulrich Zwingli realizada por eruditos protestantes; un proyecto que alcanzaría los ciento un volúmenes. Luego, en 1883, los eruditos luteranos alemanes emprendieron la famosa Edición de Weimar de las obras de Lutero –un tributo al reformador en el cuarto centenario de su nacimiento.⁴

Aunque tales proyectos externos, sin duda, tuvieron algo que ver con el proyecto de la Compañía, el mayor impulso para las ediciones jesuitas de las fuentes fundacionales se originó dentro de la orden. Poco antes de la supresión de la Compañía en España en 1767, Andrés Marcos Burriel (1719-1762) concibió la idea de una academia, cuyo objeto sería publicar toda la documentación jesuita relativa a la primera generación, una prefiguración de la *Monumenta*.

La Congregación General 21 (1829), la segunda que se celebró después de la Restauración, dispuso en su vigésimo primer decreto que la recopilación de documentos relacionados con la historia de la Compañía siguiera adelante.⁵ Sin embargo, no fue hasta finales del siglo XIX cuando los jesuitas españoles –bajo la dirección de José María Vélez (1843-1902)-, y con la aprobación del Padre General Anton María Anderledy y su sucesor, Luis Martín, comenzaron a editar y publicar fuentes primarias de los jesuitas en una colección que llamaron *Monumenta Historica Societatis Iesu*.

El primer volumen de *Monumenta*, publicado en Madrid, salió de la imprenta en 1894.⁶ Fue el primero de seis volúmenes cuyo contenido era el *Chronicon*, redactado por el secretario de Ignacio, Juan Alfonso de Polanco (1517-1576). Los cinco volúmenes restantes se publicaron entre 1894 y 1898. El *Chronicon* relata detalladamente cuáles fueron las actividades de los miembros de la Compañía de Jesús, casa por casa, provincia por provincia, país por país, desde 1537 y hasta la muerte de Ignacio en 1556. Sus páginas incluían datos suficientes para echar abajo el estereotipo reinante de que la Compañía había sido una orden religiosa marcada por un tipo de vida sometido a la estricta disciplina militar, donde cada miembro habría sido un peón que sólo actuaba a las órde-

⁴ Ver John W. O'Malley, «Catholic Church History: One Hundred Years of the Discipline,» *The Catholic Historical Review* 101, n. 2 (2015): 1–26; p. 8.

⁵ Ver *For Matters of Greater Moment: The First Thirty Jesuit General Congregations, A Brief History and a Translation of the Decrees*, edd. John W. Padberg, et alia. St. Louis, MO: Institute of Jesuit Sources, 1994, p. 442.

⁶ Ver John W. O'Malley, «Estado actual de la historiografía sobre la Compañía de Jesús» en *¿Santos o demonios? Estudios sobre la historia de los jesuitas*, trad. José Pérez Escobar. Bilbao: Mensajero, 2016, pp. 15-18.

nes de sus superiores. El *Chronicon* sustituyó esta idea con la imagen de una vasta red de individuos emprendedores que, si se mantenían en estrecha comunicación con y recibiendo directivas de sus superiores, también se adaptaban a las necesidades locales y no dejaban escapar las oportunidades que se les presentaban. Así por tanto, las páginas del *Chronicon* ilustraban con detalles concretos aquello que constituía «nuestro modo de proceder». Con la publicación de esta importante, pero olvidada, documentación, la *Monumenta* propició los comienzos de una nueva comprensión de la antigua Compañía.

También en 1894, apareció el primer volumen de cinco que contendrían la correspondencia de San Francisco de Borja (1510-1572) y, así mismo, el primer volumen de siete con las (*Quadrimestres litterae*), o correspondencia de tipo administrativo que las diferentes provincias y casas de la Compañía enviaban a Roma trimestralmente. Luego, en 1898, apareció el primero de una serie de cinco volúmenes conteniendo los escritos de Jerónimo Nadal (1507-1580), lo que incluía su correspondencia y los borradores de las exhortaciones que iba entregando a las comunidades jesuitas en sus viajes por toda Europa, a partir de 1553. En 1899 apareció el primero de dos volúmenes de los escritos de San Francisco Javier y en 1903 un volumen que reunía la correspondencia escrita por otros cuatro de los así llamados «primeros compañeros», incluyendo a Pascual Broët y a Simão Rodrigues. Aquel mismo año se publicó también el primer volumen de una colección de doce conteniendo la colección de correspondencia más importante de toda la *Monumenta*: las cartas del propio Ignacio. Se trata de la recopilación epistolar más abundante que se conserva de una figura del siglo XVI, superior incluso a las de Lutero y Erasmo.

Al año siguiente llegó el primero de dos volúmenes conteniendo la transcripción de escritos del siglo XVI (*Scripta*) que hacían referencia a Ignacio. El documento que inaugura el primer volumen es la llamada «Autobiografía». En 1567, Francisco de Borja, durante su mandato como general, dio instrucciones para que se retirasen de la circulación todas las copias manuscritas del texto y para favorecer la versión biográfica que Pedro de Ribadeneira (1527-1611) estaba preparando.⁷ En otras palabras, salía a la luz la «Autobiografía», un documento que, desde el siglo XVI y hasta la aparición de este volumen de la *Monumenta* en 1904, había permanecido prácticamente desconocido, incluso para los jesuitas. En relación con las traducciones de la «Autobiografía» al inglés, dos que aparecieron en 1900, habían dejado de circular y habían caído en el olvido para 1956, cuando William J. Young (1895-1970) publicó la primera traducción de la misma que recibió amplia atención.⁸

Los editores de *Monumenta*, de origen exclusivamente español hasta este momento, siguieron produciendo importantes volúmenes, luego que la sede se trasladase en 1929 de Madrid a la nueva residencia en la curia de Roma. Con este traslado, el equipo editorial comenzó a internacionalizarse poco a poco.

⁷ Ver John McManamon, *The Texts and Contexts of Ignatius Loyola's «Autobiography»*. New York: Fordham University Press, 2013, pp. 5–9.

⁸ *The Autobiography of St. Ignatius*, ed. J.F.X. O'Connor, SJ. New York: Benziger Brothers, 1900; *The Testament of Ignatius Loyola*, trad. E.M.Rix. London: Sands and Company, 1900; *St. Ignatius' Own Story: As Told to Luis González de Camara*, trad. William J. Young. Chicago: Henry Regnery, 1956.

Entre los primeros volúmenes de *Monumenta* publicados en Italia, más importantes para nuestros propósitos ahora se encuentran los tres volúmenes dedicados a las *Constituciones*, que aparecieron entre 1934 y 1938. En el primero, se incluían dos textos cruciales para comprender la espiritualidad de la Compañía. El primero era la «Deliberación de los Primeros Padres» (a menudo llamada la *Deliberatio*), un documento que registraba el discernimiento que, en 1539, Ignacio y sus compañeros llevaron a cabo en relación a su futuro. El otro texto, no menos importante, era el fragmento del *Diario Espiritual* que Ignacio escribiera mientras preparaba los borradores de las *Constituciones*. Tanto el uno como el otro eran documentos desconocidos hasta entonces.⁹ En 1958, W. Young, de nuevo, produjo la primera traducción inglesa del *Diario*, y en 1966 Dominic Maruca tradujo la *Deliberatio*.¹⁰

Aunque *Monumenta* continuase sacando a la luz nuevos volúmenes, la mayoría de los documentos más importantes para nuestra reflexión ya estaban disponibles hacia 1915. Entonces, un gran salto adelante se hizo posible con la aparición de los libros del jesuita francés Alexandre Brou (1862-1947), erudito y prolífico, uno de aquellos primeros que supieron hacer uso de la *Monumenta* como fuente privilegiada para estudiar la espiritualidad. De especial importancia fue su libro *La spiritualité de saint Ignace*, publicado por primera vez en 1914, y al que siguieron dos ediciones. La mejor referencia acerca de la importancia fundamental que el libro tuvo fue la publicación, unos cuarenta años más tarde, en 1952, de una traducción al inglés.¹¹

El estudio de Brou suponía un reto a otras presentaciones de la espiritualidad jesuita al uso entonces, criticando que fueran demasiado metódicas, intelectualistas y moralistas. Brou rompió así con una tradición fomentada incluso por el Padre General Jan Roothaan (1785-1855) en su importante carta de 1834, poco después de la Restauración de la Compañía, mediante la cual buscaba recuperar y promover los *Ejercicios*. Por más que en general Roothaan adoptase un punto de vista de mayor respiro, aquella carta puede ser justamente interpretada como un índice del lugar reservado a la abnegación hasta entonces. Era el fruto más importante que uno podía esperarse de los *Ejercicios*, por conllevar la implantación de las virtudes y el desarraigo de los vicios.¹²

⁹ Ver, sin embargo, *Aus dem geistlichen Tagebuch hl. Ignatius von Loyola*, trad. Alfred Feder. Regensburg: Kösel und Pustet, 1922.

¹⁰ En inglés: William J. Young, «Spiritual Journal of Ignatius Loyola,» *Woodstock Letters* 87 (1958): 195–267; Dominic Maruca, «The Deliberation of the First Fathers,» *Woodstock Letters* 95 (1966): 325–333. Las ediciones en español habían aparecido anteriormente. Algunos fragmentos del *Diario espiritual*, originalmente compuesto en español, ya estaban disponibles en: *Constitutiones Societatis Jesu latinæ et hispanicæ cum earum declarationibus*, ed. Joannes Josephus de la Torre. Roma: Curia Generalizia, 1892 y, el texto completo (edición crítica), bajo el título «Ephemeris,» apareció en *Constitutiones et Regulæ Societatis Iesu. 4 vols.*, ed. Dionisio Fernández-Zapico, 86-158. Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu, 1934. Las *Deliberaciones*, en cambio, habían sido traducidas y publicadas con las *Cartas de San Ignacio de Loyola: fundador de la Compañía de Jesús*. 6 vols. Madrid: Viuda de Aguado e Hijo, 1874-1889, 1:423-433 (apéndice 2).

¹¹ Alexandre Brou, *La spiritualité de saint Ignace*. Paris: Beauchesne, 1914; *The Ignatian Way to God*, trad. William J. Young. Milwaukee: Bruce, 1952.

¹² La carta se encuentra en *Epistolæ Praepositorum Generalium*, 4 vols., Rollardii: De Meester, 21908–

Brou adoptó un enfoque diferente, como deja ver el párrafo final de su capítulo acerca de los *Ejercicios*:

Y podemos decir que San Ignacio conduce al alma del amor al amor por medio del amor, de la vida activa de alabanza y obediencia al amor de ternura y éxtasis que busca y encuentra al Amado en todas partes, todo por medio del amor del cual Jesús, que se sacrificó en la cruz, nos ha dado ejemplo aquí en la tierra.¹³

Este libro supuso un gran paso en la revisión de la imagen de Ignacio y su espiritualidad. En sentido más amplio, también figura entre aquellos primeros libros que utilizaron el término *espiritualidad* en el sentido contemporáneo comúnmente empleado por nosotros hoy en día. Ni en francés ni en inglés el término tenía ese significado. Fue en Francia y a partir de ese momento cuando comenzó a ganar terreno.¹⁴ Y a medida que «espiritualidad» iba ganando terreno, la ascética comenzó a perderlo.

Como apéndice a la primera edición de *La spiritualité de Saint Ignace*, Brou escribió una apología de Ignacio y de los *Ejercicios*, contra las críticas del benedictino belga Dom Maurice Festugière. Festugière había criticado el «método ignaciano» como rígido e incompatible con una genuina apreciación de la liturgia de la Iglesia.¹⁵ Brou, todavía, no fue el único jesuita que se aprestó a la defensa, señal de lo seriamente que los jesuitas de principios de siglo XX se tomaban las críticas.¹⁶

Ponderaciones críticas como las de Festugière, –y más aún, como las de Henri Bremond que vendrían más tarde– contribuyeron a la emergencia de la espiritualidad ignaciana, aún más que el solo poner fuentes y recursos a disposición de los jesuitas. A saber, estas críticas ayudaron, sin pretenderlo, a que los miembros de la Compañía superaran la presunción, del todo acrítica, que la espiritualidad católica era algo así como una unidad indiferenciada y armoniosa, en la que apenas cabía espacio para reconocer las auténticas discrepancias entre tradición y tradición. Entre las primeras señales de que aquella presunción se erosionaba fue un artículo en respuesta al de Festugière publicado en 1914 –el mismo año cuando apareció el libro de Brou. En este artículo aparece el término *espiritualidad ignaciana* en caracteres impresos por primera vez probablemente.¹⁷

1909, 2:365–384. A la vez, en algunos aspectos Roothaan se anticipa al *ressourcement* de la Compañía, que debía venir. Roothaan estaba muy interesado en establecer la versión –así llamada– *autógrafa* como el texto estándar a usar en los *Ejercicios*, prefiriendo esta versión a las versiones latinas oficiales que le habían seguido. En 1835, Roothaan publicó su propia traducción latina del texto original en español, así como un comentario al mismo.

¹³ Brou, *Ignatian Way*, 17.

¹⁴ Ver en el *DSAM* s.v. «*spiritualité*», así como en el *Oxford English Dictionary* s.v. «*spirituality*».

¹⁵ Maurice Festugière, *La liturgie catholique: essai de synthèse, suivi de quelques développements*. s.l.: Abbaye de Maredsous, 1913.

¹⁶ Por ejemplo, ver Paul Aucler, «La spiritualité de saint Ignace: A propos d'un livre recent,» *Études* 144 (1915): 82–95, donde se señalan a otras reacciones. El asunto siguió representando un reto para los jesuitas durante décadas. Por ejemplo, ver: John N. Schumacher, «Ignatian Spirituality and the Liturgy,» *Woodstock Letters* 87 (1958): 14–35.

¹⁷ Louis Peeters, *Spiritualité 'ignatienne' et 'piété liturgique'*. Tournai: Casterman, 1914.

Aunque el término aún necesitaría de algún tiempo para ponerse de moda, su aparición ya apuntaba a que un sentido más agudo de identidad estaba en marcha.

A este respecto, un segundo libro de Brou, *Saint Ignace, maître d'oraison* (San Ignacio, maestro de oración), es importante, porque cuenta con un capítulo titulado «Buscando a Dios en todas las cosas» y con otro capítulo encabezado «Discernimiento de espíritus», dos temas constitutivos de la espiritualidad ignaciana, tal como hoy la entendemos. Antes de ese momento, estos dos temas no habían recibido especial atención. Treinta años después, sin embargo, el libro estaba traducido al alemán, inglés e italiano.¹⁸

Brou fue un autor importante, pero no era el único. Representa más bien un índice del nuevo enfoque que los estudiosos jesuitas estaban adoptando acerca de la espiritualidad en general y acerca de la tradición espiritual de Ignacio y de la Compañía en particular. Hacia 1920, el movimiento estaba en marcha y comenzaba a adoptar algunas formas institucionales destacables. Por ejemplo, en ese mismo año, los jesuitas franceses inauguraron la *Revue d'Ascétique et de Mystique*, bajo la dirección de Joseph de Guibert.

IV. La segunda fase: 1920-1950

En 1918, en la Universidad Gregoriana (Roma), los jesuitas inauguraron una nueva cátedra de «teología ascética y mística». El acontecimiento representa una señal inequívoca de que un nuevo campo de estudio iba tomando forma. Al año siguiente, los dominicos franceses fundaron *La Vie Spirituelle Ascétique et Mystique*, la primera publicación periódica dedicada al estudio de la espiritualidad a nivel académico. Un año después, el P. de Guibert fundó el equivalente jesuita, la *Revue*. Aunque los artículos de la *Revue* abarcaban intereses distribuidos a lo largo de toda la tradición cristiana, muchos de ellos trataban temas relacionados con la Compañía.

Seis años más tarde, en 1926, los jesuitas alemanes fundaron su propia versión de la *Revue*, bajo el nombre *Zeitschrift für Ascese und Mystik*, hoy cambiado a *Geist und Leben*. Al igual que la *Revue*, la revista alemana cubría toda la tradición cristiana, pero mostraba cierto énfasis en artículos relacionados con la Compañía.

En estos años que siguieron a la Primera Guerra Mundial, estudiosos como de Guibert, el dominico Reginald Garrigou-Lagrange y el sulpiciano Adolphe Tanquerey se esforzaron en el desarrollo de *une théologie ascétique et mystique* –una teología ascética y mística. El compendio que Tanquerey publicó sobre el tema, que apareció en 1923-1924 y dio origen a múltiples ediciones y traducciones, ganó para él una reputación internacional y se convirtió en el texto estándar del nuevo campo, que iba ganando cada vez más interés.¹⁹

¹⁸ Alexandre Brou, *Saint Ignace: maître d'oraison*. Paris: Spes, 1925; también *Ignatian Methods of Prayer*, trad. William J. Young. Milwaukee, WI: Bruce, 1949; *Gebetsschule des heiligen Ignatius*, trad. Otto Pres. Kevelaer: Buzon & Becker, 1953; *Sant' Ignazio, maestro d'orazione*, trad. Alessandro Broli. Rome: La Civiltà Cattolica, 1954.

¹⁹ Ver Adolphe Tanquerey, *Compendio de teología ascética y mística*. Madrid: Palabra, 2002. Para la versión francesa, ver *Précis de théologie ascétique et mystique*. Paris: Desclée, 1928.

Aunque todos estos teólogos fueran neotomistas, había diferencias entre ellos. Diferían en el peso relativo que concedían a la ascesis –la dimensión activa y autoreguladora de la vida espiritual– y a las gracias místicas, asociadas con la pasividad y con la afectividad especialmente. Sin embargo, estaban de acuerdo en que la perfección espiritual, ejemplificada por los santos, era la meta de la vida espiritual. Y aunque se preocuparon por no excluir a los laicos de esta meta espiritual, dejaron claro que la búsqueda de la perfección era característica de los miembros de las órdenes religiosas.²⁰ El texto clásico para probarlo era el mandato de Cristo en el evangelio «Si quieres ser perfecto, anda, vende lo que tienes, y dáselo a los pobres, y tendrás un tesoro en el cielo. Entonces ven, sígueme» (Mateo 19, 21).

En contraste, los jesuitas españoles adoptaron un enfoque, al menos formalmente, diferente del adoptado por sus hermanos en Francia y Alemania. Como el nombre de su nueva revista sugiere, *Manresa*, fundada en 1925, el enfoque no sólo era exclusivamente jesuita, se centraba específicamente además en el documento central de la espiritualidad ignaciana, los *Ejercicios*. Como lo declaraba la primera cabecera de la publicación, era una revista «de Ejercicios».

A continuación, en 1932, los editores de la *Monumenta* lanzaron su propia revista, *Archivum Historicum Societatis Iesu*. Aunque no se centraba directamente en la espiritualidad como tal, *Archivum* incluía a veces artículos relacionados con ella. Por ejemplo, el artículo que encabezaba su primer número, confiado al italiano Pietro Tacchi Venturi (1861-1956), trataba acerca de los programas de noviciado según las *Constituciones*.

Como ya adelantábamos, la importancia que tuvo la aparición del primer volumen del *Dictionnaire de spiritualité* en 1938 difícilmente puede ser exagerada. Significó que la espiritualidad –como disciplina académica– había alcanzado la mayoría de edad y revelaba un nivel admirablemente elevado por cuanto toca a erudición minuciosa y desapasionada, sentando así el reto implícito, para que también otros hicieran lo mismo.

En efecto, para 1938, los jesuitas ya contaban con al menos cinco publicaciones importantes dispuestas a propulsar el desarrollo de la espiritualidad ignaciana. Pero mientras este proceso estaba en marcha, los jesuitas tuvieron que vérselas con una crítica a la tradición, y una crítica más amenazante que la de Festugière, precisamente porque procedía de alguien mucho más conocido y con credenciales aparentemente impecables.

Henri Bremond (1865-1933) había sido jesuita durante veintidós años, hasta que dejó la Compañía en 1904. A partir de entonces, siguió una brillante carrera como historiador-ensayista en temas religiosos.²¹ El número y el alcance de sus publicaciones es extraordinariamente vasto e incluye libros sobre Blaise Pascal, Thomas More, John Henry Newman, y temas como la oración y la poesía. Sin embargo, la obra por la que más ha sido recordado es su monumental *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, en

²⁰ Ver, por ejemplo, Timothy W. O'Brien, «'If You Wish to be Perfect': Change and Continuity in Vatican II's Call to Holiness,» *The Heythrop Journal* 55, no. 2 (2014): 286–296.

²¹ Acerca de H. Bremond, ver la extensa entrada bajo su nombre en el *DSAM*, a cargo de Joseph de Guibert.

once volúmenes, solo parcialmente traducida al inglés como *A Literary History of Religious Thought*. En mérito a la amplitud e impacto de sus publicaciones, no sorprende que en 1923 fuera elegido para la *Académie française*.²²

Bremond no era, por lo tanto, un crítico del montón. Los numerosos intercambios entre él y los jesuitas, especialmente con Ferdinand Cavallera (1875-1954), tuvieron lugar con especial intensidad entre 1927 y 1930.²³ Siendo complejos y sutiles los argumentos de que se trataba, Bremond venía a decir básicamente que la Compañía había promovido una espiritualidad corporativa interesada sobre todo por el desarrollo de las virtudes morales –una espiritualidad de prácticas ascéticas y de perfección, más que de entrega a Dios, algo que Bremond consideraba esencial a la verdadera espiritualidad. Bremond etiquetó esta preocupación que veía en los jesuitas como *l'ascétisme*, un neologismo que aún hoy no encuentra equivalente directo en inglés, y en su *Histoire* esbozó momentos críticos que explicarían su aparición en la vida y en la enseñanza espiritual de los jesuitas.

Bremond dio forma muy audaz a su tesis cuando escribió que era un error llamar a Ignacio maestro de oración –«*un maître d'oraison*»– cuando en realidad, era un maestro ascético, «*un maître d'ascèse*».²⁴ Esta afirmación parecía un desafío directo a Alexandre Brou, que, como ya señalado, había titulado uno de sus libros *Saint Ignace, maître d'oraison*. Aparentemente, Brou no había ido lo suficientemente lejos para rescatar a Ignacio de *l'ascétisme*.

Las críticas de Bremond tuvieron consecuencias importantes en la forma como los estudiosos jesuitas más influyentes afrontaron su investigación de las fuentes ignacianas a partir de entonces y durante las décadas por venir. Quizá sólo fuese una coincidencia que en 1937 Karl Rahner publicase un artículo apuntando al elemento místico de la visión de Ignacio, «La mística ignaciana de lo mundano».²⁵ Desde luego, no fue coincidencia que Joseph de Guibert publicara su primer estudio sobre el misticismo de Ignacio en la *Revue d'Ascétique et de Mystique* al año siguiente. El artículo de De Guibert resultó especialmente importante porque, más que ningún estudio anteriormente, De Guibert dominaba algunas fuentes ignacianas por mucho tiempo olvidadas, especialmente la «Autobiografía» y el *Diario Espiritual*.²⁶

²² Henri Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion*, 11 vols. Paris: Bloud et Gay, 1916–1933.

²³ Por ejemplo, ver: Henri Bremond, «Ascèse ou prière; Notes sur la crise des 'Exercices' de saint Ignace.» *Revue des Sciences Religieuses*, 7 (1927): 226–261, 402–428, 579–599, y la respuesta a cargo de Ferdinand Cavallera, «Ascétisme et prière: A propos d'une prétendue crise.» *Revue d'Ascétique et Mystique*, 20 (1928): 54–90. Ver así mismo Aloys Pottier, *Pour saint Ignace et les Exercices contre l'offensive de M. Bremond*. Paris: Téqui, 1930.

²⁴ Bremond, «Ascèse ou prière,» p. 410.

²⁵ Karl Rahner, «Die ignatianische Mystik der Weltfreudigkeit,» *Zeitschrift für Ascese und Mystik* 12 (1937), 177–190; trad. «La mística ignaciana de la alegría del mundo.» En *Escritos de teología*. Madrid: Taurus 1961, 3:313-330.

²⁶ Ver Joseph de Guibert, «Mystique Ignatienne. A propos du 'Journal spirituel' de S. Ignace de Loyola,» *Revue d'Ascétique et de Mystique* 19 (1938): 3–22, 113–140.

Para la década de 1930, el creciente *corpus* de fuentes disponibles acerca de Ignacio y de la antigua Compañía también empezó a contar con estudios biográficos más completos sobre el fundador. Entre estos, destaca el *Saint Ignace de Loyola* (1934) de Paul Dudon.²⁷ Dudon era un historiador respetado y bien formado. Su biografía abrió nuevas avenidas al fundamentarse sólidamente en las nuevas ediciones críticas de los escritos ignacianos publicadas por la *Monumenta*. Así, fue capaz de disipar algunos mitos hagiográficos que durante mucho tiempo habían rodeado al fundador de la Compañía. Su biografía fue también uno de los primeros textos de este renacimiento europeo en los estudios ignacianos en ser traducidos al inglés por William J. Young.

Aunque tal renacimiento, afectara principalmente a Ignacio, cada vez más comenzó a arrojar luz sobre el papel jugado por otros influyentes jesuitas del primer momento. Entre las obras que destacan, la biografía que James Brodrick, jesuita de la provincia inglesa, publicó acerca de Pedro Canisio en 1935 y que, aún hoy, es considerada como la vida estándar de este santo. Brodrick (1891-1973) fundamentó su biografía en los ocho volúmenes de la edición con la correspondencia de Canisio, obra del jesuita alemán Otto Braunsberger (1850-1926).²⁸ Otros trabajos de Brodrick también fueron importantes, especialmente su biografía de San Roberto Bellarmino.²⁹

De importancia singular, fue el estudio que el jesuita español Miguel Nicolau (1905-1986) culminó en 1949, acerca de la doctrina que Jerónimo Nadal exponía sobre la oración.³⁰ Nicolau estaba especialmente cualificado para abordar este tema en tanto que se encontraba editando para *Monumenta* el último volumen de los escritos de Nadal. El volumen reunía sobre todo las exhortaciones dadas por Nadal a las comunidades de jesuitas por toda Europa Occidental. En estas charlas, Nadal se revelaba como el primero que había articulado una visión coherente de la espiritualidad de la Compañía, en general, y en relación al gran tema de su «modo de proceder», en particular. Las conferencias dadas por Nadal y sus conversaciones con jesuitas concretos alcanzaron capital importancia a la hora de explicar la identidad de la Compañía a sus propios miembros, en un momento cuando el aumento de la orden parecía no encontrar límites y cuando muchos parecían solamente contar con una vaga comprensión de la naturaleza de la institución a la que se habían unido.

Miguel Nicolau también hizo uso extensivo del libro de Nadal que contenía meditaciones e ilustraciones inspiradas por los textos del evangelio dominical según los ciclos litúrgicos.³¹ Su investigación atrajo la atención sobre la cultura visual en los primeros

²⁷ Paul Dudon. *San Ignacio de Loyola*. México: D. F. : Buena Prensa, 1945; Id. *St. Ignatius of Loyola*. Milwaukee: Bruce, 1949.

²⁸ Pedro Canisio. *Beati Petri Canisii Epistolae et acta*, ed. Otto Braunsberger. 8 vols. Friburgi Brisgov: Herder, 1896-1923.

²⁹ James Brodrick. *The life and work or Blessed Robert Francis Cardinal Bellarmine, S. J. 1542-1621*. 2 vols. London: Burns Oates and Washbourne, Ltd., 1928.

³⁰ Miguel Nicolau, *Jerónimo Nadal, S. I. (1507-1580): Sus obras y doctrinas espirituales*. Madrid: Manuel Pasó, 1949, especialmente, pp. 254-264.

³¹ Jerónimo Nadal. *Adnotationes et Meditationes in Evangelia quae in sacrosancto Missae sacrificio*

años de la Compañía y su importancia. Dado que el libro de Nadal estaba inspirado por la liturgia de la Iglesia, Nicolau respondía, al menos indirectamente, a las críticas de Festugière. Con su detallada investigación, por lo tanto, Nicolau presentaba a Nadal como la mejor entrada a la espiritualidad de la Compañía durante sus años más estructurantes, la mirada de un buen conocedor de Ignacio. Este primer libro monográfico sobre Nadal representó otro avance considerable en el gran *ressourcement* que estamos describiendo.

Más aún, deliberadamente o no, el libro de Nicolau sirvió como respuesta extensa a Bremond. Nicolau se tomó especial trabajo en mostrar los elementos afectivos e incluso místicos de la tradición jesuita. Al hacerlo, mencionó la expresión utilizada por Nadal en relación con Ignacio donde lo describía como un «contemplativo en la acción», algo que se convertiría más tarde en una característica prominente de la espiritualidad ignaciana. Así lo hace en una extensa sección del libro titulada «encontrar a Dios en todas las cosas», expresión que hoy en día es considerada distintivamente ignaciana. Nicolau, sin embargo, no fue el primero en usar la expresión «contemplación en la acción». El honor corresponde a Karl y Hugo Rahner, quienes ya en 1937, la habían utilizado en un artículo destinado a presentar a Nadal a los lectores jesuitas alemanes.³² En todo caso, la expresión, que aparece una sola vez a lo largo de toda la obra de Nadal, sólo en la década de los años 50 llegaría a difundirse ampliamente en los círculos jesuitas. En 1957, por ejemplo, el jesuita estadounidense Joseph Conwell publicó su disertación con el título *Contemplation in Action*, un estudio sobre la oración ignaciana.³³

V. La tercera fase : 1950-1965

Para mediados del siglo XX, el ritmo de publicación, la diversidad y la calidad de los libros y artículos sobre la espiritualidad de la Compañía había alcanzado un *crescendo*; este se hizo particularmente intenso entre 1950 y 1965. Esta avalancha de materiales directamente preparó el camino para la validación oficial de la misma en las congregaciones generales de la Compañía. Durante esta fase fue cuando entre los jesuitas una nueva y clara conciencia de sí mismos como beneficiarios de una herencia espiritual distintiva comenzó a tomar fuerza en general.³⁴

toto anno leguntur. Antverpiae, 1594; traducido al inglés como: *Annotations and meditations on the Gospels*. 4 vols. Philadelphia: Saint Joseph's University Press, 2003-2014.

³² Karl Rahner y Hugo Rahner, «Über die Gnade des Gebetes in der Gesellschaft Jesu,» *Mitteilungen aus der deutschen Provinzen SJ*, 13 (1935): 399–411. En relación con esta traducción, ver el incisivo capítulo «The Rahner Brothers and the Discovery of Jerónimo Nadal,» in Philip Endean, *Karl Rahner and Ignatian Spirituality*. Oxford: Oxford University Press, 2001, pp. 68–98.

³³ Nicolau, *Nadal*, 465. Joseph Conwell, *Contemplation in Action: A Study in Ignatian Prayer*. Spokane: Gonzaga University, 1957. Ver también, por ejemplo, Maurice Giuliani, «Trouver Dieu en toutes les choses,» *Christus* 6 (1955): 172–194.

³⁴ Por ejemplo, ver Jean-François Gilmont, *Les écrits spirituels des premiers jésuites: Inventaire commenté*. Rome: Institutum Historicum S. I., 1961, e Ignacio Iparraguirre, *Répertoire de spiritualité Ignatienne: De la mort de saint Ignace à celle du P. Aquaviva (1556–1615)*. Rome: Institutum Historicum S. I., 1961.

En 1953, los jesuitas franceses publicaron póstumamente la voluminosa y amplia monografía de De Guibert, *La Spiritualité de la Compagnie de Jésus*. El libro comienza con un largo estudio del propio Ignacio, pero continúa repasando la enseñanza y la práctica de los jesuitas hasta 1940, dos años antes de la muerte del propio De Guibert.³⁵ Un *tour de force* de la erudición, el libro casi alcanza setecientas páginas en la traducción inglesa.

El logro que este libro obtendría en el largo plazo fue doble: primero, los convincentes argumentos que presentaba acerca de la verdadera calidad mística de Ignacio, para lo cual de Guibert reelaboraba aquí su artículo de 1938 sobre este tema. Segundo, calificaba el misticismo –o espiritualidad– de Ignacio como un «misticismo de servicio», que se expresaba mediante el celo por el bien de los otros y, de este modo, se orientaba al compromiso con el mundo en todos sus detalles concretos. En cuanto tal, ni era un misticismo necesitado de claustros herméticamente cerrados, ni era un misticismo que utilizara las imágenes nupciales, características por otro lado de gran parte de la tradición mística cristiana anterior y posterior. Este aspecto era, consciente o inconscientemente, consecuencia de la formulación de Brou, quien, sin detenerse en ello, había insinuado tales imágenes en el pasaje que ya hemos citado.

Aunque De Guibert estableciese netamente que Ignacio había sido recipiente de dones místicos, lo hizo situándolo dentro de las categorías neo-escolásticas que prevalecían entonces para hablar de la relación entre la gracia y la naturaleza, en cuanto referidas ambas a la experiencia mística. Sobre todo, con este libro Ignacio aparecía, por fin, como un ser humano ni ajeno a la confusión, ni ajeno a la angustia, así como por el mismo motivo, igualmente familiarizado con las gracias y los consuelos divinos que a menudo le traían lágrimas. Y, además de desarrollar su argumento a favor del misticismo de Ignacio, la monografía de De Guibert también trató, no siempre con éxito, de salvar la más amplia tradición espiritual de la Compañía de los ataques de Brémond en relación con «*l'asceticisme*».³⁶

Aquel mismo año de 1953, otro jesuita francés, Maurice Giuliani publicó un artículo sobre lo que llamó «algunos rasgos» de la espiritualidad de la Compañía que se hacían eco de la dirección adonde se estaban orientando las interpretaciones.³⁷ Giuliani logró sintetizar gran parte del trabajo que se había venido llevando a cabo hasta entonces, ofreciendo un retrato coherente de la espiritualidad apostólica de la Compañía. De hecho, el artículo constituye el primer intento de identificar las claves de eso que ahora entendemos por *espiritualidad ignaciana*.

³⁵ Ver Joseph de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus: Esquisse historique*. Roma: Institutum Historicum S. I., 1953. La traducción española: *La espiritualidad de la Compañía de Jesús: Bosquejo histórico*, trad. Elizabeth Abbot. Santander: Sal Terrae, 1955; ver así mismo la traducción inglesa: *The Jesuits: Their Spiritual Doctrine and Practice*, trad. William J. Young. St. Louis: The Institute of Jesuit Sources, 1964.

³⁶ Ver John W. O'Malley, «De Guibert and Jesuit Authenticity,» *Woodstock Letters* 95 (1966): 103–110.

³⁷ Maurice Giuliani, «Quelque traits de la spiritualité de la Compagnie de Jésus,» *Cahiers carmélitains* 2 (1953): 6–20.

Por su parte, Giuliani mostró cómo el don que Ignacio era para la Iglesia consistía en algo más que una escuela de oración. Era, más bien, una «forma de proceder» apostólica, donde el servicio y la «ayuda de las almas» era algo central. En este sentido, sostuvo que para Ignacio, el texto clave de la Escritura era Juan 5, 17 : «Mi Padre sigue trabajando, y yo también». Dios se manifiesta en una presencia creativa continua en la que los seres humanos están llamados a participar en el servicio a los otros.

Si bien el artículo resumía los progresos realizados hasta ese momento, también anticipaba los acontecimientos que aún estaban por venir. Entre ellos estaba lo que parece ser uno de los primeros casos de identificación entre «indiferencia» y libertad, una interpretación legítima de la idea, pero, no menos, una interpretación atractiva para los hombres y mujeres contemporáneos. Para Giuliani, la indiferencia tiene un aspecto positivo que consiste en aquella liberación de uno mismo, que viene a florecer en una pasión exclusiva por Dios y por la obra de Dios a realizar en el mundo. El artículo también se remonta a Bremond cuando señala que la espiritualidad de la Compañía consiste tanto en una ascética activa como en una sumisión pasiva a la inspiración del Espíritu.

Al año siguiente, 1954, los jesuitas franceses lanzaron *Christus*, una nueva y muy respetada revista de espiritualidad. Los artículos, basados en una sólida erudición, eran cortos y destinados a un público no especializado. Como decía el ensayo preliminar a los artículos que seguirían, estaban pensados para ayudar a la gente en su oración y en su vida diaria «*prière et action*». Aunque la cabecera describía a *Christus* simplemente como una revista de espiritualidad (*cahiers spirituels*), los editores dejaban claro en la *Liminaire* que pretendían una revista ignaciana.

Por tanto, hacían un esfuerzo deliberado por sacar las riquezas aparecidas en la *Monumenta* del mal oreado mundillo académico y traerlas a la vida cotidiana. Casi todos los números de la revista incluían alguna traducción al francés de textos cortos, importantes, si bien olvidados, de los primeros textos de la Compañía, Ignacio, Nadal, Favre y otros. Además, *Christus* dedicó todo el cuarto número de su primer año al «discernimiento espiritual», un signo de la creciente toma de conciencia del papel central de ese tema en la espiritualidad ignaciana. Luego, solo dos años después aparecía una entrada en el *Dictionnaire de spiritualité* sobre el discernimiento de espíritus a cargo de varios autores, con una extensión más propia de un libro y que tendría una importancia crucial; una traducción al inglés de aquel artículo apareció en 1970. Estas dos publicaciones sobre el tema abrieron nuevos caminos: en el medio siglo transcurrido entre 1900 y el número de *Christus* y la entrada del *Dictionnaire*, hemos localizado un solo artículo sobre el tema del discernimiento de espíritus en cualquier idioma. A partir de ese momento, el ritmo de publicación acerca de este tema se aceleró gradualmente, adquiriendo un impulso extraordinario a partir de comienzos de la década de 1970.³⁸

³⁸ Ver Lászlo Polgár, *Bibliographie sur l'histoire de la Compagnie de Jésus. 1901–1980*, 5 vols. Roma: Institutum Historicum S.I., 1981–1990, 1:167–168. En 1970, una traducción inglesa de toda la voz «Discernement des Esprits» en el *DSAM* 3:1222-1291, fue traducida al inglés: ver Jacques Guillier, *et al.*, *Discernment of Spirits*, trad. Sister Innocentia Richards. Collegeville, MN: The Liturgical Press, 1970. Una

En general, *Christus* jugó un papel importante en conseguir que, dentro de la Compañía de Jesús, los jesuitas contaran con una nueva comprensión y articulación de las tradiciones espirituales de la Compañía. Este logro puso en evidencia que la inversión de hombres y otros recursos que la Compañía había llevado a cabo en materia de erudición, especialmente en España y Francia desde comienzos del siglo XX, había sido una inversión bien hecha.

Al año de la fundación de la revista *Christus*, 1955, Ignacio Iparraguirre ya publicaba el segundo volumen de su proyecto de tres. Este proyecto era una historia de los *Ejercicios*, de su uso y de la difusión de los mismos fuera de Roma, desde sus inicios con Ignacio hasta el siglo XVII. Más allá de estos volúmenes, Iparraguirre llegó a ser un prolífico escritor acerca de los *Ejercicios* más tarde.³⁹ En esta obra, sin embargo, sentó el fundamento para muchas de sus publicaciones. No es de extrañar que también fuera el editor del segundo volumen de la sub colección que *Monumenta* dedicó explícitamente a los *Ejercicios*; una recopilación de documentos que mostraba el proceso que llevó a la publicación del *Directorio* oficial en 1599.⁴⁰

Los tres volúmenes de la historia de los Ejercicios de Iparraguirre siguen siendo hoy el tratamiento más completo acerca del uso y práctica de los *Ejercicios* a los comienzos. Documentan la historia de cómo los *Ejercicios* fueron alcanzando a diferentes lugares de Europa y de América, analizan las diferentes categorías de personas que los hacían, examinan la práctica de darlos en sus variantes y, finalmente, incluyen algunas reflexiones de método. Aunque son muy informativos, rara vez superan el nivel de una crónica masiva.

Sin embargo, el segundo volumen contiene una sección sumamente importante sobre «el director» en la que se pone de manifiesto que, en circunstancias ideales, los

búsqueda del término *discreción de spiritus*, sin embargo, revela algunos títulos más, a cargo de : Achille Gagliardi, *S.P. Ignatii de Loyola de discretione spirituum*, Neapoli: Paschalis Androsii, 1851; Givanni B. Scaramelli, *Compendio del discernimiento degli spiriti...*, Savona, 1890; Germain Foch. *La vie intérieure*. Lyon: E. Vitte, 1917; Luis Pujadas, *Discreción de espíritu*, Zaragoza: Gambón, 1935; J. Clémence, «Le discernement des esprits dans les Exercices spirituels de S. Ignace de Loyola», *Revue d'Ascétique et mystique* 27 (1951):347-351; L. Beirnaert, «Discernement et psychisme.» *Christus* 4 (1954): 50-61; Piet Penning de Vries, «Ignatius en het onderscheiden van de geesten», Tielt: Lannoo, 1964 y Id., *Discernimiento. Dinámica existencial de la doctrina y del Espíritu de san Ignacio de Loyola*, trad. Horacio Bojorge e I. Iparraguirre. Bilbao: Mensajero, 1967; Paul Evdokimov. *Les âges de la vie spirituelle: des Pères du desert à nos jours*. Paris: Desclée de Brouwer, 1964 (nota del traductor).

³⁹ No existe un título que abrace a estos tres volúmenes: Ignacio Iparraguirre. *Práctica de los Ejercicios de san Ignacio en vida de su autor (1522–1556)*. Roma: Institutum Historicum S. I., 1946; Id. *Historia de los Ejercicios de san Ignacio (1556–1599)*. Roma: Institutum Historicum S. I., 1955; e Id. *Historia de los Ejercicios de san Ignacio: Evolución en Europa durante el siglo XVII*. Roma: Institutum Historicum S. I., 1973.

⁴⁰ Aún antes de morir Ignacio en 1556, él y otros compañeros ya habían expresado el deseo de un «Directorio» concebido para ofrecer una guía a quienes dieran (es decir, dirigiesen) los Ejercicios espirituales, yendo más allá de lo ya anotado en el mismo manual para el retiro. Luego de numerosos borradores donde colaboraron varios autores jesuitas, el Directorio oficial fue publicado en 1599, durante el largo generalato de Claudio Acquaviva (general entre 1581–1615). Ver *On Giving the Spiritual Exercises: The Early Jesuit Manuscript Directories and the Official Directory of 1599*, ed. y trad. Martin E. Palmer, St Louis: The Institute of Jesuit Sources, 1996.

Ejercicios implicaban la relación uno-a-uno, entre el director y cada persona que hiciera el retiro. Iparraguirre volvía a esta misma idea más tarde en un pequeño escrito de tipo pastoral titulado en inglés, *How to Give a Retreat*.⁴¹

Pero en los años cuando estos libros aparecieron publicados, esta relación uno-a-uno distaba de ser la práctica habitual. Incluso en las casas de la Compañía, los Ejercicios se «predicaban», es decir, un jesuita presentaba temas para la meditación varias veces a lo largo del día al grupo de los reunidos para hacer Ejercicios, quienes a partir de estas presentaciones, se ejercitaban solos en la oración el resto del tiempo. Aunque Iparraguirre nunca llegara a describir algo así como el retiro personalmente dirigido como lo conocemos hoy (los ejercicios personalizados), sus observaciones acerca del papel del director franquearon el paso a este tipo de ejercicios y fueron un factor importante para su desarrollo comparativamente precoz precisamente en estos años.⁴² Para la espiritualidad ignaciana, este fue un *ressourcement* de enorme importancia.

El cuatrocientos aniversario de la muerte de Ignacio fue celebrado en 1956, el año siguiente a la publicación del segundo volumen de Iparraguirre, y generó una nueva oleada de estudios y conferencias sobre la persona de Ignacio, su espiritualidad y su legado como principal fundador de la orden. Ciertamente, entre los artículos más importantes que aparecieron en el año jubilar destacó el de Karl Rahner sobre la obediencia.⁴³ Rahner era un teólogo de corte filosófico y no un historiador y así, mientras que no citaba una sola fuente histórica en su artículo, ni siquiera la famosa «Carta sobre la obediencia» de Ignacio, si proporcionó una lente útil a través de la cual mirar documentos como éste. Por ejemplo, al describir la obediencia como aquel compromiso que uno mismo lleva a cabo con una forma de vida duradera, a imitación de Cristo, contrarrestaba de modo efectivo una idea entonces predominante: que en gran medida la obediencia consistía en «observar la regla», entendida como una ejecución ininterrumpidamente fiel y exacta incluso de las reglamentaciones más insignificantes.

El artículo, rápidamente traducido a varios idiomas, alcanzó un efecto considerable y casi inmediato en el modo de comprender la obediencia en la Compañía y, por tanto, en el papel que la obediencia jugaba para la espiritualidad ignaciana. Sin embargo, no fue ni mucho menos la única aportación que Karl Rahner y su hermano Hugo hicieron al progreso del debate sobre las tradiciones espirituales de los jesuitas.⁴⁴

⁴¹ Ignacio Iparraguirre, *How to Give a Retreat: Practical Notes*, trad. Angelo Benedetti. Bombay: St. Xavier's High School, 1959; traducción de Id., *Dirección de una tanda de Ejercicios. Texto para Cursillos de Ejercicios*. Bilbao: Mensajero, 1954; ver también Id. *Para formarse Director de Ejercicios. Sugerencias del P. Ignacio Iparraguirre*. Oña (Onia), 1951.

⁴² Ver, por ejemplo, Charles Jacquet, «Le rôle de l'instructeur de la retraite,» *Christus* 10 (1956): 208–224.

⁴³ Karl Rahner. «Eine ignatianische Grundhaltung. Marginalien über den Gehorsam» en *Stimmen der Zeit* 158 (1955/56) 253–267; Id. «Marginales sobre la obediencia» en *Marginales sobre la pobreza y la obediencia*. Madrid: Taurus 1962, 9-40; Id. «A Basic Ignatian Concept: Some Reflections on Obedience,» *Woodstock Letters* 86 (1957), 291–310.

⁴⁴ Ver, en general, Edean, *Rahner and Ignatian Spirituality*.

Durante el año jubilar y a continuación, el interés en temas jesuitas siguió extendiéndose más allá de Ignacio. Hemos mencionado, por ejemplo, a Brodrick para Canisio y, especialmente, a Nicolau para el caso de Nadal. Luego, en 1960, Michel de Certeau (1925-1986) publicó su edición francesa del *Memoriale* de Pierre Favre, el diario espiritual del saboyano.⁴⁵ Por importante que ya era esta traducción del latín, resultó más importante aún la extensa y aguda introducción de De Certeau. Esta reformulaba algunas generalizaciones entonces al uso acerca de los «compañeros de París» y las contextualizaba culturalmente con una precisión nunca vista. La introducción y las notas a pie de página, excelentes, representaban un nuevo estándar del nivel de interpretación crítica para los futuros estudios jesuitas. Este fue el primer libro de De Certeau, pero no sería el último. Este brillante estudioso, casi imposible de clasificar, llegó a ser aclamado internacionalmente por sus escritos sobre religión y cultura.

VI. La cuarta fase: 1965-1975

El 5 de octubre de 1964, el Padre General Jean-Baptiste Janssens murió, y la primavera siguiente, la Congregación General 31 se reunió en Roma para elegir a su sucesor. Esta congregación se convirtió en una de las más importantes en toda la historia de la Compañía. En principio, su tarea principal era elegir un sucesor del Padre Janssens y la congregación cumplió con esta tarea con la notificación de rigor el 22 de mayo de 1965, y la elección de Pedro Arrupe. La elección tuvo lugar, sin embargo, en el contexto del Concilio Vaticano II, que concluiría en otoño de aquel año. La congregación tuvo que vérselas, por lo tanto, con muchas y profundas consecuencias que las decisiones del concilio suponían para la Compañía. Estas aconsejaban que la congregación se reuniera para una segunda sesión, algo sin precedentes, durante el otoño del año siguiente.

Entre los muchos decretos del Concilio Vaticano II, *Perfectae Caritatis*, sobre la vida religiosa, fue aquel que más directamente incidía en el desarrollo de la espiritualidad ignaziana. Como ya hemos mencionado anteriormente, mandaba, primero, un «retorno a... la inspiración originaria de los institutos» y, segundo, «la acomodación de los mismos a las cambiantes condiciones de los tiempos» (n. 2). Estos dos pasos simplemente especificaban para la vida religiosa aquellos principios que el concilio había adoptado para tratar todos los aspectos de la tradición cristiana –*ressourcement* y *aggiornamento*. Y como ya hemos señalado, el *ressourcement* y el *aggiornamento* no son realidades tan distintas entre sí, como pudiera parecer en un principio.

Como también hemos ya señalado, el *ressourcement* llevaba en marcha para el caso de la Compañía unas seis décadas para cuando dio comienzo el Concilio, desde que se había publicado el primer volumen de la *Monumenta*. Ahora llegaba el turno de que el *aggiornamento* hiciera operativos los resultados del masivo *ressourcement* de la Compañía.

⁴⁵ Pierre Favre, *Mémorial*, ed. Michel de Certeau. Paris: Desclée De Brouwer, 1960.

ña. Era el momento de hacerlo operativo en el nivel de lo corporativo, especialmente todo aquello que tocaba a la comprensión de la espiritualidad de la Compañía.

Sólo un ojo especialmente entrenado sería capaz de decir cuál fue el impacto directo del *ressourcement* espiritual, aún en un decreto de la congregación como el n. 8, titulado «La Formación Espiritual de los Jesuitas». Sin embargo, el *ressourcement* en forma de la nueva conciencia corporativa acerca de algo llamado espiritualidad ignaciana impregnaba la congregación. La mejor señal de este hecho se produjo en 1970, pocos años después de que la congregación concluyera, cuando Arrupe estableció en la curia de los jesuitas el Centro de Espiritualidad Ignaciana (*Centrum Ignatianum Spiritualitatis* o CIS). Con ello, la espiritualidad ignaciana alcanzó cuando menos un estatus próximo a oficial.

Una década más tarde, los delegados se reunieron en la Congregación General 32 para examinar y evaluar la dirección que la congregación anterior había dado a la Compañía y para evaluar cómo Arrupe había ido llevando a cabo los encargos de la congregación. La congregación vino a afirmar, rotundamente, tanto la dirección como el liderazgo de Arrupe. Además, su decreto 4 prescribía que todos los ministerios de la Compañía se orientaran al «servicio de la fe y la promoción de la justicia», y así especificaba una vez más cómo entender de nuevo aquella perenne dedicación de la Compañía a «la ayuda de las almas». Por lo tanto, daba una nueva orientación específica para el Centro pastoral de espiritualidad ignaciana.

La Congregación General 32 finalizó en marzo de 1975. Marcó un hito al establecer tanto la promoción de la justicia como un mayor interés general por las cosas de este mundo, como rasgos constitutivos de la espiritualidad jesuita. Con ello, fundamentalmente todos los componentes ya estaban ocupando su lugar para la reconfiguración que hoy reconocemos como espiritualidad ignaciana.

VII. ¿Y a partir de entonces?

Hasta ese momento, los jesuitas del mundo anglosajón habían jugado en su mayoría un papel pasivo como oyentes y neófitos. Desde finales de los años 1940, William J. Young se había convertido en un colaborador activo, llevando los frutos de este *ressourcement* a las costas de Norteamérica y al lector anglófono en general. Young había pasado una buena parte de sus años de formación en España y en Francia, y durante ese tiempo había comprendido el fermento que en estos países estaba teniendo lugar en torno a la herencia espiritual de la Compañía. Como este tipo de erudición era, en gran parte, desconocido para la Compañía Anglófona de Jesús, se puso a trabajar para remediar la situación.

En el espacio de tres años (1949-1952), Young tradujo y publicó la vida de Ignacio que Dudon había publicado y dos libros de Brou sobre espiritualidad, y en 1956, publicó, como ya está señalado, *Ignatius' Own Story*, la primera traducción de la «Autobiografía» que alcanzó verdadera difusión en inglés. A continuación, dos años más tarde, publicaba la primera traducción al inglés del *Diario espiritual* de Ignacio, así como un volumen conteniendo las traducciones de una selección de artículos de los primeros números de *Christus*. Al año siguiente, en 1959, publicaba una selección con doscientas

veintiocho cartas de Ignacio, en absoluto la primera colección de las mismas que aparecía en inglés. Por supuesto, había seleccionado las cartas de la edición de *Monumenta*. En fin, su traducción del estudio masivo de De Guibert sobre la historia de la espiritualidad de los jesuitas vio la luz en 1964.

En este mismo espíritu, Paul Kennedy (1903-1988), de la provincia británica, se convirtió en instructor de la Tercera Probación en Saint Beuno's, Gales, en 1958. A partir de entonces y durante los dieciséis años siguientes, Kennedy familiarizó con los Ejercicios personalizados a los jesuitas de lengua inglesa de todo el mundo ciertamente, aunque no solo a ellos. El impacto que dejó en los jesuitas de Canadá y los Estados Unidos fue particularmente reseñable.⁴⁶ Mientras tanto, en 1961, los jesuitas británicos comenzaban a publicar *The Way*, que lacónicamente titularon como «Revista Trimestral de Espiritualidad Cristiana», y que, por supuesto, daba prioridad a los artículos acerca de la tradición espiritual jesuita.

Partiendo de las importantes iniciativas tomadas por Young, la Compañía de Jesús norteamericana fue asumiendo poco a poco un papel crecientemente activo en la promoción de la doctrina y de la práctica de la espiritualidad ignaciana. En 1969, por ejemplo, los provinciales jesuitas norteamericanos confiaron a George E. Ganss (1905-2000) de la Provincia de Missouri la supervisión de una nueva revista titulada *Studies in the Spirituality of Jesuits*. Entretanto, Ganss se había convertido en director del Institute of Jesuit Sources, cuyo cometido era publicar monografías sobre la tradición jesuítica.

Más tarde, en 1970, Ganss publicó su traducción, con introducción y notas copiosas, de las *Constituciones* de la Compañía, la primera edición en lengua inglesa de este documento en la historia de la Compañía. La traducción de Ganss adhería a una creciente dinamización del interés por las *Constituciones* y también contribuía a una revaloración de ese texto por su contenido de tipo sapiencial y espiritual y no ya meramente prescriptivo y jurídico. Como tales, las *Constituciones* ocuparon su lugar junto a los *Ejercicios Espirituales* como las fuentes por excelencia de la espiritualidad ignaciana.⁴⁷

A partir de entonces, se sucederían regularmente publicaciones diversas en inglés tan importantes como el libro del canadiense John J. English (1924-2004) sobre la experiencia de libertad, consecuencia de los Ejercicios, y el volumen del estadounidense Jules J. Toner (1914-1999) sobre el discernimiento.⁴⁸ Además, se pusieron en marcha

⁴⁶ Al destacar la importancia de los esfuerzos de Kennedy por volver a reintroducir los Ejercicios personalizados, no queremos decir que él fuera el único jesuita que los recuperó. Ver, por ejemplo: Tom Shufflebotham, «Ignatian Directed Retreats: The Dark Ages?» en *The Way* 49, n.º. 3 (2010): 109-120.

⁴⁷ Ver Saint Ignatius of Loyola, *The Constitutions of the Society of Jesus*, trad. George E. Ganss. Saint Louis, MO: The Institute of Jesuit Sources, 1970. Una traducción francesa de las *Constituciones* y un comentario introductorio al texto había sido publicado. Ver François Roustang, *Saint Ignace: Constitutions de la Compagnie de Jésus*, 2 vols. Paris: Desclée de Brouwer, 1967.

⁴⁸ John J. English, *Spiritual Freedom: From an Experience of the Ignatian Exercises to the Art of Spiritual Direction*. Guelph, Ont.: Loyola House, 1973; Jules J. Toner *A Commentary on Saint Ignatius' Rules for the Discernment of Spirits: A Guide to the Principles and Practice*. St. Louis, MO: The Institute of Jesuit Sources, 1982.

importantes iniciativas directamente relacionadas con la práctica pastoral. Por ejemplo, varias provincias establecieron centros para formar a los directores de Ejercicios. En 1971, un grupo de jesuitas de la provincia de Nueva Inglaterra dirigido por William J. Connolly (1925-2013) y William A. Barry (1930-) fundó el Center for Religious Development en Cambridge, Massachusetts. Era la primera institución de este tipo que ofrecía un programa profesionalizado para la formación de directores espirituales.

Tanto las provincias como los individuos particulares emprendieron más iniciativas. Para el último cuarto de siglo, la espiritualidad ignaciana ya se había convertido en una realidad indiscutible, parte de una transformación más general de la conciencia acerca del *ethos* propio de la Compañía de Jesús.

Especialmente distintivo de lo sucedido es la evolución en cuanto toca al protagonismo con respecto a la erudición y la práctica jesuita. Hasta entonces, los responsables de casi todos los estudios sobre la Compañía eran jesuitas. Hoy la situación se ha invertido: la mayoría de las investigaciones son realizadas por laicos, muchos de los cuales no son católicos. Un cambio similar y más evidente ha tenido lugar en relación con la práctica. Antes de 1975, era casi inconcebible que no-jesuitas pudieran guiar a otros a través de los Ejercicios. Hoy es frecuente. A un nivel más general, hoy ministros laicos, administrativos, profesores y otros agentes en las instituciones jesuitas se comprometen con finura y entusiasmo a promover los «valores jesuitas», al centro de los cuales volvemos a encontrar la espiritualidad ignaciana.

Pero por muy gratificante que para los jesuitas contemporáneos resulte un apoyo tan generoso, este viene acompañado por el riesgo de que la promoción de la comprensión de la tradición jesuita no pase de los slogans y de lo superficial. El problema estriba en que, cuando el actual debate acerca de los valores y de los ideales jesuitas pierde el contacto con el conocimiento de las fuentes originales, las distorsiones son casi inevitables y la corrección en base a ellas imposible. Este peligro es real, especialmente en las presentaciones populares de la espiritualidad ignaciana. Todavía, se trata del riesgo que acompaña a una historia de logro.

A pesar de esto, lo ya afirmado hasta este punto revela que el movimiento que comenzó con la publicación de *Monumenta* se ha desarrollado según formas que quienes lo iniciaron no podían ni haber imaginado. Ha alcanzado un impacto que va más allá de lo que pudieran haber soñado en sus fantasías más salvajes. Así pasa con los procesos históricos algunas veces.

VIII. Los elementos de una cultura espiritual

Aunque el término *espiritualidad ignaciana* esté sólidamente establecido en los círculos jesuitas actualmente, sigue siendo impreciso, excepto en el sentido más genérico. Pero dentro de la tradición católica general, posee una identidad particular, que procede de Ignacio y de la realidad más amplia de la antigua Compañía, según se encuentra en los escritos de Nadal, Polanco, Favre y otros. Más aún, es inseparable de los ministerios de la Compañía, especialmente del ministerio de la educación en sentido estricto. Tam-

bién es inseparable de los decretos de las recientes congregaciones generales, que han proporcionado rasgos específicos y contemporáneos para el carisma que atribuimos a San Ignacio y a los otros jesuitas de la primera hora.

Aunque todos estos aspectos de la tradición jesuita incidan en la espiritualidad ignaciana en tanto que aplicable más allá de la Compañía de Jesús, algunos aspectos se aplican más directamente, a veces exclusivamente, a los miembros de la Compañía. Tanto si usamos el término *espiritualidad jesuita* como si usamos algún otro para tener en cuenta esa realidad, de alguna manera no podemos dejar de tenerla en cuenta. En resumen, existen límites reales entre la espiritualidad ignaciana y la vida según los votos, así como entre la espiritualidad ignaciana y las tradiciones pastorales/espirituales que animan a la Compañía de Jesús. Por otra parte, estos límites también son permeables hasta cierto punto.

Por el otro lado, nos referimos con el término *cultura* al resultado acumulativo de esta confluencia de elementos. En cuanto tal, *cultura* aquí solo significa la configuración de implícitos, de formas, símbolos y patrones de comportamiento de los que se sigue una realidad distintiva, reconocible, pero no necesariamente fácil de definir. En su conjunto, los elementos de esta configuración expresan una serie de valores interdependientes. Aún así, algunos elementos predominan sobre otros y por lo tanto proporcionan al conjunto forma, cohesión y carácter.

Si ya es difícil definir qué sea la espiritualidad ignaciana, entonces más difícil aún es describir aquella cultura espiritual que vino a reemplazar. Aquella cultura, que casi ha desaparecido de nuestra memoria corporativa, merece un estudio a gran escala. Hasta que dispongamos de semejante estudio, debemos contentarnos con impresiones y generalidades. Por aquí y por allá, sin embargo, a veces podemos echarle un vistazo, como he intentado ofrecer en las pocas páginas de un ejemplar de *Studies in the Spirituality of Jesuits*.⁴⁹ Con solo pasar, aunque sea un ratito, con ciertos documentos, el lector percibirá rápidamente la diferencia con respecto a la «cultura espiritual» actual. Wlodimir Ledochowski fue general de la Compañía desde 1915 hasta 1942. Las novecientas páginas de sus *Selected Writings* rápidamente revelan un mundo espiritual sin igual en el de la Compañía actual. Por ejemplo, Ledochowski puso el énfasis en «nuestras reglas» como «un medio eficaz hacia la santidad». En este sentido, en 1921 escribió una larga carta acerca de «observar las reglas de la modestia», que describió como el «toque final» del legado que Ignacio había dejado a la Compañía.⁵⁰

Hay, por supuesto, mucho más que leer en este grueso libro, de lo cual algunas cosas todavía hoy se mantienen como verdad. Como el punto que hemos seleccionado indica, sin embargo, mucho se nos hace extraño. Quizá lo más destacable entre los escritos de Ledochowski es precisamente lo que allí *no* encontramos. Lo mismo se diga acerca de las epístolas de otros generales hasta Arrupe, o acerca de las congregaciones generales

⁴⁹ Ver John W. O'Malley, «How We Were: Life in a Jesuit Novitiate, 1946-1948,» *Studies in the Spirituality of Jesuits* 51, n. 2 (2019), en especial pp. 30-37.

⁵⁰ Ver *Selected Writings of Father Ledochowski*. Chicago: The American Assistency of the Society of Jesus, 1945, en especial pp. 27-29, 306-317.

hasta la CG 31, o de las respuestas dadas a las consultas hechas en *Acta Romana*. Que añadiéramos aquí algo más a lo ya dicho o insinuado acerca del conjunto de acentos que precedieron, pediría un espacio y tiempo, que exceden con mucho los límites que nos hemos fijado en este ensayo. En cualquier caso, el signo más palpable del cambio entre estas culturas espirituales es el vocabulario ahora en uso en los círculos jesuitas. El nuevo vocabulario señala a un cambio de percepción, a una toma de conciencia y, hasta cierto punto, a un cambio en la autodefinición.

En este vocabulario, la mayoría de las palabras o expresiones que se usan hoy no son nuevas en realidad. Les resultarían familiares a los jesuitas de las generaciones anteriores, ahora, sin embargo, adquieren una prominencia nueva y en algunos casos una nueva definición. Por otra parte, aunque algunas palabras o expresiones sean nuevas, apuntan a realidades que no lo son; y, por este motivo, las generaciones precedentes habrían entendido lo que expresan. Mientras tanto, como ya dijimos, aunque algunas palabras o expresiones que antes eran prominentes hayan perdido vigencia, ni ellas ni las realidades a que refieren han desaparecido de la vida de la Compañía o de los círculos jesuitas más amplios ciertamente.

Para alcanzar a comprender lo que queremos transmitir cuando hablamos de espiritualidad ignaciana, sencillamente podemos elaborar una lista de palabras y expresiones que hoy en día son de uso estándar. En primer lugar, por supuesto, está el término *espiritualidad ignaciana* en sí mismo. Un neologismo, que viene a llenar un vacío quizá excesivamente prolongado en el vocabulario jesuita. Este neologismo nos abre los ojos a realidades que antes se nos escapaban o eran periféricas a nuestra conciencia. Nos permite percibir conexiones que antes no veíamos, o que no veíamos tan claramente. Además, al aumentar su vigencia contribuyó a que disminuyera el uso de otros términos, como *ascética*, *mortificación*, *abnegación*, y hasta cierto punto, incluso *mística*.

En la jerga jesuita, por ejemplo, la expresión *espiritualidad ignaciana* ha reemplazado casi completamente la expresión *el Instituto*, que hasta mediados de siglo era la forma común de expresar la identidad y lo distintivo jesuita. A comienzos de la historia de la Compañía, *el Instituto* era una colección de documentos oficiales designados por las congregaciones generales. La última edición de estos documentos, publicada a mediados del siglo XIX, consistía de tres volúmenes tamaño folio, cada uno con unas seiscientas páginas. Esas páginas incluían las *Constituciones*, los *Ejercicios*, el *Directorio oficial* de los *Ejercicios*, la *Ratio Studiorum*, todas las reglas de la Compañía, los decretos de todas las congregaciones generales hasta la fecha, las epístolas que los Padres Generales habían dirigido a la Compañía, a partir de Claudio Acquaviva, los documentos oficiales que la Santa Sede había dirigido a la Compañía, y otros documentos.⁵¹ Comprender a la Compañía era, por tanto, según nuestras congregaciones, entender esta recopilación. En rela-

⁵¹ *Institutum Societatis Iesu*, editio novissima, 3 vols. Roma: Civiltà Cattolica, 1869, 1870; Florencia: A SS. Conceptione, 1886–1891. Acerca de las congregaciones y «el Instituto», ver: John Padberg, *For Matters of Greater Moment*, 363–364 (CG 14, d. 8); 430, 432–433 (CG 20, d. 9 y d. 15); 476 (CG 23, d. 43); 481 (CG 24, d. 7); y 507–508 (CG 26, d. 11).

ción con esto, «estudiar el Instituto» era tarea primordial durante la Tercera Probación, y las congregaciones generales a veces se referían a estos documentos como «nuestras leyes». De hecho, el Instituto incluía una serie de documentos netamente jurídicos.

Salvo los *Ejercicios* y las *Constituciones*, el corpus de documentos del Instituto es totalmente diferente del que solemos asociar con la espiritualidad ignaciana. Salvo la «Carta sobre la obediencia», por ejemplo, el Instituto no incluye carta alguna de Ignacio, nada de Favre, Nadal o Polanco. Al igual que las epístolas de Ledochowski y documentos similares, el Instituto revela una cultura y mentalidad diferentes a la nuestra. Sin embargo, los *Ejercicios* y las *Constituciones* proporcionan un anclaje crucial y un vínculo de continuidad robusto entre el Instituto así entendido y la espiritualidad ignaciana.

Con todo, tanto la práctica como la interpretación de los *Ejercicios* han experimentado un desarrollo significativo en los últimos cincuenta años. Lo más destacable en cuanto a su práctica es el nuevo protagonismo de los ejercicios personalizados y el descenso en la frecuencia de los llamados retiros predicados. Esta evolución ha conllevado una nueva prominencia del ministerio de la dirección espiritual, tan grande que «tener un director espiritual» entre personas devotas sustituyó en gran medida a la práctica de «tener un confesor,» que era lo común anteriormente.

En tándem con este nuevo protagonismo, el arte de la dirección espiritual ha sido objeto de una importante revisión, lo cual ha permitido comprender mejor su práctica. Desde la nueva perspectiva, el director ya ni es un oráculo ni es un resuelve problemas, sino un guía amable y un compañero experimentado en la búsqueda espiritual. El director también funciona a menudo como un maestro de oración según las diferentes formas que se encuentran en los *Ejercicios*. Entre estas formas, por ejemplo, está la llamada contemplación ignaciana, por la cual uno se imagina como si presente se hallase en las escenas de los evangelios.

Entre las formas más populares y fructíferas de dar los *Ejercicios*, se ha rescatado del olvido el Retiro según la anotación decimonovena, de ordinario, una forma vis-à-vis, que requiere de un director avezado. A medida que esa modalidad de *Ejercicios* ha ido cobrando importancia, los retiros de fin de semana se han hecho, en algunos lugares –pero bajo ningún concepto en todos– menos frecuentes, aunque no haya relación causa efecto evidente entre ambos fenómenos. La reciente prominencia del retiro personalmente guiado, sin embargo, resulta significativo. Implica una preocupación más focalizada en el crecimiento espiritual, con el «viaje interior», que en un conjunto de propósitos y resoluciones para hacerlo mejor en el futuro. En este sentido, la palabra *perfección* aparece mucho menos frecuentemente para expresar el objetivo de la vida espiritual, ni para los religiosos con votos, ni para los fieles laicos.

Esto nos lleva directamente a las interpretaciones de los *Ejercicios*. En el siglo XIX y a principios del siglo XX, los comentarios sobre el texto de Ignacio indicaban comúnmente que, aunque profundizar en el amor por el Señor fuera fruto propio de un retiro, ese amor necesitaba formularse mediante resoluciones de mejora mirando al futuro. Como indicaba la carta de Roothaan de 1834, el objetivo principal de un retiro era desarraigar vicios e implantar virtudes. Mientras que aquel objetivo no ha desaparecido, y los comentaristas todavía tienden a ver que una experiencia del amor de Dios es un

fruto adecuado del retiro, hoy entienden una nueva *libertad interior* como ensalzando aquel amor. La expresión *libertad interior*, que es un término nuevo en el contexto de los *Ejercicios*, ha venido a dar un nuevo giro al significado de *indiferencia*, que en el proceso ha venido a perder parte de su antiguo lustre.

En relación con la obtención de la libertad espiritual y, de hecho, en relación con cada aspecto del retiro, la noción de *discernimiento* ha ganado una vigencia sin precedentes en la interpretación de los *Ejercicios*, llegando a ser una característica definitoria de la espiritualidad ignaciana. Por más que a lo largo de los siglos el discernimiento haya sido reconocido indefectiblemente como parte integrante de la experiencia de los *Ejercicios*, rara vez había merecido una atención tan amplia. En esto, la espiritualidad ignaciana ha cambiado radicalmente. El examen ha concentrado nueva atención sobre las mociones de consolación y desolación, que desempeñan un papel tan central en el discernimiento como descrito por Ignacio. En efecto, la consolación ha parecido a veces una marca distintiva de la espiritualidad ignaciana, lo que no representa necesariamente un desarrollo saludable. Aun en el modo como Ignacio la comprende en los *Ejercicios*, la consolación pide un cuidadoso análisis.⁵²

Más aún, el discernimiento actualmente forma parte integrante no sólo del camino espiritual propio del retiro, pero aún del viaje espiritual que continúa a partir de él. En este sentido, ha llegado a ser una característica permanente de la vida espiritual como tal. Una vez más, se podría discutir que el discernimiento ha sido siempre un rasgo característico de la vida verdaderamente devota; pero lo verdaderamente nuevo es la clara articulación del mismo y el énfasis que ahora pone en él la Compañía. Y desde la década de 1970, el Examen se ha convertido en aquel ejercicio que hace del discernimiento una realidad cotidiana y, de este modo, ha asumido un lugar central para la espiritualidad ignaciana. Obsérvese, sin embargo, que ya no es presentado exclusiva o aún primeramente como un examen de conciencia, es decir, un escrutinio sobre las faltas propias y una resolución de mejorar las conductas orientado a la recepción del sacramento de la penitencia y reconciliación, sino como un ejercicio de toma de conciencia de que Dios está presente en la propia vida.

Aunque el Examen adopte su forma a partir de los cinco puntos del examen de conciencia tradicional, tal y como se encuentra en los *Ejercicios* (*Ej.* 42), por tanto, el discernimiento los utiliza con otro propósito, aunque relacionado. En este aspecto, un artículo de 1972 publicado por el jesuita americano George A. Aschenbrenner, roturó el camino para que fuera promovida una transformación radical de esta forma religiosa secular.⁵³

⁵² Ver Brian O. McDermott, «Spiritual Consolation and Its Role in the Second Time of Election,» *Studies in the Spirituality of Jesuits* 50, no. 4 (2018).

⁵³ Ver George A. Aschenbrenner, «Examen del consciente.» *Manresa* 83, n.º. 328 (2011): 259-272; originalmente publicado como «Consciousness Examen,» *Review for Religious* 31 (1972), 14-21. Ver así mismo Timothy M. Gallagher, *The Examen Prayer: Ignatian Wisdom for Our Lives Today* (New York: Crossroad, 2006), Jim Manney, *The Prayer that Changes Everything: Discovering the Power of St. Ignatius Loyola's Examen*. Chicago: Loyola Press, 2011, y Mark Thibodeaux, *Reimagining the Ignatian Examen: Fresh Ways to Pray from Your Day*. Chicago: Loyola Press, 2014.

Por supuesto, dado que no hay pruebas de que San Ignacio entendiera el Examen como lo entendemos hoy, describir estas iniciativas como la recuperación de un «Examen Ignaciano» es describir una no-recuperación. Todavía, cuando se lo sitúa en el más amplio contexto de la herencia espiritual ignaciana, no hay problema alguno para reivindicar la legitimidad del Examen, dado que nuestra comprensión actual del mismo es consecuencia de una nueva comprensión de ese contexto más amplio.

Volviendo al tema del discernimiento, mientras que *discernimiento* es un término tradicional, el *discernimiento comunitario* es un término totalmente nuevo, desconocido en los círculos jesuitas hasta los últimos treinta años del siglo XX. Por ejemplo, mientras que la Congregación General 31 (1965-1966) hizo muchas referencias al discernimiento de espíritus, pero ni una sola al discernimiento comunitario, solo una década más tarde, *discernimiento comunitario* figura con cierta prominencia en la Congregación General 32 (1974-1975) y pasó a convertirse en un modo prescrito para la reflexión y la toma de decisiones en las comunidades jesuitas. A partir de la CG 32, todas las congregaciones lo han mencionado, y el primer decreto de la CG 36 (2016) especificó que las comunidades jesuitas son «lugares privilegiados de discernimiento apostólico». ⁵⁴ Sobre este asunto, una carta del P. Pedro Arrupe fechada el 25 de diciembre de 1971, fue la que marcó el cambio, al conferir a esta práctica un estatus oficial y al promover el uso del discernimiento comunitario en comunidades de todo el mundo. ⁵⁵ No es sorprendente, por lo tanto, que entre 1970 y 1974, *Studies* publicara cuatro números que trataban sobre él. ⁵⁶

Esta súbita y enérgica acogida de la nueva noción no tiene precedentes en la Compañía. Algunos autores han querido explicar la fácil aceptación señalando al contexto y en particular al intento que el Concilio Vaticano II había hecho de moderar un gobierno estrictamente vertical de la iglesia mediante el uso de formas más participativas. Por cierto que esto sea, a medida que el discernimiento comunitario iba siendo aceptado, la «Carta sobre la Obediencia» iba quedándose relegada a un lejano segundo lugar por detrás de él. Apoyándose sobre el discernimiento que Ignacio describe en los *Ejercicios*, el discernimiento comunitario toma como paradigma las deliberaciones que Ignacio y sus compañeros celebraron en Roma en 1539, mientras intentaban decidir sobre su futuro. Como tal, el discernimiento comunitario se ha convertido en un elemento constitutivo del *modo de proceder* de los jesuitas, una expresión marcada por un incuestionable pedigrí de autenticidad, aunque con una vigencia hasta hace poco muy limitada en la Compañía.

⁵⁴ CG 36, d. 1, n. 8, y nn. 7–16 en general.

⁵⁵ Ver *Acta Romana Societatis Jesu*, 15 (1967-1972): 767-773.

⁵⁶ John Carroll Futrell. «Ignatian Discernment.» *Studies in the Spirituality of Jesuits* 2, n.º. 2 (1970) ; Jules J. Toner. «A Method for Communal Discernment of God's Will.» *Studies in the Spirituality of Jesuits* 3, n.º. 4 (1971) ; John Carroll Futrell. «Communal Discernment: Reflections on Experience.» *Studies in the Spirituality of Jesuits* 4, n.º. 5 (1972); Ladislav Orsy. «Toward a Theological Evaluation of Communal Discernment.» *Studies in the Spirituality of Jesuits* 5, n.º. 5 (1973); Jules J. Toner «A Commentary on the *Deliberatio primorum Patrum*, Newly Translated, with a Historical Introduction.» *Studies in the Spirituality of Jesuits* 6, n.º. 4 (1974). Ver también Michael Sheeran, «Discernment as a Political Problem,» *Woodstock Letters* 98 (1959), 446–464.

También está relacionada con el discernimiento la noción de *encontrar* (*finding*) a Dios en todas las cosas (*finding God in all things*). La expresión, una traducción directa del párrafo n. 288 de las *Constituciones*, pasó literalmente a ser la regla n. 17 de las *Reglas del Sumario*, por medio de las cuales hasta hace poco, una mayoría de los jesuitas aprendía los puntos clave de las *Constituciones*. El texto inglés estándar de la regla diecisiete, que desde el púlpito era leída mensualmente en todas las casas jesuitas, traducía el latín del pasaje (*quaerant*) literalmente como «buscar a Dios en todas las cosas» (*seeking God in all things*). La distinción es sutil y ha pasado ignorada por la mayoría de los autores, incluso en otras lenguas que la inglesa. En cualquier caso, la noción más general era conocida para los miembros de la Compañía, aunque sólo en los años 1950 vino a convertirse en algo así como un mantra. Una señal de la nueva relevancia adquirida por la expresión en el mundo anglosajón nos la ofrece el hecho que William Young la eligiera en 1958 para titular la selección de artículos que, tomados de los primeros ejemplares de la revista *Christus*, había traducido y que ya mencionamos anteriormente. A diferencia de «encontrar a Dios en todas las cosas», la idea de *contemplativo en la acción*, no gozaba de vigencia alguna en la Compañía previa a su recuperación de entre los escritos de Nadal el siglo pasado.

Las expresiones *encontrar a Dios en todas las cosas* y *contemplativos en la acción* proponen un ideal estrechamente relacionado con el discernimiento. Ambas apuntan a un entendimiento y a un corazón siempre atentos a la presencia del Espíritu. Ambas expresiones aparecen estrechamente relacionadas también con la Contemplación para alcanzar el amor de Dios de los *Ejercicios* (*Ej.* 230-237), algo que se desprende del pasaje de las *Constituciones*, donde hallamos la expresión *encontrar a Dios en todas las cosas*. El pasaje marca el proceso como un «a Él [el Creador] en todas amando y a todas [las criaturas amando] en él». El ideal apenas referido tiene, además, una cierta afinidad con otra expresión: *el mundo es nuestra casa*. También esta expresión procede de las exhortaciones que Nadal iba haciendo de comunidad en comunidad jesuita, a medida que las recorría por Europa explicando en ellas las *Constituciones*.⁵⁷ La expresión le servía para dar un tono dramático a aquel rasgo distintivo del Cuarto Voto de la Compañía. Por este voto los jesuitas se comprometían a ser misioneros y a serlo sin reparar en límite geográfico o cultural alguno. A partir de esta idea deriva la presunción que Dios debe ser buscado y hallado en todos los pueblos, naciones y culturas.

En cierta medida, la expresión *el mundo es nuestra casa* supone una formulación en positivo de la insistente amonestación que Nadal hacía a los miembros de las comunidades jesuitas de que *no somos monjes*. Pero una vez más, al igual que *contemplativos en la acción*, ambas expresiones no entraron a formar parte del vocabulario jesuita hasta mediado el siglo XX. Por descontado, los jesuitas eran perfectamente conscientes de no ser monjes; pero muchos rasgos de su vida en aquella época sugerían lo contrario. En todo

⁵⁷ Ver Jerónimo Nadal, *Comentarii de Instituto Societatis Iesu*, ed. Michael Nicolau. Roma: 1962, pp. 54, 364-365, 469-470, 773-774; *Monumenta Historica Societatis Iesu* 90. Ver también John W. O'Malley, *Los primeros jesuitas*, trad. Juan A. Montero. Bilbao - Santander: Mensajero - Sal Terrae, 1995, 93-95.

caso, Nadal se sirvió de estas expresiones para destacar que el ministerio era lo esencial a la identidad de la Compañía. Es decir, la espiritualidad de la orden no podía ser una espiritualidad de la *fuga mundi* (apartarse del mundo), o una espiritualidad despreocupada por los problemas de la vida contemporánea. Para los jesuitas de comienzos del siglo XX esto difícilmente podía ser una novedad, pero recuperar del olvido la enfática formulación de Nadal contribuyó a reenfocar la atención de manera muy novedosa.

Menos dramática, pero más directa que las anteriores, la expresión que justifica la razón de ser de la Compañía es *ayuda de las almas*. Llamaron nuestra atención acerca de esta expresión hace varias décadas por primera vez. Era el *leitmotiv* que atravesaba la correspondencia de Ignacio. A medida que esta y otras expresiones se han ido haciendo corrientes, la expresión *la mayor gloria de Dios* ha ido cediendo parte de su prominencia indiscutible, retenida a lo largo de los siglos. Además, la expresión *el mundo es nuestra casa* ha llegado a sugerir que el compromiso del jesuita está con «el mundo», es decir, que el compromiso no excluye a priori aspecto alguno de las culturas en las que los jesuitas podrían encontrarse. Su significado puede extenderse para señalar al rasgo que quizá sea más distintivo de «nuestra forma de proceder» tal y como empezó a evolucionar ya en vida de Ignacio: el compromiso sistémico de los jesuitas con temas «mundanos», es decir, con aquellas disciplinas que no son la filosofía y la teología característica de la formación clerical al uso.

En relación con esto, aunque fuera inimaginable en 1539, algunos jesuitas acabarían especializándose en astronomía, cartografía, literatura, teoría política y varias materias más. Y los jesuitas se ocupan en habilidades como estas en la Compañía precisamente porque estas habilidades llegaron a constituir una forma distintiva mediante la cual la orden sirve a la iglesia. Lo extraordinario de esta dimensión central a nuestra manera de proceder es que no esté contemplada en los documentos normativos. En cambio, recibe su validez y su autenticidad a través de la historia que la Compañía ha vivido y, por tanto, sirve como ejemplo extraordinario de hasta qué punto los documentos normativos se revelan limitados a la hora de definir el carisma.

Obsérvese también que la *acomodación* (*accommodation*) emerge como un modo característico del compromiso con el mundo que tiene el jesuita. Por supuesto, el principio de acomodación es central a la práctica de los Ejercicios, que Ignacio insiste deben ser aplicados según la edad, antecedentes y potencial espiritual de la persona que los hace (*Ej.* 18). La adaptación a las circunstancias es otro *leitmotiv* que recorre la correspondencia de Ignacio y las *Constituciones* en relación con el modo a seguir por los jesuitas en el ejercicio de sus ministerios. Como muestra la historia de la Compañía, así es como los jesuitas se condujeron rutinaria y ordinariamente. Sin embargo, cuando ya entrados en el siglo XX, la Santa Sede comenzó a apreciar las adaptaciones más radicales que los jesuitas habían llevado a cabo en China y en la India antes de las controversias sobre los ritos, los jesuitas empezaron a referirse explícitamente a la adaptación como a un modo característico de su estrategia pastoral.

Y así, en relación con lo anterior, el *diálogo interreligioso* figura ahora en el discurso sobre la espiritualidad ignaciana. En esto, la Compañía hizo suya propia la «Declaración sobre las religiones no cristianas» del Vaticano II (el documento *Nostrae Aetate*), y asu-

mió la reconciliación entre las tradiciones religiosas como una dimensión de su compromiso pastoral. Aunque constituya una novedad sorprendente entre sus tradiciones principales, esta obra vuelve su mirada al precedente que los experimentos de los ritos chinos y malabares constituyen. Aquí tenemos un ejemplo más del impacto de la historia social en la determinación de una tradición.

Con mucho, la evolución más importante de los últimos años en cuanto a la estrategia pastoral de los jesuitas ha sido la centralidad definitoria de la *fe que obra la justicia*. La expresión, nueva del todo, fue acuñada por vez primera en el histórico decreto cuarto de la CG 32. La expresión necesitó tiempo para alcanzar la prominencia de que goza hoy en día. Al principio, los jesuitas no tenían exactamente claro qué significaba ni cómo se articulaba con nuestros ministerios tradicionales, especialmente con la educación formal. Con el tiempo, sin embargo, la reflexión sobre el carácter social implícito en e inherente a la mayoría de esos ministerios llevó a una amplia apropiación de la *fe que obra la justicia* como una característica de nuestra forma de proceder.

Relacionada con esta expresión, cuando Arrupe articuló por primera vez la formulación *hombres para los demás*, más recientemente inclusiva, como *hombres y mujeres para los demás*, ciertamente no anticipaba cuán ampliamente sería asumida. La noción básica de que la *raison d'être* de la Compañía era servir al prójimo había sido clara desde siempre y era aceptada como fundamental. *Hombres y mujeres para los demás*, sin embargo, vino a convertirse en una forma popular y sucinta de expresar esto mismo. A medida que esta expresión iba siendo generalmente comprendida, lo era en conjunción con la *fe que obra la justicia* y así ha llegado a apuntar a un ser «para los demás» que intenta mejorar las condiciones concretas de vida de las gentes aquí y ahora.

IX. Conclusión : La Compañía hoy, en relación con su pasado

Además de servir como slogans prácticos, las expresiones que acabamos de examinar esbozan características de un perfil espiritual con identidad propia. Y aunque este perfil ofrece una perspectiva genuinamente cristiana, de hecho representa una interpretación del modo de mirar cristiano notablemente más positiva que otras interpretaciones de este modo de mirar. Además, representa una mirada más abierta hacia las demás creencias y para la cual el mundo es nuestra casa.

Más importante, la construcción de la espiritualidad ignaciana que se desarrolló durante el siglo XX nos ha dejado una interpretación auténtica del legado de San Ignacio y del carisma original que unió a los primeros jesuitas como compañeros de misión y como «amigos en el Señor». Con todo, sigue siendo una interpretación, es decir, una combinación de *ressourcement* y *aggiornamento* – una interpretación que toma fielmente de las fuentes y que se fundamenta en ellas, pero que también escapaz de crear «algo nuevo».

En este ensayo, hemos querido dar un esbozo del desarrollo histórico de ese «algo nuevo». Sin embargo, el proceso esbozado es algo más que un episodio interesante de la historia reciente de la Compañía. Este desarrollo representa una lección de cómo los jesuitas han llegado hoy a comprenderse a sí mismos. Representa una lección en materia

de cómo seguir pensado la relación entre la Compañía actual y la Compañía del pasado –así como con las fuentes documentales que dan testimonio de aquel pasado.

Ahora bien, el proceso mismo por el que se ha desarrollado la espiritualidad ignaciana aconseja no ver esa espiritualidad como algo esencial, puro y estático que se perpetua a lo largo de la historia, sin verse alterada por el paso del tiempo.⁵⁸ Al mismo tiempo, también aconseja que la Compañía contemporánea responda a los desafíos y oportunidades de hoy lo mejor posible y con la mayor autenticidad, permaneciendo profundamente conectada a sus fuentes en la historia. Entre esas fuentes, los *Ejercicios* ocupan un espacio del todo especial, aunque no puedan funcionar como si de la única fuente se tratase, algo que la gente parece pensar a veces.

Además de reconocer el *corpus* más extenso de fuentes documentales de la Compañía, queremos destacar otro punto menos obvio: que también la historia social de la Compañía es un legado de Ignacio a la Compañía. Esto es así porque solo en esa historia vemos, como ya mencionado, el impacto que los colegios tuvieron en la creación de un cuerpo de clérigos sistemáticamente preparados mediante estudios que otros clérigos no disfrutaron. Nótese también que este no es un capítulo insignificante del carisma de los jesuitas y de su forma de proceder, ni tampoco un aspecto secundario del don que la Compañía hace a la Iglesia y al mundo. Al contrario, es algo crucial y relevante para que los jesuitas comprendan la espiritualidad ignaciana en toda su extensión, ya que afecta a la Compañía de lo más directamente.

El *ressourcement* que hemos esbozado aquí para el siglo XX puso por primera vez a disposición del público en general las riquezas del pasado de la Compañía, especialmente las riquezas de sus primeros años. Y hemos mostrado cómo décadas de investigación y reflexión sobre aquel pasado hicieron que emergiera un perfil de *espiritualidad ignaciana*. Este perfil debe seguir desarrollándose, en conversación con las mismas fuentes de aquel pasado, así como con las necesidades contemporáneas de la Iglesia y del mundo. Sin embargo, por primera vez en la historia, tenemos un término que nos permite articular de manera clara y práctica para nosotros mismos y para los demás qué significa ser discípulos de Jesucristo según la tradición que se remonta a Ignacio de Loyola.

⁵⁸ En un número anterior de *Studies*, Philip Endean se refirió a este como una concepción «clasicista» (*classicist*) del carisma de la Compañía. Algo que Endean contraponen a una comprensión «interactiva» (*interactive*) de la misma, la cual «sitúa el carisma religioso en el contexto de una relación que se está desarrollando entre Dios y un grupo específico de individuos cada uno de los cuales es irrepetible.» El artículo de Endean arroja una luz sobre las relaciones entre Dios y los miembros de la Compañía como la fuente, a la vez duradera y en continua renovación, del carisma jesuita. Ver Philip Endean, «Who Do You Say Ignatius Is? Jesuit Fundamentalism and Beyond,» *Studies in the Spirituality of Jesuits* 19, n. 5 (1987), p. 44.