

Hacia una relectura de la matriz cultural ignaciana desde nuestras necesidades civilizatorias actuales*

Juan Antonio Senent,
Universidad Loyola de Andalucía

Introducción

En este artículo exploramos las bases de un camino de relectura y de reapropiación de una tradición cultural, como es la tradición cultural ignaciana, en el contexto de las plurales reconstrucciones culturales que se exploran y desarrollan como alternativas civilizatorias para generar un mundo sociodiverso, sostenible y convivencial. Somos conscientes de la magnitud de la tarea y de las reacciones de diverso signo que tal tarea provoca o puede provocar, lo que nos obligará a un largo trabajo y a un diálogo que aquí no quiere sino comenzar. Pero no es esta una tarea solitaria, sino que en realidad está ya emprendida por los partícipes de esta tradición cuando buscan respuestas a los diversos desafíos presentes, inspirándose y profundizando en las virtualidades del pasado.

Se quiere ahora nombrar esta tarea y tratar de visualizar el contexto de problemas en el que se desarrolla, así como alguna indicación de cuáles pueden ser las búsquedas por las que hay que transitar. No pretendemos ser originales ni novedosos. La vuelta reflexiva y discernida a los orígenes de un cuerpo social y de su marcha histórica desde los supuestos alumbradores que los dinamizaban históricamente es toda la originalidad a la que aspiramos. La novedad no es aquí nuestra vocación, sino la búsqueda del *novum* histórico de esta tradición y el reconocimiento de la *diferencia* cultural con respecto a otros caminos de realización sociohistórica que hoy que se presentan como parte del problema de nuestro mundo y de las soluciones que sentimos y sabemos que no son sostenibles tras su probación histórica.

* Una primera versión de este artículo fue publicada en *Revista Internacional de Filosofía*, Concordia, Alemania (julio-septiembre, n.º 65, 2014).

Somos igualmente conscientes de la historicidad en la que se expresa toda tradición, en cuanto entrega y apropiación de modos de realización social. Toda apropiación, o reapropiación, exige una tarea de adopción o transformación, e incluso a veces de abandono de elementos propios de lo que se entrega. Esta es la responsabilidad de quienes continúan la marcha histórica. Por ello, no se trata de considerar aquello que se transmite como algo cerrado, acabado y que se repite mecánicamente a lo largo del tiempo y en diversos contextos. Se trata —así nos queremos posicionar— de un ejercicio de lectura reflexiva de las posibilidades ofrecidas, desarrolladas o no, a partir de un cuerpo social plural y cambiante. Y por tanto, de un ejercicio de la apropiación de algunas posibilidades en función de lo que se vislumbra como superación de otros caminos sociohistóricamente deficientes. Por ello, tratamos de emprender una lectura de-colonial de una tradición para ayudar a descolonizar el mundo. De-colonial, porque nuestro histórico mundo moderno y su prosecución actual están también atravesados por la violencia, la injusticia y la dominación, en suma, por la colonialidad entre clases, culturas, razas, geografías, géneros, especies, religiones, saberes...

Desde esta conciencia de vida y muerte, entrecruzada como anverso y reverso del gran mundo de los últimos cinco siglos, buscamos semillas de vida en otra tradición que también ha podido ser en momentos colonizada e incluso generadora en su desvarío de colonialidad en algunos de sus desarrollos a lo largo de los últimos siglos, pero que, sin embargo, es portadora de otras posibilidades de desarrollo social. Así se puede entender históricamente lo que ha ocurrido en algunas experiencias y así se sigue intentando en las últimas décadas postconciliares. Y es desde esta lectura focalizada, interesada y discernida, desde donde queremos rescatar la novedad histórica y la potencialidad crítica que, de hecho, se manifiesta en grado eminente en algunos de sus miembros y en algunas de sus realizaciones históricas. Y entendemos que esto no es casual ni arbitrario. Por ello, es preciso un trabajo de esclarecimiento de la fuente para hacer aflorar el núcleo cultural de esas realizaciones en diversos campos sociales, para, a su vez, responder a los desafíos actuales con una conciencia y una operatividad más profunda y eficaz.

Para ello, tratamos de emprender una tarea de reflexividad sociohistórica, y, en este sentido, lo que necesitamos y buscamos es estar a la altura de nuestros desafíos históricos para responder a ellos. No es una vuelta tradicionalista ni mimetizadora, sino crítica y reflexiva y que quiere ser honesta con su novedad y su diferencia histórica. De ahí que no se trata de sacralizar, sino de buscar inspiración en un camino que, con su propia complejidad e incluso a pesar de sus propias contradicciones y errores, sigue hoy convocando social e institucionalmente, y que, en lo más valioso de su quehacer, lucha por generar respuestas que buscan reconciliar a nuestro mundo. Por ello, no todo vale ni sirve. Entendemos que lo que ya se hace desde los que tratan de vivir de esta matriz cultural es una lectura de contraste. Lo que hoy nos sirve y nos inspira no es sino lo que

entrevemos como mejores soluciones para nuestras indigencias sociohistóricas actuales. Y desde ahí, también juzgamos y valoramos el pasado en cuanto violento nuestras certidumbres éticas y rescatamos de esa novedad y diferencia histórica lo que se nos presenta como valioso y pertinente para enfrentar los retos de nuestro mundo.

La finalidad de la tarea es movilizar modos de vida que generen riqueza humana y sostenibilidad en el contexto de la pluralidad del mundo. Por eso, compartimos la perspectiva de Michael Löwy cuando señala que no se trata de encontrar “soluciones” para determinados “problemas”, sino de

hallar un modo de vida distinto, que no sea la negación abstracta de la modernidad, sino su superación, que persiga la conservación de sus mejores conquistas y su proyección hacia una forma superior de cultura, una forma que restituya a la sociedad ciertas cualidades humanas, destruidas por la civilización burguesa industrial. No implica un retorno al pasado, sino un rodeo por el pasado hacia un nuevo porvenir.¹

No se trata simplemente de buscar verdades, claridades, o de una ilustración arqueológica del pasado, sino de reconstrucciones de nuestro mundo desde modos de vida con calidad humana. Modos de vida que no agotan la creatividad y riqueza humana y que se saben fragmentos del hacer y del saber humano, pero que no son fragmentarios y que por eso pueden colaborar y dialogar con otros desde su aporte específico a la humanidad, y que por ello, buscan también una calidad intercultural e interreligiosa en el sostenimiento convivencial del mundo.

1. Situación y problema de partida

El diagnóstico del que partimos (y al que ya han llegado otros) es que estamos en una crisis civilizatoria que convoca nuestra responsabilidad tratar de recrear, en última instancia, otras matrices culturales que enfrenten o traten de enfrentar los déficits actuales de la civilización hegemónica globalizada.

En este sentido, voy a tratar de situar tanto el diagnóstico, que puede ser compartido por otras tradiciones y enfrentado en diferentes procesos y contextos, como la tarea que surge ante el mismo. Como aclaración previa, señalo que este diagnóstico no es en el fondo exclusivo de planteamientos críticos o contra-hegemónicos. Por ello sus notas también pueden detectarse desde los propios pensadores de y en las cimas de la modernidad. Así, entre estas notas, constatan la indigencia que acarrea la misma testificando la radical soledad del ser humano, su despliegue histórico desde la voluntad de poder y la “superación” de la solidaridad (Nietzsche), su dislocación en el seno de la realidad cosmológica (Descartes), la ausencia de fundamento de la existencia humana (Heidegger), el

1. E. Morin, *La vía para el futuro de la humanidad*, Paidós, 2011.

desencantamiento ante lo real (Weber) o la falta de sentido de las orientaciones y determinaciones éticas o axiológicas (Kelsen). Los discursos postmodernistas (que constituyen su continuación por otros medios) pretenderían relativizar y desdramatizar las carencias inscritas en el desarrollo cultural de la misma modernidad, cerrando el paso a las alternativas marginadas o negadas y a las reconstrucciones reflexivas de la modernidad desde su mismo espacio sociocultural. Sin embargo, los planteamientos críticos no se avienen a conformarse, a testimoniar la fatalidad de la situación, o a malvivir en un horizonte nihilista, sino que luchan por ir más allá de ellos liberándose de las posibilidades encaminadas y construidas por un desarrollo sociohistórico en cuanto son experimentadas como malas posibilidades.

El mundo moderno, considerado ahora desde la dirección principal del proceso sociohistórico de los últimos cinco siglos que emerge desde Europa y se va proyectando por el globo, genera unas debilidades, o incluso cierres, que constituyen las fronteras en las que trabajar. Visto este proceso desde nuestra altura histórica, podemos avanzar una síntesis del mismo.

En primer lugar, alza la frontera de la trascendencia. Se termina absolutizando el horizonte humano. El ser humano no puede sino afirmar su soledad y su desarraigo. La dimensión de la religación a lo real es opacada. Las formas de interconexión son marginadas. Los caminos de la trascendencia no son transitables.

En segundo lugar, alza la frontera de los otros. La modernidad afirma un único modo de humanización, no ya para su sociedad matriz, sino como destino universal. La diferencia cultural no es sino algo a superar. Los individuos, bloques, se justifican en función de unos criterios normativos que tienen una validez universal abstracta. Los que se sitúan fuera de los círculos de inclusión y pertinencia no impugnan la universalidad de su justificación. En su exterioridad se reconoce el reverso colonial de la modernidad hegemónica.

En tercer lugar, alza la frontera de lo otro del sujeto. El cuerpo, la naturaleza, es una frontera para el ser humano que tiene que superar por el conocimiento y la dominación. Así, la dirección del estar humano en lo real potencia la actividad sobre la pasividad. La proyección sobre la interdependencia. La manipulación o explotación sobre el respeto y la escucha de lo otro.

En una formulación densa a partir de los análisis de Ignacio Ellacuría (1930-1989) en el seno del Equipo Jesuita Latinoamericano de Reflexión Filosófica (1983), podemos decir: “La línea hegemónica que la Modernidad globalizada ha producido implica una ruptura de las relaciones humanizadoras y fundantes de los individuos-grupos-instituciones frente a los otros, la naturaleza y Dios”.

En palabras de Ellacuría, “[e]ste horizonte cultural dominante, cuya matriz explicativa se encuentra en la Ilustración, debe ser juzgado desde sus efectos

negativos: Masa de personas excedentes, naturaleza saqueada y destruida, Dios funcionalizado... Y de un modo global, ruptura de relaciones humanizadoras y fundantes”².

Esta situación, tanto de indigencia como de necesidad de reconstrucción de la marcha de la humanidad en sus relaciones constitutivas y, consiguientemente, en la reducción de su identidad y riqueza antropológica, es aquello que constituye nuestro problema civilizatorio. Aquello a lo que las tradiciones están convocadas y que pueden y deben responder comunalmente. En este contexto, la mediación inicial que usamos para esta tarea parte de la reflexión filosófica situada en nuestro mundo histórico, que puede ejercer su función crítica de las ideologías y de los supuestos culturales fundamentales, de enjuiciamiento global tanto de la cultura como de las realizaciones sociales, y de recuperación y recreación de las mejores posibilidades disponibles en función del discernimiento sociohistórico previo. Así, la reflexión filosófica tiene una tarea en cuanto saber que busca la verdad y la orientación humana frente a lo real, pero, a su vez, no se puede quedar solo en una forma de conocimiento y de dirección ética frente al mundo, sino que tiene que avanzar haciendo una evaluación y un relanzamiento de las tradiciones culturales que pretenden reconstruir los elementos disfuncionales del vivir y del hacer humano. Por ello, la práctica filosófica situada y orientada de este modo está emplazada como actividad humana junto a otros saberes y experiencias para recrear el mundo presente. Es decir, aunque la filosofía tenga unos métodos propios, su esfuerzo está situado en el marco de los desafíos que la humanidad actual está enfrentando desde las diversas tradiciones. Esta co-situación le permite y exige también un diálogo con los saberes culturales, religiosos y espirituales de la humanidad, diálogo que en última instancia, puede ayudar a resituar su propia tarea filosófica con una mayor amplitud y profundidad, como un saber humanizador, que puede ser inspirado y fecundado por otras experiencias y saberes, abierta a cuestionar las rupturas epistemológicas que su propia marcha histórica ha construido. Por ello, podemos reconocer una tarea común de los diferentes esfuerzos críticos frente al contexto mayor de la globalización de la modernidad, en la medida en que cada uno, a su modo (lo que no implica sin más su validación de modo ingenuo), trata de responder al desafío de la modernidad orientándose por el intento de reconstrucción “postmoderna” (en cuanto superación de la modernidad) de la rupturas fundantes de esta. Estas reconstrucciones socioculturales “postmodernas” no tienen nada que ver con los discursos filosóficos postmodernistas en la medida en que continúan anclados en los mismos supuestos fundamentales de desvinculación de la praxis humana que legitima la modernidad hegemónica.

2. J. A. Senent (ed.), “Dimensión ética de la filosofía”, en *La lucha por la justicia. Selección de textos de Ignacio Ellacuría (1969-1989)*, Universidad de Deusto, 2012.

2. Síntomas de un rodeo: la autocomprensión de la misión ignaciana-jesuita en el mundo

Ante el problema y la tarea antes esbozados, cabe preguntarse si una tradición como la ignaciana y jesuita, con la trayectoria y complejidad histórica que le competen, puede aportar desde sí misma a este desafío sociocultural. Avanzamos que sí. Y justamente esa es la autocomprensión última que se propone desde esta tradición, promovida por su cuerpo social más visible, la Compañía de Jesús, como veremos en este apartado. Pero esta posición actual no es una ruptura con su tradición primaria del siglo XVI, sino que ha exigido una relectura de la misma para historizar el sentido público de su misión actual en el mundo a la altura de nuestro tiempo. Ahora bien, cabe hacer explícita y enfrentar una sospecha que se puede cernir legítimamente sobre nuestra perspectiva de trabajo. Cabe preguntarse si una tradición originada desde una experiencia espiritual del fundador de una Orden religiosa en el marco de la Iglesia católica, en los comienzos de la modernidad europea, puede tener calidad humana, calidad intercultural y calidad interreligiosa. No se trata, evidentemente, de entender esta tradición como un destino universal, que no lo es ni siquiera formalmente considerada desde ella misma, sino si esa tradición respeta y es capaz de convivir con otras formas de responder al misterio de lo real, con otros modos de desplegar la humanidad en cuanto no generen daño, injusticia o violencia hacia otros; si es capaz de convivir con otras culturas no europeas y con otras religiones; en suma, si puede y sabe convivir con la pluralidad del mundo, no solo en términos negativos o de “tolerancia”, sino si es capaz de cuidar de las relaciones y las condiciones comunes para el florecimiento de otros, e incluso de trabajar con otros de diversas tradiciones espirituales y éticas para llevar a cabo empresas que se entienden como comunes a las necesidades de la humanidad. Nuevamente, avanzamos que sí, y que estas calidades están entre las mejores posibilidades de esta tradición y en algunas de sus mejores realizaciones. En este sentido, la *ayuda* a los otros en cuanto socorro material y al crecimiento en su libertad, junto con la capacidad de *diálogo* convivencial, están no solo en su histórico núcleo constitutivo, sino en su entendimiento actual.

Vamos entonces a ver la autocomprensión actual del sentido de la presencia en el mundo de esta tradición ignaciana y jesuita. En la última Congregación General (2008) de la Compañía de Jesús (Decreto 3, *Desafíos para la misión hoy*), su misión se concibe como la tarea de establecimiento de relaciones justas en clave de reconciliación de las fronteras que fracturan el mundo:

En este mundo global, marcado por tan profundos cambios, queremos profundizar ahora nuestra comprensión de la llamada a servir a la fe, promover la justicia y dialogar con la cultura y otras religiones a la luz del mandato

apostólico de establecer relaciones justas con Dios, con los demás y con la creación. (n.º 12.)³

Esta última formulación recoge un proceso de ampliación o de explicitación del campo con respecto a las últimas décadas e incluso de su expresión formal originaria, pero un mismo *pathos* de servicio transformador en el mundo. Este lugar de destino no es ya un simple lugar físico, es ubicuo, se encuentra “en todas partes”, quizá porque la “redondez” de la Tierra lo ha hecho más interconectado, interdependiente y circular que nunca por dinámicas de interacción, pero también atravesadas por la violencia y el sufrimiento⁴.

La misión originaria de la Compañía en su fundación fue identificada como la “defensa y propagación de la fe y el provecho de las almas en la vida y doctrina cristiana”⁵. En la postconciliar Congregación General 32 (1974-75), se reformuló esta misión como “*defensa de la fe y promoción de la justicia*”⁶. Dos décadas después, la Congregación General 34 perfila aún más esta misión:

Nuestra misión de servicio a la fe y promoción de la justicia debe ensancharse para incluir dimensiones esenciales para la proclamación del Evangelio, el diálogo y la evangelización de la cultura; hemos insistido en la inseparabilidad de *la justicia, el diálogo y la evangelización de la cultura*.⁷

-
3. Ante este llamado se deben situar todos los apostolados o servicios, incluido el “apostolado intelectual”.
 4. La globalización ha cortado las líneas de fuga de la “planicie” de la Tierra, esta ya no es ilimitada e inconmensurable, es un lugar limitado donde todos ocupan una posición, donde a unos pocos les va “bien” en la vida, y a la mayor parte les va mal. En tiempos de Ignacio se abrían nuevos horizontes geográficos, hoy esos horizontes ya están recorridos, pero la historia del sufrimiento humano nos sigue desafiando como entonces (cf. *Ejercicios espirituales* de Ignacio de Loyola, n.º 101-109, en adelante, *EE*).
 5. Fórmula del Instituto de la Compañía de Jesús que fue confirmada en 1550 por la bula papal *Exposcit debitum*: así, la Compañía es “fundada ante todo para atender principalmente a la defensa y propagación de la fe y al provecho de las almas en la vida y doctrina cristiana por medio de predicaciones públicas, lecciones, y todo otro ministerio de la palabra de Dios, de ejercicios espirituales, y de la educación en el Cristianismo de los niños e ignorantes, y de la consolación espiritual de los fieles cristianos, oyendo sus confesiones, y administrándoles los demás sacramentos. Y también manifiéstese preparado para reconciliar a los desavenidos, socorrer misericordiosamente y servir a los que se encuentran en las cárceles o en los hospitales, y a ejercitar todas las demás obras de caridad, según que parecerá conveniente para la gloria de Dios y el bien común, haciéndolas totalmente gratis, y sin recibir ninguna remuneración por su trabajo, en nada de lo anteriormente dicho”.
 6. Congregación General 32, Dec. 4, n. 2.
 7. CG 34, D 4, 6.

¿Por qué esta conexión diálogo-fe-justicia-cultura? Porque se constata que el compromiso con la fe y la transformación de las estructuras políticas, sociales y económicas injustas no se realiza si no se cambia la trama cultural sobre la que se asientan estas estructuras. Lo que impide anunciar la fe y trabajar por la justicia es precisamente el contexto cultural en el que nos desenvolvemos y que genera un dinamismo histórico tanto de dificultad y de limitación de la dimensión espiritual, así como de injusticia estructural. Pero esta misión no puede realizarse sino desde el diálogo y la cooperación con otros. Así, por ejemplo, lo propone el Secretariado para la Justicia Social en el documento “Globalización y marginación”⁸:

Desde esta perspectiva podemos describir nuestra tarea y misión como una unión con otros para *transformar activamente* esta situación de marginación y exclusión, en un esfuerzo por crear una interconexión nueva y global en solidaridad. Esta transformación tendrá que tomarse en serio la *tarea de sanar y reconciliar*. Con este fin, es absolutamente imperativo que todos nuestros apostolados estén impregnados por la fe, basados en la justicia, arraigados en la cultura y abiertos al diálogo con otras personas de buena voluntad.

En esta línea prosigue la Congregación General 35 (2008), confirmando esta misión de servir a la fe, promover la justicia y el diálogo con otras culturas y religiones. Si este es el campo de misión, el lugar particular es en las fronteras, como lo marca el Decreto 3 en su título: “Desafíos para nuestra misión hoy. Enviados a la fronteras”.

¿Qué fronteras? Las fronteras sociales y culturales que se alzan entre el Evangelio y la vida de la humanidad hoy, impidiendo a las mayorías del planeta una vida digna en plenitud (CG35, D3, 25-30) y la propia vida del medio ambiente (CG35, D3, 31-36). Fronteras que deben ser removidas desde el esfuerzo común con otros (CG 35, D6) y en diálogo con sus respectivas tradiciones culturales y religiosas.

Un hito fundamental para el desarrollo de esta Congregación lo constituyó la Alocución de Benedicto XVI⁹ a los allí reunidos. Me parece pertinente incluir un análisis de la misma en cuanto recoge el horizonte de problemas, la misión y el aporte propio que a problemas comunes de la Iglesia y del mundo actual puede hacer esta tradición cultural, y lo más relevante para nosotros aquí, porque implica una lectura histórica que *rehabilita y quiere recuperar* el valor y la contribución de este cuerpo social que se ha movido en muchos momentos de su historia en la intemperie del mundo y también de la propia Iglesia, a veces

8. Año 2006, n. 79. Disponible en http://www.sjweb.info/sjs/documents/GlobMarg_ESP.pdf.

9. Alocución de Benedicto XVI durante la audiencia a los miembros de la Congregación General 35 el 25 de febrero de 2008, y Carta de Benedicto XVI al P. Kolvenbach del 10 de enero de 2008.

también censurada y perseguida por las autoridades eclesiásticas (además de por las autoridades políticas); en una línea que rescata las mejores potencialidades críticas de esta tradición. Recordemos que por su propia estructuración fundacional la Compañía quiere ser seguimiento de la misión evangélica que el Papa les confíe (disponibilidad u obediencia *circa* misiones). Pero esta misión eclesial no es ajena al destino en el mundo que en última instancia persigue la Compañía, ser respuesta a las necesidades de salvación del mundo en conformidad con el entendimiento de la relación entre Dios y el mundo como relación salvífica. En la Alocución, el encargo papal no descentra ni saca del compromiso de servicio a la Iglesia y al mundo, sino que lanza a la Compañía a la búsqueda de la respuesta adecuada para los desafíos centrales que tiene nuestro mundo. En este sentido, es un encargo o misión “real”, que quiere ser respuesta a la realidad del mundo, no una misión alienada e irrelevante para la humanidad. De ahí su pertinencia.

Cinco características de este campo de misión se destacan en la Alocución. La primera es que con respecto a la misión de la Iglesia, la Compañía se ha situado y debe situarse en las fronteras, “en los lugares físicos y espirituales a los que otros no llegan”. La segunda es que los jesuitas son enviados a los lugares conflictivos y de transformación social y cultural, “en los campos más difíciles y de primera línea, en los cruces de las ideologías, en las trincheras sociales, [donde] ha habido o hay confrontación entre las exigencias urgentes del hombre y el permanente mensaje del Evangelio”¹⁰. La tercera es que ahora el lugar de misión ya no tiene una orientación geográfica, sino de frontera *cultural*, porque “debido a una visión errónea o superficial de Dios y del hombre, acaban alzándose [fronteras] entre la fe y el saber humano, la fe y la ciencia moderna, la fe y el compromiso por la justicia”. Por ello, la tarea y el desafío a afrontar es la fractura¹¹ que existe entre la experiencia de fe y la cultura actual (moderna y globalizada), que se proyecta en los diversos ámbitos de la existencia personal y social, como el científico-técnico y el jurídico-político, entre otros. El encargo puede parecer eurocéntrico en primer término, sin embargo, puede ser, a mi juicio, radical y universal; primero, porque estas fracturas tienen efectos globales no solo en los lugares de formación de la modernidad, sino en los lugares de destino, que son todo el globo. Y segundo, porque la cultura moderna secular y liberal es el modelo hegemónico que delimita los supuestos o el “suelo” desde el que produce la interacción entre culturas y religiones, de modo que el diálogo entre culturas e interreligioso puede estar lastrado y condicionado por el marco cultural mayor de la modernidad liberal. Solo hay posibilidad de un genuino

10. Aquí Benedicto XVI recupera el discurso de Pablo VI a la Congregación General 32 en 1974.

11. La CG 34, en su Decreto 4 *Nuestra misión y la cultura*, se hizo eco de la palabras de Pablo VI: “La ruptura entre el Evangelio y la cultura es, sin duda alguna, *el drama de nuestro tiempo*” (*Evangelii nuntiandi*, 20).

diálogo postsecular¹² si se problematizan los supuestos “naturalizados” de la sociedad liberal. En cuarto lugar, para trabajar en esos lugares se requieren unas virtudes apropiadas de personas que puedan “permanecer en esas fronteras”: “La Iglesia necesita con urgencia personas de fe sólida y profunda, de cultura seria y de auténtica sensibilidad humana y social”. En quinto lugar, esa tarea hay que realizarla desde las fuentes originales para el contexto actual, para que “prosigáis en el camino de la misión, con plena fidelidad al carisma original, en el contexto social y eclesial de este inicio del milenio”.

Para ello, hace falta una “cultura seria”, un ejercicio intelectual y vital que sepa hacerse cargo de los desafíos que la cultura actual presenta a la sociedad humana. No es solo una cuestión de erudición, sino de sabiduría y de vida, de tomarse en serio la cultura no como juego floral, entretenimiento o como forma de acceder al prestigio social, sino como *el modo concreto desde el que accedemos y tratamos con las diversas realidades*, es decir, con nosotros mismos, con los otros, con la naturaleza y con el fundamento de lo real. En general, cualquier proceso cultural, en cuanto articulación de un modo concreto de estar y de actuar en la realidad y de realizarse socialmente, *produce un mundo*, unas estructuras sociales, alumbrando unas posibilidades y cierra o destruye otras. Por eso hoy, si bien hay posibilidades abiertas, también hay posibilidades marginadas, por increíbles o inverosímiles, o simplemente negativas. Para el espacio público secular, esto es, político, jurídico, económico y científico moderno, considerar a Dios como el fundamento de la existencia desde una tradición religiosa como la cristiana es una “mala posibilidad”, o una “posibilidad irrelevante” para ese espacio. La experiencia de Dios, en el mejor de los casos, es una posibilidad privada, no evaluable, ni discernible públicamente, por ello, tampoco puede ser operativa para el espacio público, donde se la declara irrelevante, inaccesible, o locura particular reclusible en los otros manicomios de la modernidad que son las iglesias y las religiones. En un contexto general, cada vez más existe una conciencia del carácter insuficiente de ese marco de la sociedad liberal secular, incluso del carácter injusto con respecto a otras formas de experiencia de lo real y del cultivo de la dimensión espiritual y religiosa de la persona. Cultivo que puede tener no solo una relevancia privada y personal, sino social y pública. Por ello, la crisis del marco de la sociedad liberal y secular abre un nuevo contexto postsecular en el que las espiritualidades y religiones tienen un papel posible (y por definir) que jugar en la marcha social y en las posibilidades de humanización que se abren. Esto puede implicar una movilización de energías que alumbren

12. Recordemos el diálogo al promediar la primera década del siglo XXI entre el filósofo Habermas y el teólogo Ratzinger (y posterior autor de la Alocución ya como papa). Cf. P. Mella Flebes, “Catolicismo y esfera pública postsecular. Volviendo al debate entre Jürgen Habermas y Joseph Ratzinger”, *Concordia. Internationale Zeitschrift für Philosophie*, n.º 65, 2014, pp. 55-69.

mejores desarrollos históricos frente a las amenazas y contradicciones actuales, al igual que nuevos riesgos y desafíos.

Pero estamos todavía en un momento de transición. Por ello, la Alocución envía a enfrentar los muros que separan la experiencia de Dios del espacio público y del mundo actual, que son las “fronteras” o los “obstáculos” con los que se debe combatir, y que “acaban alzándose entre la fe y el saber humano, la fe y la ciencia, y la fe y el compromiso por la justicia”. También hay que incluir, a mi juicio, un debate con la política teológica o teología negativa (civil o política, al margen de las iglesias y religiones) que produce la propia modernidad¹³ y que sigue viva y operando, desde la que seculariza, ordena y regula todas las esferas de la vida humana. Esas fracturas son entendidas como obstáculos para vivir otras formas mejores para la humanidad. Esto genera un modelo antropológico y social que se funda en una matriz cultural hegemónica en la modernidad que se ha ido decantando en los últimos cinco siglos y que ha llevado no solo a la separación¹⁴, sino a la irrelevancia de la fe para esas dimensiones y a la producción de un mundo “marcado por graves desequilibrios”.

Para enfrentar esta misión, Benedicto XVI pide sujetos no desintegrados, sino que sean capaces de hacer, ya desde sí mismos, la síntesis compleja que permite responder con seriedad y radicalidad a las carencias de la cultura actual. Sujetos que aún en fe, cultura y sensibilidad, esto es, de “fe sólida y profunda, de cultura seria y de auténtica sensibilidad humana y social; (...) que dediquen su vida precisamente a permanecer en esas fronteras para testimoniar y ayudar a comprender que existe una armonía profunda entre fe y razón, entre espíritu evangélico, sed de justicia y laboriosidad por la paz”. Sujetos que reúnan “ciencia y virtud” (dos elementos disociados en la racionalidad moderna, uno en el espacio público y el otro en el privado). De ahí que la Compañía “debe seguir formando a sus miembros en la ciencia y en la virtud, sin conformarse con la mediocridad, ya que la tarea de la confrontación y del diálogo con los contextos

13. Apunté este problema en “Mi biblioteca de teología, política y modernidad”, *El Ciervo*, febrero 2006, pp. 40-41. Ello exige una investigación de la política teológica (o teología política) del paradigma liberal a partir de los autores principales de esta corriente, pues para secularizar hay que hacer teología.

14. “Suele hablarse en ese contexto, en primer lugar, de la pretensión de separación radical de lo religioso de la vida pública, relegándolo al espacio privado o en su caso íntimo. Sin embargo, lo sustantivo de esa política de la modernidad es que pretende una posición de dominio absoluto (de sustitución, anulación, o de utilización estratégica), desde la cual caben muchas formas históricas de articular la relación con ese espacio, desde las vanguardias revolucionarias, la religión de Estado (anglicanismo), hasta el laicismo republicano, entre otras. Ahora bien, la ‘cosificación’ a la que se sometió el campo religioso no impide la ‘vuelta de lo reprimido’. Si la política quiso controlar la religión y su teología, tampoco pudo ocupar eficazmente su lugar” (*ibid.*, p. 40).

sociales y culturales muy diversos y las diversas mentalidades del mundo actual se revela como una de las más difíciles y laboriosas. Y esa búsqueda de la calidad y de la solidez humana, espiritual y cultural deberá caracterizar a toda la múltiple actividad formativa y educativa”.

¿Desde dónde se nutre ese trabajo? Benedicto XVI da aquí unas orientaciones. Ya vimos que remite a la fidelidad del carisma original. ¿Cuál es el núcleo de ese carisma? La centralidad está en los *Ejercicios espirituales* como “fuente de vuestra espiritualidad y la matriz de vuestras Constituciones” (del modo de proceder), ya que constituyen “un camino y un método de buscar y de hallar a Dios en nosotros, en nuestro alrededor y en todas las cosas”. Desde ahí, se pretende dinamizar la superación personal y social de la ruptura cultural entre Dios y el mundo moderno y postmoderno.

Esta remisión a las fuentes debemos conectarla con una afirmación histórica en la Alocución, en cuanto supone la rehabilitación de unas experiencias marginadas o enfrentadas por las autoridades eclesíásticas de otros momentos, que ciertamente nos sirve para justipreciar su calidad intercultural e interreligiosa:

A lo largo de su historia, la Compañía de Jesús ha vivido experiencias extraordinarias de anuncio del Evangelio y las culturas del mundo: basta pensar en Mateo Ricci en China, en Roberto De Nobili en la India o en las *reducciones* de América Latina¹⁵. De ellos estáis justamente orgullosos. Hoy siento el deber de exhortaros a seguir de nuevo las huellas de vuestros antecesores con la misma valentía e inteligencia.

3. La matriz cultural ignaciana: “Un rodeo por el pasado para un mejor porvenir”

¿Por qué debemos conectar la centralidad de los Ejercicios en la experiencia del sujeto, con esas otras experiencias históricas que hoy tienen que ser recreadas y actualizadas? Porque los Ejercicios no son, en primer término, una forma de indocinamiento (aunque impliquen algunas doctrinas) ni de proyección

15. En este momento es preciso destacar que la supresión política y eclesíástica de las reducciones, en virtud de los intereses coloniales de las potencias europeas, y en particular del Imperio portugués, para someter, esclavizar a los indios y explotar la riqueza material de sus territorios revela una *diferencia* de presencia social, religiosa y política de la Compañía de Jesús en estos territorios con respecto a los imperios europeos. De la abundante literatura sobre este asunto, destaco una contribución reciente (B. Vivanco, “La expulsión de los jesuitas de Portugal en la *era pombalina*”, *Arbor*, vol. 190-766, marzo-abril 2014, pp. 1-15), que ayuda a ver la diferencia entre la modernidad hegemónica, en ese momento identificada como “despotismo ilustrado”, frente a la otra modernidad que revelaba la presencia jesuita entre esos pueblos guaraníes.

de una cultura sobre otra, sino un método de trabajo¹⁶ con la sensibilidad y la afectividad (que están en la base de las “potencias del alma”), que supone una “reconversión libidinal”¹⁷, y que desde ahí posibilita al sujeto la creatividad para desarrollar otros modos de responder a la realidad y, en su caso, confrontarse con otras respuestas. Es una experiencia interior que no queda encapsulada, no es simple *illusio*, puesto que si va conformando la subjetividad, lo lanza a concretar determinaciones exteriores, “en la disposición de su vida” (*EE* 1, 4). Por ello, son válidos para muchas culturas y contextos sociales, no solo para su contexto original (la Europa de la primera mitad del siglo XVI). Ahí está, a mi juicio, la fuente de la “sensibilidad humana y social”. Por tanto, los Ejercicios, en su creatividad externa, son generadores no de “conocimiento”, sino de otra forma de vida, suponen en este sentido una matriz cultural, esto es, *generan otra cultura resultado del encuentro entre las culturas y el Evangelio*. Esa es la tarea de fondo para la misión actual, y la fuente para ella.

Una aclaración sobre la “matriz” antes de seguir avanzando. La expresión “matriz”, la emplea Benedicto XVI en la Alocución referida a los *Ejercicios* en cuanto núcleo del carisma. Entiendo que es un uso apropiado en cuanto constata que la espiritualidad y la ascesis ahí propuesta tiene una virtualidad generadora de un modo de estar humana y socialmente en la realidad. En ese sentido, esta matriz alumbró otras posibilidades de humanización, que se proyecta e inspira el modo de proceder del cuerpo de la Compañía de Jesús, y que también se continúa en otros seguidores de esta tradición. Así, se trata del núcleo de supuestos básicos, que permiten y exigen articular creativamente otras formas de estar en la realidad *en todos los ámbitos de la vida social*, p. ej., en la política, la economía, en las relaciones con otros pueblos, en las relaciones interreligiosas, en la ciencia y la tecnología, en la interacción con el medioambiente, etc. Por ello, “matriz cultural” aquí es sinónimo de proceso civilizatorio, porque lanza a recrear todos los modos de vida en que se concreta la vida humana y social; por tanto, no es un asunto solo de “formas de pensar, valores, creencias, narraciones”, sino que incluyendo dimensiones simbólicas no se acaba en ellas, sin recrear las otras dimensiones. Si así fuera, entonces, no podría generar otras estructuras

16. Ya Aranguren constató hace más de medio siglo que la tradición ignaciana no es únicamente una forma de espiritualidad o un asunto religioso, sino que justamente en cuanto supone un trabajo con la estructuras de la subjetividad humana genera un *ethos* que tiene por ello una virtualidad social e histórica. Este autor lo denominó la “escuela ignaciana de formación del carácter” (J. L. López Aranguren, *Ética* [1958], Biblioteca Nueva, 2003, p. 71.). También parece percibir este hecho Benedicto XVI cuando entiende los Ejercicios como matriz. Recientemente José M. Guibert identifica también elementos de una “cultura ignaciana” (cf. “Liderazgo y valores ignacianos”, *Estudios empresariales*, n.º 137, 2011, pp. 48-55).

17. C. Domínguez Morano, *Psicodinámica de los Ejercicios ignacianos*, Sal Terrae-Mensajero, 2003, p. 43.

sociales. Se trata de que desde esa matriz, el sujeto renovado en ella (desde otras *habitudes* o modos de enfrentarse a las cosas) trata de ir viviendo ya desde otros supuestos las diversas dimensiones de vida social. Esto le abre a la lucha por la generación de nuevas estructuras o modos sociales de habérselas con lo político, lo social, lo religioso, lo jurídico, lo natural...

En este sentido, se pueden generar sujetos capaces de innovación y de diferenciación social en la medida en que no se adaptan a reproducir el modo existente de vivir esos ámbitos, y luchan por abrir y consolidar otras formas de relación o participación en el poder (estructura política), la iglesia y otras religiones (campo religioso e interreligioso), los bienes materiales (economía), las leyes (campo jurídico), la naturaleza, con los otros del cuerpo social (estructura social), con la ciencia y la educación (generación y socialización del conocimiento social), otros pueblos y culturas (relaciones intersociales e interétnicas). Esto produce, a veces, pequeñas experiencias sociales que “apuntan a otro mundo”, otra tendencia plural con respecto a la dirección principal que llevó o lleva la sociedad moderna. Otras fueron grandes experiencias, en cuanto generaron otros mundos, como pudo ser la experiencia de las “reducciones” en América Latina, distintas al modo hegemónico en que se articularon las relaciones intersociales e interétnicas.

En resumen, son sujetos que tratan de anticipar ya en sí mismos otros modos de relación y que luchan porque estos modos se abran paso y sean modos sociales, públicos, a la mano de cualquiera, y por tanto finalmente estructuras en las cuales se socializan los sujetos. No se trata de idealizar ni de mistificar este desarrollo social, pues implica siempre un proceso inacabado, abierto al examen de las contradicciones y de los aciertos, y a la reorientación; pero, a pesar de su fragilidad, puede ser reconocido en sus realizaciones.

3.1. Clave hermenéutica

A partir de aquí debemos señalar la clave hermenéutica para la relectura y reapropiación de esta tradición al servicio de nuestras necesidades civilizatorias: son estas necesidades actuales las que nos guían en el entendimiento crítico del pasado, las que nos permiten reconocer sus potencialidades mostradas (con sus propios límites) en el propio devenir histórico, y juzgar en su caso sus desviaciones y desvaríos. Por tanto, se trata de entender el pasado *desde* nuestro presente como clave de discernimiento del mismo. Puesto que podemos conocer las decisiones, abstracciones y rupturas sobre las que se asienta la fecundidad histórica de las posibilidades que alumbró el mundo moderno (y de las posibilidades que cierra o margina), podemos reconocer en su caso otras tradiciones relegadas, periféricas o subalternas en su capacidad para un diálogo regenerador de las heridas de nuestro mundo. Ello nos permite situarnos en un *locus* concreto, en la tradición ignaciana, que está convocada a dar una respuesta desde sí misma, con su propia voz, en diálogo con otros contextos y experiencias.

Así, estas necesidades civilizatorias, en cuanto caminos agostados o cerrados, a las que hay que dar una respuesta superadora se pueden formular desde unos campos que antes formulamos en una división tripartita (frontera de la trascendencia, de los otros y de lo otro o de la naturaleza): (a) como una apertura a lo Otro del sujeto (a Dios, al espíritu, al sentido, al misterio, al fundamento último de la existencia); (b) como una apertura a los otros seres humanos concretos y vivos, presentes y futuros, dentro y fuera de las fronteras sociopolíticas, económicas, de género, étnicas, culturales, religiosas; y (c) como una apertura al mundo natural, corpóreo, físico, creado, biodiverso.

Esta tradición puede ser leída y reapropiada *en cuanto* ofrezca unas respuestas para la justa relación o “reconciliación” con cada una de esas alteridades y para la articulación o interrelación entre los tres campos. Respuestas que tienen que ser, y que son de hecho, investigadas y que pueden ser apropiadas socialmente.

No se trata, pues, de sacralizar místicamente un origen particular, sino de una reapropiación reflexiva que permita alumbrar nuevamente las posibilidades socioculturales de desarrollo inscritas en el mismo, que pueden ser vistas como una expresión contextual de la riqueza universal de lo humano y que pueden permitir seguir haciendo historia hoy.

Desde esta clave, podemos ubicar la relectura de una tradición sociocultural, la ignaciana-jesuitica, que nace con su propia virtualidad hace casi cinco siglos, en el surgir histórico de la modernidad temprana, y que nos convoca como suelo nutricional, junto a otras tradiciones culturales y seculares, religiosas o espirituales, occidentales y no, cristianas y no cristianas, para regenerar nuestro mundo de modo plural y convivencial.

3.2. La vuelta a Ignacio como matriz cultural

¿Desde dónde surge lo específico de la aportación ignaciana al mundo? El núcleo está en la propuesta espiritual de Ignacio de Loyola. Pero se trata ahora no de quedarse en un puro análisis y recuperación de lo espiritual, como si de un compartimento estanco se tratara (al modo secular), sino de entender esta propuesta en su dar de sí histórico, tanto en la vida de Ignacio de Loyola como en el movimiento que convoca. Se trata de una vuelta a la tradición ignaciana *como matriz cultural*. De aquí surge tanto el reconocimiento de un programa de trabajo que ya de hecho se está haciendo de modo plural en el ámbito ignaciano y que debe ser proseguido de modo integrado al servicio de dar respuestas coherentes ante las comunes necesidades que la humanidad tiene que afrontar.

Se trata de una lectura cultural, que no es secular ni secularizante, sino post-secular. No implica una *reducción* de lo genuino e integral en la experiencia y sabiduría de este movimiento, en tanto que espiritual y religioso, sino que tiene una virtualidad que desborda estos ámbitos para fecundar las otras dimensiones

de la vida personal y social. Por tanto, en un contexto hermenéutico postsecular, liberados de las restricciones dogmáticas del mundo secular, podemos llegar a reconocer la relevancia tanto de la dimensión espiritual como religiosa de los sujetos para la marcha sociohistórica, y su pertinencia en las reconstrucciones actuales. Desde este contexto, podemos empezar a recuperar la integralidad del ser humano, de su experiencia y de su saber. Más allá de las distinciones y separaciones formales de objetos y perspectivas que han llevado a confundir la distinción de enfoques con la fragmentación y la escisión de la realidad humana y de su acceso a la realidad, es fecundo en este nuevo contexto el diálogo de saberes entre disciplinas como la filosofía, la teología, la espiritualidad, la historia u otras ciencias sociales en un ejercicio que alcance lo transdisciplinar. El diálogo y la apertura al mutuo aprendizaje entre los registros de cada una de ellas no debe sino ayudar a recuperar dimensiones humanas relegadas u obturadas por el modelo antropológico y social moderno.

¿Y por qué la *vuelta*? A veces, a las grandes personalidades y tradiciones mientras más se los reconoce, más se los desconoce. Suele ocurrir que el encumbramiento de algunos autores vaya parejo a un alejamiento de un conocimiento completo y de primera mano. Tratamos con ellos desde unas ideas previas dadas que se interponen entre ellos y nosotros. A veces esas ideas vigentes responden efectivamente a la obra o a la vida, otras son leyendas negras o mistificaciones que no se sostienen cuando se vuelve al autor o al núcleo de la tradición. Con Ignacio de Loyola también pasa algo de eso; por un lado, hay un acervo bien asentado y concorde con el corpus ignaciano, junto con deformaciones que se han sedimentado a lo largo de siglos, tanto dentro del ámbito ignaciano y jesuítico como fuera del mismo. La leyenda negra¹⁸ sobre Ignacio comienza desde dentro de la Iglesia como fuera de ella, casi a la par que su vida hasta llegar a la postmodernidad¹⁹.

18. Ver, entre otros, R. García Cárcel *et al.*, “Jesuitas, leyenda negra y leyenda blanca”, *La aventura de la historia*, n.º 11, abril 2008. Dicho sea de paso, no se pretende desde nuestra propuesta optar por una leyenda “blanca” o hagiográfica, pero tampoco por una simple “leyenda gris”, que en función de un presunto objetivismo historiográfico termine siendo banal. Del problema historiográfico, con rigor científico, hay que avanzar hacia una hermenéutica crítica.

19. Es interesante como ejemplo de ello el artículo de Julián Sauquillo, “Un *ethos* para el gobierno y la administración: un debate entre el liberalismo y el jesuitismo políticos”, *Isegoría: Revista de filosofía moral y política*, n.º 35, 2006, pp. 89-105. El manejo de fuentes ignacianas está casi ausente, y en cualquier caso, deduce interpretaciones inverosímiles a la luz del examen crítico de las propias fuentes, pero sobre todo, la interpretación sobre Ignacio se hace sobre fuentes secundarias o terciarias que simplemente expresan en clave postmoderna la secular leyenda negra sobre Ignacio. Lo que es peor, a mi juicio, no es la falta de rigor intelectual, sino que las

Pero esta “vuelta” no es en primer término por rigor o simple fidelidad hacia la figura de Ignacio y hacia la tradición que generó junto con sus compañeros. Se trata más bien de una necesidad. Ante el desafío actual a enfrentar, encontramos en el pasado algunas experiencias culturales que desde la matriz ignaciana se han desarrollado y que pueden hoy alumbrarnos. Estas experiencias, que implicaron una *novedad* con respecto a otras prácticas de su época, ya desde el siglo XVI, en un contexto de mala praxis eclesial o de procesos de dominación colonial devastadores de las culturas originarias, podemos tratar de recuperar lo mejor de esta tradición en su voluntad de diálogo y de construcción de un mundo para todos, un respeto por las culturas originarias, unas alternativas a las estrategias hegemónicas europeas; u otro modo de presencia eclesial²⁰, incluso frente a quienes llevaban a cabo procesos de ruptura con la Iglesia católica²¹; lo que no responde, a mi juicio, a causas fortuitas. Considero que parten de las virtualidades que se liberaron a partir de la espiritualidad y del modo de proceder que marcó Ignacio para el cuerpo de la Compañía en su presencia en el mundo. El que la Compañía no fuera siempre continuadora del espíritu y del modo de proceder ignaciano es otra cuestión.

Esta “vuelta”, a su vez, es ahora más posible que antes. Desde el siglo XX, disponemos de un corpus ignaciano (principalmente MHSI²², I-XII) que no ha sido todavía suficientemente explorado, y sobre todo, socialmente aprovechado, es decir, puesto al servicio de problemas actuales frente a los cuales tiene cosas que ofrecer. Es más, es ahora que disponemos de la colección de fuentes que han tardado más de tres siglos en alcanzarse, cuando podemos acceder mejor a su vida y obra que nuestros predecesores no coetáneos de Ignacio.

¿A qué obra de Ignacio? Ignacio, aunque alcanzó un título universitario en París, no produjo una obra teológica, ni filosófica ni literaria, tal y como entonces o ahora se producen. Su dedicación no fue intelectual ni docente, sino

derivaciones prácticas que alcanza no hacen justicia a las potencialidades sociales del legado ignaciano.

20. Las reglas “Para el sentido verdadero en la iglesia militante debemos tener” (*EE*, 352-370), que son la culminación de los *Ejercicios espirituales* (cuando se tiene en cuenta el método propuesto por Ignacio), tratan de salvar el nosotros, no centrándose en cuestiones dogmáticas, sino desde las actitudes que construyen y no impiden la relación comunitaria y social; y salvando el cuerpo eclesial, no impedir a otros (“el pueblo menudo”) el acceso a la verdad o considerarnos individualmente en plena posesión de la verdad. Adolfo Chércoles es, a mi juicio, quien ha llevado a cabo una lectura verosímil, coherente con el corpus ignaciano y no fragmentaria, contrarreformista ni modernizante de las reglas (*cf.* textos sobre las reglas del curso que imparte).
21. Las instrucciones que redactó para los compañeros que iban a Alemania en medio del proceso de ruptura con Roma, o a los enviados a Irlanda; a mi juicio, pueden ser vistas hoy como un ejercicio de interculturalidad ya desde su época y contexto.
22. *Monumenta Historica Societatis Iesu*.

pastoral y práctica, centrada en su madurez en el gobierno de la Compañía y en sus relaciones con la Iglesia, con el mundo social y político europeo y con los nuevos contextos geográficos, culturales y religiosos de su época. Sin embargo, no cesó de escribir cartas e instrucciones para orientar la presencia de los suyos en todos esos contextos (hoy disponemos de más de 7,000 documentos de Ignacio). Su obra tiene un carácter peculiar. Se trata de intervenciones en la realidad. Su obra escrita pastoral principal no fue un tratado de teología, sino una guía práctica de ejercicios ascéticos. No era una obra para ser leída, sino para ser practicada y generar una experiencia en el sujeto que la protagonizaba. En este sentido, Ignacio era un hombre volcado a la praxis, y sus escritos tratan de producir orientaciones y sostener una forma de estar y de intervenir en los diversos ámbitos (como las propias *Constituciones* de la Compañía de Jesús), que fuera una respuesta adecuada a las necesidades que él detectó. A su vez, toda esa ingente literatura gris que produjo posee una articulación interna. La fuente de su sabiduría práctica se centra en el método de los *Ejercicios espirituales*, de modo que sus propuestas están iluminadas por una práctica fundante de quien vivió conformado por la experiencia interior de los Ejercicios, y que socializó, a su vez, para sus propios compañeros y también para otros religiosos o seculares. Pero la virtualidad de su método y de su concepción de la vida espiritual no consiste en una *fuga mundi*. Como señala Carlos Domínguez, para Ignacio “la experiencia religiosa debe tener una repercusión decisiva en la configuración de la vida (*en la disposición de su vida*). Es decir, está llamada a modificar profundamente el conjunto de su mundo de valores, pensamientos, conductas, etc., del ejercitante”²³. Como antes señalamos, si es vivido el método de forma real y sana, no puede quedarse reducido interiormente, en última instancia como mera *ilusión*, como una experiencia encapsulada que no genera cambios en las disposiciones humanas. Por ello, aunque pueda llegar a darse, no se trata de la “creación de un mundo afectivo que tan solo busca huir del enfrentamiento con la realidad, o, dicho de otra manera, reducido a un mundo fantasmático apartado de lo real, de lo intersubjetivo y, por tanto, no relativizado por el enfrentamiento con ningún tipo de límite”. Si la experiencia va conformando las estructuras psíquicas de la persona, entonces le remite a su propia responsabilidad de estar e incidir en el mundo desde un horizonte de transformación. La persona tendrá que ir dando sus propias respuestas. No es, por tanto, una *fuga mundi*, sino una *generatio mundi*, la producción de otro mundo.

En la medida en que no posibilitan tan solo una experiencia interior, o permiten un “camino interior”, y en tanto que generan en el sujeto unas disposiciones para articular su presencia en el mundo, los Ejercicios expresan no solo una experiencia espiritual (en el sentido de interior), sino también generan otra forma de estar en la realidad y de responder a ella. Aquí, por tanto, se trata de

23. *Ibid.*, p. 44.

atender a la fuente dinámica de las objetivaciones o “productos” culturales. Lo importante que hay que recuperar no son, en primer término, los productos culturales, sino el *dinamismo productor y creativo*. Aunque los productos son el signo expresivo y visible de ese dinamismo. Por ello, no se trata de una reapropiación de carácter integrista y tradicionalista de algunos productos o experiencias pasadas, sino de situarse en su misma fuente, así como en las experiencias y realizaciones históricas para entender su novedad, los supuestos que los dinamizaban en cuanto pueden ser proyectados en nuevos contextos y abrir nuevas experiencias históricas.

El método de los Ejercicios no es culturalmente neutro o vacío. Está cargado con una serie de presupuestos fundamentales que abren un campo de posibilidades a ser concretadas, pero hay otras que son dejadas fuera.

Por otra parte, los Ejercicios surgen en un nivel cultural y epocal, pero no son una simple reproducción doctrinaria de los valores de su época. De hecho, se han acreditado como un método que ha sido vivido desde hace cuatro siglos y en diversos contextos culturales. Esos supuestos básicos, o algunos de ellos, incluso pueden ser mejor entendidos o vividos en otros contextos culturales que en el propio de Ignacio y sus compañeros.

Al no buscar un indocinamiento, aunque tiene algunos contenidos doctrinales, sino al remitir al sujeto a encontrar sus propias respuestas en una dialéctica entre Dios, las cosas, los otros y el mismo sujeto, aseguran no una reproducción cultural cerrada, sino abierta a la creatividad y a la búsqueda de lo acertado en diálogo con Dios y con la realidad. Esa potencialidad para la creatividad cultural de nuevas interacciones y estructuras sociales se expresa en las acciones y orientaciones de Ignacio y del movimiento generado en torno a él.

Por ello, como antes apuntábamos, generaron novedades históricas que no eran reproducción de la lógica cultural y social del momento. Y creo que hoy conservan la misma virtualidad.

4. La otra modernidad de lo ignaciano

Distinguimos ahora en la biografía de Ignacio de Loyola (1491-1556) a un hombre que vivió en su primera etapa todavía en un mundo en buena medida de estructuras medievales que forjaron su experiencia hasta el abandono de la vida cortesana, del Ignacio de la etapa de madurez espiritual e intelectual que acompañó espiritualmente (inicialmente como laico) a laicos, religiosos que propulsó a la Compañía, que vive desde su etapa universitaria y en sus viajes por Europa y el Mediterráneo, así como en su última etapa romana. Vivió el cambio de época y los desafíos a los que responder en el nuevo contexto. En este segundo aspecto, cuando hablamos de lo ignaciano y jesuítico, entendemos que se enmarca ya en un nuevo contexto y en otra sensibilidad cultural, aun cuando puedan rastrearse vestigios de lo anterior.

La Compañía surge en el contexto epocal de la modernidad naciente y comparte elementos de esa modernidad. Sin embargo, hay diferencias substanciales entre las producciones de la modernidad hegemónica y las realizaciones de la matriz ignaciana, aun con sus propias limitaciones y contradicciones. A mi juicio, el origen de esos caminos distintos hay que buscarlos en los diferentes supuestos fundamentales desde los que se articula la praxis personal y social. Esos supuestos fundamentales quizás todavía tienen que ser reconocidos y nombrados con carácter global y sistemático. Ciertamente, no solo hay que buscarlos en un análisis del discurso, sino también de las mismas prácticas.

En lo que sigue —y por ahora— solo podemos ofrecer un apunte provisorio de algunas claves de esta tradición en su diferencia y especificidad. Evidentemente, su desarrollo excede nuestras posibilidades en este momento.

En un sentido amplio, esta tradición surge del mismo contexto de problemas y emergentes históricos con que arranca la época moderna en el Renacimiento, pero no adopta las mismas direcciones o “soluciones” principales, de ahí su carácter “otro”. En este sentido, se podrían reconocer elementos o una cierta orientación de conjunto que permitiría hablar de una “modernidad ignaciana”, ya que toma otro rostro histórico distinto al de la modernidad secular, liberal y capitalista. Entre ellos, el proceso de mundialización de la sociedad conocida desde Europa, que agudiza la conciencia de la diversidad, de las riquezas del mundo por explorar y explotar y que tomó el rumbo hegemónico de una geopolítica colonial. La Compañía asume también un horizonte global de acción y presencia, aun cuando deba ser cualificado de otro modo. En el campo religioso, desde el final de la Edad Media surgen intentos de reforma religiosa para recuperar el núcleo vivido de la fe cristiana, que tomará un rumbo decisivo para Europa con la Reforma protestante y que supuso una ruptura histórica en el seno de la Iglesia católica. En la Compañía se asume igualmente la necesidad de superar formas y valores que alejan a la Iglesia del horizonte evangélico.

La “reforma” ignaciana buscará una genuina experiencia de la fe no mundanizada junto con el cuidado de la comunidad eclesial desde su cabeza hasta el “pueblo menudo” (EE, 362). En el campo político, en la era moderna se va produciendo una absolutización de esta instancia sobre otras (sobre todo la social y la religiosa), una paulatina concentración de poder (incluso en la forma de democracia liberal-representativa) y una enajenación de las plurales formas de poder social en la Edad Media, y no solo una separación, sino una superación de la esfera religiosa hasta llegar incluso a su absorción por el Estado. Igualmente en el campo jurídico, el Estado llegará a entenderse como última instancia normativa. En el pensamiento de la Compañía y en su práctica, el poder político no se entiende como una instancia absoluta, sin límites normativos, sociales o religiosos de diversa índole. En el campo del saber, desde el Renacimiento hay un proceso de crisis de la ordenación y concepción medieval del saber, sobre todo en

la heteronomía del saber, y en la integralidad o interconexión de los saberes. La Compañía comparte el impulso de la autonomía de la razón y también el proceso de emergencia de la ciencia moderna, en el que participan destacadas personalidades jesuitas. Pero la autonomía de la razón y el progreso de las ciencias en la intelección del mundo no se desconectan de una visión integral de los saberes y ciencias, que se aúna en los procesos formativos y en los propios sujetos.

Para dar algunas pistas que ayuden a explorar la diferencia entre la tradición ignaciana y la modernidad hegemónica, puede ser pertinente preguntarnos cómo se interrelaciona, desde unos y otros, el tratamiento del eje justicia, conocimiento y espiritualidad.

En el marco de la modernidad hegemónica, se produce una disgregación final entre la justicia (saber moral), el conocimiento (saber científico) y la espiritualidad (saber espiritual y religioso). Lo primero a destacar es la contracción de las grandes preguntas que acompañan a la vida social humana para afirmar que la verdadera pregunta a ser enfrentada es *cómo funciona el mundo*. De ahí que finalmente la auténtica racionalidad humana sea la que puede explicar o describir el mundo empírico.

De esa forma, las grandes preguntas sobre el qué, el porqué y el para qué del mundo, y sobre qué debe hacerse y qué es el ser humano, es decir, la pregunta metafísica sobre la esencia de las cosas, su causalidad y su finalidad y sentido, y la pregunta moral y antropológica, son desplazadas por la gran pregunta del *cómo*, que lanza a la búsqueda de la estructura dinámica o de las leyes que rigen el funcionamiento y dar de sí de las cosas.

Pero la indagación del *cómo* se subordina a la búsqueda del control del mundo físico para ponerlo al servicio del arbitrio humano (lo cual nos da ya un marco presupuesto de lo moral o justo); Francis Bacon y su *Novum organum* (1620), al comienzo del siglo XVII, recoge esta magna tarea como la búsqueda del conocimiento para el dominio creciente del mundo. Por ello, esta contracción del campo de la racionalidad está así conectada con el llamado giro antropocéntrico, entendido como el centramiento en la realidad humana que se erige en lugar primigenio de la verdad, y en último término como realidad por antonomasia.

Desde sí mismo, el individuo, o en su caso la sociedad, tiene que construir y proyectar su vida libremente y también proyectar esa libertad frente al mundo natural al que tratará de someter a sus deseos y necesidades. En este sentido, toda otra realidad es vista desde un marco humano que experimenta su propia realidad como algo contradistinto al mundo, a los otros y a Dios. En el fondo, es una razón desvinculada de los otros y de lo otro, de cualquier instancia objetivante externa y en la que se arraiga.

En la tradición ignaciana las universidades jesuitas reconocen hoy la formulación del paradigma pedagógico ignaciano que propuso el jesuita Diego de

Ledesma en el siglo XVI como el cultivo integral de la “utilitas, iustitia, humanitas, fides”. Esa fue la lectura de Ledesma que hizo el anterior preposición general de la Compañía, Peter Hans Kolvenbach, y que continúa el actual, Adolfo Nicolás.

El trabajo educativo y universitario ignaciano busca integrar estas dimensiones que justamente están en el núcleo interrelacional del eje justicia-conocimiento-espiritualidad. La *utilitas*, como aquel conocimiento práctico o socialmente aplicable que no es un fin en sí mismo, sino para servicio de las necesidades de todos de los seres humanos. La *iustitia*, como la correcta orientación de nuestro ser, de nuestro hacer y de nuestro saber. La *humanitas*, que asume y visibiliza al sujeto del conocimiento, de la justicia y de la espiritualidad en una visión compleja y abierta del ser humano. Y la *fides*, como expresión del cultivo de la espiritualidad cristiana que también puede ser fuente de diálogo con otras culturas y religiones.

Creo que la piedra de toque de esta tradición ignaciana es la relación reflexiva entre el saber, el hacer y el sujeto. Si en la modernidad hegemónica el sujeto termina subsumido y regulado por el saber, aquí el sujeto tiene una relación crítica con el saber, por lo que puede discernir desde su vida cómo ha de tratar el conocimiento. Y aquí, el conocimiento es un medio para la vida buena, sea de sí mismo, de los nuestros, e incluso para los otros. Ya Ignacio de Loyola advirtió este carácter penúltimo del conocimiento: “No el mucho saber harta y satisface el ánimo, sino el sentir y el gustar las cosas internamente” (*EE*, 2).

Cuando el conocimiento nutre y enriquece a la persona se convierte en un saber sabroso, que alimenta la vida. Por ello, el uso o la búsqueda del saber tiene que tener sentido y valor para los sujetos, y es un medio para la vida plena que no se desconecta del mundo de los valores ni del cultivo del espíritu. Esta relación reflexiva es la que permite una síntesis entre “ciencia y virtud” desde los sujetos, que trasciende el modelo de conocimiento de un sujeto abstraído, descorporeizado, estático y descontextualizado del mundo.

Hasta ahora hemos aludido a cómo en la tradición ignaciana y jesuítica no se desintegra el eje “justicia-conocimiento-espiritualidad”, sino que se propone una síntesis propia. Por tanto, no separa el conocimiento del horizonte de la vida humana, sino que lo ancla a su servicio. Vamos ahora a considerar brevemente, y para concluir este artículo, cómo se articula esta tradición desde el punto de vista de la justicia epistémica, esto es, su calidad interreligiosa e intercultural con los saberes de los otros y con los otros saberes.

Ya hemos apuntado que en la historia del movimiento ignaciano y jesuítico hubo desde el comienzo experiencias que buscaron un modo de estar con los otros de carácter no invasivo, sino en diálogo con sus propias necesidades y tradiciones. Eso sucedió en América con las reducciones, en la India con Denobili, en

China con Mateo Ricci... Como decía Zubiri, un fenómeno que se repite requiere una explicación.

Consideramos que la causa es que no se opera una reducción particular, cultural, religiosa, étnica o racial del género humano. En este marco, podemos entender cómo la mirada que propone Ignacio de Loyola en una de las contemplaciones de los *Ejercicios* hacia el mundo es una mirada que acoge la diversidad de gentes y contextos, que siente compasión con sus situaciones de sufrimiento y que propone, interpretando la mirada de Dios al mundo, sumarse a su actitud: *Hagamos redención del género humano* (EE, 107).

Sin embargo, en el contexto epocal, ya desde la primera modernidad y particularmente desde España, la situación era justamente la contraria. Se había expulsado a los judíos y musulmanes del reino de España. Surge la obsesión social y política de un celo identitario de carácter racista. El criterio de distinción y de inclusión social es el de la “pureza de sangre”, pureza que desactiva la tradición cristiana de la inclusión social.

Esta supuesta pureza racial es la que hace capaces, leales y fieles a los cristianos, dividiéndolos así entre “cristianos viejos”, que pueden aspirar a la vida religiosa y a los cargos eclesiásticos, y con ello, al poder social, económico y político entonces asociado a estos, y los “cristianos nuevos”, que no pueden aspirar a estas distinciones sociales. Esta pureza de sangre, como criterio de reconocimiento social, se proyecta también en América, siendo considerados los indios como “cristianos nuevos”, por lo que tendrían que ser igualmente postergados social, política, religiosa y culturalmente.

Sin embargo, Ignacio no excluye en las Constituciones, para formar parte de la vida religiosa de la Compañía de Jesús, a los “cristianos nuevos”²⁴, como entonces ya venían haciendo dominicos y franciscanos. Como recordaba el jesuita Pedro de Ribadeneyra, testigo directo de la vida y del modo de proceder de Ignacio y de los primeros compañeros, a Ignacio le hubiera gustado descender del linaje de judíos, porque ese era el linaje de Cristo. Ribadeneyra estaba escandalizado por la exclusión que en 1593 incorporaron las Constituciones de los “cristianos nuevos” o de los que no acreditaran “limpieza de sangre”. Ello ocurrió casi 40 años después de la muerte del fundador. La posibilidad ofrecida originariamente por esta tradición fue otra.

Junto a esta consideración sobre la calidad humana de los otros, hay que considerar a la par el respeto por sus producciones culturales. Antes de la crítica

24. W. Soto Artuñedo, “Jesuitas, moriscos y musulmanes. Algunos datos de Granada y Málaga”, *Encuentro islamo-cristiano*, n.º 422, junio 2007, pp. 4 y ss. También F. Medina, “Ignacio de Loyola y la ‘limpieza de sangre’”, *Encuentro islamo-cristiano*, n.º 339-340, julio-agosto 2000, pp. 1-16.

prejuiciosa, externa, sin empatía, de la vida de los otros, hay que conocerlos desde dentro. Lo cual no es sino en el fondo la aplicación del llamado “presupuesto” de los *Ejercicios*, que es un principio hermenéutico para el diálogo, pues “todo buen cristiano ha de estar más pronto a salvar la proposición del prójimo que a condenarla” (EE, 22). Por ello, se aprestaron a entender sus lenguas, a estudiarlas y recogerlas como servicio al diálogo humano y para reconocer la riqueza de la humanidad.

De este modo, la tradición ignaciana no entiende ni vive la racionalidad humana como un producto monotópico, de un solo lugar (como la epistemología moderna), como un descubrimiento particular que hay que globalizar negando la capacidad de los otros para poner en juego su racionalidad. Eso se ve, por ejemplo, en el modo de gobierno. Ignacio entendía que no se puede gobernar únicamente con leyes universales; por ello, estas deben ser aplicadas en función de las circunstancias, “de tiempo, lugar y personas”.

Esto permite no solo una “adaptación”, sino también un diálogo con el saber del lugar de destino. No busca tanto la universalidad de la ley en un sentido totalitario (quien tiene el poder tiene la razón), sino que va buscando una localización de las racionalidades que excluye el dominio teledirigido y vanamente autosuficiente en razón de su poder. El poder no tiene la razón, sino que ha de buscarla, y ello, para poder “acertar”. Por tanto, poder, verdad y racionalidad no se asimilan arbitrariamente.