

## BIBLIOGRAFIA

LA DIRECCION DE LA REVISTA SE RESERVA EL DERECHO DE CONCEDER MAYOR O MENOR AMPLITUD, DE ACUERDO CON LOS AUTORES DE LAS RESEÑAS Y NOTAS BIBLIOGRAFICAS, A LA PRESENTACION DE LOS LIBROS RECIBIDOS POR LA REDACCION

INDICAMOS A CONTINUACION LOS LIBROS JUZGADOS EN ESTA ENTREGA, SEÑALANDO SOLAMENTE LA PAGINA EN QUE SE HALLA EL DATO BIBLIOGRAFICO

Acción del hombre sobre el psiquismo humano	217
AGAGIANIAN, G. P., Jean XXIII et les missions	208
AGUSTIN, S., Obras de S. Agustín	221
AHERN, B. M., Epístolas a los Gálatas y Romanos	179
Al servicio de la palabra	245
ALTANER, B., Patrologie	170
ALVAREZ, D., Teatroforum	241
Amor maternal	156
ANSELMO, S. Oraciones y meditaciones	220
ANTOINE, L., La "Pâque" de chaque jour	244
ASENSIO, F., El levítico	176
BARREAU, J. C., BARBE, D., Le prêtre dans la mission	235
BEA, A., Der Weg zur Einheit nach dem Konzil	211
—, Die Kirche und das jüdische Volk	210
—, Friede zwischen Christen	210
BECK, M. M., Der neuen Schöpfung entgegen	240
BETZ, O., Die Eschatologie in der Glaubensunterweisung	240
BILLET, B., Croissance de Lourdes	222
BINDEL, V., Le Mont Saint-Michel	170
BÖHM, W., Die metaphysischen Grundlagen der Naturwissenschaft und Mathematik	145
BOMMER, J., Esencia y sentido del amor	235
BOROS, L., Erlöstes Dasein	198
BOUYER, L., Eucharistie	226
BROWN, R. E., Evangelio y epístolas de S. Juan	179
BROX, N., Der Glaube als Zeugnis	191
BSTEH, A., Zur Frage nach der Universalität der Erlösung	196
BUONAIUTI, E., Die exkommunizierte Kirche	211
CABODEVILLA, J. M., Carta de la caridad	229
Cahiers Laënnec (sept. 1966; déc. 1966)	217
CAMBIER, J., Vie chrétienne en Eglise	177
CANALS VIDAL, F., En torno al diálogo católico-protestante	204
CARDONNEL, J., J'irai vers mon père	230
CARRASCAL ROMAN, J., Desde mi rompeolas	229
CATENA, O. A., 72 salmos para cantar	246
—, Orando con los salmos	246
CATURELLI, A., La filosofia	139
—, La metafísica intramundana de Xavier Zubiri	137
Celebraciones de la palabra	246
CHAUCHARD, P., Vicios de las virtudes, virtudes de los vicios	216
CODINA, V., El aspecto cristológico en la espiritualidad de J. Casiano	197
COGNET, L., Newman ou la recherche de la vérité	226
COMBES, A., De doctrina spiritali S. Theresiae a Iesu Infante	226
—, Retraite	224
Concilio di Trento e la riforma tridentina I y II	188
Concilio Ecueménico Vaticano II (Comentarios a la Constitución sobre la Iglesia)	207
Concilio Ecueménico Vaticano II (Constituciones)	205
Concilio Ecueménico Vaticano II (Registro de materias y esquemas de los documentos conciliares)	208
CROATTO, J. S., Historia de la Salvación	180
CRUCHON, J., Psicología pedagógica del niño y del adolescente	155
DANTINE, W., RAHNER, K., Intellektuelle Redlichkeit, Glaube und Wissenschaft	191
Das grosse Gespräch der Religionen	213
DAUTZENBERG, G., Sein Leben bewahren	188
DE AZCONA, T., Isabel la Católica	101
DE BROGLIE, L., Certitudes et incertitudes de la science	146
DE CONTRERAS, J., Los orígenes del imperio	162
DE FABREGUES, J., Perfil intelectual de Bernanos	184
DEISSLER, A., El A. T. y la moderna exégesis católica	178
DELANGLADE, J., Das Problem Gott	142
DE LANGRE, M., Alma humana y ciencia moderna	237
DELFAGAAUW, B., La filosofia del siglo XX	137
DEL RIO, E., La voz por las palabras	233
DEL SAZ-OROZCO, C., Dios en J. Ramón	232
De oratione communi seu fidelium	246
DE OROZCO, Tratado de las siete palabras de María Sma.	220
DE SAINT-JOSEPH, L.-M., Comme je vous ai aimés	230
DE VAUX SAINT-CYR, B., Revenir à Dieu, pénitence, conversion, confession	248
DE VRIES, J., Warum Religion	166
DEXINGER, F., Sturz der Göttersöhne oder Engel vor der Sintflut?	174
DITTRICH, H., Realisierung des Glaubens	220
DOFF, J., Notions de logique formelle	143

31 MAR 2000

# STROMATA

REVISTA TRIMESTRAL

publicada por las Facultades de Filosofía y Teología

HEMEROTECA  
CAMPUS

Director

M. A. FIORITO S.I.

Secretario de redacción

C. BENZI S.I.

Comité de Redacción

R. DELFINO S.I.

E. LAJE S.I.

J. I. VICENTINI S.I.

Administración

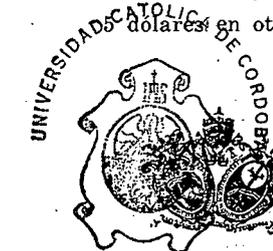
Colegio Máximo - San Miguel - FNGSM - Argentina

Suscripción anual

1.500 pesos en la Argentina

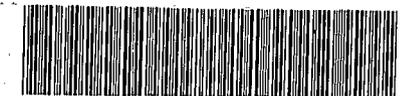
4 dólares en Sudamérica

3 dólares en otros países



HEMEROTECA FIA Y TEOLOGIA

H  
1/2-STR



F-000382/1967v23n1

UNIVERSIDAD CATOLICA DE CORDOBA  
BIBLIOTECA

## STROMATA

El nombre de Clemente de Alejandría ha pasado a la historia, como el del primer escritor de la Iglesia a quien preocupan a fondo las mutuas relaciones de la filosofía con el cristianismo: Clemente de Alejandría es el primero a quien interesa profundamente el problema de la filosofía cristiana; o sea, ese fenómeno que se repite en la sucesión de los siglos, del filósofo que se hace cristiano, y del cristiano que filosofa para progresar en el conocimiento del dogma.

Clemente siente, o mejor presiente, todo esto. Y escribe sus célebres STROMATA o Miscelánea, así llamados porque los temas tratados en ellos dejan al expositor gran libertad de elección.

Por eso, al cumplir los veinte años de la publicación de nuestra revista trimestral CIENCIA Y FE, en la que se reunieron los esfuerzos anteriores de nuestras Facultades de Filosofía y Teología, publicados bajo los títulos respectivos de FASCICULOS DE BIBLIOTECA (1937-1943) y STROMATA (1938-1943), nos ha parecido que este último título es el que mejor representa el sentido, a la vez tradicional y moderno, de nuestro actual esfuerzo; y hemos querido iniciar el vigésimo primer año de trabajo en CIENCIA Y FE, anteponiendo al nombre —ya bien conocido de nuestra revista— el título más expresivo de STROMATA.

No es un cambio de nombre (ambos a dos figurarán en el encabezamiento de nuestra revista), como no lo fue el de Saulo y Pablo; sino una manera de recordar a los que nos precedieron en nuestro actual trabajo, y nos siguen acompañando con su inspiración original: *nuestra ciencia*, filosófica y teológica, puesta al servicio, como testimonio de *nuestra fe* viva, de la fe de nuestros lectores, en una miscelánea (stromata) de trabajos de investigación o de boletines bibliográficos y ficheros de revistas, instrumentos de trabajo que ofrecemos a nuestros colegas.

## LA LEY IGNACIANA DE LA ORACION en la Compañía de Jesús

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

La reciente Congregación General XXXI de la Compañía de Jesús, en la cual ésta, imitando en su pequeña medida a la Iglesia del Concilio Vaticano II, se ha interrogado a sí misma<sup>1</sup>, dio lugar a muchos estudios sobre las fuentes históricas de la Orden, y también a una seria reflexión sobre su realidad actual.

Uno de los temas de estudio y reflexión a los que se abocó la Congregación General XXXI fue el de la oración, no sólo en sí misma sino también y sobre todo en su expresión legislativa. También en esto la Compañía de Jesús ha seguido, a su manera, el ejemplo de la Iglesia de nuestro tiempo que, en dos Constituciones, la conciliar sobre la Sagrada Liturgia y la post-conciliar sobre la Penitencia, ha buscado una nueva expresión legislativa que fomentara en los hombres de nuestro tiempo el espíritu de oración y de penitencia: en ambas Constituciones, la del Concilio Vaticano II y la de Paulo VI, la disminución de las prescripciones externas (ritos) o la puerta claramente abierta a las adaptaciones personales (ayunos y abstinencias), ha sido el servicio que la "nueva ley" ha querido prestar al espíritu permanente de renovación de la Iglesia. Y para esta búsqueda de nuevas expresiones legislativas, es evidente que resulta necesario el estudio de las fuentes y la reflexión sobre la realidad actual.

El estudio que hoy presentamos, sobre la ley ignaciana de la oración en la Compañía de Jesús, fue elaborado en esas circunstancias peculiares de la Iglesia y de la Compañía en que esta

<sup>1</sup> Cfr. J.-M. Le Blond, *Compagnie de Jésus, que dist-tu de toi-même?*, Christus, 14 (1967), pp. 269-277.

última, a la luz de los decretos del Concilio Vaticano II, preparaba su renovación y actualización legislativa. Y como esas circunstancias son todavía en cierto sentido actuales, creemos conveniente publicarlo con pequeñas correcciones de detalle. Porque es una de las características de la reciente Congregación General XXXI —también en esto imitadora del Concilio Vaticano II— el ser sólo un punto de partida<sup>2</sup>, una inspiración para su trabajo post-congregacional en el cual el estudio de las fuentes y la reflexión sobre su exacto valor actual siguen siendo tan necesarios como lo fueron para la redacción de sus nuevos documentos legislativos. Como el P. General Pedro Arrupe dijo a todos los jesuitas, tratando en una carta sobre la aceptación de los decretos de la Congregación General XXXI, la Compañía de Jesús vivirá “estos años como en una inmensa expectación, no ciertamente inactiva, sino laboriosa y de no inmediata satisfacción, ya que *los valores esenciales y perennes deben expresarse en lenguaje y estilo en parte nuevos*, traducción que no se hace sino con un esfuerzo difícil y de tanteos. Mas nuestra esperanza ha de ser serena y optimista, pues mediante un esfuerzo profundo, paciente y perseverante, *se elaborarán poco a poco las nuevas y más adecuadas expresiones*. En realidad, se está preparando una nueva fase de la historia, con un conocimiento más

<sup>2</sup> Paulo VI, en su discurso de clausura de la Congregación General XXXI nos ha hablado de “la grande y ansiosa hora que habéis vivido... como concluyendo con ocasión del Concilio Vaticano II recientemente celebrado, cuatro siglos de vuestra historia, y como inaugurando con nueva conciencia y nuevos propósitos un nuevo período de vuestra vida religiosa y militante”. Y el P. General Pedro Arrupe, en la carta que escribió a todos los jesuitas sobre este tema, les decía: “No habéis de mirar la Congregación General como un acontecimiento ya pasado, y su obra como materia para la historia o la crítica. No se presenta como un objeto colocado fuera de nosotros, sino como un asunto verdaderamente nuestro, como una tarea que no se llevará a cabo sino con la colaboración de todos nosotros. No andemos indagando qué resultados ha tenido la Congregación General para la Compañía, sino preguntémonos *qué debemos hacer para llevar a feliz término la obra comenzada por la Congregación*”. Y a continuación señala un doble error post-congregacional (como lo es post-conciliar): “uno, el imaginar que la Congregación General ha roto el curso de la historia de la Compañía y la viva tradición de modo que todo haya de comenzar de nuevo; otro, esperar de la Congregación General conclusiones que se han de tomar sin más, y sin trabajo, como solución plena y estática de los serios problemas que se nos planteaban”.

íntimo de la vocación humana, cristiana, y religiosa”<sup>3</sup>. Y para esta nueva fase de nuestra historia, que se caracteriza por esta búsqueda —que debe hacerse en común, como lo indica el P. General en esta misma carta— de las nuevas y más adecuadas expresiones de los valores esenciales y perennes, se necesitan muchos estudios históricos y a la vez mucha reflexión actual.

\* \* \*

Hasta aquí lo que creímos necesario decir sobre la actualidad de nuestro estudio y reflexión sobre la ley de oración en la Compañía de Jesús. En cuanto al mismo estudio, nos adelantamos a decir que tanto en su título como en su curso, siempre que hablamos de ley o de legislación de oración, no entendemos solamente la que prescribe, con precisión matemática —por así decirlo— el tiempo que hay que emplear, por regla, en la oración, o el modo de la misma, sino también la que exhorta a la oración, o bien da directivas para hacerla mejor —indicando, por ejemplo, sus condiciones externas de silencio, mortificación o dominio de los sentidos, etc.—, o bien, finalmente, enuncia los principios de una vida de oración fundada en la revelación, en una sana psicología y también en la sociología, en la medida que estas ciencias del hombre contribuyen a la comprensión de dicha revelación, como Palabra que es dirigida por Dios a un hombre concreto.

De todo este rico contenido de la ley acerca de la oración en una Orden religiosa como la Compañía de Jesús, nos interesa sobre todo llamar la atención de nuestros lectores sobre sus principios, mediante los cuales el legislador —en nuestro caso, San Ignacio— pone ante nuestros ojos el espíritu de oración que es el fin de su expresión legislativa; mientras que todo lo demás —prescripciones, directivas, exhortaciones— son sólo medios para la consecución más segura de ese espíritu.

Creemos además que esos principios son los que hacen

<sup>3</sup> Carta a toda la Compañía de Jesús, del 2 de enero de 1967. La acabamos también de citar en la nota anterior según el ejemplar aún no publicado en Acta Romana.

ignaciana, de un modo original, la ley de oración elaborada por San Ignacio para la Compañía de Jesús; mientras que muchos de los otros elementos de la misma ley pueden ser comunes con otras espiritualidades y ser imitados textualmente de otras legislaciones religiosas, como ha sucedido, por ejemplo, respecto de la “hora de oración”, o el modo “mental” de la misma, o el hecho de ser “matutina”. Y, dentro de la misma Compañía de Jesús, esos elementos pueden tal vez cambiar, sin que por ello necesariamente cambie, al encarnarse en diversos ambientes socio-culturales, el espíritu de la ley ignaciana.

De modo que nuestro estudio, aunque ambiciosamente se titula *La ley ignaciana acerca de la oración en la Compañía de Jesús*, mira sobre todo a su elemento intrínseco, vital, que es su espíritu; y presta atención a los demás elementos sólo en la medida que es necesario para el logro de esa intención primaria. Tanto más que los historiadores que nos han precedido en el estudio de la ley acerca de la oración en la Compañía de Jesús se han dejado absorber demasiado —a nuestro juicio— por uno que otro elemento circunstancial de la misma, como se nota por ejemplo en los mismos títulos de sus trabajos. Sirva de ejemplo *La hora matutina de meditación en la Compañía de Jesús* del P. Leturia, cumbre y a la vez prototipo de una orientación histórica que ha prestado atención casi exclusiva al elemento “tiempo” —y tiempo “continuo”— de oración. Y con ello queremos además salirnos de una polémica, iniciada a principios de siglo —y aún antes, pues se viene arrastrando desde los orígenes de la Compañía— y que en parte se continuó dentro de la reciente Congregación General XXXI: la historia es maestra de la vida; pero quien vive polemizando no es buen maestro de historia.

Esperamos además que, atendiendo al espíritu de la legislación ignaciana acerca de la oración en la Compañía de Jesús, ciertos elementos de la ley, como el tiempo y modo de oración prescritos, ocupen su verdadero lugar<sup>4</sup>; y otros en

<sup>4</sup> Congregación General XXXI, *Decreto de la oración*: “En primer lugar, la Congregación General XXXI quiere de propósito recordar a todos los miembros de la Compañía de Jesús la necesidad absoluta de la oración personal y cotidiana. Atenta con todo a la evolución espiritual contem-

cambio, prácticamente olvidados, como por ejemplo la intervención del superior local en la adaptación de la ley a cada súbdito y la responsabilidad e iniciativa de éste en su propia vida y horario de oración, pasen a primer término<sup>5</sup>. Y para facilitar esto último, que tiene mucha importancia en orden a las consecuencias prácticas de nuestro estudio histórico, vamos a tratar de presentar el espíritu ignaciano de su ley de oración, no en abstracto, sino encarnado en esos elementos concretos, y comunicándoles su vida.

\* \* \*

Dijimos que la polémica en torno a la ley ignaciana de oración —en favor de una vuelta a la misma, o en favor de la actual ley introducida en la Compañía a partir del Generalato de Borja— lleva casi un siglo —si no cuatro— de existencia. Y por ello creemos útil presentar, en el mismo texto y no en nota o apéndice, los antecedentes bibliográficos de nuestro estudio histórico: la historia de la ley ignaciana acerca de la oración en la Compañía de Jesús, comenzada a principios de siglo, aún se está haciendo; y creemos que la reciente expresión legislativa, elaborada trabajosamente durante las dos sesiones de la Congregación General XXXI de la Compañía de Jesús (7.V - 15.VII de 1965; 8.IX - 17.XI de 1966), puede dar nuevo impulso a la curiosidad innata de los historiadores.

Nos limitamos aquí a los autores que se dedicaron expre-

poránea, la Congregación General no ha querido imponer a todos una regla universal estrictamente determinada en lo que se refiere al modo de orar y a su duración”. Consiguientemente, otros elementos de la regla universal han podido pasar a ocupar, en este decreto, el puesto principal.

<sup>5</sup> *Ibidem*: “Por tanto la regla de la hora de oración se ha de adaptar, bajo la autoridad del Superior, a cada uno de los miembros de la Compañía, conforme a la diversidad de situaciones y a la necesidad de cada uno...” Pero a cada uno de los jesuitas el decreto mismo le dice poco antes: “...es la misma caridad de Cristo la que nos urge a la oración personal; y respecto de esta urgencia no se da dispensa humana”. Respecto del olvido práctico de estos elementos de la ley —intervención del Superior local, y responsabilidad de cada súbdito— es sintomático que el mejor estudio y el más completo sobre el tema de la ley de oración en la Compañía de Jesús, el del P. Leturia, apenas se refiere a ellos y muy de paso; y sólo al responder a una crítica ulterior, habla un poco más de ellos pero siempre sin detenerse mayormente (cfr. *Estudios Ignacianos*, I, p. 379).

samente a la ley ignaciana, y dejamos los que estudiaron otras leyes sobre la oración en otras Ordenes y Congregaciones religiosas y que aún lo están haciendo<sup>6</sup>. Este último hecho significa que se está dando una “evolución espiritual” en nuestro tiempo, como dijo la Congregación General XXXI<sup>7</sup>; y que esta evolución, espiritual en su origen e intención, asume el estudio histórico como vehículo de expresión. Razón de más para insistir en nuestro propósito, enunciado al principio, de atender primariamente al espíritu que se expresa en los elementos más originales de la ley ignaciana sobre la oración en la Compañía de Jesús, y dejar a otros historiadores el estudio detallado de sus otros elementos secundarios, o el estudio de otras legislaciones religiosas sobre la oración en la Iglesia.

Cada uno de los autores que a continuación citamos como antecedente bibliográfico explícito de nuestro estudio, tiene su propio valor, y hace su aporte al esclarecimiento del tema, por más que entre sí se contradigan y hasta se traten de desplazar los unos a los otros. No vamos a decir qué tomamos de cada uno o qué rechazamos, porque esto provocaría en nosotros mismos o en nuestros lectores el espíritu polémico que tan poco ha ayudado, hasta ahora, a la historia de la ley ignaciana sobre la oración en la Compañía. En cambio, y para que nuestra lista bibliográfica no sea pura cita, vamos a decir algo positivo de casi todos ellos, o sea, de los más conocidos:

P. BOUVIER, *Les origines de l'oraison mentale en usage dans la Compagnie*, Lettres de Jersey, 1922, pp. 594-613. Este autor —que publicó su trabajo veinte años después de haberlo escrito y distribuido policopiado— es el primero y casi el único que presenta a San Ignacio dentro de la tradición de los grandes legisladores de órdenes religiosas que han sido más bien parcos al legislar de la oración.

P. SUAU, *Histoire de S. François de Borgia*, Paris, 1910, pp. 389-392, quien nos presenta a Borja, General de la Compañía, resistiendo a exageraciones “contemplativas” dentro de la Orden.

<sup>6</sup> Cfr. A. De Vogüé, *Le sens de l'office divin d'après la Règle de S. Benoît*, Rev. d'Asc. et Myst., 12 (1966), pp. 389-404; 13 (1967), pp. 21-33.

<sup>7</sup> Véase el texto citado en la nota 4.

J. M. AICARDO, *Comentario a las Constituciones de la Compañía de Jesús*, Madrid, 1920: Libro VIII, cap. 3, pp. 386-409, quien presenta el tiempo de oración continuo como modo de orar, y no como mero tiempo prescrito de oración.

O. KARRER, *Der Heilige Franz von Borja*, Freiburg, 1921, pp. 249-274: lleva al extremo la interpretación peyorativa de la intervención del P. Borja en el cambio de legislación acerca de la oración en la Compañía posterior a San Ignacio, aislando un poco del contexto histórico subsiguiente y suscitando el estudio complementario y correctivo del P. Leturia.

A. ASTRAIN, *De oratione matutina in Societate Iesu*, 1923, 84 págs.

P. DE LETURIA, *La hora matutina de meditación en la Compañía naciente*, AHSI, 3 (1934), pp. 47-86; *Documentos*, ibidem, p. 87-108 (cfr. *Estudios Ignacianos*, II, 189-268). Este autor es —y sigue siendo— el mejor expositor del estadio post-ignaciano (Borja, Mercuriano, Aquaviva) de la regla de oración en la Compañía de Jesús; y por el momento sólo puede ser completado y mejorado —luego diremos en qué sentido corregido— en lo que se refiere al estadio propiamente ignaciano.

P. DUDON, *Saint Ignace et l'oraison dans la Compagnie de Jésus*, 15 (1934), pp. 254-257, quien propone ciertas objeciones agudas —no siempre felices— al anterior trabajo del P. Leturia, y a quien éste contesta en el siguiente.

P. DE LETURIA, *De “Constitutionibus collegiorum” P.I.A. de Polanci ac de earum influxu in Constitutionibus Societatis Iesu*, AHSI, 7 (1936), pp. 1-30 (cfr. *Estudios ignacianos*, I, pp. 355-387): incluye, al menos de paso, elementos importantes de la ley ignaciana —como por ejemplo la intervención personal del superior local— que había descuidado en su anterior trabajo, y que la crítica de Dudon le obliga a tener en cuenta al menos de paso y pocas palabras.

I. IPARRAGUIRRE, *Para la historia de la oración en el Colegio Romano durante la segunda mitad del siglo XVI*, AHSI, 15 (1546), pp. 77-126: aduce documentos privados, mientras que los anteriores se concretan al estudio de los documentos públicos y oficiales; y en este sentido completa nuestro conocimiento

to del estadio post-ignaciano de la regla de la hora de oración mental en la Compañía de Jesús.

P. DE LETURIA, *Lecturas ascéticas y lecturas místicas entre los jesuitas del siglo XVI*, Archivo italiano per la storia della pietá, 2 (1953), pp. 3-34 (cfr. *Estudios ignacianos*, II, pp. 269-331): nos interesa lo que dice de la lectura de refectorio —parte de la ley de oración en la Compañía—, pp. 282-283 (siempre citamos, en el curso de nuestro trabajo, el texto que reproduce *Estudios ignacianos*; y sobre el mismo tema cfr. AICARDO, o.c. II, 222-228, 536-537, y V, pp. 466-472); de la lectura privada, pp. 283-286; de Nadal, Mercuriano y Aquaviva, pp. 295-311.

J. DE GUIBERT, *La Spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Roma, 1953: ver el índice temático, y especialmente pp. 72-82 (cap. II, moyens de formation), y pp. 544-564 (cap. XIV, l'oraison mentale).

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

I. IPARRAGUIRRE, *Estilo espiritual jesuitico*, Bilbao, 1964, 279 págs.: en los capítulos VI-VIII trata del mismo tema, pero más ampliamente que en el estudio anterior.

B. SCHNEIDER, *Der Konflikt zwischen Claudius Aquaviva und Paulus Hoffaeus*, AHSI, 26 (1957), pp. 11-12, donde aduce un nuevo documento de aquella época que resultaría actual en la nuestra.

H. BACHT, *Zur Frage nach den Anfängen der täglichen Betrachtungsstunden in der Gesellschaft Jesu*, s.d. instar manuscripti, 29 págs.: es el autor que, teniendo en cuenta al P. de Leturia, mejor actualiza a Bouvier, escritor —como dijimos— de principio de siglo.

NN., *De iis quae S. Ignatius de formali orationis exercitio sensit atque statuit*, Documentum praeivum ad C. G. XXXI (sigla CG. 26), 11 págs., donde expone sintéticamente los principales documentos conocidos hasta este momento, y en la misma línea de interpretación que Leturia.

R. McNALLY, *St. Ignatius: Prayer and the Early Society of Jesus*, Woodstock Letters, 94 (1965), pp. 109-134.

J. M. DEMSKE, *The Wisdom of a Change*, ibidem, pp. 135-138.

S. EGUSQUIZA, *El tiempo de oración en la primitiva Compañía*, instar manuscripti, 1966, 73 págs.

Como se podría advertir leyendo a estos autores, las fuentes históricas de la ley de la oración en la Compañía de Jesús, sobre todo en el estadio post-ignaciano, o sea, desde el Generalato del P. Borja hasta nuestros días, no se reducen a la llamada “hora de oración mental y matutina”, sino que tratan de las otras “horas”, momentos o modos de orar: visitas al Santísimo y exámenes, letanías y rosario, lectura espiritual y pláticas domésticas; y también los Ejercicios espirituales anuales, los días de retiro semanal y mensual, las renovaciones de votos, etc. etc. Pero, por razón de brevedad, nos restringimos al estudio de la dicha “hora de oración”: por una parte, es tan típica de la Compañía moderna que la Congregación General XXXI le dedica dos párrafos que fueron los más discutidos de su reciente decreto sobre la oración en la Compañía<sup>8</sup>; y por otra parte, esa célebre “hora” de oración se halla en el origen de las demás “horas” que son como su consecuencia natural. De modo que si estudiamos mejor la historia de la “hora de oración”, de rechazo —y sin distraernos mayormente con ellas— conoceremos mejor la historia de las otras “horas” en la Compañía de Jesús. No queremos con esto decir que no las tenemos en cuenta: al contrario, han sido para nosotros una pista indispensable para distinguir la ley ignaciana de la ley que se fue elaborando poco a poco después de la muerte de San Ignacio y

<sup>8</sup> Son los nn. 11 y 12: uno, en general, pero especialmente para los jesuitas ya formados; y otro sobre los jesuitas en formación de un modo más especial. La Congregación General XXXI habla entonces de la *regla de la hora de oración* (n. 11), y del *uso de la Compañía que da una hora y media* a la oración, Misa y acción de gracias (n. 12). Mientras que de las demás “horas” no habla, aunque sí de diversos modos de orar tradicionales, como los exámenes llamados de conciencia (n. 13), la “lectio divina” (n. 14 y lugares paralelos), la oración en común (además de la litúrgica, n. 15), los Ejercicios espirituales anuales (n. 16); pero prácticamente sin determinación taxativa de tiempo. Señal de que, entre todas las otras “horas” hasta ahora impuestas por regla o ley post-ignaciana, la “hora de oración” sigue considerándose típica de la Compañía y digna de su especial atención.

a partir sobre todo del Generalato del P. Borgia. De modo que si bien, por razones prácticas, concentramos nuestra atención en dicha “hora de oración” cotidiana, no perdemos nunca de vista el contexto de las demás “horas”, más típicas (que la misma “hora”) de todo el estadio posterior a San Ignacio.

Basados en esta primera constatación, vamos a dividir toda la historia de la ley de oración en la Compañía de Jesús en dos grandes etapas: una, en la que la única preocupación parece ser *un tiempo diario* de oración; y la otra, en que se trata de *varios tiempos* y modos de orar, cada uno con su medida, taxativa casi siempre, y que la legislación trata a toda costa de mantener en su variedad y diferenciación. Estas dos etapas se dan también en la vida de la Iglesia; y la Compañía de Jesús, como fiel hija, las imita en su vida interior: pensemos, por ejemplo, en la historia del breviario o de los ritos (directivos y prescriptivos) de la misa, y entenderemos qué queremos decir cuando hablamos de etapas en la ley de oración en la Compañía de Jesús.

Estas dos etapas son, simplificando un poco, las siguientes:

1. La que va desde San Ignacio hasta el Generalato del P. Laynez, su inmediato sucesor. O sea, desde 1539, fecha de origen de la Compañía, hasta 1564, muerte del P. Laynez. Y la llamamos *etapa ignaciana* porque en ella prevalece, en el derecho aunque no siempre de hecho, la concepción legislativa del Santo Fundador.

2. Todo el tiempo siguiente hasta nuestros días, pero sobre todo después de los Generalatos de los PP. Borja, Mercuriano y Aquaviva, que llamaremos la *etapa post-ignaciona*: 1565 a 1965. Dentro de esta segunda etapa los tres PP. Generales indicados (1565 a 1615) forman, como lo señala Leturia, un bloque decisivo para la implantación de la hora matutina de oración mental en la Compañía de Jesús, y también en la de las otras horas y modos taxativos de orar<sup>9</sup>.

Acerca de la segunda etapa, y especialmente de su núcleo

<sup>9</sup> Esta etapa es la que acaba de cerrarse con el decreto de la Congregación General XXXI cuando dice que “atenta a la evolución espiritual contemporánea... no ha querido imponer a todos una regla universal *estrictamente determinada* en lo que se refiere al modo de orar y a su duración” (*Decreto de la oración*, n. 11).

constituido por los tres Padres Generales indicados, contamos con el magnífico estudio de Leturia, basado en documentos de primera mano, acerca del cual lo único que se puede objetar es, como dijimos, que se restrinja a la “hora de oración”, y no preste suficiente atención a las demás “horas” que por razón del mismo espíritu legislativo post-ignaciono se fueron introduciendo a la vez (letanías, etc.). Le modo que no entraremos directamente en esta etapa histórica de la actual ley o regla de oración en la Compañía, y nos atendremos a las conclusiones y datos de Leturia.

En cuanto a la primera etapa, la que hemos llamado ignaciana, nos permitiremos no tener en cuenta las conclusiones de Leturia porque nos parecen estar afectadas por una visión parcial de los datos, y por un punto de vista demasiado favorable a esos tres Padres Generales, tal vez de rechazo de un punto de vista de otros historiadores demasiado adverso a los mismos: creemos que prestar tanta atención al tiempo de la oración impuesto por ley o regla, o no distinguir entre el tiempo impuesto que es mero tiempo, y el que es modo de orar (por ejemplo, cuando se impone que se haga oración una hora seguida, o de mañana); o no ver otros elementos tanto o más importantes en las Constituciones de San Ignacio y en su correspondencia sobre el tema (como lo es la iniciativa personal y responsabilidad del súbdito, y la dirección autoritativa del superior local), es, a nuestro juicio, leer parcialmente los documentos del pasado y, sin quererlo, interpretarlos a la luz de una experiencia personal posterior que ha olvidado casi por completo tales elementos de la vida de oración en la Compañía de Jesús.

Por estas y otras razones, vamos a limitar nuestro estudio directo a la primera etapa, la que hemos llamado ignaciana —pero que también abarca, como dijimos, el Generalato del P. Laynez—; y pasando por encima de toda la otra etapa, vamos a tener en cuenta lo que la Congregación General XXXI acaba de llamar “la evolución espiritual contemporánea”, o sea, el clima actual de la Compañía y de la Iglesia, manifestado esto último —como indicamos al principio— sobre todo en las dos grandes “leyes” eclesiales de oración y vida interior: la Consti-

tución conciliar sobre la Sagrada Liturgia, y la Constitución apostólica de Paulo VI sobre la penitencia. Pretendemos con ello, después de descubrir —o redescubrir— el *espíritu* de la legislación ignaciana sobre la oración, tratar de ver su *actualidad* para nosotros, hombres, cristianos y jesuitas en un mundo post-conciliar. Y si se nos objetara que, preocupados por la actualidad, corremos el grave riesgo de deformar la historia, o de que así caemos en el mismo defecto de parcialidad o favoritismo que achacamos poco más arriba a Leturia, responderíamos breve y rápidamente dos cosas: 1. que la historia del pasado sólo se puede hacer desde el presente histórico del observador, y que pretender una historia totalmente “objetiva” es el peor de todos los “subjetivismos”<sup>10</sup>; 2. que el tiempo presente se parece mucho más al que vivió San Ignacio que el inmediatamente posterior (generalatos de los PP. Borja, Mercuriano y Aquaviva), y que, por tanto, aún mirando a San Ignacio desde el presente y no desde esos años —como lo hizo Leturia—, podemos ser más exactos en nuestra interpretación histórica, pues ésta procede más por simpatía y experiencia personal que por fría observación de los documentos históricos<sup>11</sup>.

No queremos, sin embargo, dar ese salto desde el tiempo de San Ignacio al nuestro, sin ofrecer por lo menos una visión panorámica del conjunto total. Es el siguiente, en el cual hemos señalado las fechas más importantes y los hechos más salientes:

1539 *Deliberatio Primorum Patrum*: son como una primera *Suma* de la Compañía de Jesús, que esboza sus primeros rasgos característicos como nueva Orden religiosa.

<sup>10</sup> Cfr. M. A. Fiorito, *En homenaje a Karl Rahner*, Ciencia y Fe, 20 (1964), particularmente pp. 153-154. Sobre la etapa *erudita* de la historia como ciencia, y la etapa *propriadamente histórica*, cfr. H. I. Marrou, *Qu'est-ce que l'histoire*, en la obra colectiva titulada *L'Histoire et ses méthodes*, Gallimard, Paris, 1961, pp. 26-30.

<sup>11</sup> Cfr. F. Van Steenberghen, *Directives pour la confection d'une monographie scientifique*, Nauwelaerts, Louvain, 1961, p. 53. Lo que nosotros llamamos aquí simpatía es lo que el autor llama: “capacité d'entrer dans la mentalité de l'auteur, de revivre ses préoccupations, ses difficultés, ses sentiments, sa manière de juger les hommes et les choses”. Y creemos que respecto de San Ignacio esto es más fácil para un jesuita que se coloque en lo actual, que para uno que se sitúe en cualquiera de esos tres generalatos de la Compañía de Jesús.

- 1540 Primera *Fórmula del Instituto*, o sea la Bula de Paulo III “Regiminis militantis Ecclesiae”, que es la confirmación jurídica de la intuición religiosa ignaciana. Y a partir de ella comienza San Ignacio por su propia cuenta la redacción de las Reglas o *Constituciones de los colegios* (es decir, los de formación), a las que pronto se añaden las primeras *Reglas* de algunos colegios para externos.
- 1547 Comienza la intervención de *Polanco como secretario*, y se acelera entonces el trabajo legislativo previo (y el de la correspondencia paralela de gobierno y dirección espiritual de la Orden naciente), que apunta no sólo a los colegios o jesuitas en formación sino a toda la Compañía.
- 1548 Se intensifica de un modo característico la *correspondencia de San Ignacio sobre la oración de los jesuitas*, que hace de antecedente de la respectiva parte de las Constituciones: como en las primeras reglas se confiaba al Superior el tiempo y modo de orar de los Nuestros, los superiores consultaban a San Ignacio, y éste hacía las veces de “regla viva” de la oración (y también de la penitencia) de la Compañía naciente.
- 1549 Se redacta el *Texto a* de las Constituciones, escrito por Polanco, pero que tal vez responda más a la intención primigenia de San Ignacio<sup>12</sup>.
- 1550 Segunda *Fórmula del Instituto*, la de Julio III, que resultó ser la definitiva. Pertenece también a esta época el *Texto A* de las Constituciones, donde frecuentemente se nota la mano de San Ignacio corrigiendo a Polanco; y donde lo que se refiere a la oración es totalmente de mano de San Ignacio, como si aquí no se sintiera de ninguna manera interpretado por su secretario.
- 1553 Comienza la *promulgación*, confiada a Nadal, de las Constituciones en su *Texto B*, que es el que sigue siendo

<sup>12</sup> F. Roustang, *Sur le rôle de Polanco dans la rédaction des Constitutions S.I.*, Rev. d'Asc. et Myst., 62 (1966), pp. 193-202. Pudo haber sido este *Texto a* copiado por Polanco de un texto ignaciano anterior.

- objeto de pequeños retoques por mano del mismo San Ignacio hasta su muerte, en 1556.
- 1556 Muerte de San Ignacio, que significa de hecho la fijación definitiva del texto actual de las Constituciones.
- 1558 La *Congregación General I* elige General al P. Laynez, y promulga las Constituciones tal cual las había dejado San Ignacio al morir. Añadamos que desde poco antes de la muerte de San Ignacio hasta la muerte de Nadal, éste es el principal intérprete del espíritu ignaciano en las Constituciones; y quien, gracias a sus continuos viajes, introduce tal interpretación en toda la Compañía mediante sus escritos teológico-espirituales y sus pláticas. Sin embargo, como veremos luego en algún caso concreto, parece que Nadal se deja influir, en su interpretación, por sus nuevos superiores, o sea, por el P. Borja como General; y que corrige sus anteriores escritos en función de los cambios legislativos introducidos después de la *Congregación General II*.
- 1565 La *Congregación General II* elige al P. Borja General de la Compañía, y le encarga un *nuevo decreto sobre el tiempo de oración en la Compañía*: primero discute el tema, y al no lograrse acuerdo entre los Padres congregados, encarga al nuevo P. General que decida lo mejor al respecto, teniendo en cuenta los lugares, personas, etc. Así comienza —en un ambiente de compromiso— la nueva ley o regla de oración en la Compañía, o sea, su *etapa post-ignaciana*, de la cual sólo indicaremos las grandes fechas, que son las siguientes:
- 1573 La *Congregación General III* elige P. General al P. Mercuriano quien, a pesar de proceder de las Provincias del Norte en las cuales más fuerte era la resistencia al decreto borgiano y más reiterado el deseo de volver a las Constituciones de San Ignacio, se mantiene en la línea del P. Borja y prepara la intervención del P. Aquaviva.
- 1581 La *Congregación Genreal IV* elige General al P. Aquaviva.
- 1615 Muere el P. Aquaviva, cuyo Generalato, el más largo de

- toda esta época de la Compañía, logra establecer definitivamente la *legislación de la hora íntegra de oración mental y matutina*, aunque no todavía en estos términos expresos.
- 1923 La *Congregación General XVIII* le da esa *expresión legislativa* definitiva.
- 1946 *Primera mitigación* de esa férrea ley en la carta del P. General Janssens que interpreta más benignamente el modo “mental” de hacer oración por regla.
- 1957 *Segunda mitigación*, en la *Congregación General XXX*, que permite distribuir la hora durante el día (es también una mitigación en el modo, ya que el orar una hora seguida es un modo de orar).
- 1965 Se replantea el problema, una y otra vez discutido, y latente a partir de Aquaviva, de la vuelta a las Constituciones en lo que se refiere a la oración en la Compañía: en la *primera sesión de la Congregación General XXXI* se presenta tres soluciones; en la *intersección* se estudia y se junta todo género de datos; y en la *segunda sesión* se discute y se opta por el actual decreto de la oración en el cual *la vuelta* a las Constituciones ignacianas se ha temperado con *el respeto* por la tradición post-ignaciana de la “hora” de oración. Veremos luego en qué forma o medida han podido ponerse de acuerdo ambas tendencias que algunos consideraban opuestas y aún contradictorias. En realidad, un acuerdo inteligente entre ellas sólo es posible si se distinguen muy bien los elementos característicos de una y otra. Y eso es lo que pretendemos hacer en nuestro estudio sobre la etapa ignaciana de la ley de oración en la Compañía de Jesús.

#### I. LA ETAPA IGNACIANA DE LA LEY DE ORACION

Nos conviene, antes de entrar en el estudio propiamente histórico del tema, precisar el sentido de algunos términos.

Por de pronto, ya que se ha hecho, por parte de diversos autores, la distinción entre oración formal y oración virtual

(no vamos a discutir ahora sus ventajas o desventajas), advertimos que, en adelante, nos referimos siempre a la *oración formal*, pues nos parece ser el único objeto de la ley de oración que estudiamos, ya que esa distinción no parece hallarse en la mente de San Ignacio cuando legislaba. Pero con ello no queremos reducir la oración formal a la que se hace en el propio cuarto o en la iglesia, a una hora determinada de antemano y señalada por una campana, etc., etc. Tales condiciones no son formalidades de la oración, sino meras circunstancias de la oración formal; más aun, aunque las solemos considerar como costumbres monásticas, no pertenecen al origen del monaquismo. Casiano, por ejemplo, no interpreta tan materialmente el dicho de Mateo, VI, 6 (“cuando ores, retírate a tu habitación, cierra la puerta, y ora a tu Padre...”), sino que de propósito advierte: “Oramos *dentro del aposento*, cuando, apartado nuestro corazón del ruido de pensamientos y cuidados, en cierto modo secreta y familiarmente descubrimos a Dios nuestros deseos. Oramos *cerrada la puerta*, cuando sin abrir los labios y en silencio suplicamos al que penetra los corazones no menos que las palabras. Oramos *a solas*, cuando únicamente con el corazón y la mente intenta manifestamos nuestras peticiones a Dios, de suerte que ni los mismos demonios pueden conocer lo que estamos pidiendo”<sup>13</sup>.

Sabemos, además, que San Ignacio practicaba, en medio de sus ocupaciones, este modo de oración formal y no meramente virtual, sobre todo bajo la forma de examen; y veremos luego que, por ser un modo más formal de orar que se puede hacer frecuentemente durante el día, lo prefería para los suyos, sin dejar de alabar, para otros, un modo más material de hacer la oración formal. Y veremos que también el Beato Fabro prefería este modo de oración formal que brota, por así decirlo, de la acción y a ella remite nuevamente, en un círculo de acción y oración un poco distinto al que otros proponen. Pero de todo esto volveremos a hablar más adelante, y por eso baste por el

<sup>13</sup> Coll. IX, c. 35 (edit. Sources chrétiennes, Cassien, *Conférences*, II, pp. 71-72), PL. 49, col. 816-817, donde el comentarista Alardo remite al texto paulino “quiero que el hombre ore en todo lugar...” (I Tim., 2, 8) para insistir que el dicho evangélico no debe ser entendido materialmente.

momento haber precisado el sentido que le damos a la oración formal como objeto de la ley ignaciana, ya que en la etapa post-ignaciana de la ley de la oración en la Compañía, variará un poco este objeto y se hará más material esta oración formal.

Otra precisión que conviene hagamos se refiere a la distinción entre oración pública o en común, y oración privada (que no nos gusta llamar personal, porque también es oración personal la que se hace en común). Por razones de brevedad nos fijaremos más expresamente en la *oración privada*, aunque pensamos que, en lo que se refiere al espíritu de la ley ignaciana—que es nuestra intención, como al principio dijimos— no hay mucha diferencia. Más aún, esa competencia u oposición que se ha dado, sobre todo en nuestro tiempo, entre la una y la otra o viceversa<sup>14</sup>, está totalmente fuera de la perspectiva de San Ignacio quien, como veremos luego, tal vez impuso a los que estaban en formación el rezo del oficio parvo u oficio de la Virgen porque era la oración privada que más se parecía al breviario que, como sacerdotes formados, tendrían luego que rezar.

Bastante vinculada con la distinción que acabamos de hacer (y de la cual, en el fondo, queremos prescindir), se halla otra distinción de la que vamos a prescindir totalmente, porque nos parece poco feliz: nos referimos a la distinción entre oración mental y oración vocal. A nuestro juicio, San Ignacio no se deja influir de tal manera por la “Devotio moderna” que caiga, como algunos de sus sucesores en la aplicación de la legislación para la Compañía, en una exagerada espiritualización de la oración mental<sup>15</sup>: así como en los Ejercicios enmarca la oración (mediante sus “preámbulos”) en gestos y en palabras, así también como legislador la encarna en algún texto o contexto externo. Y sin ser al respecto tan explícito como Santa Teresa (quien directamente dice que si la oración vocal no es mental, no es oración), en su espíritu de director de almas y de Fundador no presta atención a esa diferencia meramente extrínseca y poco práctica. De modo que en adelante siempre

<sup>14</sup> Cfr. J. Nabuco, *O livro de orações do padre*, Rev. Ecles. Bras., 2 (1942), pp. 839-851.

<sup>15</sup> Cfr. H. Bacht, *Meditatio in den ältesten Mönchsquellen*, Geist u. Leben, 28 (1955), pp. 360-373.

nos referiremos a la oración sin más, cualquiera sea su forma más o menos mental, más o menos vocal.

Hasta aquí una serie de distinciones (oración formal y virtual, oración pública y privada, oración mental y vocal) que se han introducido o acentuado dentro de la Compañía después de San Ignacio, y que por eso no nos interesan en el estudio de la ley de oración en su etapa ignaciana. Resta una última distinción, que San Ignacio tuvo en cuenta, y que por tanto nosotros también vamos a tener en cuenta pero a nuestro modo: nos referimos a la distinción entre jesuitas formados, y jesuitas en formación.

La breve historia legislativa de esta distinción sería la siguiente, que conviene pongamos ahora ante nuestros ojos, porque luego nos detendremos más largamente en el estudio histórico de la ley de oración para los que está en formación:

1. El *Texto a* de las Constituciones, de 1549, escrito de mano de Polanco, pero que tal vez sea mera copia de un ejemplar anterior del mismo San Ignacio<sup>16</sup>, nada dice de los formados en punto a oración. Tampoco el *Texto A*, de 1550. En ambos textos la ley taxativa de oración mira solamente a los que están en formación.

2. El *Texto B* ya dice que los formados están solamente, en punto de oración, bajo la ley o regla de la discreta caridad. O sea, se saca la consecuencia explícita del anterior silencio, y se la explica por la larga formación o probación. Pero a la vez se extiende a ellos la providencia personal del superior local<sup>17</sup> que, como luego veremos, es la nota típica más importante de la ley de oración para los que están en formación.

3. La distinción entre formados y en formación se mantiene de propósito en la *Congregación General I* que elige General al P. Laynez, en el año 1558<sup>18</sup>; y se da la misma razón, y se pone la misma providencia.

Hasta aquí *el derecho* de la Compañía en la etapa ignaciana del mismo. Pero ¿se dió también *de hecho* tal distinción?

<sup>16</sup> Cfr. el estudio reciente de Roustang, citado en la nota 12.

<sup>17</sup> Const. VI, c. 3, líneas 21-27 (Mon. Ing., Const., II, p. 546).

<sup>18</sup> Decr. 97 Congregationis I post electionem (Institutum S.I., Florentiae, 1893, p. 177).

Leturia quiere probar —tal vez para disminuir la distancia entre esta etapa y la siguiente— que, de hecho, en las casas de la primitiva Compañía, no se dió tal diferencia entre los formados y los que están en formación, recurriendo para ello a un testimonio de Nadal en sus *Scholias*<sup>19</sup>. El texto parece, a primera vista, definitivo, porque dice expresamente que “hasta el momento, los profesos han estado sometidos a reglas, no sólo en los colegios sino también en sus casas; y en la mismas cosas de las que aquí tratamos”, o sea, de oración y penitencia<sup>20</sup>. Pero Leturia no advirtió que el texto citado por él es una corrección posterior de Nadal, durante el Generalato del P. Borja y Mercuriano, cuando la situación jurídica había cambiado. El texto anterior de Nadal decía, por el contrario, así: “Itaque eos —profesos— intelligimus in privatis exercitationibus non esse regulis, in his quibus hoc loco agitur, vel incitandos vel inhibendos...”<sup>21</sup>. Pero luego quitó lo que hemos subrayado, y añadió, al final del párrafo, el texto citado por Leturia<sup>22</sup>. Este tipo de correcciones de Nadal en sus obras suele ser posterior al Generalato del P. Borja; y es verosímil que ésta también lo sea, ya que favorece el cambio introducido, después de la Congregación General II, en la ley o regla de oración en la Compañía.

De modo que no está probado, contra lo que Leturia pretendía, que no se diera de hecho la diferencia —que por derecho se daba en la ley ignaciana— entre los formados y los que están en formación: el mero cambio que Nadal hace, de propia mano, del testimonio anterior, parece suficiente prueba de su veracidad en el mismo, cuando todavía no estaba influido por el cambio de legislación acerca de la oración en la Compañía de Jesús.

En adelante, pues, debemos considerar esa diferencia como intrínseca a la ley sobre la oración en su etapa ignaciana. Y; consiguientemente, tendríamos que estudiar por separado la ley de oración propiamente dicha, que fija para los que están

<sup>19</sup> P. De Leturia, *Estudios ignacianos*, II, pp. 215-216.

<sup>20</sup> H. Nadal, *Scholias in Constitutiones*, in Tertium caput Sextae Partis, Prati, 1883, p. 132.

<sup>21</sup> ASIR, Inst. 207, f. 70; el subrayado es nuestro, así como añadimos “profesos” para la mejor comprensión del texto en su contexto.

<sup>22</sup> Ibidem, f. 71.

en formación un tiempo y —hasta cierto punto— un modo de orar, y la “regla de la discreta caridad” que propiamente no es ley “externa” sino interna.

Sin embargo, no va a ser necesario estudiar, por así decirlo, ambas vertientes de la ley ignaciana: por una parte, la “discreta caridad” es —relativamente— mejor conocida, gracias a los estudios sobre los Ejercicios espirituales como “escuela de discreción” o elección; y, por otra parte, como veremos a su tiempo, la ley de oración para los que están en formación es como la encarnación de la caridad discreta y se orienta pedagógicamente a ella, como lo acaba de reconocer expresamente la Congregación General XXXI en su reciente decreto sobre la oración.

De modo que, a pesar de lo ambicioso de nuestro título que anuncia un estudio histórico de la ley ignaciana sobre la oración en la Compañía de Jesús, nos vamos a limitar al estudio directo de una de sus partes, o sea la que expresamente se refiere a los que están en formación, estudiantes y hermanos; y la “regla de la discreta caridad”, propia de los ya formados, la dejaremos estar en el horizonte, como un ideal al que se aproxima —de la manera que luego explicaremos— la ley ignaciana para los que están en formación.

Más aún, vamos a tratar de poner en plena luz los elementos de la ley ignaciana para los que están en formación, que a veces se identifican —como por ejemplo, la responsabilidad e iniciativa del mismo súbdito, y la dirección personal del superior local—, o que al menos se parecen mucho —como es la apertura del tiempo prescrito respecto de las diversas maneras de cumplirlo— a los elementos propios de la ley ignaciana para los ya formados; pero no podemos olvidar los elementos claramente diversos —como lo es por ejemplo la medida diaria o tiempo de oración, cuantitativamente impuesto por ley— entre los formados y los que están todavía en formación.

En otras palabras, por más que nuestro estudio histórico se va a limitar a la ley de oración que San Ignacio elaboró para los que estaban en formación, va a servir hasta cierto punto para preparar una intelección peculiar de la “regla de la discreta

caridad” propia de los ya formados; así como viceversa una intelección más profunda de esta ley “interna” ayuda a la comprensión de la ley “externa” propia de quienes están en formación.

Esta aproximación de una ley a la otra puede hacer, finalmente, más inteligible el reciente decreto de la Congregación General XXXI, la cual, manteniendo hasta cierto punto la diferencia entre jesuitas formados y jesuitas en formación<sup>23</sup>, los ha asimilado en varios aspectos importantes.

\* \* \*

Determinado así el objeto de nuestro estudio, podemos entrar en la exposición de la que hemos llamado etapa ignaciana de la ley de oración en la Compañía de Jesús. En la primera redacción de este estudio que, como dijimos al principio, perteneció a la documentación previa de la Congregación General XXXI —entre la primera y la segunda sesión— incluíamos en este sitio todas las cartas, textos legislativos previos, y textos definitivos de San Ignacio que se referían a este tema<sup>24</sup>, y que usábamos en el decurso de nuestra interpretación histórica (con

<sup>23</sup> Congregación General XXXI, *Decreto de la oración*: el n. 11, aunque su expresión contempla a todos los jesuitas, en la intención se refiere sobre todo a los formados; mientras que el n. 12 añade lo que sólo vale de los que están en formación, estudiantes o hermanos. La contraposición de ambos números se nota entre las dos siguientes frases: “...*regula de hora orationis, pro adiunctorum diversitate et uniuscuiusque necessitate, singulis sodalibus, Superiore moderante, aptanda est, iuxta illam discretam caritatem quam S. Ignatius in Constitutionibus ipse clare expressit*” (que pertenece al n. 11), y “*servetur usus Societatis tribuendi unam horam cum dimidio pro oratione, Missa et gratiarum actione*” (que pertenece al n. 12, y que se refiere solamente a los que están en formación).

<sup>24</sup> Entendemos todos los textos que se hallan publicados en las fuentes editadas por *Monumenta Historica Societatis Iesu*. Lamentablemente esta benemérita institución abandonó, de momento, la edición completa de las fuentes de la primitiva Compañía —publicando meras selecciones de muchos hombres importantes de aquel tiempo— y se dedicó a otros temas (misionales, etc.). Algunos deducen de aquí que no se podría concluir nada seguro sobre la ley de oración —y sobre otros temas similares discutidos— hasta que no se publiquen todas las fuentes manuscritas. Preferimos que el lector juzgue si los documentos aquí usados son o no suficientes para llegar a determinadas conclusiones ciertas sobre la etapa ignaciana de la ley de oración en la Compañía de Jesús, en comparación con la etapa post-ignaciana.

una numeración marginal para facilitar su cita en el momento oportuno). Pero por razones prácticas —de espacio y de diagramación tipográfica— nos vemos obligados ahora a dejar de lado la mención completa de esta documentación, y nos limitaremos a citar —en notas habituales al pie de página— los textos más expresivos.

Hecha esta introducción, entremos en materia. La lectura personal de toda esa documentación nos ha permitido detectar en la mente de San Ignacio como legislador sobre la oración en la Compañía de Jesús, los siguientes tres elementos que consideramos fundamentales en su manera de legislar sobre la oración en la Compañía, y en los cuales se encarna su espíritu de legislador y a la vez de director espiritual de sus hijos de todos los tiempos:

1. *El superior y el súbdito* respecto de la oración de este último: o sea, el superior como “regla viva” de oración para cada súbdito en particular.

2. *El modo de orar* que al súbdito se le insinúa, recomienda o prescribe.

3. *El tiempo* que el súbdito debe dar, por ley universal, cada día a la oración.

El orden de estos tres elementos no es sólo el de importancia en la mente de San Ignacio, sino también es el orden cronológico con que se presentan en los textos legislativos de la etapa ignaciana que estamos estudiando. Mientras que, en la etapa post-ignaciana, irá desapareciendo el primero; el segundo elemento se reducirá al modo mental, matutino y continuo; y el tercer elemento pasará a ocupar el primer lugar de importancia y se convertirá en el punto álgido de todas las discusiones.

De modo que a continuación vamos a buscar estos tres elementos, por separado y en el orden arriba indicado, en la mente y en los documentos ignacianos.

### 1. *Superior y súbdito en la ley ignaciana de oración.*

Con toda intención ponemos a la vez, como elemento primario de la ley de oración en su etapa ignaciana, al superior

y al súbdito. Son inseparables, y no se hallan en relación inversa, como alguno podría pensar (de modo que a mayor intervención de uno, menor intervención del otro), sino en relación directa: cuanto mayor es la responsabilidad del superior como padre y maestro, mayor aún es la co-responsabilidad del súbdito como hijo espiritual y discípulo. Esto, que es verdad general en el gobierno religioso<sup>25</sup>, es tanto o más verdadero en la vida de oración del súbdito: la oración, como tal, es un acto interior que podrá ejercitarse por obediencia, pero que ante todo es una respuesta personal al llamado de Dios, y una fidelidad a la ley de caridad que el Espíritu Santo escribe en nuestros corazones<sup>26</sup>.

Así se explica que los primeros textos legislativos sobre la oración de un jesuita mencionen, como única regla de oración, la persona del superior local: “que ninguno, ultra la obligación que tiene y que la santa Madre Iglesia le obliga, de (ba) hacer más meditaciones o contemplaciones u oración o abstinencia, más de aquello que el superior le ordenare”<sup>27</sup>. Notemos —y la observación vale ahora en adelante— que siempre que hablamos del superior, queremos decir que lo que él hace por oficio, el director o confesor lo puede o debe hacer por delegación<sup>28</sup>.

<sup>25</sup> Cfr. Paulo VI, *Alocución* del 5 de octubre de 1966: “Hay quien ha querido descubrir... un cambio radical —después del Concilio Vaticano II— de la relación entre autoridad y obediencia, como si quedara transformada en un diálogo comprometedor para la autoridad, y liberador de obediencia. Pero, más que diálogo, que le quitaría su mérito específico y que se refiere más bien a la colaboración y al consejo, podemos advertir que el concepto de esta relación, sin excluir la responsabilidad y la decisión reservadas al superior, se enriquece con elementos no desconocidos en las costumbres católicas, aunque ahora más revalorizados, como el respeto, la confianza, la unión, la colaboración, la *corresponsabilidad*, la bondad, la amistad, la caridad... que le devuelven su contenido evangélico y su estilo verdaderamente cristiano y eclesial. Es decir, la obediencia se hace filial, activa y alegre” (*Osserv. Rom.*, Anno CVI, n. 230, p. 2, col. 3-4). La relación entre superior y súbdito, que Paulo VI considera revalorizada hoy, es la misma que tiene siempre “in mente” San Ignacio como Fundador y legislador de su Orden.

<sup>26</sup> Son palabras textuales del *Decreto de la oración*, n. 7, de la Congregación General XXXI. Más aún, antepone la responsabilidad del súbdito, que lo debe urgir a la oración —“y de la cual urgencia no hay dispensa humana”—, a la responsabilidad del superior.

<sup>27</sup> *Constituciones de estudiantes de la Compañía*, Mign. *Const.*, I, p. 175; y otros textos que por razones de brevedad no citamos.

<sup>28</sup> Así lo entiende Nadal: *Mon Paed.*, prima editio, pp. 137-138 (cfr. Mign. *Reg.*, p. 481).

Y así se explica también que en la primitiva Compañía, y antes que se impusiera una ley o regla determinada sobre el tiempo y sobre el modo de orar (ley o regla que trajo como consecuencia inmediata que perdiera importancia este elemento primigenio de la ley ignaciana), fuera tan abundante la correspondencia del P. General —San Ignacio y Laynez— con los superiores locales sobre la oración de los súbditos: en vida de San Ignacio, ¡las cartas que tratan de la oración son más abundantes que los textos legislativos!

Pero hay aquí más que una mera consideración cuantitativa. Queremos decir que, supuesto ese gran papel del superior local en la ley de oración, la correspondencia de San Ignacio con cada superior es fuente de interpretación legislativa. Más aún, es una fuente más importante que otros documentos, en sí mismos legislativos, pero previos y que nunca tuvieron fuerza de ley en la Compañía. Nos referimos a los trabajos previos de Polanco como secretario del S. Fundador en la preparación de las Constituciones: otros historiadores los consideran un argumento decisivo, pero a nosotros no nos parecen tanto, no sólo por lo que antes insinuamos, de la diversa mentalidad de ambos <sup>29</sup>, sino porque San Ignacio es plenamente responsable de las cartas que él envía aunque no las haya escrito <sup>30</sup>, mientras que no tiene por qué serlo de los documentos que Polanco prepara pero que nunca son promulgados.

Por eso en nuestro trabajo le hemos dado tanta importancia a la correspondencia ignaciana; y sólo admitimos los llamados documentos previos no promulgados —del tiempo de Polanco— en la medida que coinciden con dicha correspondencia. En ambos casos San Ignacio usó de la mano de Polanco, y tal vez más generosamente en sus cartas que en sus leyes; pero las cartas

<sup>29</sup> Sirva de ejemplo de esta diversa mentalidad, la objeción que Polanco —después de la muerte de San Ignacio— hace a un texto de las Constituciones, en *Quaedam quae aliter videntur dicenda ex Exam., Const., et Decl.*: “De verbis... (cfr. Const., IV, c. 4, n. 2 [340])... Vel addendum de prolixis orationibus... vel simpliciter moderandum. Videtur tollendum *to magis* quia nimis haec verba favent studiis et derogant orationi, nec facile putandum est gratiora esse Deo studia coeteris paribus; tolli ergo potest comparatio” (Inedito, citado en la Rel. CG. 26, pp. 8-9, ad Patres CG. XXXI).

<sup>30</sup> Cfr. MIgn. *Epp.*, I, pp. 19-23.

las enviaba, y los documentos legislativos previos a veces los retenía indefinidamente.

Algo similar pensamos de Nadal: fue como la boca de San Ignacio para la promulgación de las Constituciones; pero no todo lo que entonces dijo respondía a la mente de San Ignacio, como lo sabemos por el duro juicio que San Ignacio hizo de su visita a España en lo que se refería precisamente a la oración<sup>31</sup>.

Leturia presenta a Polanco como uno de los representantes de “un lazo de continuidad espiritual que... vincula... ambos períodos” (el ignaciano y el post-ignaciano <sup>32</sup>). Pero a nosotros nos parece un lazo más bien inexistente, en primer lugar por tratarse de Polanco; y en segundo lugar porque Leturia se fía demasiado de los documentos previos no promulgados por San Ignacio, aunque escritos por su secretario. Y lo mismo diríamos de Nadal y sus explicaciones del Instituto, sobre todo aquellas que nos consta haber corregido después de la muerte de San Ignacio, pues ya vimos el influjo que sobre Nadal parecen tener los sucesores del Fundador en la legislación y el gobierno universal de la Compañía.

\* \* \*

Hecha esta aclaración sobre el valor de la correspondencia ignaciana como fuente de interpretación más segura que los documentos legislativos previos no promulgados, volvemos a nuestro tema, que era el del papel primario que el superior por oficio, y el director espiritual o confesor por delegación, tienen en la ley ignaciana de oración. Y nos interesa llamar especialmente la atención sobre el papel complementario, antes meramente indicado, que tiene el mismo súbdito en dicha ley igna-

<sup>31</sup> Cfr. *Epp.* Nadal, II, p. 32; *Memoriale P. de Camara*, MIgn., *Scripta*, I, p. 278, n. 256 (*Font. Narr.*, I, pp. 676-677); *Scripta*, I, pp. 250-251, n. 196 (*Font. Narr.*, I, pp. 644-645). Esta libertad que daba a sus subordinados nacía de un principio más general, que Cámara enuncia diciendo que “era N.P. en extremo amigo de que se diese a cada uno lo que se le debía” (*Memoriale*, *Font. Narr.*, I, pp. 684-687, nn. 269-272). Y si ese temperamento tenía tratándose del gobierno actual de toda la Orden, cuanto más lo mantendría tratándose meramente de un documento legislativo previo que no se promulgaba!

<sup>32</sup> *Estudios Ignacianos*, II, p. 242, como conclusión de todo su estudio.

ciana: o sea, no sólo la naturaleza psicológica o cultural o social del súbdito, sino, como decía San Ignacio, su devoción y gracia, su experiencia, y también la necesidad ocurrente que padeciera. En los primeros documentos —y también en algunos de los posteriores— la intervención del superior parece absoluta y total, como lo es en el vestir y comer<sup>33</sup>. Pero poco a poco se hace más explícita la parte que tiene el mismo súbdito, su iniciativa, su devoción y gracias<sup>34</sup>, o su necesidad espiritual<sup>35</sup>.

Donde más claro se ve este interés de San Ignacio por la parte que le tocaba al súbdito en su propia oración, es en las Constituciones: en el *Texto A* añade de propia mano, al texto previo de Polanco, frases como éstas: a devoción de cada uno, a la vera devoción de ellos (los escolares), para poderse más ayudar (el escolar) mediante la divina gracia, con mayor atención y devoción, etc.<sup>36</sup>.

Insistimos en este aspecto de la ley ignaciana —o sea, la intervención del súbdito— porque está históricamente relacionado con la intervención del superior local; y porque uno y otro aspecto parece haber sido sustituido, en la ley post-ignaciana, por la prescripción universal demasiado taxativa en cuanto al tiempo y modo de orar. O sea, parece que toda prescripción demasiado taxativa al respecto quiere hacer las veces de “voluntad” no sólo para el súbdito débil sino también para cualquier superior local: porque también San Ignacio suponía que el súbdito podía ser débil en punto a oración y penitencia, y aflojar en el espíritu; pero la solución la esperaba de la voluntad del superior local, y no de una ley universal.

<sup>33</sup> MIgn., *Const.*, I, pp. 58-59. Y refiriéndose en particular a Aráoz, dice “que acerca de su comer, beber, vestir, dormir y penitencias y oraciones, etc., que tome por pedagogo sin excepción a Queralt (superior entonces de los que estaban en Barcelona) el tiempo que éste esté con él; y si va a Gandía, que tome a Saboya” (MIgn., *Epp.*, II, p. 217).

<sup>34</sup> Carta al Duque de Gandía: “. . .aquella parte es mejor para cada individuo donde Dios nuestro Señor más se comunica mostrando sus santísimos dones y gracias espirituales, porque ve y sabe lo que más le conviene, y como quien todo lo sabe, le muestra la vía; y nosotros para hallarla, mediante su gracia divina, ayuda mucho buscar y probar por muchas maneras para caminar por la que es más declarada. . .” (MIgn., *Epp.*, II, p. 236).

<sup>35</sup> Carta al P. Fernández: “Cuanto a la oración y meditación, no habiendo necesidad especial. . .” (MIgn., *Epp.*, III, p. 502).

<sup>36</sup> Cfr. MIgn., *Const.*, II, pp. 410-414.

La ley ignaciana de oración no supcne —como lo hacen algunos historiadores favorables a la ley post-ignaciana— que los jesuitas sólo serán indiscretos por exceso y nunca por defecto. En ninguna parte San Ignacio expresa que cree serán más frecuentes los excesos de fervor que los defectos del mismo; y en cambio señala expresamente que en cualquier caso, sea por exceso sea por defecto, el remedio lo debe poner el superior local de cerca, y no un legislador desde lejos y para todos sin distinción de fervor o relajación. Y por eso en las Constituciones, antes de enunciar la ley acerca de los estudiantes, enuncia que existe, *por igual*, ese doble peligro: “como es de advertir que con el calor del estudiar no se entibien en el amor de las verdaderas virtudes y vida religiosa, así las mortificaciones y oraciones y meditaciones largas no tendrán por el tal tiempo mucho lugar”<sup>37</sup>. Y poco más adelante indica que el remedio lo debe poner, en ambos peligros, el superior local, mediante el “con algunos aumentarse o disminuirse el término de la oración”<sup>38</sup>.

Y sin prejuzgar cuál sea más frecuente, señala el mismo doble peligro para los ya formados, cuando les dice, al comienzo también de la parte que les dedica a su vida interior, que “se tenga advertencia que ni el uso demasiado de estas cosas —espirituales— tanto debilite las fuerzas corporales y ocupe el tiempo que para la espiritual ayuda de los prójimos, según nuestro Instituto, no basten, ni tampoco por el contrario haya tanta remisión en ellas que se resfríe el espíritu, y las pasiones humanas y bajas se calienten”<sup>39</sup>. Y también aquí es el superior local quien debe cuidar personalmente “porque no excedan o no falten en los ejercicios espirituales”<sup>40</sup>.

Casi en los mismos términos Nadal, subrayando la importancia del papel que juega el superior en la vida espiritual de sus súbditos, dice que “los superiores y prefectos de espíritu deben usar la misma moderación que sabemos haber sido fa-

<sup>37</sup> *Const.*, IV, c. IV, n. 2 [340].

<sup>38</sup> *Const.*, IV, c. IV, Decl. B [343].

<sup>39</sup> *Const.*, VI, c. 3, n. 1 [582].

<sup>40</sup> *Const.*, VI, c. 3, Decl. A [583]. La impresión general de estos y otros textos es que S. Ignacio preveía que el estudio podía enfriar, mientras que la acción enfervorizaría (cfr. nota 149, con la opinión del Bto. Fabro). Y si esto no sucedía, debía intervenir el superior local y no un legislador universal.

miliar al Padre Ignacio y que decimos ser propia de nuestro Instituto: que si juzgan que alguno progresa en el Señor con buen espíritu en su oración, ni le prescriban ni lo interpielen... Pero si hubiere alguno que no aproveche o no progrese bien, o es llevado por alguna ilusión, traten de reducirlo al verdadero camino de oración y al verdadero progreso en Cristo Jesús”<sup>41</sup>.

La hipótesis pues de que la ley ignaciana de oración es restrictiva (en cuanto al tiempo) porque supone jesuitas que sólo pecan por exceso y no por defecto, no tiene asidero ninguno en el mismo texto de las Constituciones. Es sólo un recurso que fuera del texto se elabora posteriormente, para poder justificar el cambio de esta ley ignaciana en otra que imponga, universalmente, más tiempo de oración. Y esa hipótesis se mantiene sólo entre los que quieren defender el cambio de la ley ignaciana en la post-ignaciana. ¿Con qué argumentos? Vale la pena que los veamos uno por uno, pues hacen mucho a la comprensión de la ley ignaciana de la oración.

1. El primer argumento nace, no del texto mismo de la ley ignaciana sobre la oración de los formados, que como vimos es indiferente para el exceso o el defecto de espíritu de oración, sino que nace del contexto o comienzo del capítulo, donde se dice que “porque, según el tiempo y aprobación de vida que se espera para admitir a profesión y también para coadjutores formados, los que se admiten en la Compañía se presupone serán personas espirituales y aprovechadas para correr por la vía de Cristo nuestro Señor”<sup>42</sup>.

Respondemos en primer lugar que, según la traducción latina oficial (¡de Polanco!), no es una “hipótesis”, sino una manera de manifestar confianza a todos los jesuitas, presentes y futuros: el “se presupone” se traduce por “tanquam certum dicitur”<sup>43</sup>.

<sup>41</sup> Nadal, *In Examen Adnotationes, Epp. Nadal*, V, p. 163.

<sup>42</sup> *Const.*, VI, c. 3, n. 1 [582].

<sup>43</sup> Y Nadal, comentando esta frase latina de las Constituciones, dice que “*si aliquo casu, vel negligentia vel aliquo mentis vitio; aliter eveniret, esset tunc alia disciplina utendum...*” (*Scholía*, Prati, 1883, p. 130). El término “disciplina” nos resulta un poco ambiguo; pero tal vez se aplique más al orden local que a una ley universal.

En segundo lugar, negamos que de esa “hipótesis” se siga, en la mente del legislador, una ley mitigada o restrictiva respecto del tiempo de oración: o sea, no negaríamos, como antes, la mera “hipótesis”, sino la consecuencia que se quiere sacar de ella. Lo que en la mente de San Ignacio se seguiría de tal hipótesis es que el superior local debe estar pronto a intervenir, según los casos, sin esperar ni necesitar leyes universales!

Y que ésta sea la mente de San Ignacio cuando legisla, lo prueba la mente de Laynez cuando, siendo General, responde, en dos ocasiones diversas y sucesivas que: a) “si alguno en particular tuviese necesidad de más alargarse en penitencia, *no se cierra* la puerta al superior para ordenar lo que la discreta caridad dictase. Más para hacer regla común, *no conviene en estas cosas* alargarse mucho”<sup>44</sup>;

b) “La razón que V. R. toca, que movió también a los consultores (de la necesidad especial de algunos), *no concluye más de que con algunos se use* esta dispensa de dar hora y media (o sea, más) a la oración por la necesidad que en ellos se ve de acrecentar el tiempo de ella, que no será la misma (necesidad) en todos”<sup>45</sup>.

No necesitamos pues negar que pueda haber una hipótesis en la ley ignaciana, porque siempre podemos negar que de ella se siga otra cosa que la necesidad de que el superior local intervenga en persona. O sea, negamos que en la mente de San Ignacio (y de Laynez) la consecuencia sea, si no se llegara a verificar *esa* hipótesis, que haya que recurrirse a una ley universal, pues basta para solventar tal problema la intervención del superior local.

Más aún, nos consta que San Ignacio prefería no recurrir a una ley universal para solventar estos problemas de oración. Lo dice expresamente Laynez en la carta citada poco antes: “Más para hacer regla común, *no conviene en estas cosas* (la

<sup>44</sup> Carta al P. Bustamante, *Mon. Laynez*, IV, p. 579-580.

<sup>45</sup> Carta al P. Quadros, *Mon. Laynez*, V, p. 357: es un comentario para “la inteligencia de las Constituciones en la hora de oración...”. Y la “dispensa” de la que se habla en el texto citado, es el “poder” del superior de dar más tiempo de oración a quien lo necesite, sin necesitar para ello contar con una ley universal que lo prescriba para todos.

carta se refiere expresamente a la penitencia) alargarse mucho”<sup>46</sup>.

Y el P. Cámara, en su *Memorial*, considera esta preferencia ignaciana como “la causa por la cual tan a menudo N. P. Ignacio se remite en las Constituciones al parecer del superior: porque veía que no se podía dar orden universal en cosas morales”<sup>47</sup>. Cámara indica también que San Ignacio no quería, como legislador universal, limitar el poder de los superiores particulares, porque entonces éstos dejaban de hacer lo que les correspondía y hacían lo que no les correspondía. Pues bien, esto es precisamente lo que poco a poco sucedió respecto de la oración de los súbditos, una vez establecida la ley post-ignaciana: al hacer esta ley universal, taxativa en exceso respecto del tiempo y modo de orar, el papel que las Constituciones confiaban a los superiores respecto de los súbditos menos fervorosos, el superior local dejó poco a poco de hacer de padre, y se convirtió insensiblemente en administrador y mero cumplidor de las leyes a los ojos de sus súbditos inmediatos. Aunque no sólo por este hecho, pero si en buena medida por ello, el gobierno —especialmente el local— dejó de ser prevalentemente espiritual, y se hizo demasiado “burocrático” (en el sentido de mero cumplimiento de leyes y ordenanzas). La Congregación General XXXI, en cambio, al tratar de volver, no sólo en este decreto de la oración sino también en otros —el del gobierno del General, de los Provinciales, etc.—, a la “mediocridad de las Constitucionales y reglas”<sup>48</sup>, a la vez ha insistido en que el gobierno de la Compañía es ante todo espiritual<sup>49</sup>.

<sup>46</sup> Cfr. Carta del P. Suárez al P. General Laynez, *Mon. Laynez*, V, pp. 64-66, donde, como superior local, se manifiesta muy dispuesto a dar más penitencia y más oración a los que la necesitan; pero se niega, según las Constituciones, a que el Provincial (P. Bustamante) se las imponga a todos por regla universal. ¡Se ve que en aquella época había superiores locales que no necesitaban de leyes universales para darle, a quien se mostrara flojo, más tiempo de oración o más penitencia!

<sup>47</sup> *Font. Narr.*, I, p. 687.

<sup>48</sup> *Const.*, X, n. 9 [821], donde San Ignacio considera esta “mediocridad” —en el sentido clásico latino del término (cfr. M. A. Fiorito, *Teoría y práctica de los Ejercicios*, Ciencia y Fe, 13 [1957], pp. 351-352, nota 35)— como uno de los medios para conservar y mantener “en su buen ser —espiritual— a todo este cuerpo” de la Compañía.

<sup>49</sup> *Decreto de la vida de obediencia*, n. 8. Pero más que este texto

2. El segundo argumento en favor de la hipótesis de que la ley ignaciana es tan parca en cuanto al tiempo de oración porque supone jesuitas fervorosos (de modo que, cuando éstos dejaron de serlo, la Compañía tuvo que cambiar la ley ignaciana en otra), se basa totalmente en el P. Cámara, el mismo que nosotros acabamos de usar a nuestro favor en otro texto. Se trata del comentario que Cámara nos hace de la visita de Nadal a España (para promulgar las Constituciones), y del disgusto que manifestó San Ignacio con él por haber aumentado el tiempo de oración de los españoles<sup>50</sup>.

Notemos que, más que entrar en polémica sobre si la hipótesis del fervor explica o no la parquedad de la ley ignaciana acerca del tiempo de oración, nos interesa probar que es grande la importancia que San Ignacio le daba, en toda hipótesis —de fervor por exceso o por defecto—, al superior local en la solución de estos problemas personales. Sin embargo, ya que hemos entrado en el tema, sigámoslo hasta el fin.

En primer lugar, respondemos “ad hominem”: cuando Leturia se apoya en Cámara, usa a la vez el texto hispano y el lusitano del memorial<sup>51</sup>, de modo que el argumento en favor de la hipótesis parece más fuerte. Pero esto no es lícito en este caso: hay una diferencia grande de tiempo entre uno y otro texto; y el texto lusitano está escrito bajo el influjo de una polémica en la cual Cámara representaba la línea dura, que pedía más austeridad en la formación de los Nuestros<sup>52</sup>. En estas

aislado, es la importancia que esta Congregación General le ha dado a la “discreta caritas”, a la discreción espiritual, a la discreción de los espíritus, etc., lo que mejor testifica la intención espiritual e ignaciana de la renovación y adaptación que acaba de realizar del Instituto como fuente de vida y como ley escrita.

<sup>50</sup> *Memoriale P. Camara*, Mign., *Scripta*, I, p. 278, n. 256 (*Font. Narr.*, I, pp. 676-677); ibidem, pp. 250-251, n. 196 (*Font. Narr.*, I, pp. 644-645). El texto lusitano, posterior en tiempo a los acontecimientos, y escrito en momentos de polémica —cuando Cámara era fautor de una mayor exigencia en la formación—, es presentado por el editor en *Font. Narr.*, I, pp. 508-509, 523-524. Enseguida explicaremos por qué le damos cierta importancia a esta presentación de las circunstancias históricas —personales del P. Cámara y posteriores a San Ignacio— que rodearon la redacción del texto lusitano.

<sup>51</sup> *Estudios ignacianos*, II, pp. 212-213.

<sup>52</sup> Cfr. *Memoriale*, Mign., *Scripta*, I, p. 279, n. 257 (*Font. Narr.*, I, p. 678).

circunstancias, a Cámara le conviene atribuir a San Ignacio la hipótesis de una buena formación; y para ello atribuye a tal hipótesis la parquedad ignaciana en lo que se refiere a ley de oración en la Compañía. De modo que no se puede argumentar, como lo hace Leturia, usando a la vez e indiscriminadamente el texto primitivo y el texto lusitano del *Memorial*.

En segundo lugar, si prestamos más atención al texto hispano que es contemporáneo de los hechos, vemos que Cámara da aquí, además de la hipótesis famosa del fervor, otras razones:

a) “Al otro día, hablándome el Padre de lo mismo, me decía que ningún yerro le parecía poder haber mayor en cosas espirituales, que querer gobernar (y nosotros añadimos legislar) a los otros por uno mismo, hablándome de cuán largas oraciones habría tenido...”.

b) “Y después me añadió —continúa razonando Cámara— que de cien hombres que se diesen a largas oraciones y largas penitencias, los más de ellos venían ordinariamente a grandes inconvenientes, máxime, tocaba el Padre, en dureza de entendimiento”.

c) “Y así el Padre todo el fundamento ponía en la mortificación y abnegación de la voluntad. Y cuando habló al P. Nadal en que bastaba una hora de oración a los escolares, toda la fuerza ponía en presuponer esta mortificación y abnegación. Y así se ve que el Padre hace gran fundamento de todas las cosas de la Compañía, como sería la indiferencia que se presupone, el examen después de las probaciones por las cuales se pasa, el testimonio que ha de dar de ellos, y no de la oración, sino la que nace de aquí. Y con esto el Padre loa mucho la oración, como yo he notado en muchas veces, máxime aquella que se hace trayendo a Dios siempre delante de los ojos”<sup>53</sup>.

Hemos citado el texto casi íntegro hispano, porque trata directamente de la ley ignaciana de oración, mientras que el texto lusitano es un comentario posterior sobre el aprecio que San Ignacio hacía de la oración. Y vemos en él que, además de la razón de la hipótesis de la previa mortificación con la que

<sup>53</sup> MIGN., *Scripta*, I, p. 278, n. 256 (*Font. Narr.*, I, p. 677).

comienza el texto en que narra la visita de Nadal a España<sup>54</sup>, Cámara da otras dos razones.

Y no nos interesa detenernos más en este argumento de los que quieren defender el cambio de la ley de oración en la Compañía, porque no hace directamente a nuestro propósito. Pues no es nuestro propósito discutir si se hizo bien o mal en dejar la ley ignaciana y pasar a la post-ignaciana —suponemos que se hizo bien, y que algo ganó con ello la Compañía de aquel tiempo—, sino penetrar en el espíritu de dicha ley ignaciana. Y a este propósito podemos ya decir que, en resumen:

1. En lo que se refiere a la oración personal del súbdito, tiene *más importancia para San Ignacio* que aquel cuente con *la intervención personal* —espiritual y discreta— del superior local, que con una ley universal que, por serlo, puede hacerse “indiscreta” o demasiado “legalista” en momentos en que cambia la mentalidad ambiente.

2. En cosas espirituales como la oración, *no hay para San Ignacio mayor error* —tanto en un gobernante como en un legislador— que querer llevar a otros por el camino que uno lleva *en lo que se refiere a tiempo o modo de orar*.

3. En lo que se refiere concretamente a la oración, San Ignacio juzga *más importante legislar sobre los presupuestos* de una buena oración que sobre el tiempo continuo de la misma.

Y esto es, punto por punto, lo que acaba de hacer la Congregación General XXXI respecto de la regla de la hora de oración, sin despreciar por ello el valor de la tradición introducida por la ley post-ignaciana: ha vuelto a darle su lugar de privilegio al superior local como a “regla viva” de esta disciplina de oración y de toda la disciplina externa<sup>55</sup>; más que lle-

<sup>54</sup> *Ibidem* (*Font. Narr.*, I, p. 676): “A 22 de noviembre pasado, hablando el P. Nadal a N.P. de la hora y media de oración que había dejado en España, el Padre le dijo que nunca le mudarían de bastar una hora a los estudiantes, presupuesta la mortificación y abnegación, la cual hace que fácilmente en un cuarto de hora haga más oración, que otro no mortificado en dos horas; y que con esto, cuando uno se viese muy atribulado y con mayores necesidades, se le podía conceder más oración”. Como vemos, nuevamente menciona el papel del superior local que hace las veces de “regla viva” más eficaz que una regla universal y “abstracta”.

<sup>55</sup> “Estas reglas —se refiere en general a todas las que constituyen la disciplina externa, horarios, etc.— forman parte de todo el ámbito vital

var a todos por el mismo camino mediante “una regla universal estrictamente determinada en lo que se refiere al modo de orar y a su duración”<sup>56</sup>, ha abundado en declaraciones que motivan y suscitan la búsqueda del propio personal camino de la oración; y, finalmente, con sus decretos sobre la vida religiosa, sobre cada uno de los votos, sobre la vida de comunidad, etc. etc., ha creado las condiciones ideales para una renovación personal y comunitaria de la oración en la Compañía de Jesús.

Y con esto damos por terminada la exposición del primer elemento de la ley ignaciana, o correlación —o corresponsabilidad— de súbdito y superior en lo que se refiere a la vida de oración del súbdito, y pasamos a los siguientes elementos característicos de dicha ley. Y también aquí notaremos algo original del espíritu ignaciano y que, como el anterior elemento, está íntimamente relacionado con los Ejercicios Espirituales del Santo Fundador y Legislador de la Compañía de Jesús. Y por eso no deja de ser interesante adelantar la siguiente observación general: si bien es verdad que toda la preocupación de los legisladores de la etapa post-ignaciana —sobre todo a partir de Aquaviva— es la de inspirar sus leyes en los Ejercicios de San Ignacio, ellos veían en éstos más las reglas externas que se refieren a la “hora continua” o al “modo mental” de oración, que los presupuestos internos de dirección personal y de discreción espiritual. Y por eso —no por culpa de ellos, sino por razones ambientales— no se conservó, en la vida religiosa de la Compañía, el equilibrio —característico de los Ejercicios— entre unos y otros elementos; y la preponderancia del *tiempo continuo* de oración o del *modo mental* del mismo cedió en desmedro de la *dirección y del gobierno espiritual* de la Compañía,

y espiritual de la disciplina religiosa, y por tanto su aplicación en cada caso concreto está sometida a la regla viva de la dirección del Superior” (*Decreto de la vida comunitaria y disciplina religiosa*, n. 10). Y notemos la relación profunda que aquí se establece entre la *vitalidad espiritual* que se le quiere dar a la disciplina religiosa, y la necesidad para ello de que el superior sea *regla viva* y no mero cumplidor de una ley universal que le resulta ajena: esto último es una consecuencia de lo primero (el texto original pone, entre una y otra frase —la pertenencia de las reglas al “ámbito vital y espiritual de la disciplina religiosa”, y la concepción del superior local como “regla viva”—, la conjunción “ergo”).

<sup>56</sup> *Decreto de la oración*, n. 11.

sobre todo en lo que se refiere a sus miembros “formados”. Pero esto lo vamos a observar mejor tratando directamente y por separado de ambos elementos, tiempo y modo de orar, en la ley ignaciana.

## 2. *El modo de orar en la ley ignaciana.*

San Ignacio, que tan largamente habla de diversos modos de orar en los Ejercicios, es en cambio muy parco sobre este tema en las Constituciones. Más aún, los diversos modos de orar que estaban en el *Texto a*<sup>57</sup>, desaparecen en el *Texto A*, y en su lugar aparecen, de mano de San Ignacio, palabras menos expresivas<sup>58</sup>. Y para confirmar la diferencia, notemos que las palabras del *Texto a* se parecen mucho a las que Polanco usa en las *Constituciones de los Colegios*<sup>59</sup>, mientras que las del *Texto A* se parecen más a las que San Ignacio usaba en las *Regulae Collegii Romani*<sup>60</sup>, y en su carta al P. Brandao<sup>61</sup>; de modo que la parquedad en legislar sobre el modo de orar es realmente propia de San Ignacio.

Y el texto definitivo de las Constituciones mantuvo la misma sobriedad en lo que se refiere al modo de orar de los estudiantes y hermanos en formación: “Así que ultra de la confesión y comunión... y de la misa... tendrán una hora, en la cual dirán las horas de Nuestra Señora, y examinarán sus conciencias dos veces en el día, con algunas otras oraciones a devoción de cada uno hasta el cumplimiento de la hora que está dicha si no fuese cumplida; y todo con orden y parecer de sus mayores, a los cuales se obligan a obedecer en lugar de Cristo N. Señor”<sup>62</sup>. Y aún esta prescripción del oficio de la Virgen se entiende de manera que “en los escolares que no son obligados a decir el oficio divino, se podrá mudar con más fa-

<sup>57</sup> MIgn., *Const.*, II, p. 178.

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 410-412.

<sup>59</sup> MIgn., *Reg.*, pp. 219-222.

<sup>60</sup> *Ibidem*, p. 251-253.

<sup>61</sup> MIgn., *Epp.*, III, pp. 508-509. Esta carta es casi contemporánea del texto de las Constituciones arriba indicado, corregido de mano de San Ignacio.

<sup>62</sup> *Const.*, IV, c. 4, n. 3 [342].

ilidad a tiempos en meditaciones y otros ejercicios espirituales, cumpliéndose la hora en ellos, mayormente con algunos que en un modo no se aprovechan en espíritu, para poderse más ayudar mediante la gracia divina en el otro, con licencia o por orden de sus mayores..."<sup>63</sup>. Y en cuanto a "otros (como podrían ser algunos coadjutores temporales que no supiesen leer) después de la misa tendrán su hora, en la cual dirán el rosario o corona de Nuestra Señora, con examinarse asimismo dos veces en el día, o algunas otras oraciones a su devoción, como está dicho de los escolares"<sup>64</sup>.

En realidad, lo único que se fija es el tiempo y aún éste sometido en último término al superior local, de cuya discreción depende el "aumentarse o disminuirse el término de la oración"<sup>65</sup>; mientras que acerca del modo, aunque se propone el oficio de la Virgen como punto de partida, la libertad es mayor. Y aún el oficio de la Virgen queda sometido al superior local, quien lo "podrá mudar a tiempos en meditaciones y otros ejercicios espirituales, cumpliéndose la hora en ellos".

Puede ser interesante reflexionar sobre los diversos modos de orar que expresamente se hallan en la ley ignaciana para los que están en formación (sin perder de vista que se los prescribe menos taxativamente que el mero tiempo). Y es lo que haremos brevemente a continuación, refiriéndonos a ellos uno por uno.

Ante todo, fijémonos en el lugar que la ley ignaciana atribuye en general a la *oración vocal*. Es —o parece— paradójico que el Santo considerado por muchos como el fautor principal, en toda la Iglesia, de la oración mental<sup>66</sup>, legisle para los suyos sólo sobre la oración vocal. La paradoja parecerá mayor a quien distinga demasiado —contra la tradición de los grandes maestros espirituales— entre la una y la otra, y sobre todo a

<sup>63</sup> Ibidem, Decl. B [343].

<sup>64</sup> Ibidem, n. 4 [344].

<sup>65</sup> Ibidem, Decl. B [343].

<sup>66</sup> Cfr. J. Nabuco, *O livro de orações do Padre*, Rev. Ecles. Bras., 2 (1942), pp. 839-851: el autor se refiere a los jesuitas que de tal manera han difundido la oración mental entre los sacerdotes, que han desviado a éstos de un rezo provechoso del breviario. Por lo que vamos a decir se verá que estos jesuitas no habrían obrado según la mente de San Ignacio.

quien desprecie la oración vocal. Pero la paradoja resultará mucho menor si se tiene en cuenta que los grandes fundadores de órdenes religiosas, al legislar sobre la oración, no impusieron nunca la pura oración mental, sino a lo más la vocal o la lectura espiritual<sup>67</sup>. Sólo los reformadores de la contrarreforma (o poco antes) parecen ser los primeros en legislar directamente sobre la oración mental<sup>68</sup>. De modo que San Ignacio, al legislar directamente sobre la oración vocal —el oficio de la Virgen— y dejar libre al superior para que la cambie en mental —"meditaciones y otros ejercicios espirituales, cumpliéndose la hora en ellos"—, se halla en la línea de los grandes Fundadores y no de los reformadores posteriores; y también en la línea de la Iglesia que siempre ha legislado sobre la misa, los sacramentos y el oficio divino, pero no sobre la oración puramente mental en tiempo determinado!

Otro detalle original de la ley ignaciana es que en ella, desde las primeras redacciones a la última, la oración vocal se halla vinculada al recuerdo agradecido para con los fundadores o bienhechores de los colegios<sup>69</sup>. Y la primera vez que se menciona el oficio de la Virgen como específicamente prescrito, se dice que "se diga por todos ... con continua subordinación y conmemoración" del fundador de la casa y de otros benefactores<sup>70</sup>. Y en el texto definitivo de las Constituciones, así como en sus textos previos, el cambio del oficio de la Virgen en otro modo de orar se permite hacer "teniéndose miramiento a la vera devoción de ellos —los estudiantes— o del Fundador, y cir-

<sup>67</sup> Cfr. P. Bouvier, *Les origines de l'oraison mentale en usage dans la Compagnie*, Lettres de Jersey, 1922, pp. 594-595, quien cita, como ejemplo de los Fundadores religiosos que no legislan directamente sobre la oración puramente mental, a San Benito, de quien Dom Martene ha afirmado: "non praescripsisse meditationem quae in rerum divinarum contemplatione consistit, quam vulgo orationis mentalis nomine intelligimus... quia in antiquis monachorum regulis nullam orationi mentali horam indictam fuisse legimus..." (cfr. PL. 66, col. 414).

<sup>68</sup> Además de los reformadores citados por Bouvier, o.c. en la nota anterior, como por ejemplo Santa Teresa, San Carlos Borromeo, cfr. Remigio ab Alosto, *De oratione mentali in Ordine Fratrum Minorum Capuccinorum*, Collect. Franc., 3 (1933), pp. 40-67.

<sup>69</sup> Para fundar colegios, Mign., Const., I, pp. 58-59.

<sup>70</sup> Constituciones de estudiantes de la Compañía, Mign., Const., I, p. 175.

cunstancias de personas, tiempos y lugares”<sup>71</sup>. No quisimos silenciar este aspecto de la ley ignaciana de oración que, como vemos, está vinculado más directamente con la gratitud que con la virtud de la religión.

Detengámonos específicamente en el *oficio de la Virgen*. De él mucho se podría decir, pues es una de las grandes experiencias de oración de San Ignacio; y así se explica que ni él ni sus primeros compañeros despreciaran nunca la oración vocal, o la consideraran inferior a la puramente mental. El oficio de la Virgen es parte esencial de su experiencia en Manresa, y parece que entonces lo recitaba “a sus tiempos”<sup>72</sup>, o sea, según el tiempo natural de cada hora, como lo acaba de recomendar el Concilio Vaticano II respecto del breviario u oración de las horas<sup>73</sup>. Más aún, parece que ese era el punto de partida de las siete horas cotidianas de oración que entonces tenía, hecho que parece haberle dado un gran aprecio por el llamado “breviario de los laicos”<sup>74</sup>, y que justifica de sobra el lugar que le concedió, desde los primeros textos legislativos hasta el texto definitivo de las Constituciones, en su ley de oración para los que están en formación.

Parece pues que el oficio de la Virgen fue, para San Ignacio, una oración vocal muy especial: verdadera lectura, en cierta manera no sólo litúrgica sino también bíblica, y, como tal, la única difundida en aquel tiempo en que la Biblia no estaba en todas las manos. Además, si se rezaba a sus horas —como él lo había hecho en Manresa— introducía en la oración *frecuente y repartida durante el día*, que San Ignacio prefería, como luego veremos, a las *largas oraciones en un solo momento del día*. Y el mismo libro de las horas de la Virgen, que estaba

<sup>71</sup> *Const.*, IV, c. 4, Decl. B [343].

<sup>72</sup> *Censura del P. Aráoz a la Vida de San Ignacio* (Quaedam de P. Ignatio quae non sunt impressa): “...en aquel monte había una cruz, y solía ir nuestro Padre adonde estaba esta cruz a rezar las siete horas canónicas a sus tiempos”, *Scripta*, I, p. 733. Cfr. Nadal, *Scholia*, Prati, 1883, p. 79.

<sup>73</sup> *Constitución de la Sagrada Liturgia*, n. 94. Y lo mismo ha hecho la Congregación General XXXI, *Decreto de la oración*, n. 10.

<sup>74</sup> Cfr. P. de Leturia, *Libros de horas, Anima Christi y Ejercicios Espirituales de San Ignacio* (*Estudios Ignacianos*, II, pp. 102-103, 114-117, 120, 121-125).

tal vez en manos de todos los estudiantes de la Compañía<sup>75</sup> solía incluir otras oraciones litúrgicas y aún lecturas más doctrinales<sup>76</sup>. En fin, como su lectura podía llevar —si se rezaba bien— una hora de tiempo, el mero hecho de rezarlo durante el día aseguraba, sin necesidad de tocar campana o mirar el reloj, que uno había cumplido con la medida cotidiana de oración que, además de la misa, imponían las Constituciones, ya que los dos exámenes podían hacerse a la vez que se rezaba la hora correspondiente del día, sexta o completas, o junto con otras oraciones más personales<sup>77</sup>.

Pero más que este aspecto práctico del oficio de la Virgen —en orden al fácil cumplimiento de la hora prescrita—, nos interesa subrayar la razón de fondo en la preferencia que San Ignacio como legislador manifiesta por él: creemos ser, además de la experiencia personal, el carácter litúrgico —ya dijimos que se lo consideraba como el “breviario de los laicos”— y bíblico de este pequeño pero precioso libro. Y si nosotros, que contamos hoy con otros libros, más bíblicos —toda la Biblia, y no una selección un poco arbitraria de ella— y más litúrgicos, no le damos tanta importancia al oficio tradicional de la Virgen, no por eso debemos dejar de entender la importancia que le daban los hombres del siglo XVI. Ni San Ignacio es, al respecto, el único que así pensaba y legislaba sobre dicho oficio:

<sup>75</sup> *Constituciones de los Colegios*, MIgn., *Reg.*, p. 223: “Asimismo no tenga nadie libro ni otra cosa propia, sin consentimiento del Rector expresa, el cual proveerá que tenga cada uno sus Horas para rezar; y si hubiere menester algún otro libro, se le hará dar para su uso”.

<sup>76</sup> Cfr. MIgn., *Reg.*, p. 221, nota 10; y Leturia, o.c. en nota 74, pp. 121-123.

<sup>77</sup> Las Constituciones, al decir: “tomándose la hora determinada poco más o menos para decir las Horas de nuestra Señora (*Const.*, IV, c. 4, Decl. B [343]), parecen indicar que con sólo rezar bien las Horas a sus tiempos, se llenaba la hora prescrita para los que estaban en formación. Y ese “poco más o menos” tal vez se refería a los exámenes de conciencia que se prescribían dos veces al día, pero que, según la interpretación de Nadal, no debía necesariamente cada uno ocupar un cuarto de hora entero, ya que “dimidia hora necessaria videtur Horis Beatissimae Virginis” (*Scholia*, Prati, 1883, p. 79). O sea, interpretando las Constituciones a la luz del comentario de Nadal, parece que la hora prescrita para los estudiantes se llenaba con sólo rezar bien, a sus tiempos, las Horas de Nuestra Señora; y hacer, por ejemplo en Sexta y Completas, los dos exámenes diarios. Como se ve, la ley ignaciana era fácil de cumplir y, por ese solo hecho, excitaba a la generosidad en su cumplimiento, y no al mero legalismo.

San Pedro Canisio tiene, entre sus propósitos personales últimos, poco antes de morir, “el recitar entre día las horas de la Virgen”<sup>78</sup>; y como superior no dejó nunca de urgir su rezo<sup>79</sup>.

Siguiendo nuestro rápido recorrido de los modos de orar que San Ignacio propone en su ley sobre la oración, conviene que mencionemos el *oficio divino* o breviario: viene bien tratarlo después del oficio de la Virgen —por lo que dijimos ser éste el “breviario de los laicos”—, y porque la ley ignaciana supone e incluye a fortiori la ley de la Iglesia para todos sus sacerdotes<sup>80</sup>. Ya desde 1546 San Ignacio pidió, para los suyos, el permiso expreso para usar, en lugar del breviario común, el nuevo breviario del Cardenal Quiñones, que era más breve y simple y, por tanto, más adaptado para la vida activa y no coral de los jesuitas<sup>81</sup>. Y los primeros documentos sobre la oración en la Compañía incluyen su rezo, total o parcialmente, dentro de la hora prescrita<sup>82</sup>; mientras que otros documentos posteriores —todos del P. Nadal— añaden siempre algo a la obligación del oficio divino<sup>83</sup>. Y finalmente las Constituciones parecen

<sup>78</sup> P. Canisii, *Eppistulae et Acta* (Edit. Braunsberger), VIII, p. 850. Y cuando, en la agonía, se sintió sobrecogido de un temor, hizo que se le rezaran las Horas de la Virgen (ibidem).

<sup>79</sup> Ibidem, V, pp. 294-295, 316; VIII, p. 733. Otra es la actitud que, ante el oficio de la Virgen, toma, por ejemplo, Aquaviva (cfr. P. de Leturia, *Estudios ignacianos*, II, pp. 262-263): se ve que ya estamos en la época post-ignaciana y cuando ya comienza —a nuestro juicio— la espiritualización exagerada de la oración personal, y se prepara la crisis, que recién ahora se comienza a superar, entre oración privada y personal, y oración comunitaria y litúrgica.

<sup>80</sup> *Const.*, IV, c. 4, Decl. B [343], donde indirectamente se menciona a los que están obligados al oficio divino. Nadal, en sus *Scholia* (Prati, 1883, p. 78), indica que su recitación no podía llevar menos de una hora. Pero tal vez ya se refiera al breviario de Pío V, posterior a San Ignacio.

<sup>81</sup> *Institutum Societatis Iesu*, Florentiae, 1892, p. 11: entre otras facultades, Paulo III concede la de recitar el nuevo breviario. Cfr. *Eppistulae et Acta P. Canisii*, I, pp. 194-197. En algunos documentos de la época, este nuevo breviario se llama “de la Santa Cruz”, porque éste era el título cardenalicio de su autor. Estuvo a prueba, en la Iglesia, hasta que se impuso el breviario de Pío V. La descripción de ambos breviarios, el antiguo y el de Quiñones, puede verse en J. A. Jungmann, *Liturgische Erbe und pastorale Gegenwart*, Tyrolia, Innsbruck, 1960, pp. 264-282; más brevemente en el mismo autor, *Der Gottendienst der Kirche*, Tyrolia, Innsbruck, cap. VIII.

<sup>82</sup> Nadal, *Instructio de oratione*, *Epp.*, V, pp. 26-27; cfr. MIgn., *Epp.*, III, pp. 508-509.

<sup>83</sup> *Orden de la oración* (para España), MIgn., *Reg.*, p. 488, añade

considerar al oficio divino, en los estudiantes que estaban obligados a él, como manera de cumplir con la obligación de la Compañía<sup>84</sup>; y lo mismo supone una carta contemporánea de San Ignacio, donde dice que “al escolar sacerdote bastan las horas de obligación y la misa y exámenes; y podrá tomar más media hora, siendo mucha su devoción”<sup>85</sup>.

Y, gracias a Nadal, tenemos una prueba que ésta era la mente de San Ignacio —no añadir nada a la obligación de la Iglesia para sus sacerdotes, estudiantes o formados—: en su primera redacción de los *Scholia*, cuando todavía regía la ley ignaciana, concede pero no impone a los estudiantes sacerdotes el que, además del oficio divino, tengan su hora<sup>86</sup>; pero bajo la ley post-ignaciana (que provenía de otra mente), corrigió el texto y lo dejó tal cual hoy se lee, haciendo que, además del oficio, tengan los estudiantes sacerdotes, como los no sacerdotes, su hora de oración privada<sup>87</sup>.

Nos ha parecido conveniente insistir en esta preocupación de San Ignacio, como legislador, de no separar demasiado las obligaciones de la oración de la Iglesia y las de la Compañía, sino más bien de integrarlas en una única vida de oración, porque nos parece que la Congregación General XXXI acaba de manifestar la misma preocupación: su decreto de la oración es un verdadero esfuerzo de integrar la tradición de la hora de oración de la Compañía en la vida de oración, litúrgica y bíblica, de la Iglesia post-conciliar<sup>88</sup>.

Otro modo de orar muy próximo a los que acabamos de in-

---

media hora a la obligación eclesiástica (cfr. Leturia, *Estudios Ignacianos*, II, 254-255); pero en una *Instructio* para Francia, ya pone una hora además del oficio divino (Nadal, *Epp.*, IV, p. 574); y lo mismo se deduce de una *Instructio* más particular (ibidem, pp. 358-359) que menciona al respecto una costumbre de Italia.

<sup>84</sup> *Const.*, IV, c. 4, Decl. B [343].

<sup>85</sup> Carta a Brandao, MIgn., *Epp.*, III, pp. 508-509; recordemos que, según los textos de la nota 77, los exámenes se podrían hacer a la vez que la hora correspondientes del oficio, *sexta* y *completas*.

<sup>86</sup> ASIR, *Inst.*, 207, f. 43.

<sup>87</sup> Nadal, *Scholia*, Prati, 1883, p. 79. El cambio principal entre una y otra redacción consiste en que, en la primitiva, dice “dare possint”; y en la posterior, “dent”.

<sup>88</sup> Congregación General XXXI, *Decreto de la oración*, nn. 5, 6, 10, 14.

dicar, o sea al oficio de la Virgen y al oficio divino, es la *lectura espiritual* o lectura de los autores espirituales. En los documentos previos a las Constituciones, todos menos uno de Polanco y Nadal, figura tal lectura entre los modos de orar<sup>89</sup>. Y también en el *Texto a* de las Constituciones, que todavía es de mano de Polanco<sup>90</sup>. Pero, por sucesivas correcciones de mano de San Ignacio, sólo queda una mención de ella, y ésta más bien por distracción<sup>91</sup>; de modo que, advertida por Polanco esta distracción, la mención de la lectura espiritual desaparece del *Texto B* de las Constituciones, y de su texto definitivo<sup>92</sup>.

Nos hemos referido hasta aquí a la lectura como modo de orar, o sea, la que la ley ignaciana pondría junto a los otros modos de orar en los que se puede emplear la hora de oración impuesta a los estudiantes. Porque si se considera a la lectura espiritual como ayuda previa de la oración, se la encuentra mencionada en el *Examen* de los candidatos<sup>93</sup>, y para los novicios<sup>94</sup>; y además, en las casas de probación, como lectura durante la comida<sup>95</sup>.

<sup>89</sup> *Industriae* (prima series), *Pol. Compl.*, II, p. 736, n. 12; *Regulae Collegii Romani*, MIGN., *Reg.*, p. 222, n. 17 (“...libros píos, el mismo —Rector— ordenará lo que cumple gastar de tiempo en ellos, si del que se da a la meditación o algún otro”). Cfr. MIGN., *Reg.*, p. 286, y 557; Nadal, *Epp.*, IV, p. 290 (“...saltem mediam horam dent meditationi, si qui fructum capiant ex illa; sin minus, legant aliquid devote, non ut intelligant praecipua sed ut gustent, sistendo in locis, ad modum qui praecipitur in fine Exercitiorum”).

<sup>90</sup> MIGN., *Const.*, II, p. 178: “una hora para dar a la meditación o lección de cosas espirituales y a la oración vocal o mental, como más se hallare ayudado y le aconsejare el confesor o superior, con cuyo parecer compartirán esta hora como mejor se pudiere...”. Véase lo que dijimos de este *Texto a* en la nota 12.

<sup>91</sup> MIGN., *Const.*, II, p. 410, línea 67: se trata de la frase “de la oración y lección dicha”, que supone el texto anterior en el que se hablaba de la “oración mental o vocal, meditación o lección de cosas espirituales”, que viene del *Texto a* (ver aparato crítico), pero que San Ignacio quita en el *Texto A*. Y por eso, en el *Texto B*, se cambia por la frase “como está dicho”, ya que no se puede hacer referencia a una lectura de la cual más arriba ya no se habla.

<sup>92</sup> *Const.*, IV, c. 4, n. 3 y Decl. B [342-343].

<sup>93</sup> *Exam.*, c. III, n. 10 [46].

<sup>94</sup> *Const.*, III, c. 1, n. 20 [277]: aquí se nota nuevamente la mano de Polanco, proponiéndole la idea a San Ignacio: cfr. MIGN., *Const.*, I, p. 188, n. 8.

<sup>95</sup> *Const.*, III, c. 1, n. 5 [251]: esta parte Tercera de las Constituciones se refiere a las casas de “probación” —noviciados— y no a las

No extrañe que mencionemos aquí la lectura en el comedor: como la bendición, era un ejercicio espiritual; en ella la *lectura bíblica* ocupaba el principal lugar, y todos la debían escuchar con atención, de pie y con la cabeza descubierta<sup>96</sup>; y a veces se añadía alguna lectura propia del tiempo litúrgico<sup>97</sup>. Más aún, si el lector se sentía inspirado, podía expresar los propios sentimientos espirituales que tenía cuando iba leyendo para los demás!<sup>98</sup>.

Añadamos aquí algunos datos que tenemos de una lectura espiritual más privada y personal de San Ignacio: aunque este género de lectura no figura expresamente en su ley para los que están en formación, puede ayudar a comprender el modo de orar que él más recomendaba y que es, como enseguida veremos, el *frecuente y repartido* durante las diversas horas del día. Nos referimos a la lectura de la Imitación de Cristo y tal vez la del Nuevo Testamento<sup>99</sup>: su aprecio por este tipo de lectura, necesariamente breve pero por eso mismo más frecuente, no lo llevó a legislar sobre él expresamente; pero tenemos que tenerlo en cuenta para interpretar mejor su espíritu de legislador que prefería recomendar más que prescribir. Y nos consta que lo recomendaba a otros, aunque no se lo impusiera a nadie, según aquel áureo principio, de legislador y superior, de no querer llevar a todos los demás por el camino por el cual él iba o había ido<sup>100</sup>.

casas de formación en los estudios, de las que habla en la Parte Cuarta. Por tanto, no parece que la lectura en el comedor fuera una regla de todas las casas de la Compañía —como lo fue después— sino sólo de las casas de probación o noviciados.

<sup>96</sup> MIGN., *Scripta*, I, p. 485: “Scriptura legebatur aperto capite et stando; alii libri sedendo et capite tecto legebantur”.

<sup>97</sup> *Regulae conimbrenses*, Mon. Rodr., p. 838, cfr. *Responsio P. Manarei ad P. Lancicium* (ibidem, pp. 517-518).

<sup>98</sup> *Regulae conimbrenses*, Mon. Rodr., p. 839; *Regulae communes Romanae*, MIGN., *Reg.*, p. 162, et nota 5.

<sup>99</sup> *Chronicon*, Nadal, *Epp.*, I, p. 19, n. 57; *Responsio P. Manarei ad P. Lancicium*, MIGN., *Scripta*, I, p. 516, n. 18; *Memoriale P. Camara*, *Fon. Narr.*, I, p. 584, nn. 97-98.

<sup>100</sup> MIGN., *Epp.*, II, p. 705, n. 5; *Chronicon*, Nadal, *Epp.*, I, p. 19, n. 57. En cuanto al principio de no querer imponer, como legislador o como superior, su camino personal a otros, véase lo que dijimos más arriba, a propósito de la hipótesis del mayor o menor fervor de los jesuitas como

Pasemos ahora al otro modo de orar, el llamado *examen de conciencia*. Es tal vez el ejercicio espiritual del cual más hablan los documentos ignacianos, aunque no siempre de la misma manera en lo que se refiere a frecuencia diaria o tiempo que se le atribuye: a veces aparece prescrito una vez al día<sup>101</sup>; otras, dos veces<sup>102</sup>; y otras no se ve claro ni una cosa ni la otra<sup>103</sup>; una vez se insinúa que el examen antes del mediodía no dura ordinariamente un cuarto de hora<sup>104</sup>; y más de una vez —siempre Nadal, interpretando a San Ignacio— se afirma con entera seguridad de que el examen va unido a otras oraciones con las que comparte su tiempo<sup>105</sup>.

Por su parte las Constituciones no hablan nunca expresamente de un cuarto de hora de examen de conciencia, sino que

presupuesto de su ley de oración tan parca en cuanto al tiempo. Y más adelante volveremos sobre el tema porque lo juzgamos propio del espíritu legislativo ignaciano.

<sup>101</sup> Son tantos los documentos, que sólo citaremos el primero y el último que tenemos en vista: *Constituciones que se guardan en los Colegios de la Compañía, Mon. Paed.*, p. 78: al margen, “en los de Bologna y Padua, un examen hay al día no más”; *Regulae Collegii Romani*, MIGN., *Reg.*, p. 220, n. 12: “sin el examen que se hace en la confesión sacramental, cada uno examine su conciencia una vez al día antes de ir a dormir, al modo que se enseña en los Ejercicios... Si al Rector pareciese que debería hacer dos exámenes al día, uno después de comer, otro después de cenar, harálos”.

<sup>102</sup> Baste citar un documento, el más antiguo tal vez: *Regulae conimbreses, Mon. Rodr.*, p. 74: “antes de yantar, por un cuarto de hora, y antes de cenar por media hora, oída la campana, todos se recojan a hacer sus exámenes...”.

<sup>103</sup> Son documentos que hablan de “examen” en singular, v.gr., *Estadutos para Bolña*: “che ogni di si faccia l'examen...” (MIGN., *Const.*, I, p. 259):

<sup>104</sup> *Orden general para los colegios*, de Nadal, citado por Leturia, *Estudios ignacianos*, II, pp. 254-255: “un examen antes de comer, y porque éste no es de un cuarto entero ordinariamente...”.

<sup>105</sup> Nadal, *Orationis ordo*, MIGN., *Reg.*, pp. 487-488: “Y así de ordinario el tiempo de la oración será una hora ultra de oír misa; y en ella dividida se han de hacer dos veces examen brevemente, y el resto ocuparse en su meditación u oración vocal como mejor pudieren”. Y lo mismo en la visita que Nadal hace a Venecia y Padua, Nadal, *Epp.*, IV, p. 316; y comentando las Constituciones en sus *Scholia* (Prati, 1883), p. 79; y en su *Instrucción* al P. Manareo, Comisario de Francia, Nadal, *Epp.*, IV, p. 573 (cfr. Leturia, *Estudios Ignacianos*, II, p. 254). De modo que no fue bien aconsejada la respuesta del P. General Janssens, indicando que no era según la tradición espiritual de la Compañía que el examen se hiciera, como lo acababa de aconsejar la Constitución conciliar sobre la Sagrada Liturgia, durante el rezo de las *completas* del oficio divino (cfr. AR., XIII, p. 877).

sólo hablan de “una hora en la cual dirán —los estudiantes o hermanos en formación— las Horas de Nuestra Señora, y examinarán sus conciencias dos veces en el día, con algunas otras oraciones a devoción de cada uno hasta el cumplimiento de la hora que está dicha si no fuese cumplida”<sup>106</sup>. Este es el texto definitivo; mientras que el *Texto a*, que es la primera redacción, no dice nada de los exámenes de conciencia, sino que en general indica que la hora prescrita la repartirán de la manera mejor, con el parecer del superior o confesor<sup>107</sup>; y sólo en el *Texto A* —de mano de San Ignacio— aparece expresamente el “examinarse sus conciencias dos veces en el día, con algunas otras oraciones a devoción de cada uno”, pero sin ninguna referencia a tiempo exacto para cada vez<sup>108</sup>.

De lo dicho podemos concluir, adelantando un poco lo que luego diremos al tratar del tercer elemento de la ley ignaciana, o sea, del tiempo (el primer elemento era la colaboración jerárquica de superior y súbdito; y el segundo elemento, el que ahora estamos viendo, es el modo de orar), que aunque San Ignacio tenga en vista, cuando legisla, diversos modos de orar como posibles, en ningún momento se preocupa de un horario de oración que determine su tiempo a cada modo, sino que eso lo remite totalmente a los súbditos, diciendo a este propósito que “todo —modo de orar y horario de cada uno— con orden y parecer de sus mayores, a los cuales se obligan de obedecer en lugar de Cristo Nuestro Señor”<sup>109</sup>. En otras palabras, diríamos que San Ignacio legisla para la *vida de oración*, y deja a cada uno —unido a su superior— que se proponga su propio *horario de oración*. Si siempre hubiera seguido siendo así en la Compañía y en la Iglesia, nunca se hubiera dado el conflicto actual entre vida y horario de oración!

Hemos dejado para lo último el modo de *orar mental* al que otros historiadores, como lo indica el título de sus traba-

<sup>106</sup> *Const.*, IV, c. 4, n. 3 [342].

<sup>107</sup> MIGN., *Const.*, II, p. 178. De un examen diario habla este *Texto a* (ibidem, p. 163, n. 21); pero es en la Parte III, que se refiere a los que están en probación, o sea a los novicios (ibidem, p. 150).

<sup>108</sup> Ibidem, p. 410.

<sup>109</sup> *Const.*, IV, c. 4, n. 3 [342].

jos, le han prestado una atención casi exclusiva. La verdad es que no hacemos más que atenernos a San Ignacio, el cual, como vimos, habla muy parcamente, en su ley de oración, del modo de orar que se ha dado en llamar mental; y siempre como opción libre para los estudiantes. En cambio, en su correspondencia, habla de él más frecuente y largamente; aunque siempre, si se trata de darle mucho tiempo seguido, con cautela y hasta recelo. Nótese bien lo que decimos: San Ignacio se muestra cauto, no respecto del modo mental de orar (Santa Teresa decía que la oración vocal, o era mental, o no era oración), sino que su cautela la expresa respecto del *tiempo* de toda oración mental, y del tiempo *continuado* largamente (se entiende, en la vida ordinaria del jesuita, y no en otras religiones o durante los Ejercicios Espirituales). Veámoslo más detenidamente.

Respecto del modo de orar vocal como contrapuesto al mental, lo primero que advertimos es que San Ignacio, a diferencia de otros como Mirón<sup>110</sup>, no manifiesta la concepción peyorativa de la “vocalización” de la oración que posteriormente y sobre todo a medida que la ley ignaciana sea sustituida por la post-ignaciana, se notará en la Compañía<sup>111</sup>.

En este sentido, Nadal va más allá que San Ignacio porque no sólo no manifiesta preferencia por la oración mental, o “desprecio” por la oración vocal, sino que defiende la posible preeminencia de la oración vocal respecto de la puramente mental<sup>112</sup>, tal vez porque después de la muerte de San Ignacio se vió obligado a defender el texto de las Constituciones que prescribían taxativamente una oración vocal diaria de casi una hora —las Horas de la Virgen—; y el principal argumento que

<sup>110</sup> MIgn., *Epp. mixtae*, p. 415: “quien no se halle apto para meditar, que rece por cuentas y que se encomiende a Dios como pudiere...”

<sup>111</sup> Véase, en la nota 15, el estudio de Bacht sobre la exagerada espiritualización de la oración; y en la nota 14, el estudio de Nabuco sobre sus consecuencias respecto del breviario de los sacerdotes.

<sup>112</sup> Nadal, *Epp.*, V, p. 478: “Hay dos maneras de oración, vocal y mental. Mental es la que sólo se hace con lo interior como hemos dicho; vocal cuando con la lengua se dice, y se pronuncia lo que se piensa. Yo deseo acertar en hacer buena oración vocal perfecta, que mental a solas. Entiendo vocal perfecta en su plenitud, que encierra en sí la mental”. Cfr. Nadal, *Epp.*, IV, pp. 323, 345, 573.

usa es ser vocal también la oración impuesta por la Iglesia<sup>113</sup>. Más aún, Nadal llega a decir que la oración vocal es *más propia* de la Compañía; y que el espíritu de oración en la misma debe inclinarse *tanto* a la oración vocal *como* a la acción apostólica<sup>114</sup>.

Respecto del modo de orar mental en sí mismo —y no sólo en comparación con el vocal—, San Ignacio se refiere a veces con mucha ponderación a *un modo fácil* de meditar, que distingue de otro modo difícil y que no se hace sin trabajo y fatiga<sup>115</sup>; y también habla de una oración mental *que no dura largo tiempo* sino que se hace en breve tiempo<sup>116</sup>; y de un modo de meditar *no tan abstracto*<sup>117</sup> y que se puede mezclar con la misma actividad diaria.

Vale la pena que nos fijemos bien en esta diferencia en la

<sup>113</sup> Nadal, *Epp.*, V, pp. 478-479: “No me parece bien la poca devoción en la oración vocal (ver nota del editor, con más datos). Tengamos imitación de la Iglesia. Y así decimos que la oración mental es mejor que la oración vocal imperfecta; pero por nuestra culpa nos distraemos en la vocal, y así conviene que nos ejercitemos en no perder la atención y devoción de la oración mental cuando recitamos vocalmente; y eso pretende la Iglesia en las oraciones vocales que tiene instituidas. Gran cosa sería estar uno tan habituado en lo interior, que rece los salmos y no se distraiga”.

<sup>114</sup> Nadal, *Epp.*, IV, p. 673: “El sentimiento de la oración y afecto de ella que inclina a recogimiento y solitud no necesaria, no es propia oración de la Compañía, sino aquel que inclina al ejercicio de la vocación y ministerios, y especialmente a la obediencia perfecta según nuestro Instituto. Y así la propia oración de la Compañía es que se extienda al ejercicio de la vocal oración y en todo ejercicio de los ministerios de la Compañía; y que, cuanto con la gracia de Jesucristo se alcanza, la ilustración del entendimiento y buen afecto de la voluntad y unión perseverante, acompañe y guíe todas las operaciones, de modo que en todo se halle Dios nuestro Señor, et reliquiae cogitationis diem festum agant Domino”.

<sup>115</sup> Carta a Teresa Rejadella, MIgn., *Epp.*, I, p. 108; cfr. *Industriae* (prima series), *Pol. Compl.*, II, p. 740, n. 7.

<sup>116</sup> Cfr. MIgn., *Epp.*, XII, pp. 651-652 donde largamente y de propósito defiende San Ignacio que también la oración breve es oración, probándolo con ejemplos de N. Señor, y de los monjes en sus oficios, y de la misma Iglesia en sus horas, y por la práctica de las jaculatorias, y por la misma noción de oración. Nos interesa citar la última frase porque con ella San Ignacio se coloca conscientemente en la línea de los grandes Fundadores e intérpretes del precepto evangélico: “Así que oportet semper orare et non deficere, mas bien entendiéndolo, como los santos y doctos lo entienden” (sobre esto último, cfr. o.c. en nuestra nota 6, A. De Vogüé, *Le sens de l'office divin d'après la Règle de S. Benoît*, Rev. d'Asc. et Myst., 12 [1966], p. 404).

<sup>117</sup> Carta a Brandao, MIgn., *Epp.*, III, p. 510.

manera de hablar de San Ignacio cuando, en su correspondencia con superiores y súbditos, habla de la oración mental, mientras calla casi totalmente de ella en las Constituciones: creemos que esta *facilidad*, tan ponderada por San Ignacio, *en un cierto modo* de orar mental, está intrínsecamente relacionada con su relativa *brevedad en el tiempo* y, consiguientemente, con la *posibilidad de hacer tal oración mezclada* con la acción apostólica *y en cualquier momento* del día; y por eso creemos que, al imponerse la ley post-ignaciana de la hora entera y matutina de oración mental, se perdió, en la Compañía, la tradición ignaciana de ese *modo mental de orar propio del jesuita en acción*, aunque se ganó la tradición de orar *en soledad una hora al día*. Pero de esto vamos a hablar más de propósito al tratar del tercero y último elemento de la ley de oración en la Compañía, o sea, del tiempo prescrito de oración.

Quisimos sin embargo adelantarnos a insinuarlo, para que se comprenda que, aunque tratamos por separado de los que hemos llamado tres elementos de la ley ignaciana —responsabilidad del súbdito y del superior en la oración de éste último, y modo y tiempo de orar del mismo—, lo original de San Ignacio es una cierta compenetración de elementos, y el consiguiente influjo de la concepción peculiar de cada uno de ellos en los demás.

### 3. *El tiempo en la ley ignaciana de oración.*

La discusión sobre el tema del tiempo de oración por regla o Constitución es tan antigua como la misma Compañía; y han intervenido en ella, tomando posiciones opuestas, buen número de personas de innegable buena voluntad, ninguna de las cuales discutía o ponía en duda la importancia de la oración, sino sólo un modo peculiar de hacerla o de imponerla a los demás.

Queremos decir que, en el fondo, tal vez más que sobre el mero tiempo de oración *cuantitativamente* considerado, se discutía sobre un tiempo que se lo consideraba *cuantitativamente*, o sea como modo de orar. Y decimos que tal vez sea así porque teniendo en cuenta esos cuatro siglos y la calidad de las per-

sonas que durante todo ese tiempo discutían, se puede pensar que había una ambigüedad en alguno de los términos usados en la discusión; y que esa ambigüedad puede ser la indicada en el término central o “tiempo de oración”.

Vamos a tomar pues, como hipótesis de trabajo, esa distinción entre el tiempo que es *mero tiempo*, y el tiempo que es *modo de orar*. Nos mueve a ello el deseo de no continuar esa antiquísima discusión, ni tomar partido en ella en favor ni de unos ni de otros: lo primero, no tiene sentido, puesto que la Congregación General XXXI nos ha dado un decreto sobre la oración que merece todo nuestro respeto; y lo segundo —o sea, el tomar partido en la vieja discusión—, no nos interesa mayormente, además de pensar que ese era el lastre psicológico que tenían algunos de los historiadores que nos han precedido en el estudio del tema.

Y antes de estudiar los documentos ignacianos, expliquemos un poco nuestra hipótesis de trabajo. Llamamos tiempo *cuantitativamente* considerado la mera imposición de un tiempo diario de oración que se puede cumplir *en cualquier momento* del día *y de cualquier modo* (mental o vocal; separándolo de otras obligaciones de oración o empleándolo en cumplir mejor —más despacio— esas otras obligaciones, etc.). Y llamamos tiempo *cuantitativamente* considerado cuando se impone un *tiempo continuo* (hora entera, etc.), o *en un momento determinado* del día (oración matutina, etc.), o *de una manera exclusiva* (mental y no vocal ni leyendo; examen de conciencia y no a la vez otras oraciones, etc.). En otras palabras, distinguimos entre el tiempo *abierto* a diversas maneras de cumplirlo, y el tiempo *impuesto exclusivamente* para una cierta manera de emplearlo en la oración.

Y hecha esta hipótesis de trabajo, no pensemos por el momento en ella, y entremos en contacto con los mismos documentos ignacianos.

\* \* \*

San Ignacio alaba, en los Ejercicios, la hora entera (íntegra y continua) de oración<sup>118</sup>, pero no la impone expresamente en ningún texto legislativo de la Compañía. Ya vimos al tratar, en el punto anterior, de los diversos modos de orar en la ley ignaciana que, aunque asigna “una hora” a los que están en formación, sólo prescribe que *en ella* digan las Horas de Nuestra Señora y examinen sus conciencias dos veces al día “con algunas otras oraciones a devoción de cada uno *hasta el cumplimiento de la hora que está dicha si no fuese cumplida*”<sup>119</sup>. Y recordemos que, como vimos antes, los dos modos de orar que aquí se mencionan, las Horas y el examen de conciencia, se entienden precisamente sin ninguna determinación de tiempo continuo: las Horas, porque por esencia, por así decirlo, son para rezar “a sus tiempos” y no todas juntas (y, cada una, no por un tiempo fijo de antemano); y el examen, porque en la mente de San Ignacio —según la interpretación repetida de Nadal, aún en tiempo de la ley post-ignaciana— no tenía asignada una duración fija. Y la frase final del texto ignaciano —recordemos que es de su propia mano— (“con algunas otras oraciones ... hasta el cumplimiento de la hora que está dicha si no fuese cumplida”) dice bien a las claras que San Ignacio imponía una cantidad diaria, por así decirlo, de tiempo de oración a los que estaban en formación, pero *no lo calificaba en ningún momento como un modo continuo* de orar.

Y, sin embargo, San Ignacio alaba lo que ahora llamamos oración formal, y pondera la “familiaridad con Dios nuestro Señor en ejercicios espirituales de devoción”<sup>120</sup> no menos que en todas las acciones<sup>121</sup>; y una y otra familiaridad lleva su tiempo, y sólo se alcanza si se da tiempo a la oración. Pero una cosa es dar tiempo a la oración, y otra darle una hora “continua” o “íntegra”: lo primero es necesario en el hombre, que es ser temporal e histórico; y lo segundo, no es necesario ni siempre posible.

De modo que no hay contradicción entre ambas actitudes

<sup>118</sup> *Ejercicios*, Anotación 12, 13, etc.

<sup>119</sup> *Const.*, IV, c. 4, n. 3 [342].

<sup>120</sup> *Const.*, X, n. 2 [813].

<sup>121</sup> *Const.*, IX, c. 2, n. 1 [723].

de San Ignacio: por una parte, “loa mucho la oración”<sup>122</sup>; y por la otra, es parco en legislar sobre el tiempo de oración, y cuando lo hace —para los que están en formación—, se limita a señalar un tiempo diario, y no un tiempo continuo o íntegro.

“La hora entera” de oración es, para San Ignacio, un medio muy bueno, y de hecho lo impone en sus Ejercicios Espirituales durante los cuales considera la soledad completa, incluso durante varios días, como un medio excepcionalmente fructuoso<sup>123</sup>; o como un medio extraordinario al que hay que recurrir en ciertas necesidades<sup>124</sup>. Pero, como legislador, aún viendo la necesidad de fijar un tiempo diario de oración para los que estaban en formación, no consideró como medio ordinario a la hora entera o, en general, al tiempo continuo de oración.

En otras palabras, el tiempo continuo de oración —sobre todo llegando a una hora entera— es un camino, y un camino que San Ignacio había tomado muy al principio de su vida espiritual, cuando la hacía siete veces al día (como vimos antes, tal vez a cada hora del oficio de la Virgen, y a sus tiempos); pero que, como legislador, no quiso imponerlo a todos sus hijos porque, como observaba Cámara en su Memorial, “ningún yerro le parecía poder haber mayor en cosas espirituales que querer gobernar (y, por tanto, también legislar, que es un modo de gobernar más estable y universal) a los otros por uno mismo, hablándome —testifica el mismo Cámara— de cuán largas oraciones había tenido”<sup>125</sup>.

<sup>122</sup> Memorial del P. Cámara, MIgn., *Scripta*, I, p. 278, n. 256 (*Font. Narr.*, I, p. 677).

<sup>123</sup> Cfr. *Ejercicios*, Anotación 20.

<sup>124</sup> Cuando San Ignacio y sus primeros compañeros comenzaron a deliberar sobre la fundación de la Compañía, y ante la duda fundamental sobre si debían añadir, a los votos de castidad y pobreza, el de obediencia a uno de ellos, pensaron en uno de estos tres medios extraordinarios: irse todos al desierto por treinta o cuarenta días, para darse a la oración y penitencia; enviar tres o cuatro, en nombre de todos, a dicho desierto; o bien, quedándose en la ciudad (Roma), dedicar todos la mitad del día a la oración y reflexión sobre esa duda. Y prefirieron este último medio, aunque cualquiera de los otros dos respondía más a la letra de la Anotación 20 (cfr. *Deliberatio primorum Patrum*, MIgn., *Const.*, I, pp. 4-5).

<sup>125</sup> MIgn., *Scripta*, I, p. 278, n. 256 (*Font. Narr.*, I, p. 677).

Y los demás jesuitas de la Compañía naciente que comenzaron a imponer, como superiores locales o provinciales, un tiempo cotidiano de oración a sus súbditos, lo distribuyeron parte a la mañana y parte a la tarde<sup>126</sup>. Y cuando comenzó a practicarse, en el Generalato de Borja, la nueva hora cotidiana de oración, en algunos sitios se concedió que se pudiera tener en momentos distintos del día<sup>127</sup>. Pero fuera de la Compañía existía, de tiempo atrás, una corriente de opinión que sólo conceptuaba “oración” la que duraba un tiempo largo y continuo<sup>128</sup>, y esta concepción fue ganando adeptos dentro de la Compañía<sup>129</sup>, y al final se impuso, aunque bajo una forma mucho más moderada, en la ley post-ignaciana de la hora íntegra y matutina de oración.

<sup>126</sup> *Constituciones que se guardan en los Colegios, Mon. Paed.*, p. 78 (cfr. MIgn., *Reg.*, p. 140, lo presenta como resumen de lo que se hacía en los Colegios de entonces). Y más dentro del ambiente ignaciano, *Constituciones Collegiorum*, MIgn., *Reg.*, 221: “sin esta oración vocal —diversos oficios parvos— téngase uso de dar algún tiempo a la meditación y oración mental a los que de ella son capaces, hasta tres cuartos de hora, o a lo más una hora... y estos tres cuartos de hora se pueden partir en dos veces, tomando media hora por la mañana cuando más oportuno fuere, y un cuarto de hora o media hora a la tarde antes de cena”. Este horario se tuvo de hecho en algunos colegios. Y las *Reglas del Colegio Romano* dicen expresamente que “*fra il di habbino regolarmente una hora*” (MIgn., *Reg.*, p. 252), que en latín se dice “interdiu” (ibidem, p. 253), y significa “entre día”, o sea, según el contexto, repartiendo la hora durante el día. Cfr. MIgn., *Epp.*, V, pp. 79-80; VI, pp. 90-91.

<sup>127</sup> Nadal a Borja, Nadal, *Epp.*, III, 328 y 471; y Borja a Nadal, ibidem, p. 461 y 478. En este intercambio de cartas, el P. General Borja se olvidó del cuarto de hora de un examen, y pareció disminuir el tiempo impuesto en su decreto a toda la Compañía (Nadal a Borja, ibidem, p. 492), pero no pretendía tal cosa. Esta división de tiempo de oración diaria parece estar unida, en la mente de quien entonces la concede, a la intención de hacer que parte se dé a la oración mental, y parte (la menor) a la oración vocal (cfr. Carta de Borja a Nadal, Nadal, *Epp.*, III, p. 487). Como vemos, parecen siempre unir el tiempo a un modo de orar, haciendo de cada uno un tiempo exclusivo en cuanto al modo de emplearlo en la oración.

<sup>128</sup> Índices de tal ambiente externo son las obras de F. L. de Granada y de S. Pedro de Alcántara, ambas posteriores a estos años (cfr. P. Dudon, *Saint Ignace et l'oraison dans la Compagnie de Jésus*, Rev. d'Asc. et Myst., 15 [1934], p. 248), pero que son fruto de este ambiente anterior a ellas (cfr. P. de Leturia, *Estudios ignacianos*, II, pp. 204-205).

<sup>129</sup> El caso extremo lo constituyen los PP. Oviedo y Onfroy, quienes decían que “oración de una y dos horas no es oración”, y a quienes de propósito San Ignacio contesta en una larga carta ya citada anteriormente, al referirnos a la preferencia del Santo Fundador por las oraciones breves pero frecuentes durante el día (cfr. MIgn., *Epp.*, XII, pp. 651-652).

Y si recordamos lo que antes dijimos —cuando tratamos del modo de orar en la ley ignaciana— de los grandes fundadores de órdenes religiosas que no parecen haber legislado sobre el modo mental de oración, podríamos tal vez observar que el comienzo de la legislación sobre la *oración mental* es simultáneo con el de la legislación religiosa sobre el *tiempo continuo* de la misma; y que ambas a dos comienzan en el tiempo de la reforma de las órdenes religiosas<sup>130</sup>. O sea, que una sería la mentalidad del fundador que legisla sobre la oración de una Orden naciente, y otra la del reformador que trata de reconquistar el espíritu del fundador y establecerlo de nuevo en una Orden religiosa antigua; y que esta diferencia de mentalidad se manifestaría sobre todo en dos concepciones del tiempo de oración, la una meramente cuantitativa y abierta a cualquier modo de emplearlo en la oración, y la otra más cualitativa e identificada con un modo de orar. Pero esto sea dicho de paso, y sin querer entrar a fondo en un estudio comparado de espiritualidad de “fundación” y espiritualidad de “reforma” de una Orden religiosa, aunque lo creemos de gran interés en estos momentos en que la Compañía, como la Iglesia, vuelve a las fuentes y vive, no una “contra-reforma”, sino una renovación y actualización de su espíritu fundacional. Y una somera lectura de la *Constitución conciliar sobre la Sagrada Liturgia*, o del *Decreto de la oración* de la Congregación General XXXI, mostraría qué concepción del tiempo —abierto a cualquier modo de orar, o cerrado en uno bien determinado— es el que se halla expresado en estos documentos de nuestro tiempo.

Para confirmar la existencia de una concepción del tiempo de oración que ve en él —como íntegro o continuo— un modo de orar, atendamos ahora no a sus defensores extremos (los que dicen, como acabamos de ver, que “oración de una y dos horas, no es oración”), sino a los que más moderadamente se limitan a afirmar que existe cierta proporción directa entre el tiempo continuo y el fruto de la oración<sup>131</sup>: es evidente que

<sup>130</sup> Véanse los estudios citados en las notas 67 y 68.

<sup>131</sup> Carta de Oviedo a San Ignacio, MIgn., *Epp. mixtae*, I, p. 437: (después de hablar de las dos horas de oración mental diarias) “Páreces a los hermanos —estudiantes— que no pierden nada de los estudios por

estos últimos consideran, al tiempo continuo, como un modo de orar; y, como tal, lo recomiendan más que otro modo como podría ser el orar breve pero frecuentemente durante el día. En tal caso la diferencia entre los que recomiendan un modo u otro (el orar “todo junto” y el orar “a sus tiempos” diversos) no consistiría en la *mera cantidad* total de tiempo diario de oración, que podría ser la misma en uno y otro caso; sino en la *calificación* del mismo como continuo e íntegro en un momento del día, o como breve pero frecuente durante todo el día.

Y con esto creemos haber puesto la discusión en su verdadero punto y sin ninguna ambigüedad, gracias a la hipótesis que hicimos al comienzo de este tema del tiempo en la legislación ignaciana de la oración, y que ahora queremos confirmar en los documentos ignacianos.

Resumiendo, diríamos que si bien en el ambiente que rodeaba a San Ignacio Fundador —que es el ambiente de la reforma de las órdenes religiosas y de la contrarreforma— iba tomando cuerpo la idea de que había cierta proporción directa entre el tiempo continuo de oración y el fruto de la misma, San Ignacio, como legislador de la Orden naciente, manifiesta claramente sus ideas:

1. De ley ordinario —para los jesuitas, incluso los que están en formación— puede darse cierta compensación, en vistas al fruto de la oración formal, entre los diversos modos —continuo o discontinuo— de emplear el tiempo de oración diaria: sin llegar a decir, como lo hace una vez, que el menor tiempo de oración se puede compensar con el mayor fervor<sup>132</sup>, frecuentemente insinúa que, a ratos durante el día, se puede llegar a hacer mucho tiempo de oración<sup>133</sup>; y no otra cosa es

este tiempo que meditan, antes creo que le ganan, y conozco en ello mejoría en el estudio y en las conciencias, porque la experiencia enseña cuánto tiempo gasta un estudiante en quitar tentaciones o en pensamientos desconcertados, cuando no se tiene prae manibus la meditación”. Y en el mismo sentido *Chron.*, II, p. 320, acerca del Colegio de Valladolid.

<sup>132</sup> *Constitutiones Collegiorum*, MIGN., *Reg.*, p. 222, n. 15: “Si alguna vez se faltase en el un término, recompénsese en el otro, si no en tiempo al menos en devoción”. Cfr. MIGN., *Epp.*, I, p. 509.

<sup>133</sup> *Industriae* (series prima), *Pol. Compl.*, II, p. 741, n. 11: “También se debería... algunas veces hacerse oraciones breves mezcladas con el estudio...”. Cfr. MIGN., *Reg.*, p. 222, n. 16; *Epp.*, III, p. 75 (ver aparato

lo que significa el nombre, tradicionalmente dado al oficio divino en la Iglesia, de “oración de las horas”<sup>134</sup>.

2. El tiempo continuo de oración no puede ser impuesto a todos por igual, porque hay temperamentos naturales que no lo sufren<sup>135</sup>: en este sentido es mejor una ley universal, como la ignaciana, que no lo prescribe pero tampoco lo prohíbe, sino que lo deja librado a la discreción del mismo súbdito bajo la dirección de su superior o director espiritual.

3. Mientras que el tiempo “abierto” a diversas maneras de cumplirlo tiene ventajas —como, por ejemplo, la de facilitar la adaptación a cada sujeto, y la de dar la sensación de hacer oración todo el día y no solamente en un momento de él<sup>136</sup>— el tiempo continuo —sobre todo si se exagera en la medida— tiene varios inconvenientes: para limitarnos a los que expresamente menciona San Ignacio, tales serían la pérdida de la salud, el descuido de las obligaciones de estudio o acción, y hasta serios defectos espirituales que se fomentarían en esa forma “exagerada” de hacer oración.

crítico: fueron tachadas las palabras “aunque puede usar tan a menudo quisiere las elevaciones de la mente breves”, sin duda porque se dirigían a un enfermo que podía no saber discretamente seguir el consejo); *ibidem*, p. 510, a la 6a. Este consejo lo dio también el P. Laynez, siendo General, a los de la India, en estos términos: “Y si las muchas ocupaciones no os dejan lugar para deteneros en esto (oración con algún recogimiento) cada día el tiempo que querriades, púedese tomar entre ellas mismas algunos ratos, y con la frecuente memoria de Dios y elevación de la mente a El (aunque breve) suplirse la continuación de los espirituales ejercicios que se acostumbra cuando dan lugar las necesidades de los prójimos”. Véase más arriba, notas 116 y 117, textos similares ignacianos; y enseguida veremos diversas expresiones ignacianas de este modo de orar breve pero frecuente durante el día, y que no hay que identificar sin más con las oraciones llamadas tradicionalmente “jaculatorias”.

<sup>134</sup> *Constitución de la Sagrada Liturgia*, nn. 88 y 94. Este argumento eclesial en favor de la oración breve pero frecuente, lo usa expresamente San Ignacio contra Oviedo y Onfroy (véase nuestra nota 116).

<sup>135</sup> MIGN., *Epp.*, IV, pp. 90-91: “...y si esa tierra —se refiere a las Indias orientales— sufre menos las meditaciones que ésta —la europea—, habrá menos razón de alargar la oración que acá”.

<sup>136</sup> “El oficio divino está estructurado, por una antigua tradición cristiana, de modo que todo el curso del día y de la noche se consagre a la alabanza de Dios” (*Constitución de la Sagrada Liturgia*, n. 84); y esta estructura es, como explica luego (*ibidem*, nn. 88 y ss., y 94), la que reparte las “horas” de oración durante todo el día, no concentrándolas todas en un solo momento continuo del mismo.

Respecto de la pérdida de la salud, es interesante la noticia que nos da Manareo en una de sus *Exhortaciones*, acerca de una consulta médica que hizo San Ignacio cuando advirtió que muchos, a poco de entrar en la Compañía, se enfermaban y aún morían. Y el resultado de esa consulta se notó de inmediato en la medida de tiempo de oración que puso para los que estaban en formación, o sea la hora diaria<sup>137</sup>, y aún ésta sin mandar que se hiciera toda junta.

En cuanto al descuido de las otras obligaciones, tanto las de estudio como las apostólicas, es evidente que fue una de las grandes preocupaciones del Santo Fundador, tan sensible a la indiscreción espiritual que estaba en el fondo de esa competencia entre la oración y la acción. Y junto a éste, había otros defectos espirituales anejos al aumento indiscreto del tiempo de oración continuo —fuera de los casos de especial necesidad personal— y éste era uno de los más fuertes argumentos “ad hominem” contra quienes le instaban a aumentar, por ley, el tiempo de oración en la Compañía<sup>138</sup>; lo cual también explica la fortaleza con que hizo frente aún a personas que tenían fama de virtuosas, y a las cuales él no hubiera dudado, como superior, echar de la Compañía, si no hubieran cedido en este punto<sup>139</sup>.

<sup>137</sup> *Exhortationes* P. Manarei, pp. 613-614: “cum enim paucis post natam Societatem annis, B.P.N. multos in Societate paulo post ingressum tabescere et emori cerneret...” hizo una junta de médicos, los mejores de Roma, los cuales determinaron que “oratio mentalis non superaret horam, exceptis examinibus conscientiae, statis temporibus faciendis”.

<sup>138</sup> Además del caso particular de Oviedo y Onfroy (cfr. MIGN., *Epp.* *Mixtae*, II, p. 115), tenemos la opinión general de San Ignacio, comunicada por Cámara en su *Memorial*, MIGN., *Scripta*, I, p. 278 (*Font. Narr.*, I, pp. 676-677), pp. 250-251 (*Font. Narr.*, I, pp. 644-645) en sus dos versiones: “de cien hombres que se diesen a largas oraciones y largas penitencias, los más de ellos venían ordinariamente a grandes inconvenientes, máxime, tocaba el Padre, a dureza de entendimiento”; y “no sé si a este propósito añadió entonces lo que otras muchas veces le oí decir, que de cien personas muy dadas a la oración, las noventa serían ilusas. De esto me acuerdo muy claramente, aunque dudo si decía las noventinueve”.

<sup>139</sup> Carta a Borja, acerca de Oviedo y Onfroy, MIGN., *Epp.*, II, pp. 494-495: véase en el aparato crítico los párrafos que no se enviaron, aunque estaban en la mente de San Ignacio. Y en la carta a Aráoz sobre lo mismo, escrita un año antes (*ibidem*, p. 43), San Ignacio hizo quitar a último momento la siguiente frase: “...para que pueda... echar del colegio y Compañía, etc.”

Nos interesa detenernos en la primera idea, sobre todo en su segunda parte que se refiere a ese modo de emplear, el tiempo de oración diario, en la oración breve pero frecuente, porque aclara nuestra hipótesis de que San Ignacio no se oponía a un tiempo de oración meramente cuantitativo, sino a aquel que era un modo de orar peculiar —y no mero tiempo—, o sea, el orar un tiempo continuo; y porque también San Ignacio, en su correspondencia, se ha detenido más de una vez en recomendarlo como modo de orar que se puede mezclar fácilmente con la actividad del jesuita, especialmente del formado. Y para recomendarlo ha usado diversas expresiones: lo llama, por ejemplo, oración de *deseos*<sup>140</sup>, oración *en la misma acción*<sup>141</sup>, *elevaciones*<sup>142</sup>, ejercicio de la *presencia de Dios*<sup>143</sup>, *búsqueda y encuentro* de Dios en todas las cosas<sup>144</sup>, *ofreci-*

<sup>140</sup> *Carta de la perfección*, MIGN., *Epp.*, I, p. 509: “...y aunque el estudio no os de tiempo para usarlas (las oraciones) muy largas, puede en deseos recompensarse el tiempo a quien hace oración continua de todos sus ejercicios, tomándolos por solo el servicio de Dios”. Ver también el texto que citamos a continuación.

<sup>141</sup> *Constitutiones Collegiorum*, MIGN., *Reg.*, p. 222, n. 16: “En todas cosas hallen a Dios. Todo su estudio y obras tengan por oración, enderezándolas y ofreciéndolas al solo servicio de Dios N.S., procurando hallarle en todos sus ejercicios; y para renovar esta intención y oblación, y pedir a Dios gracia de hacer en todo lo que agrade a su divina Majestad, se deberá tomar la usanza santa de hacer breves oraciones o elevaciones de la mente a Dios, mezclándolas con las acciones en casa y fuera de casa, y en todas suertes de ocupaciones, ahora diciendo palabras algunas escogidas, según el gusto de cada uno, ahora solamente hablando con deseos y aspiraciones pías”. Cfr. *Industriae*, series prima, *Pol. Compl.*, II, p. 741, n. 11.

<sup>142</sup> Además de los textos que acabamos de citar, MIGN., *Epp.*, VI, pp. 90-91: “Entre las acciones y estudios se puede elevar a Dios la mente; y enderezándolo todo al divino servicio, todo es oración...”. Cfr. la carta de Laynez, General, a los de la India, citada en nuestra nota 133.

<sup>143</sup> Además de los textos ya citados, MIGN., *Epp.*, III, p. 309: “... Dios, cuya presencia en medio de todas las ocupaciones podrá procurar (es a Oviedo a quien se escribe), y hacer oración continua con enderezar todas cosas a su servicio y gloria”. Cfr. *Memoriale* del P. Cámara, MIGN., *Scripta*, I, p. 278 (*Font. Narr.*, I, pp. 676-677): “Y con esto el Padre loa mucho la oración, como yo he notado en muchas veces, máxime aquella que se hace trayendo a Dios siempre delante de los ojos”.

<sup>144</sup> MIGN., *Epp.*, III, p. 502: “Cuanto a la oración y meditación, no habiendo necesidad especial por tentaciones, como dije, molestas o peligrosas, veo que más aprueba procurar, en todas cosas que hombre hace, hallar a Dios, que dar mucho tiempo junto a ella”. Cfr. MIGN., *Epp.*, III, p. 510: “...se pueden ejercitar en buscar la presencia de Dios nuestro Señor en todas las cosas, como en el conversar con alguno, andar, ver, gustar, oír, entender, y en todo lo que hiciéremos, pues es verdad que está su divina

miento explícito de lo que por El se hace<sup>145</sup>, etc., etc. Y la mera variedad de estas expresiones es una señal de la importancia que le daba a este modo, breve pero frecuente, de orar diariamente.

Además, es un modo de orar en el cual nos ha precedido con el ejemplo (también en las largas oraciones nos ha precedido, pero no ha querido luego, como legislador o superior, que lo siguiéramos): recordemos por ejemplo la práctica de examinar su interior, o lo que estaba haciendo, cada vez que daba la hora<sup>146</sup>; y también la práctica que mencionamos antes, de abrir el Kempis en cualquier parte, y leer uno de sus capítulos<sup>147</sup>.

Y es una manera de dar tiempo a la oración que no reduce apreciablemente el tiempo destinado a la acción y que, en cierto sentido, es un fruto de la misma acción. Por eso diríamos que es un modo de orar más propio de la Compañía, Orden religiosa primariamente apostólica, y en la cual, por

---

Majestad por presencia, potencia y esencia en todas las cosas". Esta última frase nos remite implícitamente a la *Contemplación para alcanzar amor* (*Ejercicios*, nn. 230-237) y, consiguientemente, al tema de la *contemplación en la acción*. No podemos entrar ahora en el tema, ni queremos hacerlo bajo esta última expresión que es de Nadal y no de San Ignacio. Sólo indicaremos que así como la ley ignaciana no puede ser entendida desde la perspectiva de la ley post-ignaciana (y por eso nos hemos apartado conscientemente de Leturia, como observamos al principio de nuestro trabajo), tampoco el "buscar y hallar a Dios en todas las cosas" de San Ignacio puede ser plenamente entendido desde la perspectiva de la "contemplación en la acción" de Nadal, sino desde el punto de vista, que tanto recomienda el mismo San Ignacio, de las oraciones breves pero frecuentes.

<sup>145</sup> MIgn., *Epp.*, III, p. 510: "Y allende de esto —que era una manera más fácil de meditar, no cosas abstractas, sino hallando a Nuestro Señor en todas las cosas— puédense ejercitar —los estudiantes— en ofrecer a nuestro Señor muchas veces sus estudios y trabajos de ellos, mirando que por su amor los aceptamos, posponiendo nuestros gustos para que en algo a su Majestad sirvamos ayudando aquellos por cuya vida El murió. Y de estos dos ejercicios —el modo fácil de meditar indicado y el ofrecer los estudios y trabajos— nos podríamos examinar".

<sup>146</sup> *Memoriale* del P. Camara, *Font. Narr.*, I, p. 542, n. 24 (cfr. II, p. 345, n. 42): "También suele para lo mismo hacerle examinar... y el mismo nuestro Padre lo hace todas las veces que da el reloj, tanto de día como de noche cuando está despierto, cuando no está ocupado, o con algún forastero o en otro negocio de importancia: y cuando esto acaece, después compensa el tiempo en la hora que se sigue". Cfr. MIgn., *Scripta*, II, p. 561, n. 34.

<sup>147</sup> Véanse los textos citados en la nota 99.

tanto, todo es "apostólico por su esencia" y nada debe ser entendido "únicamente ordenado a la propia santificación"<sup>148</sup>. Porque las relaciones entre oración y acción pueden ser entendidas, como decía el Beato Fabro, de dos maneras, si no opuestas, al menos diferentes: buscando a Dios en espíritu en las *buenas obras*, para luego encontrarlo en la *oración*; o buscándolo ante todo en la *oración*, para encontrarlo enseguida en la *acción*<sup>149</sup>. Hay quien prefiere este segundo modo, que va de la oración a la acción; pero el Beato Fabro —y sin duda San Ignacio con él, tratándose de los jesuitas— prefería el primer modo, que va *de la acción a la oración*, y de ésta nuevamente a aquella; y esto se practica precisamente con las oraciones, breves pero frecuentes —y no sólo por jaculatorias— de las que tanto habla San Ignacio.

Y esta manera de orar, sin dejar de ser propia de la Compañía, es tradicional en la Iglesia, pues otros maestros espirituales han llevado a sus discípulos por este camino de las oraciones breves pero frecuentes, en orden a hacerles cumplir más fácilmente el precepto evangélico de "oportet semper orare et non deficere". Y San Ignacio, en una célebre respuesta a Oviedo y Onfroy, se manifiesta conocedor de esta tradición, y concientemente la sigue: "3º Vese por el ejemplo de los santos padres anacoretas que comúnmente tenían oraciones que no llegaban a una hora, como se ve en Casiano (que) tres salmos decían de una vez, etc., como en el oficio público y horas

<sup>148</sup> Cfr. Congregación General XXXI, *Decreto de la castidad*, n. 4: "Quare in Societate nostra, non tantum oboedientia et paupertas, sed castitas etiam est essentialiter apostolica, nec ullo modo intelligenda ut unice ad propriam nostram sanctificationem ordinata": lo que aquí se dice de los votos, vale de todo lo demás que es propio de la Compañía como Orden religiosa.

<sup>149</sup> *Mon. Fabri*, *Memoriale*, pp. 554-555, n. 126: "Dum cogitarem eodem die quaedam circa modum bene orandi et modos quosdam bene operandi, et etiam quonam pacto bona desideria orationum sunt viae quaedam ad bona opera disponentia, et e contrario bona opera viae quaedam ad bona desideria, hic ego notavi et clare sensi, quod qui spiritu quaerit Deum in operibus suis, melius ipsum inveniet postea in oratione quam (si) non fecerit hoc". La edición francesa de Certeau (*Edit. Christus*, 1959, pp. 211-212) expresa mejor esto último: "qu'en cherchant Dieu par l'esprit dans les bonnes oeuvres, on le trouve ensuite dans la prière, mieux qu'en le cherchant d'abord dans la prière pour le trouver ensuite dans l'action, comme on le fait souvent".

eclesiásticas se practica”<sup>150</sup>. Y al final de este párrafo San Ignacio se vuelve a remitir a esta tradición que vincula este modo de orar, breve pero frecuente, con el precepto evangélico de “oportet semper orare et non deficere”<sup>151</sup>.

Tocamos aquí un punto que nos parece sustancial para comprender el modo de orar que San Ignacio esperaba del jesuita, en formación o no —aunque puede haber una diferencia pedagógica entre uno y otro—; y no nos referimos al modo de orar en teoría, sino en la práctica. En teoría, podríamos admitir la expresión de Nadal, “simul in actione contemplativus”<sup>152</sup> como expresión del ideal ignaciano de “oración en la acción”; pero, en la práctica, nos parece que esa expresión puede desviarnos de nuestro objetivo... a no ser que evitemos darle un sentido demasiado “teórico” a la contemplación, y le devolvamos su sentido “práctico” y vital.

La distinción que entre teoría y práctica de la contemplación acabamos de indicar, merecería un estudio aparte, que no estamos en condiciones de hacer en este momento. Pero dijimos al comienzo de este estudio que, al mismo tiempo que nosotros estudiábamos la ley ignaciana de oración en la Compañía de Jesús, otros autores estaban haciendo lo propio en las leyes de oración de sus respectivas órdenes religiosas. Uno de estos estudios se refiere, en concreto, al sentido del oficio divino en la regla benedictina: es el de A. de Vogüé, titulado *Le sens de l'office divin d'après la Règle de S. Benoît*<sup>153</sup>; y que trata precisamente de expresar, mejor que como hasta ahora se ha hecho, el ideal contemplativo no sólo en teoría, sino también y sobre todo en la práctica. Nos vamos pues a aprovechar de algunas de las conclusiones de este autor, ya que nosotros

<sup>150</sup> MIgn., *Epp.*, XII, pp. 651-652. Hemos puesto “tres salmos...” donde el editor había escrito “tantos salmos...” porque, aunque el manuscrito —según el mismo editor— estaba corroido, el texto de Casiano dice: “Itaque in Palaestinae vel Mesopotomiae monasteriis ac totius Orientis, supradictarum horarum sollemnitates trinis psalmis quotidie finiuntur, ut et orationum assiduitas statutis temporibus Deo offerantur...” (De Coen. Inst., lib. III, c. 3; PL., 49, c. 116).

<sup>151</sup> Ibidem, p. 652: “Asi que oportet semper orare et non deficere, más bien entendiéndolo, como los santos y doctos lo entienden”.

<sup>152</sup> Nadal, *Epp.*, IV, pp. 651-652.

<sup>153</sup> Véase nota 6.

no podemos hacer el estudio aparte que valdría la pena hacer para San Ignacio.

En resumen —y teniendo en cuenta nuestro objetivo inmediato en este momento— De Vogüé diría que se ha acentuado demasiado el lugar del oficio divino como ideal del monje benedictino, separándolo de la vida, y ocultando el verdadero ideal de la vida monástica, que sería el “orad sin cesar” evangélico. Esta acentuación del oficio divino —haciéndolo, de medio, fin—, ha seguido un largo proceso; apenas insinuado en la Regla del Maestro, más acentuado en la Regla de San Benito, y consagrado en fin por los comentaristas clásicos hasta el presente.

Si se remonta hasta los orígenes del oficio divino, se ve —siempre según De Vogüé— que cada vez cobra más relieve el ideal o precepto evangélico del “oportet semper orare”, respecto del cual el oficio divino es sólo un medio entre otros tanto o más importantes; y tal que sólo se lo comprende en su verdadero sentido si se lo repone en su contexto, que es el esfuerzo continuo que el monje hace a toda hora por alcanzar el ideal de “orar sin cesar”: “respecto de este ideal, la oración de las horas le ofrece al monje una primera aproximación, al mismo tiempo que una ayuda para realizarlo más perfectamente. No es pues una ocupación particular, única en su género y sin común denominador con las otras, sino más bien la actualización momentánea de un esfuerzo constante. El oficio divino se incorpora a la vida”<sup>154</sup>.

Sería interesante seguir a De Vogüé en su estudio del proceso histórico de ese ideal monástico primitivo del “orar sin cesar” y, a la vez, del oficio divino, para ver cómo éste, que era inicialmente un medio entre otros, se convierte finalmente en el principal y único medio y, consiguientemente, en el fin característico de la vida monástica<sup>155</sup>. Pero mucho más interesante y más directamente relacionado con nuestro tema ignaciano —de las oraciones breves pero frecuentes durante el

<sup>154</sup> A. De Vogüé, *Le sens de l'office divin d'après la Règle de S. Benoît*, Rev. d'Asc. et Myst., 42 (1966), p. 404.

<sup>155</sup> Ibidem, pp. 390-398.

trabajo, como medio práctico para la “contemplación en la acción”— nos parece la explicación que nuestro autor nos da de tal proceso histórico. Inicialmente el oficio divino tenía cierta homogeneidad estructural con las otras actividades diarias del monje: sobre un fondo común escriturístico que era especialmente el salterio meditado —es decir, musitado— por el monje durante su trabajo manual, y el salterio recitado en público, una serie de oraciones breves pero frecuentes interrumpían tanto el trabajo como el oficio divino, y constituían los momentos más intensos —preparados por la Palabra de Dios oída— del “orar sin cesar” del hombre de por vida consagrado a Dios. Y sobre la base de esta homogeneidad estructural —palabra de Dios al hombre, y palabra del hombre a Dios— el oficio se incorporaba a la vida, y uno y otra estaban bajo la ley evangélica del “orar sin cesar”<sup>156</sup>. A partir de aquí comienza a darse un doble proceso, el uno en el oficio divino y el otro en la vida de trabajo del monje, que tienen de común el importar, por una parte, la abreviación y aún desaparición paulatina de las breves oraciones intercaladas entre salmo y salmo del oficio; y, por la otra parte, el olvido práctico de la tradición de las breves y frecuentes oraciones en medio de los trabajos del día<sup>157</sup>. Y el resultado convergente de este doble proceso fue, por una parte la heterogeneidad cada vez mayor entre el oficio divino y la vida ordinaria del monje y, consiguientemente, la conversión del oficio divino en el único “opus Dei” del monasterio; y, por la otra parte, la elevación de su cumplimiento a ser el ideal del monje, en lugar de serlo el cumplimiento del precepto evangélico de “orar sin cesar”. Pero aún

<sup>156</sup> Ibidem, pp. 398-400. Por ejemplo: “Ainsi la prière des heures n’est pas seulement ordonnée à la prière tout au long du jour. Elle est faite des mêmes éléments et se déroule de la même façon. En vertu de cette similitude, elle apparaît aux yeux de tous ce qu’elle est par essence: l’actualisation momentanée, sous une forme commune, de l’intime et incessante conversation avec Dieu au cours du travail”.

<sup>157</sup> Ibidem, pp. 400-403. Por ejemplo: “Il ne manque donc pas de raisons de croire que l’oraison interrompant le travail n’est plus guère en honneur chez ces cénobites du VI siècle...”. En cuanto a la desaparición de los momentos de silencio y oración en el curso del oficio divino, véase la continuación del artículo que estamos citando, en Rev. d’Asc. et Myst., 43 (1967), pp. 21-33.

algo más: al desaparecer del oficio divino los momentos especiales de oración, y al dejar de mezclarse momentos similares de oración con el trabajo, aparece, fuera del oficio y en un momento determinado del día —por tanto, fuera también del trabajo— la “media hora de oración” de los modernos, como necesaria compensación de todas esas oraciones breves pero frecuentes que caracterizaban al principio tanto la vida como el oficio divino de los monjes, y a las que se debía la homogeneidad de uno y de otra, y su orientación fundamental al verdadero ideal unificante de toda la vida del monje, el precepto evangélico de “orar sin cesar”<sup>158</sup>.

Hasta aquí lo que De Vogüé nos dice —y hace a nuestro propósito— acerca de la evolución, legislativa y espiritual a la vez, del ideal de oración del monje, y de sus causas o manifestaciones históricas en la regla benedictina del “opus Dei”. Diríamos pues —volviendo a nuestro tema de la regla ignaciana de oración en la Compañía de Jesús— que algo similar ha sucedido con el ideal jesuita del “simul in actione contemplativus”, y que también sus causas o señales históricas manifestativas son similares: por una parte, el olvido práctico de las oraciones breves pero frecuentes durante el día, en todas sus formas posibles de deseos, oraciones mezcladas con el trabajo apostólico, elevaciones, exámenes de conciencia o discernimiento de espíritus, etc., etc.; y, por la otra, la insistencia legislativa en la hora u horas de oración, cada una de las cuales tiene su propio y determinado modo de orar continuo e íntegro, mental, litánico, vocal, etc., etc. Para usar los términos del historiador benedictino, se habría dado también en la Compañía una suerte de sustitución del *ideal de vida* por el *horario de oración*: el ideal admite muy diversas formas de concretarlo y facilitarlo, mientras que el horario impuesto por una regla hasta sus últimos detalles implica, como única alternativa, el

<sup>158</sup> Ibidem, p. 33: “Ce n’est qu’en dehors de l’office, dans la *demi-heure d’oraison* des modernes, que la prière retrouvera l’autonomie, sinon la spontanéité. Cet exercice est assurément une nécessaire compensation pour la perte des oraisons de l’office. Pourtant il ne peut être tenu pour un simple équivalent de ces oraisons *brèves et fréquentes*. Quelque chose a changé, soit dans la méthode d’oraison, soit dans la conception des psaumes et de l’opus Dei”.

cumplirlo o no, ya que en él no sólo es cuestión de tiempo cuantitativamente tal, sino de tiempo calificado con un modo de orar prescrito por la misma regla.

Todavía se daría una ulterior similitud: al convertirse el oficio divino en el ideal último de la regla escrita del monje benedictino, y separarse demasiado de la vida —al perder la homogeneidad que le daba la espontaneidad y variedad de las oraciones breves pero frecuentes en ambos “oficios” del monje, el litúrgico y el de trabajo— se abre el camino al grave peligro del ritualismo y a la vez de la piedad objetiva<sup>159</sup>; y de manera similar, al separarse demasiado el horario de oración por regla de la vida de acción apostólica del jesuita, se abre el camino, dentro de la Compañía de Jesús, al peligro del legalismo por una parte, y por la otra al no menos grave peligro del conflicto entre la ley externa y la interna, y a su solución simplista de abandonar todo horario de oración formal y contentarse con la acción apostólica como oración virtual.

Y con esto apuntamos ya a una solución práctica y actual que la historia, maestra de la vida, nos ofrece de todos esos problemas —falsos, o mejor falseados— entre oración y apostolado o, más genéricamente aún, entre contemplación y acción: por una parte, homogeneizar lo más posible —sin sacrificar toda ley de oración, ni toda oración formal— el horario de oración con la vida, gracias a la práctica de las oraciones, breves pero frecuentes —y tan largas cuanto la gracia lo inspire— durante la misma acción; y, por la otra parte, distinguir con mucha claridad, cuando se trata de enunciar o comentar una regla o ley de oración, entre el tiempo cuantitativamente tal, prescrito necesariamente por toda regla de ora-

<sup>159</sup> O sea, el conflicto entre la piedad litúrgica, llamada “objetiva”, y la piedad “privada”, cfr. *ibidem*, pp. 403-404: “Né —el oficio divino— de l'oraison privée et destiné à soutenir celle-ci, il est également fait de ces prières privées que sont les oraisons après les psaumes. L'oeuvre de Dieu n'apparaît pas d'abord comme un acte de communauté et un culte social, mais comme l'accomplissement d'une obligation personnelle. D'ailleurs, son aspect communautaire ne lui confère pas une supériorité sur l'oraison solitaire... Aussi l'accent n'est-il pas mis sur l'élément extérieur et esthétique, mais sur l'application de l'esprit aux psaumes et la pureté de l'oraison silencieuse...”.

ción propiamente tal, y el tiempo cualitativamente tal e identificado con un modo determinado de orar continuo, mental, matutino, etc., etc.

Pero de esto vamos a tratar más de propósito en nuestra segunda parte, en la cual trataremos de explicar éstas y otras consecuencias similares, todas ellas prácticas y actuales, del estudio histórico que hemos estado haciendo de los elementos más característicos de la ley ignaciana de oración en la Compañía de Jesús.

## II. ACTUALIDAD DE LA LEY IGNACIANA DE ORACION

Dijimos en nuestra introducción que, después de hacer el estudio histórico de la etapa ignaciana de la ley de oración en la Compañía de Jesús, íbamos a dar un salto por encima de la segunda etapa de dicha ley —o etapa post-ignaciana, de Borja hasta nuestros días— para pasar directamente al actual clima post-conciliar de la Iglesia, clima o ambiente que el decreto de la oración de la Congregación General XXXI de la Compañía de Jesús ha caracterizado como de una peculiar “evolución espiritual”. Y dijimos también que al pasar por encima de cuatro siglos que nos separan históricamente de San Ignacio y dar ese salto del remoto pasado al presente, pretendíamos averiguar la actualidad que el espíritu de la ley ignaciana —aunque no su mera letra— tenía todavía para nosotros, hombres, cristianos y jesuitas post-conciliares. Y esto es lo que a continuación trataremos de hacer en esta segunda parte de nuestro trabajo histórico, pues —como también dijimos en nuestra introducción— el punto de vista actual no puede a nuestro juicio estar ausente de la historia y de su estudio.

Pero este objetivo puede ser alcanzado por dos caminos: o comparando directamente el espíritu de la ley ignaciana, que acabamos de estudiar en la primera parte de nuestro trabajo, con el ambiente o clima espiritual actual; o bien haciendo esta misma comparación indirectamente y a través del nuevo decreto de la oración de la Congregación General XXXI, dando por supuesto que éste es actual. El primer camino lo segui-

mos en la primera redacción de este trabajo histórico que, como advertimos al principio, fue previo a dicho decreto. Parece pues mejor tomar ahora el segundo camino, pues la Congregación General XXXI es para nosotros un hecho que no puede dejarse de lado considerándolo como ya del pasado, sino que está ahí, ante nosotros, como un hecho actual, aunque no cerrado en sí mismo sino abierto al futuro<sup>160</sup>.

Pero antes de hacer esta comparación, indiquemos brevemente cuál es, a nuestro juicio y en relación con la ley ignaciana de oración, lo más original y fundamental del reciente decreto de la Congregación General XXXI.

Ante todo observamos que, en las circunstancias históricas que son las nuestras, la reciente Congregación o capítulo general de la Compañía de Jesús no ha querido, sin más, remitirse a lo que San Ignacio había legislado, en punto a oración, para el jesuita formado o en formación. En otras palabras, no ha vuelto *verbalmente*, en lo que respecta a los formados, “a aquella —regla— que la discreta caridad les dictare<sup>161</sup>; ni, respecto de los que están en formación, ha reiterado *verbalmente* aquel texto de las Constituciones que les decía que “ultra de la confesión y comunión que cada ocho días frecuentaren, y de la misa que oirán cada día, tendrán una hora en la cual dirán las Horas de Nuestra Señora, y examinarán sus conciencias dos veces al día, con algunas otras oraciones a devoción de cada uno hasta el cumplimiento de la hora que está dicha...”<sup>162</sup>. Pero tampoco esta Congregación General se remitió, sin más, al texto de la ley post-ignaciana elaborada por todas las anteriores Congregaciones Generales —a partir de la Congregación General II—, *con sus diversas horas y modos de orar estrictamente determinados por una regla universal*, sea para los formados sea para los que están en formación<sup>163</sup>.

Diríamos que la Congregación General XXXI ha hecho algo más importante —a nuestro juicio— que volver a la letra

<sup>160</sup> Cfr. Carta del P. P. Arrupe a toda la Compañía, citada en nuestra nota 2.

<sup>161</sup> *Const.*, VI, c. 3, n. 1 [582].

<sup>162</sup> *Const.*, IV, c. 4, n. 3 [348].

<sup>163</sup> Cfr. *Coll. Decr.*, 52, 55 y 81.

de las Constituciones, ya que elaboró una nueva letra o expresión actual del espíritu ignaciano, tal cual éste se encarna en las Constituciones y se manifiesta sobre todo en los tres elementos característicos que acabamos de estudiar en la primera parte de nuestro trabajo: corresponsabilidad de súbdito y superior en la oración del primero; y modo y tiempo de orar del mismo, abierto a las adaptaciones personales bajo la dirección personal del superior. Y, en cuanto a la discreta caridad, observaríamos que ésta no sólo está presente expresamente en este decreto de la oración<sup>164</sup> y en muchos otros<sup>165</sup>, sino que es en último término quien inspira todo el decreto de la oración que estamos comentando brevemente.

No podemos extender nuestra comparación de la ley ignaciana de oración con el actual decreto de la oración de la Congregación General XXXI a todos sus aspectos, como serían su cristocentrismo, su compenetración con el espíritu bíblico y litúrgico, su dimensión comunitaria, etc. Nos hemos de limitar, como hicimos en la primera parte de nuestro estudio histórico de la ley ignaciana, a los tres elementos de la misma que hemos considerado como originales de San Ignacio y que ahora queremos mostrar ser actuales: o sea, la corresponsabilidad del súbdito y del superior en la oración personal del primero, el modo de orar abierto a las más diversas adaptaciones personales, y el tiempo sin ninguna connotación de modo de orar e igualmente abierto a esas adaptaciones. Sólo añadiremos, para facilitar la comparación con el reciente decreto de la Congregación General XXXI, que esos tres elementos tienen

<sup>164</sup> Congregación General XXXI, *Decreto de la oración*: “Y es ciertamente deseable que los jesuitas formados sean personas espirituales y aprovechadas para correr por la vía de Cristo nuestro Señor, que en la oración sean dirigidos por aquella regla... que la discreta caridad les dictare, valiéndose del consejo del Padre espiritual y con la aprobación del Superior” (n. 11). Y un poco más adelante dice así: “Durante todo el tiempo de formación atiéndase, en la escuela de la oración y de la responsabilidad espiritual, a formarlos —a los estudiantes y hermanos en formación— para la plena madurez en la vida de oración, de modo que puedan llegar finalmente a aquella regla de la discreta caridad que San Ignacio prescribía para los formados” (n. 12, 1).

<sup>165</sup> Especialmente el *Decreto de la formación espiritual*, que es una pedagogía inspirada en la discreta caridad y orientada hacia ella.

su unidad y complementariedad, ya que cada uno de ellos exige a los otros y los condiciona; y los tres constituyen una única regla o ley de oración muy original. Porque la responsabilidad coparticipada —cada uno a su manera— por el súbdito y superior, deja lugar a *alguna regla universal, al menos acerca de un tiempo o medida diaria de oración formal* —que no sea sin embargo modo de orar determinado, sino simple tiempo cuantitativo— como punto de partida o referencia universal para el diálogo personal entre la iniciativa del súbdito y la dirección responsable del superior; pero esa regla de oración, si se da debe ser tal que esté *totalmente abierta a la adaptación personal en cuanto al modo de orar, y al empleo del tiempo* señalado en ella.

Entremos ya en la comparación de esta ley ignaciana de oración con el reciente decreto de la Congregación General XXXI. Y lo primero que nos sale al paso al leer éste, es —en el proemio— el primer elemento ignaciano, o corresponsabilidad del súbdito y el superior en la oración del primero, pues allí se nos dice que “la Congregación General XXXI se hace un deber (en las actuales circunstancias post-conciliares de renovación de la Iglesia) proponer orientaciones acerca de las formas y condiciones de la oración en la Compañía de Jesús, a fin de que tanto los superiores como todos y cada uno de sus miembros puedan ponderar mejor, en presencia del Señor, su respectiva responsabilidad”<sup>166</sup>. Donde se ve que la corresponsabilidad de súbditos y superiores prima sobre todo lo demás que en el decreto se refiere a las formas y condiciones de oración, ya que es el objetivo último de las mismas. Y los dos párrafos siguientes del decreto, el uno sobre nuestra vocación religioso-apostólica (n.2), y el otro sobre los Ejercicios Espirituales de San Ignacio como patrimonio espiritual de esa misma vocación (n.3), no pretenden otra cosa que excitar esa responsabilidad en todos los jesuitas<sup>167</sup>.

<sup>166</sup> Ibidem, n. 1. Los subrayados serán siempre nuestros. Y en adelante citaremos en lo posible los números del decreto en el mismo texto de nuestro comentario.

<sup>167</sup> Ibidem: “Toda nuestra vida espiritual consiste en Cristo Jesús... Nosotros no queremos saber otra cosa que a Cristo Jesús... y de tal modo

El párrafo siguiente del decreto es muy importante a nuestro propósito porque trata de la unidad y mutua necesidad de oración y de acción —o sea, de lo que al final de nuestra primera parte llamamos la “homogeneidad” entre vida de oración y de acción, característica de la tradición antigua e ignaciana de la “contemplación en la acción”—. Y aunque aquí se habla de una oración “continua” distinta de la formal<sup>168</sup>, se habla también de “la alabanza, la súplica, la acción de gracias, la oblación, el gusto y la paz (que) deben penetrar a la vez la oración y la acción, y conferirle a nuestra vida su definitiva unidad”<sup>169</sup>. Creemos pues que en esta última frase —y en el ejemplo de Cristo que “siempre dialogaba con el Padre, y muchas veces oraba solo durante la noche o en la soledad” (n.4)— se halla suficientemente insinuado *el modo de orar, breve pero frecuente durante la acción*, que vimos, en la primera parte de este trabajo, tener San Ignacio siempre ante los ojos —y en su pluma, en sus cartas— como Fundador y Padre espiritual de los suyos, y que él describía con variadas expresiones similares a las que usa aquí nuestro decreto. Y esto se confirma si recordamos que tal modo de orar es el medio más práctico característico de una tradición espiritual muy antigua —y

nos asociamos, por la gracia de nuestra vocación religiosa y apostólica, a esta obra de Cristo Salvador, que participamos más plena e íntimamente de su amor para con el Padre y para con los hombres... Esta es pues nuestra vocación: amar al Padre y a sus hijos, y trabajar con Cristo en la Iglesia por la vida del mundo...” (n. 2). “Ahora bien, los Ejercicios Espirituales de nuestro Santo Padre Ignacio, patrimonio para nosotros de nuestra espiritualidad y a la vez escuela de oración, nos abren un camino para que penetremos más íntimamente en el misterio de salvación, y en él alimentemos una vida apostólica injertada en el mundo... Por lo cual, un religioso sumergido como nosotros en un mundo como el de hoy... debe estimar como un privilegio la oración formal por la cual toda la creación es integrada en la alegría de la buena nueva y es referida al Padre...” (n. 3).

<sup>168</sup> Ibidem: “...como en el apostolado somos testigos de Cristo, conviene que así como El siempre dialogaba con el Padre, y muchas veces oraba solo durante la noche o en la soledad, así nosotros con El, por medio de la oración sea continua sea formal, gocemos de la familiaridad del Padre” (n. 4).

<sup>169</sup> Ibidem, n. 4. Y a continuación se afirma que “este es nuestro modo propio de orar, el mismo que San Ignacio, por gracia especial... experimentaba cuando encontraba a Dios en todas las cosas, en todas las acciones y coloquios, y lo gustaba presente”.

muy actual— que busca la renovación de las leyes religiosas de oración y la inteligencia de sus fuentes históricas precisamente a partir de esta unidad vital u homogeneidad de oración y acción, y a la luz del ideal evangélico de “orar siempre” y en todo lugar, y no meramente por horario o por mera obediencia a una regla de oración. Porque a la luz de este altísimo ideal, todo —y también una regla universal de oración— es un medio que se ha de usar tanto cuanto conduzca, en cada uno y en cada comunidad, a ese ideal. De donde se sigue que la parquedad de las Constituciones —como del actual decreto de la Congregación General XXXI— en lo que se refiere a una regla universal y estrictamente determinada en cuanto al modo de orar y su duración, no sacrifica la oración formal a la acción —herejía de la acción— ni tampoco la acción apostólica a un horario estricto en cuanto al tiempo y modo de orar —horario de oración como “tabú”—, sino que pretende —como dice nuestro decreto— que “la acción reciba de continuo luz y fuerza de la oración, y a ella nos impulse”<sup>170</sup>.

Los dos párrafos siguientes del decreto se refieren el uno a la liturgia (n.5), y el otro a la Sagrada Escritura y la Tradición en nuestra vida de oración (n.6). Es una evidente repercusión, en el decreto, del actual movimiento de Iglesia litúrgico y bíblico, que actualiza así y enriquece la tradición espiritual de la Compañía de Jesús; y no podía ser de otra manera si ésta quería “sentir en la Iglesia” de hoy<sup>171</sup>. En lo que

<sup>170</sup> Ibidem, n. 4. Y a continuación se explica este círculo de la oración y la acción, diciendo que “mientras en la fe, la esperanza y la caridad, aportamos a los hombres las palabras y las obras de salvación, ejercitamos una continua oración y a la vez somos invitados a la oración formal...” Donde se deja entender suficientemente que esta oración formal, sin ser física o materialmente continua, puede serlo moralmente, si se concreta en oraciones breves pero frecuentes, como lo recomendaba San Ignacio, en la misma acción.

<sup>171</sup> Cfr. *Para el sentido verdadero que en la Iglesia militante debemos tener*, Regla tercera: “Alabar el oír misa a menudo; asimismo cantos, salmos y largas oraciones en la iglesia y fuera de ella; asimismo horas ordenadas a tiempos destinados para todo oficio divino y para toda oración y todas horas canónicas” (Ejercicios, n. 355). Se solía decir que San Ignacio alababa todas estas cosas, pero no quería que los jesuitas las hicieran todas. Pero como explica muy bien la *Instrucción* del P. J. B. Janssens sobre *La formación de los Nuestros en la Sagrada Liturgia*, la liturgia tenía entonces una *forma coral* que no tenía el valor apostólico que ahora

ahora nos interesa, conviene notar que uno de los efectos de ese movimiento de Iglesia en este decreto, ha sido la amplitud y variedad de modos de orar que lo caracterizan y que era tan propia de la ley ignaciana y que casi se había olvidado después de tanto tiempo de hablar casi exclusivamente de la hora de oración mental, matutina y continua. Otro efecto lo comentaremos más adelante, en la parte propiamente dispositiva del decreto, al referirnos al breviario como “oración de las horas” y en continuidad con la oración eucarística.

Es interesante notar que la justificación de este renovado interés de la Compañía actual por la liturgia y la Escritura, es también apostólica<sup>172</sup>: el espíritu de este decreto de la Congregación General XXXI es pues, como el de las Constituciones de San Ignacio, un espíritu primariamente apostólico; y facilita, como también lo pretendía San Ignacio con su ley de oración, la homogeneidad o unidad vital de la oración y de la acción apostólica, haciendo ver como ésta exige y conduce a aquella<sup>173</sup>.

El párrafo siguiente trata de la responsabilidad de cada jesuita en su propia vida de oración; y es, desde nuestro punto de vista, central y capital en todo el decreto porque, respecto de cualquier ley humana de oración, le da la primacía a “la ley de la caridad para con Dios y los hombres que el Espíritu Santo escribe en nuestros corazones, pues es la misma caridad de Cristo la que nos urge a la oración personal; y respecto de esta

tiene la *forma comunitaria de la actual liturgia*; y que por eso el mismo espíritu que entonces hacía que San Ignacio no pusiera coro en la Compañía, tiene ahora que hacernos poner la oración litúrgica en nuestras vidas y en nuestro apostolado (cfr. AR., XIII, 1956-1960, especialmente pp. 641-646).

<sup>172</sup> Congregación General XXXI, *Decreto de la oración*: “De donde se sigue que el centro de la comunidad religiosa apostólica lo constituye la celebración eucarística en la que se realiza perfectamente la comunión fraterna, y se nos abre la fuente de toda santidad y de todo esfuerzo apostólico” (n. 5). “También se puede con todo derecho esperar, de esta lectura meditada de la Escritura, la renovación del ministerio de la palabra y el de los Ejercicios Espirituales, ya que ambos se nutren de nuestra familiaridad con el Evangelio” (n. 6).

<sup>173</sup> Véase lo que dijimos más arriba, comentando un texto del *Memorial* del Beato Fabro, en el cual éste, para lograr una mayor unidad de oración y acción, prefiere partir de ésta y ser conducido, en la misma acción, a la oración y no viceversa (cfr. nota 149).

urgencia no se da dispensa humana" (n.7), como se puede dar respecto de una regla humana de oración. A esta primera expresión de la responsabilidad de cada uno en su vida de oración, se añade aquí otra segunda expresión respecto del modo de orar, "significando ...cuán necesario sea que cada uno de los miembros de esta Compañía busque para sí mismo el modo y camino de oración por los que se disponga cada día mejor a encontrar a Dios y a tratar familiarmente con El" <sup>174</sup>. Y en cuanto al tiempo —tercer elemento de toda ley de oración— se añade, en tercer lugar y como nueva expresión de la propia responsabilidad personal, el aprecio "del tiempo durante el cual, dejadas todas las cosas, se aplica a encontrar a Dios" (n.7): y esto, si se tiene en cuenta lo anteriormente dicho acerca de la búsqueda personal del propio modo y camino de oración, se ha de interpretar como dicho de un tiempo de oración sin ninguna connotación impuesta por regla y, por tanto, sea continuo y en un momento único del día, sea relativamente más breve y frecuente durante el día. De modo que se ve por qué consideramos, a este párrafo del decreto de la oración, como central y capital: en él se hallan encarnados y actualizados los tres elementos de la ley ignaciana de oración —responsabilidad del súbdito y superior en la oración del primero, y modo y tiempo de orar abiertos a las más diversas adaptaciones personales—, demostrando a la vez su actualidad y su originalidad ignaciana.

El párrafo siguiente, que trata de las condiciones de la oración —abnegación, paz y silencio interior, y discreción en la acción— insiste nuevamente en la unidad y homogeneidad vital entre la vida de oración y la acción apostólica en la Compañía, indicando que las condiciones de la oración lo son también de la acción <sup>175</sup>. Notemos aquí una relación entre la ab-

<sup>174</sup> Ibidem, n. 7, donde además se añade que "en esta humilde y reiterada búsqueda de la divina voluntad, tanto los súbditos como sus superiores deben colaborar con ánimo fraterno".

<sup>175</sup> Ibidem: "Ahora bien, para esta vida de oración que en la Compañía de Jesús debe ir siempre unida con la acción apostólica, se requiere ante todo la *abnegación de sí mismo*, de modo que despojados de los afectos egoístas, sintamos lo que siente Cristo Jesús. Pues si bien por una parte la misma oración engendra abnegación, por ser Dios quien con su presencia

negación y la práctica de las oraciones breves pero frecuentes durante el día que en la primera parte de nuestro estudio apenas insinuamos: cuando San Ignacio, en el Memorial de Cámara, se nos presenta diciendo que "la (abnegación y mortificación) hace que fácilmente en un cuarto de hora haga (uno) más oración que otro no mortificado en dos horas..." <sup>176</sup>, no recomienda la mortificación por sí misma, sino como condición de una oración breve pero verdadera, y que además puede ser frecuente; y por ello Cámara concluye diciendo que "con esto el Padre loa mucho la oración, como yo he notado en muchas veces, máxime aquella que se hace trayendo a Dios delante de los ojos" <sup>177</sup>. Pero, volviendo a lo que el decreto nos dice de las condiciones de la oración como condiciones de vida, es evidente que al menos dos de esas condiciones, "la paz y el silencio interior... (y) la discreción espiritual con la que el hombre se hace dócil a Dios" (n.8), nos insinúan más bien la práctica de una oración formal frecuente durante el día y no meramente concentrada en un único momento del día: sin negar el valor e incluso la necesidad de tiempos "fuertes" de oración, la insistencia del decreto en una vida de oración que se coextienda con la vida de acción apostólica, nos insinúa ese otro modo de oración formal no menos valioso ni menos necesario para la práctica duradera del tiempo "fuerte" de oración, y también para una vida de acción más homogénea con la vida de oración.

purifica el corazón del hombre, por otra parte la misma abnegación prepara a la oración porque a Dios no lo verán sino los de limpio corazón... Ahora bien, la abnegación que dispone a la oración y a la vez fluye de ella, no resultará verdaderamente real a no ser que en la vida cotidiana y entre los vaivenes de este mundo, se conserven a la vez *la paz y el silencio interior*, y se dominen además los excesos de los afectos... Finalmente, para que podamos andar del principio al fin este camino de oración y abnegación, nos es necesaria *la discreción espiritual* con la que el hombre se hace dócil a Dios... Y aunque estas auténticas condiciones de la oración nos parezcan difíciles de alcanzar en nuestros días, conviene que, puesta nuestra confianza en Dios, nos esforcemos por realizarlas audazmente en nuestra vida, pues de esta manera podremos ayudar mejor a los prójimos" (n. 8).

<sup>176</sup> Mign., *Fon. Narr.*, I, p. 677.

<sup>177</sup> Ibidem. Recuérdese lo que dijimos del "ejercicio de la presencia de Dios", como una de las tantas expresiones con que San Ignacio parecía referirse a las oraciones breves pero frecuentes durante la acción.

El párrafo siguiente, que cierra esta primera parte introductoria del decreto, retoma más de propósito la responsabilidad del superior en la oración de sus súbditos, de la cual había hablado hasta ahora como co-participada por el súbdito y viceversa; y afirma que “es propio del superior, en lo que atañe a la vida de oración (de sus súbditos) ofrecerse a ser verdadero guía en el camino de la salvación y perfección, marchando delante con el ejemplo, ayudando a los compañeros de camino, dándoles nuevas fuerzas y cooperando a su progreso” (n.9). Más aún, “es propio también del superior el cuidar de la vida de oración no sólo de las personas sino también de la comunidad, y el crear las condiciones que favorecen a la oración” (ibidem). Y nótese que de esta responsabilidad son partícipes —por delegación— los Padres espirituales de los cuales el decreto nos dice que “a una con los superiores, impulsados por la caridad de Cristo, se consagren con diligencia a dirigir y ayudar, con incansable interés, en este arte divino y a la vez arduo ejercicio de la oración, a los miembros de la comunidad que se les ha confiado” (ibidem).

Aquí termina la parte introductoria o declarativa del decreto, en la cual nos hemos limitado a señalar la presencia explícita de los tres elementos de la ley ignaciana que estudiamos en la parte anterior de nuestro estudio, o sea, la corresponsabilidad del súbdito y superior en la oración del primero, y el modo y tiempo de orar abiertos a cualquier adaptación personal. De paso nos hemos permitido señalar los lugares en que el decreto puede ser interpretado en la línea de las oraciones breves pero frecuentes durante el día, aunque no de una manera exclusiva, ya que ese modo de orar tan propio de nuestra vocación no sólo no excluye el otro modo más largo y concentrado en un momento del día, sino que, a nuestro juicio, lo prepara y lo complementa.

La segunda parte del decreto, propiamente dispositiva, comienza diciendo que “los Nuestros tengan en mucho las celebraciones litúrgicas, principalmente las comunitarias, y en primer término la celebración de la Eucaristía” (n.10). Esta celebración se recomienda sea cotidiana, “aunque no se pueda

tener en presencia de los fieles” (ibidem); e incluso puede ser concelebrada “en las casas donde la competente autoridad lo permita, salvo con todo el derecho de cada sacerdote a celebrar su misa aparte” (ibidem). Como se ve, incluso en la oración litúrgica, la Compañía no quiere exigir más a cada uno, en lo que respecta a su modo, que lo que exige la Iglesia: aunque se ve que su preferencia por ciertas formas es la misma que la de la Iglesia actual.

Hace más a nuestro propósito en este momento y a la luz del estudio de la ley ignaciana de oración y en orden a mostrar su actualidad, la frase siguiente del decreto y que conviene transcribamos aquí: “las alabanzas y acciones de gracia que tienen lugar en la celebración de la Eucaristía, se extienden, al cumplir con el oficio divino, a las diversas horas del día (cfr. *Presb. Ord.*, n.5). Por tanto nuestros sacerdotes se esfuerzen en realizar atentamente (cfr. *Sacr. Conc.*, n.90) y a su tiempo (ibidem, n.94) este admirable cántico de alabanza (ibidem, n.84) que es verdaderamente oración de Cristo, con su cuerpo, al Padre (ibidem)”. En una de las redacciones primeras del decreto, previa a las que fueron discutidas y votadas en el aula de la Congregación General, se decía que las diversas horas del oficio divino podían integrarse con la oración personal y los exámenes impuestos por regla. En la redacción definitiva no se dice nada al respecto, pero es evidente que es una de las posibles adaptaciones del horario de oración personal que encaja perfectamente con la recomendación explícita del breviario como “oración de las horas” que extiende” las alabanzas y acción de gracias que tienen lugar en la celebración eucarística... a las diversas horas del día” (n.10). Porque este principio litúrgico tiene una obvia aplicación a la oración personal que también debería extenderse a las diversas horas del día. Queremos decir que si tomamos en serio la liturgia en nuestra vida, no puede no ser para nosotros escuela de oración continua; y que el principio litúrgico antes indicado debe aplicarse en su tanto a nuestra oración personal, impidiendo que la demos por terminada al término del momento del día en el cual hemos concentrado nuestra oración diaria

de regla. Si, como hemos visto al final de la primera parte de nuestro estudio, ni siquiera los monjes que se dicen consagrados al “opus Dei” litúrgico, pueden identificar su vida de oración con su horario de vida litúrgica, mucho menos nosotros, “contemplativos en la acción”, podemos identificar nuestra vida de oración con un horario de oración por regla. Y así como ellos no deben considerar el horario litúrgico de regla como fin, sino como medio, ni pueden olvidar el otro medio de las oraciones breves y frecuentes tanto durante el oficio divino como en la actividad personal, tampoco debemos olvidar este último medio —tan ignaciano, como vimos— de la “contemplación en la acción”. En otras palabras, tan medio es la oración litúrgica y la oración personal concentrada en un momento solitario del día, como las mismas repartidas a sus tiempos y oportunamente durante todo el día de actividad personal: el fin es el precepto evangélico de “orar siempre” y en todo lugar; y es tan elevado que no se debe descuidar ninguno de los medios que la tradición nos ofrece, ni mucho menos descuidar ese medio de las oraciones breves pero frecuentes durante todo el día que es precisamente el medio más práctico, y el que más se acerca a ese ideal.

Los dos párrafos siguientes del decreto dispositivo fueron los más discutidos en sus últimos detalles, sin duda porque se refieren expresamente a la regla o uso tradicional, introducido después de San Ignacio y a partir de Borja, de la hora de oración diaria. Por causa de esta discusión, que comenzó muy temprano y aún antes de la primera sesión de la Congregación General XXXI y que duró hasta los últimos momentos de su segunda sesión, será mejor comenzar por señalar lo que, comparando este decreto actual con la anterior ley post-ignaciana, no se dice en estos dos párrafos. Y lo primero que en esta línea “negativa” notamos es la afirmación capital y que caracteriza a todo el decreto de la Congregación General XXXI, en el cual se dice que ésta, “atenta... a la evolución espiritual contemporánea... no ha querido sin más imponer a todos una regla universal estrictamente determinada en lo que se refiere al modo de orar y a su duración”, aunque ante

todo “quiere de propósito recordar, a todos los miembros de la Compañía, la necesidad absoluta de la oración personal y cotidiana” (n.11). Y por eso “la regla de la hora de oración se ha de adaptar, bajo la autoridad del superior, a cada uno de los miembros de la Compañía, conforme a la diversidad de las situaciones y a la necesidad de cada uno, según aquella discreta caridad que el mismo San Ignacio expresó claramente en las Constituciones” (ibidem). Y algo equivalente se expresa en el número siguiente, refiriéndose de propósito a los estudiantes y hermanos en formación, al decir que en orden a que puedan llegar “a aquella regla de la discreta caridad que San Ignacio prescribía para los formados... consérvese —para los que están en formación— el uso de la Compañía de dar una hora y media a la oración, misa y acción de gracias. Cada uno trate —explica el decreto— bajo la dirección del Padre espiritual, de encontrar aquella forma de oración mejor para él, en la cual se aproveche más en el Señor (cfr. *Decreto de la Formación espiritual*, n.35, 1). Y todo se haga con orden y parecer de los superiores (cfr. Cons., IV, 4, c. n.3 [342])”.

Como vamos a referirnos más adelante a la diferencia de expresión que aquí emplea el decreto al referirse a los formados y a los que están en formación, sigamos ahora adelante observando, siempre en la misma línea “negativa” de notar lo que aquí no se dice y antes se decía en la ley post-ignaciana, lo siguiente: este decreto habla de exámenes de conciencia (n.13), de lectura espiritual (n.14), de preparación remota de la oración (nn.9 y 12), de oración comunitaria (n.15), etc., etc.; pero siempre sin determinación taxativa de tiempo o modo concreto, o tal que no se pueda adaptar a cada uno como ya se ha indicado respecto de la regla de la hora de oración o el uso de la hora y media. De modo que la Congregación General XXXI ha sido fiel al principio enunciado por ella misma de que “atenta... a la evolución espiritual contemporánea... no ha querido sin más imponer a todos una regla universal estrictamente determinada en lo que se refiere al modo de orar y su duración” (n.11); y por eso siempre que habla de un tiempo o modo de orar, no lo quiere hacer a la manera de

una “regla universal estrictamente determinada” —como lo era la ley post-ignaciana que hasta ahora regía— sino como regla o uso tradicional que “se ha de adaptar, bajo la autoridad del superior, a cada uno, conforme a la diversidad de las situaciones y a la necesidad de cada uno, según la discreta caridad que San Ignacio expresó claramente en las Constituciones” (ibidem), de modo que “cada uno trate, bajo la dirección del Padre espiritual, de encontrar aquella forma de oración mejor para él, en la cual se aproveche más en el Señor” (n.12). Donde se ve con claridad que la Congregación General XXXI tiene siempre en vistas por una parte la responsabilidad del súbdito que busca de continuo su modo y camino de oración; y por la otra la responsabilidad del superior que, discerniendo de continuo los resultados de esa búsqueda personal, adapta a los mismos cualquier regla o uso universal de oración.

Dada la importancia de este principio de adaptación, que no es el de la ya conocida dispensa, propia de toda regla humana, sino que es peculiar de este decreto de la oración, la Congregación General XXXI, “atenta —como ha dicho antes— a la evolución espiritual contemporánea”, lo repite una y otra vez. Y así, a propósito de los ya formados, después de decir que “es ciertamente deseable que los jesuitas formados sean personas espirituales y aprovechadas para correr por la vía de Cristo Nuestro Señor, que en la oración sean dirigidos por aquella regla... que la discreta caridad les dictare, valiéndose del consejo del Padre espiritual y con la aprobación del superior (cfr. Const., VI, cap. 3, n.1 [582])”, les recuerda expresamente a “todos por otra parte que aquella será mejor oración para cada uno, en la cual Dios más se les comunicare, sea oración mental o también vocal, sea que consista en una lectura meditada o en el afecto íntimo de amor y oblación”. Y lo mismo hemos visto que les dice a los estudiantes y hermanos en formación.

Y la razón de este principio de adaptación es, por una parte, la evolución espiritual contemporánea, en la cual la Compañía, como toda la Iglesia, se halla metida; pero, por la otra parte más propia de la Compañía, la razón es también la

regla de la discreta caridad que, a su manera, sigue siendo el espíritu de todas las reglas y usos universales de la Compañía. El mismo decreto lo dice, como acabamos de ver, respecto de los ya formados; y lo repite a su modo respecto de los que están en formación, cuando dice de ellos que “durante todo el tiempo de formación atiéndase, en la escuela de la oración y la responsabilidad espiritual, a formarlos para la plena madurez en la vida de oración, de modo que puedan llegar finalmente a aquella regla de la discreta caridad que San Ignacio prescribía para los formados” (n.12).

Y por esta razón de la discreta caridad, hay una ligera diferencia de expresión —y de fondo— entre la adaptación de la regla de la hora de oración en el caso de los formados, y del uso de la hora y media —incluida la misa y la acción de gracias— en el caso de los que están en formación, estudiantes o hermanos: en el caso de los ya formados, se parte suponiendo que la regla de la hora *ha de adaptarse* a cada uno (n.11); mientras que, en el caso de los que están en formación, más bien se supone que el uso de la hora y media *ha de conservarse* (n.12, 2), aunque sin negar por eso el principio más universal de que “la regla de la hora de oración ha de adaptarse ... a cada uno de los miembros de la Compañía”, sin distinción de clase o grado. Y la razón de esta ligera diferencia de expresión —y de fondo— entre unos y otros, formados y no formados, la da el mismo decreto cuando dice de los primeros, que “es ciertamente deseable que ... en la oración sean dirigidos por aquella regla... que la discreta caridad les dictare” (n.11); mientras que de los que están en formación dice que “para lograr este objetivo —de llegar finalmente a aquella deseada regla de la discreta caridad— se conserve el uso de la Compañía de dar una hora y media a la oración” (n.12,2).

\* \* \*

En definitiva pues, la Congregación General XXXI ha actualizado, expresándola a su modo y en las circunstancias históricas actuales, la regla ignaciana de la *discreta caridad* tanto

para los formados como para los que están en formación, aunque no en la misma forma para ambos.

En lo que se refiere al *tiempo diario* de oración, se mantiene, como ya lo hacía San Ignacio, una cierta diferencia a favor de los ya formados; pero se la ha expresado en otra forma más de acuerdo con las circunstancias actuales de renovación y de cambios por las que pasa la Iglesia y la Compañía de Jesús. Largamente se discutió este punto, pero al final se buscó una manera de mantener la sana tradición de la hora de oración, liberándola de todo lo que no era actual en ella y respondía a épocas pasadas, y aprovechando todo lo bueno que había dado a la Compañía y a la Iglesia. Pesó mucho esa tradición de casi cuatro siglos dentro de la Compañía, que además había sido seguida por muchos otros institutos religiosos e incluso por la Iglesia<sup>178</sup>. Pero no tanto que la Congregación General XXXI la retuviera como “una regla universal estrictamente determinada en lo que se refiere al modo de orar y a su duración” (n.11), sino que de ahora en adelante la regla de la hora de oración —como dice el decreto refiriéndose a los formados— o el uso de la media hora —incluida la misa y la acción de gracias, como dice de los que están en formación— puede —y debe— ser adaptada a cada uno y aplicada para favorecer, en todos, el desarrollo de la vida de oración, y desarrollar, en particular en los que están en formación, el sentido de la responsabilidad cada vez más personal. Y para facilitar al máximo esta adaptación de ese tiempo diario “a cada uno de los miembros de la Compañía, conforme a la diversidad de las situaciones y a la necesidad de cada uno, según la discreta caridad que el mismo San Ignacio expresó claramente en las Constituciones” (n.11), ya no se trata —como

<sup>178</sup> CIC., c. 125 (para los clérigos), c. 595 (para los religiosos), c. 1367 (para los seminaristas): lo peculiar de todos estos documentos eclesiásticos es la insistencia en un *tiempo cotidiano* de oración *mental*. Como explicamos cuando tratamos del *tiempo* en la ley ignaciana, no es propio de San Ignacio el tiempo *cotidiano* de oración *mental* por regla, sino que fue introducido por los reformadores anteriores y posteriores a él (y no por los Fundadores anterior a él). Pero la Compañía de Jesús, sobre todo a partir de Borja y hasta nuestros días, a la vez que participaba de este “movimiento de Iglesia”, contribuyó a él.

sucedía en la ley post-ignaciana— de un tiempo cualificado como modo de orar —mental, continuo y matutino—, sino de un puro tiempo de oración, sin ninguna connotación de modo de orar, ni siquiera la de ser continuo o íntegro: en esto se ha vuelto textualmente a San Ignacio y aún se ha ido más allá que él, pues San Ignacio había puesto, para los que estaban en formación, como punto de partida —fácilmente dispensable o adaptable a cada uno— “las Horas de Nuestra Señora”. Y lo que el decreto dice de “las comunidades donde viven los que están en formación, siendo como suelen ser más estables y numerosas”, en las cuales por tanto “el orden diario debe indicar siempre con claridad la parte del día determinada por el superior dentro de la cual la oración y su preparación tengan su tiempo asegurado” (n.12,3), significa, no una imposición de un tiempo continuo e íntegro en un momento determinado del día —como lo pretendía la ley post-ignaciana— sino un mero margen de seguridad para el conjunto, o una ayuda para aquellos que, en las grandes comunidades, necesitan esa circunstancia externa de silencio y soledad.

En lo que se refiere al *modo de orar*, se ha vuelto de hecho y de derecho a la plenitud de la concepción ignaciana, porque el actual decreto no impone a nadie ningún modo determinado de orar, y expresamente dice que “aquella será mejor oración para cada uno, en la cual Dios más se les comunicare, sea oración mental o también vocal, sea que consista en una lectura meditada o en el afecto íntimo de amor y oblación” (n.15). Más aún, incluso se ha ido un poco más allá de San Ignacio, pues éste, como acabamos de indicar, partía de un modo de orar determinado para los que estaban en formación, mientras que el actual decreto les dice a éstos que “cada uno trate, bajo la dirección del Padre espiritual, de encontrar aquella forma de oración mejor para él, en la cual aproveche más en el Señor” (n.12,2). Y nótese que si la Congregación General XXXI ha prescindido del Oficio de la Virgen no ha sido —como en la ley post-ignaciana— por un menor aprecio de la oración vocal o por la “oración de las horas”, pues las ha mencionado a ambas con aprecio igual al que hasta ahora se tenía por la oración llamada

“mental”; sino que en esto se ha mostrado especialmente “atenta... a la evolución espiritual contemporánea” (n.11). De modo que en este punto se han asimilado totalmente los que están en formación con los ya formados en lo que se refiere a la oración personal, manteniendo solamente la diferencia que pone la Iglesia entre los sacerdotes y los que no lo son<sup>179</sup>.

Finalmente, en lo que se refiere al principio fundamental de San Ignacio que vimos ser el de la *co-responsabilidad del súbdito y del superior* en la vida de oración del primero, la Congregación General XXXI ha vuelto una y otra vez a él; y no sólo en este decreto de la oración, sino también en otros muchos, como por ejemplo el de la obediencia, la vida comunitaria y la selección de ministerios.

Podemos pues concluir nuestra comparación entre la ley ignaciana de la oración en la Compañía de Jesús y el reciente decreto de la oración de la Congregación General XXXI, afirmando que los tres elementos típicos de esa ley ignaciana, o sea, la corresponsabilidad de súbditos y superiores en la vida de oración de los primeros, y modo y tiempo de orar abiertos a las más diversas adaptaciones personales (siempre bajo la autoridad y dirección espirituales del superior o de su delegado ordinario), se muestran vigentes en el decreto de la oración de esta Congregación General, y se demuestran así ser actuales.

### III. CONCLUSION

Creemos haber sido suficientemente claros en el curso de nuestro trabajo, tanto en su primera parte histórica, estudiando la génesis y la esencia de la ley ignaciana de la oración en la Compañía de Jesús, como en la segunda parte, cuando tratamos de su actualidad a la luz del decreto de la oración de la

<sup>179</sup> Recuérdese la posibilidad de *dispensa o conmutación* que la Constitución conciliar sobre la Sagrada Liturgia (*Sacr. Conc.*, n. 97) expresamente declara, y que en el caso de los jesuitas queda en manos del Superior mayor; mientras que la equivalente posibilidad de *adaptación* de la regla o uso de la hora de oración queda en manos del superior local o del Padre espiritual.

Congregación General XXXI, como para sentirnos dispensados de resumir sus conclusiones.

Pero dado que, en general, hemos prescindido de la ley post-ignaciana vigente hasta la publicación de este decreto, creemos oportuno referirnos a ella al término de nuestro estudio sobre la ley ignaciana, para ver su aporte en ese reciente decreto.

Hasta poco antes de la Congregación General XXXI —e incluso en su desarrollo y casi hasta la última votación sobre el tema— muchos miraban ambas leyes, la ignaciana y la post-ignaciana, como inconciliables, si no en su espíritu, al menos en su mentalidad y en su letra. Y sin llegar al extremo de oponer —como algunos historiadores citados al principio lo hicieron— a San Ignacio y a San Francisco de Borja, era común que no se viera la manera de tenerlas en cuenta a ambas leyes a la vez, y por eso se pensaba que había que optar o por una o por otra.

Creemos que tan radical opción —si no oposición— en tanto se justifica en cuanto menos se conoce lo sustancial de la una o de la otra: si en lugar de considerar el espíritu y los elementos originales y característicos de la ley de oración de San Ignacio, se atiende meramente a su letra, parece imposible la integración de “no parece darles otra regla sino... aquella que la discreta caridad *les dictare*” a los formados, con una regla que *les imponga* por lo menos una hora diaria de oración. Y la imposibilidad crece a ojos vistas si sólo se atiende a “una regla universal *estrictamente determinada* en lo que se refiere al modo de orar y a su duración”, y que además está acompañada de *otras tantas* “reglas” sobre otras “horas” y otros modos de orar como las letanías, la lectura espiritual, el rosario, etc., etc.

Planteadas la discusión en términos de *tiempo de oración* y de tiempo *cualificado siempre como modo* de orar continuo e íntegro, matutino, mental, etc., etc., resulta muy difícil evadirse de una opción radical entre una ley —la ignaciana— que no determina para los formados *ningún tiempo*, y otra ley —la post-ignaciana— que lo determina *hasta el último detalle*. En esta forma,

la tensión se lleva al extremo porque la opción parece ser entre “nada” y “todo”. Y a esto se añade que quien entonces opta por *ninguna regla* de oración para el formado, parece optar por *nada de oración formal*. Y quien opta por *una regla tan determinada y frondosa* de oración formal, parece optar por *otro género de vida* más contemplativo y menos activo.

La Congregación General XXXI fue la primera vez en que, de un modo exhaustivo y por un periodo de tiempo relativamente largo —dos sesiones largas, y una larga intersesión— las dos tendencias extremas se vieron obligadas a dialogar, tratando en primer término de explicarse a sí mismas, pero también tratando de comprenderse mutuamente. Y el resultado fue no sólo un mejor conocimiento de la *ley ignaciana* en sus elementos fundamentales, sino también el verdadero conocimiento de una *tradición post-ignaciana* de la hora diaria de oración, tan digna de ser tenida en cuenta y respetada como la misma ley ignaciana, y tan actual como ésta.

Diríamos que, para llegar a este resultado positivo por ambas partes, fue necesario superar el simplismo de caracterizar la ley ignaciana por la *mera negación* de todo tiempo de oración impuesto por regla a los formados, como también el no querer ver, *debajo de la ley post-ignaciana*, una tradición que trascendía los defectos de expresión de dicha ley, y era otra expresión, históricamente diversa de la ignaciana, de la misma discreta caridad de San Ignacio.

Ha sido, a nuestro juicio, el redescubrimiento de *lo positivo de la ley ignaciana* lo que ha permitido *la valoración de la tradición* de la hora de oración: al primar, en la interpretación de la ley ignaciana, no su mera negación de tiempo de oración para los formados, sino la *afirmación de la co-responsabilidad del súbdito y el superior* en la vida de oración del primero (y la correspondiente apertura de la ley ignaciana respecto del modo y tiempo de orar, flexibles y adaptables a cada súbdito dirigido y gobernado por su inmediato superior), se ha visto la posibilidad de integrarla con una tradición de una hora de oración *depurada de todo* lo que implicara dificultar dicha co-responsabilidad o disminuirla indiscretamente. Porque el prin-

cipio fundamental ignaciano de la corresponsabilidad del súbdito y el superior no excluye toda ley o regla de oración, sino sólo aquella que haga infantiles o irresponsables a las personas de súbditos y superiores, o haga a los súbditos rebeldes a una estructura de oración meramente jurídica y poco flexible a las adaptaciones personales.

La experiencia inmediatamente anterior a la Congregación General XXXI, con sus múltiples y variadas defecciones, fracasos personales, irresponsabilidades y rebeldías contra toda estructura —no sólo dentro de la Compañía de Jesús, sino en la misma Iglesia e incluso en la sociedad humana— fue un llamado de atención y una exigencia de atender a lo fundamental y no discutir sobre lo accesorio. Y el resultado ha sido el haber descubierto, tanto en la ley ignaciana como en la tradición post-ignaciana de la oración, lo que ambas tienen de actual y de integrable.

En esta integración, la ley ignaciana ha jugado, con sus tres elementos fundamentales —corresponsabilidad de súbdito y superior, y modo y tiempo de orar abiertos a las más diversas adaptaciones—, un papel importantísimo: y por eso los hemos hecho objeto de un estudio especial. Pero también ha sido muy importante la presencia operante de esa tradición post-ignaciana de la hora de oración, una vez liberada —a la luz de la ley ignaciana— de todo lo que pertenecía al pasado y la hacía inactual e inaceptable.

Creemos que ese es el juicio positivo que se merece el decreto de la oración de la Congregación General XXXI: haber integrado, después de más de cuatro siglos de discusión entre muchos hombres de buena voluntad, una ley ignaciana abierta al futuro de la Compañía de Jesús, con una tradición iniciada después de la muerte de San Ignacio y que sólo ahora ha llegado a su perfecta expresión.

Creemos además que, al desaparecer de la ley de oración en la Compañía toda preferencia jurídica a un modo de orar (mental, íntegro, matutino, etc.) respecto de cualquier otro, se abre para la Compañía —como para la Iglesia después de la

Constitución Conciliar sobre la Sagrada Liturgia— una nueva era de vida de oración, “como concluyendo —para aplicar a este aspecto importantísimo de la vida de la Compañía lo que Pablo VI nos dijo de toda ella—, con ocasión del Concilio Vaticano II, recientemente celebrado, cuatro siglos de vuestra historia, y como inaugurando, con nueva conciencia y nuevos propósitos, un nuevo período de vuestra vida religiosa y militante”<sup>180</sup>. Porque, como decía el P. Arrupe a toda la Compañía, no sólo debemos evitar “el imaginar que la Congregación General XXXI ha roto el curso de la historia de la Compañía y la viva tradición de modo que todo haya de comenzar de nuevo”<sup>181</sup>, sino que tampoco hemos de “esperar de la Congregación General XXXI conclusiones que se han de tomar sin más y sin trabajo...”<sup>182</sup>.

Y el trabajo que a todos nos espera, y que el decreto de la oración de la Compañía General nos exige, es el “buscar y probar por muchas maneras”<sup>183</sup> en el orar, sea privadamente, sea en comunidad, a fin de enriquecer y actualizar nuestra rica tradición de oración.

Por eso decimos que, a nuestro juicio, se ha abierto para la Compañía de Jesús una nueva era de vida de oración.

Y en esta nueva era, y gracias al decreto de la oración de la reciente Congregación General XXXI, van a estar en nosotros presentes y operantes tanto el *espíritu ignaciano* como lo que hemos llamado *tradición post-ignaciana*, a la cual hemos caracterizado con este epíteto, no para oponerla a dicho espíritu, sino para indicar una diferencia temporal real que no implica sin embargo discontinuidad espiritual, supuesto que —como dijimos más arriba— se reconozca lo original y actual de la ley ig-

<sup>180</sup> Paulo VI, Discurso de clausura de la Congregación General XXXI, citado en nuestra nota 2.

<sup>181</sup> P. Pedro Arrupe, Carta a toda la Compañía, citada en nuestra nota 3. Para mostrar la continuidad que el decreto de la Congregación General XXXI guarda no sólo con la tradición ignaciana sino también con la post-ignaciana, hemos escrito esta conclusión.

<sup>182</sup> *Ibidem*.

<sup>183</sup> Carta de San Ignacio al Duque de Gandía, MIgn., *Epp.*, II, p. 236.

naciana de oración en la Compañía de Jesús, y se libere a la tradición post-ignaciana de lo que es propio de “una regla universal de oración estrictamente determinada en lo que se refiere al modo de orar y a su duración”<sup>184</sup> en la cual dicha tradición por mucho tiempo se encarnó.

<sup>184</sup> Cfr. Congregación General XXXI, *Decreto de la oración*, n. 11.