

# La vida cristiana ignaciana en el contexto contemporáneo

di ROSSANO ZAS FRIZ DE COL S.J.



En un escrito publicado en 1950 Romano Guardini<sup>1</sup> ofrece un diagnóstico de la situación socio-religiosa de la Europa de entonces en base a unos síntomas que en esos años se anunciaban y que son precisamente los que enmarcan el contexto vital europeo actual. Afirma Guardini que la modernidad ha desenraizado la experiencia cristiana de la naturaleza convirtiéndola en el misterio de la ‘madre naturaleza’ que abraza todo tipo de vida, dejando de considerarla creación de Dios. Ante ella el hombre moderno experimenta la ebriedad de su propia infinitud vital, convirtiéndose en un sujeto autónomo consciente de su grandeza ante una naturaleza privada de conciencia. Se siente llamado a conquistarla, proyecto que lleva a cabo con la ayuda de la ciencia y, especialmente, de la técnica, abriendo así un horizonte sin fin a la confianza de un progreso lineal ininterrumpido.

Paradójicamente, las realizaciones concretas de este proyecto han llevado al desencanto. La naturaleza se ha convertido en objeto de una transformación técnica que la amenaza mortalmente, además de verla no ya como el ‘lugar’ del misterio de la vida, sino simplemente como un objeto de dominio. La voluntad de dominio sobre ella se ha desarrollado hasta el punto de subordinarla a proyectos racionales cuyos límites son dados solamente por el presupuesto de la posibilidad técnica de realización o por el influjo político, pero ciertamente no por motivaciones éticas.

Esta nueva actitud ha dado lugar, propiciada también por la ciencia y la técnica al servicio de los medios de comunicación, a la masificación de la sociedad civil. Del culto moderno de la personalidad se ha pasado al hombre manipulado por las ideologías y por la lógica del mercado consumista. La aspiración del ciudadano medio es la de ser ‘normal’, ‘como los otros’. Y de la masificación del individuo no hay sino un paso para la masificación de la cultura: la masa produce cultura para la masa. De este modo, por un lado, el progreso científico y técnico y, por otro, la masificación y la manipulación comercial, han confluído para potenciar la posibilidad de producir cambios hasta convertirlo en un fin en sí mismo, un fin que ha reemplazado cualquier otro valor.

El desencanto de la post-modernidad es la toma de conciencia que todo el bienestar alcanzado es un bienestar amenazado: no está asegurado, es precario y frágil. Es más, amenaza la sobrevivencia del planeta mismo. Esta desilusión no ha llevado a una mayor seguridad, sino todo lo contrario: reina la inseguridad y la insatisfacción en medio del bienestar.

<sup>1</sup> R. GUARDINI, *La fine dell'epoca moderna. Il potere*. Morcelliana, Brescia 1954 (original alemán del 1950).

Tomando en consideración este panorama como telón de fondo del itinerario del presente ensayo, el primer paso de la reflexión será revisar algunos textos que tratan sobre la relación entre el mundo contemporáneo y la así llamada espiritualidad ignaciana, para luego, en un segundo momento, hacer un breve comentario sobre ellos. El tercer momento toma el pulso de los dos momentos precedentes para relacionarlos con un modo de interpretar la vida cristiana ignaciana en ese contexto.

## 1. Algunas opiniones de autores ignacianos

En este apartado se presentan algunas de las perspectivas desarrolladas por distintos especialistas frente a la nueva situación socio-religiosa actual del primer mundo, poniéndola en relación con la vivencia ignaciana.

**1.1.** Howard J. Gray, destaca la condición secular del mundo de hoy como sellada por la pérdida del optimismo que la modernidad había puesto en el desarrollo de la ciencia y de la tecnología como medio para superar las deficiencias de la vida humana. Después de varios siglos de llevar adelante tal tentativo en el mundo secular, la Iglesia asumió un optimismo similar respecto al progreso de la humanidad en las últimas décadas con el Concilio Vaticano II<sup>2</sup>, pero hoy lo han perdido tanto los ciudadanos del mundo cuanto los miembros de la Iglesia: “El postmodernismo desafía nuestro mundo”, afirma Gray<sup>3</sup>.

En efecto, el mundo profetizado por la ciencia de la modernidad ha dado lugar, paradójicamente, a un mundo en el que es difícil hacer predicciones respecto del futuro porque la misma ciencia no es predecible. Los avances tecnológicos y sus innegables logros, son, sin embargo, fuente de contaminación del medio ambiente. Se ha creado un estilo de vida tan acelerado que es imposible asimilar los cambios que se sobreponen unos a otros. Lo mismo sucede con la masa impresionante de información que es posible obtener fácilmente, pero que es humanamente imposible asimilar. Las diferencias entre ricos – una minoría – y pobres – la mayoría – se ha profundizado mientras el pluralismo religioso y cultural puede ser vivido más bien como una amenaza a la propia identidad que una oportunidad para el enriquecimiento mutuo. El resultado es que el optimismo moderno ha sido reemplazado por el escepticismo postmoderno.

<sup>2</sup> “El concilio con optimismo ingenuo, y la etapa postconciliar de manera acrítica, asumieron los ideales burgueses de occidente como los representaba la era de los Kennedy y la Nueva Iluminación; ellos incluso veían en esto una explicitación del Evangelio y la acción del Espíritu de Dios. No prestamos suficiente atención a lo que de hecho estaba sucediendo en gran parte del mundo, la injusticia y opresión, en términos teológicos el poder del mal, reinaba. El desencanto que se apoderó de ellos muestra la visión tan limitada de este optimismo” H. J. GRAY, “Los Ejercicios Espirituales en el mundo secular”, en GARCÍA-LOMAS, J.M., (ed.), *Ejercicios espirituales y mundo de hoy*. Congreso Internacional de Ejercicios. Loyola, 20-26 septiembre de 1991, Mensajero - Sal Terrae, Bilbao - Santander s/d, 53-59, aquí 57.

<sup>3</sup> H. J. GRAY, “Los Ejercicios Espirituales en el mundo secular”, cit., 56.

Ante esta situación los *Ejercicios* pueden dar una orientación, en cuanto invitan a colaborar con la creación para luchar contra el mal en ella, gracias a la propuesta de la primera semana; mientras que en la segunda presentan un Salvador que quiere hacerse amigo de todos, y en la tercera llaman a la compasión apostólica hacia aquellos que sufren. En la cuarta semana invitan a compartir con el Señor la victoria escatológica que ha obtenido contra el pecado y la muerte.

Se trata de adaptar la sabiduría de los *Ejercicios* a los retos de la postmodernidad: viendo a Cristo en los sufrimientos y desafíos del mundo de hoy, tratar de ser otros Cristos ya que “Los Ejercicios siguen siendo un medio poderoso de ayuda para reconocer a Cristo en nosotros y en los demás. Y esto es lo que ha sido siempre el cristianismo”<sup>4</sup>.

**1.2.** Otro autor que trata un tema similar es Mario de França Miranda y lo hace ilustrando la relación entre la ‘espiritualidad’ ignaciana y el mundo de la increencia. Aborda el significado de la santidad para la vida de la Iglesia, en general, y de la santidad de Ignacio de Loyola para vida de la Compañía, en particular. Su intento es el de “demostrar la importancia y la pertinencia para nuestros días de la experiencia específicamente ignaciana”<sup>5</sup>.

A juicio de França se puede afirmar que Ignacio de Loyola tuvo a orillas del río Cardoner su ‘experiencia matriz’ con la que ha interpretado su pasado inmediato de neoconverso y con la que ha modelado y orientado su futuro como creyente y mistagogo. Efectivamente, los *Ejercicios* son un método desarrollado por Ignacio para buscar y encontrar a Dios sobre la base de su experiencia mística que tiene, una vez más, a orillas del Cardoner su origen y culmen.

El sentido de la experiencia de los *Ejercicios* França lo pone en relación a tres aspectos que determinan la sociedad actual: la ausencia de una cosmovisión cristiana, la subjetivización de la fe cristiana y la crisis de la imagen de Dios y de las prácticas cristianas. Ante esta situación el carisma ignaciano ofrece una pedagogía que orienta al creyente a buscar y hallar la voluntad de Dios ordenándolo y encaminándolo interiormente hacia la acción exterior sobre la base de la experiencia recibida. Así el creyente puede vivir en medio de una sociedad para la cual ‘creer’ no es significativo, sin necesariamente subjetivizar su fe, sino más bien ejercitando una libertad iluminada por ella para decidir y realizar sus opciones cotidianas en medio de un ambiente que no favorece directamente el desarrollo de la vida cristiana. De este modo se podrá evitar mejor el riesgo siempre presente de hacerse falsas imágenes de un Dios que se manifiesta como fuente y origen de todas las cosas y como respuesta trascendente a la pregunta del sentido último de la existencia.

**1.3.** Arthur G. Vella, tratando de la espiritualidad ignaciana y la globalización, resalta los aspectos positivos y negativos de la nueva situación creada con las nuevas redes de

<sup>4</sup> H. J. GRAY, “Los Ejercicios Espirituales en el mundo secular”, cit., 59.

<sup>5</sup> M. DE FRANÇA MIRANDA, “Mundo de la increencia y espiritualidad Ignaciana”, en GARCÍA-LOMAS, *Ejercicios espirituales y mundo de hoy*, cit., 61-76, aquí 62.

interconexión entre diversos sectores internacionales. Ello ha producido una creciente interdependencia que influye en modo determinante sobre el comportamiento de todos aquellos que se encuentran involucrados, al punto que es imposible tomar decisiones independientemente de lo que sucede en la 'red'. Esta globalización ha creado una situación inédita en la historia que ha profundizado las diferencias entre ricos y pobres, haciéndose responsable de la fragmentación y de los desequilibrios entre las naciones<sup>6</sup>.

La espiritualidad ignaciana, siguiendo las huellas de Ignacio, se abre al mundo en una visión global divina de salvación que tiene el centro de su dinamismo en el amor a Jesucristo, hecho hombre para salvar a los hombres. Sin duda esta es una clave para la solución de los aspectos negativos de la globalización. El amor a la verdad, el discernimiento y tantos otros aspectos de los *Ejercicios Espirituales* son una invitación "a examinar en oración todo esto en el contexto de aquella visión integradora, aquella interpretación universal y global de la realidad que vislumbró Ignacio y que experimentó en las orillas del Cardoner, y que ahora podemos ver expresada de alguna manera en las pocas líneas del *Principio y Fundamento*"<sup>7</sup>.

**1.4.** La aportación ignaciana a una espiritualidad del mundo es el tema que Juan A. Estrada desarrolla. Sostiene que se ha roto el paradigma tradicional con el cual se concebía la santidad, enraizado en esquemas medievales de la vida religiosa y monacal: "Hemos pasado a un modelo de santidad que progresivamente subraya el compromiso cristiano en el mundo, desplazando así la primacía de la oración y la contemplación, y el retirarse del mundo, como criterio de perfección cristiana. Desde la segunda mitad del siglo XX se han revalorizado las realidades terrenas y la historia, que exige discernir los signos de los tiempos buscando la presencia de Dios"<sup>8</sup>.

El nuevo paradigma enfoca más bien los aspectos positivos y gozosos de una 'espiritualidad mundana' y los relaciona con aquellas dimensiones de la espiritualidad ignaciana que, por diversas razones históricas, no han sido suficientemente resaltados. Entre ellos, un aspecto muy importante que se debe recuperar es la tensión dinámica tan propia del cristianismo entre trascendencia e inmanencia de Dios: la trascendencia no confunde a Dios con nada de lo creado y permite a la creación una dimensión 'laica' de justa autonomía; pero, al mismo tiempo, se trata de un Dios encarnado y, por tanto, inmanente a la misma creación. Por esta razón el mundo y la historia son el 'lugar' del encuentro con Dios, en medio de sus ambigüedades y negatividades. Éste es el 'lugar' donde la libertad humana se realiza buscando ordenarse para alcanzar su fin trascendente, conseguido trabajosamente en el mundo y en la historia.

<sup>6</sup> Cfr. A. G. VELLA, "La Espiritualidad Ignaciana y los Problemas de la Globalización", en AA.VV., *La espiritualidad ignaciana ante el siglo XXI*. México 1993, 33-53, aquí 37.

<sup>7</sup> A. G. VELLA, "La Espiritualidad Ignaciana y los Problemas de la Globalización", cit., 43 (cursivas del autor).

<sup>8</sup> J. A. ESTRADA, "Aportación Ignaciana a una Espiritualidad del Mundo", en AA.VV., *La espiritualidad ignaciana ante el siglo XXI*, cit., 132.

En efecto, Ignacio asume la tradición mística cristiana y le da una nueva orientación militante<sup>9</sup> desde la perspectiva del Dios trinitario que se encarna para salvar al hombre del pecado: “Por eso, la suya es una espiritualidad de trascendencia mundana y no cae en la trampa de buscar a Dios desde el apartamiento de la historia y de lo profano”<sup>10</sup>. La espiritualidad ignaciana se asimila a la modernidad en la medida en que acentúa la interioridad y la subjetividad, preocupada por hacerse de un método (Descartes) para conocer la voluntad de Dios mediante el discernimiento de las mociones interiores del creyente. En este marco de referencia la ascética es funcional a la liberación personal para realizar la voluntad de Dios. Las realidades humanas no hay que negarlas, sino integrarlas al plan divino que ha sido puesto en manos de los hombres como colaboradores de Dios. De esta actitud se sigue el aprecio por todas las realidades mundanas.

A juicio de Estrada esta espiritualidad que “recoge las tensiones dinámicas inherentes al concepto cristiano del mundo y del hombre, para desde ahí desarrollar una espiritualidad que sintetiza mística y ascética al servicio de una experiencia de la trascendencia mundana, operativa y militante”<sup>11</sup>, comienza a perderse ya en la segunda generación de jesuitas para diluirse después progresivamente. Solamente después de la segunda guerra mundial se da un retorno a las fuentes de la espiritualidad ignaciana, y en modo especial con el Concilio Vaticano II y el generalato del Padre Arrupe: “Las congregaciones generales XXXI y XXXII de la Compañía de Jesús han generado una dinámica de ‘desmonaquización’ y de toma de distancia respecto a las prácticas, devociones y espiritualidad mendicante que habían impregnado en gran parte a la Compañía restaurada, para intentar recuperar la especificidad de la dinámica ignaciana”<sup>12</sup>.

La síntesis ignaciana abraza la gloria de Dios en la conquista del mundo para Cristo, que se concretiza en la evangelización y la construcción del Reinado de Dios mediante la opción por los pobres y los derechos humanos. Así mística y ascética se ponen “al servicio de una espiritualidad válida para el mundo de hoy, atenta a discernir los signos de los tiempos, buscando la voluntad de Dios e inculturada en los conflictos, búsquedas y esperanzas de nuestros contemporáneos. Ahí se juega el futuro de la espiritualidad ignaciana y de su aportación eclesial y social”<sup>13</sup>.

**1.5.** Philippe Lècrivain, desde una perspectiva histórica, aborda el tema de los *Ejercicios Espirituales* como un camino de la modernidad. Pone en evidencia el papel del deseo en la conversión de San Ignacio y en los *Ejercicios*: un ansia de trascendencia, de alcanzar ‘algo más’ (*magis*) no conocido, pero experimentado en la alternancia de las consolaciones y desolaciones. Esta dinámica del deseo que se vivencia como una tensión permanente hacia un horizonte trascendente, motiva la toma de decisiones en la que el creyente se

<sup>9</sup> Cfr. J. A. ESTRADA, “Aportación Ignaciana a una Espiritualidad del Mundo”, cit., 136.

<sup>10</sup> J. A. ESTRADA, “Aportación Ignaciana a una Espiritualidad del Mundo”, cit., 137.

<sup>11</sup> J. A. ESTRADA, “Aportación Ignaciana a una Espiritualidad del Mundo”, cit., 141.

<sup>12</sup> J. A. ESTRADA, “Aportación Ignaciana a una Espiritualidad del Mundo”, cit., 143.

<sup>13</sup> J. A. ESTRADA, “Aportación Ignaciana a una Espiritualidad del Mundo”, cit., 144.

auto-determina en el ejercicio supremo de su libertad individual<sup>14</sup>. Así el Principio y Fundamento “consiste esencialmente en abrir un espacio al deseo, a dejar hablar al sujeto del deseo en un lugar que no es un lugar y que no tiene nombre; se trata, hablando más simplemente, de operar una ruptura inicial sobre la que se apoya el desarrollo ulterior”<sup>15</sup>.

En esa ruptura se encuentra a Dios, que libera de todo, para buscarlo libremente. Aquí se da el nexo entre contemplación y acción, pues tomar una decisión que se interpreta como voluntad de Dios significa auto-orientarse en el amor, por amor a Dios, y por tanto, quedar ligado a Él. Y como la decisión no es auto-referencial al sujeto, sino a Dios, el medio para orientarse es el discernimiento de los espíritus, precisamente para no errar el camino.

Lécrivain ve en este ejercicio de la libertad un aspecto que aproxima a la condición actual de la sociedad secularizada. La modernidad, como Ignacio, acentúan la acción y no la contemplación. En efecto, Ignacio quiere ‘ayudar las almas’, que desde la perspectiva de los *Ejercicios* significa ayudarlas a vencerse y ordenarse, porque lo que prima es el deseo que Dios sea servido por puro amor e interés de su gloria. Esto significa que la acción, el obrar, se ejecuta por amor de Dios y, por tanto, se vuelve contemplación porque se realiza en el amor. La gracia contemplativa dada a la Compañía la describe así el autor: “El hombre se entrega voluntaria y determinadamente a la oración o al trabajo, pero descubre su impotencia para entrar en relación con Dios o para tener éxito en su trabajo tal como había pensado. Hace entonces la experiencia de ser pasivo y, simultáneamente, de ser receptivo de la presencia actuante de Dios. En esta contemplación, descubre que Dios actúa y que le comunica su actuar”<sup>16</sup>.

**1.6.** Ignacio Iglesias dedica las páginas finales de un artículo a comentar la relación entre experiencia y compromiso al interior de la dinámica de la espiritualidad ignaciana. Se pregunta: “El hombre o la mujer, que inspiran su vida cristiana en la espiritualidad ignaciana, ¿se sitúan, y cómo se sitúan, desde ella ante la ‘novedad’ de nuestro mundo, ante sus logros y sus degradaciones, ante las nuevas o viejas, pero persistentes, dialécticas, que lo cruzan en todas direcciones de forma cada vez más universal y englobante?”<sup>17</sup>. En concreto se pregunta cómo se sitúa la espiritualidad ignaciana antes estos tres ejes: fundamentalismo-secularismo, religiosidad-compromiso, poderosos-débiles.

Según Iglesias, la espiritualidad ignaciana ofrece la mediación del discernimiento para evitar la huida hacia la seguridad falsa del fundamentalismo o la fuga hacia adelante del progreso ilimitado, propia del optimismo secularizado. Fortalece una actitud vigilante sobre sí mismo para evitar falsas imágenes de Dios y desarrolla una actitud crítica frente al propio modo de vivir la religión, promoviendo la salida concreta de sí en el encuentro y en el servicio del prójimo. Y, en fin, en el contexto actual: “El hombre y la mujer de

<sup>14</sup> Cfr. PH. LÉCRIVAIN, “Los Ejercicios Espirituales, un Camino de la Modernidad”, en AA.VV., *La espiritualidad ignaciana ante el siglo XXI*, cit., 69-85, aquí 71.

<sup>15</sup> PH. LÉCRIVAIN, “Los Ejercicios Espirituales, un Camino de la Modernidad”, cit., 73.

<sup>16</sup> PH. LÉCRIVAIN, “Los Ejercicios Espirituales, un Camino de la Modernidad”, cit., 81.

inspiración ignaciana en sus vidas son urgidos (y éste será uno de los signos más evidentes de su ‘actualidad’) a levantar la bandera del primado de la persona singular, y de las comunidades humanas, y a proyectar sobre ella la justicia en todas sus dimensiones”<sup>18</sup>.

**1.7.** La mención de un artículo de William A. Barry concluye la presente reseña. El autor establece una comparación entre la Compañía que encontró cuando entró en ella y la que vive 50 años después<sup>19</sup>. Escrito como un relato autobiográfico, ofrece el testimonio de excepción de alguien que ha vivido la evolución de lo que llama la sub-cultura jesuítica, desde los primeros años 50 hasta el umbral del tercer milenio.

Dejando de lado la comparación de los aspectos más concretos y ordinarios de la vida, Barry indica que la vida espiritual en sus años de formación, que concluyeron con la tercera probación en los años del Concilio Vaticano II (1963-1964), fueron animados por la práctica grupal de los *Ejercicios Espirituales*, la lectura espiritual de los clásicos (Rodríguez), la obediencia ciega a los superiores, la vida comunitaria en grandes residencias y la relación formal entre compañeros, además de un alejamiento concreto del ‘mundo’. En esta sub-cultura se respondía espontáneamente a las preguntas fundamentales de la vida: ¿Quiénes somos? ¿Dónde estamos? ¿Cuál es el problema? ¿Cuál es la solución? ¿Qué tiempo es éste?

El Concilio y los estudios de psicología a los que fue enviado por parte de sus superiores en el año 1964, dieron un vuelco copernicano a su vivencia de la espiritualidad ignaciana: de los *Ejercicios Espirituales* grupales se pasaron a los personalizados, la vida en comunidad se ‘desformalizó’, se pudo vivir en pequeñas comunidades y en contacto con directo con la gente, estudiando en las universidades y teniendo la posibilidad hasta de enamorarse.

Una de las cosas que más le sorprendió, especialmente cuando comenzó a practicar psicoterapia con jesuitas, fue la poca disposición que sus compañeros tenían para comunicar las propias experiencias espirituales. Ciertamente era una actitud que el tipo de formación recibida no fomentaba. Esto lo motivó enormemente para redescubrir la espiritualidad ignaciana especialmente desde el momento en que comenzó a dar los *Ejercicios* personalizados. Tiempo después, a partir de 1971, ayudó a dar forma a un centro de espiritualidad ignaciano dando la oportunidad de revalorizar, entre otras cosas, la anotación 15 de los *Ejercicios* según la cual Dios trata directamente con el ejercitante, así como los diferentes modos de orar, el modo de dar los retiros, el rol de los deseos, el discernimiento de los espíritus y la cuenta de consciencia.

En la conclusión del artículo Barry vuelve a colocar las cinco preguntas fundamentales para afirmar: somos católicos romanos puestos en el mundo de Dios, un mundo

<sup>17</sup> I. IGLESIAS, “Experiencia y Compromiso en la Espiritualidad Ignaciana”, en AA.VV., *La espiritualidad ignaciana ante el siglo XXI*, cit., 107-129, aquí 121.

<sup>18</sup> I. IGLESIAS, “Experiencia y Compromiso en la Espiritualidad Ignaciana”, cit., 125.

<sup>19</sup> W. A. BARRY, “Past, Present and Future. A Jubilarian’s Reflections on Jesuit Spirituality”, en *Studies in the Spirituality of the Jesuits* 32/4 (2000) 3-36.

conflictivo a todos los niveles, en el cual la espiritualidad ignaciana es un vía privilegiada para encontrar el camino de Jesús resucitado para nuestro tiempo de crisis global. Un tiempo que el autor no duda en calificar de post-moderno: “un proceso que reemplaza la modernidad, con efectos devastantes sobre nuestra comprensión del conocimiento y de la verdad, del yo (*self*), y de la historia que nos contamos a nosotros mismos”<sup>20</sup>. En esta situación recuperar la auténtica espiritualidad ignaciana resulta providencial por su optimismo, por su realismo cristiano y por los instrumentos ‘espirituales’ que proporciona para afrontar las crisis actual.

A juicio del autor: “Recuperando estas notas de la espiritualidad jesuítica estamos en buenas condiciones para afrontar el futuro desconocido y ayudar así a nuestra Iglesia y al mundo a que hagan lo mismo. Las tensiones de nuestra espiritualidad parecen ser hechas a medida de sastre para nuestro presente conflictivo si tenemos fe, confianza y nervios para vivir en modo auténtico nuestra espiritualidad”<sup>21</sup>.

## 2. Comentario

La opinión de todos los autores presentados se podría resumir en la consideración que la actualización del carisma ignaciano ofrece al creyente recursos válidos para vivir la fe en medio de un ambiente post-moderno y post-cristiano que se encuentra en permanente estado de transformación y en el cual las imágenes tradicionales de Dios han desaparecido y las mediaciones de la vida cristiana han sufrido un notable cambio.

Se podría también caracterizar el estado de ánimo del ciudadano medio, si no como pesimista, al menos como despojado de ese optimismo que la modernidad infundía con sus ideales. Una pérdida que se refleja también en el ámbito eclesial, fuertemente motivado durante el inmediato post-concilio Vaticano II por el optimismo que la apertura de la Iglesia producía, pero enfriado notablemente con el paso del tiempo y el sucederse de los acontecimientos eclesiales. De este modo, el creyente, ciudadano del mundo y miembro de la Iglesia, se encuentra desmotivado inicialmente, por decir lo menos, para vivir su compromiso con la sociedad y con la Iglesia. En el caso de los no-creyentes el pesimismo socio-religioso se manifiesta como una marcada desconfianza hacia políticos y clérigos, hacia el estado y la Iglesia con sus respectivos sistemas. Y, sin embargo, no se deja de buscar espontáneamente, en unos y en otros, una vía de salida que supere esta crisis que se vivencia sobre todo como crisis de sentido global. Este es el síntoma principal de la crisis epocal por la que atraviesan los países que giran en la órbita cultural del primer mundo.

Para comprender la aportación del modo de proceder ignaciano a este estado del mundo occidental es importante comenzar por sentar algunos presupuestos que orientan la investigación.

<sup>20</sup> W. A. BARRY, “Past, Present and Future. A Jubilarian’s Reflections on Jesuit Spirituality”, cit., 31.

<sup>21</sup> W. A. BARRY, “Past, Present and Future. A Jubilarian’s Reflections on Jesuit Spirituality”, cit., 29.

## 2.1 Presupuestos para enfocar el tema

Es un lugar común afirmar que la Iglesia con el Vaticano II salió de su 'mundo medieval' para entrar en el mundo de la modernidad. Es verdad que salió de 'su' mundo, pero cabría preguntarse si lo hizo con el paradigma adecuado, mientras su interlocutor, 'el mundo', desde antes de la segunda guerra mundial y en forma siempre más acelerada después, operaba un silencioso pero determinado cambio en la percepción de sí mismo. En efecto, la Iglesia durante el post-concilio se presenta en términos de modernidad a un mundo que ya ha cruzado el umbral de la post-modernidad. Y la prueba es que las teologías que surgieron entonces hoy día han perdido prácticamente su capacidad de convocar entusiastas multitudes de creyentes como lo hacían apenas formuladas en los años sesenta y setenta. Esas multitudes están ahora 'en otra cosa'. Desde que cayó la barrera medieval de la sub-cultura eclesial que le permitía defenderse del mundo 'moderno', la Iglesia, en realidad, no ha podido establecer en la práctica un paradigma que ofrezca en la nueva situación 'post-moderna' lo que ofrecía antes: seguridad metahistórica en un proyecto histórico. Precisamente la falta de un nuevo paradigma pastoral en la Iglesia, que dé cuenta también de su identidad para el mundo, es lo que determina la crisis institucional. La interpretación acertada de esa 'otra cosa' en la que 'están' las multitudes de creyentes y no creyentes daría la clave para buscar un modo adecuado para acercarse a ellas y poner en práctica un dialogo evangelizador.

Hay que tener presente el hecho que durante el pontificado de Juan Pablo II (1978-2005) se ha verificado una fuertísima aceleración de la pérdida de influjo de la Iglesia en la vida cotidiana de los ciudadanos, especialmente en Europa occidental. Hoy en día es evidente que la sub-cultura católica ha sufrido una dramática transformación en comparación a cincuenta años atrás. La toma de consciencia de esta nueva situación ha motivado a S.S. Benedicto XVI la creación a fines de junio del 2010 de un consejo pontificio para la nueva evangelización. La pregunta de fondo que levanta esta nueva institución es si en realidad el Vaticano II no respondía a una mentalidad 'moderna' y ahora hay que hacer frente más bien a una actitud vital 'post-moderna'. ¿Ha quedado desfasada la pastoral del Concilio? ¿Cómo se explica el hecho que durante los años del post-concilio Europa occidental ha cambiado tan radicalmente su atmósfera religiosa? ¿No era un Concilio para acercar la Iglesia al mundo? ¿No se constata hoy que ha sucedido exactamente lo contrario? La necesidad de una 'nueva evangelización' evidencia la novedad de la situación actual y la ausencia de un paradigma eclesial para hacerle frente. Y ciertamente ante la situación reinante no se puede argumentar que el éxito multitudinario de la beatificación de Juan Pablo II sea un evidente signo que la tendencia actual está cambiando ruta.

Plantear la aportación del modo de proceder ignaciano en esta situación requiere dar antes algunos pasos previos. En primer lugar, cuestionar si la identificación de la vivencia ignaciana como 'espiritualidad ignaciana' sea todavía pertinente; en segundo lugar, indagar si la identificación entre *Ejercicios Espirituales* y espiritualidad ignaciana sea acertada; y, finalmente, preguntar si no sería conveniente establecer una relación más estrecha y explícita entre 'lo' ignaciano y 'lo' cristiano.

El término ‘espiritualidad’ ha dejado de tener consistencia en la nueva situación socio-religiosa. En otro lugar se ha desarrollado en detalle la propuesta alternativa, baste aquí decir solamente que la palabra ‘espiritualidad’ y la palabra ‘mística’ se pueden abrazar en un nuevo modo de concebir la ‘espiritualidad ignaciana’ nombrándola ‘vida cristiana ignaciana’<sup>22</sup>. Esta ‘vida ignaciana’ comprende la consideración de la vivencia inefable del misterio cristiano, su explicitación e interpretación teológica así como el modo de proceder consecuente.

Parece oportuno también evitar caracterizar la ‘espiritualidad ignaciana’ con conceptos tales como ‘modo de proceder’ y ‘carisma’. La razón para excluir el primero es porque fácilmente se puede dar al modo de ‘proceder’ ignaciano una interpretación moralista y no enraizada en la experiencia del misterio. De igual manera se prefiere dejar de lado el segundo concepto, ‘carisma’, porque está muy relacionado a una interpretación ecle-siológica e institucional, además de ser identificado en la práctica con el ‘carisma’ ignaciano del jesuita y de la Compañía de Jesús. Muchas veces es tomado como sinónimo de vida religiosa ignaciana, es decir, del modo de vida religioso de los jesuitas.

Tratándose de ‘vida cristiana ignaciana’ no es posible identificarla con el método de los *Ejercicios Espirituales* porque la ‘vida cristiana’ tiene una dinámica que comprende todo el desarrollo de la relación con Dios a través de las diferentes etapas y momentos de la vida en la que se despliega. Afirmar que en el método, los *Ejercicios*, se encuentran orientaciones precisas para la vida cristiana cotidiana no puede llevar a afirmar que en ese método se interpreta comprensivamente el desarrollo de toda la vida cristiana. Un nivel avanzado de contemplación va más allá del método de San Ignacio, aunque ese contemplativo haga los *Ejercicios* ignacianos. “Buscar y hallar la voluntad de Dios” no significa que siempre sea para tomar una decisión (que sería lo propio de la metodología de los *Ejercicios*): puede muy bien darse que la voluntad de Dios sea simplemente contemplarlo pasivamente, sin necesariamente tener que afrontar una decisión. Cabría preguntarse, por ejemplo ¿cuál es la relación entre los *Ejercicios Espirituales* y la *Doctrina Espiritual* de Louis Lallemand o la *Guia Espiritual* de Jean-Joseph Surin o *El hombre espiritual* de Jean-Baptiste Saint-Jure?

Considerando la ‘vida cristiana ignaciana’ también hay que poner en relación ‘lo’ ignaciano de esa vida con ‘lo’ cristiano de ella, pues lo segundo cualifica lo primero. Como no se puede identificar la vida cristiana ignaciana con los *Ejercicios*, tampoco se la puede identificar sin más con la vivencia cristiana eclesial. Esto significa, en concreto, que se debe interpretar la dinámica ignaciana en diálogo con la interpretación eclesial de la vida cristiana. En términos superados: hay que relacionar la ‘espiritualidad’ ignaciana con la ‘teología espiritual’. Con la nueva terminología esta relación se da ya en su formulación: ‘vida cristiana ignaciana’.

En conclusión, el enfoque con el que se plantea la relación entre la vida cristiana ignaciana y la post-modernidad presupone la superación del término ‘espiritualidad

<sup>22</sup> Cfr. R. ZAS FRIZ DE COL, “**Teología de la vida cristiana ignaciana**”, en *Ignaziana* 9 (2009) 35-68 [www.ignaziana.org](http://www.ignaziana.org); cfr. ID., *Teologia della vita cristiana. Contemplazione, vissuto teologale e trasformazione interiore*. San Paolo, Cinisello Balsamo 2010.

ignaciana' y su identificación con los *Ejercicios Espirituales*, asimilándola a una concepción teológica más amplia y actualizada.

## 2.2 El enfoque

El concepto de 'paradigma' puede ayudar a un enfoque general del tema. En efecto, por paradigma (*παράδειγμα*, *paràdeigma*) se entiende un modelo aceptado y compartido por una comunidad (científica, religiosa, etc.) que sirve como esquema de referencia para investigar, mediante un método aceptado, y para explicar, desde un marco teórico común, determinados fenómenos considerados importantes para el particular desarrollo de la cosmovisión de una determinada comunidad.

En ámbito teológico, un paradigma es el marco de referencia (*framework*) que, fundado sobre la revelación cristiana, organiza la investigación y la comprensión de sus resultados en base a métodos y principios compartidos por la comunidad de teólogos mediante los cuales se interpreta el pasado, el presente y el futuro de la vida cristiana. Ciertamente no se puede identificar este paradigma con el magisterio eclesiástico sencillamente porque le compete a éste la orientación pastoral de los fieles, aunque sin excluir la investigación teológica.

Aplicando la noción de paradigma a la santidad cristiana, se entiende por paradigma de santidad el marco de referencia eclesial que sostiene teórica y prácticamente las mediaciones que establecen la relación personal entre el Dios de la revelación cristiana y el creyente, con el fin de interpretar críticamente las vivencias de éste último y poder establecer así la continuidad con la tradición pasada en un horizonte siempre abierto a un futuro trascendente y escatológico.

Sostener que se ha dado un cambio de paradigma de santidad es afirmar que se ha producido una solución de continuidad entre la experiencia vivida y el marco teórico con la cual se la interpretaba. En este sentido, efectivamente asistimos a una solución de continuidad entre la Europa que asiste al Concilio Vaticano II y monitorea el inmediato postconcilio, con la Europa que inicia la segunda década de su tercer milenio. Pero esa discontinuidad se da entre una Iglesia que se obstina por ser moderna cuando su interlocutor es post-moderno. Por esta razón no coincidimos con el análisis que hace Juan A. Estrada, porque da la impresión que sostiene un paradigma 'moderno' de interpretar el momento actual en contraposición a un paradigma eclesial de santidad 'medieval' superado.

En realidad, la rotura del paradigma no se encuentra entre uno 'medieval' y otro 'moderno' sino entre uno 'moderno' y otro 'postmoderno'. Es decir, la Iglesia con el Vaticano II deja el paradigma 'medieval' y asume el 'moderno' cuando en la sociedad civil se estaba ya operando desde décadas atrás el paso del paradigma 'moderno' al 'postmoderno'. El problema de interpretación radica en insistir en interpretar 'modernamente' un mundo que es ya 'postmoderno'. La ruptura del paradigma eclesial medieval se dio progresivamente a partir del siglo XVII para consolidarse durante el siglo siguiente con la Revolución francesa. Ese paradigma laico y secular asiste hoy a su crisis mortal después de la caída del muro de Berlín. La desorientación que se experimenta

actualmente para darle un sentido a la vida a nivel sociológico en todos los estratos de la población y prescindiendo del credo profesado, manifiesta patentemente el cambio operado. Por ello no basta la crítica al paradigma medieval de santidad, hay también que hacer la crítica al paradigma de la modernidad. Si es la ‘modernidad’ la que ha entrado en crisis, no se puede pretender que la Iglesia continúe a usar esquemas ‘modernos’ para iluminar las mentes y los corazones de aquellos que se encuentran profundamente desilusionados de los frutos de la modernidad y viven en una especie de ‘depresión’ postmoderna. Esa ‘depresión’ cuestiona la racionalidad de la exclusión de la religión de la vida y replantea en cierto modo y en forma muy existencial la cuestión de la trascendencia. Hay que dar un paso más en la reflexión.

Cuando se afirma que se ha pasado en la Iglesia de un paradigma de santidad que daba la primacía a la oración, a la contemplación y a la *fuga mundi* a otro que pone el acento en el compromiso cristiano con el mundo como criterio de perfección cristiana porque desde la segunda mitad del siglo XX se ha dado una revalorización de las realidades terrenas y de la historia<sup>23</sup>, y se sostiene que la Compañía de Jesús durante el postconcilio se ha ‘desmonaquizado’ y ha superado una práctica devocional y una espiritualidad propias de órdenes mendicantes, no se hace sino insistir en una aproximación ‘moderna’ a un mundo ‘postmoderno’.

El testimonio de William A. Barry es muy significativo al respecto. Siguiendo su relato y adoptando su lenguaje, se ha operado una transformación inimaginable en la sub-cultura jesuítica en los últimos cincuenta años. Inmediatamente después del Concilio se dio en la Compañía un auténtico intento de ‘inculturación’, loable desde todo punto de vista, pero los criterios con los cuales la Compañía se incultura a finales de los años 60 e inicios de los 70 en la sociedad civil, no parecen ser hoy los mismos porque el contexto socio-religioso ha cambiado desde entonces mucho más rápida y radicalmente que la capacidad de la Iglesia y de la Compañía para acompañarlos y reaccionar apostólicamente. Por eso cabe tomar el pulso de la sociedad actual, que parece acelerarse siempre más, para intentar un momentáneo y precario *aggiornamento* de la situación en curso y poder, desde ella, hacer alguna consideración de utilidad, aunque la velocidad de los cambios pueda convertirla superflua rápidamente.

Pero antes de hacerlo es necesario hacer una importante aclaración previa. Un paradigma de santidad se fundamenta en una experiencia, a partir de la cual se teoriza y se organiza una cosmovisión. San Ignacio hace experiencia (Cardoner), la expresa (*Autobiografía*, *Diario espiritual*) y la formula (*Ejercicios Espirituales*, *Constituciones*). Los que siguen una forma de vida cristiana e ignaciana hacen experiencia de los *Ejercicios* (eventualmente también de las *Constituciones*), de la *Autobiografía* y del *Diario*, pero no del Cardoner. Reflexionan sobre su experiencia y formulan una teoría a la que normalmente llaman ‘espiritualidad’, basada en la experiencia de los *Ejercicios*. Ignacio, por el contrario, en la medida en que es el autor de los *Ejercicios*, no tiene de ellos la experiencia que tienen los ejercitantes, la suya es la experiencia ‘fundante’ del Cardoner, de la cual

<sup>23</sup> J. A. ESTRADA, “Aportación Ignaciana a una Espiritualidad del Mundo”, en AA.VV., *La espiritualidad ignaciana ante el siglo XXI*, cit., 132.

los ejercitantes tienen solo noticia escrita. Para *aggiornare* la tradición ignaciana no hay que reflexionar sólo sobre los *Ejercicios*, hay que hacerlo ante todo sobre la experiencia propia de los *Ejercicios*, porque en ella se da la gracia del Cardoner: la experiencia hecha durante los *Ejercicios* es el normal *Cardoner* de los ignacianos. No hay que perder de vista esta distinción porque permite dar continuidad a la tradición *cardonesiana* ya que hace posible recuperar la problemática personal y socio-religiosa del propio momento histórico en continuidad con la gracia recibida a orillas del Cardoner. Si los *Ejercicios* son el fruto de esa gracia, esa misma gracia es ofrecida a todos en los *Ejercicios*, a cada uno según su medida. Por eso hay que insistir en la reflexión de la propia gracia y no sólo en lo que el método de los *Ejercicios* puede aportar hoy. La ‘inculturación’ de los *Ejercicios*, como la del Evangelio, nace de la vivencia y de su reflexión, sin por eso menospreciar la exégesis de ambos escritos y la reflexión teológico-sistemática sobre ellos. No es lo mismo reflexionar sobre la vivencia, que reflexionar sobre el contenido de la vivencia. Son dos momentos distintos que conviene siempre distinguir, aunque no separar, pues cada uno de ellos exige un tratamiento metodológico diverso.

### 3. Conclusión

En 1950 Romano Guardini había ya pre-visto el rumbo que habría de tomar el desarrollo de la modernidad. Hoy día la crítica de ese desarrollo, que toma el nombre de post-modernidad, recupera la dimensión trascendental de la persona y la reconoce como parte integrante del ser humano. Se puede considerar a Zigmunt Bauman como abanderado de esta posición<sup>24</sup>. Él reconoce el papel importante de la religión en la sociedad y rescata del olvido de la modernidad la dimensión trascendente de la persona. Evidentemente no lo hace desde un punto de vista cristiano, pues no se considera creyente, pero avala desde su perspectiva sociológica lo que se constata actualmente como un retorno a la ‘espiritualidad’.

En el postmoderno mercado democrático de la vivencia espiritual, la vida cristiana no puede hacer a menos de presentarse como una entre tantas otras posibilidades. En este contexto la potencialidad apostólica de los *Ejercicios* esta fuera de duda, pues se presentan como un instrumento providencial para encaminar a los interesados en ‘hacer experiencia’ por los caminos de una vivencia cristiana en medio de la pluralidad de opciones con las que hay que confrontarse. Los *Ejercicios*, a condición de no quedarse sólo en ellos, sino de integrarlos en una visión más amplia del desarrollo de la vivencia cristiana, pueden ser una efectiva puerta de ingreso a la experiencia de la revelación de Jesucristo y al desarrollo de la vida en el Espíritu como vida cristiana ignaciana.

<sup>24</sup> Z. BAUMAN, *Il disagio della modernità*. Mondadori, Milano 2002, 195ss.