

# La “modernidad ignaciana” como legado y oportunidad ante los desafíos civilizatorios

Juan Antonio Senent de Frutos

Universidad Loyola Andalucía

Email: jasenent@uloyola.es

Recibido: 7 de diciembre de 2018  
Aceptado: 29 de diciembre de 2018

**RESUMEN:** No se trata aquí de una simple lectura histórica sobre la tradición ignaciana y jesuita en el contexto de la crisis de la modernidad. Se trata más bien de rescatar otras posibilidades históricas en cuanto nos ayuden hoy a reconstruir caminos de humanización que respondan o enfrenten los límites de nuestras indigencias postmodernas. Así, tratamos de hacer una contribución hermenéutica para ello. Esta lectura parte del sentido que el cuerpo social jesuítico e ignaciano da hoy a su propia tradición cultural e histórica y cómo desde esa tradición se quiere tender puentes y trabajar en las fronteras sociales y culturales de la sociedad global desde una vocación convivencial, dialógica e integradora. La hipótesis que planteamos es que una tradición como la jesuita e ignaciana que busca hoy una calidad intercultural, interreligiosa y ecológica de su presencia en el mundo y que se sigue inspirando en sus fuentes originarias, puede construir un modo de presencia desde esta lógica porque ya este modo estaba posibilitado en sus propias fuentes.

**PALABRAS CLAVE:** Modernidad ignaciana; ilustración; matriz cultural ignaciana; crisis de la modernidad; Compañía de Jesús.

## «Ignatian modernity» as legacy and opportunity in the face of civilizing challenges

**ABSTRACT:** This is not a simple historical reading of the Ignatian and Jesuit tradition in the context of the crisis of modernity. It is rather a question of rescuing other historical possibilities insofar as they help us today to reconstruct paths of humanization that respond to or confront the limits of our postmodern indigencies. Thus, we try to make a hermeneutic contribution to it. This reading starts from the sense that the Jesuit and Ignatian social body gives today to its own cultural and historical tradition and how, from that tradition, we want to build bridges and work on the social and cultural frontiers of the global society from a convivial, dialogical and integrating vocation. The hypothesis we put forward is that a tradition such as the Jesuit and Ignatian tradition which today seeks an intercultural, interreligious and ecological qualified presence in the world, continues to be inspired by its original sources and can offer a cultural

alternative to the logic of modernity because this alternative was already in its own sources.

KEYWORDS: Ignatian modernity; enlightenment; Ignatian cultural matrix; crisis of modernity; Society of Jesus.

### 1. Los jesuitas desde la modernidad

La modernidad no puede entenderse como un proceso uniforme, aunque históricamente haya ido prevaleciendo una versión dominante de la modernidad, sino que se articuló y expresó en diferentes proyectos civilizatorios desde el Renacimiento. Una de estas formas modernas de responder a los desafíos socio-culturales del Renacimiento fue articulada por la Compañía de Jesús. A la luz de lo que hemos denominado una “modernidad ignaciana”<sup>1</sup> podremos, a nuestro juicio, entender la capacidad civilizatoria de la Compañía para responder a los desafíos socioculturales. Y ello por dos razones. La primera es que se pue-

de reconocer en esta tradición originariamente una calidad y capacidad civilizatoria (unas posibilidades latentes que son hoy buscadas y discernidas con respecto a otros caminos de realización) en la medida en que sigue inspirando y potenciando nuevos desarrollos socio-históricos con un carácter diferenciado con respecto al desarrollo hegemónico de la modernidad. Y segunda, que en el decurso histórico de esta tradición podemos encontrar actualizadas algunas de estas posibilidades.

Para ello, tratamos esta tradición espiritual y religiosa como una *matriz cultural ignaciana*. Es decir, se trata de considerar las virtualidades socio-históricas que se generan desde esta tradición espiritual. No implica una secularización de esta, sino su entendimiento a la luz de las realizaciones históricas y del pensamiento jesuita generado por la fecundidad histórica de esta espiritualidad para rehacer la vida humana en sus plurales dimensiones sociales. Con la búsqueda del entendimiento en profundidad y sapiencial de la “matriz cultural ignaciana”, se busca dar respuesta en última instancia a necesidades

---

<sup>1</sup> J. A. SENENT-DE FRUTOS, “Hacia una relectura de la matriz cultural ignaciana desde nuestras necesidades civilizatorias actuales”, en *Concordia. Revista internacional de filosofía* 66 (2014), 25-48. ID., “Ignatian Modernity as another kind of Modernity”, en H. SHELKSHORN – H. WESTERINK, *Reformation(en) und Moderne. Philosophisch-theologische Enkurgurden*, Vienna University Press, Viena 2016, 153-171.

civilizatorias que emergen de un triple campo de relación y acción:

- a) como una apertura a lo Otro del sujeto (a Dios, al espíritu, al sentido, al misterio, al fundamento último de la existencia, etc.);
- b) apertura a los otros seres humanos concretos, vivos y diversos, presentes y futuros, dentro y fuera de las fronteras sociopolíticas, económicas, de género, étnicas, culturales, religiosas, etc.;
- c) y finalmente apertura al mundo natural, corpóreo, físico, creado, biodiverso, etc.

Frente a las tres grandes fronteras alzadas por la modernidad hegemónica, esto es, la frontera de la trascendencia, de los otros socio-diversos y de la naturaleza, y que genera la crisis de insostenibilidad de esta modernidad dominante, esta tradición hoy busca, y de algún modo provee, unas respuestas para la justa relación o “reconciliación” con cada una de esas alteridades y para la articulación integradora y benefactora de los tres campos. Respuestas que tienen que ser, y que son de hecho, investigadas y que pueden ser apropiadas socialmente. A partir de aquí señalamos la clave hermenéutica para la relectura y reapropiación de esta tradición al servicio de la reconstrucción civi-

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

No se trata de sacralizar míticamente un origen y legado particular, sino de una reapropiación reflexiva del mismo que permita alumbrar nuevamente las posibilidades socioculturales de desarrollo inscritas en el mismo y que pueden ser vistas como una expresión contextual de la riqueza universal de lo humano y que pueden

permitir seguir construyendo hoy historia. En este sentido, los “estudios jesuitas e ignacianos” no son simplemente para nosotros un campo de investigación o un objeto historiográfico, sino que pueden ser una oportunidad e inspiración práctica para seguir recreando modos de vida con calidad humana<sup>2</sup>.

Llegados aquí entonces tendremos que precisar algunas cuestiones. Queda por delimitar lo específico de la aportación de la Compañía de Jesús, y con ella, de la familia ignaciana, en el trabajo en el mundo. La misión es confiada por la Iglesia que trata de dar una respuesta a las necesidades del mundo presente, y por ello es una tarea que va más allá de sus límites internos, y se realiza con otras personas “de buena voluntad” que participan de distintos contextos culturales y religiosos. Es aquí donde surge la pregunta por lo específico de la aportación ignaciana al mundo. Pues desde esa especificidad realizará su misión, y a mi juicio, debe

---

<sup>2</sup> Así hemos tratado de desarrollar el *International Symposium on Jesuit Studies* (Coorganizado por el Departamento de Humanidades y Filosofía-Universidad Loyola Andalucía y el Institute for Advanced Jesuit Studies-Boston College), celebrado en Sevilla los días 1 y 2 de junio de 2018. Las contribuciones se publican en ROBERT A. MARYKS – J. A. SENENT-DE FRUTOS (eds.), *Francisco Suárez (1548-1617): Jesuits and the complexities of Modernity*, Brill, Leiden 2019.

fundamentar la investigación social como parte de esa tarea. De aquí surge tanto el reconocimiento de un programa de trabajo que ya de hecho se está realizando de modo plural en el ámbito ignaciano y que debe ser proseguido de modo integrado para generar respuestas coherentes ante las comunes necesidades que la humanidad tiene que afrontar.

Ante el desafío actual a enfrentar encontramos en el pasado algunas experiencias culturales que desde la matriz ignaciana se han desarrollado. Esas otras experiencias que implicaron una *novedad* con respecto a otras prácticas de su época, ya desde el siglo XVI, en un contexto de mala praxis eclesial o de procesos de dominación colonial devastadores de las culturas originarias, podemos tratar de recuperar lo mejor de esta tradición en su voluntad de diálogo y de construcción de un mundo para todos, un respeto por las culturas originarias, unas alternativas a las estrategias hegemónicas europeas; u otro modo de presencia eclesial incluso frente a quienes llevaban a cabo procesos de ruptura con la Iglesia católica<sup>3</sup>; lo que no respon-

---

<sup>3</sup> Las reglas “Para el sentido verdadero en la iglesia militante debemos tener” [Ej 352-370], que son la culminación de los ejercicios espirituales (cuando se tiene en cuenta el método propuesto por Ignacio), tratan de salvar el nosotros, no

de, a mi juicio, a causas fortuitas o indistinguibles. Considero que parten de las virtualidades que se liberaron a partir de la espiritualidad y del modo de proceder que marcaron Ignacio de Loyola y los primeros compañeros para el cuerpo de la Compañía en su presencia en el mundo. El que la Compañía no fuera siempre continuadora del espíritu y de su modo de proceder, es otra cuestión.

El alcance final y práctico del desafío sería movilizar modos de vida que generen riqueza humana y sostenibilidad en el contexto de la pluralidad del mundo. De ahí que no se trata simplemente de buscar verdades, claridades o de una ilustración arqueológica del pasado, sino de reconstrucciones de nuestro mundo desde modos de vida con calidad humana. Modos de vida que no agotan la creatividad y riqueza humana y que se saben fragmentos del hacer y del saber humano, pero que no son fragmentarios y que por eso

---

centrándose en cuestiones dogmáticas sino desde las actitudes que construyen y no impiden la relación comunitaria y social; y salvando el cuerpo eclesial, no impedir a otros (“el pueblo menudo”) el acceso a la verdad o considerarnos individualmente en plena posesión de la verdad. Adolfo Chércoles, SJ, es, a mi juicio, quien ha llevado a cabo una lectura verosímil, coherente con el *corpus* ignaciano, y no fragmentaria, ni contra-reformista de las reglas.

pueden colaborar y dialogar con otros desde su aporte específico a la común humanidad, y que buscan también una calidad personal, social, ecológica, intercultural e interreligiosa para un sostenimiento convivencial de la pluralidad del mundo. En este sentido, necesitamos recuperar tradiciones de sabiduría que se hayan hecho cargo no sólo de su especificidad, sino del reconocimiento y cuidado común de lo humano. A nuestro juicio, en la tradición ignaciana y jesuita hay una vocación originaria y persistente en el tiempo, también en este segundo aspecto de cuidado de lo común.

Así se puede entender históricamente en algunas experiencias y así lo siguen intentando en el ámbito jesuita e ignaciano inspirados en los consensos y orientaciones definidos en las últimas décadas postconciliares a través de sus congregaciones generales<sup>4</sup>. Y es desde esta lectura focalizada, interesada y discernida, desde donde queremos rescatar la novedad histórica y la potencialidad crítica que, de hecho, se manifiesta en grado eminente en algunos de sus miembros y en algunas de sus realizaciones

---

<sup>4</sup> Especialmente desde la Congregación General 32 de 1974 hasta la CG 36 de 2016, se ha ido actualizando el sentido de la misión de la Compañía en el mundo.

históricas<sup>5</sup>. Y entendemos que esto no es casual ni arbitrario. Por ello, es preciso un trabajo de esclarecimiento de la fuente para hacer aflorar el núcleo cultural de esas realizaciones en diversos campos sociales, para a su vez responder a los desafíos actuales con una conciencia y una operatividad más profunda y eficaz.

## 2. La modernidad como contexto y como problema

Consideramos la modernidad, ahora en su versión dominante o hegemónica, y la juzgamos desde nuestra altura histórica, no sólo en un sentido cultural sino en un sentido civilizatorio más amplio como camino de realización para el conjunto de la sociedad, originariamente europea y occidental, y con vocación de ser modelo apropiable o impuesto al resto de pueblos del planeta. No pocos han hablado y diagnosticado sobre una cierta “crisis de la modernidad”,

---

<sup>5</sup> En esta línea, destaco la última contribución de: B. MELIÀ, SJ, “Las reducciones jesuíticas de guaraníes en el marco teológico jurídico de la Escuela Ibérica de la Paz”, en *Antíteses* 21 (2018), 18-38. En este trabajo Melià muestra cómo la tradición jesuita que se proyecta en la “Escuela Ibérica de la Paz”, especialmente a través de autores como Suárez, puede verse en sintonía con las realizaciones de las reducciones guaraníes.

principalmente desde mediados del siglo xx. Esta crisis no supone la negación de su éxito o fuerza histórica en la capacidad de configuración de los modos de vida de diversos pueblos, y de sus beneficios éticos, científicos y de desarrollo material. Se trata más bien de la conciencia crítica de sus límites para el cumplimiento general de sus promesas de emancipación humana, y a su vez, la conciencia de su insostenibilidad socioambiental en el tiempo a nivel planetario<sup>6</sup>. Pero no se trata sólo de una dificultad “interna” sino también, de un déficit originario ante el exterior o hacia otros pueblos en su versión hegemónica o dominante, en cuanto proyecto racional y de racionalización del mundo humano y no humano de carácter unilateral e impuesto por un proceso complejo y sucesivo de colonización que persiste.

En esta línea, recogemos una visión de la crisis de la modernidad desde su exterioridad o periferia, realizada en el seno del Equipo Jesuita Latinoamericano de Re-

---

<sup>6</sup> Un agudo diagnóstico de la imposibilidad de universalización fáctica o de la insostenibilidad material y ecológica de la civilización moderna y capitalista puede verse en I. ELLACURÍA, SJ, “Utopía y profetismo”, en J. A. SENENT (ed.), *La lucha por la justicia. Selección de textos de Ignacio Ellacuría (1969-1989)*, Universidad de Deusto, Bilbao 2012, 401-449.

flexión Filosófica (1983) donde se señalaba que la línea hegemónica que la Modernidad globalizada ha producido implica una ruptura de las relaciones humanizadoras y fundantes de los individuos-grupos-instituciones frente a los otros, la naturaleza y Dios. En el diagnóstico del equipo, se denuncia aquella visión que limita al hombre a su ser económico (consumidor-productor) y político (ciudadano abstracto disminuido y manipulado), que reduce la naturaleza a simple recurso económico y que relega a Dios a ciertas funciones reguladoras. Así, el «horizonte cultural dominante, cuya matriz explicativa se encuentra en la Ilustración, debe ser juzgado desde sus efectos negativos: Masa de personas excedentes, naturaleza saqueada y destruida, Dios funcionalizado [...] Y de un modo global, ruptura de relaciones humanizadoras y fundantes»<sup>7</sup>.

Así, para Juan Carlos Scannone, SJ, el sentido histórico que se expresa en el proyecto moderno occidental

en relación con las otras tierras y pueblos es la “voluntad de absolutización”<sup>8</sup> que cierra la temporalidad a lo nuevo de la historia, no dejando ser a los otros pueblos en su originariedad. Enrique Dussel muestra que la egología del conocimiento cartesiano del *ego cogito*, está precedida histórica y políticamente por una egología imperial del *ego conquirus*. En este sentido, la epistemología y la antropología moderna estarían preconstituidas en un proyecto político-imperial de los pueblos europeos sobre el “nuevo mundo”<sup>9</sup>.

En sentido análogo, muestran los análisis de los autores del giro decolonial que la modernidad es un modo de proyectar una particularidad que se globaliza imperialmente. Ese es el problema de la modernidad, por ello, la deficiencia moderna es la voluntad y el éxito en universalizar despóticamente. La cuestión entonces es el déficit consustancial de ser capaz de convivir con la diferencia (económica, política, legal, religiosa, de género, racial). El problema

---

<sup>7</sup> Este texto colectivo está liderado a nuestro juicio por Ignacio Ellacuría, S.J. (1930-1989), y aparece recogido en *La lucha por la justicia: Selección de textos de Ignacio Ellacuría (1969-1989)*. En el Archivo Ellacuría de la UCA de El Salvador, Centroamérica, se conservan dos manuscritos autógrafos del propio Ellacuría con esquemas suyos para este mismo documento.

---

<sup>8</sup> J. C. SCANNONE, “Ontología del proceso auténticamente liberador”, *Panorama de la teología latinoamericana 1*, Salamanca, Sígueme 1975, 256.

<sup>9</sup> E. DUSSEL, *El encubrimiento del otro: Hacia el origen del mito de la modernidad*, UMSA, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación; Plural Editores, La Paz 1994.

derivado es impedir la vida de los otros, por ello, se los asimilará y jerarquizará o se los eliminará. Este déficit lo expresa Mignolo como racismo moderno/colonial<sup>10</sup>.

De lo anterior podemos recoger unos desafíos a enfrentar y para tratar de responder en nuestro tiempo. Primero, en el campo de la inclusión social de los otros o de una justicia cosmopolita; segundo, en el trato adecuado en el campo de la pluralidad de formas de vida, de condición y de conocimientos; tercero, en cuanto al trato con la naturaleza de la que participamos ya que es nuestra casa común; y cuarto, en cuanto al modo en que articular la relación con la trascendencia.

Pues bien, si la tradición ignaciana se desenvuelve en el mismo momento epocal y contexto geopolítico, la pregunta relevante para nosotros es si esta tradición y su pensamiento responde a los mismos presupuestos y valores de fondo que la propia modernidad hegemónica va implementando históricamente, o si, por el contrario, esta tradición que surge también durante el propio desarrollo de la modernidad presenta una

alternativa para encarar de otro modo los desafíos antes enunciados. Esto es lo que queremos considerar en el siguiente apartado.

### 3. Modernidad y “modernidad ignaciana”

Si consideramos los desarrollos culturales que se dieron en Europa desde el siglo XVI, puede constataarse una diversidad de proyectos. En este sentido, Stephen Toulmin, revisando el rumbo y los giros internos en la propia modernidad en Europa y en su proyección global, señala el desplazamiento que desde el siglo XVII se da con respecto al humanismo del XVI, lo que se denomina el paso de un “Renacimiento” a un “Contra-Renacimiento”<sup>11</sup>. Ello implicará un cambio en la mentalidad cultural que primará un proyecto racionalista de modernidad, donde se orienta a la búsqueda de la certeza, lo seguro, lo generalizable y atemporal, y tendrá prevalencia el cultivo de una filosofía racionalista y el desarrollo de las ciencias físico-matemáticas, lo que dará paso a las ilustraciones europeas. Por ello, según Toulmin, la incompreensión que se produjo en buena medida a principios del XVII, época en la que

---

<sup>10</sup> W. MIGNOLO, “Geopolítica de la sensibilidad y del conocimiento: Saberes, (de)colonialidad, pensamiento fronterizo y desobediencia epistémica”, en *Revista de filosofía* 74 (2013), 7-23.

---

<sup>11</sup> S. TOULMIN, *Cosmópolis: El trasfondo de la Modernidad*, Península, Barcelona 2001, 51.



Descartes promovió un paradigma del conocimiento que renunciaba a “áreas de estudios como la etnografía, la historia o la poesía, tan ricas en contenido y contexto, para concentrarse exclusivamente en áreas abstractas y descontextualizadas como la geometría, la dinámica y la epistemología”<sup>12</sup>.

En este sentido, autores como Descartes fundan en el campo cultural en Europa esa nueva orientación como la más auténtica o propia del espíritu moderno, donde como contraparte de este proyecto intelectual se encuentra un sujeto epistémicamente abstraído, descontextualizado y descorporeizado. Este sujeto queda reducido a individuo en lo personal, y a un único modelo “racional” de ser humano y de responder a lo real, esto es, a un único patrón cultural que tiene supuestamente la legitimidad y la capacidad de imponerse a todos los demás y de sustituirlos. Este sujeto, en el plano epistémico, llega a ser absorbido por el propio conocimiento. En ese contexto, el sujeto ya no es un trozo del universo, ni una criatura racional, sino que es algo en cuyo saber va contenido todo el universo. Por ello, el sujeto ya no es polo del universo sino envolvente del mismo.

---

<sup>12</sup> *Ib.*, 19.

Así, frente a este camino moderno trazado desde el siglo xvii, Toulmin retrotrae la historia de la modernidad al siglo xvi con la emergencia de la retórica como estrategia intelectual de adaptación a la diversidad de sujetos y al contexto, a lo singular y temporal. Ello encamina el campo cultural en otra dirección. Este paradigma cultural estaría, pues, en conflicto con el paradigma de la objetividad propio de la estrategia intelectual del siglo xvii y siguientes. Pero no sólo se puede reconocer esta otra estrategia intelectual en los grandes intelectuales del xvi, sino también como ilustran los estudios de John W. O’Malley<sup>13</sup>, la Compañía de Jesús puede ser vista como una institución religiosa específicamente “moderna” por su atención a lo particular, por su planteamiento de adaptación o acomodación a lo personal y cultural<sup>14</sup>.

Creo que es una manera adecuada de caracterizar esta tradición, pues

---

<sup>13</sup> Muestra John O’Malley que “un aspecto de la *forma mentis* retórica era su imperativo por la adaptación, un aspecto que coincidía con el modo de proceder de los jesuitas, que lo impregna todo”. J. O’MALLEY, *Los primeros jesuitas*, Mensajero–Sal Terrae, Bilbao–Santander 1993, 314.

<sup>14</sup> S. SCHLOESSER, “Accommodation as a Rhetorical Principle: Twenty Years after John O’Malley’s *The First Jesuits* (1993)”, en *Journal of Jesuit Studies* 1/3 (2014), 347-372.

ello está en sintonía con lo que se trasluce en las *Constituciones* de la Compañía de Jesús sobre el modo de gobierno jesuita o la estrategia de intervención, comunicación y de acomodación en la práctica y en cada contexto de intervención, que no pretende ser “teledirigida” sino permitir una “adaptación retórica” o acomodarse a personas, tiempos y lugares para mejor acertar en la interacción con los otros sujetos y en la realidad<sup>15</sup>. Ello entra en sintonía con experiencias y realizaciones históricas de los jesuitas que buscaban una adaptación a los sujetos de destino de la intervención para no devenir continuadores o generadores de despotismo, como el caso de las reducciones del Paraguay, de los ritos chinos, o el diálogo de saberes y el interés y cuidado de la cultura de los otros como se puede reconocer en pioneros jesuitas de la “acomodación” e inculturación como Alessandro Valignano, Mateo Ricci, Michele Ruggieri en Asia<sup>16</sup>, o Alonso de Barzana en

---

<sup>15</sup> S. ARZUBIALDE et al. (eds.), *Constituciones de la Compañía de Jesús*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 1993, 91.

<sup>16</sup> Destaco ahora, por su carácter menos conocido, pero justamente decisivo en la definición del modo de presencia y diálogo con la cultura local y tradicional en China, la obra pionera, en cuanto abrió camino a las realizaciones en China de Ricci y otros compañeros, del jesuita napolitano Michele Ruggieri (1543-1607).

América<sup>17</sup>. Estas formas adaptadas y respetuosas de interacción social fueron después combatidas en los siglos XVII y XVIII por un espíritu uniformador y colonizador. Por ello, podemos decir que frente a la geopolítica colonial moderna que las potencias europeas van proyectando por el mundo, con más claridad e intensidad desde el siglo XVII en adelante; la modernidad ignaciana va articulando en general una geopolítica convivencial con un cuidado de los pueblos del mundo y de sus culturas<sup>18</sup>. A nuestro juicio, esta diferencia no fue respetada por las potencias europeas, sino ciertamente combatida hasta alcanzar la supresión de la Compañía de Jesús, primero política, y después, eclesiástica<sup>19</sup>.

En sentido análogo, cabe también aludir al análisis que realiza Karl Rahner sobre el carácter moderno

---

Cf. T. MEYNARD – R. VILLASANTE, SJ (eds.), *La filosofía moral de Confucio por Michele Ruggieri. La primera traducción de las obras de Confucio al español en 1590*, Mensajero-Sal Terrae, Universidad Pontificia Comillas, Bilbao-Santander 2018.

<sup>17</sup> W. SOTO, SJ, *Alonso de Barzana, SJ (1530-1597): El Javier de las Indias Occidentales*, Mensajero, Bilbao 2018.

<sup>18</sup> Cf. T. BANCHOFF – J. CASANOVA (eds.), *The Jesuits and Globalization. Historical Legacies and Contemporary Challenges*, Georgetown University Press, Washington 2016.

<sup>19</sup> J. LACOUTURE, *Jesuitas I*, Paidós, Barcelona 2006, 531-579.

de la institución jesuita y de la espiritualidad que la funda y sostiene. Señala Rahner, al hacer hablar a Ignacio de Loyola en primera persona, que “lo que en mí hay de nuevo y de peculiar es típico de esa Edad Moderna”<sup>20</sup>. En este sentido, destaca la defensa de la libertad de conciencia individual por medio de la teología moral probabilista. Junto a ello, también una defensa de un humanismo que busca salvaguardar la libertad y la naturaleza humana, así como la apertura dialógica de la propuesta de humanización y de salvación a las otras culturas de la humanidad<sup>21</sup>. Esta visión rica y optimista de las posibilidades del ser humano se funda también en el ámbito del “individualismo místico o religioso”. La interioridad del sujeto puede ser lugar de la experiencia personal de Dios. Aun cuando ello se integre en una mediación comunitaria o eclesial, no anula ni sustituye la centralidad de esta posibilidad. Por ello, la obediencia eclesial, en este contexto, no puede consistir en el cumplimiento inauténtico y heterónimo de mandatos religiosos o eclesiales<sup>22</sup>.

Ahora bien, no sólo se trata de señalar el carácter moderno de la institución jesuita, sino más específicamente y con mayor relevancia, de considerar su propia especificidad. Esa distintividad moderna, en su caso, es la que le posibilita su propia fecundidad para enfrentar los desafíos en el contexto de la crisis de la modernidad hegemónica.

Hay que tener en cuenta que tanto los *Ejercicios espirituales* como la orden jesuita se gestan a mediados del siglo XVI como una respuesta a los desafíos epocales que en la primera modernidad compartían los primeros jesuitas junto con la Iglesia ante Europa y el resto del mundo. Estos *Ejercicios* proponen un método de oración que no consisten simplemente en una forma de indoctrinamiento sino que es un método de trabajo con la sensibilidad y la afectividad (que están en la base de las potencias del alma)<sup>23</sup>, que supone una “reconversión li-

---

<sup>20</sup> K. RAHNER, *Palabras de Ignacio de Loyola a un jesuita de hoy*, Sal Terrae, Santander 1979, 32.

<sup>21</sup> *Ib.*, 26.

<sup>22</sup> *Ib.*, 5-6.

---

<sup>23</sup> Ya Aranguren constató, hace más de medio siglo, que la tradición ignaciana no es únicamente una forma de espiritualidad o un asunto religioso, sino que justamente en cuanto supone un trabajo con las estructuras de la subjetividad humana genera un *ethos* que tiene por ello una virtualidad social e histórica. Este autor lo denominó la “escuela ignaciana de formación del carácter”, J. L. LÓPEZ ARANGUREN, *Ética*, Biblioteca Nueva, Madrid 2003, 71.

bidinal”<sup>24</sup>. Desde ahí se posibilita al sujeto la creatividad para desarrollar otros modos de responder a la realidad y en su caso confrontarse con otras respuestas desde su orientación cristiana<sup>25</sup>.

Desde ahí, se puede entender más cabalmente el trasfondo de sentido de la concepción metafísica de Suárez. Se trata de una comprensión metafísica donde lo real, y a su vez lo humano, está atravesado por la presencia divina que quiere y labora por el bien de los sujetos y de la creación [Ej 230-237].

Por ello, desde la cosmovisión que surge de los *Ejercicios*, las criaturas se hallan en una relacionalidad fundante, providente y orientadora al sumo bien, que adquiere en el supuesto humano por su semejanza a Dios, una responsabilidad ante sí mismo y ante el conjunto de la creación de cooperar hacia ese bien. Cuando esta responsabilidad opera en el ámbito político, se debe orientar por el criterio de la búsqueda del bien más universal en términos ignacianos, o formulado de modo clásico, por el criterio del bien común. ■

---

<sup>24</sup> C. DOMÍNGUEZ MORANO, *Psicodinámica de los Ejercicios espirituales*, Sal Terrae-Mensajero, Santander 2003, 43.

<sup>25</sup> El núcleo de la diferencia ignaciana se sitúa en el trabajo con la interioridad del sujeto, en orden a posibilitar otra praxis más libre y humanizadora al estilo de Jesús. Pero esa capacidad moral también se reconoce y busca potenciar en los otros. Se trata de considerarlos en tanto que sujetos capaces (o que pueden ser ayudados a ser más capaces) de alcanzar una adecuada praxis. No es simple adoctrinamiento heterónomo o mera imposición, sino primero el reconocimiento de la común humanidad, de su autonomía y desde ahí también la crítica posible a lo que se considere desviado [Ej 22]. En virtud de ello, los jesuitas pudieron practicar lo que hoy llamaríamos un diálogo intercultural e interreligioso.