

PARA UN ESTUDIO ACTUAL DE LOS EJERCICIOS DE S. IGNACIO

Por M. A. FIORITO, S. I. (San Miguel)

Como en ocasiones anteriores, presentamos estas notas o *comentarios bibliográficos de libros actuales*, que pensamos pueden orientar en el estudio de los Ejercicios Espirituales de S. Ignacio.

Cada comentario tendrá un título, sugerido por la lectura de uno o varios libros que nos han ayudado en un comienzo de reflexión teológica relacionada con el texto de los Ejercicios. Entre uno y otro comentario, no habrá nunca una unidad temática, pero sí cierta *continuidad y circularidad*, la misma que caracteriza a los Ejercicios Espirituales; ya que en éstos —como muy bien ha observado G. Fessard, en su *Dialectique des Exercices*— los temas fundamentales no se suceden meramente, sino que *se implican y se completan* mutuamente, constituyendo una unidad vital característica.

Décíamos que cada comentario es un *comienzo de reflexión*: o sea que, al comentar un libro, no queremos agotar su contenido, sino meramente *insinuar* el uso que se podría hacer de él, en orden a una *mayor penetración y actualización* del contenido de los Ejercicios Espirituales de S. Ignacio.

Como diremos después, el texto de los Ejercicios tiene *algo intemporal* que lo pone al margen del vaivén de las cuestiones actuales; pero los que damos y hacemos Ejercicios somos *hombres de nuestro tiempo*, que no podemos ni queremos vivir al margen de las mismas.

En los libros que comentamos, buscamos la *actualidad* de problemas y soluciones; mientras que en el texto de los Ejercicios, buscamos la *seguridad* de lo que sentimos y comunicamos.

LITURGIA Y EJERCICIOS ESPIRITUALES

En otra ocasión nos hemos referido a este tema, limitándonos entonces a las relaciones entre dos sacramentos —Eucaristía y Penitencia— y los Ejercicios de San Ignacio¹. Hoy volvemos sobre el tema, aprovechando la publicación de ciertos estudios que lo actualizan.

Comencemos por la obra de Maritain, titulada *Liturgia y Contemplación*². Su tesis es la íntima conexión entre liturgia y contemplación, hasta el punto que sería tan absurdo querer sacrificar la contemplación a la liturgia, como el querer sacrificar la liturgia a la contemplación (p. 13). La ocasión del libro la ofrecen

¹ Cfr. Ciencia y Fe, 15 (1959), pp. 262-269.

² J. MARITAIN, *Liturgie et contemplation*, Desclée, Bruges, 1960, 100 págs.

ciertas opiniones que, aunque se ponen a sí mismas dentro del *movimiento litúrgico*, en realidad marchan a contracorriente con el *espíritu litúrgico* (p. 14): resabios de una desagradable controversia suscitada hace algunos años, que tuvo que soportar en parte la Compañía de Jesús, por razón precisamente de sus Ejercicios Espirituales³.

Lo típico de este libro de Maritain es su defensa de la contemplación, como *corona y condición* de la liturgia; y, en este sentido, excede el tema que nos proponemos aquí de las relaciones entre la liturgia y los Ejercicios. Pero tiene tantos elementos aprovechables para comprender la liturgia *en su relaciones con la vida interior —privada y personal—* que caracteriza a los Ejercicios, que nos ha parecido conveniente comentarlo en este lugar.

En su primera parte, trata de la liturgia; y, en su segunda parte, de la contemplación, en sus aspectos positivos; dedicando luego la tercera parte a defenderla contra las ideas falsas que corren sobre ella. Repetimos que lo más característico de este pequeño libro es lo que nos aporta sobre la contemplación, siguiendo a los mejores autores que actualmente poseemos sobre el tema; y citando de continuo, para la parte litúrgica, a la *Mediator Dei* de Pío XII, y para la parte teológica, a Santo Tomás⁴.

Maritain posee el don natural de la claridad de las nociones y distinciones que hace: véase, por ejemplo, a propósito de liturgia y vida interior (pp. 13 y ss.), liturgia y contemplación (pp. 20 y ss.), llamado próximo y remoto a la contemplación (pp. 35-36), oración conciente e inconciente (pp. 40-41), llamado a la perfección (pp. 44-45), contemplación y perfección (p. 48), edad refleja y no refleja (pp. 57, 60, 72), lo social y lo personal (pp. 81-83) etc.

Es muy interesante para nosotros lo que se dice aquí de la contemplación *en los caminos* (pp. 76-78) —el libro termina con el ejemplo típico de Benito José Labre, el peregrino contemplativo—, porque nos recuerda el ideal ignaciano de *in actione contemplativus*: Maritain lo resume diciéndonos que se reduce a la constante atención a Jesucristo presente, y al amor fraterno⁵.

La obra que comentamos nos parece pues muy sugerente para ambientarnos en el tema de la liturgia, con vista al estudio de la misma en los Ejercicios: un buen conocedor de los Ejercicios no tendría dificultad en apoyar muchas afirmaciones del autor con citas textuales tomadas de la obra ignaciana.

* * *

³ Véase la bibliografía sobre la discusión en I. IPARRAGUIRRE, *Orientaciones bibliográficas sobre S. Ignacio de Loyola*, Institutum Historicum S. I., Roma, 1957, nn. 445-456.

⁴ El tema de la contemplación y la liturgia se está haciendo presente en las revistas especializadas: véase, entre otras, *Vie Spir.*, 42 (1960), pp. 469-492. En un punto no nos gusta enteramente lo que en esta revista se dice: la dificultad que la mentalidad moderna podría encontrar, por ejemplo, en la lectura de los salmos, parte de la liturgia. Otro punto de vista más razonable, lo sostiene, a nuestro parecer, A. MILLER, *La visión cristiana de los salmos*, Kyrios, 1 (1958), pp. 5-13.

⁵ En otra ocasión trataremos de la *búsqueda de Jesucristo en todas las cosas*, como característica del magisterio de oración de San Ignacio. En cuanto a la *búsqueda de Jesucristo en nuestros prójimos*, recuérdese lo que von Balthasar llamaba el *sacramento del hermano* (cfr. *Ciencia y Fe*, 14 (1958), p. 310).

Nos parece que el trabajo de Jungmann, titulado *Herencia litúrgica y actualidad pastoral*⁶, puede ser un instrumento precioso para nuestro trabajo de Ejercicios. Reúne estudios, escritos originariamente en muy diversas publicaciones, bajo un título que indica claramente la idea directriz: por una parte la *herencia litúrgica* de la Iglesia —a la cual herencia el autor aplica el método genético-histórico en el cual es un especialista—, en sus líneas generales (primera parte) y en sus detalles (segunda parte); y por la otra su concreta aplicación pastoral⁷ en la *liturgia vivida* y en la *predicación* de la iglesia de hoy.

Sería un lugar común decir que Jungmann nos pone en contacto con las fuentes, y que maneja las obras de otros autores como un maestro. Más importante nos parece en este comentario sobre teología de los Ejercicios, llamar la atención sobre el *crístocentrismo* de todo su pensamiento (véase el índice temático, muy útil para la consulta). En particular, véase el capítulo que le dedica al *cristianismo pascual* (pp. 527-537): aquí vemos claramente expuesta la importancia, para la oración, tanto privada (propia de los ejercicios) como pública (propia de liturgia), de la *Tercera adición ignaciana*⁸.

La experiencia pascual no sólo fué capital para los mismos Apóstoles, sino que debe serlo también para nosotros; y éste nos parece ser el fruto esencial final de los Ejercicios y, a la vez, su ambiente espiritual desde el comienzo. El hecho de que las *Semanas* se sucedan y —sobre todo a partir de la *Segunda semana*— la materia se vaya tomando sucesivamente de la *historia de Cristo*, no quiere decir que se eche en olvido la presencia, que supera y trasciende a esa historia, del *Cristo glorioso*. O sea, que en ningún momento se trata, en los Ejercicios, de una mera reconstrucción retrospectiva de los hechos que pertenecen al pasado histórico de Cristo, sino que se trata de una *reflexión*, uno de cuyos polos es la misma persona del ejercitante⁹, y el otro polo es el *Cristo actual*, sentado a la diestra de Dios Padre, y al que nuestro Credo confiesa ser *nuestro Señor*¹⁰.

Así como se ha dicho muy bien que la *imagen pascual* de Cristo —entendido este epíteto, no en el sentido meramente histórico del hecho aislado de la resurrección, sino en el sentido pleno del término, como *memoria de la pasión, resurrección y ascensión del Señor*— es esencial a toda celebración litúrgica¹¹, así nosotros diríamos que esta misma es la imagen exacta de Cristo, que ya desde el comienzo de los Ejercicios debe tener presente el ejercitante: imagen que se irá enriqueciendo, a lo

⁶ J. A. JUNGSMANN, *Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart*, Tyrolia, Innsbruck, 1960, 560 págs.

⁷ Esta aplicación pastoral nunca falta en la escuela de Jungmann, cfr. *Ciencia y Fe*, 14 (1958), pp. 381-382.

⁸ Ejercicios, n. 75: sobre esta adición, y su sentido expresamente crístocéntrico, volveremos en otra ocasión. Esperamos entonces tener ocasión de comentar la obra colectiva, homenaje a Jungmann, titulada acertadamente *Paschatis Sollemnia*, Herder, Freiburg, 1959.

⁹ Cfr. acerca del *Midrash* bíblico y *reflexión ignaciana*, *Ciencia y Fe*, 14 (1959), pp. 541-544.

¹⁰ Cfr. K. BARTH, *Esquisse d'une dogmatique*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, pp. 86 y ss.

¹¹ Cfr. *Fragen der Theologie Heute*, Benziger, Einsiedeln, 1958, pp. 488-496, donde Hofmann trata magistralmente este tema.

largo de los Ejercicios, con experiencias personales e intransferibles, pero que desde un principio debe ser el fundamento sobre el cual se ha de apoyar el esfuerzo del ejercitante ¹².

No hemos querido tocar sino un solo punto del libro de Jungmann que comentamos: su *crístocentrismo*, que hace años inspira sus investigaciones litúrgicas y catequéticas ¹³; y lo hemos hecho así para no romper la unidad de nuestro comentario de los Ejercicios. Otros temas interesantes (sentido de iglesia, concepto de la fiesta cristiana, valor cristiano del domingo, etc.) se pueden consultar en el índice temático del final que, junto con el registro de autores citados, prestará un buen servicio al lector.

El volumen termina con una lista donde se indican los sitios de donde fueron tomados todos estos trabajos, retocados por su autor —para evitar repeticiones inútiles—, y actualizados en punto a bibliografía. Hay que felicitar a la editorial por habernos puesto al alcance tanto material diseminado antes en revistas de difícil consulta.

* * *

Del mismo ambiente que el libro anterior, no ha llegado otro sobre los ritos litúrgicos y la práctica pastoral de otros tres sacramentos, el Bautismo, la Confirmación, y la Eucaristía. Son dignos representantes de las preocupaciones actuales por la vida sacramental y litúrgica de la Iglesia; y por eso queremos comentarlas aquí, no porque se refieran directamente a los Ejercicios de San Ignacio, sino porque éstos deben referirse —de una manera que les es propia, pero no por eso menos real— a la vida sacramental y litúrgica de la Iglesia de hoy. Porque, si bien en los Ejercicios hay *elementos metahistóricos* que hay que salvar a toda costa y no sacrificar en ninguna adaptación, no por eso es menos cierto que deben transmitirse en un lenguaje que responde a la época histórica en que se están haciendo; máxime si el lenguaje al que nos referimos ahora es, en último término, el lenguaje —y los gestos— de la liturgia y de los sacramentos de la Iglesia de siempre.

Ya hemos presentado estos libros, breve pero cuidadosamente, en esta misma revista ¹⁴. De modo que ahora nos limitaremos a señalar sus ventajas para una actualización de ciertas ideas de los Ejercicios.

La obra de Stenzel sobre el bautismo ¹⁵, aunque complementaria de la de Jungmann sobre la misa, no tiene su estilo pastoral tan directo, pero sí su equivalente riqueza histórica. Concentra su atención en la génesis histórica del rito del bautismo; y su parte principal es aquella en que nos hace la historia del mismo después de concluido el Nuevo Testamento. El momento histórico más trascendental en la

¹² Volveremos, en un estudio ulterior, sobre este sentido crístocéntrico del *Principio y Fundamento* ignaciano, porque lo consideramos relacionado con el tema, (cfr. la nota 8) de la *Tercera adición*, punto de partida de la oración ignaciana.

¹³ El punto de partida, bien notado por cierto, fué su obra titulada *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung*, Herder, Freiburg, 1936. Cfr. Greg., 37 (1956), pp. 305-306.

¹⁴ Cfr. Ciencia y Fe, 16 (1960), pp. 98-99.

¹⁵ A. STENZEL, *Die Taufe*, Rauch, Innsbruck, 1958, 319 págs. Jungmann, en la introducción, hace una elogiosa presentación del esfuerzo del autor, discípulo suyo.

historia del rito ha sido el comienzo de la costumbre de bautismo de los párvulos; y, luego, la actual práctica del bautismo *quam primum*. Stenzel sigue paso a paso todas las consecuencias de esta práctica; y aunque en general se mueve en el campo de los datos históricos, dedica el capítulo final a recoger todas sus consecuencias pastorales. Recomendamos la lectura de este último capítulo, porque su punto de vista creemos que puede llegar a influir en la práctica futura de este sacramento.

El momento del rito bautismal que siempre nos ha llamado la atención, en sí mismo y por sus relaciones con los Ejercicios, es el de los *exorcismos* (pp. 37 y ss.): o sea, la ritualización de la presencia de Satanás en la historia de cada hombre ¹⁶, y de toda la humanidad ¹⁷.

La práctica del discernimiento de espíritus, tan propia de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio —y que San Pablo consideraba como una necesidad de la vida espiritual cristiana, y como una señal de la madurez espiritual de todo cristiano ¹⁸— presupone la fe en la presencia de Satanás en la historia de cada hombre y de la humanidad, que algunos autores han llamado la *economía de Satanás* ¹⁹, contrapuesta a la *economía de Cristo*, y que constituye el tema peculiar de la *Primera semana* de San Ignacio. Ahora bien, el rito del bautismo, con sus repetidos exorcismos, es uno de los argumentos en favor de la asequibilidad —y aún necesidad—, para el común de la gente, de esta verdad revelada. Tanto que, aunque no los entendiera el mismo bautizado, habría que seguir viendo en ellos un rito necesario para los presentes, a quienes la lucha por la vida hace olvidar demasiado que “debemos luchar, no contra la carne y la sangre, sino contra los príncipes y las potestades, contra los adalides de las tinieblas, contra los espíritus malignos” (Efe-sios, 6, 12).

Volviendo a la obra de Stenzel, digamos solamente que sus observaciones sobre el actual rito bautismal de los niños, han llamado la atención de los especialistas ²⁰, y pueden dar lugar a una profunda renovación de su práctica futura. Para un estudio más directamente relacionado con la práctica de los Ejercicios Espirituales, véase la bibliografía selecta que nos ofrece, por ejemplo, al tratar de los exorcismos (pp. 98 y ss.).

* * *

Hemos hablado, en otra ocasión, de una *teología de la Eucaristía*, que interesa para la práctica de los Ejercicios ²¹. Y un libro que nos ha llegado sobre el tema, nos mueve a volver sobre lo mismo: nos referimos a la obra de Fischer, titulada *Catequesis eucarística y renovación litúrgica* ²². Ya hemos dicho algo sobre esta

¹⁶ Cfr. Ciencia y Fe, 12 (1956), n. 46, pp. 49-51.

¹⁷ Cfr. Ciencia y Fe, 14 (1958), pp. 550-553.

¹⁸ Cfr. C. SPICQ, *Epîtres aux Hébreux*, II, Commentaires, pp. 145 y ss., 214 y ss.

¹⁹ Cfr. Ciencia y Fe, 13 (1958), pp. 537-542.

²⁰ Cfr. Arch. für Liturg. - Wiss., 6 (1959), pp. 129-131.

²¹ Cfr. Ciencia y Fe, 15 (1959), pp. 264-267.

²² H. FISCHER, *Eucharistie-Katechese und liturgische Erneuerung*, Patmos, Düsseldorf, 1959, 237 págs.

obra, en la anterior entrega de esta misma revista²³; pero quisiéramos volver una vez más sobre ella, porque nos ha parecido extraordinaria como instrumento de trabajo: al hacer la historia de dos movimientos eclesiales —el eucarístico y el litúrgico—, hace la historia de uno de los aspectos más consoladores de la Iglesia de nuestro tiempo, desde San Pío X hasta nuestros días. Es notable la maestría con que el autor se ha documentado; y, en posesión de toda la documentación, ha sabido desentrañar el sentido convergente de ambos movimientos, el de la catequesis eucarística y el de la renovación litúrgica, que son los que dan título a este libro.

El breve prólogo de Jungmann termina deseando que este libro oriente a la Iglesia de nuestros días a encontrar cada vez más profundamente el sentido del precepto del Señor: "Haced esto en memoria mía". La introducción, del mismo autor del libro, explica los términos (catequesis eucarística y renovación litúrgica) escogidos como polo de su investigación histórica, y su objetivo, que es mirar el pasado para prever el futuro. El material documental está tomado preferentemente del ambiente alemán, y va de los años 1905 (decreto sobre la comunión frecuente, de Pío X) hasta el comienzo de la última guerra, 1939. Lo más importante del libro se halla en su segunda parte, donde después de trazado, en la primera parte, el *panorama histórico*, el autor señala los *cambios* experimentados en la práctica eucarística; para exponer, en la tercera parte, sus *resultados* prácticos. El autor señala, también en la introducción, los límites de su investigación (pp. 13-14). En el curso del libro, en el aparato crítico, se puede apreciar hasta qué punto ha manejado la abundante bibliografía que pone al final del libro. Además, ha tenido el acierto, en las notas, de hacer referencias oportunas a los diversos sitios del propio libro donde trata cuestiones semejantes.

No es posible resumir aquí un libro tan rico como éste, ni podemos olvidar que ha sido escrito expresamente para la catequesis infantil; pero creemos que debe ser consultado por quienquiera desea vivir al día, y *sentir en la Iglesia* de hoy, preocupada —gracias a Dios— por responder cada día mejor al deseo del Señor: "Haced esto en memoria mía" (Lucas, 12, 19), cual se puede lograr con una plena inteligencia de la celebración litúrgica eucarística.

Si bien los Ejercicios tienen un valor intemporal, que no depende —así nos parece a nosotros— de los problemas que se vaya planteando la Iglesia a lo largo de los tiempos, con todo el director que los da, es necesariamente un hombre de un tiempo determinado, y no puede vivir al margen de la Iglesia de su propia tiempo. Insistimos en esta idea, porque es una de las razones de nuestros comentarios teológicos a los Ejercicios, redactados al compás de la lectura de los libros que representan el tiempo que vivimos, y a la Iglesia de la que formamos parte nosotros: la *intemporalidad* de los Ejercicios no nos dispensa a nosotros de vivir nuestro tiempo. Y uno de los libros que más nos pueden ayudar a vivir nuestro tiempo es la obra que comentamos de Fischer, que abarca dos *movimientos de Iglesia* tan importantes como el eucarístico y el litúrgico, que representan realmente nuestro tiempo, y preparan el futuro.

* * *

²³ Cfr. Ciencia y Fe, 16 (1960), p. 98.

Lo mismo y por la misma razón diríamos de la obra de Adam, sobre la *confirmación y su práctica pastoral*²⁴, de la cual ya hemos hecho una breve presentación en otra entrega de esta revista²⁵. Nos permitimos insistir en una peculiaridad de este libro: precisamente porque no hay otro que lo haya hecho suficientemente, nuestro autor ha entrado de lleno en el estudio teológico de la confirmación —le dedica casi un tercio de su libro— para poder proceder con pie firme en su estudio pastoral (p. 11, prólogo del Obispo de Main). Por eso, además de la razón que hemos dado, a propósito del libro anterior, para ocuparnos de él en este comentario de Ejercicios, el libro que ahora nos ocupa tiene el interés peculiar de su valor teológico²⁶. Como dijimos en otra ocasión, la teología de los Ejercicios no depende directamente de los *tratados* que se llaman de teología²⁷; pero sí se enriquece con las *experiencias* teológicas de los hombres de Iglesia de todos los tiempos, experiencias que se hallan contenidas en libros como el que comentamos, abundantemente documentados. Lo decimos nuevamente: si bien los Ejercicios, en su texto —que trasciende todos los tiempos— puede prescindir de estas expresiones temporales, nosotros, que los damos y los hacemos, no podemos prescindir de ellas. Con tanta mayor razón cuanto que se trata, en el caso de la confirmación, de un *sacramento de la edad perfecta* del cristiano; o sea, de la edad espiritual que suponen los Ejercicios de San Ignacio²⁸. El autor distingue, de propósito, entre un *punto de vista jurídico y psicológico* —característico de quienes quieren retrasar la recepción de la confirmación— del *punto de vista sobrenatural* (pp. 80-81, y *passim*), que defiende como propio de la pedagogía cristiana (p. 130 y *passim*). Si quisiéramos definir ahora el sujeto apto para hacer Ejercicios, tendríamos que decir que la aptitud fundamental la configura este sacramento de la confirmación: sin él, sería aventurado hacer Ejercicios, que por algo se llaman *espirituales*²⁹; y con él, podemos confiar en que el ejercitante será algo más que un oyente —sea cual fuere su edad—, si de nuestra parte no lo distraemos de la acción del Espíritu que ya posee en su plenitud³⁰.

²⁴ A. ADAM, *Firmung und Seelsorger*, Patmos, Düsseldorf, 1959, 262 págs.

²⁵ Cfr. Ciencia y Fe, 16 (1960), pp. 98-99.

²⁶ Véase la *conclusión*, sobre el *sentido teológico de la confirmación*, que el autor expresa con una definición que resume todos los aspectos del sacramento, sacados de los documentos de la revelación y tradición: sacramento de la plenitud espiritual (pp. 85-86).

²⁷ Cfr. Ciencia y Fe, 15 (1959), pp. 253-256.

²⁸ A propósito de las prudentes disquisiciones del autor, sobre la edad conveniente para la recepción de la confirmación, capítulo 2, diríamos que su solución al problema pastoral de su recepción en los niños (pp. 128-133), tiene aplicación —*mutatis mutandis*— al problema de la adaptación del Los Ejercicios a los niños. No podemos detenernos en ello, pero hemos querido mostrar, en este ejemplo concreto, hasta qué punto un problema específico de la pastoral sacramental puede ayudar a un problema práctico de los Ejercicios.

²⁹ Cfr. H. BACHT, *Die frühmonastischen Grundlagen ignatianischer Frömmigkeit*, en *Ignatius von Loyola*, Echter, Würzburg, 1956, particularmente pp. 231 y ss.; de acuerdo con las fuentes que Bacht cita, y que son la razón de ser del sentido pleno del epíteto *espiritual*, aplicado a los Ejercicios, a las mociones, a la dirección y al discernimiento de espíritus.

³⁰ Sobre el alcance de esta plenitud, véase lo que breve, pero claramente, nos dice nuestro autor (pp. 81, 244-249, y *passim*).

Recomendamos la lectura del capítulo tercero, sobre la preparación a la recepción del sacramento de la confirmación: después de hacer la historia de la misma (pp. 139-165), determina los aspectos fundamentales de esta preparación, que serían la determinación clara del sentido del sacramento (pp. 167-169, muy relacionado con la historia de la teología de la confirmación, hecha en el primer capítulo), la adaptación a la edad del confirmado (pp. 169-172), la preparación ascética (pp. 172-175), los medios de preparación (pp. 175-176), y la intervención de la familia y de la comunidad parroquial (pp. 175-177). Esta parte del libro, a la vez práctica y teórica, pastoral y teológica, resulta ser la parte del estudio del sacramento de la confirmación que más se asemeja al estudio teórico-práctico de los Ejercicios, cual lo pretendemos en estos comentarios bibliográficos.

TEOLOGIA DEL MILAGRO

San Ignacio, en su libro de los Ejercicios, nos habla expresamente de los milagros como tema de las meditaciones de la *Segunda semana*: en los *Misterios de la vida de Cristo nuestro Señor* (Ejercicios, nn. 261 y ss), después de los *Modos de orar*, propone concretamente *seis milagros*, que son el de *Canáa*, *La Tempestad Calmada*, *Cristo sobre las aguas*, *La multiplicación de los panes y peces*, *la Transfiguración*, y *La Resurrección de Lázaro*.

De acuerdo a un esquema teológico, estos seis milagros se pueden, de a dos, clasificar en la siguiente forma, según su significación teológica:

1. *Signos de sumisión de la creación a Dios*: la tempestad calmada (Mateo, 8), y Cristo sobre las aguas (Mateo, 14).

2. *Signos de amor redentor*: las bodas de Canáa (Juan, 2), y el dar de comer a cinco mil hombres (Mateo, 14).

3. *Signos de un mundo renovado*: la transfiguración (Mateo, 17) y la resurrección de Lázaro (Juan, 11).

Fuera de todo esquema, hay que situar el *Milagro Pascual* (la muerte y resurrección de Cristo), que por eso es tema especial de la *Tercera y Cuarta semana* de los Ejercicios; y que ilumina con su luz a todos los otros milagros de la vida terrena de Cristo, que no son sino sus anticipos.

El número reducido de milagros que los Ejercicios expresamente mencionan —sólo seis, como vimos, sin contar el milagro Pascual— es propio de la parsimonia ignaciana; pero también responde a la parsimonia del mismo Señor: “Es notable la modestia de Jesús en sus milagros. Tienen, dentro de su misión, un papel bastante restringido, y su número no es considerable, ni en ellos se halla nada de llamativo, pues sólo sobresalen dos resurrecciones...”³¹ Como en los Evangelios, también en los Ejercicios lo que importa no son los detalles de cada milagro, sino su *significación salvífica*, que hemos esquematizado más arriba en sus tres grados o etapas: *signos de sumisión de la creación a Dios*, *signos de un amor redentor*, y *signos de un mundo renovado*³². Veámoslo por parte:

1. El hombre, dentro de la creación natural, naturalmente proyecta su libertad hacia afuera, tratando de dominar el cosmos visible. Decentrado el cosmos por el pecado del primer Adán, Jesús, el segundo Adán, demuestra su poder sobre la creación (calma la tempestad, y camina sobre las aguas del lago), y manifiesta así que puede devolverle al hombre el puesto de señor, que ha perdido por el pecado.

2. El hombre, espíritu encarnado, tiene necesidades corporales, que en el paraíso satisfacía plenamente. Perdida hasta esta felicidad natural por el pecado del primer hombre, Jesús (en Canáa, y en el desierto, multiplicando el pan y el vino) demuestra que —además de la felicidad eterna, pregustada en el pan y vino eucarísticos— puede devolverle al hombre su felicidad terrena.

3. El hombre, sujeto a la muerte y a la corrupción como estipendios del pecado, añora el estado preternatural del paraíso, y el sobrenatural del cielo. Jesús (en la resurrección de Lázaro, y en su propia transfiguración) demuestra su dominio sobre la muerte, y su poder sobre la vida.

Los milagros pues de la vida del Señor, manifiestan todas las dimensiones del *Misterio de Jesús*: su dominio sobre la creación, su amor redentor, y su poder de renovación. Y, en los Ejercicios, son un tema que manifiesta la unidad circular de los mismos, desde la *Primera* hasta la *Cuarta semana*, desde la historia desde el pecado hasta la gloria de la resurrección³³.

Porque el milagro es también tema de la *Primera semana*, no solamente en cuanto que ésta explica las circunstancias históricas —desquicio del cosmos, y necesidad de salvación, tanto en el plano natural como en el sobrenatural— dentro de las cuales adquieren su plena significación redentora los milagros de la *Segunda semana*, sino porque la misma *Primera semana* es una reflexión sobre un milagro particular, mucho más personal —para el ejercitante— que los milagros evangélicos: el perdón concedido al mismo ejercitante, es un hecho extraordinario del orden de la gracia, que sorprende al ejercitante, haciendo que polarice su atención hacia Cristo, razón última de ese hecho, que adquiere así las dimensiones teológicas de los milagros evangélicos.

Así como Jesús pretendía, con sus milagros hechos en medio de su pueblo carnal del Antiguo Testamento, que éste experimentara en carne propia la salvación, para hacérsela desear *in spiritu et veritate*³⁴, así pretende, en los Ejercicios, que cada ejercitante experimente esa salvación en su propia vida espiritual para que la desee más plenamente.

La idea fundamental que debe prevalecer durante toda la *Primera semana*, es la de haber sido uno salvado en medio de tantos otros que ya han sido condenados (Ejercicios, n. 71); es decir, la idea de una excepción personal que adquiere toda su fuerza al final del *dia primero* (meditación del infierno), en el momento del coloquio: “...no me ha dejado (Jesús) caer (en el infierno)...”, como tantos otros han caído, sea antes, sea durante, sea después de su advenimiento (ibid.).

Ya desde la *primera meditación*, al hacer la historia de los pecadores —que tal

³³ Cfr. Ciencia y Fe, 13 (1957), pp. 340-341.

³⁴ Cfr. G. DELCUIE, *Heilgeschichtliche Aspekt für unsere Verkündigung*, en *Verkündigung und Glaube*, Herder, Freiburg, 1958, pp. 158-159.

³¹ Cfr. A. GEORGE, *Les miracles de Jésus*, Lum. et Vie, n. 33 (1957), pp. 302-303.

³² Ibid., pp. 306-308.

es la historia del pecado, como la propone San Ignacio—, el sentimiento decisivo debe ser el sentirse uno *preferido por Cristo* (Ejercicios, n. 53) y como *reservado para cosas mayores*³⁵.

Ahora bien, el milagro es un *llamado personal* que el Mediador de Dios, Jesús, hace a cada hombre: no es nunca un mero hecho en bruto, sino que tiene un sentido que sólo es accesible para una persona humana, en disposición de establecer un diálogo con Dios. Por eso, Jesús sólo hará milagros en presencia de uno que pueda y quiera entenderlo³⁶.

Por eso creemos, sin temor de forzar los términos, que los días de Ejercicios deben ser interpretados en las categorías propias de la experiencia de un hecho milagroso, como comienzo de un diálogo con el Señor que realiza, ante los ojos atónitos del ejercitante, un milagro que sólo cada ejercitante puede entender, porque es el milagro de su propia salvación. Y tanto más lo entenderá, cuanto más se conozca a sí mismo³⁷. La insistencia que San Ignacio pone en el *examen de conciencia* (como se ve por la longitud de los documentos que le consagra en la *Primera semana*), se explica pues, sin romper la unidad de la *Primera semana*, como parte de la experiencia personal que precede a la del milagro de salvación que realiza el mismo Señor —y no el director de Ejercicios— a los ojos del ejercitante³⁸.

En esta forma se explica que todos los documentos de la *Primera semana* —incluidos los de los exámenes—, converjan hacia una única experiencia religiosa, fundamental para el diálogo de cada alma con su Señor y salvador: la experiencia de ser uno objeto de una intervención milagrosa de Dios.

Esta interpretación de la *Primera semana*, como milagro que se medita y se experimenta en los Ejercicios, supone una teología del mismo que insista en su valor de signo, fundamento de un diálogo cuya iniciativa es del Señor, pero que supone una disposición personal especial en el espectador del milagro. Con ese objeto recomendamos el libro de Monden sobre el milagro³⁹; en su versión original holandesa fue muy apreciado en los círculos especializados⁴⁰, y ahora, en su primera edición francesa, podrá ser aprovechado en círculos más amplios.

Su autor cree llegado el momento de intentar una visión de conjunto del milagro: el panorama que nos traza en su introducción, nos deja entrever la actualidad del tema —tanto en el catolicismo, como en el protestantismo y en la ciencia aconfesional—, y sus posibilidades para quien, como el autor, lo va a abordar desde

³⁵ Es la idea del resto o residuo de pueblo escogido, que forma parte de la pedagogía bíblica de Dios, ya desde los primeros pasos dados por su pueblo en el Antiguo Testamento, cfr. P. DEMAN, *La catéchèse chrétienne et le peuple de la Bible*, Cah. Sion., nn. 3-4 (1952), pp. 49-51.

³⁶ Cfr. L. MONDEN, *Le miracle*, Desclée, Bruges, 1959, pp. 111-112. En seguida comentaremos esta obra, la más importante contribución a la *teología del milagro* que conocemos.

³⁷ El mismo Señor le revelará, para eso, su pecado (cfr. W. de BROUCKER, *La première semaine des Exercices*, Christus, 6 (1959), pp. 23-27).

³⁸ Vemos aquí una nueva razón de la inutilidad de querer *predicar los Ejercicios* (cfr. Ciencia y Fe, 14 (1959), p. 536): un milagro no se predica, sino que se hace presenciar. Lo único que tiene que hacer el director de Ejercicios es hacer caer en la cuenta, al ejercitante, de la realidad personal de ese milagro de salvación.

³⁹ L. MONDEN, *Le miracle*, Desclée, Bruges, 1959, 328 págs.

⁴⁰ Cfr. Orient., 22 (1958), pp. 189 y ss.

un punto de vista muy distinto al de la apologética⁴¹. Punto de vista más teológico, no sólo en el sentido de que considera el milagro como hecho teológico estrictamente tal —fuera del alcance de la ciencia natural—, sino porque, además, lo integra dentro de una cosmovisión teológica, como parte que sólo se entiende si se tiene en cuenta el resto (p. 14).

Así se explica el plan del libro, que comienza siendo una *dogmática del milagro* (qué es, según la Iglesia un milagro; cuál es su función en el conjunto de la doctrina; cómo debe presentarse, si quiere ser tenido por auténtico; cómo se discierne; y cuál es su fuerza probatoria), antes de pretender ser una *apologética* del mismo (si hay hechos semejantes en la historia; y si en ellos se puede discernir el sentido que la Iglesia quiere darles).

El estilo del autor es asequible a cualquier lector, porque evita los tecnicismos; pero no ahorra nada de un aparato crítico que lo haga aceptable al investigador más exigente: uno de los valores más evidentes de esta obra es su aparato crítico, cuya consulta es facilitada por un abundante índice alfabético de autores citados. La traducción del original holandés ha sido revisada por su autor, y su bibliografía puesta al día⁴².

El punto de vista del autor, sin dejar de ser útil para quien no tenga fe, tiene su especial valor para quien ya la tiene, y la quiere vivir plenamente⁴³. La apologética antigua —la de los tratados— ha acaparado demasiado el milagro, haciendo que perdiera su valor espiritual, que es precisamente el que tiene como parte de los temas de Ejercicios, y que nuestro autor pone a plena luz en su libro. Con vistas a una *teología de los Ejercicios* —en lo que éstos se ocupan del milagro—, puede leerse a Monden, comenzando por su capítulo sexto de la primera parte (Jesús taumaturgo, pp. 99-118): juzgamos que el punto de vista que aquí expone el autor es esencial para reflexionar cristianamente —a la manera ignaciana— el hecho del milagro. Y el resto del libro no es sino la resonancia teológica y apologética de este punto de vista cristocéntrico.

ORACION DE JESUS Y ORACION IGNACIANA

El tema de la llamada —en Oriente sobre todo— *oración de Jesús*, se ha actualizado y difundido mucho en Occidente, a partir de la publicación de los *Relatos de un peregrino ruso*⁴⁵. Este libro, clásico oriental, se puede decir que desde entonces

⁴¹ Queremos decir: distinto de la apologética de los manuales, que no es la actual apologética (cfr. H. LAIS, *Probleme einer zeitgemässen Apologetik*, Seelsorger Verlag, Wien, 1956; tiene traducción castellana en Herder, Barcelona, 1958. La actual apologética es más dogmática y teológica.

⁴² Así por ejemplo, se cita al último artículo de Dahnis, de quien el autor se siente deudor en su inspiración dogmática (p. 15), pero que en este caso le obliga a precisar en qué se aparta de él (p. 57, nota 2).

⁴³ Cfr. Orient., 22 (1958), pp. 189 y ss. Por ejemplo, los esfuerzos que el autor hace por poner el milagro fuera del alcance de los científicos, caracteriza este punto de vista, más teológico —en el sentido actual— que apologético —en el sentido antiguo— del hecho milagroso.

⁴⁵ *Récits d'un pèlerin russe*, La Bacconière, Neuchâtel, 1945; traducción castellana, Desclée, Buenos Aires, 1952: ambos con introducción, y notas explicativas al texto por J. GAUVAIN.

pertenece a la literatura espiritual occidental: ha sido objeto de muchos estudios, uno de los cuales —que nos ha llegado en su tercera edición— nos va a dar pie para insinuar un paralelo entre la *oración de Jesús* —típica del peregrino ruso— y la oración ignaciana. Nos referimos a *La prière de Jésus*, por un monje de la Iglesia de Oriente ⁴⁶, que en su origen fue un artículo de la revista *Irénikon* (1947-1952), y que ahora se ha convertido en un pequeño pero excelente instrumento de trabajo, por su buena bibliografía y por la maestría que su autor demuestra en la conducción del tema, que es la génesis y desarrollo de esa oración, y su práctica en la tradición religiosa bizantino-eslava.

El plan del libro es lógico: invocación del *Nombre de Jesús* —que caracteriza a la llamada *oración de Jesús*— en la Escritura y Tradición patristica; en el hesicismo sinaítico y del monte Athos; en la época de la *Filocalia*; en los *Relatos del peregrino ruso*; y finalmente en nuestra época. El último capítulo trata de la práctica progresiva de la *oración de Jesús*; con dos apéndices, el uno sobre el método psico-fisiológico de oración, y el otro sobre la invocación del *Nombre de Jesús* en Occidente.

En el primero de estos apéndices, el autor se refiere expresamente a la *oración por anhelitos o por compás* de San Ignacio, tal cual éste la propone en su libro de los Ejercicios (nn. 258-260); para ser completo el paralelismo de la oración de Jesús con la espiritualidad de la Compañía de Jesús, habría que mencionar la práctica, tan extendida en la primitiva Compañía, de las *oraciones jaculatorias*; y también la práctica de las letanías de comunidad, en todas las casas de la Orden. Creemos que en estos dos o tres puntos de referencia, se hallan otras tantas posibilidades de estudio comparativo entre la *oración de Jesús* y la *oración ignaciana* ⁴⁷. Nos limitamos aquí a indicarlas, porque pensamos que es cuestión de experiencia vivida, y no sólo de estudio abstractos.

Como fuente de la *oración de Jesús*, véase también *La Pequeña Filocalia de la oración de Jesús* ⁴⁸. Más bibliografía se encuentra en el libro que acabamos de comentar, en sus excelentes y oportunas notas al texto.

* * *

Quien haya hojeado los *Relatos del peregrino ruso*, que citamos al principio, sabe por experiencia lo atrayente que resulta la personalidad religiosa tan poderosa

⁴⁶ *La prière de Jésus*, par un moine de l'Eglise d'Orient, Chevetogne, 1959, 126 págs.

⁴⁷ Podríamos añadir aquí el *Anima Christi*, que —junto con el Padre Nuestro y el Ave María— forma parte de la oración ignaciana, y que es un ejemplo de la llamada *piEDAD eruptiva*, que naturalmente se vuelve a Cristo (cfr. B. FISCHER, *Le Christ dans les Psaumes*, Maison Dieu, 27 (1951), p. 98, con la indicación bibliográfica de la nota 44), y se manifiesta en aclamaciones cristocéntricas. Este tipo de aclamación coincide, en lo esencial, con la oración de Jesús, y únicamente difiere en la variedad de las palabras: hay tal unidad afectiva, que esa variedad de palabras no multiplica —de hecho— las ideas.

⁴⁸ *La petite Philocalie de la Prière de Jésus*, trad. et présent. par J. GOULLARD, Cahiers du Sud, Paris, 1953, con introducción (pp. 3-36), y apéndice (sobre la técnica sufita —árabe— de la *oración del corazón*).

que en esos relatos se nos manifiesta. Ahora bien, el solo hecho de que también San Ignacio se haya llamado a sí mismo *el peregrino*, y haya vivido tantos años en camino ⁴⁹, nos autoriza a buscar puntos de contacto entre ambos; mejor diríamos, tratar de entender las experiencias del uno por las del otro.

La reedición de la obra de W. Nigg, *Des Pilgers Wiederkehr* ⁵⁰, nos parecería una buena introducción al tema cristiano del *peregrino*, que el autor desarrolla en tres variantes —un protestante, un católico, y un ortodoxo— y como tema que fundamentalmente se repite en la espiritualidad del hombre de todos los tiempos —y de todas las iglesias— (p.20). Todas las épocas han tenido sus peregrinaciones, a veces hasta en masa —las cruzadas, las peregrinaciones a los lugares sagrados y a los santuarios, las diásporas de pueblos enteros, etc.— que no eran sino la materialización de algo más profundo, y que hoy se ha hecho casi totalmente interior (pp. 21-22). No se trata meramente del cansancio de la vida, sino más bien de la *conciencia*, cada vez más aguda, de la *transitoriedad de las cosas de esta vida* (p. 22), como conciencia que es esencial al cristianismo ⁵¹.

En el fondo, no es una huida del mundo, sino una *búsqueda* positiva de algo mejor (pp. 23-24); especie de carisma personal, portador de un mensaje de vida para los demás (pp. 25-26): nos parece que esta misma es la mejor descripción de la *indiferencia ignaciana*, tal cual San Ignacio la propone en su *Principio y Fundamento* ⁵².

Nigg nos presenta —después de la introducción que acabamos de resumir en sus líneas esenciales— tres figuras de peregrino: la una, del siglo diecisiete, es un protestante inglés; la otra, del siglo dieciocho, es un católico romano, Benito José Labre; y la tercera, del siglo diecinueve, es el mencionado peregrino ruso.

Para el tema de la *oración de Jesús*, nos interesa sobre todo la figura del peregrino ruso (pp. 135-197), que abarca los siguientes subtemas: La tierra de Dios, el diálogo con el *staretz*, la oración interior, y el hombre de corazón.

Dejamos pues abierto este tema de estudio, porque su solución completa —como sucede en los temas de oración— supone experiencia ⁵³: los paralelismos indicados entre la *oración de Jesús* —u oración del peregrino ruso— y la *oración ignaciana*, no son sino sugerencias especulativas, que podrán guiar, pero no sustituir la experiencia concreta y personal.

⁴⁹ Hasta el punto de que un autor haya llamado, a la espiritualidad ignaciana, *mística del camino*, cfr. W. NIGG, *Geheimnis der Mönche*, Artemis, Stuttgart, 1953, pp. 378 ss.

⁵⁰ Fischer Bücherei 1958, 198 págs.

⁵¹ Como lo he hecho notar muy bien M. SCHMAUS, *Vom Wessen des Christentums*, Ettal, 1954, passim, cfr. Ciencia y Fe, 15 (1959) pp. 118-119.

⁵² Cfr. K. RAHNER *Spiritualité ignatienne et dévotion au Sacré Coeur*, Rev. Asc. Myst., 35 (1959), pp. 148 y ss. En tres sitios por lo menos, trata de la indiferencia; y vale la pena sintetizar este rico material teológico sobre esta noción tan capital de la espiritualidad ignaciana, que vemos relacionada con la noción del peregrino que estamos considerando a propósito del peregrino ruso.

⁵³ Téngase presente estos dos estudios: B. SCHULZKE, *Untersuchungen über das Jesus-Gebet*, Orient. Christ., 18 (1952), pp. 319-376, quien trata de un equivalente oriental del *Anima Christi* occidental; y H. BACHT, *Das Jesus-Gebet, seine Geschichte und seine Problematik*, Geist und Leben, 24 (1951), pp. 326-338.

CONCEPTO DE EDUCACION, Y EJERCICIOS ESPIRITUALES *

La historia de la Compañía de Jesús en el campo educacional, hasta su extinción en el año 1773, se puede resumir así: dos siglos de satisfactoria experiencia en la materia, triunfos de sus alumnos en todos los campos que van desde la ciencia empírica hasta la teología, en colegios y universidades que brotan en los rincones más apartados del globo.

Al reaparecer la Compañía en 1814 y continuar su labor educacional, la discusión se hace abundante en lo que se refiere a la aplicación de métodos, otrora tan útiles, ya que no deja de ser notorio, particularmente en algunos lugares, la falta de influjo de sus alumnos egresados, en los diversos campos científicos, políticos y sociales de los respectivos países. Tal problema crea el afán de hallar nuevos medios en sustitución de otros que se consideran entonces anticuados, cuando no inútiles.

En esta lucha pedagógica, si exceptuamos los estudios históricos entre los que se destacan los de Leturia⁵⁴, Dainville⁵⁵, y Farrell⁵⁶, llama la atención la escasez de trabajos que se refieren a las ideas educativas ignacianas. G. Ganss, Director del Departamento de Estudios Clásicos de Marquette University (Milwaukee), nos presenta ahora, como fruto de largos años de investigación, un intento por cubrir este vacío; y como lo insinúa en su prefacio a la edición original en lengua inglesa⁵⁷, ensaya el desglose de los principios educacionales perennes que puedan aplicarse en los ambientes de hoy, tan diversos de los del siglo XVI.

En el curso de su estudio, se encuentra con realidades a veces desconcertantes, como los problemas del humanismo, latín, etc... que le obligan "a modificar y aún a abandonar teorías educacionales que en otro tiempo consideraba como parte esencial del concepto educacional jesuítico, y que defendió anteriormente con sinceridad, aún en letras de molde"⁵⁸.

Podríamos decir que Ganss, a través de un estudio histórico serio, útil instrumento de trabajo por sus completas bibliografías e índices analíticos y de autores, se ha limitado —y es bastante— a introducirnos en el debate, y a invitarnos a tomar parte en él.

Al análisis de las Universidades, tal como las concibió el Santo de Loyola, sigue el estudio del mutuo influjo entre la Universidad y el ambiente social-cultural de la

* La redacción de este estudio, que incluimos como parte del nuestro, pertenece a Mariano N. Castex, S. I.

⁵⁴ Cfr. PEDRO DE LETURIA, *De Constitutionibus collegiorum*, en *Estudios Ignacianos*, vol. I, pp. 355-387.

⁵⁵ Cfr. FRANÇOIS DAINVILLE, *La naissance de l'humanisme moderne*, Beauchesne, Paris, 1940; *La géographie des humanistes*, id., id., 1940; y *L'éducation des jésuites*, Etudes, 251 (1946), pp. 181-201.

⁵⁶ Cfr. ALLAN P. FARRELL, *The Jesuit Code of Liberal Education*, The Bruce Pub. Comp., Milwaukee, 1938; y *Colleges for Extern Students opened in the Lifetime of St. Ignatius*, AHSI 6 (1937), pp. 287-297.

⁵⁷ *Saint Ignatius' Idea of a Jesuit University*, Marquette University Press, Milwaukee, 1954. Traducción castellana, *Universidad y educación jesuíticas ideadas por San Ignacio*, Ed. y Pub. Antillenses S. I., La Habana, 1958, 442 págs.

⁵⁸ *Ibid.*, prefacio, p. 1.

época, para terminar con el análisis del espíritu de las Constituciones en lo que a educación se refiere. Concluye con la *Cuarta Parte* comentada de las *Constituciones*; y algunos apéndices, entre los cuales se destaca el breve estudio sobre *Paideia* y el sentido de los términos: *educación liberal y general*. Una colección de grabados de buen gusto, complementan la obra.

"Nada de nuevo luego de los trabajos de Dainville y Charmot", nos dice un crítico, por cierto injusto⁵⁹. Tal afirmación nos sorprendió por cierto, impulsándonos hacia una rápida inquisición en lo ya existente. Estas líneas reflejan lo hallado, en ideas sueltas que quizás sean de algún provecho para quienes quieran estudiar estos temas de educación y pedagogía ignaciana.

* * *

Contamos los católicos con numerosas Universidades y Colegios; y de continuo surgen nuevos institutos, ante la exigencia de nuevas necesidades, a las cuales la Iglesia —y también la Compañía— trata de responder en alguna manera.

Mucho se ha escrito acerca del concepto de Universidad y de educación. Como en los campos políticos y sociales, también aquí se entrelazan en confusa amalgama el ir y venir de las ideas. Si prescindimos de Europa, en donde los centros de estudio cuentan ya con la estabilidad y solidez de una cultura milenaria, y fijamos la atención en América latina, hasta un ciego detectaría la confusión. Salvo pocas instituciones, la improvisación ya por parte del estado, ya por parte de la actividad privada, está al día en todos los aspectos.

En estas tinieblas, no es raro topar con profesionales y dirigentes que hablan de lo universitario y lo educacional, sin distinguir con claridad entre *medios y fines*. Así se oye decir que la función propia de la Universidad es la *investigación científica o la búsqueda y la trasmisión de la verdad o la formación puramente intelectual de las juventudes*⁶⁰ o también *la promoción, difusión y preservación de la cultura*⁶¹. Tampoco es escaso el número de católicos que, imbuídos de estos criterios, se lanzan con entusiasmo a la construcción de Universidades que, desde el punto de partida, estructuran en cimientos de algodón, desconociendo al parecer las normas claras trazadas por el magisterio de la Iglesia. Además, estas Universidades católicas cuentan con un extenso porcentaje de profesores laicos, a quienes convendría familiarizar con ese magisterio; en idénticas circunstancias se encuentran las instituciones jesuíticas y sus profesores laicos, que deberían conocer además lo esencial de la pedagogía ignaciana.

Para esto, es necesario desglosar con cuidado lo esencial y perenne de lo accidental y mudable. Ganss, en su estudio *Saint Ignatius the Educator*⁶¹, plantea uno de los debates fundamentales: el fin de la Universidad católica ¿es la formación solamente intelectual, o intelectual y moral simultáneamente? Recuerda los traba-

⁵⁹ Cfr. Sc. Ecc. (1955), p. 331.

⁶⁰ Cfr. B. HOUSSAY, *La investigación científica*, Univ. Nac. del Litoral, 1942, pp. 5 y ss.

⁶¹ Cfr. Boletín de la Univ. Nac. de Buenos Aires, junio 1958, p. 3.

⁶¹ Cfr. AHSI. 25 (1956), pp. 598-612.

jos de Hutchins⁶², quien coloca la *verdad* como fin propio de la Universidad. Con éste concuerda Ward⁶³, quien sostiene que el fin es la *virtud intelectual*, negándole un fin moral⁶⁴. Si bien Hutchins modifica, en 1947, sus puntos de vista al respecto, poniendo como fines a la *sabiduría* (*wisdom*) y la *bondad* (*goodness*)⁶⁵, no puede negarse, afirma Ganss, la influencia negativa de este autor en Universidades y *Colleges* de los Estados Unidos.

Ganss concluye su estudio, presentando los fines que San Ignacio exige en la *Cuarta Parte* de sus *Constituciones*: formar, no solamente las virtudes intelectuales, sino simultáneamente las morales⁶⁶. Tales conclusiones, implícitamente reflejadas por Santo Tomás en sus obras, como lo demuestra Slavin en un interesante opúsculo⁶⁷, y por el Card. Newman según el parecer de McGrath⁶⁸ y contra la opinión de Corcoran⁶⁹, las encontramos refirmadas y sintetizadas en la Encíclica *Divini illius Magistri* de Pío XI, en las enseñanzas del Pontífice Pío XII⁷⁰, y en las conclusiones del Congreso de *Pax Romana*⁷¹.

Una síntesis completa del pensamiento ignaciano en esta materia, nos la presenta Ganss, en la obra que motiva este comentario, en estos términos: “Desarrollo armónico del hombre todo, con todas sus facultades naturales y sobrenaturales; de modo que, por medio de su propia actividad y consideración, puede alcanzar una bien fundada visión católica de la vida, y llegar a ser una copia viva de Cristo en su persona y en sus acciones; y, consiguientemente, pueda ser feliz en este mundo como un ciudadano benéfico tanto a la sociedad eclesiástica como civil y, con el tiempo, lograr la participación en el gozo eterno de la visión beatífica”⁷².

Surge claramente de lo expuesto que a San Ignacio le interesa, en primer término, el desarrollo armónico de *todo hombre*, su *ser* como tal por así decir, y luego su *actuar*. Esto es: copiar a Cristo en la acción, que no es otra cosa que el fin que persiguen las últimas tres *Semanas de los Ejercicios*⁷³; en beneficio de la sociedad eclesiástica y civil, o sea la idea del *servicio*⁷⁴; y, por último, su ulterior devenir, esto es, la participación en el gozo eterno, o sea *salvar su ánima*⁷⁵. He aquí los que podrían llamarse los *objetivos* de la educación ignaciana.

⁶² *The Higher Learning in America*, Yale University Press, New Haven, 1936.

⁶³ *Blueprint for a Catholic University*, Herder, St. Louis, 1949.

⁶⁴ “Not to make men good”.

⁶⁵ *Education for Freedom*, St. Louis Univ. Press, Baton Rouge, 1947.

⁶⁶ Cfr. *Part IV*, 1.

⁶⁷ *Essays in Thomism*, Sheed and Ward, New York, 1942.

⁶⁸ Cfr. F. McGRATH, *Newman's University, Idea and reality*, Longmans, Green and Co., London 1951, pp. 169-173.

⁶⁹ Cfr. Newman, *Selected discourses on liberal knowledge* (With an Introduction). Univ. College, Dublin, 1929.

⁷⁰ Cfr. Universidades, maestras de vida cristiana, moral, cívica y social, *Alocución al XXII Congreso de Pax Romana*, AAS. 44-581; *Radiomensaje al IV Congreso Interamericano de Educación Católica*, agosto de 1951, AAS. 43-594.

⁷¹ Cfr. *Mission de l'Université*, Lethielleux, Paris, 1953, pp. 237-244, inc. 1-5.

⁷² Cfr. GANSS, *Univ. y educ. jesuíticas*, op. cit. en nota 58, p. 211.

⁷³ “Demandar conocimiento interno del Señor, que por mí se ha hecho hombre, para que más le ame y le siga. *Ejercicios*, n. 104.

⁷⁴ Cfr. *Meditación del Reino*, *Ejercicios*, n. 97.

⁷⁵ Cfr. *Principio y Fundamento*, *Ejercicios*, n. 23.

Si el fin de una Universidad católica es la formación simultáneamente intelectual y moral de sus miembros, ¿cuáles son los métodos o medios para la obtención de sus fines específicos? En el campo católico, nuevas pedagogías se entrecruzan, y desplazan métodos centenarios. Dentro de la *Compañía*, la variedad de lugares, tiempos y personas hacen pensar en una continua mutación y adaptación.

No son pocos quienes se preguntan: ¿Cuál es el pensamiento ignaciano? Al verlo a primera vista, cubierto de detalles y métodos poco prácticos para la mentalidad actual, no es raro el rehuirlo, saliendo del paso con nuevos y extraños sistemas de enseñanza.

Primero Misson⁷⁶, luego Charmot⁷⁷ y otros, tratan de llegar al núcleo de esta materia. Pero nos parece que en este punto es Ganss quien da el paso definitivo.

Misson, Charmot y también Fitzpatrick en un opúsculo que desgraciadamente no pudimos obtener⁷⁸, insinúan un paralelismo entre los Ejercicios Espirituales y el concepto de educación del Santo. Ciertamente, por poco que analicemos los rasgos esenciales de la idea ignaciana de educación o de Universidad, ésta se transfigura en la esencia de la espiritualidad ignaciana. Las ideas pedagógicas de San Ignacio, reflejadas a través de cartas e instrucciones, no son sino simples aplicaciones, facetas multicolores de una misma idea: “El fin de esta *Compañía* es, no solamente atender a la salvación y perfección de las ánimas propias con la gracia divina, más con la misma intensamente procurar de ayudar a la salvación y perfección de las de los prójimos”⁷⁹. Doctrina que tiene sus raíces por cierto en el *Principio y Fundamento* de los Ejercicios Espirituales⁸⁰, y en la *Meditación del Reino*⁸¹.

La historia nos presenta a Ignacio, imbuído de este *espíritu de servicio*, enfrentando la realidad de su siglo, y tratando de hallar remedio eficaz a su problema. Ignacio tiene claros los fines; y, para alcanzarlos, busca en cada oportunidad los medios convenientes. El análisis de la forma o modo con que encuentra estos medios, permitirá sin duda reconocer y ponderar el valor relativo y netamente utilitarista de éstos, y quizás impulsará la atención de más de un educador a deslizarse de la contemplación de ellos hasta caer en cuenta de la riqueza contenida en el modo o forma con que el Santo halló tales medios.

Retomando un trinomio clásico —el del estudio, la oración y la acción—⁸¹, diríamos que el concepto educativo del Santo nace de esta manera:

1.—*Estudio* del ambiente, de los tiempos, lugares y personas. Tal estudio lo hace San Ignacio en sus años de formación. Su fino espíritu de observación, que bien podría haberse esquematizado en sus *puntos* clásicos para la contemplación

⁷⁶ *Les idées pédagogiques de St. Ignace de Loyola*, Lethielleux, Paris, 1932.

⁷⁷ *La Pédagogie des jésuites*, Spes, Paris, 1943.

⁷⁸ St. Ignatius and the *Ratio Studiorum*, McGraw-Hill, New York, 1933. Cit. en IPARRAGUIRRE, *Orientaciones bibliográficas sobre S. Ignacio de Loyola*, IHSI, Roma, 1957.

⁷⁹ Cfr. *Constituciones, Examen*, c. 1, n. 2.

⁸⁰ *Ejercicios*, n. 23.

⁸¹ *Ejercicios*, nn. 91-98.

⁸¹ Cfr. MIGUEL A. FIORITO, *Notas para un estudio de los ejercicios espirituales*, *Ciencia y Fe* 4 (1958) 531-533.

de la vida de Cristo⁸², “ver las personas, oír lo que hablan, mirar lo que dicen”, penetra y asimila todo. “Nuestro Padre Ignacio —nos dice Rivadeneira—, siempre estaba pensando en la manera de encontrar medios para remediar los grandes males que veía estaban brotando en la cristiandad...”⁸³.

2. — Luego, la *oración*. Como resalta en los fragmentos de su *Diario espiritual*, Ignacio trata hasta los ínfimos detalles con su Rey y Señor. La consulta o lección se efectúa a través del discernimiento de espíritus, y en los diversos tiempos de elección⁸⁴. En su *oración*, Ignacio selecciona y adapta los medios para el fin. Con el discernimiento escoge las cosas criadas que más le han de ayudar para alabar, hacer reverencia y servir a Dios Nuestro Señor⁸⁵.

“Con la sabiduría y genio práctico de un santo; favorecido con la unión mística —nos dice Ganss—, de una u otra manera Ignacio escogió los mejores elementos que contenían los sistemas de los primeros humanistas, y evitó sus más graves deficiencias”⁸⁶.

3. — La *acción* sigue a la elección hecha a través del discernimiento en la oración. Ignacio pone entonces, en la práctica, los medios elegidos. Es así cómo, en su tiempo, impone a sus colegios un sistema educativo que cuenta con todo lo positivo de la antigua educación medioeval, y lo asimilado de la naciente educación renacentista. “En su labor, nos dice Ganss, es dueño y no esclavo de la legislación anterior”⁸⁷. De continuo insiste y piensa en la adaptación a nuevas modalidades⁸⁸.

En síntesis, a la pregunta de cómo nacen los conceptos educacionales ignacianos, habría que responder: ante todo *estudio* y *oración*; es decir, adaptación y selección de los medios adecuados, a través de la discreción de espíritus, en presencia de su Rey y Señor; y, finalmente *acción*, es decir, aplicación de los métodos largamente estudiados y prudentemente ensayados y discutidos. Esta *acción* de Ignacio refleja pues, en su más profunda fibra —mediante el *estudio* y ante todo la *oración*—, el espíritu de los Ejercicios Espirituales.

Ciertamente, el educador jesuita, impregnado con la espiritualidad ignaciana, al debatir, buscar, o aplicar nuevos métodos pedagógicos no debería perder de vista este modo particular con que Ignacio nos enseña la búsqueda de medios para alcanzar los fines que se pretenden. Pretender absolutizar o universalizar estos medios sería quizás olvidar o negar el modo con que fueron concebidos. Sería, a mi entender, transformarlos de *medios* en *fines*. Sería paganizar la educación, ya que aquéllos deberían utilizarse solamente *tanto cuanto* ayuden para el fin pro-

⁸² *Ejercicios*, nn. 106, 107, 108.

⁸³ Cfr. GANSS, op. cit. en nota 58, p. 20.

⁸⁴ *Ejercicios*, nn. 175-188.

⁸⁵ *Ejercicios*, n. 23.

⁸⁶ Cfr. GANSS, op. cit. en nota 58, 207-208.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 55.

⁸⁸ Cfr. *Constituciones*, P. IV, c. 12, n. 2; c. 4, n. 3, B; c. 13, n. 2 A; c. 14, n. 1, B; c. 6, n. 13, K, etc...; y carta a Gerardo, MHSI, Serie I, Ep., T. VIII, p. 19-618, cit. en GANSS, op. cit. en nota 58, p. 186.

puesto⁸⁹, según las variantes y heterogéneas necesidades de tiempos, lugares y personas.

* * *

Puesto en claro los *objetivos*, y el camino a seguir en el hallazgo de los *medios* adecuados para su obtención, quedaría por echar una rápida hojeada a los *principios* que brotan de la documentación, y que han sido expuestos con claridad por Misson⁹⁰, Charmot⁹¹ y Ganss⁹², y que, a mi entender, me permitiría resumir así toda la pedagogía ignaciana:

1. El *profesor*, director y guía, atento no sólo al progreso intelectual del alumno, sino también a la base espiritual. Abierto y alerta para la adopción y aplicación de cualquier recurso que sirva para el fin, según las necesidades de tiempo, lugares y personas.

2. Todo el proceso educativo se cimenta en la *labor activa* y no pasiva del discípulo. Supone pues una *docilidad* que, a su vez, rebosa *iniciativa*. Esta interacción mutua de maestro y alumno debe tender con rectitud al *magis*, tanto en lo natural como en lo sobrenatural.

Para quien los vive, bastaría recorrer el libro de Ejercicios: la aplicación oportuna, en el campo pedagógico (ya sea primario, secundario o superior) de los principios en él contenidos, daría como fruto por cierto *una mayor gloria de Dios*, que llevará a todos, maestros y discípulos, a aquel “conocimiento y amor divino” del que nos hablan las Constituciones⁹³.

* * *

Los fracasos, imputables a veces a la limitación del alumno, o a la deficiente pedagogía del maestro, ¿no tendrían por causa la falta de aplicación de aquellos principios esenciales?

Las largas e inútiles disputas, ¿no responderían, en último término, al olvido, y quizás desconocimiento, de estos principios fundamentales que guiaron al Santo en la elección de los medios y en su oportuna aplicación?

Ciertamente, sólo sería maestro apto para desenvolverse en el campo pedagógico ignaciano, quien viva y conozca a fondo la espiritualidad de los Ejercicios Espirituales y sus ricos recursos psicopedagógicos. Estaría en posesión de la idea educacional de Ignacio, quien supiera buscar en todo *la mayor gloria de Dios*, en una *acción efectiva* y prudente, de continuo adaptada a sus objetivos inmediatos, nutrida firmemente en *previos estudios*, y fortificada por el trato íntimo con Dios en la *oración*.

Esta espiritualidad es la que debe traslucir el maestro, y trasfundir al alumno. Todo lo restante son accidentes, y, por lo tanto, mudables y capaces aún de ocaso definitivo.

⁸⁹ *Principio y Fundamento, Ejercicios*, n. 23.

⁹⁰ Cfr. MISSON, op. cit. en nota 76.

⁹¹ Cfr. CHARMOT, op. cit. en nota 77.

⁹² Cfr. GANSS, op. cit. en nota 58.

⁹³ Cfr. *Constituciones*, P. IV, c. 12, n. 1.