FUI CONCEBIDO EN PECADO

Resumen: La convicción de que la espiritualidad ignaciana es un camino perfecto, tiene sus buenas razones pero está equivocada. Toda espiritualidad se forma a partir de los dones y de las gracias, pero también de los pecados y limitaciones de su fundador. Se tiende a reducir la espiritualidad a axiomas, imágenes e historias que al mismo tiempo transmiten sus fuerzas y muestran sus límites. Antiguamente los religiosos hacían la apología de las espiritualidades redactando una hagiografía triunfalista; recientemente, hemos hecho de las espiritualidades teologías abstractas de las que sacamos normas irreprochables. Un acercamiento más completo reconoce que cualquier espiritualidad -ya sea la ignaciana como las demás- es un instrumento limitado que debe crecer y desarrollarse. Aceptar esta convicción nos libera de cargas excesivas de "santidad" para luchar con las gracias y los pecados reales en nosotros mismos y en el mundo en que vivimos.

El año pasado me pidieron que escribiera un artículo para la revista sobre la diferencia entre espiritualidad jesuita y espiritualidad ignaciana. Muchos ofrecieron comentarios iluminadores sobre el artículo. Sus comentarios, como los que han sido publicados en la revista, fueron siempre corteses, raramente convencidos, pero con frecuencia persuasivos.

No obstante, estoy impresionado por un presupuesto a menudo compartido, es decir: que podía elogiar únicamente y sin reservas lo que identificaba como central para la espiritualidad jesuita o la espiritualidad ignaciana. Era como si quisiera decir: Los jesuitas piensan que la espiritualidad jesuita y la espiritualidad ignaciana son perfectas. Este rasgo particular se tiene como parte integrante de la espiritualidad jesuita. Por lo tanto, un jesuita no puede sino alabar este rasgo.

Ahora bien, puedo encontrar buenas razones por las que la espiritualidad ignaciana deba considerarse como perfecta. Pero la espiritualidad ignaciana y los modos de vivirla en las Congregaciones Ignacianas y en la Compañía han sido aprobadas por la Iglesia como caminos seguros. Es más, Ignacio mismo era un gran santo y un místico, y muchos de los que han seguido su estilo de vida se han distinguido en su santidad y generosidad. Una vez que detectamos ambigüedades en el patrimonio ignaciano, corremos el riesgo de perder la seguridad que hemos adquirido siguiendo un camino seguro. Como resultado, nos podemos volver confusos y tímidos en nuestro compromiso.

Como quiera que sea veo la fuerza de estos argumentos, pero no estoy del todo convencido de que la espiritualidad, tanto ignaciana como jesuita, sea perfecta. Todo lo contrario, todas las espiritualidades, incluidas la ignaciana y la jesuita, están marcadas por los efectos del pecado original, porque representan la respuesta a Dios de seres humanos, individuales y pecadores. Por lo tanto, son parciales y en líneas generales representan un camino seguro hacia la santidad, propiciando, no obstante, perspectivas y respuestas que están limitadas según modos particulares y pecadores.

Tengo que añadir que mi argumentación no se basa en un concepto agustiniano o reformista de "caída". Hablando de pecaminosidad, pienso en las limitaciones de la visión y en la parcialidad de la acción que no están jamás completamente ausentes en los individuos o en las sociedades. Ciertamente la gracia de Cristo nos transforma, pero jamás podremos describir adecuadamente lo que debemos hacer, pensar, llevar a cabo solamente en términos de gracia. Debemos además tener en cuenta los efectos de nuestra pecaminosidad y limitación. Si no reflexionamos de vez en cuando sobre nuestros límites, corremos el riesgo de tomar como virtualmente ignaciano, algo que de hecho es comunmente pecaminoso.

Y esto puede suceder con mayor probabilidad, ya que para acomodar y vivir nuestra espiritualidad más fácilmente, generalmente la simplificamos condensándola en una serie de *axiomas, imágenes e historias*. Los jesuitas hablamos casi automáticamente de "sentir con la Iglesia", "seguir a Jesús pobre", "buscar el *magis*", o "buscar a Dios en todas las cosas". Aducimos también imágenes o historias que nos son muy queridas, porque resumen la vida y la espiritualidad ignaciana. En una época cuando las comunidades de formación eran estratificadas, a los escolares les gustaba mucho la narración de cómo Ignacio trató a un ministro: habiendo descubierto que éste había banquetado con lampreas en la casa de un rico bienhechor, Ignacio le ordena servir lampreas a todos los miembros de su comunidad, que se encontraba en dificultad. En el momento que, en una época posterior, la calidad afectiva de las relaciones entre jesuitas ha sufrido una mayor tensión, hemos vuelto con mayor calor a la imagen de Francisco Javier que llora en la playa, esperando una carta de Ignacio que no llega.

Estos axiomas, imágenes e historias son puntos de referencia que nos dan indicaciones a través del campo complejo en el que vivimos. Pero inevitablemente simplifican, y hacen que adoptemos modos particulares y deformes para responder a la llamada de Dios en Jesucristo - y es en ese momento cuando disimulamos las deformaciones.

El axioma por el que los jesuitas deben estar atentos a "sentir con la Iglesia" y ser fieles al Santo Padre, por ejemplo, resume una perspectiva católica central. Pero esto mismo fomenta una falta de reflexión sobre lo que es de Dios y lo que no lo es. Veamos un ejemplo de esta carencia: Pocos, hoy en día estarían en desacuerdo con el cardenal Frings, que criticó el trato injusto que el Santo Oficio había reservado antes del Concilio Vaticano a teólogos y otras personas, afirmando que "sus métodos no están en armonía con los tiempos modernos y son motivo de escándalo en el mundo entero... Nadie debe ser juzgado y condenado sin antes haber sido escuchado, sin saber de qué se le acusa y sin tener la oportunidad de corregir sus puntos de vista". Su compromiso ignaciano hacia el Santo Padre ha obligado a muchos jesuitas a sufrir esta injusticia en un silencio totalmente admirable. Pero los jesuitas que han trabajado como consejeros de la Congregación, y por lo tanto cómplices de estos procedimientos, no han dado mucha prueba de haber cuestionado -como habrían tenido que hacer- la moralidad de su colaboración. Parecería que su falta, en gran parte, se ha debido a la convicción que cualquier servicio al Santo Padre está por encima de cualquier reflexión crítica. Esta

conclusión, a su vez, se había derivado lógicamente de las reflexiones a sentido único de Ignacio y de su adopción en la Compañía.

Análogamente, el énfasis que ponen los jesuitas sobre las jerarquías y sobre la exclusión de las mujeres en los consejos de la Compañía, e idealmente de su ministerio directo es comprensible, pero es consecuente con el molde ascético y disciplinar del Medio Evo que Ignacio había heredado. Refleja igualmente los límites de la perspectiva y de la personalidad de Ignacio. Pero uno de sus efectos sobre la espiritualidad de la Compañía es hacerla menos fácil relacionarse con las mujeres y reconocer la parte primaria (y no auxiliar) que con frecuencia desempeñan, dando una característica ignaciana a nuestros ministerios. En este caso, también la espiritualidad ignaciana tiene una herencia rica si bien al mismo tiempo humanamente limitada.

*las espiritualidades participan
del carácter de pecadores y de
los límites de sus fundadores*

Deliberadamente he buscado aspectos relativamente periféricos de la espiritualidad ignaciana y de la Compañía. Pero las mismas consideraciones se pueden hacer -es decir, que los axiomas, imágenes e historias simplifican y deforman nuestra espiritualidad escondiendo las deformaciones- de los temas más centrales de los *Ejercicios*: las Dos Banderas, el Discernimiento, el Tercer grado de humildad. Y en verdad, estas consideraciones se han venido haciendo en casi todas las consideraciones críticas sobre los jesuitas a lo largo de los últimos doscientos años.

Algunas veces, la respuesta a semejante crítica consiste en negarla sin matizaciones. Una respuesta más modesta consiste en admitir la posibilidad que Ignacio y la espiritualidad de la Compañía puedan ser mal entendidas y mal vividas. Pero entonces, la falla se atribuye no a la espiritualidad, sino a la debilidad humana y a los límites culturales de quienes la viven. Por lo tanto, la imperfección está en los discípulos y no en la espiritualidad.

Si la distinción entre la idea de una espiritualidad y su realización es útil en ciertos aspectos, se presta a una objeción obvia: las espiritualidades, al final y al cabo, expresan la vida y las convicciones de sus fundadores. Por lo tanto, teniendo en cuenta que los hombres son pecadores y limitados, deberíamos esperar que todo lo que crean participa de esta característica de pecado, limitación, parcialidad y tendencia a llevar a conclusiones erróneas. No se puede describir producción humana alguna como absolutamente llena de gracia.

Esta objeción -que las espiritualidades participan del carácter de pecadores y de los límites de sus fundadores- es presentada generalmente bajo dos formas. La primera es un llamamiento a una santidad especial. Una antigua presentación de la espiritualidad distinguía implícitamente las espiritualidades de otras reflexiones sobre la vida humana, haciendo un llamamiento a la calidad de vida de sus fundadores. Los santos gozaban de una cercanía de Dios y de una inspiración divina en sus palabras y en sus reflexiones que

los diferenciaban de las personas menos privilegiadas. La cualidad única de su espiritualidad, y quizás también su calidad providencial, estaban garantizadas oficialmente con la aprobación formal que les concedía la Iglesia jerárquica.

Esta presentación dependía de la creencia según la cual la santidad heroica consistía en los dones que distinguían a los santos de otras personas. Un estilo antiguo de hagiografía, que infaliblemente podía trazar el camino de Dios a través de los detalles de las vidas de los santos; que se refería a ellos no por su nombre, sino simplemente por la designación *de santo*, y que organizaba su vida en capítulos y en ilustraciones de sus diversas virtudes y de sus dones espirituales extraordinarios, convirtiéndose en una manera normal de considerar a los santos. Teniendo en cuenta que los santos están tan cercanos a Dios, siendo una gracia para la Iglesia, criticarlos o criticar su espiritualidad sería criticar a Dios y la providencia de Dios dentro de la Iglesia.

Hoy se encontrará poco plausible tal perspectiva de santidad, ya sea porque presenta un ideal de santidad poco atractivo, ya sea porque les priva a los santos de ese proceso normal de desarrollo humano al que incluso una lectura rápida de su biografía sugiere estaban sometidos. Durante su vida, no obstante sus grandes dones y su generosidad considerable, compartían de los mismos límites, los mismos accesos ocasionales de irritabilidad y las mismas parcialidades que todos nosotros, y su campo de batalla así como sus estrategias características pueden percibirse desde su infancia.

En el caso de Ignacio, la obra de William Meissner ha llamado la atención sobre las semejanzas entre la experiencia espiritual de Ignacio y la de otras personas que han tenido experiencias semejantes durante su infancia. Si bien las conclusiones precisas a las que Meissner ha llegado son discutibles, su argumentación general -según la cual la infancia de Ignacio formó inconscientemente su experiencia espiritual y visión posteriores- parece bien fundada.

Por lo tanto, la espiritualidad de Ignacio refleja tanto los límites como la autotranscendencia de su vida. Aunque los santos que han dado origen a espiritualidades durante su vida pueden ser canonizados con el título de guías seguros, ellos no se transfiguran sino después de su muerte. Para bien y para mal, las espiritualidades llevan la marca de sus fundadores.

Cuando descubrimos la pecaminosidad en nuestra generaciones fundantes, nos liberamos de una lectura romántica de nuestros orígenes y desarrollo.

Cuando se hace de Ignacio un hombre perfectamente

virtuoso y previsor, por ejemplo, los cambios introducidos en la Compañía, poco después de él, o incluso durante su vida, se convierten en problemáticos. La diferencia

puesto que los santos están tan cerca de Dios, criticarlos o criticar su espiritualidad sería criticar a Dios

cuando la abstracción es suficientemente elevada, una espiritualidad puede ser representada como impecable

entre su visión original y la fundación de colegios, o la codificación gradual de la oración bajo Francisco de Borja, debe ser atribuida a un designio original coherente o a una edad de bronce sucesiva a la edad de oro original. Una explicación más plausible percibe estos cambios como reflejando una elección prudente, contingente, efectuada por seres humanos limitados.

La segunda manera de abordar esta objeción -las espiritualidades participan del carácter de pecadores y de los límites de sus fundadores- está hoy en día más en boga. Consiste en absolver las espiritualidades de cualquier característica de pecado y limitación, describiéndolas en términos teológicos abstractos. Las actitudes espirituales y los comportamientos correctos derivan entonces de esta visión teológica completa. Se derivan de modo seguro, porque la visión espiritual no está restringida ni tergiversada por la parcialidad humana individual y el carácter de pecador. Cuando la espiritualidad es vivida en modos limitados o pecadores, estos defectos no son atribuidos a la espiritualidad, sino a su apropiación errónea. La espiritualidad de Ignacio, por ejemplo, podría describirse como la invitación a entrar en la vida de la Trinidad a través de la comunión con la Iglesia una, apostólica. De esta teología se podría deducir el carácter eclesial de los votos y del discernimiento, así como de los principios detallados de dirección para una auténtica vida ignaciana.

Cuando la abstracción es conducida a un nivel suficientemente elevado, una espiritualidad puede ciertamente ser representada como impecable. Si reducimos la espiritualidad ignaciana, por ejemplo, al mandamiento de Jesús de amar a Dios y amar a nuestro prójimo como a nosotros mismos, es irrefutable. Esta larga descripción, sin embargo, tiene el defecto de no describir lo que es típicamente ignaciano o de la Compañía. Por otra parte, cuando se describen poco detalladamente las actitudes, las percepciones y las respuestas contenidas en una espiritualidad típicamente ignaciana, inevitablemente se evidencian límites y parcialidades.

En verdad, también en el paso de una espiritualidad viva a una teología abstracta, no se cancelan sino que se ocultan parcialidad y límites. Cuando se sacan consecuencias espirituales prácticas de tales teologías, los límites humanos escondidos en las abstracciones se hacen evidentes. Un excelente ejemplo, aunque no ignaciano, de este punto se encuentra en el estudio iluminador de Hans Urs Von Balthasar sobre el principio masculino y femenino en el cristianismo. Su presentación recomienda de modo persuasivo el lugar de la receptividad en la vida cristiana. Pero su definición de la relación entre hombre y mujer, todavía fundada sobre un largo abanico de referencias culturales europeas, está profundamente vinculado a su pasado cultural y personal y particularmente a su relación con Adrienne Von Speyer. De allí, cuando pasa de esta teología abstracta de la diferencia para designar el orden propio de géneros

*queda uno inquieto cuando
descubre
la huella de pecado
de una espiritualidad*

dentro de la Iglesia, no hace sino prestar una universalidad engañosa a una visión parcial e idiosincrática. En su acto de abstracción olvida los límites tanto de su cultura como de su autobiografía.

Mi afirmación según la cual la espiritualidad ignaciana y la espiritualidad jesuita están limitadas y marcadas por el pecado puede parecer simplemente iconoclasta, de tal manera que si fuera el caso, estas espiritualidades no serían de utilidad alguna. Se dirá que estas espiritualidades deben más a la postmodernidad que al cristianismo y que atacan profundamente el compromiso. Pero en la medida en que les permitimos influenciarnos, nos vienen dudas y sospechas a propósito de los fundamentos de nuestra vida. Para vivir en toda realidad, tenemos necesidad de una confianza incondicional en las raíces de nuestra espiritualidad y en la Compañía que nos ha nutrido. Las críticas podrían concluir que encontrar defectos en su madre es innatural, adolescente y grosero.

Reconozco la fuerza de esta objeción. Por lo tanto, las razones para admitir que esta espiritualidad es parcial y limitada tienen una fuerza que va más allá de la simple aceptación de la necesidad postmoderna. El reconocimiento de la parcialidad así como de la riqueza de nuestra propia espiritualidad nos hace más capaces de conocernos a nosotros mismos y nos hace atentos a los hechos en los que el demonio puede disfrazarse en ángel de luz. En especial, la percepción llama la atención sobre las maneras en las que nos permite a nuestro propio orgullo y a nuestro amor por nuestros hermanos jesuitas de transformarse en un compromiso amoral y pragmático hacia los intereses supuestos de la Compañía.

El reconocimiento de la fragilidad de una espiritualidad pone de manifiesto que el seguimiento de Jesucristo, especialmente en la hospitalidad ejercida en formas concretas y políticas con el pobre y el extranjero, es el criterio para medir cualquier espiritualidad cristiana. Aunque una espiritualidad dada confiere carne, estructura y duración al seguimiento de Cristo, no se pueden identificar. Cuando se reconoce la huella de pecado en una espiritualidad y en su apropiación, se queda uno inquieto, desarmado ante las reivindicaciones de una vida radical.

Finalmente, yo diría que lejos de enfriar el entusiasmo de vivir una espiritualidad dada, el reconocimiento de sus limitaciones la libera. Si queremos vivir una espiritualidad perfecta, desarrollada por un fundador perfecto, caerán sobre nosotros cargas pesadas. Casi impuestas por un pasado heroico son demasiado evidentes en la historia de la Compañía - como lo son en más de una congregación ignaciana. Pero cuando constatamos que la espiritualidad que hemos heredado es a la vez un don precioso y limitado, a la vez providencial y sometido a cambios y a la decadencia en sus formas constitucionales, un testamento de santidad y a la vez de pecado, nos liberamos para vivir libremente dentro de nuestra espiritualidad, sin ser dominados por ella.

Reclamar una espiritualidad sin mancha es como reclamar una madre sin defecto. Aparte María, tal madre no existe. Es más, es la marca de un adulto reconocer los límites en los profesores, padres y el mundo, y encontrar en estos límites una inspiración todavía más profunda de gratitud por los dones reales de su vida y por lo que hemos heredado de ellos.