

Contemplativos en la acción

Dejarse conducir hacia la integración espiritual

di JULIA VIOLERO R.P.



Introducción

El modelo de vida consagrada asumido por muchos institutos religiosos remite a la conocida formulación nadaliana “contemplativos en la acción”¹, lo cual plantea la cuestión si todos entendemos lo mismo con esta formulación, si tiene actualmente un sentido unívoco. Parece sensato no apresurarse a responder, si atendemos a los diferentes significados que los términos contemplación y acción han adquirido por separado en distintos momentos históricos². La amplia difusión que han tenido en la Iglesia, especialmente en la vida consagrada, dificulta definirlos con precisión. Algo similar sucede cuando los dos términos se unen en la frase: “contemplativo en la acción”. En este caso, sin embargo, el éxito de esta expresión indica que bajo tal formulación subyace la comprensión compartida de un anhelo común difícil de alcanzar.

Las disquisiciones semánticas no parecen, en cualquier caso, ayudar mucho para precisar – y sobre todo para ver realizado – este deseo tan perseguido. Por eso, trataré de evitarlas en las próximas páginas. Creo que resulta más interesante prestar atención a cómo surgió la formulación “contemplativo en la acción” y cuál era el referente que se pretendía describir. Efectivamente, fue el jesuita Jerónimo Nadal (1507-1580) quien tuvo el acierto de emplear esta expresión refiriéndose a Ignacio de Loyola. En la primera parte de este trabajo mi atención se centrará en la relación de J. Nadal con Ignacio de Loyola y en el testimonio que ofreció a la Compañía de Jesús. Nadal recibió el encargo de transmitir a la incipiente Compañía el “modo de proceder” propio del jesuita, pero no elaboró complicados discursos doctrinales. Fundamentó toda su transmisión en describir el modo de proceder de Ignacio y exhortar a los jesuitas a adquirirlo. Estaba convencido de que ese modo de proceder era una gracia especial a la que Ignacio había sabido responder y que Dios deseaba comunicar a toda la Compañía. Nadal fue testigo de que la fidelidad de Ignacio a esa gracia lo había convertido en una persona que vivía una constante unión con Dios y a quien le resultaba fácil encontrarlo en todas las cosas. Así, este modo de proceder se convirtió en el ideal del jesuita y en la concretización de la espiritualidad ignaziana. Jesuitas contemporáneos como Pedro Arrupe (1907-1991) o Egede van Broeckhoven (1933-1967) nos muestran, a través de sus vidas, diferentes

¹ Sólo por citar algunos: Misioneras de la Caridad, Misioneros del Espíritu Santo, Agustinos, Pequeña Obra de la Divina Providencia, Menesianos, etc...

² Cf. E. CORETH, “Contemplative in Action” en R. W. GLEASON (ed.), *Contemporary Spirituality. Current Problems in Religious Life*, The Macmillan Company, New York 1968, 184-193 y R. MEJÍA, “Chercher et trouver Dieu en toutes choses” en *CabSpIg* Sup. 15, Sainte-Foy 1983, 21-32.

maneras de personalizar este ideal para nuestro tiempo. En la segunda parte me fijaré en ellos dos como ejemplos autorizados de la actualización de la espiritualidad del contemplativo en la acción.

La tercera parte, foco principal de este trabajo, se centra en las Religiosas de la Pureza de María, en cuanto llamadas, ellas también, a encarnar la espiritualidad del contemplativo en la acción. El Instituto Pureza de María, fundado por Alberta Giménez (1837-1922), se inserta en la tradición de la espiritualidad ignaciana a través de un lento proceso de identificación con la misma. Explicaré brevemente los elementos que conformaron el Instituto en esta tradición. Considero necesario este paso para mostrar que la interiorización de la propia espiritualidad resulta decisiva para afrontar los problemas que se presentan cotidianamente en la vivencia del carisma; en concreto, la cuestión de la integración espiritual.

Mi intento en esta tercera parte del trabajo consistirá en presentar el modo propio de ser contemplativas en la acción en Pureza de María, iniciando con la presentación de un reciente estudio sobre el Instituto que manifiesta cierta dificultad para encarnar este ideal. Luego presentaré, a la luz de esos resultados, el tema de la integración espiritual sobre la base de las Constituciones de las Religiosas de la Pureza de María que recoge y hace propia la expresión “contemplativos en la acción”. A continuación será presentado también el testimonio de vida de Alberta Giménez como, ella también, contemplativa en la acción. Para esta consideración me serviré de las conclusiones de la segunda parte, pues Arrupe y Broeckhoven son como ejemplos realizados de lo que también logró Alberta con su modo personal de unirse a Dios. Así, además, el lector comprenderá que la reflexión de la primera parte, centrada en la experiencia que da origen a “contemplativo en la acción”, está en función de iluminar la actualización del carisma del Instituto Pureza de María en medio de las dificultades cotidianas.

Finalmente, en la conclusión propongo, en forma de cuatro procesos y claves, los elementos de la espiritualidad del contemplativo en la acción que conducen hacia una integración de todas las dimensiones de la persona y a encontrar a Dios en todas las cosas.

Quisiera evidenciar a lo largo de estas páginas que “contemplativo en la acción” rerefleja el esfuerzo por transmitir y hacer accesible una experiencia fundante. Más allá de tal formulación, los contemplativos que presentaré nos permitirán reconocer que la transmisión del carisma está estrechamente ligada a la actitud del testigo. Así pues, este artículo responde a una doble intencionalidad. El primero, mostrar cómo algunos sujetos concretos, a los que podemos denominar como “contemplativos en la acción”, lograron una integración espiritual en sus vidas; de modo particular, Alberta Giménez. El segundo, más implícito, resaltar el papel del formador como testigo institucional en el proceso de integración personal, de aquí el énfasis en el tema de la formación.

I. LA RELACIÓN DE JERÓNIMO NADAL CON IGNACIO DE LOYOLA

Introducción

Comenzar a desentrañar lo que significa la fórmula de Jerónimo Nadal (1507-1580), “*simul in actione contemplativus*”, resulta arriesgado si no prestamos atención al contexto en el que surgió³; aún más, si no estudiamos lo que el mismo Nadal contempló en los años que tuvo ocasión de tratar con Ignacio. Por tanto, no es mi intención, en esta primera parte, explicar una fórmula conceptual, consagrada a través de los siglos, sino más bien interpretar cómo experimentó Nadal a Ignacio de Loyola y la incidencia que tuvo éste en su vida.

Considero la descripción que Nadal hace de Ignacio en un preciso momento de su vida, y mediante una formulación excepcional, una expresión insuficiente. Me refiero a que, como cualquier conceptualización, “contemplativo en la acción” no da cuenta adecuada de una experiencia. No agota la experiencia relacional que Nadal tuvo de Ignacio y sin la cual no sería posible explicar la vida del insigne jesuita mallorquín; tal experiencia excede lo que se pueda transmitir con un par de palabras⁴.

No obstante, es indudable el éxito que la formulación ha tenido como intento de síntesis de la espiritualidad ignaciana⁵ y, en cuanto tal, merece atención. Ello estriba, en parte, en la unión de dos conceptos considerados hasta entonces como contrarios y que de algún modo expresarían la superación de una tensión o la reconciliación de dos dimensiones de la persona que parecían obstaculizarse mutuamente. Sin embargo, como ya he apuntado más arriba, mientras permanezcamos en un nivel meramente conceptual es fácil reducir la experiencia que sustenta la fórmula y quedarse con una interpretación demasiado simplista – o incluso errónea – de la misma.

Por ello, optaré aquí (y en la orientación de todo el artículo) por no fijarme tanto en la semántica de la *contemplación* y la *acción*; cuanto en la intención testimonial que subyace a dicha formulación y en la relación personal que la suscitó. La relación de Nadal con Ignacio derivó en la necesidad de poner nombre a lo que el mismo Nadal experimentaba como una nueva propuesta de “religión”⁶, un modo diferente de “proceder”

³ La fórmula se encuentra en sus *In Examen Annotationes* (1557), Cf. *MNad* V [81] 162, donde “recuerda, entre los elementos propios de la vida religiosa, el de la oración (...) y trata de los Ejercicios ignacianos con que la Compañía ejercita y forma a los suyos. Esto le da ocasión de tratar de la oración de San Ignacio, de su contemplación trinitaria y de su vida contemplativa en la acción”. Miguel NICOLAU, “Contemplativo en la acción: una frase famosa de Nadal” en *CIS* 25 (1977) 7.

⁴ Como señala acertadamente Coreth: “He (Nadal) did not intend to give a final and sharply delineated formulation after the manner of an essential definition; rather he uses, in the course of a spiritual instruction, an incidental expression the ideas of which are rooted in tradition”. E. CORETH, “Contemplative in Action”... 184.

⁵ Una muestra de ello es el uso que personas tan autorizadas como Pedro Arrupe han hecho de la fórmula, de forma directa o indirecta. Ver J. C. COUPEAU, “Nadal en los discursos de Arrupe” en *Ignaziana* (www.ignaziana.org) 4 (2007) 196.

⁶ Para Nadal, este término es sinónimo de lo que hoy llamaríamos forma de vida consagrada: Cf. *MNad* V [26], 256.

en la vida consagrada de los hasta entonces institucionalizados: “Y esta es la práctica de nuestra religión. En la cual hay cosas particulares que no hay en las otras religiones”⁷.

Ignacio descubrió a Nadal un nuevo estilo de vida, un nuevo modo de interpretar el mundo, de “buscar y encontrar” a Dios en él. Nadal se aventuró a entrar en esta forma de vida y percibió que consistía no sólo en un concurso humano, sino principalmente en una gracia divina, y que la experiencia de Ignacio era el paradigma hermenéutico que disponía y abría a esa gracia⁸. Así pues pretendo focalizar la atención en: 1) la relación Nadal-Ignacio y lo que esa relación aportó a la vida de Nadal; 2) la transmisión que Nadal hizo a la Compañía de lo que vio en Ignacio y hacia lo cual, consideraba, estaban todos llamados; 3) como resultado de todo ello, determinar lo que Nadal consideraba característico del estilo de vida definido como “contemplativo en la acción”. Este recorrido me permitirá identificar la espiritualidad del contemplativo en la acción como una vía de integración humano-espiritual.

1. Jerónimo Nadal, testigo de Ignacio

Corría el año 1535. El joven de 28 años Jerónimo Nadal se encontraba en París completando sus estudios. Según él mismo narra⁸, creía haber coincidido con Ignacio en Alcalá. Sin embargo, recientes investigaciones apuntan como poco probable que se hubieran encontrado, pues Ignacio abandonó la ciudad dos años antes de que llegara Nadal¹⁰.

Ignacio ya llevaba cinco años en París cuando llegó Nadal. Las conversiones de algunos de los más brillantes estudiantes de la Sorbona, después de hacer los Ejercicios con Ignacio, y el cambio radical de vida por el que se determinaban, no podían sino escandalizar a muchos y poner en guardia a otros. Iñigo era considerado como un seductor peligroso que con sus “doctrinas” amenazaba el negocio de algunos de los colegios más importantes, los cuales temían perder estudiantes¹¹.

Seguramente también Nadal conoció esta fama de embaucador con tintes de hereje que se extendía sobre Ignacio y su carácter de persona distinguida, recta y siempre atenta a no sobrepasar los límites de la ortodoxia, que lo predispondría frente a tan cuestionado personaje¹².

⁷ *MNad* V [7], 37-38.

⁸ “La vida y el ejemplo de Ignacio son la base para conocer la gracia y fisonomía particular de la Compañía” M. NICOLAU, “Contemplativo en la acción...” 10.

⁹ “Chronicon Natalis” (1535-1538) en *MNad* I [1], 1 : “En Alcalá había visto también al P. Ignacio pero no le había tratado”.

¹⁰ Cf. J. NADAL CAÑELLAS, *Jerónimo Nadal. Vida e influjo*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2007, 30-31.

¹¹ Cf. R. GARCÍA-VILLOSLADA, *San Ignacio de Loyola. Nueva biografía*, BAC, Madrid 1986, 317.

¹² Ignacio fue sometido también en Francia a una pesquisa inquisitorial de la que salió indemne y que le permitió ganarse la confianza y amistad del mismo inquisidor. Cf. J. NADAL CAÑELLAS, *Jerónimo Nadal...*, 32. A pesar de ello, Nadal tenía sus recelos respecto a él.

Uno de aquellos días de París, se encontraron los dos en el arrabal de Saint-Jacques y Nadal le manifestó el miedo que la muerte le había inspirado hasta no hacía mucho, debido a una enfermedad ya superada. Sin duda, la respuesta que Ignacio le dio en aquella ocasión debió dejarle bastante desconcertado, pues éste le refirió: “¿Por qué ese miedo a la muerte?” A lo que Nadal respondió con otra pregunta: “¿Tú no temes la muerte?” Añadió Ignacio: “Hace 15 años que no la temo’ (es decir, desde el año de su conversión)”¹³. Dada su personalidad más bien melancólica y sensible, aquella respuesta imprimió en Nadal una profunda huella. El hecho de que recordarse este suceso literalmente, y que sea una de las pocas referencias que guarda de Ignacio en París, así parece evidenciarlo.

Ignacio no le era indiferente, aunque tampoco acabase de aceptarle. Había captado el deseo de éste por atraerle a su grupo, pero, ante todo intento de acercamiento, Nadal ponía una mayor resistencia. Evidentemente, sentimientos encontrados anidaban en su alma.

Poco tiempo permanecería Nadal después en París, pues un edicto real obligaba a los españoles a abandonar la ciudad (1536), por lo que marchó a Avignon. Tras varios contratiempos en aquella ciudad, regresó a Palma de Mallorca (1538), ya ordenado sacerdote y con el título de doctor en teología.

En su isla natal, a pesar de los importantes beneficios eclesiásticos y cargos que ocupó, sufrió una fuerte crisis que lo mantuvo en un estado de nostalgia durante casi siete años. Hasta que, cierto día, llegó a sus manos una copia de una carta de Francisco Javier enviada desde Cochín (1544) por la que vino a saber de la aprobación apostólica del grupo de París. Esta noticia y el tono de la carta, llena de celo misionero, le conmovieron profundamente y le sacaron del estado depresivo en el que se encontraba, como nos relata en su *Chronicon* (1538-1545): “Reconocí enteramente la gracia de Dios, y desde entonces me propuse partir para Roma”¹⁴.

Los primeros meses a su llegada a Roma fueron especialmente significativos para Nadal, pues describe lo que supuso volver a entrar en contacto con Ignacio después de tanto tiempo (1545). Ignacio le trató desde el inicio con suma amabilidad y confianza, con franqueza de antiguo amigo. A Nadal le sorprendió este afecto y trató afable con que le recibió¹⁵, y que no tuviera en cuenta los desplantes que le hiciera en París. En cambio, no le agradó tanto el proceder de otros dos jesuitas muy cercanos a Ignacio: Laínez y Doménech, que le instigaban a hacer los Ejercicios a toda costa para ver si se unía a ellos.

Nadal narra cómo Ignacio le invitaba alguna vez a comer y conversaba con él con dulzura. El delicado y respetuoso modo de Ignacio inspiró tal confianza a Nadal que un día el mallorquín se sinceró con él diciéndole: “Estos Padres me llenan la cabeza con el tema de los Ejercicios, y yo me doy cuenta de lo que están esperando, que yo cambie mi estado y modo de vivir y me una a vosotros. En esto quiero que tú conozcas muchas cosas de mí que me parece que no me hacen apto para la vida de vuestro instituto”¹⁶.

¹³ *MNad* I [3], 2.

¹⁴ *MNad* I [31], 11.

¹⁵ Cf. *MNad* I [39-44], 14-16.

¹⁶ *MNad* I [42], 15.

Entonces Nadal comenzó a relatar a Ignacio todos los defectos de su vida a lo que éste, con una sonrisa, respondió: “Estás muy bien; no faltará en la Compañía aquello en lo que puedas ocuparte, si el Señor te llama a ella”.

La tranquilidad que le proporcionó esta respuesta fue el factor decisivo para que se determinara finalmente a hacer los Ejercicios. Ignacio encargó entonces buscarle un aposento apto para el retiro y la oración, con un “huertecillo ameno” para que al novicio no le embargara la melancolía¹⁷. Tras un duro proceso de elección, Nadal se decidió a entrar en la Compañía, llenándose con ello de mucha consolación y paz interior¹⁸.

Al poco tiempo, Ignacio le dio cargos de responsabilidad y le consideró siempre como uno de sus colaboradores de más confianza y con el cual compartió sus más íntimas confidencias. Resulta singular la atención con la que Ignacio se prodigaba con él y penetraba en sus sentimientos. Nadal se sintió comprendido y acogido desde el principio. Comenzó a experimentar en sí mismo la capacidad de “conocimiento interno” que Ignacio poseía y que le convertía en un excelente canal de la comunicación del amor del Padre. Sus palabras del *Chronicon* nos revelan la gratitud y el cariño que Ignacio suscitaba en él: “El P. Ignacio ha comenzado a tratarme con gran suavidad y familiaridad, muchas veces me invita a comer con él y a menudo viene a mi aposento o me saca de paseo, lo cual interpreto yo en el sentido de que ha comprendido mi ternera de espíritu y ve que necesito de esta familiaridad en el trato”¹⁹.

Nadal percibe un trato adaptado a su personalidad. Ignacio ha entendido lo que necesita y adecua a ello su modo de relacionarse con este espíritu inquieto. Personaliza sus gestos, sus palabras en función de la sensibilidad del novicio, con lo que logra crear entre ellos un espacio de confianza e intimidad que crecerá con los años²⁰.

Pero si bien las dulzuras y suavidades eran apropiadas para los inicios de Nadal en la Compañía, las cosas cambiarán cuando Ignacio considere que es ya “súbdito de virtud sólida”, como refiere el P. Diego Jiménez²¹. No le faltaron a Nadal duras reprensiones por parte de Ignacio, a menudo por asuntos de poca importancia. Era la pedagogía de Ignacio que requería de diferentes actitudes según el momento que estuviera atravesando la persona y que se encaminaba siempre a propiciar la respuesta más generosa posible que pudiera dar el sujeto.

Así lo entendió Nadal, quien adivinaba, detrás de aquellas reprensiones, el amor de un padre que trata de dar a su hijo lo que más le conviene.

¹⁷ *MNad* I [42], 16.

¹⁸ Cf. *MNad* I [43-50], 16-18.

¹⁹ *MNad* I [82], 23.

²⁰ Esta atención que Ignacio presta al ánimo de Nadal, recuerda a la Anotación 7ª de los Ejercicios en la que se advierte al que los da que “si ve al que los rescibe, que está desolado y tentado, no se haya con él duro ni desabrido, mas blando y suave, dándole ánimo y fuerzas para adelante” [EE 7].

²¹ Diego Jiménez fue secretario y compañero de viajes de Nadal. Testigo de excepción de muchos episodios de su vida, escribió unos comentarios al “*Chronicon Natalis*”. Cf. *Commentarium de vita et virtutibus Patris Nadal* en *MNad* I [17], 35.

La relación entre ambos pasa por momentos muy diversos, como hemos podido comprobar. Del recelo a la confianza, de la admiración a la amistad íntima, y finalmente, tras su muerte, de la filiación espiritual a una relación más institucional en la que Nadal debe mostrar al Fundador, paradigma del modo de proceder de la Compañía²². Estos diferentes momentos nos hacen comprender que desde el inicio de su relación, el mallorquín intuyó algo diferente en Ignacio. A medida que la relación se hace más íntima, Nadal reconoce que eso que hace diferente a Ignacio es la respuesta a una gracia; y esta gracia la quiere otorgar el Señor a toda la Compañía.

La relación de Ignacio con uno de sus seguidores se convierte en un elemento decisivo para la transmisión del carisma, del mismo modo que en la vida de muchos otros fundadores. Si en el origen de otras fundaciones fue relevante la amistad entre maestro y discípulo²³, de modo particular lo es en ésta, pues la relación personal constituye un aspecto primordial en la espiritualidad ignaciana.

2. La Transmisión

El papel que Nadal desempeñó como transmisor e interprete del carisma ignaciano dentro de la Compañía es sin duda admirable²⁴. Consciente, como era, del privilegio que había tenido al tratar tan estrechamente a Ignacio, ponía todo su empeño en transmitir con fidelidad y pasión ese mismo espíritu que vio en Ignacio y que encontró después plasmado en las *Constituciones* y la *Autobiografía*: “Cuando él [Nadal] declaraba las *Constituciones* parecía que Ignacio hablaba por su boca”²⁵.

Nadal fue testigo de las diarias conversaciones tenidas entre Ignacio y el P. Polanco, secretario de la Compañía, durante el proceso de composición de las *Constituciones*. A partir de ahí comenzó a tener un conocimiento profundo del texto ignaciano, lo que le permitió después llevar a cabo el encargo de promulgarlas por las comunidades de Europa²⁶.

²² Cf. P.-A. FABRE, “Ignace de Loyola et Jérôme Nadal: Paternité et filiation chez les premiers jésuites” en J. PLAZAOLA (ed.), *Ignacio de Loyola y su tiempo. Congreso internacional de historia* (9-13 septiembre 1991), Mensajero-Univ. Deusto Bilbao 1992, 617-633.

²³ Sirva de ejemplo la relación entre S. Francisco de Sales y Juana de Chantal que dio origen a la Orden de la Visitación. Cf. S. FRANCESCO DI SALES, *Lettere di amicizia spirituale*, A. RAVIER (ed.), Ed. Paoline, Milano 1992².

²⁴ “Présentateur et commentateur privilégié de l’esprit ignatien, telle est sa mission essentielle (...) Analyste plein de sensibilité et de finesse, Nadal n’est pas un simple répétiteur. Sa remarquable connaissance d’Ignace dont il est devenu le confident et même le confesseur, lui permet de comprendre sa pensée en profondeur. Pondéré dans ses jugements, il saisit avec beaucoup de réalisme les situations concrètes et les solutions possibles. Il sait adapter, tout en restant fidèle (...) Ignace a reconnu en Jérôme Nadal un homme fidèle et libre, comme il les aime”. P. EMONET, “Nadal, l’interprète fidèle” en *CabSpIg* 74 (1995) 127-128.

²⁵ *Litterae quadrimestres* II, MHSI 6, 439-442.

²⁶ Cf. J. NADAL CAÑELLAS, *Jerónimo Nadal...*, 80.

El provincial Diego Miró testifica en una carta a Ignacio el beneficio que produjo la visita de Nadal a Portugal: “Ahora nos parece ver y sentir con gran claridad y gracia del Señor el verdadero espíritu de la Compañía, y que de nuevo somos partícipes del divino y abundante influxo de la gracia del Señor nuestro sobre ella”²⁷.

En Nadal fue creciendo la conciencia de que las gracias especiales que Dios había concedido al santo eran gracias que deseaba extender también a la Compañía, en tanto que ésta se mantuviera fiel al espíritu ignaciano²⁸. Por eso, en sus viajes como Visitador y cuando explicaba las Constituciones por las casas de la Compañía, no se cansaba de volver una y otra vez la atención sobre Ignacio²⁹, su vida, sus hechos, sus actitudes; en él veía demarcado el camino por el que Dios quería conducir a toda la Compañía: “En él [Dios] nos puso un ejemplo vivo de nuestro modo de proceder”³⁰.

Nadal animaba a leer, meditar y gustar lo que había escrito el P. Maestro Ignacio, “con toda ponderación, devoción y humildad”. Y justificaba las experiencias de los primeros tiempos de la formación diciendo: “Por aquí llevó nuestro Señor al Padre Ignacio, a quien tomó por ministro de esta vocación, y por aquí le ejercitó, y éste fue su noviciado”³¹.

Uno de los puntos principales que tocaba en sus instrucciones era el modo de orar de la Compañía, fijándose también para ello en la oración que tenía Ignacio. Como señala Hermann Rodríguez Osorio: “Quiso ayudar a las nuevas generaciones de jesuitas a vivir la contemplación, tal como había sido propuesta por Ignacio”³².

Pero, antes de continuar adelante con lo que Nadal enseñaba en sus pláticas sobre el modo propio de orar de la Compañía, creo que pueda ser interesante fijarnos en lo que él mismo entendía por vida contemplativa y vida activa. Si bien, como apuntábamos al inicio, esto resulta insuficiente para explicar el estilo de vida de Ignacio (como “contemplativo en la acción”), puede ser provechoso para comprender este punto sobre la oración propia y situarnos en las categorías en las que Nadal se movía.

2.1. “Ayudar al prójimo”: horizonte de integración

Nos dice Nadal que:

“Hay en la Iglesia vida activa y vida contemplativa. La activa se ocupa en obras de penitencia, en mortificar y ordenar las pasiones y ejercitar las otras virtudes activas; el que más atiende

²⁷ *Litterae quadrimestres* II, MHSI 6, 439-442. Cf. R. GARCÍA-VILLOSLADA, *San Ignacio de Loyola...*, 673.

²⁸ “Así, pues, el privilegio que entendemos fue concedido al Padre Ignacio, creemos que ha sido concedido también a toda la Compañía, y confiamos que la gracia de su oración y contemplación nos está preparada a todos nosotros en la Compañía y confesamos que está unida con nuestra vocación” *MNad* V [82], 162-163.

²⁹ Cf. *FN* II, MHSI 73, 2.42.143.165.227.

³⁰ *MNad* V [33], 262.

³¹ *MNad* V [152], 380.

³² H. RODRÍGUEZ OSORIO, “La oración en las pláticas espirituales de Jerónimo Nadal en Coimbra (1561)”, *Manresa* 70 (1997) 256.

a esto tiene vida activa, aunque tenga alguna parte de la contemplación. La vida contemplativa tiene por estudio principal considerar verdades de Dios y otras conjuntas con esto; y quanto la cosa que considera es más perfecta tanto lo es la contemplación”³³.

Por consiguiente, identifica la vida activa con la penitencia, la mortificación y el ejercicio de las virtudes, y la vida contemplativa con las “cosas de oración”. Tal como lo presenta, no son dos cosas opuestas, sino dos tendencias más o menos acentuadas en las personas de Iglesia.

Pero continúa: “Hay otra vida que se llama superior, que es de los que crían en estas vidas a los otros, y ésta es propia de los preladados de la Iglesia, del obispo, del cura; y este tal ha de estar actuado en la una vida y en la otra. (...) El de la vida superior, pues ha de instruir a otros, ha menester tener mucho de todo”³⁴.

Resulta significativo constatar cuál es el objetivo con el que inicia este discurso: ver “qué manera de vivir es la de la Compañía”; y aquí entiende “vivir” como “el ejercitarse en el que cada uno se ocupa más de ordinario”. Es decir, se está preguntando por algo muy concreto, muy práctico y muy alejado del discurso teórico acerca de la contemplación y la acción a lo largo de la historia.

Así pues: “¿Qué vida es la de la Compañía, activa o contemplativa?” A lo cual se contesta a sí mismo diciendo:

“Mirad, si tomáis toda la Compañía universalmente, todas las vidas abraza; pero, si la miráis según la parte principal, que es la de los profesos, tiene la vida que llamamos superior (...) su intento principal, su oficio es, y intensamente, de ayudar al prójimo instruyendo a unos en las obras de la vida activa; a otros en las de la contemplativa, según la disposición de cada uno”³⁵.

Por tanto, lo que determina que la vida de la Compañía sea la denominada vida superior³⁶ es el estar toda ella focalizada en “ayudar al prójimo”.

Vida activa y la vida contemplativa, tal como las presenta Nadal, son dos momentos de la vida en el Espíritu que podrían corresponderse con la actividad y la pasividad en la

³³ MNad V [127-128], 361-362.

³⁴ MNad V [127-128], 361-362.

³⁵ MNad V [128], 362.

³⁶ Santo Tomás también se refiere a una vida superior (S. Th., IIa IIae, 186, 6.), pero el significado es diferente al uso que le da Nadal al término. Para Sto. Tomás, se trata de la vida apostólica que es superior en cuanto que “reboza de la plenitud de la contemplación”. Es decir, que es superior no en virtud de la integración entre acción y contemplación, ni en razón del valor evangélico de la vida apostólica, sino porque “así como es más perfecto iluminar que ser iluminado; también hay más perfección en comunicar a los otros lo que se ha contemplado que en contemplar simplemente”. Lo resumirá en la fórmula *contemplata aliis tradere*, que como vemos difiere del *simul et in actione contemplativus* y no se puede identificar con ella como hace, por ejemplo J. NADAL CAÑELLAS, *Jerónimo Nadal...*, 76. La diferencia básica estriba, además de lo ya dicho, en que en la fórmula de Sto. Tomás la contemplación precede a la acción y, en cambio, en la de Nadal ambas forman una unidad. Cf. A. WITWER, “Contemplativos en la acción” en GEI (ed.), *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, Col. Manresa 37. Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2007, 458.

experiencia espiritual³⁷. Los dos momentos son necesarios. La actividad sería el disponerse del sujeto para recibir la gracia³⁸, lo que tradicionalmente se ha llamado vida ascética. La pasividad sería el recibir, acoger esa gracia que, a pesar de nuestras disposiciones, siempre es un acontecimiento gratuito y que sólo depende de la benevolencia divina. Es lo que vendría identificado con la mística³⁹. Pero tanto la ascética como la mística encaminan al sujeto y se encuentran en la caridad, en la ayuda al prójimo, que es el lugar de encuentro por excelencia con la persona de Jesucristo. Ésa es la vida superior a la que está llamada la Compañía; la cual, abrazando el momento ascético y el momento místico, los actualiza en una mística de servicio.

Fue la experiencia del Cardoner la que imprimió en Ignacio fuertemente este deseo de “ayudar a las ánimas” y se convertiría, no sólo en el horizonte de su vida, sino en el horizonte en que se encuadran los Ejercicios y todo el proyecto apostólico que Dios le inspiró.

Aunque también Laínez y Polanco han dado un especial relieve a esta experiencia mística del Cardoner en la vida de Ignacio, sólo Nadal intuye el origen de la Compañía en este suceso y a él lo refiere⁴⁰.

Lo importante a resaltar aquí, para el tema que nos ocupa, es que a la luz de la vida de Ignacio, Nadal interpreta este “ayudar al prójimo” no como una simple actividad apostólica más, sino como el horizonte místico en el que se mueve el “contemplativo en la acción”.

2.2. *Modo propio de oración*

Teniendo pues, como trasfondo hermenéutico todo lo dicho sobre la vida superior, adentrémonos ahora en el modo propio de oración que Nadal recibe de Ignacio y a su vez transmite⁴¹. Refiere Nadal: “Nos ha dado Dios nuestro Señor especial modo de orar

³⁷ Nadal, en sus *Orationis Observationes*, comentando el episodio de Jesús con Marta y María (Lc 10, 38-42) expone que la perfección de la vida cristiana no consiste ni en la vida activa ni en la contemplativa. Lo perfecto es el todo, por eso Jesús en relación a María dice que “escogió la mejor parte”. La vida contemplativa es sólo una parte. La “única cosa necesaria”, aquello en lo que consiste la perfección, es la unión de amor en Dios. Pone de ejemplo a la Virgen María en quien se armonizó perfectamente la vida contemplativa con la activa. Ambas partes (activa y contemplativa) tienen su acción en Dios. Cf. J. NADAL, *Journal Spirituel* en F. EVAÏN- A. LAURAS (ed.), *Contemplatif dans l'action. Écrits spirituels ignatians (1535-1575)*, Coll. Christus 81. Desclée de Brouwer-Bellarmin, París 1994, [301].

³⁸ Nicolau reagrupa los medios ascéticos o disposiciones presentes en los escritos nadalianos: Los Ejercicios, *Reliquiae cogitationis*, *Operari in Domino*, *Meditationes in evangelia*, entre otros. M. NICOLAU, “Contemplativo en la acción...” 7-14.

³⁹ Aunque Nadal utilizaba el esquema de las tres vías clásicas (Cf. J. NADAL, *Journal Spirituel* [56-58.82.94]), la mística de Dionisio el Areopagita y sobre todo la formación recibida de Ignacio, le permitieron concebir este esquema de un modo más unitario e integrador que como acostumbraba a utilizarlo la escolástica. Para él, las tres vías están admirablemente unidas y se ayudan y estimulan mutuamente [83]; y son tales que en cualquiera de ellas están todas [37]. Por último, la vía unitiva, lejos de reducirla a una experiencia intimista o desconectada de la realidad, la concibe como apertura máxima desde Dios al prójimo [41].

⁴⁰ Cf. L. R. SILOS, “Cardoner in the Life of Saint Ignatius of Loyola” *AHSI* 33 (1964) 4.

⁴¹ “Comenzó a meditar en la vida de Jesucristo nuestro Señor y a tener en ella devoción; y luego en ese mismo punto, tuvo deseos de ayudar al próximo; y así lo haría en pláticas y conversaciones particu-

en los Ejercicios aprobados por la Sede Apostólica (...) Y por eso en la Compañía, luego en entrando uno se le dan los Ejercicios, para componerle en nuestro modo de proceder en la oración. En los Ejercicios se os muestra el camino de la oración”⁴².

Así pues, el modo de orar propio estaría referido a los Ejercicios, pero ¿en qué sentido?, pues sabemos que los mismos Ejercicios no contemplan un solo modo de oración, sino varios⁴³. Cabe pues pensar que no se está refiriendo Nadal a métodos de oración, sino a la dimensión apostólica en la que se ha de desplegar la oración del jesuita y que retoma el horizonte de “ayudar al prójimo” al que nos referíamos en el apartado anterior. Pero situémonos un poco en la época de Nadal para comprender mejor lo que implica este modo de orar.

En un estudio realizado por Ignacio Iparraguirre sobre la oración en la Compañía naciente⁴⁴, éste muestra cómo Nadal elaboró una serie de cuestionarios para que los jóvenes jesuitas respondieran sobre cómo era su vida de piedad y así poder orientarlos mejor en sus pláticas. Del estudio de algunos de estos instrumentos, Iparraguirre evidenció tres tendencias que caracterizaban la oración de los entonces estudiantes jesuitas: 1) La oración de un primer grupo reflejaba una espiritualidad de devociones, predominada por un buen número de prácticas externas; 2) La segunda tendencia consistía en un apego al retiro y la soledad y una cierta repugnancia a insertarse en el mundo. Era ésta una espiritualidad de corte intimista⁴⁵; 3) Un tercer grupo acusaba un sentimentalismo místico, una excesiva búsqueda de consolaciones muy centrada en el sujeto y que sobrevaloraba la dimensión afectiva. Estas tres tendencias se podían considerar como corrientes de la época. Ante esta situación y, fiel al Espíritu que inspiraba a Ignacio, Nadal presenta la oración propia de la Compañía desde tres perspectivas como veremos.

2.2.1. Frente a la fuga mundi, contemplar al Dios presente en el mundo

En todo lo creado es posible encontrar la presencia de Dios. En las mismas cosas criadas es donde se siente la potencia de Dios; y, a partir de ellas es como Él quiere ser comprendido, contemplado, amado y adorado desde las criaturas⁴⁶. El mundo no estorba a la contemplación de Dios, al contrario, no sólo lo manifiesta como origen y creador, como principio y fin, también lo revela como el Dios que actúa, que trabaja, que descende y que continúa dando el ser a todo lo creado⁴⁷.

Nadal afirmará de diversas formas que un modo de entrar en la oración es fijarse en lo que pasa en el mundo. Una mirada atenta al mundo es sin duda un rasgo fundamen-

lares con los que podía. Esta es la oración de la Compañía, como adelante se dirá; que ha de ser, no para a sí solas, sino que se extiende al obrar y al tratar del aprovechamiento de las almas de los próximos” *MNad V* [42], 274.

⁴² *MNad V* [287], 484.

⁴³ Basten aquí como ejemplo los tres modos de orar: *EE* [238-260].

⁴⁴ I. IPARRAGUIRRE, “La oración en la Compañía naciente” *AHSI* 25 (1956) 455-487.

⁴⁵ Cf. I. IPARRAGUIRRE, “La oración en la Compañía...” 465-466.

⁴⁶ Cf. J. NADAL, *Journal Spirituel...* [134].

⁴⁷ Cf. Contemplación para alcanzar amor [*EE* 230-237].

tal de la espiritualidad ignaciana. Todo se puede convertir en mediación histórica, pero por encima de todas ellas, Jesucristo es la Puerta que introduce en la Presencia: “Y no pretendas meterte en la contemplación de la divinidad, de no haber meditado antes en Cristo hombre y contemplado en Él. Así es como resplandecerá para ti la luz de la divinidad”⁴⁸.

2.2.2. “Darse a los actos de la voluntad y afecto”

Nadal acentúa el papel de la voluntad frente al del entendimiento en la oración, otorgando primacía a la primera⁴⁹. El modo de orar que Nadal ha recibido de Ignacio, no sólo a través de sus Ejercicios, sino también de su formación y del mismo contacto con el santo, busca más incidir sobre los afectos que llevar por discursos y razonamientos. Estos, por sí solos, no tendrían la fuerza suficiente para suscitar una respuesta de disponibilidad y de entrega total a Dios: “Si queremos aprovecharnos en la oración, hemos de ejercitarnos en esto que aprovechó ya a muchos, y que es no trabajar tanto en hacer actos del entendimiento, sino darse a los actos de la voluntad y el afecto”⁵⁰. De nuevo, encontramos eco de ello en el texto de los Ejercicios⁵¹.

2.2.3. *Andar en círculo*

Señalé más arriba cómo una de las tendencias hacia las que se inclinaban algunos jesuitas era la de preferir una oración de tipo monástica o intimista que no era conforme al fin de la Compañía. Nadal no cesará de advertir de un modo claro y tajante que si alguno prefiere ese tipo de oración, es signo seguro de que no es llamado a ser jesuita⁵². El carisma ignaciano no es compatible con un enclaustramiento o alejamiento del trato con los hombres, pues en este carisma la oración está íntimamente conectada con la ayuda al prójimo⁵³.

⁴⁸ En M. NICOLAU, *Jerónimo Nadal, S.I. (1507-1580). Obras y doctrinas espirituales*, Madrid 1949, 201.

⁴⁹ “Lo que queda que advertir es que el acto grande que quiere la oración es la voluntad, ultra del entendimiento; quiero pues decir que en todos los actos de oración haya actos del corazón y voluntad, que desea las cosas en que se trata, y se conforme con las personas con quien trata, o sea Cristo, o los santos” M. NICOLAU, *Pláticas espirituales del P. Jerónimo Nadal S.I. en Coimbra (1561)*, Biblioteca Teológica Granadina, Granada 1945, 186-187.

⁵⁰ M. NICOLAU, *Pláticas...*, 199-200.

⁵¹ Sirvan como ejemplo entre muchos otros: “ponderando con mucho afecto cuánto ha hecho Dios nuestro Señor por mí” EE [234] o “y así, conseqüenter, discurrir más en particular con el entendimiento, y conseqüenter moviendo más los afectos con la voluntad” EE [50].

⁵² “La oración y soledad, sin medios exteriores para ayudar a las almas, son propias de las religiones monásticas, de los ermitaños, pero no de nuestro instituto. Quien quiera siempre oración, soledad; a quien agrada el rincón y huir de los hombres y el trato con ellos para aprovecharlos, no es para nuestra vocación” *MNad V* [83], 324.

⁵³ “Nuestra oración ha de ser, no para a solas, sino para ayudar al prójimo”; “Ése ha de ser el fin de nuestra oración: el ocuparnos en el aprovechamiento del prójimo” *MNad V* [154], 381.

De nuevo la “ayuda al prójimo” es la clave para entender este punto⁵⁴. Nadal lo expresa con la imagen del círculo:

“Este es el círculo que yo suelo decir hay en los ministerios de la Compañía. Por lo que vos hicisteis con el prójimo y servisteis en ello a Dios, Dios os ayuda más en casa en la oración y en las ocupaciones que tenéis para vos; y esa ayuda mayor hace que después con mejor ánimo y con más provecho os ocupéis con el prójimo. De manera que un ejercicio a veces ayuda al otro, y el otro a éste”⁵⁵.

Como bien ha señalado Robert Maryks, Nadal entiende que la acción apostólica ha de acompañarse de la oración; pero no en el sentido de que ésta preceda simplemente a aquélla, sino en el sentido de que ambas son concomitantes⁵⁶. La metáfora del círculo expresa muy bien esta idea, sobre todo por evocar la imagen del reloj y el tiempo. A lo largo de la jornada, las ocupaciones pueden ser diferentes, pero el sujeto es siempre el mismo y en él no hay división, por lo que “los diferentes ministerios” no se suceden simplemente de modo cronológico, sino que transforman constantemente a la persona que emprende la siguiente actividad llevando lo que le ha aportado la anterior, de modo que: “Un ejercicio a veces ayuda al otro, y el otro a éste”. No es únicamente la oración la que santifica el trabajo, el mismo trabajo hace progresar la oración en profundidad y eficacia⁵⁸. Nadal insiste en que en toda ocupación está Dios, pues no trabajamos ya nosotros, sino que Dios trabaja en nosotros y nosotros cooperamos con Él⁵⁷.

El movimiento del círculo se desarrolla a modo de una espiral ascendente. La ayuda al prójimo perfecciona la oración y ésta impulsa a un trabajo en favor del prójimo. La oración y la acción se entrecruzan hasta hacerse una misma cosa. El fundamento último es la unión con Jesucristo⁵⁹. Todos los ejercicios tienen como finalidad el salir de uno mismo para servir al prójimo, “porque piense cada uno que tanto se aprovechará en todas cosas espirituales, quanto saliere de su propio amor, querer y interesse”⁶⁰. Así el movimiento circular de la oración y la acción se convierte en el movimiento del amor a

⁵⁴ Sería equivocado interpretar el modo de oración que Nadal identifica como propio de la Compañía y centrado en la práctica y el aprovechamiento del prójimo en el sentido de una oración que no permite detenerse sencillamente a amar y contemplar a Dios, y que deba siempre meditar en algo que lleve directamente a la práctica. Este punto ya fue aclarado por el P. Aquaviva en su *Carta sobre la oración y la penitencia en la Compañía* de 1590, “pues no se ama a Dios para hacer lo que le agrada, sino que hago lo que le agrada porque le amo”. Cf. A. SAMPAIO COSTA, *Los tiempos de elección en los directores de ejercicios*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2004, 45.

⁵⁵ *MNad* V [85], 328.

⁵⁶ Cf. R. MARYKS, “Nadal, Jerónimo” en GEI (ed.), *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, Col. Manresa 38. Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2007, 1318.

⁵⁷ Cf. J. STIERLI, “Jérôme Nadal (1507-1580). Le bras droit du Fondateur” en *CahSpIg* Número spécial III (1991) 45.

⁵⁸ En la acción, aunque no tengamos presente el sentimiento y la consolación del Espíritu, debemos confiar constantemente en que Cristo está con nosotros en las cosas que son de su Padre, es decir en los ministerios que él mismo nos ha confiado. Cf. J. NADAL, *Journal Spirituel...*[942].

⁵⁹ Cf. J. STIERLI, “Jérôme Nadal (1507-1580)...” 46.

⁶⁰ [EE 189].

Dios y el amor al prójimo. Este movimiento no es sino la prolongación del amor de Cristo que se entrega al Padre y a sus hermanos⁶¹.

2.3. *Spiritu, Corde y Practice*

Con algunas semejanzas respecto al apartado sobre la oración – pero también con matices nuevos – estos tres principios, *Spiritu, Corde e Practice*⁶², recogen para Nadal lo que sería el ideal de perfección del jesuita. Un ideal que veía concretizado en la persona de Ignacio: dejarse conducir por la acción del Espíritu; colaborar con Él desde el fondo del corazón; y poner por obra la gracia recibida⁶³. Nadal tenía en mente a Ignacio cuando explicaba los aspectos que estas tres palabras querían significar. En efecto, describe a Ignacio como aquel que seguía al Espíritu (*Spiritu*): “Ignacio seguía al Espíritu, no se le adelantaba. Y de este modo era conducido con suavidad adonde no sabía”⁶⁴. Considera igualmente que la docilidad al Espíritu es un rasgo que debería distinguir a todo jesuita. El discernimiento es también fruto de este Espíritu y por ello, también nos dirá que *fervor* es la Compañía, “pero no indiscreto”⁶⁵.

En cuanto a la voluntad y el afecto (*Corde*), Nadal experimenta que a Dios se le busca en el “latido íntimo del corazón” y no con complicados razonamientos que nos apartarían de Él⁶⁶. Ha aprendido de Ignacio que la oración consiste en unirse con afecto a Dios, a Cristo⁶⁷ y eso es lo que conduce a realizar todas las acciones con ardiente caridad⁶⁸.

La práctica (*Practice*) se traduce para Nadal en la acción que atiende a la necesidad⁶⁹. Destaca la urgencia de actuar y poner por obra un amor que traiga fruto para el prójimo⁷⁰. La oración se extiende, continúa, en el trabajo por el bien de las almas. De esta práctica deriva el deseo de Ignacio por procurar el mayor fruto posible; ésa es también la razón por la que busca compañeros⁷¹.

En definitiva, el trinomio *Spiritu-Corde-Practice* es otra expresión de la integración de vida que adquiere el contemplativo en la acción. Se trata de una integración dinámica: ser conducido-determinarse-actuar. El dinamismo viene generado por el amor que se recibe de Dios, se acoge y se versa en el prójimo.

⁶¹ Cf. J. STIERLI, “Jérôme Nadal (1507-1580)...” 46.

⁶² Cf. *MNad* V [7-10], 226-230.

⁶³ Cf. J. STIERLI, “Jérôme Nadal (1507-1580)...” 47.

⁶⁴ *MNad* V [17], 625.

⁶⁵ *MNad* V [76], 310.

⁶⁶ Cf. J. NADAL, *Journal Spirituel...* [960].

⁶⁷ Cf. J. NADAL, *Journal Spirituel...* [143].

⁶⁸ Cf. *MNad* V [99-100], 339-340.

⁶⁹ Cf. J. C. COUPEAU, “Los Diálogos de Nadal. Contexto histórico-literario y hecho retórico” en *Ignaziana* (www.ignaziana.org) 3 (2007) 69.

⁷⁰ Cf. M. NICOLAU, *Pláticas...*, 44-45.

⁷¹ Cf. *MNad* V [51], 284.

3. “Simul in actione contemplativus”

Una vez presentada la vida de Nadal, sobre todo en relación a Ignacio, y recorrer algunos de los aspectos más sobresalientes de la transmisión del carisma a la Compañía, podemos esbozar los rasgos que llevaron a Nadal a calificar a Ignacio como un contemplativo en la acción.

La relación entre Nadal e Ignacio no se basa en un simple sentimiento de admiración, lo cual desde luego no faltaba. Era mucho más lo que Nadal percibía en Ignacio⁷². Era un camino, una vocación, una gracia, un desafío, una tarea, un dinamismo que requeriría un continuo esfuerzo de actualización ya para los primeros jesuitas, y para quienes les sucediesen.

Para Nadal, Ignacio era un misterio, en el sentido de aquello que escapa a la razón y sólo puede ser acogido por la fe. Por ello se sirvió del relato acerca del modo en que Dios había conducido a Ignacio como un modelo espiritual para sí y para otros. No sólo penetró en la mente de Ignacio, sino que hizo de la acción de Dios en Ignacio su continuo objeto de consideración, como si de otro misterio evangélico se tratase:

- Nadal vio en Ignacio realizado el fin de la Compañía en modo concreto: la ayuda al prójimo como servicio al mismo Dios. “Este fue el deseo que a nuestro Padre Ignacio movió y gobernó siempre, y el principio que tuvo para la fundación de la Compañía: andar buscando siempre cómo más se glorificase Dios, en qué más fuese servida su eterna bondad”⁷³. “Siempre quiso caminar a do fuese más servido nuestro Señor, como visteis en el discurso de su vida”⁷⁴.
- Distinguió, así mismo, este servicio por la intensidad característica, no sólo en la dedicación material, sino en el deseo que lo impulsaba: “Así dándose al servicio de Dios no se contentaría con poco, sino intensamente deseaba y procuraba cómo más le pudiese agradar en todo y con toda perfección”⁷⁵. “Sus deseos fueron siempre buscar cómo más emplearse en servicio de Dios; y así vio que a solas no podía hacer tanto fruto, y por eso buscó compañeros”⁷⁶.
- Presentaba el modo ignaciano de mirar la realidad como aquel que descubría la presencia de Dios en todo lo creado: “Elevábase en cualquier cosa como en un jardín, sobre una hoja de naranjo, estando yo presente, le aconteció tener grandes consideraciones y elevaciones sobre la Trinidad”⁷⁷. “Me dijo de Ignacio el P. Laínez: goza de la familiaridad divina en modo privilegiado, pues ha superado toda clase de visiones, tanto las reales de ver presente a Cristo, a la Virgen, etc., como las sensibles

⁷² “En él fundó la Compañía y lo eligió por principio y ministro desta vocación e instituto” *MNad V* [53], 288.

⁷³ *MNad V* [69], 304.

⁷⁴ *MNad V* [74], 308.

⁷⁵ *MNad V* [9], 38.

⁷⁶ *MNad V* [51], 284.

⁷⁷ M. NICOLAU, *Pláticas...*, 71.

e imaginativas, y se halla ahora en las puramente intelectuales, como en ver la unidad de Dios”⁷⁸.

- Nadal reconocía una actitud serena y tranquila en Ignacio, aún frente a las dificultades y contrariedades, en las que también encontraba a Dios⁷⁹, y una comunicación de alegría profunda. Testifica Nadal de él que estaba siempre tan alegre que nadie salía del cuarto del Padre, sino con la sonrisa en la boca⁸⁰.
- En resumen, Ignacio vivía centrado en Cristo: “Ignacio reconoció el amor del Dios trinitario en la encarnación del Hijo: en Jesucristo, Dios se inclina hacia la humanidad perdida para liberarla de su pecado y llevarla de nuevo al amor del Padre. Ignacio no veía esta ‘acción’ de Dios sólo como algo que debe ser una y otra vez objeto de su ‘oración contemplativa’, sino que la sentía sobre todo como invitación y misión a la misma acción, o más exactamente a implicarse en la obra salvadora de Jesús”⁸¹.

Tratando de comunicar todo esto, Nadal hizo el intento de sintetizarlo en la célebre expresión: “*simul in actione contemplativus*”⁸². Quería con ello expresar que la vida de Ignacio emanaba una simplicidad que sobrepasaba lo que humanamente parecía irreconciliable. Desde esta experiencia testimonial⁸³ es posible leer los escritos ignacianos y la misma fórmula del Instituto.

Nadal recurre a las tradicionales categorías de la acción y la contemplación, pero las reinterpreta a partir de la experiencia de Ignacio. La acción a la que se quiere aludir en la fórmula toma dos sentidos sucesivos. El primero es la disposición preparatoria para recibir el don, cuya eficacia consiste paradójicamente en hacer entrar al sujeto en la pasividad. El segundo es la puesta en obra, la realización en la práctica de una expresión concreta del don recibido.

Así, la acción, más allá del significado ascético que pueda presuponer, se concretiza en un trabajo apostólico que permite actualizar continua e íntimamente la unión con Dios. Por su parte, la contemplación no alude necesariamente a la oración, sino más bien a la gracia de poder encontrar a Dios presente en todas las cosas⁸⁴. La gracia de la contemplación trinitaria se extiende así en el servicio y ayuda al prójimo, y al mismo tiempo la gracia apostólica es gracia contemplativa en sí misma⁸⁵.

⁷⁸ FN II, MHSI 73, 338. FN III, MHSI 85, 635.

⁷⁹ “Y esto es una cosa grande que tenemos experiencia en la Compañía desde su principio; que siempre que el Señor nos quiere hacer alguna señalada merced, precede alguna contradicción y persecución, como se vio al principio de la Compañía” MNad V [25], 254.

⁸⁰ Cf. FN II, MHSI 73, 122.

⁸¹ A. WITWER, “Contemplativos en la acción”... 462.

⁸² “El Padre Ignacio recibió de Dios (...) el sentir y contemplar la presencia de Dios y el afecto de las cosas espirituales en todas las cosas, acciones y palabras, siendo así contemplativo en la acción (“*simul in actione contemplativus*”), lo cual él explicaba diciendo, que es preciso hallar a Dios en todas las cosas”. MNad V [80-81], 162.

⁸³ Cf. J. C. COUPEAU, “Los Diálogos de Nadal...” 7.

⁸⁴ Cf. E. CORETH, “Contemplative in Action” ..., 209-211.

⁸⁵ “Il ne cessent donc pas de contempler la Trinité quand ils sont au service de leurs frères” Cf. A. DEMOUSTIER, “Contemplatif en action. Essai sur une formule de Jérôme Nadal” en *Christus* 152 (1991) 472-473.

Si preferimos hablar de tiempos, el tiempo de trabajo al servicio del prójimo y el tiempo dedicado a la oración, son tanto el uno como el otro activo y contemplativo a la vez; pues ambos son tiempos de relación con Dios. La determinación con la que se inician ambos, conduce, en un segundo momento, a una actitud pasiva ante el descubrimiento de que tanto en uno como en otro la presencia de Dios es donada. El experimentarse pasivo y receptivo de la presencia actuante de Dios produce curiosamente un paradójico descanso. Este don de la Presencia no se corresponde a ningún esfuerzo humano. Dios no sólo actúa, sino que comunica la posibilidad de actuar en Él: “En el Señor”⁸⁶.

En definitiva, el círculo nadaliano no es más que la aplicación práctica en la vida del jesuita del dinamismo que lo envuelve todo y en el que Ignacio vivió sumergido desde la experiencia del Cardoner: todo desciende de Dios y a Dios vuelve todo. Ignacio no hizo sino incorporarse docilmente a ese dinamismo que resulta integrador, en cuanto el amor determina tanto la pasividad como la actividad del contemplativo y transforma toda acción en una acción espiritual.

Desde esta perspectiva, se supera la dicotomía que otros autores habían tratado de resolver; la antítesis tipificada por las dos discípulas, Marta y María. La acción del contemplativo es una dimensión interna a la misma contemplación, no solamente su fruto, como era entendida por la tradición espiritual⁸⁷.

De ahí que la expresión “contemplativo en la acción” se haya de referir preferiblemente al dinamismo *disponerse-recibir* (o con términos ignacianos: “buscar-encontrar”⁸⁸), antes que a la contemplación-acción, entendidas al estilo escolástico. Lo que para otros suponía una tensión a eliminar, en Ignacio se convierte en ocasión de hallar a Dios.

Nadal descubre en Ignacio que hay un estado que integra ambos momentos y que supone la mayor gracia que Dios le concede: la familiaridad con Dios, la facilidad para reconocerle presente y actuante en todo. Experimenta a Ignacio como “un creyente vitalmente convencido de la presencia y de la acción de Dios en la historia y en la vida de cada uno, comenzando por la suya propia”⁸⁹.

Nadal pide esta gracia para toda la Compañía y para él mismo⁹⁰. Este dinamismo en el que se mueve Ignacio es el horizonte hacia el que apunta la vida del jesuita y lo que colma las propias expectativas personales del mismo Nadal; quien se entusiasmará por transmitir la invitación que desde Ignacio Dios hace a toda la Compañía.

La fuerza motriz de todo este dinamismo es, como hemos visto, el amor. Amor a Dios y amor al prójimo que se concretiza en la caridad, práctica propia de la Compañía y de toda vida consagrada que bebe de la espiritualidad ignaciana⁹¹.

⁸⁶ “La eficacia, la virtud del hombre para obrar bien, de Dios viene, El la comunica; y así ha de ser dada gloria a Dios del bien que se hiciere. (...) Y así veréis cuán familiarmente usa nuestro Padre en lo que escribió y platicó el decir ‘en el Señor nuestro’ MNad V [98], 338.

⁸⁷ Cf. A. DEMOUSTIER, “Contemplatif en action...” 473-474.

⁸⁸ También Witwer subraya esta dinámica del *buscar-encontrar* en la interpretación de la fórmula. Cf. A. WITWER, “Contemplativos en la acción”... 464.

⁸⁹ A. KAREKEZI, “La vida al ritmo de Dios” en CIS 7 (1977) 30.

⁹⁰ Cf. J. NADAL, *Journal Spirituel...* [249.259].

⁹¹ Cf. MNad V [69-72.99.100.126.152].

A continuación nos acercaremos a la vida de otros dos personajes que se vieron también arrastrados por este dinamismo de amor y encarnaron la espiritualidad del contemplativo en la acción. Tendremos ocasión de explorar, en la variedad de sus circunstancias personales, esa acción divina que resulta transformante e integradora para quien está dispuesto a dejar actuar al Espíritu.

II. PEDRO ARRUPE Y EGIDE VAN BROECKHOVEN COMO CONTEMPLATIVOS EN LA ACCIÓN

Introducción

La primera parte permitió comprender por qué Nadal calificó a Ignacio como un “contemplativo en la acción”. Permitted identificar así mismo en él un “modo de proceder” y cómo este modo de proceder fue transmitido por Nadal a la Compañía. Por ello el mallorquín se presenta como testigo de Ignacio y en ello basa su autoridad.

En esta segunda parte presentaré brevemente a dos figuras contemporáneas: Pedro Arrupe (1907-1991) y Egide van Broeckhoven (1933-1967), en cuanto representan dos modelos y actualizaciones de la espiritualidad del contemplativo en la acción. Me fijaré, tanto en P. Arrupe como en E. van Broeckhoven, únicamente en aquellos aspectos de sus vidas que ayuden a centrar y a desarrollar el argumento pretendido. Por tanto, más que un estudio en profundidad, ofreceré una panorámica de ambos que identifique con claridad las actitudes que mejor reflejan la integración personal del contemplativo en la acción.

Primero, con Pedro Arrupe centraré mi atención en algunas instrucciones dadas por él a la Compañía, donde reflexiona sobre la expresión nadaliana y la repropone como ideal de integración para el jesuita contemporáneo. Mostraré también cómo el mismo Arrupe lleva a la práctica lo que plantea en estos escritos. Especialmente me fijaré en su disponibilidad y su discernimiento apostólico.

En segundo lugar, abordaré la figura de Egide van Broeckhoven. Tras unas breves notas biográficas, pasaré a señalar los elementos más características de su espiritualidad. Posteriormente, me detendré en su *Diario de la amistad* que se nos ofrece como un excepcional instrumento de relectura de la vida y de discernimiento de los signos de Dios en lo concreto. El *Diario* nos permitirá también conocer el aspecto en torno al cual Egide logra su unificación personal, la relación con el amigo como manifestación del amor trinitario. Esta relación inspira también su apostolado; y, a partir de la amistad, Egide experimenta una armonización entre la vida de fe y la actividad apostólica.

1. Pedro Arrupe: Auscultar el mundo, servir al Espíritu

Quienes conocieron y trataron a Pedro Arrupe le describen como un hombre que se dejaba guiar por el Espíritu, cuidadoso de no ponerle límites, o de no confinarlo a estrechas categorías humanas, abierto siempre a su “novedad”⁹². Esto constituye ya un motivo suficiente para aproximarnos a la figura de P. Arrupe (1907-1991) y suponer que su vida resultará interesante y sugestiva para el propósito de nuestro estudio.

Para presentar a Arrupe como contemplativo en la acción, abordaré el argumento desde el planteamiento de dos preguntas: ¿Cómo interpreta Arrupe el ser “contemplativo en la acción” desde el carisma ignaciano? y ¿cómo testimonia la vida de Arrupe el ser contemplativo en la acción? Esto nos permitirá evaluar la correspondencia entre su ideal de vida y la asimilación real del mismo.

1.1. Cómo interpreta Arrupe el ser “contemplativo en la acción”

A diferencia de Nadal, Arrupe recurrirá en varias ocasiones a la expresión “contemplativo en la acción” en sus instrucciones y discursos a la Compañía⁹³; en concreto cuando desea iluminar los principales elementos del carisma ignaciano.

Dada la extensión de este estudio, me centraré en las citas que considero más significativas y convenientes para el tema que nos interesa. En concreto, en aquellas que aparecen en sus cartas sobre la Integración (1976)⁹⁴ y sobre la Disponibilidad (1977)⁹⁵.

1.1.1. Carta sobre la Integración

La *Carta sobre la Integración* es una invitación a la Compañía a reflexionar sobre un rasgo esencial: la integración de la vida espiritual y la vida apostólica⁹⁶. Arrupe advierte el problema en “no pocos” jesuitas de esa falta de integración. La preocupación que Arrupe manifiesta es cómo actualizar, según las exigencias del momento contemporáneo, la vocación del contemplativo en la acción, de modo que no se reduzca a un slogan vacío de concreción en la realidad⁹⁷. En este contexto, centra su reflexión sobre las implicaciones de una auténtica vida de fe y de una apostolado entendido desde la misión y el envío.

⁹² Cf. F. IVERN, “El hombre que yo conocí” en G. LA BELLA (ed.), *Pedro Arrupe, General de la Compañía de Jesús. Nuevas aportaciones a su biografía*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2007, 1039-1049.

⁹³ Sobre el influjo que, gracias a Arrupe, la fórmula tuvo en la Compañía ver J. C. COUPEAU “Nadal en los discursos de Arrupe” en *Ignaziana* (www.ignaziana.org) 4 (2007) 193-204 y J. C. COUPEAU “Nadal y Arrupe, intérpretes del carisma ignaciano e inspiradores de su práctica” en *Manresa* 79 (2007) 323-337.

⁹⁴ P. ARRUPE, “Integración real de vida espiritual y apostolado” en *ARSI* 16 (1977) 944-953.

⁹⁵ P. ARRUPE, “Sobre la disponibilidad apostólica” en *ARSI* 17 (1978) 126-135.

⁹⁶ La escribe con el objeto de profundizar en la interpretación del decreto 4 de la CG XXXII, celebrada ese mismo año. Este decreto se refiere principalmente a la promoción de la justicia desde la fe. Cf. L. GONZÁLEZ “El padre Arrupe y San Ignacio” en *Manresa* 62 (1990) 139.

⁹⁷ Cf. P. ARRUPE, “Integración...” 947.

En este documento el término “fe” aparece 10 veces en una extensión de menos de dos páginas⁹⁸. Ello nos lleva a pensar que la fe, o como el mismo Arrupe especifica, la experiencia personal de Dios, es el centro de toda su argumentación. Se trata de un encuentro personal con el Dios de Jesucristo. Se refiere, por tanto, a una experiencia que determina todo el ser y el actuar de la persona: “hombres de fe”. Arrupe la califica como experiencia “amplia” de Dios. Esta experiencia es condición indispensable para vivir la promoción de la justicia, tal como la entiende el decreto 4º de la Congregación General (CG) 32.

Continúa Arrupe diciendo que ser hoy “contemplativos en la acción” supone una especial atención a “nuestras opciones apostólicas prioritarias”, lo cual requiere tener el valor de “romper” con ciertas inercias y al mismo tiempo, ser dóciles al Espíritu; “docilidad” que proviene de una “vida verdaderamente de oración”. Arrupe quiere resaltar con ello que no hay verdadera vida de oración si la acción apostólica resulta estancada, si no se produce un dinamismo en el Espíritu que purifique las opciones apostólicas. Advierte sobre la posibilidad de instalarse en ciertas seguridades y de no estar así abiertos al riesgo que supone la fe.

Arrupe pone de manifiesto en esta carta la tensión que comporta la interpretación contemporánea de la fórmula de Nadal. Esta interpretación constituye toda una actualización de la actividad-pasividad, del disponerse-recibir, del buscar-encontrar que ya había indicado como nuclear en la intención testimonial que da origen a dicha fórmula.

Por consiguiente, Arrupe ve en el contemplativo en la acción *ruptura, audacia, creatividad* y, simultáneamente, *escucha, humildad, docilidad*. Dos momentos que, antes que excluirse, se requieren mutuamente. La disponibilidad al Espíritu del contemplativo en la acción es la que posibilita esta simultaneidad.

Hay dos puntos de la carta que hacen alusión a algunos medios concretos con los que cuenta el jesuita para vivir como un contemplativo en la acción. En el primero se refiere a los jesuitas que viven en unas condiciones difíciles que no siempre favorecen su vida espiritual y de oración, Arrupe les anima, y exhorta, a “buscar, si es necesario, otros modos, ritmos y formas de oración más adecuados a sus circunstancias (...) y que garanticen plenamente esta experiencia personal de Dios que se reveló en Jesús”⁹⁹. Del mismo modo, que si no es posible, por las condiciones, que se dé esta experiencia personal, estaría justificado que se cuestionase la continuidad de la misma misión. En el segundo Arrupe llama a iniciar un “proceso de verdadera formación permanente en la vida del Espíritu”¹⁰⁰. Esta novedosa intuición de Arrupe al considerar la formación permanente (FP) como un rasgo esencial del “contemplativo en la acción” merece una especial atención.

La CG 32 señaló la FP como uno de los dos pilares, junto con el discernimiento apostólico, de la renovación de la Compañía. Arrupe, en esta *Carta sobre la Integración*

⁹⁸ Cf. P. ARRUPE, “Integración...” 947-948.

⁹⁹ P. ARRUPE, “Integración real...” 949.

¹⁰⁰ P. ARRUPE, “Integración real...” 951.

(1977), considera que dentro de la Compañía todavía no se ha tomado suficiente conciencia de este hecho. En un documento anterior a éste¹⁰¹, ya dedica varios párrafos a resaltar la relevancia de la FP y a clarificar cómo se debe entender ésta. No consiste en un simple reciclaje de conocimientos intelectuales. Se trata principalmente de una disposición a aprender siempre, en vistas a un apostolado más eficaz¹⁰².

Arrupe concibe que la FP ha de proceder de la experiencia misma de la vida y de la constante atención a los cambios del mundo. Esta FP se contextualiza, según él, en los problemas concretos de la sociedad que requieren también soluciones concretas y profundamente humanas. La exigencia de concreción en el apostolado conduce a un saber unitario que resulta de la síntesis de conocimientos aplicada a la vida real. Arrupe lo expresa diciendo que el papel de la FP frente al apostolado es comparable al del discernimiento en la vida espiritual¹⁰³. La búsqueda de lo mejor, el *magis*, es el motor que impulsa a ambos. Y en el caso de la FP, lo mejor se traduce en *conocer mejor* las necesidades apostólicas para *responder mejor* a ellas. En definitiva, Arrupe alienta a encontrar “nuevas posibilidades de ayudar a las ánimas”¹⁰⁴.

Tras este documento de 1976, Arrupe continuará la reflexión acerca de la FP en el informe sobre el estado de la Compañía de 1978¹⁰⁵ y en el documento de 1981¹⁰⁶ dirigido a los superiores locales. En el primero, Arrupe confiere a la FP tal peso que sirve de medida, junto con las disposiciones del D 4, para verificar si se ha aplicado la CG 32¹⁰⁷. Es decir, la función de la FP en el proceso de renovación resulta esencial para él. Asimismo sigue constatando cómo todavía son pocos los que se dan cuenta de ello y menos los que se aplican a conseguirlo¹⁰⁸.

En el documento de 1981 a los superiores, reclama de nuevo la atención sobre la FP. En esta ocasión se refiere a ella como un proceso vital y sin aceleración, pero al mismo tiempo de incesante asimilación de nuevos elementos y de maduración personal¹⁰⁹. Arrupe reitera que la FP requiere del jesuita un esfuerzo constante, a todos los niveles, por mantenerse abierto a las nuevas necesidades del mundo. Son estas realidades las que urgen a adentrarse en un proceso continuo de formación que se traduce en una continua conversión¹¹⁰.

Arrupe exhorta de un modo enérgico a los superiores a que sean ellos los primeros en avanzar en este proceso. Considera que la animación de la FP es una obligación implícita en la función del superior y que esta animación resulta eficaz en la medida en

¹⁰¹ Cf. P. ARRUPÉ, “Tensión dialéctica ignaciana” en *Manresa* 48 (1976) 195-218.

¹⁰² Cf. P. ARRUPÉ, “Tensión dialéctica...” 205.

¹⁰³ Cf. P. ARRUPÉ, “Tensión dialéctica...” 206.

¹⁰⁴ P. ARRUPÉ, “Tensión dialéctica...” 205.

¹⁰⁵ Cf. P. ARRUPÉ, “Informe del Padre General sobre el estado de la Compañía” en *ARSI* 17 (1978).

¹⁰⁶ Cf. P. ARRUPÉ, “El superior local: Su misión apostólica” en *ARSI* 18 (1981) 539-559.

¹⁰⁷ Cf. P. ARRUPÉ, “Informe del Padre General...” 423.

¹⁰⁸ Cf. P. ARRUPÉ, “Informe del Padre General...” 441.

¹⁰⁹ Cf. P. ARRUPÉ, “El superior local:...” 557.

¹¹⁰ Cf. *Ibidem*.

que el mismo superior se ocupe de su propia FP¹¹¹. La disposición que Arrupe pide en esta carta a los superiores en relación a la FP de la comunidad es la de ser “audaz e insistente” en proponerla y motivarla.

Podríamos sintetizar diciendo que Arrupe espera que la FP sensibilice al jesuita para no perder contacto con el pulso del mundo. Espera que produzca en él un despliegue de atención hacia toda realidad humana para transformarla desde Cristo, habiendo sido él mismo transformado. Arrupe estaba convencido de que suscitar el deseo de la FP en el jesuita significaba abrir un cauce de vida nueva en el Espíritu para la Compañía y que los nuevos desafíos del mundo urgían a emprender este proceso. Como contemplativos en la acción, la FP resulta primordial para Arrupe, como estímulo en los jesuitas de la incesante búsqueda de Dios en un mundo que cambia a ritmos acelerados.

1.1.2. Carta sobre la Disponibilidad Apostólica

Siguiendo con el discurso sobre la integración, en la *Carta sobre la Disponibilidad* (1977), Arrupe se pregunta: “¿Cómo podríamos saber inequívocamente si somos hombres que han logrado su madurez y unidad interior, realmente integrados (...)?”¹¹² y responde decididamente que el criterio es claro: la integración se da en la medida en que uno se sepa y permanezca “gozosamente disponible”. La disponibilidad es la actitud identificadora del “contemplativo en la acción”.

A ello, Arrupe añade que “nuestra vida espiritual y apostólica es auténtica si nos libera más”. Se trata, pues, del fruto de “una acción purificadora y liberadora del Espíritu”¹¹³. Esta acción del Espíritu desemboca en una libertad profunda para el servicio. Arrupe ve en esta libertad para el servicio el signo que caracteriza a la persona integrada. Desde esta disponibilidad es posible saberse “enviado” y es precisamente esta conciencia lo que unifica a la persona. Así pues, según Arrupe, en la integración convergen la disponibilidad y el discernimiento de la búsqueda sincera de la voluntad de Dios¹¹⁴. La persona integrada adquiere cierta “sobrenatural facilidad”¹¹⁵ para percibir dónde está y dónde no está el Señor. Discernimiento y disponibilidad son dos dimensiones del contemplativo en la acción que se necesitan mutuamente, porque sin disponibilidad no es posible sentir la voluntad de Dios y sin discernimiento la disponibilidad no llega a tomar dirección en la que desplegarse.

¹¹¹ Cf. *Ibidem*.

¹¹² P. ARRUPÉ, “Sobre la disponibilidad...” 128.

¹¹³ *Ibidem*.

¹¹⁴ En el documento anteriormente citado, Arrupe, hablando del discernimiento, señala que: “Es la gran fuerza para realizar el crecimiento espiritual de modo rápido y sólido; pues obliga a mantenerse siempre en una disposición de ánimo y de espíritu de total desprendimiento de todo lo creado. Como consecuencia de esta ‘indiferencia’ activo-pasiva, dispone al alma a las inspiraciones del Espíritu, vengan por el camino y en forma que vengan” P. ARRUPÉ, “Tensión dialéctica...” 199.

¹¹⁵ P. ARRUPÉ, “Nuestro modo de proceder”. Conferencia dada en el curso ignaciano del *Centrum Spiritualitatis Ignatianum* de Roma el 18 de enero de 1979 en *ARSI* 17 (1979) 685-686.

Por tanto, para Arrupe, la libertad del “contemplativo en la acción” es una libertad para el envío, para el servicio, para acoger con radicalidad la misión y volcar en ella toda su persona.

Resumiendo este primer apartado, podemos concluir que, según las dos cartas estudiadas, para Arrupe el “contemplativo en la acción” es una persona que experimenta profunda y personalmente a Jesucristo como verdadero Dios encarnado en la historia. Esta experiencia de fe le hace vivir en una constante tensión de escucha y docilidad al Espíritu, que a su vez comporta ruptura y creatividad ante lo que percibe que ha de modificar en su vida para ser fiel a este mismo Espíritu.

La vida del contemplativo en la acción se desenvuelve “a la intemperie”¹¹⁶, no sólo por los problemas que plantea la sociedad al testimonio de su fe, sino porque esta misma fe le despoja de sus seguridades y le sumerge de lleno en la acción liberadora del Espíritu a través del discernimiento, la formación permanente y la disponibilidad.

El contemplativo en la acción, tal como lo interpreta Arrupe y lo propone a la Compañía, es aquel que sabe auscultar continuamente las necesidades apostólicas; que adquiere una fina sensibilidad en el Espíritu para reconocer los nuevos desafíos y que se esfuerza por explorar y encontrar los mejores medios para responder a ellos. En su deseo de “ayudar (mejor) a las ánimas”, el contemplativo en la acción se ofrece enteramente a sí mismo en el servicio a los hermanos; servicio que procede del agradecimiento y testimonia la acción de Dios en él mismo.

1.2. Cómo testimonia la vida de Arrupe el ser “contemplativo en la acción”

Me fijaré ahora en dos aspectos de la vida de Arrupe que reflejan su ser “contemplativo en la acción”, según lo que venimos tratando en el apartado anterior: la disponibilidad para ser enviado y la docilidad para dejarse conducir por el Espíritu en el discernimiento apostólico.

1.2.1 Gozosamente disponible

En sus memorias, Arrupe describe el tiempo que transcurrió en el santuario de Lourdes junto a su familia cuando era sólo un joven. Allí pudo sentir la cercanía de Dios entre los más pobres y desamparados y esto desencadenó todo un cuestionamiento de su vida. Surgió en él el deseo de emplearla de un modo más eficaz: «Sentí a Dios tan cerca en sus milagros que me arrastró violentamente detrás de sí. Y lo vi tan cerca de los que sufren, de los que lloran, de los que naufragan en esta vida de desamparo, que se encendió en mí el deseo ardiente de imitarle»¹¹⁷.

Hacerse próximo, como había sentido a Dios próximo, se convertiría en el ideal de Arrupe. Años más tarde, siendo ya junior de la Compañía, sintió en los Ejercicios que

¹¹⁶ P. ARRUPPE, “Integración real...” 948.

¹¹⁷ P. ARRUPPE, *Este Japón increíble. Memorias del P. Arrupe*, Ed. Mensajero, Bilbao 1991⁴, 19.

Dios lo llamaba al Japón, reconoció que era la voluntad de Dios y eso fue lo único que le motivó para ofrecerse como voluntario: “Mi único motivo misionero fue la Voluntad de Dios”¹¹⁸. Ninguna otra razón, tal como una vida de más sacrificio, un mayor campo de apostolado o ni siquiera la extensión del reino, fueron para él tan decisivas como responder con generosidad a lo que Dios quería y le proponía.

Arrupe describe esa llamada como una *visión*, una experiencia íntima, que ninguna palabra puede referir y que sólo se comprende por su despliegue en el tiempo. También aquí, al igual que en Lourdes, podemos hablar de una gracia mística¹¹⁹.

La profunda experiencia de un Dios que se hace cercano a los hombres y el agradecimiento que emana de ese contacto con Dios alentará la disponibilidad de Arrupe en toda su andadura. Incluso en los momentos de mayor prueba. Así lo podemos constatar en los apuntes espirituales de sus primeros Ejercicios, después de haber sido elegido Padre General de la Compañía: «El agradecimiento me obliga a ser fidelísimo al Señor (...) ¿Cómo yo puedo mostrarme tacaño con un Señor que ha sido tan generoso conmigo? ¿Cómo puedo yo (...) no agradar a Quien tanto ha depositado en mí?»¹²⁰.

El deseo de corresponder al Señor reclama para Arrupe un contacto íntimo con este Cristo que lo pone bajo su bandera. Arrupe deseaba intensamente que Dios pudiera servirse de él sin encontrar ningún impedimento, por eso basa su ideal en ser como un “conejiillo de indias”, dispuesto a someterse a todos los experimentos que Dios quiera¹²¹. Durante su Tercera Probación escribe a su gran amigo el jesuita Jesús Iturrioz: «Allí donde me pongan trataré de ser un instrumento, lo más *instrumento* posible, de Jesucristo. Ciertamente que esta vida vista superficialmente, aparece complicada; cuando se ve a la luz del ‘Dios y yo’ o del ‘conejiillo de indias’ se simplifica hasta lo inverosímil»¹²².

La vida de Arrupe aparece cada vez más simplificada gracias a esta disponibilidad: “Planeo solamente un proyecto: el de echarme en las manos de Cristo y que Él me lleve”¹²³. Esta experiencia de pasividad y reconocimiento del amor de Dios explica el “voto de lo más perfecto” que Arrupe hizo, probablemente durante su Tercera Probación¹²⁴ y que fue continuamente objeto de examen y de renovación espiritual para él.

¹¹⁸ Cf. P. ARRUPE, *Este Japón increíble...*, 33.

¹¹⁹ Cf. J.-CL. DIETSCH, *Pedro Arrupe, Itineraire d'un jesuita*, Le Centurion, París 1982, 18.

¹²⁰ P. ARRUPE, *Aquí me tienes, Señor. Apuntes de sus Ejercicios espirituales (1965)*. Introducción, transcripción y notas de Ignacio Iglesias, Mensajero 2002, 69.

¹²¹ Cf. *Documentos dejados por Jesús Iturrioz Arregui (1909-1998) con destino al Fondo Arrupe del ARSI* (agosto 1933). La amistad de Arrupe con J. Iturrioz nace en el noviciado y desde entonces se prolonga a pesar de los diferentes caminos de ambos. Juntos reciben el sacerdocio en julio de 1936.

¹²² *Documentos dejados por J. Iturrioz...* (diciembre 1937).

¹²³ *Documentos dejados por J. Iturrioz...* (febrero 1939).

¹²⁴ Ignacio Iglesias hace referencia a un documento autógrafo de Nicolás Rodríguez Verástegui, subsecretario de la Compañía de Jesús cuando se declaró la enfermedad de Arrupe, en el cual relata que, habiendo sido encargado por el mismo Arrupe para retirar sus cosas del despacho, encontró la tarjeta en la que Arrupe tenía escrita la fórmula del voto de perfección. Rodríguez Verástegui dedujo en ese momento que estaba hecha “en o al fin, de su Tercera Probación”. Cf. I. IGLESIAS, “Aportaciones a su

Con este voto Arrupe pretendía alcanzar la plena docilidad y conformación con la voluntad de Dios, manifestada en las mediaciones históricas¹²⁵, y buscada permanentemente. El voto implicaba además ejecutarla con entusiasmo, como expresión de una disponibilidad incondicional y activa.

Ignacio Iglesias considera este voto como “respuesta, esto es, fruto de una llamada interior, de una iniciativa de Otro (...) proveniente de un amor crecientemente percibido¹²⁶ y experimentado. Lo que imprime a la voluntad y a su respuesta una dinámica de crecimiento y de aspiración permanente”¹²⁷. De nuevo, es Dios quien se manifiesta primero y Arrupe el que responde a la gracia recibida desde su máxima disposición a servirle. Respuesta al amor recibido y experimentado en el seno de la Trinidad.

La acción en Arrupe, por tanto, se inspira en una experiencia de profunda pasividad que lo va haciendo cada vez más libre para entregarse¹²⁸. Para él “servir es la reciprocidad del amor, es la forma de darse”¹²⁹. Su disponibilidad “se basa en ese ideal supremo trinitario por el que las personas divinas se comunican plenamente, se aceptan plenamente, se enriquecen”¹³⁰.

1.2.3. Conducido por el Espíritu, urgido por la caridad

En el documento “Arraigados y cimentados en la caridad”¹³¹, Arrupe nos ofrece una amplia descripción de las notas que deberían caracterizar la caridad del jesuita, y en la última de ellas se refiere a la caridad asistencial. En concreto toca el punto de la selección de ministerios de la Compañía. Dejarse guiar por el Espíritu exige ser fieles a las fuentes fundacionales y, al mismo tiempo, tener el valor de hacer una relectura de las mismas bajo la perspectiva de las necesidades del mundo contemporáneo.

biografía interior” en G. LA BELLA (ed.), *Pedro Arrupe, General de la Compañía de Jesús. Nuevas aportaciones a su biografía*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2007, 983-984.

¹²⁵ “Solamente el Santo Padre y la Santa Sede están en condiciones de interpretar su voluntad de modo que se puedan imponer por autoridad. A ellos he de someterme de un modo completo, humilde, leal” P. ARRUPE, *Aquí me tienes, Señor...*, 71.

¹²⁶ La perfección a la que se refiere el voto se identifica plenamente con el mayor servicio. Como señala J. A. GARCÍA, por ser la experiencia del amor de Dios siempre mayor, “suscita suave y eficazmente en quien lo recibe una respuesta siempre mayor, es decir, un mayor servicio” J. A. GARCÍA, “Servicio/servir” en GEI (ed.), *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, Col. Manresa 38. Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2007, 1642.

¹²⁷ I. IGLESIAS, “Aportaciones ...” 987.

¹²⁸ De Guibert nos recuerda que el servicio antes que ser activo es pasivo “porque procede de una invasión mística.” Cf. J. DE GUIBERT, *La Spiritualità della Compagnia di Gesù*, Città Nuova, Roma 1992, 55.

¹²⁹ P. ARRUPE, “Arraigados y cimentados en la caridad” en *Manresa* 53, 101. La publicación oficial de esta conferencia se encuentra en *ARSI* 18 (1981) 431-471.

¹³⁰ P. ARRUPE, “Inspiración trinitaria del carisma ignaciano” en *Manresa* 52 (1980) 34. La publicación oficial de esta conferencia se encuentra en *ARSI* 18 (1981) 67-114.

¹³¹ Cf. P. ARRUPE, “Arraigados y cimentados en la caridad” en *Manresa* 53 (1981) 106-117.

Arrupe cita primero a Nadal en lo que respecta al tipo de ministerios propios de la Compañía¹³², precisando y encuadrando su autorizada explicación con la misma conducta de Ignacio y el valor magisterial que ésta tiene y que, claramente, presta mayor atención a las obras sociales que Nadal. Ante este testimonio de la vida de Ignacio, surge para Arrupe la ineludible pregunta: “Cuál sería hoy la actitud de Ignacio ante los desastres de nuestra época. Los fugitivos del mar, las multitudes hambrientas en el cinturón del Sahara, los refugiados y emigrados forzosos. (...) ¿Sería equivocado pensar que él en nuestro tiempo hubiera hecho más, hubiera hecho las cosas de otra manera que nosotros?”¹³³.

Estos cuestionamientos emergen de un deseo de respuesta incondicional a las inspiraciones del Espíritu, allí donde éste se manifieste. Tal actitud de fondo es la que posibilitó, por ejemplo, que la CG 32 supusiera una verdadera renovación dentro de la Compañía y la impulsara a ocuparse de aquellos ministerios que manifestaban una clara opción por la promoción de la fe y la justicia¹³⁴.

La caridad, como espacio vital del contemplativo en la acción, desvela la auténtica relación entre vida espiritual y apostólica y hace desembocar ambas en un compromiso; una espiritualidad que se declara tanto más auténtica cuanto más ligada esté a ese actuar del cristiano en el mundo.

En sus apuntes espirituales de 1965, Arrupe escribe acerca de un dinamismo apostólico al que denomina *elan*¹³⁵. Ese *elan* “procede del amor de Cristo y se manifiesta en un santo ímpetu de eficacia, de realizaciones”. Lo describe como ese vibrar por el amor de Cristo que le empuja a procurar el máximo bien a las almas y a vivir en una “quasi-tensión de trabajo tratando de realizar lo más que podamos por la gloria de Dios y bien de las almas”.

El pobre fue para Arrupe desde los inicios de su vocación como una brújula que lo orienta hacia Dios y cuya atracción se va haciendo cada vez más intensa, hasta el punto de aceptar el desafío de hacer virar a toda la Compañía en esa dirección. El servicio por amor a Dios impulsa a buscar efectivamente transformar la vida de aquellos a quienes se sirve, de tal modo que ese amor de Dios se pueda percibir de un modo cada vez más concreto y real.

¹³² “Nada de lo que la caridad puede hacer para ayudar a los prójimos queda excluido de nuestro Instituto. Pero a condición de que todo servicio aparezca como espiritual”. NADAL, *Annot in Ex. Nadal*. Comm. de Ins. P.141, n. 20, citado en P. ARRUPE, “Arraigados y cimentados en la caridad”... 113.

¹³³ P. ARRUPE, “Arraigados y cimentados en la caridad”... 116.

¹³⁴ Arrupe no cesará de precisar que la justicia por sí sola no es el apostolado al que ha sido llamada la Compañía: “Hay que sobrepasar la justicia, para llegar a colmarla con la caridad. (...) Porque, así como la justicia tiene un límite, y se para donde concluye el derecho, el amor no tiene confines porque reproduce a nuestra escala humana la infinitud de la esencia divina y hace a cada hombre-hermano el titular de un servicio ilimitado por nuestra parte.” P. ARRUPE, “Arraigados y cimentados en la caridad”... 123. En este sentido, sobrepasar la justicia implica también sobrepasar todo imperativo ético.

¹³⁵ Cf. P. ARRUPE, *Aquí me tienes, Señor...*, 92.

1.3. Libre para el servicio

Arrupe entiende que promover la justicia es también restaurar en nosotros el modelo de relación trinitaria¹³⁶. Su acción apostólica dimana de la profunda experiencia de amor trinitario y se dirige a hacer partícipes de ese amor a sus destinatarios. La actividad está así penetrada del torrente amoroso recibido en la pasividad. La acción apostólica, que responde a la gracia recibida, introduce de algún modo al destinatario de dicha acción en el seno trinitario. Vida de fe y vida apostólica se confunden en el contemplativo en la acción, en tanto que ambas se nutren de la misma acción de Dios; ya sea acción de Dios padecida, ya sea acción de Dios secundada.

He creído importante referirme a la problemática sobre los ministerios de la Compañía para poner de relieve que Arrupe se deja interpelar por los signos de los tiempos, convencido de que el Espíritu es el que conduce a la Compañía, así como condujo a Ignacio y le conduce a él. Arrupe insistía en que la Compañía tenía que ser capaz de leer estos signos de los tiempos y capaz de crear nuevos modelos de apostolado y no permitirse quedar encerrada en modelos usados¹³⁷.

Se requiere la fe de saberse guiado por el Espíritu para emprender los cambios necesarios y romper inercias que obstaculizan la acción de Dios. Esta fe es también la que posibilita abordar con realismo la evaluación del servicio apostólico y poner todos los medios necesarios para que resulte verdaderamente eficaz.

De todo ello se desprende que la integración vida de fe y apostolado se fundamenta en una confianza radical en Dios que permite poner en juego cualquier otra cosa. Lo indicaba ya refiriéndome a la formación permanente como esa disposición a abandonar seguridades para que el Espíritu nos enseñe a través de la misma vida.

Esta confianza radical proviene de una auténtica experiencia personal del Dios de Jesucristo. Y se manifiesta en una gozosa disponibilidad y en una libertad profunda para el servicio. Estos son dos criterios de integración que han aparecido notoriamente en el desarrollo de esta sección. Junto a ellos, la conciencia de saberse enviado se ha revelado como un auténtico principio de unificación personal, la cual se alimenta de la progresiva identificación con Cristo, de la continua apertura y docilidad a la acción del Espíritu que imprime en nosotros la capacidad oblativa del Hijo.

La conformación con Cristo nos proporciona una mirada contemplativa que penetra la superficie de la realidad desvelándonos en ella al Dios que actúa. Nos dota de una sensibilidad en el Espíritu por la cual *sentimos* las necesidades del mundo como una llamada a la acción y al compromiso.

¹³⁶ “Liberar al oprimido es recuperar el sentido de la paridad en que nuestra condición de personas hechas a imagen divina nos ha colocado. Luchar por la paz es redescubrir la igualdad de nuestra condición de hijos del Padre y de hermanos en Jesucristo por la obra del Espíritu. No hay verdadera persona sin verdadera donación. Y cuanto se opone a la donación-egoísmo, retención, explotación, opresión-nos despersonaliza en el sentido trinitario del término”. P. ARRUPE, “Inspiración trinitaria...” 229.

¹³⁷ Cf. V. O’KEEFE, “Misión-Disponibilidad, eje de la vida del jesuita” *Manresa* 62 (1990) 108.

El contemplativo en la acción se moviliza hacia el otro y se inserta en su realidad; busca y discierne los mejores medios para lograr que el amor de Dios sea experimentado en vida del prójimo de un modo concreto y real. El contemplativo en la acción se hace cercano a las situaciones de pobreza y sufrimiento y trata de aliviarlas desde una caridad que resulte eficaz.

2. Egide van Broeckhoven, místico de la amistad

2.1. Una intensa y corta vida

La vida de Egide van Broeckhoven, aunque corta, (1933-1967), fue de una gran intensidad mística. Nació en Amberes (Bélgica). Huérfano de madre, fue educado por sus tíos. Desde muy joven sintió una fuerte atracción hacia Dios¹³⁸ y a punto de cumplir diecisiete años ingresó en la Compañía de Jesús (1950).

A pesar de no cuadrar del todo en los esquemas de sus superiores, Egide hizo la profesión y fue ordenado sacerdote en agosto de 1964. En esta época, influido en parte por los escritos de Hadewich (ss. XII-XIII), se vuelve más sensible hacia los desamparados y excluidos. Los pobres reclaman su atención pues ve en ellos lo más real de la sociedad¹³⁹. Egide desea que su amor pueda ser concreto y real y esta inquietud se convierte en el fundamento de su espiritualidad: «Sólo cuando el amor se expresa en modo concreto mediante un compromiso total en la situación de aquel a quien se ama y en la medida en que se busca la intimidad concreta con el otro, entonces el amor es verdaderamente auténtico»¹⁴⁰.

Egide comienza entonces a pensar en un apostolado de barrio. Bruselas le ofrece la posibilidad. Su finalidad es entrar en contacto con la vida de la gente: «A partir de una actitud contemplativa de acogida, encontrarme con ellos en su medio, con la esperanza de que así encuentren a Dios en mí»¹⁴¹.

¹³⁸ “En su diario espiritual, en 1962, Egide se acordará de la oración de las tardes en los bosques de Schilde, cuando era aún adolescente: ‘de mis deseos más profundos en el colegio’.” J. M. RAMBLA, *Dios, la amistad y los pobres*, Sal Terrae, Santander 2007, 13.

¹³⁹ Si bien esta sensibilidad hacia los pobres surge claramente en su Diario sólo a partir de 1964, lo cierto es que mucho antes, Egide siente la necesidad de hacerse él mismo pobre como condición para que todos sus encuentros sean verdaderos encuentros místicos: “Ayúdame, Señor, a vivir esta pobreza en todos mis encuentros” (22/09/1961, 34). Las diferentes ediciones del *Diario de la amistad* recogen sólo una selección de los veintisiete cuadernos manuscritos de Egide. Para citar el texto, daré la fecha que aparece en los cuadernos y la página de la edición italiana: S. CAMPANA - G. GARINO (ed.), *E. van Broeckhoven, Diario dell'amicizia*, Jaca Book, Milano 1973; la traducción al español es mía. La página en cursiva indicará la referencia a la edición de J. M. RAMBLA, *Dios, la amistad...*

¹⁴⁰ “Las relaciones personales vistas como medio para acercar a los no creyentes” en *Diario dell'amicizia*, 78.

¹⁴¹ Citado por J. M. RAMBLA, *Dios, la amistad...*, 59.

A partir de agosto de 1965, se encuentra instalado en Anderlecht, un barrio obrero de Bruselas, formando comunidad con otros dos jesuitas. Y en septiembre de ese mismo año comienza a trabajar en la primera de las cuatro fábricas por las que pasará.

El misterio de la encarnación inspira a Egide una forma de vida que le permite compartir con los pobres su misma pobreza; a todos los niveles; incluso en el hecho de experimentar el despido injustificado, la inseguridad laboral o la falta de reconocimiento de la propia dignidad¹⁴². El trabajo cobra así para él un profundo sentido trinitario¹⁴³: “Todo ‘trabajo’, a cualquier nivel, es una participación en el trabajo del Padre que engendra al Hijo en el Espíritu: ‘Tú eres mi Hijo’: esto lo dice Dios en todo lo que hacemos” (17/04/1966, 179-178).

Desde su discreta presencia, Egide pretende ser “la brecha por donde la vida de Dios penetra en la monotonía de un barrio de gran ciudad” (17/04/1966, 180). En este sentido, la Eucaristía reviste para él una especial relevancia, como sacramento que celebra el amor divino encarnado en la vida cotidiana¹⁴⁴. Observa que las formas litúrgicas, el modo de celebrar los sacramentos, e incluso el modo de ser de los sacerdotes, resultan extraños a los pobres y no les facilitan el encuentro con Dios. Su ideal apostólico será formar comunidades eucarísticas en las que se pueda celebrar la Eucaristía en el ámbito de la gente sencilla, incluso en sus propias casas¹⁴⁵.

En las fábricas donde trabaja, experimenta una fuerte sensibilidad ante las injusticias, y al mismo tiempo siente que crece en él una profunda serenidad y paz interior que no proviene de una visión ingenua de la realidad, sino de la certeza de saber que Dios se encuentra presente y actuando en todas las circunstancias¹⁴⁶. La experiencia de esta presencia es fuente de sosiego para él. Percibe la realidad como el lugar de encuentro con Dios (Cf. 16/10/1967, 241) y esta visión le sitúa en una condición de reconciliación con ella.

Inserto en esta realidad, Egide desea “hacerse como uno de tantos” para abrir un acceso hacia Dios. Este deseo lo ve realizado precisamente en el sentimiento de solida-

¹⁴² “Es la compasión del Salvador por las turbas sin pastor, sin guía y sin amigo, la que impulsará finalmente a Egidio a ir a vivir su amistad, de la que se ha sentido invadido, con los más desamparados, compañeros de trabajo y trabajadores extranjeros de Bruexelles” G. NEEFS, “Egidio van Broeckhoven: Un jesuita que supo integrar la oración y el apostolado” en *Centrum Ignatianum Spiritualitatis* 25 VII (1977) 96-97.

¹⁴³ “Vivir la categoría de relación en nuestro trabajo humano es una de las llamadas de la espiritualidad ignaciana. Se trata de vivir nuestro trabajo desde y para O(o)tro. Así como el trabajo de Dios es ‘por mí’, nuestro trabajo ha de tener siempre un ‘por T(t)i’. Esto es lo que lo hace también divino, espiritual. Y no se trata sólo de relaciones humanas del trabajo, sino de algo más radical: de la intencionalidad última de nuestro trabajo.” D. MOLLÁ “Dios trabaja... reflexionar en mí mismo” *Manresa* 68 (1996) 69.

¹⁴⁴ “He visto cómo los movimientos del Amor de Dios son el centro de todo en la misa: el Padre nos da, por Cristo, al Cristo eucarístico; Cristo se da en la eucaristía, el Padre se da en Cristo... El sacrificio eucarístico es el amor que se entrega, que se hace vulnerable y que, herido, sigue entregándose” citado en J. M. RAMBLA, *Dios, la amistad...* 90.

¹⁴⁵ Cf. J. M. RAMBLA, *Dios, la amistad...* 208, 215, 226, 231, 234.

¹⁴⁶ Cf. D. LONSDALE, “Contemplative in Everyday Life” en *The Way Supplement* 59 (1987) 85.

ridad que le une a todo el que se encuentra en búsqueda. En un determinado momento, se plantea la siguiente pregunta: “¿O quizá no soy más que un interlocutor atento y reservado, en búsqueda con los que buscan?” (11/06/1966, 192). Esta pregunta resume bien la actitud de Egide frente a su apostolado.

Egide muere con 34 años debido a un accidente laboral en la fábrica.

2.2. *El Diario de la amistad*

2.2.1. *Relectura de la vida*

El *Diario* de Egide recorre los últimos nueve años de su vida (1958-1967). Si tenemos en cuenta la temprana edad a la que murió, podemos decir que estos nueve años abarcan prácticamente la totalidad de su vida consagrada. Por tanto, el *Diario* manifiesta en primer lugar la fidelidad de Egide a anotar con una regularidad casi diaria las emociones, sentimientos e iluminaciones que provocaban en su interior los acontecimientos más cotidianos.

El *Diario* es fruto de una honda motivación: encontrar a Dios en las relaciones cotidianas. Por un lado, evidencia que establecer relaciones intensas representa una vocación específica. Por otro, le permite entrar en contacto de un modo profundo con aquello que conforma su existir. El *Diario* testimonia la relación de Egide, primero, consigo mismo, con su mundo interior, con su propia intimidad, que tan reveladora le resulta. En segundo lugar, testimonia la relación con la realidad que le rodea, con lo más concreto de su mundo exterior: personas, trabajo, pobreza, comunidad, etc.

El *Diario* constituye un medio para saborear cada encuentro, para estar atento, para escuchar y dejarse sensibilizar. Cada entrada del *Diario* es como un mirador en el que Egide se detiene a contemplar sus relaciones y con esa mirada atenta descubre a Dios presente en todas ellas. Muestra de ello son las referencias a simples gestos, saludos, impresiones o, simplemente, nombres. El *Diario* recoge todo ello como si se tratara de diminutas piedras preciosas que van conformando las relaciones personales de Egide, especialmente las más inmaduras.

Los veintisiete cuadernos que componen el *Diario* manifiestan el amor concreto que Egide desea comunicar y que él mismo recibe y sabe reconocer en lo más ordinario¹⁴⁷. Releyéndolos, toma conciencia de la corriente trinitaria que recorre su vida y que fluye a través de estas relaciones. El *Diario* actúa como sensor de la acción de Dios y del reconocimiento agradecido por esta acción. El *Diario* le posibilita una escucha adorante de su vida.

Otros autores espirituales, como Charles de Foucauld o Juan XXIII, comprendieron el beneficio que suponía para la propia vida espiritual escribir un diario. El mismo Ignacio de Loyola utiliza su diario espiritual como una auténtica y eficaz herramienta de

¹⁴⁷ Otro ejemplo de esta concreción son las diversas listas de nombres que encontramos en el *Diario*: Cf. J. M. RAMBLA, *Dios, la amistad...*, 122, 124, 147, 209, 214-215, etc.

discernimiento¹⁴⁸, para precisar su experiencia y hacer memoria de las mociones interiores. Además consideró importante transcribir los fragmentos más significativos del propio diario para traerlos constantemente en consideración¹⁴⁹.

Esta relectura de la propia vida la encontramos presente en Egide: “He visto que debo volver de manera regular a mis notas y meditarlas para ser fiel a la operación de Dios en mí”¹⁵⁰.

En los últimos años, métodos como el Diario Intensivo de Progoff¹⁵¹ han confirmado esta intuición de la relectura de la vida como un medio verdaderamente eficaz para conocer la propia interioridad y tomar mayor conciencia de la acción de Dios.

En resumen, el manuscrito del joven jesuita revela, antes incluso de adentrarnos en su contenido, la actitud profundamente contemplativa de su autor hacia la realidad más concreta. El *Diario* rescata del acontecer cotidiano la manifestación del Dios trinitario. Responde, por tanto, a una espiritualidad del concreto, totalmente alejada y contraria a un espiritualismo desencarnado. El *Diario de la amistad* aparece como el testimonio eximio de la espiritualidad de Egide, de la espiritualidad de quien vive contemplando en la acción.

2.2.2. *El amigo en el Diario*

El contenido del *Diario* gira en torno a la relación con el amigo en la que Egide experimenta el amor trinitario¹⁵². La amistad representa más que un medio para llegar a Dios, ella ofrece la posibilidad de la auténtica presencia de Dios: “Como toda la vida, incluida la muerte, es una posibilidad de encuentro del amigo, del mismo modo toda la vida es una posibilidad de encuentro de Dios” (06/08/1967, 229). La relación con el amigo es el hilo conductor del *Diario* que transcurre en paralelo con su experiencia, cada vez más profunda, del amor trinitario.

El *Diario de la amistad*, como es característica de un diario espiritual, no fue escrito para ser publicado¹⁵³. Los veintisiete cuadernos no constituyen un tratado de espiritualidad y por consiguiente, su única pretensión consiste en describir el mundo interior del modo más evocativo posible para él mismo. Por tanto, el texto despliega un panorama simbólico que no siempre resulta de fácil comprensión para el lector. Sin embargo, algunos de estos símbolos reaparecen con frecuencia y nos permiten esbozar el itinerario por el que Dios va conduciendo a Egide. Fijaré la atención en tres de ellos.

¹⁴⁸ Cf. S. THIÓ, “Diario espiritual” en *DEI*, 595.

¹⁴⁹ Cf. S. THIÓ, “Diario espiritual”... 593.

¹⁵⁰ J. M. RAMBLA, *Dios, la amistad...*, 44.

¹⁵¹ Se trata de un método inventado por el psicólogo jungiano Ira Progoff que persigue el crecimiento personal y espiritual a partir de un despliegue de percepciones y pensamientos que son recogidos de forma intensiva en un diario. Cf. I. PROGOFF, *At a Journal Workshop: Writing to Access the Power of the Unconscious and Evoke Creative Ability*, NY 1992.

¹⁵² Cf. J. M. RAMBLA, *Dios, la amistad...* 121, 125, 127, 139, 188, 190, 229.

¹⁵³ Sabemos, sin embargo, que Egide tenía como proyecto publicar un libro sobre la amistad.

• Las tierras inexploradas

La metáfora de las tierras inexploradas representa la intimidad del amigo en la que habita Dios¹⁵⁴. Caminar hacia esta intimidad es encontrarse con Dios. Las tierras inexploradas adentran en la vida más íntima de la Trinidad: “Vida del Padre, de su Hijo y del Espíritu de Amor” (31/01/1960, 26). Son un camino que aún no ha sido recorrido. Un camino que resulta fascinante en cuanto implica un descubrimiento cada vez más profundo del amigo y supone el abandono de aquello que le hace sentir seguro: “Para penetrar tierras desconocidas es necesario dejar las que se conocen” (01/06/1959, 19). El símbolo de las “tierras inexploradas” revela por tanto que, en lo concreto de la amistad, Egide percibe lo más trascendente.

• La morada

En el *Diario* aparece también la imagen de la casa para referirse al amigo: “No se puede amar verdaderamente al amigo sino encontrándolo dentro de su casa” (25/01/1959, 18). La casa del amigo es Dios. Sólo en Dios se puede amar verdaderamente al amigo. «El amigo es como una casa de diamante; dentro brilla una luz resplandeciente de gran belleza. Pero no es posible penetrar sin romper la pared externa: operación dolorosa, incluso para el que la rompe, se hiere a sí mismo. Pero, rota la primera pared, la luz interna de un rojo ardiente brilla con nuevo fulgor» (04/03/1959, 14).

El símbolo de la casa evoca acogida, intimidad, refugio, propiedad. La casa parece representar en el *Diario* la dificultad que supone salir del propio dominio para amar al amigo tal como Dios lo ama, es decir aceptándolo como es, sin pretender cambiarlo.

Este símbolo es reelaborado años más tarde; ya no se tratará únicamente de la intimidad del amigo, la casa ahora representa al propio Egide que se hace habitable para todos. Así lo refleja el *Diario*: “Padre, haz de mí una morada¹⁵⁵ en la que los otros puedan venir a habitar, de modo que, en toda libertad, puedan encontrarte y encontrarse entre ellos en mí” (03/03/1963, 54).

• La noche amable

La noche de la amistad es un tema recurrente en las páginas del *Diario* y resulta una categoría clave para perfilar la mística de Egide: «Yo tenía una perla preciosa, y Dios me ha dicho: Arrójala en el abismo de mi corazón. Lo he hecho y me he sentido miserable; no conocía la profundidad del abismo de su corazón. Tenía la impresión de tirar todo en las tinieblas. ¡Oh noche amable más que la alborada!» (01/05/1959, 14).

La imagen de la noche sirve para expresar el camino por el que Dios le ha conducido hacia una fe desnuda, purificándolo y preparándolo para el encuentro de amor en la amistad mística. El símbolo de la noche representa la madurez de la amistad, y por consiguiente del amor. La noche purifica y conduce al amor adulto en Dios (Cf. 07/01/1966, 147).

¹⁵⁴ «Dios es la tierra inexplorada de la intimidad de todos nosotros» (01/06/1959, 19).

¹⁵⁵ Es interesante notar cómo en este momento Egide cambia el término *casa* por el de *morada* que tiene profundas resonancias bíblicas.

Gustavo Gutiérrez, teniendo en mente un contexto histórico de pobreza, resalta así la función de la noche: “La noche es el final del narcisismo y de la abstracción, es disponibilidad para el encuentro con el Otro y con los otros. Es la constante adaptación del hombre a Dios. No es un breve período de crisis, un *intermezzo*, sino una situación permanente pues no acabamos nunca de adaptarnos a la lógica divina, al amor de Dios”¹⁵⁶.

Esta citación tiene muchas resonancias con lo que expresa el *Diario*. La noche es amable porque ha despojado a Egide de toda pretensión y ha orientado su mirada únicamente hacia el Amigo. La noche le capacita para acoger aún más intensamente al otro, crea espacio para el amigo, le hace disponible a la acción de Dios. La noche pone en situación de ser encontrado más que de encontrar.

Si al inicio, el *Diario* describía al amigo como: “Una agradable aurora del eterno amor de Dios” (04/03/1959, 14), al final del mismo la experiencia de Egide es más honda y esa aurora se transforma en una agradable noche que hace eterna la amistad. La noche vuelve transparente la amistad, la simplifica y concentra toda su atención en lo único esencial.

El *Diario*, por consiguiente, pone de relieve que la espiritualidad de Egide es una espiritualidad que se fundamenta en lo concreto de las relaciones humanas, que descubre en lo inmanente la trascendencia divina y que busca con intensidad los signos de Dios en lo cotidiano. La categoría en torno a la cual gira esta espiritualidad es la del amigo, que va marcando el itinerario espiritual. El encuentro con Dios en el amigo lleva a abandonar seguridades, a purificar su intención, a despojarse de intereses personales y a convertirse finalmente en morada: “Amar quiere decir ser receptáculo para los demás: cuando vuelven a casa se les espera” (27/04/1965, 70). La acogida del otro “en el punto en el que se encuentra para Dios” constituye para Egide el mayor grado de madurez y de integración espiritual.

2.3. Integración en la amistad

La relación con el amigo conduce a una integración entre vida interior y apostolado. La vida interior de Egide desentraña las posibilidades de la amistad como auténtico camino de unión con Dios, pues la relación con el amigo se convierte en una constante búsqueda que apunta sólo a Dios y polariza en Él toda su persona. Como la flecha recibe la fuerza de la tensión del arco, la amistad impulsa continuamente hacia esta búsqueda.

La oración introduce a Egide en las profundidades del amigo donde progresivamente se desplaza la atención de él mismo hacia el otro, hasta el punto en que se encuentra “en un abismo colmado de puro Amor de Dios” (16/03/1962, 43). La amistad lo despoja de todo interés propio para avanzar hacia el Amado que habita en el interior de la casa del amigo (Cf. 13/03/1962, 42). Oración y amistad se confunden en Egide en una tensión permanente, un interrogante mantenido, una mística que sostiene la misma búsqueda.

¹⁵⁶ G. GUTIÉRREZ, *Bere al proprio pozzo. L'itinerario spirituale di un popolo*, Queriniana, Brescia 1984, 114-123.

En un carta a un amigo Egide escribirá “Me preocupa una cosa: la pregunta que deberíamos tener la osadía de hacernos a menudo el uno al otro: ¿Sigues buscando a Dios con todo tu corazón?” (13/10/1965, 124). Estas palabras expresan un punto de llegada que condensa cualquier otra preocupación, lo reducen todo a lo esencial.

La profunda experiencia mística que la amistad proporciona a Egide se extiende como una onda expansiva en sus relaciones apostólicas (Cf. 18/02/1962, 40). De tal modo que llegará a afirmar: “El apostolado no es otra cosa sino la amistad más profunda” (23/01/1960, 25). Egide descubre que todo encuentro personal tiene una portada mística: “Desde hace ya tiempo esto era evidente para mí en la amistad, ahora me aparece claro para todo encuentro” (06/10/1961, 34). Esta convicción está en la base de su apostolado¹⁵⁷. El apostolado para Egide se encuentra fuertemente enraizado en la intimidad y este modo de proponerlo otorga a su actividad la dimensión más espiritual (Cf. 06/01/1960, 24).

Egide no siente la necesidad de proteger su oración de la dispersión que le podía suponer el apostolado¹⁵⁸ (Cf. 31/01/1966, 155-156). Afirma: «No creo que pueda ser un apóstol que lleve además una vida de oración; no puedo ser sino un hombre de oración y un contemplativo, a quien la misma contemplación conduce a un apostolado cada vez más profundo» (17/03/1962, 48).

Prueba de esta integración interior es que, a pesar de llevar un horario de obrero y del poco tiempo que esto le dejaba, la oración no se le presenta como un problema¹⁵⁹. Egide es consciente de la necesidad de liberarse en ciertos momentos de toda otra ocupación para orar, pero también tiene claro que: “El problema de la vida de oración no es: ¿cómo orar?, ¿cuánto orar?, sino más bien: ¿De qué modo Dios entra en contacto conmigo? ¿cuándo entra en contacto conmigo?” (24/10/1963, 56). Rescata y asimila las experiencias vividas y las lleva a la oración para que se conviertan en fuente de nuevas experiencias.

¹⁵⁷ «Veo que tenemos que descubrir todavía las profundidades y los espacios inmensos que contienen los contactos personales, tomados como punto de partida y fin último de nuestro apostolado» Edition “Christus”, 320, citado por G. NEEFS, *Egidio van Broeckhoven...*, cit., 100.

¹⁵⁸ El 8 de marzo de 1965, Egide escribe en su cuaderno una bella reflexión sobre el papel que juegan las palabras y los silencios en la oración y se da cuenta del peligro de convertirla en pura charlatanería. Entre otras cosas allí dice que Dios cuando habla no rompe el silencio y que así deberían ser nuestros encuentros: palabras y silencios que no se suceden simplemente, sino que las palabras son pronunciadas de tal modo que no rompen el silencio. Las palabras sirven, dice, para expresar la presencia del uno al otro. Creo que la misma idea de fondo se encuentra en el modo como Egide vive la tensión oración-apostolado. El apostolado no le distrae ni amenaza su oración porque no rompe el silencio en el que vive inmerso; representa más bien la palabra que se pronuncia dentro de ese silencio y que no tiene otra finalidad que la de hacernos presentes los unos a los otros. Esa presencia descubre la presencia de Dios.

¹⁵⁹ Sin embargo, sí que encontraba dificultad en seguir el ritmo de oración comunitaria que deseaban sus compañeros. Esta será una preocupación que reaparece con cierta frecuencia en su Diario: «Ocurre con la oración comunitaria lo mismo que con el apostolado: la comunidad ha de tener sus momentos de oración, pero como respuesta a Dios que le llama a ella; y hay que hacer apostolado, pero con la fuerza de Dios que nos envía a él.» (05/05/1966, 184) 153, 190.

La distinción entre vida interior y vida apostólica se difumina cada vez más. No son dos momentos disociados. Como veíamos estudiando el círculo nadaliano, el uno requiere al otro y ambos se nutren mutuamente. Egide descubre que el único lugar verdadero de la oración es aquel donde se deja todo por Dios y donde se expone la vida hasta el punto de perderla. Sólo hay experiencia auténtica de Dios si ésta se traduce en un compromiso concreto por este mundo (Cf. 10/08/1967, 232).

III. ALBERTA GIMÉNEZ, EL INSTITUTO DE LAS RELIGIOSAS DE LA PUREZA Y LA CONTEMPLACIÓN EN LA ACCIÓN

Introducción

En esta tercera parte mi atención se dirige a las Religiosas de la Pureza de María (RRP) en cuanto contemplativas en la acción. Presentaré en seguida los resultados de una encuesta realizada recientemente al Instituto para evaluar su dinámica espiritual. Este estudio se basa en las respuestas dadas por el 97% de las Hermanas (un total de 267) a un cuestionario elaborado a partir de los documentos del Instituto y de una consulta abierta a las mismas Hermanas.

Los resultados me darán la ocasión de tratar el tema de la integración espiritual encuadrándolo en la espiritualidad del contemplativo en la acción y ponerlo en relación a este grupo concreto de religiosas. Analizaré, también, cómo viene expresado el ideal de integración en las Constituciones del Instituto. Finalmente, será el testimonio de la vida de Alberta Giménez, como fundadora de la Pureza de María, lo que nos dé la clave para interpretar dicho ideal y actualizarlo hoy.

El Diagnóstico de la integración espiritual de las RRP, sobre la base de un estudio reciente en torno a la dinámica de la vida evangélica del Instituto Pureza de María y su misión¹⁶⁰, arrojaba los siguientes datos: el 33% de las Hermanas de la Pureza que trabajan en colegios reconoce vivir bastante o muy absorbido por el trabajo. Este porcentaje se eleva al 37% en las Hermanas con una edad entre 31 y 40 años. El estudio interpreta estos datos como un fenómeno de activismo. Tal activismo repercute, como es lógico, en la oración, la formación permanente, la vida comunitaria, el discernimiento y la capacidad de interiorizar. Por otro lado, el mismo estudio muestra la dificultad que encuentra un nutrido grupo de Hermanas para mantener un ritmo regular en su oración diaria¹⁶¹ (21% de un total de 265 es decir 56 religiosa).

¹⁶⁰ Cf. Departamento Investigación Sociológica (DIS), *Dinámica de la vida evangélica de la Congregación Pureza de María y de su misión*, Sant Cugat 2007, 77-78 (obra inédita).

¹⁶¹ Cf. DIS, *Dinámica de la vida evangélica...*, 71-73.

Estos datos son de interés para nuestro tema porque reflejan, entre otras cosas, que la armonía descrita en la primera parte con la imagen del círculo nadaliano se presenta difícil de alcanzar para un buen número de Hermanas de la Pureza. La relación entre la oración y la actividad apostólica parece en ocasiones problemática y, a juzgar por las estadísticas, no resulta tan evidente que “un ejercicio ayude al otro”, como afirmaba Nadal.

Los datos plantean las siguientes preguntas: ¿Qué le falta a nuestra vida interior para que se encuentre armonizada con la vida apostólica? O con otras palabras, ¿cómo se concretiza la vocación de contemplativo en la acción para una religiosa de la Pureza de María?

1. Integración oración-apostolado

El tema de la integración de la vida de oración y la actividad apostólica es el horizonte que unifica las partes de este artículo. Me propongo acometerlo ahora directamente teniendo como referente el caso concreto de las RRP y los datos aportados por el estudio ya mencionado. Sin embargo, antes de analizarlo en este grupo concreto, abriré la reflexión con las aportaciones que Charles A. Bernard ha proporcionado sobre esta cuestión.

1.1. ¿Es real la tensión?

En primer lugar, me parece necesario impostar bien el problema ¿Es real la tensión entre vida de oración y apostolado? Y si lo es, ¿a qué tipo de tensión nos referimos?

Charles André Bernard (1923-2001) se planteó esta cuestión¹⁶² en su *Teología Espiritual*, distinguiendo entre una posible “oposición objetiva sustancial” entre oración y apostolado y una “tensión de tipo psicológico” (o pedagógico-espiritual, como también la denomina). Según él, la oposición no tiene lugar a nivel objetivo. Oración y apostolado son para Bernard dos mediaciones para la vida de unión con Dios, dos modalidades de una misma vida espiritual. Ambas participan, de forma diversa, en el proyecto Dios y, en cuanto tal, no se puede hablar de superioridad de una frente a la otra, ni de oposición; puesto que las dos persiguen la adhesión a la voluntad de Dios. Retomando lo visto en la primera parte de este trabajo, oración y vida apostólica son, tanto una como otra, acciones contemplativas y espirituales en sí mismas.

En cuanto a la tensión de tipo psicológico, Bernard señala la dificultad intrínseca que presenta la oración debido a las condiciones internas que ésta requiere del sujeto (silencio, rectitud de intención, perseverancia, sentimiento de impotencia, etc.). En contraste, la vida apostólica a menudo ofrece la posibilidad de autoafirmación, la estima de los demás, el reconocimiento del apóstol, etc. Estos elementos ejercen un influjo real en el sujeto y precisan atención.

¹⁶² Cf. CH. A. BERNARD, *Teología Espiritual. Hacia la plenitud de la vida en el Espíritu*, S. E. Atenas, Madrid 1997², 447-457.

Sin embargo, Bernard entiende que la armonía entre la vida de oración y la apostólica no se reduce a lograr un mero equilibrio psicológico. Él advierte que el núcleo del problema está en la personalización de la vida de fe y en la progresiva transformación de la conciencia espiritual.

La primera función de la oración, según Bernard, es la personalización de la fe. El estudio realizada sobre Arrupe y van Broeckhoven ponía de manifiesto la profunda experiencia de Dios que sustentaba la vida espiritual de ambos. El mismo Arrupe advertía en su *Carta sobre la Integración* la necesidad de tener una experiencia amplia y personal de Dios para vivir como contemplativos en la acción. Un momento clave en el proceso de personalización de Arrupe lo marca el conocimiento de Dios como un Dios cercano a los que sufren. Esa experiencia desata en él una disponibilidad nueva porque nueva comienza a ser su relación con Dios. La percepción del amor intratrinitario es otra experiencia que deja huella en él y que le descubre un sentido más profundo del servicio. Por su parte, el Dios de Egide es el Dios que lo acoge en su intimidad trinitaria y que le ofrece esa intimidad en las relaciones personales y en concreto en la relación con el amigo.

El Dios que experimenta el contemplativo en la acción en lo profundo de su ser es precisamente el Dios que se le manifiesta y encuentra personalmente en el mundo. Es decir, la experiencia personal de Dios desvela la vocación personal del contemplativo. El Dios que experimentaron Arrupe y van Broeckhoven les otorgó una concepción nueva del mundo, cambió su afectividad y, en definitiva, su modo de proceder. A esto se refiere Bernard con la transformación de la conciencia espiritual. La experiencia de Dios está en la base de la armonía deseada.

En el caso de las RRP, el estudio ya citado indica que el porcentaje de Hermanas que se reconocen afectadas por el activismo crece de forma inversamente proporcional a la intensidad con que estas mismas Hermanas experimentan a Dios¹⁶³. Por otro lado, las RRP que experimentan a Dios como el centro y motor de sus vidas (70%) presentan índices de activismo bajos (13%).

En relación con la oración, el porcentaje de Hermanas que encuentran dificultad para mantener un ritmo de oración constante coincide totalmente con quienes expresan tener una experiencia insuficiente de Dios¹⁶⁴.

Estos datos confirman las intuiciones de Bernard. El mayor o menor grado con que se experimenta a Dios es la personalización de la fe, ¿de qué otro modo se podría si no mesurar la experiencia de Dios? La experiencia de Dios, la adhesión a Jesucristo, implica una relación personal que a su vez transforma e impulsa un apostolado contemplativo. Ahora bien, ¿de qué depende vivir la fe como una relación personal y transformante en Dios? Presuponiendo la gratuidad que da origen a dicha experiencia, veremos que vivir así la fe depende, en gran medida, de la espiritualidad en la que ésta se enmarque.

Recapitulando, podemos decir que la tensión que dificulta la integración entre vida de oración y apostolado tiene una componente de tipo psicológico. No obstante, alcan-

¹⁶³ Cf. DIS, *Dinámica de la vida evangélica...* 80.

¹⁶⁴ Cf. DIS, *Dinámica de la vida evangélica...* 73.

zar un equilibrio psicológico no es suficiente para vivir como un contemplativo en la acción. Los testimonios de Arrupe y van Broeckhoven manifiestan que la integración espiritual deseada es fruto de una experiencia de Dios que alcanza un grado de personalización siempre mayor a lo largo de la vida. Así lo afirma también Bernard quien entiende que esta personalización de la fe transforma profundamente al sujeto y le abre a una relación nueva con Dios y con el mundo. La fe que se personaliza produce una transformación de lo afectivo.

Los datos aportados por el estudio sobre la Congregación Pureza de María ponen a su vez de manifiesto que cuando la experiencia de Dios es pobre – es decir, la fe no se vive suficientemente personalizada – la armonía entre la vida de oración y la actividad apostólica se debilita y conduce al activismo.

No podemos, sin embargo, conformarnos con esta deducción. El problema de la integración espiritual, sobre todo refiriéndonos a miembros de un mismo cuerpo apostólico, supone una atención, no sólo a nivel psicológico-espiritual, sino también carismático-institucional.

1.2. Influjo de la espiritualidad en el proceso de integración

En el apartado anterior he querido subrayar que la relación armónica entre oración y apostolado supone un proceso de personalización de la experiencia de Dios. Interpretando con estas categorías la formulación de Nadal, podemos decir que el “contemplativo en la acción” es quien vive la familiaridad con Dios porque ha sido transformado en una relación personalísima con Él.

Nadal con sus pláticas presentaba a la Compañía un modo de proceder, no una teoría. Pensaba que Dios quería extender a toda la Compañía la gracia otorgada a Ignacio, pero acompañaba esta convicción con la necesidad de mantenerse fieles al espíritu ignaciano. En el modo de proceder se encontraba la invitación a recibir la gracia¹⁶⁵ que, paradójicamente, proviene de un “modo de dejarse conducir”, así lo sugiere é en el prólogo a la *Autobiografía*.

En la primera parte vimos cómo Nadal consideró fundamental esta dimensión carismática-institucional. Su empeño por clarificar cuál era el modo propio de orar en la Compañía es un ejemplo de ello. Nadal ofrece a los jesuitas que visita el andamiaje necesario para tomar conciencia e interpretar la propia experiencia de fe. Aún más, les proporciona las coordenadas adecuadas para que tal experiencia se desarrolle y se intensifique. Este andamiaje que tanto lo afana, constituye en definitiva las bases de la espiritualidad ignaciana.

El estudio de Arrupe y van Broeckhoven nos confirma que la personalización de la fe, al igual que en Ignacio, se origina a partir de una dócil actitud que dispone al con-

¹⁶⁵ “N’est pas Ignace qui entreprend le project de se mettre en chemin vers Dieu, mais c’est Dieu, le Chemin, qui vient à sa recontre” R. MEJÍA, “Chercher et trouver Dieu en toutes choses” en *CahSpIg* Sup. 15, Sainte-Foy 1983, 52.

templativo para dejarse conducir. Tal docilidad se traduce en ambos en una búsqueda activa del modo como Dios desea guiarles.

Egide se entrega a un serio discernimiento sobre la forma que Dios quiere para su vocación. Se debate entre una vida marcadamente contemplativa en la Cartuja o una vida primordialmente apostólica, como es la de la Compañía. En este discernimiento mantiene la certeza de que es Cristo quien le conduce adonde ha de llegar: recibe y acoge con consolación su vocación de jesuita precisamente cuando reconoce que el desprendimiento que lo dispone en su búsqueda es ya una gracia específicamente ignaciana¹⁶⁶.

Por su parte, Arrupe experimenta también como una gracia el modo como Dios le va manifestando su vocación, en concreto a través de los Ejercicios, que marcarán en su vida momentos de intensa epifanía. Arrupe incluso consolidará con un voto su disponibilidad a ese modo particular de ser conducido.

Ambos se descubren invitados a caminar según un modo propio de proceder que les dispone a la acción de Dios, les ayuda a tomar conciencia de esta acción y a interpretar las propias llamadas personales.

La docilidad que manifiestan tanto Ignacio como los dos contemplativos estudiados, apunta, en primer lugar, al modo como Dios desea conducirles. Consiste en ir recorriendo un camino que se configura precisamente a través de la manifestación de la acción de Dios en sus vidas. A medida que se personaliza la relación con Dios, un modo de proceder se va explicitando; ya sea como carisma personal, ya como carisma institucional.

La espiritualidad, por tanto, en su sentido más operativo, expresa para estos contemplativos, la invitación de Dios a acceder a una intimidad que abre sus puertas mediante la llave de la personalización de la fe. Esta invitación, percibida como gracia, suscita el deseo de fidelidad y la docilidad para dejarse conducir. Esta invitación disipa en ellos la inmediata preocupación por las acciones que han de realizar y centra toda su atención en disponerse totalmente para Dios.

El objetivo de las próximas páginas consistirá en mostrar que la apropiación de la espiritualidad que anima un determinado cuerpo apostólico ayuda a la integración espiritual de sus miembros; también en el caso de las RRP. Si la “propia espiritualidad” identifica, no es tanto porque exprese un modo de actuar cuanto porque es camino propuesto por Dios a una determinada familia religiosa. En ese camino, el grupo recibe su identidad de Dios; del mismo modo que el sujeto recibe la vocación como un don. En este sentido, proceder según la propia espiritualidad es ya dejarse conducir a la familiaridad de que goza el contemplativo en la acción.

Considero, pues inherente a la cuestión de la integración espiritual la interiorización de la propia espiritualidad. Nadal no encontró para ello forma más eficaz y convincente que el recurso a la vida paradigmática de Ignacio¹⁶⁷. La docilidad de Ignacio al modo de ser conducido es el modelo propuesto a la Compañía¹⁶⁸.

¹⁶⁶ Cf. J. M. RAMBLA, *Dios, la amistad...* 45.

¹⁶⁷ Cf. *MNad* V [33], 262.

¹⁶⁸ Ignacio no es modelo en cuanto a las gracias místicas que recibió, que son siempre una experiencia personal intransferible. Ignacio es modelo por el modo de disponerse a recibirlas. En este sentido el carisma

Siguiendo el método de Nadal, a continuación me fijaré primero en las Constituciones de las RRP; en particular, en los puntos que se refieren a la oración en relación con el apostolado. Después mi atención se centrará en Alberta Giménez y en el modo en que su experiencia personal de Dios le condujo a la unión con Él a través de una mística de la acción.

1.3. *Constituciones RRP*

Para una mejor comprensión de las Constituciones de las RRP, me parece necesario presentar brevemente los elementos que, paulatinamente, condujeron al Instituto a identificarse con la espiritualidad ignaciana y cómo esto quedó plasmado en sus Constituciones.

La espiritualidad ignaciana en la Pureza de María

En 1874, año en que se constituyó la primera comunidad de Hermanas de la Pureza de María, Alberta Giménez junto con el canónigo Tomás Rullán, su fiel colaborador, redactaron el primer documento legislativo del nuevo Instituto: las *Bases para la reorganización de la Sociedad de Hermanas de la Pureza de M^a Santísima* (tradicionalmente conocido como *Bases*).

Según explica el mismo Tomás Rullán en el acta de fundación¹⁶⁹, para la redacción de estas *Bases* se tuvieron en cuenta los estatutos de la Sociedad del Sagrado Corazón, fundada por Santa Sofía Barat. Las religiosas del Sagrado Corazón estuvieron en el Colegio de La Pureza unos años antes de que llegara a él Alberta Giménez, desde 1852 a 1854¹⁷⁰. Posteriormente, cuando el Obispo Salvá pidió a Alberta que asumiera la dirección del Colegio, T. Rullán, que tuvo ocasión de conocer las Constituciones de esta Sociedad, fue partidario de imprimir en él su estilo y a ello se debe el influjo de los Estatutos de la Madre Barat en las *Bases*¹⁷¹.

Este influjo resultó decisivo pues, a través de él, entró la espiritualidad ignaciana en los documentos legislativos de las Hermanas de la Pureza. No hay que olvidar que las Constituciones de la Compañía de Jesús fueron para la Sociedad del Sagrado Corazón, desde el inicio de su fundación, el modelo para sus propias Constituciones y diversos padres jesuitas participaron en la redacción de sus diferentes Estatutos y Reglas desde 1805 hasta 1826.

Sin embargo, no se puede reducir únicamente a esta circunstancia la identificación con la espiritualidad ignaciana por parte del Instituto de la Pureza de María. Diría que mucho más determinante fue la práctica de los Ejercicios Espirituales de S. Ignacio, que se inició desde 1877 y no se abandonó más. Los Ejercicios los hacía la comunidad de

del fundador puede ser participado por quienes le siguen. Estos recibirán a su vez la gracia de la familiaridad con Dios de un modo también personal y único. Cf. R. MEJÍA, "Chercher et trouver Dieu...", 66.

¹⁶⁹ Cf. M. JUAN, *Una Insigne balear...*, 1317.

¹⁷⁰ Cf. M. JUAN, *Una Insigne balear...*, 1344.

¹⁷¹ Cf. M. JUAN, *Una Insigne balear...*, 1345-1356.

Hermanas y también las alumnas del Colegio, exhortadas a ello por la misma Alberta, quien estaba convencida de “su altísimo valor educativo”¹⁷². Fruto de este convencimiento son los rasgos ignacianos presentes en los *Escritos Espirituales* de Alberta: la gloria de Dios, el principio y fundamento, la santa indiferencia, la humildad, la dirección espiritual, por citar algunos. A ellos volveré más adelante.

Finalmente, fue concluyente la reforma del Código de Derecho Canónico de 1917 que exigía a todas las Congregaciones religiosas la revisión y adaptación de sus Constituciones, debiendo acogerse a algunas de las reglas ya existentes en la Iglesia y aprobadas por ella. En 1919, el Gobierno General del Instituto decidió que las Constituciones de la Pureza se basaran en las de la Compañía de Jesús. El nuevo texto fue aprobado en 1925. Tras siete años de experiencia positiva, se pidió la aprobación definitiva, concedida en 1935¹⁷³.

El carácter ignaciano de las Constituciones RRP queda explicitado en el texto actual, principalmente en aquellos números que se refieren a la integración espiritual.

Ideal de integración en las Constituciones RRP

La extensión de este artículo no me permite un análisis completo de las Constituciones de las RRP. Me detendré únicamente en aquellas partes que tocan explícitamente la relación oración-apostolado, por ser esta relación expresión de la forma institucional.

La constitución 28 dice así:

Nuestra vocación apostólica encuentra en la oración su dinamismo y su eficacia. Persuadidas de que somos “colaboradoras de Dios” y de que Él es quien da el crecimiento, procuraremos ser instrumentos aptos de su acción salvífica, dando más importancia a los medios que nos unen a Dios que a los que nos disponen para el trato con los hombres. Contemplativas en la acción, nuestra vida interior estimula en nosotras el amor al prójimo para la salvación del mundo y edificación de la Iglesia.

Esta constitución resulta clave para entender la identidad espiritual de las RRP. En primer lugar, porque hace referencia a la vocación apostólica y a su relación con la oración. Conviene notar que esta constitución pertenece al capítulo dedicado a la vida de oración, por lo tanto es normal que se fije principalmente en la función de la oración. Hemos de ir a la constitución 7 para entender correctamente la relación entre vida de oración y apostolado:

Al ser nuestro instituto de vida apostólica, la vida interior y religiosa de sus miembros ha de estar imbuida de espíritu apostólico y toda la acción apostólica ha de estar animada por la vida interior y el espíritu religioso, aspirando a conseguir en la propia vida una perfecta unidad y armonía entre la vida interior y religiosa y la actividad apostólica.

Nos encontramos de nuevo con el ideal nadaliano; oración y apostolado se enriquecen mutuamente y este dinamismo, impulsado por la caridad, integra y unifica las tres

¹⁷² A. MATHEU MULET, *La Madre...*, 68.

¹⁷³ Posteriormente y siguiendo el espíritu de renovación del Concilio Vaticano II, se elaboró otro texto aprobado en 1980, al que se incorporaron dos constituciones más en el 2003. Cf. B. PECIÑA, *La personalidad...*, II, 58-59.

dimensiones nadalianas del contemplativo en la acción: *Spiritu-Corde-Practice*.

En segundo lugar, la constitución 28 afirma la convicción que se encuentra en la base del apostolado de las RRP: “Somos colaboradoras de Dios y Él es quien da el crecimiento”. El nexos copulativo que une las dos proposiciones nos indica que no se pueden separar. La invitación es a la actividad, a participar de la misma acción de Dios; pero esa actividad ha de ir acompañada de la pasividad, del abandono y la confianza en Dios.

A continuación, la constitución expresa el ideal que persiguen las RRP: “Ser instrumentos aptos de su acción salvífica”; y el modo de alcanzar este ideal: “Dando más importancia a los medios que nos unen a Dios que a los que nos disponen para el trato con los hombres”.

Fijemos la atención en el ideal y en los medios para conseguirlo.

El ideal “ser instrumentos aptos de la acción salvífica” de Dios, proviene de las Constituciones escritas por Ignacio y es un término clave para describir la unión con Dios en la espiritualidad ignaciana. La presencia de esta expresión en las Constituciones de las RRP no es casual, sobre todo tratándose de un punto tan decisivo como es la vida interior. A diferencia de otras espiritualidades que describen la unión con Dios como una unión sponsal, la mística ignaciana aspira a la unión en el servicio, en la participación de la misión de Cristo¹⁷⁴. La expresión “instrumento apto” presupone todo un dinamismo místico que transforma la propia acción en acción de Dios. Tal dinamismo actualiza las intenciones, opera el deseo que se fragua en lo interior, de modo que la adhesión a Dios se realiza en lo más íntimo del sujeto y se manifiesta en una respuesta activa. Operando por esta expresión en sus Constituciones, las RRP asumen que esta mística, y no otra, es la que están llamadas a vivir.

Respecto de los medios se utiliza también la terminología de las Constituciones de la Compañía de Jesús¹⁷⁵. Son aquellos que juntan el instrumento con Dios y que le disponen y le hacen dócil a su voluntad: las virtudes y las cosas espirituales, es decir, los medios que se refieren a la acción del Espíritu de Dios¹⁷⁶. De ellos se ha de llenar la

¹⁷⁴ Cf. J. DE GUIBERT, *La Spiritualità della Compagnia di Gesù*, Città Nuova, Roma 1992, 31.

¹⁷⁵ “Para la conservación y aumento no solamente del cuerpo y lo exterior de la Compañía, pero aún del espíritu de ella, y para la consecución de lo que se pretende, que es ayudar las ánimas para que consigan el último y supernatural fin suyo, los medios que juntan el instrumento con Dios y le disponen para que se rija bien de su divina mano, son más eficaces que los que le disponen para con los hombres, como son los medios de bondad y virtud, y especialmente la caridad y pura intención del divino servicio y familiaridad con Dios nuestro Señor en ejercicios espirituales de devoción, y el celo sincero de las ánimas por la gloria del que las crió y redimió, sin otro algún interés. Y así parece que a una mano debe procurarse que todos los de la Compañía se den a las virtudes sólidas y perfectas y a las cosas espirituales, y se haga de ellas más caudal que de las letras y otros dones naturales y humanos. Porque aquellos interiores son los que han de dar eficacia a estos exteriores para el fin que se pretende” *Constituciones de la Compañía de Jesús. Introducción y notas para su lectura*, S. ARZUBIALDE - J. CORELLA - L. GARCÍA-LOMAS (ed.), Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 1993, [813] 345.

¹⁷⁶ Son medios espirituales porque se trata de actividades que no pueden concebirse como posibles sin la acción del Espíritu. La distinción de los medios se establece en relación al fin perseguido, en referencia a la unión con Dios; y no en virtud de la materialidad o inmaterialidad de los mismos. Cf. R. MEJÍA, “Chercher et trouver Dieu...”, 75.

Hermana de la Pureza más que de otras inteligencias y habilidades humanas. No porque estos últimos no sean importantes, sino porque su eficacia depende de los primeros. Los medios naturales son provechosos únicamente si se ejercitan por el servicio divino y no para confiar en ellos, sino para cooperar con la gracia divina¹⁷⁷. Por su parte, los medios que unen el instrumento con Dios no se reducen a una sucesión de actos prácticos a lo largo de la jornada, sino que expresan más bien una actitud fundamental mantenida que debe animar todas las ocupaciones cotidianas¹⁷⁸.

Por tanto, según las Constituciones, la integración entre vida de oración y apostolado se actualiza en el servicio a Dios como instrumentos suyos.

He querido fijar la atención en las Constituciones de las RRP porque expresan la dimensión operativa de su espiritualidad. Sin embargo, no dan origen al modo de proceder, en todo caso lo confirman y lo promueven. La espiritualidad de un instituto procede de testimonios reales y se reconoce en la vida del fundador y de sus miembros. Por ello, exploraré a continuación la vida de Alberta Giménez para dar concreción al ideal propuesto por la constitución 28.

2. Alberta Giménez, instrumento de Dios

Como ya señalé, en esta segunda parte, mi interés se centra en Alberta Giménez precisamente en cuanto contemplativa en la acción; no pretendo ofrecer un retrato completo de su vida. La razón es paralela a la que movió a Nadal; mi atención se dirige a rescatar el modo propio de las RRP ofrecido en el sujeto paradigmático. Esta perspectiva puede otorgarnos algunas claves de integración para vivir mejor la vocación de contemplativas en la acción, según nuestro carisma.

En esta sección, tras ofrecer una visión general de su vida y de sus principales escritos, me detendré a considerar la experiencia personal de Dios que está en la base de la espiritualidad de Alberta. En un segundo momento, estudiaré la mística albertiana a partir de tres perspectivas: la unión con Dios en la intención, la unión en la decisión y finalmente, la unión en la acción.

2.1 Pinceladas biográficas

La vocación de Alberta Giménez (1837-1922) se encuentra ligada desde el inicio a la educación. Nace en la España del siglo XIX, en una época en que las tasas de analfabetismo eran elevadísimas¹⁷⁹. La falta de instrucción se acentúa aún más en una isla como Mallorca, de donde era originaria¹⁸⁰. No obstante, recibió una esmerada educación gra-

¹⁷⁷ Cf. *Constituciones de la Compañía de Jesús...* [814] 345-346.

¹⁷⁸ Cf. R. MEJÍA, "Chercher et trouver Dieu...", 77.

¹⁷⁹ Al inicio de la segunda mitad del s. XIX, el 75.52% de la población no sabía leer ni escribir. Cf. "Estadísticas del Instituto Geográfico y Estadístico" en el Diario *El Liberal* (12/01/1904).

¹⁸⁰ "Varias veces la prensa de esta Capital, con honroso celo, se ha ocupado del estado lamentable en el que se encuentra la instrucción primaria de las Baleares; pero, a pesar de su atraso (...) no ha alcanzado

cias a la sensibilidad cultural de su padre, sargento del Cuerpo de Carabineros, y a los profesores particulares que éste le proporcionó¹⁸¹. La familia se traslada fuera de Mallorca en diversas ocasiones debido a los destinos del padre. Estos desplazamientos influirán decisivamente en la visión que Alberta se va formando del mundo.

Alberta se casa con Francisco Civera, quien fuera su profesor por muchos años. A ambos les une, además del amor, una profunda vocación por la enseñanza y una permanente preocupación por la pedagogía. Francisco abre un colegio privado masculino y al poco tiempo Alberta se decide a abrir otro femenino. Finalmente unen los dos colegios en un mismo edificio.

El matrimonio tiene cuatro hijos, tres de ellos fallecen a temprana edad. En 1869, muere también Francisco. Alberta tiene entonces 32 años. Por esa época, parece que piensa en entrar en la orden de la Visitación¹⁸², pero no actúa porque no lo ve claro. Espera, y en esa espera le llega una propuesta que dará un giro a su vida.

El 2 de marzo de 1870 recibe la visita del alcalde de Palma al que acompaña el canónigo don Tomás Rullán. En nombre del obispo de Mallorca, proponen a Alberta hacerse cargo de la dirección del Real Colegio de la Pureza de María. Dicho Colegio, fundado en el 1809, se había deteriorado mucho con los años y últimamente había perdido todo su prestigio. Todos los intentos por levantarlo habían sido en vano. La propuesta, por tanto, no era muy ventajosa; sobre todo si tenemos en cuenta que el colegio de Alberta sí que gozaba entonces de buen prestigio y contaba con un buen número de alumnas. A pesar de todo, Alberta acepta.

En seguida, el Colegio de la Pureza comienza a recobrar prestigio. La dedicación de Alberta y su buen hacer transforma el grupo de maestras y el resto de la institución.

Otro nuevo desafío se le presenta dos años más tarde cuando la Diputación solicita que el Colegio albergue también la Escuela Normal de Maestras de Baleares, la primera Escuela Normal en las Islas y la segunda a nivel nacional. De nuevo, la respuesta de Alberta es decidida y acepta el reto.

En el corazón de Alberta hay aún un proyecto que se va gestando lentamente y que, junto con Tomás Rullán, persigue con ilusión: transformar el grupo de maestras en comunidad religiosa. En 1874 se constituye la primera comunidad de Hermanas de la Pureza de María y en 1901 la Congregación obtiene la aprobación pontificia.

Cuando Alberta muere en 1922, la Congregación cuenta con diez fundaciones que se extienden desde Mallorca hasta las Islas Canarias¹⁸³.

nunca despertar el interés de las juntas provinciales y locales" J. QUETGLAS, *Almanaque Balear*, Palma de Mallorca 1867.

¹⁸¹ Cf. M. JUAN, *Una Insigne Balear I*, Gráficas Miramar, Palma de Mallorca 1986, 163-207. Sigo este volumen para las referencias biográficas.

¹⁸² O quizá en otra orden de clausura, puesto que en ese año no existía en Mallorca ningún convento de Salesas y no parece probable que Alberta pensara en abandonar la Isla.

¹⁸³ Durante el gobierno de M. Alberta se realizaron las siguientes fundaciones: Manacor (1892), Agullent (1899-1955), Onteniente (1901), Ollería (1907-1915), Alcácer (1913-1956), Noviciado Son Serra (1915), Jardines de la Infancia-Palma (1916), Jumilla (1916-1933). Todavía en vida de la Madre y después de haber presentado su dimisión se fundó en: Valencia (C/ S. Guillén), Establiments y Puerto de la Cruz.

2.2. Las fuentes

Los escritos que se conservan de Alberta son sus *Cartas*¹⁸⁴, sus *Escritos Espirituales*¹⁸⁵ y sus *Escritos Literarios*. Utilizaré como referencia principalmente los dos primeros.

El Epistolario

Se calcula que Alberta escribió 7344 cartas, contando sólo las destinadas a las Hermanas, en un período de unos 50 años (1874-1922)¹⁸⁶. A ellas habría que sumar las de oficio, perdidas en su mayor parte y las escritas a alumnas y exalumnas de las que se conservan poquísimas. En total han llegado hasta nosotros únicamente 404. Estos datos ya indican que dedicó gran parte de su tiempo a la redacción de estas cartas.

La atención en sus cartas se centra primordialmente en las personas¹⁸⁷ [Cf. 140]. Cada carta constituye para Alberta la ocasión de hacerse cercana a su interlocutor y por ello es un deber ineludible, aunque lo haga con agrado¹⁸⁸. El Epistolario de Alberta aparece extraordinariamente personalizado porque, sencillamente, sabe ponerse en el lugar de su destinatario y adecuarse a su necesidad.

Las cartas se convierten en un medio para prestar atención a los acontecimientos, para evaluarlos e interpretarlos bajo la luz de su fe; y para compartir esa fe mediante el reconocimiento agradecido del amor del Padre. Si consideramos que la mayoría de estas cartas fueron escritas a pesar del poco tiempo que dejaban a Alberta sus múltiples ocupaciones como Rectora del Colegio y Directora de la Normal¹⁸⁹, concluimos que la comunicación epistolar no fue una actividad secundaria para ella. Ella misma expresa en diferentes ocasiones haber escrito hasta más de diez cartas en un solo día¹⁹⁰; y con frecuencia, las escribe de noche¹⁹¹. En los últimos años, Alberta pierde progresivamente la

¹⁸⁴ A. GIMÉNEZ, *Cartas (1874-1922). Introducción, texto y notas* por M. Juan, Roma 1980 (obra inédita). Para hacer referencia a las cartas seguiré la numeración entre corchetes ([...]) de este estudio.

¹⁸⁵ CONGREGACIÓN PUREZA DE MARÍA (CPM), *Escritos Espirituales de M. Alberta*, Sant Cugat 1998 (obra inédita).

¹⁸⁶ Cf. A. GIMÉNEZ, *Cartas (1874-1922). Introducción...*, VII.

¹⁸⁷ “Nada me dice V. de Vs. que es lo que en primer término me interesa” [60]. Cf. B. PECIÑA, *La personalidad de Alberta Giménez*, I, 114-116.

¹⁸⁸ Alberta acostumbraba a escribir semanalmente a cada superiora: “He escrito con puntualidad todos los martes” [307], Cf. [309].

¹⁸⁹ “Hubiera querido escribir largo y me veo obligada a terminar” [123]; “Poco y al vuelo podré escribir” [110]; “Correspondiendo a su grata, le pongo estas pocas líneas y lo hago al vuelo.” [117] “Soy corta porque no tengo tiempo para más, no porque no desee preguntar y decir muchas cositas” [140]; “Escribo al vuelo, no extrañe V. que sea breve” [142]; “Mucho tengo hoy que escribir y temo que se me quede la mitad en el tintero” [145].

¹⁹⁰ “Hace ésta el número nueve de las que escribo hoy, y pienso escribir aún otras tantas” [162].

¹⁹¹ “Esta es la n° 5ª que escribo esta noche después de salir del coro; no extrañe si va incompleta y desaliñada; otro día irá mejor” [89]; “El retiro me ha privado de escribir a V. como todos los martes acostumbro, y me veo precisada a verificarlo al vuelo, de noche, y apagándome el quinqué por falta de petróleo, lo que me obliga a escribir a la luz débil y oscilante de una bujía. V. se contentará, pues le consta que no suelo escatimarle mis escritos” [132].

vista, pero no se resiste a dejar de escribir y a menudo excusa el desaliño por no poder redactar con letra firme y clara.

En conclusión, el Epistolario, por un lado, nos permite percibir el ritmo de actividad de Alberta. Por otro, representa el paréntesis que Alberta introduce en su jornada para comunicarse y acompañar a quienes no tiene cerca. Este paréntesis reviste tal importancia para ella que no renunciará a él ni si quiera cuando sus ojos ya no vean.

Los Escritos Espirituales

La colección de *Escritos Espirituales* son en su mayor parte apuntes tomados por Alberta en los ejercicios espirituales realizados entre 1881 y 1896. Forman parte también de estos escritos el Esquema de Reglamento de 1884, documento base para las Constituciones de 1892, y otros cinco escritos breves que Alberta redacta por circunstancias diversas y que en la historia del Instituto tradicionalmente vienen clasificados también como espirituales¹⁹².

2.3. En diálogo con el Dios Providente

En la primera parte de esta sección, quise fijar la atención sobre la necesidad de tener una experiencia personal de Dios para vivir como un contemplativo en la acción. El mismo Arrupe fundamentaba la integración espiritual del contemplativo en tener una experiencia “amplia” de Dios, un encuentro personal con Él, como vimos.

La primera pregunta que quisiera plantear es qué podemos afirmar sobre la experiencia que Alberta tuvo de Dios en medio de sus diversas ocupaciones. Numerosos testimonios destacan en ella la confianza en la Providencia como un rasgo esencial de su espiritualidad¹⁹³ ¿Es ésta la clave que transforma su fe en un encuentro personal con Dios? Dejemos que sea ella misma quien responda.

En el epistolario albertiano, el término Providencia aparece de forma explícita 17 veces¹⁹⁴. En varias de estas ocasiones, junto a la palabra Providencia aparece también el vocablo “designios”: “Acatemos los designios de la Providencia y besemos dóciles su mano, que si nos hiere, sabemos que lo hace siempre para nuestro mayor bien” [274]; “Bendigamos a Dios y acatemos los inescrutables designios de la Providencia” [333]; o fórmulas parecidas (Cf.[184]). A primera vista estas expresiones son difíciles de entender. Alberta era mujer de su época y su lenguaje responde a la mentalidad de entonces. Tal vez, por eso mismo, resulte más fascinante descubrir que en su espiritualidad las formas no agotan el contenido.

¹⁹² Otras fuentes que utilizaré para estudiar la figura de Alberta son la *Positio Super Virtutibus*, que recoge un gran número de testimonios de personas que trataron a Alberta, y las diferentes biografías y estudios que se han realizado sobre ella. Cf. SCPCS, *Positio Super Virtutibus*, Tip. Guerra, Roma 1981.

¹⁹³ “Tenía mucha confianza en la Providencia de Dios, y se mostraba siempre tranquila y serena, en todos los acontecimientos” Testimonio de Catalina Balaguer en SCPCS, *Positio Super Virtutibus*, Test. VI, Ad. 47-49, 105. Cf. B. PECIÑA, *La personalidad de Alberta Giménez*, II, 72-77.

¹⁹⁴ Cf. A. GIMÉNEZ, *Cartas (1874-1922)*..., [8.9.41.67.161.163.172.184.188.229.253.263.273.274.287.333.365].

Desde muy joven Alberta se experimenta invitada al diálogo con Dios, que se inicia durante su niñez y adolescencia en el marco de una sincera piedad popular que envuelve su vida de una profunda religiosidad. Cultiva en ese ambiente piadoso la convicción de que a Dios hay que anteponerlo a cualquier cosa¹⁹⁵; madura descubriéndose a sí misma como interlocutora en ese diálogo. La actitud de escucha a Dios va creando en ella una capacidad de atención adorante y adquiere la sensibilidad necesaria para reconocer la voz de Dios en lo más cotidiano, en la naturaleza, en el estudio, en el servicio, en la amistad.

El interés de su padre por proporcionarle estudios y los viajes fuera de la Isla despertan en ella la capacidad de asombro y de admiración hacia la obra del Creador y una actitud positiva frente al mundo. En su ancianidad, por ejemplo, confesará "gozar lo indecible" contemplando un eclipse de sol [182].

Alberta reconoce a Dios contemplando la naturaleza, pero también recorriendo la geografía humana. Ella misma comentará con agrado el recuerdo que conservaba de los paisajes, edificios y personas de Menorca, donde pasó cuatro años de su adolescencia¹⁹⁶.

En relación a los estudios, mantendrá vivo el deseo de aprender a lo largo de su vida y la disposición de prepararse lo mejor posible. Tenía 62 años cuando escribe: "Estudio como nunca en mi vida he tenido que estudiar" [60].

La atención amorosa de Alberta se va traduciendo en disposición para el servicio y ello le conduce a reconocer la voz de Dios en mediaciones humanas tales como la llamada del Obispo¹⁹⁷, los Visitadores¹⁹⁸, las Constituciones¹⁹⁹, etc. Son mediaciones a menudo ambiguas que requieren una actitud de discernimiento. "Según las condiciones, tal vez yo iría"²⁰⁰, es la respuesta que da a la propuesta de hacerse cargo del Colegio de la Pureza. Su disponibilidad es discreta, no precipitada. Pero esa discreción no merma generosidad a su entrega, al contrario. El discernimiento la capacita para reconocer la propuesta como invitación de Dios y le conduce a volcarse enteramente en tal empresa.

La amistad representa para Alberta otro lugar privilegiado de diálogo con Dios. Alberta vivió con gratitud e intensidad sus relaciones personales en las diferentes etapas de su vida. Encontramos dos ejemplos de ello en la amistad que mantuvo con María Aloy y con Josefa Rotger.

¹⁹⁵ Un ejemplo de ello es que, siendo niña, madrugaba mucho para ir a misa, tanto que a veces encontraba las puertas de las iglesias cerradas. Cf. Testimonio de Francisca Bibiloni en SCPCS, *Positio Super Virtutibus*, Test. II, Ad. 8, 20.

¹⁹⁶ Cf. M. JUAN, *Una Insigne Balear I...*, 165.

¹⁹⁷ "Vio en esto como una inspiración de Dios" Testimonio de Ángela Ferrer en SCPCS, *Positio Super Virtutibus*, Test. I, Ad. 12, 3.

¹⁹⁸ "Miraré a mis superiores revestidos de la autoridad del mismo Dios y que sus mandatos o indicaciones son la expresión de la voluntad de Dios" Ejercicios Espirituales 1889 en CPM, *Escritos Espirituales*, 169.

¹⁹⁹ "Yo tengo manifestada y expresa la voluntad de Dios sobre mí, en lo que me mandan las Constituciones y me prescribe la obediencia". Ejercicios Espirituales 1889 en CPM, *Escritos Espirituales*, 170.

²⁰⁰ A. MATHEU MULET, *La Madre Alberta*, Publicación "Círculo de Estudios", Palma de Mallorca 1935, 30 (obra inédita).

María Aloy²⁰¹ actuaba de auxiliar en el Colegio de la Pureza cuando llegó Alberta a él. En medio de las dificultades que presentaba el Colegio, Alberta encontró en la joven una mano amiga con quien compartiría sus ilusiones más íntimas y su empeño por agradar en todo a Dios. En una poesía que le dedica dice: “Flor hermosa, tú me consuelas en mis afanes y amarguras (...) bendigo mi suerte”²⁰². La amistad entre ellas fue el inicio de una comunión mucho más profunda. Junto a María Aloy, Alberta proyectaría la primera comunidad de Hermanas de la Pureza. Esta relación significó para Alberta un fluir de fe y entusiasmo en el seguimiento del Señor.

En cuanto a Josefa Rotger²⁰³, amiga y posteriormente cuñada de Alberta, nos han llegado pocos datos de la relación entre ambas, pero tenemos los suficientes para afirmar que se trató de una amistad intensa y duradera. Alberta y Josefa se dedicaron varias poesías precisamente en el período en que la peste acechaba toda Mallorca y el luto irrumpía en tantas familias conocidas. Precisamente, Josefa acompañó a Alberta en uno de los momentos más amargos de su vida, el de la muerte de su hija Catalina²⁰⁴. Los poemas que se conservan manifiestan intensos sentimientos de comunión entre ambas amigas²⁰⁵.

Tomás Rullán²⁰⁶, Montserrate Juan²⁰⁷, Enrique Reig²⁰⁸ o el mismo Francisco Civera

²⁰¹ Rosa María Aloy y Miralles. Nació en 1849. Según cuentan sus vecinos, era discreta, silenciosa y suave; abandonada por completo a la voluntad de Dios. Ingresó como pensionista en el Real Colegio de la Pureza en 1867. Dotada de gran talento y simpatía, pronto se ganó la confianza de las ancianas Hermanas. Fue la única persona que encontró Alberta en el Colegio a su llegada que le pudiese ayudar a levantarlo. Entre ambas se estableció una estrecha compenetración de ideas y sentimientos. Murió prematuramente en 1876. Cf. A. GIMÉNEZ, *Cartas (1874-1922)*..., 9*-10*.

²⁰² A. SANCHO Y NEBOT, *La Madre Alberta*, MN. Alcover, Palma de Mallorca 1941, 123.

²⁰³ Casó con el hermano de Alberta, Saturnino, en 1867. Josefa falleció en 1879. Cf. A. GIMÉNEZ, *Cartas (1874-1922)*..., 122*-123*.

²⁰⁴ Josefa Rotger acompaña a Alberta en el duelo de su hija Catalinita y por esas fechas emprenden juntas el proyecto de un colegio de niñas dirigido por Alberta. Cf. A. MATHEU MULET, *La Madre Alberta*, 19.

²⁰⁵ Cf. A. GIMÉNEZ, “A mi querida amiga”, en ACM, leg. 9.

²⁰⁶ “Ella le abría su corazón y él le aconsejaba en todo, tanto en lo que se refería al espíritu como en lo que tocaba a la dirección de la casa (...) Quien la ayudaba en todo y la aconsejaba era el canónigo D. Tomás Rullán, visitador de la casa (...) Era el alma del instituto, puesto que la sierva de Dios le consultaba todos los negocios” M. JUAN, *Una insigne balear...*, I, 286-287.

²⁰⁷ M^a de Montserrat Juan Ballester ingresó en la Congregación en 1874. En 1876 fue nombrada Vice-Rectora del Colegio, sustituyendo a María Aloy. En 1892 es nombrada Vice-Superiora General y Asistente- Admonitora, cargos que ocupó hasta 1916. Siguió ocupando otros cargos de gobierno hasta 1932. Murió en 1935. La H. Margarita Juan nos refiere de su relación con Alberta: “Compenetrada con Madre Alberta ayudó a plasmar la Congregación de la Pureza. (...) Ambas eran de temperamento diverso; pero la nobleza y elevación de miras que reinaba, transformó tales diferencias en perfecto acuerdo y maravillosa armonía” A. GIMÉNEZ, *Cartas (1874-1922)*..., 148*-152*.

²⁰⁸ Don Enrique fue visitador del Colegio de la Pureza desde 1897 hasta 1901. Colaboró en el proceso de redacción y aprobación de las Constituciones y en el reconocimiento pontificio del Instituto. Al igual que Alberta, antes de consagrarse a Dios quedó viudo y sufrió también la pérdida de una hija, a causa del cólera. En enero de 1901, D. Enrique dejó el cargo de visitador de la Pureza y se trasladó a Toledo para tomar posesión de una canonjía en la Catedral de dicha ciudad. La amistad con Alberta no se enfrió y Don Enrique continuó siendo por mucho tiempo consejero de ella. Cf. Testimonio de Regina Casanova en SCPCS, *Summarium Documentorum*, 462.

fueron otras personas en quienes Alberta se supo abrazada por el amor providente de Dios. Estas personas amigas ofrecieron a Alberta la posibilidad de sostenerse mutuamente en la búsqueda incesante de Dios, más aún cuando éste arrebatara súbitamente de su lado a quienes eran para ella consuelo y ayuda. El diálogo con Dios parecía entonces reducirse a un deshabitado silencio, difícil de interpretar.

Podemos afirmar que el desconcierto formó parte del itinerario espiritual de Alberta. Ante él, opta por el recogimiento y la reverencia: “Si ahora no sé recibir las cruces con alegría, al menos con sumisión y sin murmurar de Dios que me las da”²⁰⁹. Alberta se adentra en ese espacio de desconcierto. No lo rehuye, permanece a la escucha. Aprende el lenguaje de los sentimientos, de las mociones, de las huellas que deja Dios en su alma. Se bate con sentimientos encontrados. Se pregunta y cuestiona cómo ha de interpretar ese lenguaje. La dicha de la llamada se entremezcla con el dolor causado por la reciente muerte de los suyos. No sabemos cuál de estos sentimientos le revelaría más a Dios, cuál de ellos le uniría más a Él. Corremos el riesgo de presentar los hechos sin profundizar suficientemente en cómo los vivió ¿Cuánto tardaría en recuperarse de la muerte de su esposo? Hemos mencionado el desconcierto, pero ¿cabría hablar de auténtica crisis en esos meses de incertidumbre que siguieron a la muerte de Francisco?

De la respuesta de Alberta al Obispo podemos deducir que su confianza en Dios hizo posible conciliar sufrimiento y alegría. Debió ser, sin duda, un momento de profundo despojo interior para Alberta. Así lo describe en un poema a María Aloy: “Con el corazón lleno de tristeza, cansado de tanto sufrir, emprendí largo camino, corriendo siempre con profundo dolor”²¹⁰. Alberta emprende el nuevo camino que Dios le propone con dolor, sí, pero confiada. Su confianza en la Providencia le permite secundar sin miedo las inspiraciones renovadoras que el Espíritu le propone, hasta el punto de pensar, tan sólo dos años después de su llegada al Colegio, en formar una comunidad religiosa²¹¹.

El Dios Providente introduce a Alberta en una lógica diversa que sencillamente escapa a su comprensión. Sin embargo, la experiencia de sentirse guiada y conducida se transforma en fuente de intenso consuelo para ella y en clave de integración en su vida. En medio del desconcierto crece una adhesión y un respeto aún mayor a ese Dios misterioso que rompe sus esquemas. En ese espacio, se despierta y se reafirma en Alberta su conciencia de criatura y el deseo de abandonarse más intensamente en manos de su Creador.

El sentimiento de dependencia y confianza permite a Alberta abandonarse también a esas mediaciones humanas que a menudo son parte de los “designios inescrutables”. En esas mediaciones reconoce el rastro de un amor providente que misteriosamente la acompaña²¹².

²⁰⁹ Ejercicios Espirituales 1889 en CPM, *Escritos Espirituales*, 172.

²¹⁰ Poesía a la H. Vice-Rectora María Aloy. Minuta de Alberta Giménez, 1872, leg. 5-395ñ, ACM.

²¹¹ “Tenía mucha confianza en la Providencia de Dios, y se mostraba siempre tranquila y serena, en todos los acontecimientos”, Testimonio de Catalina Balaguer en SCPCS, *Positio Super Virtutibus*, Test. VI, Ad. 47-49, 105.

²¹² “Tanto en el modo de hablar como en el modo de obrar, se veía que la Madre estaba convencida que la Providencia amorosa de Dios, había guiado todos sus pasos” Testimonio de María Bauzá en SCPCS, *Positio Super Virtutibus*, Test. V, Ad. 52, 83.

2.4. Unida a Dios...

La constitución 28 recordaba que las RRP son “colaboradoras de Dios y que Él es quien da el crecimiento”. La experiencia de la Providencia de Dios en Alberta fundamenta la segunda parte de la frase de la constitución. Veamos a continuación cómo se realiza en ella el ser colaboradora de Dios.

2.4.1. En la intención

Abundan los testimonios que nos presentan a Alberta como una mujer unida a Dios²¹³, que vivía continuamente en la presencia de Dios: “Se veía que estaba siempre unida a Dios donde fuese”²¹⁴.

Parece que vivir en la presencia de Dios tiene mucho que ver para Alberta con tener una intención recta. En diversas ocasiones aparecen juntos los dos sustantivos: “Andaré siempre en la presencia de Dios y pondré especial cuidado en la rectitud de intención”²¹⁵. Sus apuntes espirituales reflejan que la obtención de la gracia de la indiferencia está en función de unirse a Dios, agradándole y sirviéndole mejor: “No os he servido hasta hoy porque no he estado indiferente a vuestras disposiciones”²¹⁶.

En los Ejercicios Espirituales practicados entre 1881-1896, sobresale fuertemente esta constante preocupación por purificar su intención²¹⁷. A lo largo de este período, pide con vehemencia la gracia de la indiferencia. En sus anotaciones, se observa una evolución desde los Ejercicios de 1881 hasta los de 1889. En los primeros, Alberta ve el camino de la santa indiferencia en relación principalmente con las disposiciones de los superiores²¹⁸. Opta por estimar más el criterio y juicio ajeno que el suyo propio para no entorpecer la acción de Dios con sus propios intereses. A medida que avanzan los años, pide ser indiferente ante todo: salud o enfermedad, ocupaciones elevadas o viles, etc., y expresa el deseo de que Dios disponga plenamente de ella y de todas sus cosas²¹⁹. Esta petición insistente se va transformando en un camino de abandono y de confianza. Siente la necesidad de examinar continuamente sus inclinaciones y motivaciones por el amor

²¹³ Cf. Testimonio de Regina Casanova en SCPCS, *Positio Super Virtutibus*, Test. IV, ad. 23, 58.

²¹⁴ Testimonio de Regina Casanova en SCPCS, *Positio Super Virtutibus*, Test. IV, ad. 19, 57.

²¹⁵ Ejercicios Espirituales 1889 en CPM, *Escritos Espirituales*, 170.

²¹⁶ Ejercicios Espirituales 1889 en CPM, *Escritos Espirituales*, 158.

²¹⁷ Cf. M. JUAN, *Una Insigne Balear I*, 682-711.

²¹⁸ Alberta ve a sus superiores revestidos de la autoridad del mismo Dios y, por consiguiente, sus indicaciones son para ella expresión inequívoca de la voluntad divina. Esta convicción genera en Alberta prontitud y alegría para obedecer, como ella misma recoge en sus escritos. Sus propósitos de Ejercicios a menudo tienden a avivar esta visión sobrenatural. Expresa con ello la intención de vivir una obediencia que no se reduzca a la mera ejecución externa, sino que esté motivada por una fe sincera. Hoy lo llamaríamos una obediencia interiorizada. La exactitud y radicalidad que busca en su respuesta no se detiene en lo estrictamente mandado, sino que es una ofrenda real de su propia voluntad y querer. Cf. Ejercicios Espirituales 1881 en CPM, *Escritos Espirituales*, 23-26.

²¹⁹ Ejercicios Espirituales 1889 en CPM, *Escritos Espirituales*, 169.

que le empuja a adherirse cada vez más fuertemente a Dios: “Propongo estar más alerta, darme cuenta del por qué hago las cosas”²²⁰. Constata lo fácil que resulta “bautizar” las propias inclinaciones como deseos de Dios²²¹, por eso examina cuidadosamente los movimientos de su voluntad: “No dejaré pasar ningún día sin hacer el examen particular y el general a fin de estar más sobre mí; pero los haré de veras, no por salir del paso”²²².

Alberta experimenta que seguir la propia inclinación conduce al tropiezo, aunque el camino parezca más fácil y llano²²³. Le duele separarse de la voluntad de Dios, hasta en lo más insignificante. Interpreta la carencia de indiferencia como una falta de confianza en Dios: “No haberme dejado enteramente en las manos de mi Dios”²²⁴. Asimismo, siente que la indiferencia le confiere “tranquilidad y sosiego” y le ayuda a ver las cosas “como son”²²⁵.

Los apuntes de Ejercicios de Alberta testifican un camino espiritual que se desarrolla con sencillez y simplicidad. No dejan constancia de extraordinarias gracias místicas. Por el contrario, sus *Escritos Espirituales* testimonian que su experiencia de Dios se nutre del acontecer ordinario. Lo cotidiano es el ámbito del diálogo de Alberta con Dios. En ese diálogo se va personalizando su fe en Él. Así lo manifiestan los posesivos que utiliza para dirigirse a Él: “Mi dulce Salvador”²²⁶, “mi Jesús”²²⁷, “mi Capitán Jesús”²²⁸, “Dueño mío”²²⁹. La relación con Dios gana en intimidad y presencia y reclama de Alberta una respuesta activa y creativa. Precisamente porque se siente acogida en ese diálogo, se descubre libre y con la responsabilidad de ofrecer una palabra propia, palabra que reclama la acción.

La búsqueda de la voluntad de Dios deja entonces de ser algo abstracto para ella. No se trata sólo de secundar lo que estrictamente se presenta como tal, sino de procurar en todo agradarle²³⁰. La motivación última en esa búsqueda es complacer al Dios que le ha otorgado un nombre propio, que se ha abajado a dialogar con ella, que la ha hospedado en su Palabra.

La pasión por agradar a Dios descubre a Alberta el valor de la acción más insignificante, de la decisión menos trascendental, de la inclinación más pasajera. Todo se vuelve importante para ella en la medida en que obstaculiza o se convierte en cauce del deseo de Dios²³¹. En este sentido, el camino de la abnegación se le presenta como una vía segura para no anteponer sus intereses a los de Dios²³².

²²⁰ Ejercicios Espirituales 1887 en CPM, *Escritos Espirituales*, 140.

²²¹ Cf. Ejercicios Espirituales 1884 en CPM, *Escritos Espirituales*, 101.

²²² Ejercicios Espirituales 1884 en CPM, *Escritos Espirituales*, 106.

²²³ Cf. Ejercicios Espirituales 1887 en CPM, *Escritos Espirituales*, 136.

²²⁴ Ejercicios Espirituales 1884 en CPM, *Escritos Espirituales*, 103-104.

²²⁵ Ejercicios Espirituales 1882 en CPM, *Escritos Espirituales*, 52.

²²⁶ Ejercicios Espirituales 1884 en CPM, *Escritos Espirituales*, 109.

²²⁷ Ejercicios Espirituales 1884 en CPM, *Escritos Espirituales*, 119.

²²⁸ Ejercicios Espirituales 1881 en CPM, *Escritos Espirituales*, 29.

²²⁹ Ejercicios Espirituales 1884 en CPM, *Escritos Espirituales*, 108.

²³⁰ Cf. CPM, *Pensamientos Espirituales*, ... n. 143.

²³¹ “Resuelvo estar muy atenta a todos los actos de mi vida” Ejercicios Espirituales 1884 en CPM, *Escritos Espirituales*, 106.

²³² Cf. Ejercicios Espirituales 1881 en CPM, *Escritos Espirituales*, 33.

La fidelidad de Alberta se refleja, no tanto en el exacto cumplimiento del deber cuanto en el apasionamiento por el deseo de Dios. Su anhelo por permanecer indiferente procede de la gratitud, por haber sido invitada a dialogar con Dios. El agradecimiento irá ensanchando su corazón como tienda que se despliega para su “Divino Salvador”²³³. Alberta desea estar unida a Dios desde la raíz más profunda de su ser e interpreta que esa raíz es la intención que determina su obrar. Aspira a que sea Él quien tome el timón en su vida y para ello está dispuesta a quitar todo impedimento. La simplicidad de intención la libera de su propio juicio e interés y le abre a la entrega y al servicio; pero no cualquier servicio, sino el que más agrada a Dios²³⁴.

2.4.2. *En la decisión*

La búsqueda de la indiferencia y de la simplicidad de intención orientan, como hemos visto, el corazón de Alberta hacia la verdadera libertad, la de la entrega. La pasión por agradar a Dios le permite anteponer la intención de Cristo a cualquier otro interés o inclinación personal. Este despojo la dispone para abrirse a lo nuevo, a lo incierto, a lo desafiante que Dios le propone.

Según Jules Toner²³⁵, la búsqueda de la simplicidad unifica no sólo la intención, también produce una efectiva integración de la afectividad que focaliza al sujeto hacia un único amor. Este único amor motiva el único deseo que conduce a una única elección. Esta elección integra todas las demás pequeñas elecciones.

En el caso de Alberta se podría decir que la elección que integra todas las demás es precisamente agradar a Dios. Este afán se convierte en criterio de discernimiento tanto para lo más grande como para lo más pequeño.

Un momento clave de la vida de Alberta es la creación de la Escuela Normal de Maestras. Los diferentes biógrafos de Alberta exponen con detalle las numerosas vicisitudes por las que pasó la Escuela Normal, sin embargo no se detienen demasiado en su origen y en el serio discernimiento que debió realizar Alberta para asumir dicha obra.

Si el encargo del Colegio de la Pureza llegó a Alberta a través de Tomás Rullán, de forma similar, el canónigo desempeñará un papel relevante en la propuesta de asumir la Escuela Normal. Veamos cómo surgió esta propuesta y cuál fue la situación que la motivó.

Las mujeres que deseaban optar al título de Maestras en Mallorca sólo podían hacerlo presentando los exámenes en la Escuela Normal masculina²³⁶, por carecer la isla de un centro femenino. En 1871, una disposición oficial dispuso que no podrían seguir celebrándose exámenes de maestras en aquellas provincias donde no existiesen Escuelas Normales femeninas. Tal disposición hizo desaparecer repentinamente la posibilidad de titularse como maestra en la isla.

²³³ “Siempre llena de gratitud aun en los más pequeños beneficios” SCPCS, “Judicium alterius Theologi Censoris” en *Positio Super Virtutibus*, Roma 1981, 18.

²³⁴ Cf. Ejercicios Espirituales 1884 en CPM, *Escritos Espirituales*, 110.

²³⁵ Cf. J. TONER, *Discerning God's Will*, SIJS, St. Louis MO 1991, 74.

²³⁶ Cf. M. L. CANUT - J. L. AMORÓS, *Maestras y Libros*, U.I.B, Palma de Mallorca 2000, 49-56.

La Diputación provincial de Palma comprendió las consecuencias que este hecho reportaría para las escuelas elementales mallorquinas que, por falta de maestras, se verían obligadas a cerrar sus puertas. La Diputación presentó entonces el proyecto de crear una Escuela Normal femenina en Palma. Tras una serie de entrevistas entre algunos de los diputados provinciales y Tomás Rullán, se fijó la atención en el Colegio de la Pureza, como posible enclave de la Escuela Normal de Maestras. Pareció el lugar adecuado y se iniciaron las gestiones. En abril de 1872 se obtuvo la aprobación del Obispo Salvá, de quien dependía el Colegio, y el 2 de mayo de ese mismo año quedaba instituido el centro y Alberta Giménez era nombrada Directora de la Escuela Normal de Maestras.

La Diputación había solicitado el permiso del prelado el 26 de marzo. Previamente, el 23 de marzo, Alberta se examinaba en Barcelona y conseguía el título superior de Maestra, requisito necesario para dirigir la Normal.

Como vemos, se desarrolló todo con mucha celeridad. Tenemos noticia que el 12 de marzo la Junta de primera instancia de Baleares había concedido a la Diputación un antiguo convento como local apropiado para el establecimiento de la Normal, pero finalmente el proyecto no prosperó²³⁷. Este dato nos indica que la propuesta le llegaría a Alberta en la segunda quincena de marzo. Si el día 23 Alberta se examinaba en Barcelona, se deduce que la decisión de hacerse cargo de la Escuela Normal la tomó en tan solo unos días.

La Escuela Normal constituyó el vehículo necesario para la implantación definitiva de la educación de la mujer en Baleares²³⁸. La creación de la Normal – además de dotar durante los próximos 40 años de maestras a las Islas Baleares – se convirtió en centro de reciclaje de quienes ya trabajaban como maestras, pues a ellas se les daba la oportunidad de ser admitidas gratuitamente para mejorar su instrucción. Favorecía también la Escuela la inscripción de aquellas mujeres que, sin aspirar al título de magisterio, querían recibir una formación superior a la que hasta entonces habían podido optar.

La decisión de Alberta hizo posible que un gran número de familias, escuelas, y sobre todo mujeres, se beneficiaran de este proyecto que influyó de un modo decisivo en la sociedad del momento.

Poco imaginaria Alberta los muchos contratiempos y dificultades que atravesaría la Normal de Maestras en su andadura. Pero tampoco era ingenua y ponderaría en su decisión el considerable tiempo y esfuerzo que el proyecto requeriría de ella y que se sumaba al dedicado a sus otras ocupaciones ¿Tendría tiempo y fuerzas para llevar todo adelante?

En esta ocasión, la propuesta no había venido directamente del Obispo. Quizá fue más determinante para Alberta el hecho que la Normal de Maestras respondiera a la necesidad de procurar a la mujer mallorquina la oportunidad de crecer espiritual e intelectualmente ¿Qué animaría si no a Alberta a prepararse con decisión y premura para el examen en Barcelona, aún cuando ni siquiera el prelado había dado su permiso? Si los superiores y la jerarquía eran mediaciones auténticas para Alberta de la voluntad de Dios, no lo eran menos las necesidades concretas de la sociedad, de sus alumnas, de las

²³⁷ Cf. M. L. CANUT - J. L. AMORÓS, *Maestras y Libros...* 50.

²³⁸ Cf. M. L. CANUT - J. L. AMORÓS, *Maestras y Libros...* 52.

familias, de la mujer mallorquina. La sensibilidad espiritual de Alberta captaba en estas necesidades el rumor del Espíritu y, respondiendo a ellas, Alberta continuaba su ininterumpido diálogo con Dios.

La actitud de discernimiento en Alberta se sitúa, por consiguiente, en un contexto de llamada, de vocación, de gratuidad. Interpreta una vez más que es Cristo quien la llama a compartir trabajos y penas para unirse así en su gloria. Alberta decide y discierne porque se sabe recibida por su “Divino Salvador”. Se siente invitada a colaborar con Él, en su obra: “Quiero seguirsos sin reserva”²³⁹.

El discernimiento de Alberta no consiste, pues, en decidir cosas; Alberta decide a Quién seguir²⁴⁰. Sólo en un segundo momento se pregunta por el cómo, por los medios, etc. El mayor conocimiento de Cristo determinará que esos medios sean también los mejores.

Tomar dirección se traduce en Alberta en alistarse bajo la bandera de Cristo²⁴¹, elegir el despojo con Cristo cuya única seguridad es Dios: “Jesucristo desnudo en la cruz ¿yo no me desnudaré del afecto a las cosas terrenas y del apego a mi propio juicio?”²⁴². La pasión por seguir a Jesucristo proporciona a Alberta la intrepidez y la audacia para asumir riesgos y determinarse sin más seguridades que el amor del Padre.

2.4.3. *En la acción*

Si en la búsqueda de la simplicidad de intención podemos identificar la fase más purificativa del itinerario de Alberta, y en el discernimiento la más iluminativa, la acción es ciertamente el momento unitivo por excelencia. Veremos en seguida que es en la acción donde Alberta se experimenta instrumento de Dios y esta experiencia es la que más le une a Él.

Lo primero que podemos señalar es que la simplicidad de intención y el discernimiento preparan a Alberta para contemplar la acción de Dios desplegada en el mundo. Reconoce la sabiduría y la bondad de Dios en la naturaleza y en todo lo creado²⁴³. La percibe en los acontecimientos y en la historia que Dios encamina hacia el bien²⁴⁴. Así como no cae la hoja del árbol si Dios no quiere, sostiene el Padre la vida de quienes ama. Siente que Dios actúa en la misma actividad humana; admira con respeto los avances de la ciencia y la técnica, consciente de que todo lo bueno procede de Dios.

Pero, sobre todo, será en su propia historia donde encuentre el mejor testimonio de la acción de Dios. La memoria, la relectura de su vida, le permiten repasar con el afecto las obras que Dios ha realizado en ella: “Innumerables son las gracias que de Dios he

²³⁹ Ejercicios Espirituales 1889 en CPM, *Escritos Espirituales*, 8.

²³⁰ Cf. A. DEMOUSTIER, *Les Exercices Spirituels de S. Ignace de Loyola. Lecture et pratique d'un texte*, Ed. Facultés Jésuites de Paris, París 2006, 314.

²⁴¹ Cf. Ejercicios Espirituales 1884 en CPM, *Escritos Espirituales*, 111.

²⁴² Ejercicios Espirituales 1884 en CPM, *Escritos Espirituales*, 117.

²⁴³ Testimonio de Regina Casanova en SCPCS, *Summarium Documentorum*, Tipografía Guerra, Roma 1979, 463.

²⁴⁴ Cf. A. GIMÉNEZ, *Cartas* [127]; [188].

recibido, tanto exteriores como interiores”²⁴⁵. Finalmente reconoce la acción de Dios como compasión derramada por el que sufre, por los más pobres y débiles.

El reconocimiento de estas gracias despierta en Alberta el deseo de corresponder al amor. De este modo, la gratitud desencadena en ella la dinámica del *magis* ignaciano²⁴⁶.

Alberta se complace en que Dios pueda ser glorificado en la concreción de las propias tareas y responsabilidades, en el trabajo, en el cumplimiento del deber cotidiano. Así, el deber, más allá de su connotación moral, representa para ella la misión compartida con Cristo. De esta manera lo concibe y expresa: “Si hago las cosas puramente por Dios y para su gloria, (...) aún las ocupaciones de menos importancia, tendrán mucho mérito”²⁴⁷. Cada actividad se le ofrece entonces como ocasión para glorificar a Dios y transformarse en un encuentro espiritual.

La fórmula “lo que a su gloria convenga” torna una y otra vez como un *ritornello* en sus cartas²⁴⁸. Con ella, Alberta expresa el deseo de que todo se conforme con el designio divino; deseo que se traduce en adhesión, en disposición, en respuesta. Así lo transmite a las Hermanas cuando les recuerda que se trabaja sólo por Dios y que son un instrumento en sus manos; por consiguiente, todo logro pertenece únicamente a Él, sin usurparle “ni una partecita” [360]. Su única aspiración es convertirse en instrumento de la acción de Dios y abandonarse con total disponibilidad en sus manos: “Quiero ser como blanda cera en manos de un niño que hace de ella lo que quiere”²⁴⁹.

La actividad de Alberta no está, sin embargo, exenta de esa tensión psicológica que, como señalaba Ch. A. Bernard, con frecuencia se presenta entre la vida interior y la vida apostólica. En diversas ocasiones, Alberta expresa en sus cartas que se encuentra cargada de trabajo y que ello le crea inquietud²⁵⁰. En otros momentos, más que el exceso de trabajo, serán las preocupaciones cotidianas las que perturben su alma hasta el punto de desvelar su sueño y no permitirle descansar²⁵¹. Alberta manifiesta con sencillez encontrarse “siempre apurada”, pero cuando descende al verdadero motivo que le quita la paz, encuentra que la razón principal es la “falta de virtud que siempre busca excusas” [49]. La sinceridad consigo misma no le permite achacar su apuro a circunstancias externas; comprende que la serenidad de su alma no puede estar sujeta a estas circunstancias, sino que debe proceder de una experiencia interior mucho más profunda. Precisamente tornando a ese Dios que se le presenta como Providencia, Alberta recobra la paz. En Él, puede descansar sus preocupaciones; así lo manifiesta refiriéndose a las dificultades con la Normal cuando escribe: “El Dios de cielo y tierra las hará desaparecer o que se desha-

²⁴⁵ Ejercicios Espirituales 1887 en CPM, *Escritos Espirituales*, 145.

²⁴⁶ Cf. CPM, *Pensamientos Espirituales*,... n. 136.

²⁴⁷ CPM, *Pensamientos Espirituales*,... n. 250.

²⁴⁸ Cf. [37.48.49.58.165.172.188.247.259.273.277.283.303.318.324.326.338.345.353.360.369.379].

²⁴⁹ Ejercicios Espirituales 1881 en CPM, *Escritos Espirituales*, 23.

²⁵⁰ “Tengo hoy tanto apuro, tantas cosas acumuladas, tanta chinchorrerías, que estoy verdaderamente abrumada (...) Necesita calma mi espíritu y estoy impaciente hasta lo sumo” [129].

²⁵¹ “No puedo dormir de noche, tanto me preocupa ese *bú* que se nos viene encima. Mucha oración...” [133]; “Son muchas y densas las nubecillas que flotan en nuestro horizonte sensible” [283].

gan en copiosa lluvia de bendiciones” [283]. La confianza en Dios y el saberse criatura dependiente de Él le permiten considerarse como un simple eslabón de una larga cadena, desechando la tentación de sentirse imprescindible o autosuficiente para resolverlo todo.

Sin escatimar dedicación y esfuerzo a su trabajo, Alberta deposita en Dios los asuntos que están fuera de su control y que se le escapan de las manos. Esta experiencia de abandono interior remite su acción a la acción de Dios y le otorga la necesaria concentración para ver transformado su tiempo de trabajo en un *kairós* que recibe como don.

Si Alberta reconoce la sobrecarga de trabajo como algo habitual ya desde los inicios de las RRP²⁵², también es cierto que sus cartas testimonian una libertad interior y una extraordinaria flexibilidad para detener, cuando la ocasión lo requiere, el fuerte ritmo de trabajo a que se ven sometidas las Hermanas y ella misma²⁵³. Aparte del necesario descanso, Alberta encuentra justificado cesar la actividad laboral por otros motivos, como por ejemplo, la contemplación de un eclipse solar o dedicar tiempo para conversar²⁵⁴. Esta libertad interior, unida a su intenso espíritu de trabajo, nos confirma la armonía que existía entre su vida interior y apostólica. Armonía que se concretiza en su caridad efectiva y constante hacia quienes se encuentran en condiciones más desfavorables. La caridad es la motivación última de todo el dinamismo espiritual y apostólico de Alberta²⁵⁵, lo que concentra sus fuerzas y unifica sus acciones.

Veámos en la parte precedente que la creatividad y audacia en las opciones apostólicas era otro criterio seguro de una vida interior auténtica. La dinámica del contemplativo no es la de la inercia, sino la de buscar incesantemente con creatividad. Arrupe calificó como *elan* aquel impulso apostólico que le hacía vibrar por el amor de Cristo y que le empujaba a procurar el máximo bien a su prójimo. El amor que impulsó a Arrupe y a van Broeckhoven, como el que impulsa a Alberta, no permite que el canal que conduce a la fuente se estanque. Por eso, ella, dejándose impactar por el gran número de jóvenes que no podían costearse sus estudios por los bajos recursos de sus familias, convoca becas para la provisión de plazas gratuitas en el Colegio²⁵⁶ y en 1871 estableció una escuela gratuita²⁵⁷ que más tarde se convirtió en Escuela Práctica de la Normal de Maestras. Esta sensibilidad para con los más pobres de la sociedad se mantuvo en las sucesivas fundaciones e incluso en aquellas posteriores a su muerte²⁵⁸. Alberta escuchó el clamor de los pobres de su sociedad y hacia ellos extendió, con audacia apostólica, la acción de Dios.

²⁵² “Lo activo de nuestro trabajo un tanto excesivo nos dispensa del rigor de los ayunos” [128].

²⁵³ “Creo que, cuanto antes, marchen a Son Serra todas las Hs. posibles (...); a todas conviene el campo y que caven y rieguen y coman mucho y tomen buenas siestas” [111]; “Acorte V. el trabajo y aumente el descanso y el alimento” [140]; “Vamos bastante cansadas y con necesidad de restaurarnos” [47].

²⁵⁴ “Supongo que el próximo lunes destinará la tarde al eclipse (...) Aquí no tendremos clase por la tarde ni en la Normal ni Externado ni Escuela Práctica” [72]; “Estoy en exámenes, pero esto no me impedirá ver a V. un momentito, sea cual fuere la hora a que V. venga” [30].

²⁵⁵ Cf. SCPCS, *Relatio et Vota. Congressus peculiaries super Virtutibus*, 1985, V.VIII, 68.

²⁵⁶ Cf. M. JUAN, *Una insigne balear...*, I, 271.

²⁵⁷ Cf. B. PORTILLA, *El silogismo*, Roma 2006, 21 (documento inédito).

²⁵⁸ Tanto la fundación del Puerto de la Cruz como la de Santa Cruz contaron desde el principio (1923) con escuelas gratuitas.

En conclusión, la dicha de Alberta se traduce en participar de la misión de Cristo, a ella se entrega con generosa determinación: “Me alisté bajo la bandera de Cristo, y por difícil que sea la lucha, por reñidos que sean los combates donde me lleve le seguiré con intrepidez”²⁵⁹. El agradecimiento la impulsa con generosidad para servir a Dios del modo más perfecto. La impotencia de ofrecerle algo digno se ve serenada ante la invitación a colaborar con Él. Esta invitación le permite unirse mediante su acción a la acción de Dios, de modo que ése será ya el único universo existente para ella²⁶⁰.

Conclusión

Al inicio de esta parte de la investigación, presenté una situación muy concreta: el activismo que afecta a un grupo de religiosas de la pureza. Esto me condujo a analizar la relación entre la vida de oración y la vida apostólica, estudiando las posibles causas que rompen la armonía entre ambas, llegando a la conclusión que la cuestión de la integración entre estas dimensiones está necesariamente referida a la experiencia de fe del sujeto.

Esta primera conclusión, obliga a ampliar nuestro radio de estudio y a evitar reducir el problema a un aspecto meramente organizativo de distribución de tiempos y tareas, o a una cuestión puramente psicológica. No cabe duda de que estos factores influyen en el equilibrio personal, pero no son los más relevantes ni los que transforman a la persona en un contemplativo en la acción. Una prueba de ello la tenemos en el hecho de que los tres contemplativos que he presentado, Arrupe, van Broeckhoven y Giménez, experimentaban que la jornada no les alcanzaba para todas las ocupaciones y obligaciones que debían atender. Se podría decir que los tres tenían un horario excesivamente recargado de trabajo; no obstante, eso no fue impedimento para que pudieran encontrar a Dios en medio de sus ocupaciones o en la intimidad de su oración.

Más decisiva resulta, sin embargo, la apropiación de una determinada espiritualidad que ayuda a abrirse a la experiencia de Dios y a disponerse con los medios más adecuados a la unión con Él. La interiorización de la propia espiritualidad por parte del sujeto implica ya la docilidad a dejarse conducir. La actividad del sujeto, apenas se inicia, se transforma en pasividad y en gracia por la confianza depositada en Dios. En este sentido, la disciplina espiritual y los medios ascéticos entran a formar parte de la dinámica de la gratuidad originada por Dios. Esta dinámica posibilita la entrega de la libertad del contemplativo y el mayor servicio a Dios.

El itinerario espiritual de Alberta Giménez ofrece a las RRP un modo propio de buscar y encontrar a Dios en medio de los afanes cotidianos. La experiencia personal de un Dios Providente, a la vez que despierta en Alberta un sentimiento de gratitud, fortalece su conciencia de criatura, dotada de libertad. De esta experiencia parte su búsqueda incesante de la indiferencia, para identificarse con la intención de Cristo. Esta búsqueda la entrena en el discernimiento, y le manifiesta el peso de cada decisión. Final-

²⁵⁹ Ejercicios Espirituales 1886 en CPM, *Escritos Espirituales*, 126.

²⁶⁰ Cf. J. MACMURRAY, *Persons in Relation*, Faber and Faber, Londres 1961, 222.

mente, la acción, que surge de la caridad y de su amor agradecido, sumerge a Alberta de lleno en la acción de Dios como instrumento suyo. La invitación a convertirse en instrumento de Dios colma sus anhelos más profundos porque la refiere totalmente a Él.

La constitución 28 de las RRP llama la atención sobre los medios que unen al instrumento con Dios. Después de recorrer el itinerario espiritual de Alberta, podemos individuar algunos de estos medios. El examen de conciencia²⁶¹, la práctica de los Ejercicios, la relectura de la propia vida, la confianza en las mediaciones humanas, el discernimiento, la amistad espiritual, entrar en contacto con las necesidades del mundo, de la sociedad, del prójimo, son algunos de ellos. Por supuesto, también la oración; una oración que sea adhesión a Dios, que disponga a su servicio; una oración apostólica y afectiva.

Como respuesta a los resultados de la encuesta sobre el activismo en las RRP, el testimonio de Alberta nos muestra que la armonía alcanzada en su vida tiene más que ver con una actitud de abandono que con una cuestión de tiempos. Más con un sentimiento de gratitud que con una vida exenta de preocupaciones; y consecuentemente, más con un ardiente deseo de hacer efectivo el amor de Cristo que con un cúmulo de cualidades o capacidades personales.

CONCLUSIÓN GENERAL

El problema planteado por los resultados de la encuesta realizada a las RRP es un problema teológico-espiritual, como ya he tenido ocasión de señalar a lo largo del trabajo. Se trata de la cuestión de la integración espiritual que tiene que ver con la personalización de la fe y con la interiorización de la propia espiritualidad. En la base de la espiritualidad del contemplativo en la acción se encuentra una íntima relación personal con Dios y la docilidad para dejarse conducir por Él. Así hemos podido constatarlo en los diferentes personajes.

En concreto, hemos visto cómo a lo largo de la vida de Alberta Giménez se fue intensificando su relación personal con Dios y cómo se dispuso, con todos los medios a su alcance, para dejarse conducir por un Dios Providente y participar de su acción como instrumento suyo. El testimonio de su vida y sobre todo su abandono confiado en Dios nos dan la clave para encarnar la espiritualidad del contemplativo en la acción según el carisma de Pureza de María.

Para recopilar las aportaciones de los testimonios presentados, quisiera recoger cuatro procesos que, a mi juicio, se pueden reconocer en el itinerario espiritual de los contemplativos estudiados, incluido el mismo Nadal. Ellos conducen hacia la integración espiritual y

²⁶¹ “Haré todos los días el examen particular y general de conciencia y un día de retiro al mes, en el que leeré los afectos e impresiones que sentí en los santos ejercicios” Ejercicios Espirituales de 1882 en CPM, *Escritos Espirituales*, 52.

aunque no reflejan toda la experiencia espiritual ofrecen vías que concretizan el “buscar y encontrar a Dios en todas las cosas”, según la vocación personal de cada contemplativo.

A la luz de estos procesos, en el segundo apartado propongo cuatro claves que sintetizan las disposiciones de Arrupe, van Broeckhoven y Giménez, poniendo de manifiesto, principalmente, el carácter gratuito del don de la familiaridad con Dios. Estas claves de integración intentan ofrecer pistas para disponernos a esa gracia y dejarnos conducir como ellos a esa familiaridad.

1. Procesos de integración

1.1. *De observador a testigo*

A lo largo de este estudio he querido poner de relieve que el testimonio constituye el principal vehículo de transmisión del carisma. Expresiones como “contemplativo en la acción” reflejan sólo parcialmente la experiencia que se desea transmitir. No obstante, responden a un esfuerzo por hacer accesible la experiencia a otros, por interpretarla y ponerle nombre. Este esfuerzo por testimoniar la experiencia preserva a la transmisión de convertirse en un espiritualismo desencarnado y enraíza aún más la experiencia en la historia.

Diría que en esto consiste el principal reto de la formación espiritual dentro de un Instituto: en buscar sin cesar nombres nuevos que reinterpreten y profundicen la experiencia de los fundadores para responder al momento actual. Esta tarea no se reduce a un simple trabajo lingüístico, conlleva por parte del formador ahondar precisamente en su rol de testigo y transmisor del carisma. Supone considerar cómo la comunicación de la propia experiencia se convierte en vehículo de la gracia fundacional. Si Nadal reconoció una gracia el modo cómo Ignacio había sido conducido, es igualmente cierto que él mismo contribuyó a extender dicha gracia con sus pláticas e instrucciones; y no menos con su fervor.

La hermenéutica de la formulación “contemplativo en la acción” no hay que buscarla, por tanto, como ya intuíamos, en la semántica de los conceptos, cuanto en la experiencia de Dios de aquellos a quienes concedemos este título. La atención a esta experiencia nos conduce a sobrepasar el nivel de la mera interpretación para implicarnos en el de la propia transformación personal.

Resumiendo, el primer paso para alcanzar la integración espiritual supone la toma de conciencia de que nuestra vida puede ser más plena, más unificada en Dios. A esta convicción no se llega por elucubraciones, sino mediante la actitud contemplativa del testigo.

1.2. *De la llamada personal a la interiorización de la propia espiritualidad*

Podemos individuar un segundo proceso que se ha puesto de relieve a lo largo de este estudio. En los tres contemplativos estudiados advertimos que la fidelidad a la vocación personal crece en docilidad para dejarse conducir según un modo propio. Nadal

insistirá en reconocer cuál era la manera de vivir de la Compañía y con ello asienta las bases de la espiritualidad ignaciana. Al mismo tiempo, hace ver que ese modo de vivir es reflejo de la docilidad de Ignacio a la acción de Dios en él. Nadal propone esa docilidad como camino seguro para recibir la gracia del contemplativo.

La misma actitud la hemos constatado en Arrupe, van Broeckhoven y Giménez. La docilidad de ellos procede de una atención adorante a la acción de Dios en el mundo. Arrupe descubre en esa acción al Dios que desciende, que se hace cercano a los pobres y enfermos, al Dios que actúa en favor nuestro. La atención a la acción de Dios lo introduce en una nueva relación con Él; una relación que se hace tanto más intensa cuanto más se abandona él mismo a esa acción.

Egide, por su parte, descubre que la fidelidad a la acción de Dios consiste en volver continuamente a releer sus notas. Su *Diario* le adentra cada vez más íntimamente en el amor de la Trinidad porque le descubre cómo esa corriente de amor trinitario le va transformando. La contemplación del actuar de Dios en él va configurando sus relaciones personales según esa acción.

Alberta se deja guiar por un amor que la conduce por caminos absurdos para la lógica humana. Su respuesta de docilidad supone una profunda convicción de saberse criatura y un abandono continuo en manos de su Creador. Desde ella es capaz de interpretar los acontecimientos cotidianos desde un prisma diverso, el de la Providencia divina.

Los tres religiosos nos ofrecen un testimonio de confianza y atención al modo como Dios les quiere conducir. La docilidad constituye uno de los elementos principales de la espiritualidad ignaciana y, por tanto, del contemplativo en la acción.

Este punto remite a la necesidad de interiorizar la propia espiritualidad como un modo específico que Dios propone hacia la integración espiritual, porque así se actualiza constantemente la fidelidad a la vocación personal.

Si en el apartado anterior quise subrayar la relevancia del testimonio en la formación, me gustaría concluir éste señalando que la espiritualidad propia de un Instituto se convierte en un estilo de vida, en un clima de familia que, naturalmente, configura el modo de proceder de cada miembro y le aporta las claves para su integración espiritual. Del fervor con que se viva este estilo de vida dependerá en gran medida la respuesta generosa de cada consagrado.

1.3. De la búsqueda de Dios a la transformación afectiva

El tercer proceso que sobresale en los contemplativos propuestos se refiere a la búsqueda de Dios y de su voluntad que paulatinamente se transforma en una relación siempre más personal con Dios. Los tres contemplativos son introducidos en esta relación por medio del conocimiento afectivo. Como indicaba Nadal, sentir el amor de Dios en “el latido íntimo del corazón” suscita la respuesta de disponibilidad plena. Esto es característico del modo propio de orar ignaciano; la adhesión a Dios por el afecto, más que por discursos o razonamientos.

A medida que Arrupe, van Broeckhoven y Giménez ponen su confianza en Dios, su experiencia de fe se vuelve más intensa y adquiere una dimensión más personal. En

todos ellos, la búsqueda de la voluntad de Dios se desenvuelve como un deseo de corresponder al amor que han recibido. El agradecimiento inspira a Arrupe el “voto de lo más perfecto” para que Dios pueda servirse plenamente de él. Arrupe experimenta cómo su vida se simplifica cuando la mira a la luz del “Dios y yo”. El apasionamiento de Alberta por agradar en todo a Dios es otro ejemplo de cómo el afecto suscita la entrega generosa. La relación va ganando en intimidad y el amor intensifica la respuesta que dirige a un Dios que ya recibe un nombre propio: “mi Capitán Jesús”. En los tres se va sedimentando lo que hace más personal la relación con Dios y es precisamente eso lo que les va orientando en su discernimiento.

1.4. De una fe personalizada a una fe apostólica

Finalmente quisiera llamar la atención sobre el proceso que, considero, mejor refleja la madurez espiritual de los tres contemplativos estudiados. Me refiero al proceso por el cual lo apostólico se convierte en el eje de la vida del contemplativo. A lo largo de este trabajo, a menudo he aludido a la vida apostólica en relación con la vida de oración. Hemos visto que ambas dimensiones se enriquecen mutuamente, como sugería Nadal con la imagen del círculo.

El criterio último, sin embargo, de una auténtica vida de fe consiste, como señalaba Arrupe, en la libertad profunda para el servicio, en la disponibilidad apostólica. Fruto de esa libertad es, por ejemplo, la apuesta que hace Arrupe al proponer a la Compañía el ministerio del servicio a los refugiados; o la decisión de Egide de trabajar en una fábrica y exponerse a las mismas condiciones que los obreros, únicamente por hacer más perceptible la presencia de Dios en medio de ellos.

En esa libertad Alberta abraza la misión que le encomienda el Obispo, recibéndola como una llamada de Dios. Esa libertad le permite entregarse enteramente a revitalizar un Colegio en ruinas sin contar prácticamente con ningún recurso económico o respaldo humano. Esa libertad le lleva también a comprometerse en la dirección de la Escuela Normal de Maestras, aceptándola como un nuevo desafío y como un servicio que reportará mucho fruto a sus prójimos.

La experiencia amplia y personal de Dios arroja al contemplativo necesariamente a la acción. Movidado por el amor recibido, en el servicio al prójimo se condensa su agradecimiento y se reconoce unido a Dios. Lo apostólico determina entonces toda su vida; también su modo de orar.

Los tres testigos estudiados manifiestan que las dificultades no les paralizaban y que temían más a la tentación de instalarse en sus propios intereses o seguridades que a lanzarse con audacia y confianza a las inspiraciones del Espíritu. Signo de esta madurez que alcanzan en el servicio al prójimo es la creatividad para responder a las necesidades apostólicas y la disposición permanente a formarse.

2. Claves de integración

Quisiera proponer a continuación, brevemente, cuatro claves que, a la luz de los procesos del apartado anterior, nos disponen para recibir la gracia del contemplativo en la acción.

2.1. *Amor que desciende*

La primera de ellas consiste en abrirnos a la contemplación del amor que desciende. Lo extraordinario de la gracia del contemplativo en la acción es precisamente la familiaridad con Dios. La cercanía de Dios sorprende y llena de estupor y reverencia a los tres contemplativos que hemos estudiado. Los pobres, la relación con el amigo o la experiencia del dolor son ocasiones en las que Dios se les hace presente y cercano. En ellas se revela la absoluta libertad de Dios para manifestarse como quiera, incluso en el absurdo. En el conocimiento de un Dios que se manifiesta en lo concreto, los tres reconocen que este Dios desciende a guiarles, para iniciar un diálogo personal con ellos.

La gracia de la familiaridad con Dios supone incorporarnos con docilidad a este dinamismo. Implica por nuestra parte no sólo acoger el amor que desciende, sino descender también con él.

2.2. *Percibir el signo, agradecer el don*

La segunda clave se refiere a la atención amorosa que los tres contemplativos nos han manifestado ante los signos de Dios en sus vidas. Esta actitud de centinela requiere un ejercicio permanente de examen y discernimiento que nos capacita para tomar conciencia de la acción de Dios en nuestra propia vida. Nos lleva a preguntarnos continuamente como Egide: ¿De qué modo Dios entra en contacto conmigo? El discernimiento de la acción de Dios nos revela que nuestra vida no vale por lo que hacemos, sino por lo que recibimos. Fruto de esta experiencia es un descanso interior y el agradecimiento que conduce al compromiso.

2.3. *Sentir, experiencia unificante*

“Encontrar a Dios en todas las cosas...” se identifica en Arrupe, van Broeckhoven y Giménez con *sentirle* en todas las cosas; sentirle como una experiencia globalizante que implica conocimiento, afectos y sentidos corporales²⁶². Dios resuena en lo cotidiano, en lo más concreto, transformando sus vidas y confiriéndoles una única dirección. Ellos también nos han mostrado que *sentir* a Dios conlleva sentir las necesidades apostólicas; sentirle en el desamparado, en quien padece injusticia, en el excluido.

²⁶² Cf. J. MELLONI, “Sentir” en *DEI*, 1631.

La experiencia unificante de *sentir* a Dios otorga la necesaria libertad interior para dejar que esas necesidades marquen el ritmo de nuestra vida. Sentirlas nos impedirá instalarnos y nos conducirá necesariamente a asumir nuevos desafíos y a abandonar seguridades humanas.

El testimonio de estos contemplativos nos invita a revisar de dónde provienen generalmente nuestras preocupaciones cotidianas y cuáles son las fuentes en las que buscamos sosiego. En el caso de ellos, no eran precisamente las seguridades humanas su venero de paz. Paradójicamente, encontraban descanso cuando se abrían al riesgo que supone la fe. Cuando la confianza depositada en Dios les conducía a tomar opciones audaces. Cuando reconocían en la precariedad, la falta de seguridades o los nuevos desafíos lugares privilegiados para el encuentro con Dios.

La atención a las opciones apostólicas, tan propia del contemplativo en la acción, nos impulsa a buscar incesantemente con creatividad dónde y cómo ser instrumentos suyos. Nos concede la sensibilidad para *sentir* la voluntad de Dios y la fe para poner en juego lo que sea necesario por seguirla.

2.4. Cooperar con el Dios que trabaja

Arrupe, van Broeckhoven y Giménez aceptan con reverencia la invitación a colaborar con Dios y a participar en su acción. Ésta se les revela como compasión, ante la cual se dejan estremecer y transformar. De este modo, a Egide se le revela que la acogida del otro, en el punto en que se encuentra para Dios, constituye el mayor grado de madurez espiritual.

Los tres nos revelan que vivir el apostolado como un tiempo contemplativo en sí mismo depende mucho de cuánto nos preocupe que otros perciban el amor de Dios de un modo concreto y real. La abnegación se nos presenta aquí como condición indispensable para un amor intenso, para que Dios pueda servirse de nosotros sin impedimento. Ese amor determinará en último término la intensidad de nuestra acción, no el mucho hacer.

Siglas y abreviaturas

- ACM Archivo de la Casa Madre de la Congregación Pureza de María
 AHSI *Archivum Historicum Societatis Iesu*
 ARSI *Acta Romana Societatis Iesu*
 BAC Biblioteca de Autores Cristianos
 CabSpIg *Cahiers de Spiritualité Ignatienne* (Québec)
 CIS *Centro di Spiritualità Ignaziana* (Roma)
 CPM Congregación Pureza de María
 DEI *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*
 DIS Departamento de Investigación Sociológica
 EE Ejercicios Espirituales de S. Ignacio de Loyola
 FN *Fontes narrativi de S. Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu initiis*
 FP Formación permanente
 GEI Grupo de Espiritualidad Ignaciana
 MHSI *Monumenta Historica Societatis Iesu*
 MNad *Monumenta Hieronymi Nadal*
 RRP Religiosas de la Pureza de María
 SCPCS *Sacra Congregatio Pro Causis Sanctorum*
 SIJS *Studies in Jesuits Spirituality*

Bibliografía

I. Sobre Jerónimo Nadal

1.1. Fuentes

- Monumenta Historica Societatis Iesu* (MHSI), volúmenes: 6, 13, 15, 21, 73, 85, 90, 90a:
 “Chronicon Natalis” en *Epistolae P. Hieronymi Nadal*. Tomus I (1556-1562), Typis Augustini Avrial, Matriti 1898, 1-25 (= MHSI 13).
- D. JIMÉNEZ, *Commentarium de vita et virtutibus Patris Nadal* en *Epistolae P. Hieronymi Nadal*. Tomus I (1556-1562), Typis Augustini Avrial, Matriti 1898, 26-46 (= MHSI 13).
- Epistolae P. Hieronymi Nadal*. Tomus II (1562-1565), Typis Augustini Avrial, Matriti 1899 (= MHSI 15).
- Epistolae P. Hieronymi Nadal*. Tomus III (1566-1577), Typis Augustini Avrial, Matriti 1902 (= MHSI 21).
- Epistolae et monumenta P. Hieronymi Nadal. Commentari de Instituto*. Tomus V, M. NICOLAU (ed.), Monumenta Historica Soc. Iesu, Romae 1962 (= MHSI 90).
- Fontes narrativi de S. Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu initiis*, II (1557-1574), C. DE DALMASES (ed.), Monumenta Historica Soc. Iesu., Romae 1951 (= MHSI 73).

Fontes narrativi de S. Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu initiis, III (1574- initium saeculi XVII), C. DE DALMASES (ed.), Monumenta Historica Soc. Iesu., Romae 1960 (= MHSI 85).

Litterae Quadrimestres. Tomus II (1552-1554), Excudebat Augustinus Avrial, Matriti 1895 (= MHSI 6).

P. Hieronymi Nadal. Orationis Observationes, M. NICOLAU (ed.), Institutium Historicum Soc. Iesu, Romae 1964 (= MHSI 90a)

1.2. Ediciones de las fuentes

NADAL, J., *Journal Spirituel* en F. EVAÏN - A. LAURAS (ed.), *Contemplatif dans l'action. Écrits spirituels ignatiens (1535-1575)*, Coll. Christus 81. Desclée de Brouwer-Bellarmin, Paris 1994.

NICOLAU, M., Jerónimo Nadal, S.I. (1507-1580). Obras y doctrinas espirituales, Madrid 1949.

1.3. Estudios

COUPEAU, J. C., “[Los Diálogos de Nadal. Contexto histórico-literario y hecho retórico](http://www.ignaziana.org)” en *Ignaziana* (www.ignaziana.org) 3 (2007) 3-80.

ID., “Nadal y Arrupe, dos intérpretes del carisma ignaciano e inspiradores de su práctica” en *Manresa* 79 (2007) 323-338.

ID., “[Nadal en los discursos de Arrupe](http://www.ignaziana.org)” en *Ignaziana* (www.ignaziana.org) 4 (2007) 193-204.

DEMOUSTIER, A., *La transmission de l'expérience. Le rapport de Jérôme Nadal à Ignace de Loyola*, Médiasèvres, Paris 1997.

EMONET, P., “Nadal, l'interprète fidèle” en *CabSpIg* 74 (1995) 125-130.

FABRE, P. - A. “Ignace de Loyola et Jérôme Nadal: Paternité et filiation chez les premiers jésuites” en J. PLAZAOLA (ed.), *Ignacio de Loyola y su tiempo. Congreso internacional de historia* (9-13 septiembre 1991), Mensajero-Univ. Deusto Bilbao 1992, 617-633.

MARYKS, R., “Nadal, Jerónimo” en GEI (ed.), *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, Col. Manresa 38. Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2007, 1315-1318.

NADAL CAÑELLAS, J., *Jerónimo Nadal. Vida e influjo*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2007.

NICOLAU, M., *Pláticas espirituales del P. Jerónimo Nadal S.I. en Coimbra* (1561), Biblioteca Teológica Granadina, Granada 1945.

ID., “Los escritos espirituales de Jerónimo Nadal (1507-1580)” en *Archivo Teológico Granadino* 5 (1942) 29-62.

RODRÍGUEZ OSORIO, H., “La oración en las pláticas espirituales de Jerónimo Nadal en Coimbra (1561)”, *Manresa* 70 (1997) 253-273.

STIERLI, J., “Jérôme Nadal (1507-1580). Le bras droit du Fondateur” en *CabSpIg* Numéro spécial III (1991) 39-48.

II. Sobre Pedro Arrupe

2.1. Fuentes

ARRUPE, P., *Aquí me tienes, Señor. Apuntes de sus Ejercicios espirituales* (1965). *Introducción, transcripción y notas de Ignacio Iglesias*, Mensajero, Bilbao 2002.

ID., “Tensión dialéctica ignaciana” en *Manresa* 48 (1976) 195-218.

- ID., "Integración real de vida espiritual y apostolado" en *ARSI* 16 (1977) 944-953.
 ID., "Sobre la disponibilidad apostólica" en *ARSI* 17 (1978) 126-135.
 ID., "Informe del Padre General sobre el estado de la Compañía" en *ARSI* 17 (1978) 422-450.
 ID., "Nuestro modo de proceder". Conferencia dada en el curso ignaciano del *Centrum Spiritualitatis Ignatianum* de Roma el 18 de enero de 1979 en *ARSI* 17 (1979) 685-686.
 ID., "Inspiración trinitaria del carisma ignaciano" en *ARSI* 18 (1981) 67-114.
 ID., "Arraigados y cimentados en la caridad" en *ARSI* 18 (1981) 431-471.
 ID., "El superior local: Su misión apostólica" en *ARSI* 18 (1981) 539-559.
 ID., *Este Japón increíble. Memorias del P. Arrupe*, Mensajero, Bilbao 1991.

2.2. Estudios

- DIETSCH, J.-CL., *Pedro Arrupe, Itineraire d'un jesuita*, Le Centurión, París 1982.
 GONZÁLEZ, L., "El padre Arrupe y San Ignacio" en *Manresa* 62 (1990) 133-150.
 IGLESIAS, I., "Aportaciones a su biografía interior" en G. LA BELLA, (ed.), *Pedro Arrupe, General de la Compañía de Jesús. Nuevas aportaciones a su biografía*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2007, 976-1019.
 ITURRIOZ ARREGUI, J., *Documentos con destino al Fondo Arrupe del ARSI* (inéditos).
 IVERN, F., "El hombre que yo conocí" en G. LA BELLA, (ed.), *Pedro Arrupe, General de la Compañía de Jesús. Nuevas aportaciones a su biografía*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2007, 1037-1050.

III. Sobre Egide van Broeckhoven

3.1. Ediciones de las fuentes

- CAMPANA, S., - GARINO, G., (ed.), *E. van Broeckhoven, Diario dell'amicizia*, Jaca Book, Milano 1973.
 RAMBLA, J. M., *Dios, la amistad y los pobres*, Sal Terrae, Santander 2007.

3.2. Artículos

- NEEFS, G., "Egidio van Broeckhoven: Un jesuita que supo integrar la oración y el apostolado" en *Centrum Ignatianum Spiritualitatis* 25 VII (1977) 91-102.

IV. Sobre Alberta Giménez

4.1. Fuentes

- SACRA CONGREGATIO PRO CAUSIS SANCTORUM, *Positio Super Virtutibus*, Tipografía Guerra, Roma 1981.
 ID., *Summarium Documentorum*, Tipografía Guerra, Roma 1979.

4.2. Ediciones de las fuentes

- CONGREGACIÓN PUREZA DE MARÍA, *Escritos Espirituales de M. Alberta*, Sant Cugat 1998 (obra inédita).
 ID., *Pensamientos Espirituales de M. Alberta*, Sant Cugat del Vallès 1984 (obra inédita).

GIMÉNEZ, A., *Cartas (1874-1922). Introducción, texto y notas por M. Juan*, Roma 1980 (obra inédita).

4.3. Estudios

CANUT, M. L. - AMORÓS, J. L., *Maestras y Libros*, U.I.B, Palma de Mallorca 2000.

DEPARTAMENTO INVESTIGACIÓN SOCIOLÓGICA, *Dinámica de la vida evangélica de la Congregación Pureza de María y de su misión*, Sant Cugat 2007 (Obra inédita).

JUAN, M., *Una Insigne Balear I*, Gráficas Miramar, Palma de Mallorca, 1986.

MATHEU MULET, Antonio, *La Madre Alberta*, Publicación "Círculo de Estudios", Palma de Mallorca 1935 (Obra inédita).

PECIÑA, B., *La personalidad de Alberta Giménez*, I-II, SM, Bilbao 2007.

PORTILLA, B., *El silogismo*, Roma 2006 (Documento inédito).

SANCHO Y NEBOT, A., *La Madre Alberta*, MN. Alcover, Palma de Mallorca 1941.

V. Sobre "contemplativo en la acción"

CORETH, E., "Contemplative in Action" en R. W. GLEASON (ed.), *Contemporary Spirituality. Current Problems in Religious Life*, The Macmillan Company, New York 1968, 184-211.

DEMOUSTIER, A., "Contemplatif en action. Essai sur une formule de Jérôme Nadal" en *Christus* 152 (1991) 470-478.

NICOLAU, M., "Contemplativo en la acción: una frase famosa de Nadal" en *CIS* 25 (1977) 7-34.

WITWER, A., "Contemplativos en la acción" en GEI (ed.), *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, Col. Manresa 37. Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2007, 457-465.

VI. Sobre espiritualidad ignaciana

6.1. Ediciones de las fuentes

ARZUBIALDE, S., - CORELLA, J., - GARCÍA-LOMAS, J.M., (ed.), *Constituciones de la Compañía de Jesús. Introducción y notas para su lectura*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 1993.

IGNACIO DE LOYOLA, *Obras Completas. Transcripción, introducción y notas de Ignacio Iparraguirre y Cándido de Dalmases*, BAC, Madrid 1982.

6.2. Estudios

BERNARD, CH. A., *Teología Espiritual. Hacia la plenitud de la vida en el Espíritu*, S. E. Atenas, Madrid 1997.

DE GUIBERT, J., *La Spiritualità della Compagnia di Gesù*, Città Nuova, Roma 1992.

DEMOUSTIER, A., *Les Exercices Spirituels de S. Ignace de Loyola. Lecture et pratique d'un texte*, Ed. Facultès Jésuites de Paris, París 2006.

GARCÍA, J. A., "Servicio/servir" en GEI (ed.), *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, Col. Manresa 38. Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2007, 1637-1646.

GARCÍA-VILLOSLADA, R., *San Ignacio de Loyola. Nueva biografía*, BAC, Madrid 1986.

IPARRAGUIRRE, I., "La oración en la Compañía naciente" *AHSI* 25 (1956) 455-487.

- KAREKEZI, A., “La vida al ritmo de Dios” en *CIS* 7 (1977) 29-34.
- LONSDALE, D., “Contemplative in Everyday Life” en *The Way Supplement* 59 (1987) 77-87.
- MEJÍA, R., “Chercher et trouver Dieu en toutes choses” en *CabSpIg* Sup. 15, Sainte-Foy 1983.
- MELLONI, J., “Sentir” en GEI (ed.), *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, Col. Manresa 38. Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2007, 1631-1637.
- MOLLÁ, D., “Dios trabaja... reflectir en mí mismo. Relectura desde las intuiciones de la Congregación General 34ª de la Compañía de Jesús del n° 236 de los Ejercicios” en *Manresa* 68 (1966) 61-70.
- O’KEEFE, V., “Misión-Disponibilidad, eje de la vida del jesuita” en *Manresa* 62 (1990) 107-117.
- SAMPAIO COSTA, A., *Los tiempos de elección en los directorios de ejercicios*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2004.
- SILOS, L. R., “Cardoner in the Life of Saint Ignatius of Loyola” *AHSI* 33 (1964) 3-43.
- THIÓ, S., “Diario espiritual” en GEI (ed.), *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, Col. Manresa 37. Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2007, 592-596.
- TONER, J. J., *Discerning God’s Will*, SIJS, St. Louis MO 1991.

VII. *Literatura complementaria*

- FRANCESCO DI SALES, *Lettere di amicizia spirituale*, A. RAVIER (ed.), Ed. Paoline, Milano 1992.
- GUTIÉRREZ, G., *Bere al proprio pozzo. L’itinerario spirituale di un popolo*, Queriniana, Brescia 1984.
- MACMURRAY, J., *Persons in Relation*, Faber and Faber, Londres 1961.
- PROGOFF, I., *At a Journal Workshop: Writing to Access the Power of the Unconscious and Evoke Creative Ability*, NY 1992.