

# Jesuit Higher Education: A Journal

---

Manuscript 1479

---

## La Universidad de la Compañía como instrumento de misericordia

J. Matthew Ashley

Follow this and additional works at: <https://epublications.regis.edu/jhe>



Part of the [Catholic Studies Commons](#), and the [Scholarship of Teaching and Learning Commons](#)

---

## La Universidad de la Compañía como instrumento de misericordia <sup>1</sup>

J. Matthew Ashley  
Profesor de Teología  
Universidad de Notre Dame  
[Ashley.2@nd.edu](mailto:Ashley.2@nd.edu)

Traducción por Magdalena Muñoz Pizzulic  
Universidad de Notre Dame

### Resumen

La universidad de hoy se enfrenta al desafío de reimaginar el paradigma fundamental a partir del cual trabaja, con el fin de responder mejor—a desafíos políticos, culturales y ecosistémicos sin precedentes. Una universidad católica y jesuita puede y debe hacer este trabajo haciendo uso de los recursos extraídos desde sus raíces en la espiritualidad ignaciana, ofreciéndolos a todos los miembros de la universidad, sean o no cristianos o existencialmente comprometidos con esta espiritualidad. Los escritos del Papa Francisco sobre la educación mientras era arzobispo de Buenos Aires y sus escritos sobre la espiritualidad ignaciana en general dan pistas sobre cómo hacerlo. Siguiendo estas pistas se llega, en primer lugar, a la conclusión de que la universidad debe ser un instrumento de consolación—entendido en términos ignacianos—en el mundo, sobre todo posibilitando una esperanza combativa por un mundo diferente. En segundo lugar, el modo de hacerlo sugerido por los Ejercicios Espirituales de Ignacio es invitar a todos los miembros de la comunidad universitaria a una experiencia de misericordia que reconozca nuestras limitaciones, fragilidad e incluso nuestros fracasos, pero dentro de un contexto más amplio de ser aceptados por Dios y llamados a la agencia creativa a pesar de, o incluso en términos de, estas limitaciones. Una experiencia consciente de misericordia de este tipo es un poderoso impulso hacia la acción para comprender el mundo y cambiarlo, una que conlleva rasgos clave de consuelo: paz, humildad, aceptación de los demás, valentía, esperanza y amor. Para concluir, se ofrecen algunos ejemplos de cómo una universidad puede hacer posible esta experiencia de misericordia y consolación.

Muchos años atrás, mientras cursaba estudios de postgrado en la Universidad de Chicago y enseñaba como profesor adjunto en la Universidad Loyola de Chicago, charlaba con un amigo jesuita que trabajaba en el área administrativa de enseñanza superior sobre la idiosincrasia y los caprichos de las dos universidades con las que me encontraba involucrado en ese momento. Él sentenció: “Sabes, Matt, las universidades fueron fundadas por un puñado de tipos que se encontraron en los siglos XII y XIII y remendaron piezas en conjunto... y lo hemos estado haciendo más o menos de la misma manera desde entonces”. Aunque hay en esto algo de exageración, lo cierto es que, a pesar de los intentos—unos más acertados que otros—de racionalizar la estructura de la universidad, ésta conserva en buena medida su carácter *ad hoc* que a menudo da esa sensación de ser un caos (más o menos) hábilmente controlado. Esto es probablemente

para bien, ya que en el caos uno puede tropezar con líneas de investigación y enseñanza antes imprevistas, o explorar con sus estudiantes, de manera ad hoc, nuevas ideas que podrían no llegar a surgir en un proceso más estrictamente controlado. Por otra parte, también es cierto que las universidades tienen, para bien o para mal, una gran inercia; a nivel institucional no suelen cambiar ni fácil ni rápidamente.

De vez en cuando, sin embargo, las universidades han entrado en tiempos de crisis, en los que se han visto obligadas a reinventarse, cambiando el paradigma fundamental desde el cual operan. Comenzando en el siglo XV y hasta el XVI, los humanistas del Renacimiento, los reformadores protestantes y los contra reformistas católicos coincidieron en que la educación universitaria era con demasiada frecuencia estéril, irrelevante para las necesidades de la época e ineficaz incluso para

alcanzar los objetivos que se había fijado. Se fundaron nuevas universidades que concibieron los estudios superiores de otra manera, como la Universidad de Alcalá de Henares, donde Ignacio viajó a estudiar por primera vez en 1526, después de aprender los rudimentos del latín en Barcelona. Fundada por el gran cardenal y reformador español Jiménez de Cisneros, fue un centro no sólo de escolasticismo (en sus variedades nominalista, escotista y tomista), sino también de estudios humanistas y de erudición crítica.<sup>2</sup>

Reformas fueron hechas también en las universidades ya existentes, como la introducción de planes de estudios más estructurados y nuevos modos de instrucción en la Universidad de París, lo que llegó a conocerse, en conjunto con otras innovaciones, como *modus parisiensis*. Xavier, Favre e Ignacio fueron expuestos a esta reforma cuando estudiaron en el Colegio de Santa Bárbara, y cuando los primeros jesuitas empezaron a fundar escuelas en 1548 en Mesina, les pareció natural basar los planes de estudio en su experiencia con este método, que consideraban más coherente y cercano a su “manera de proceder”. Más tarde sistematizaron el método en la *Ratio Studiorum*, documento que rigió sus universidades hasta bien entrado el siglo XX.<sup>3</sup>

Otro periodo de crisis llegó a principios del siglo XIX, cuando las universidades europeas se vieron forzadas a llegar a acuerdos con los altibajos de la Ilustración y la Era de las Revoluciones. Uno de los resultados fue la Universidad de Berlín, fundada en 1811 como quizá la primera universidad de “enseñanza e investigación”<sup>4</sup> moderna. El paradigma que pretendía encarnar esta universidad se basaba en la idea de que no es sólo la compilación o reorganización del conocimiento, sino la *producción* de nuevos conocimientos lo que mejor promueve la salud y progreso de la sociedad humana. Berlín proporcionó un modelo para una universidad de este tipo, no sólo en Alemania, sino en todo el mundo, especialmente en el joven, pero creciente Estados Unidos.

Hay muchos indicios de que hoy en día nos encontramos en otro periodo de crisis,

mientras nos esforzamos por asimilar los avatares de nuestra propia época. Esta crisis se ha ido gestando durante algún tiempo a diferentes ritmos y adoptando diferentes formas alrededor del mundo. Se manifestó de forma abrupta en la propia Universidad de Berlín, por ejemplo, cuando, a partir de 1933, su profesorado judío fue expulsado y, el 10 de mayo de ese año, profesores y alumnos participaron en la quema de libros prohibidos por el nacionalsocialismo. La universidad se mostró incapaz de proporcionar un contrapeso a las erupciones de lo demoníaco en una cultura como la nacionalsocialista. Aunque la historia de la universidad en Estados Unidos carece de un momento así de dramático que permita identificar este malestar subyacente, se han planteado cuestionamientos legítimos sobre el rol creativo y crítico que desempeña en la cultura en general. Hace más de seis décadas, el preeminente historiador de la Iglesia Católica John Tracy Ellis señaló que entre los intelectuales de la época existía “un acuerdo fundamental con [Henry Steele] Commager cuando dice de los intelectuales estadounidenses: ‘No han conseguido incorporar a la gran masa de sus compatriotas en la empresa cultural e intelectual común necesaria para el progreso y la seguridad de la República.’”<sup>5</sup> En una época de “hechos alternativos”, “noticias falsas” y “corrección política” parece haber pocas dudas sobre si la situación es, acaso, peor hoy en día. La universidad se ve a menudo desde fuera como un lujo que la sociedad no puede permitirse, una institución cada vez más disponible sólo para los ricos e indiferente a la vida y las preocupaciones de los demás. Incluso dentro del mundo académico muchas voces se han hecho eco de la preocupación expresada por el antiguo decano del Harvard College, Harry Lewis, de que “Harvard enseña a los estudiantes, pero no los hace sabios”.<sup>6</sup>

Lo que ha entrado en crisis, sugiero, es la premisa de que la producción de nuevos conocimientos basta por sí sola para definir el *telos* y el papel de la universidad en la sociedad moderna. Producción de conocimiento, sí, pero ¿qué tipo de conocimiento y con qué fin? ¿Se trata simplemente de mantener y aumentar las tecnologías físicas, informáticas y económicas

que ahora afectan a todos los aspectos de nuestras vidas, incluidas las tecnologías que ya pueden moldear el propio genoma humano? ¿Y quién puede tener acceso a ese conocimiento? Se necesita una visión más profunda para combatir las ideologías que amenazan con secuestrar la universidad hoy en día. El asesinato de los seis jesuitas y sus dos compañeros de trabajo en la Universidad Centroamericana de El Salvador en 1989 marca un capítulo en la historia del intento de replantear la universidad ante la manera en que esta crisis se manifestó allí, y hay otras historias alentadoras que contar sobre las formas en que las facultades, el personal y los estudiantes de las universidades están buscando una nueva forma de hacer que estos maravillosos instrumentos respondan mejor a las necesidades del mundo de hoy.

Cada universidad tiene que afrontar este reto multidimensional desde sus propias tradiciones y recursos. Parece natural, entonces, recurrir a los recursos de los que dispone una universidad católica—y jesuita en particular—desde sus propias tradiciones específicas, para pensar en lo que puede ser una universidad. La espiritualidad ignaciana y su concreción en la Compañía de Jesús tienen potentes recursos para imaginar cómo puede y debe ser una universidad que responda a las necesidades de nuestro tiempo. Educiré y elaboraré algunos de estos recursos basándome no sólo en las obras de Ignacio de Loyola, sino también en la sabiduría del primer papa jesuita, Jorge Mario Bergoglio. Lo hago en parte porque él mismo se ha preocupado mucho por la educación cristiana y en parte por su profunda e innovadora comprensión de la espiritualidad ignaciana.

Es necesaria una propedéutica inicial antes de lanzarme al trabajo principal de mi argumentación. Las universidades católicas jesuitas son instituciones complejas y multitradicionales. Es importante dejar claro que el presentar estos recursos católicos y jesuitas para reflexionar sobre los fundamentos de una universidad moderna debe hacerse teniendo en cuenta esta realidad de la universidad moderna. La universidad moderna es y debe ser diversa, pluralista y abierta a la

conversación y al debate por parte de sus diversos participantes e interesados, incluso en relación con sus propios principios más fundamentales. Cualquier apelación a una tradición particular dentro de ese debate debe reconocer esta diversidad y reconocer que cualquier conclusión que se extraiga debe estar abierta a una mayor reflexión y renegociación. El propio Papa Francisco lo reconoce. En 2003 escribió a los educadores cristianos que

De ningún modo deben aspirar nuestras escuelas a formar un hegemónico ejército de cristianos que conocerán todas las respuestas, sino que deben ser el lugar donde todas las preguntas son acogidas, donde, a la luz del Evangelio, se alienta justamente la búsqueda personal y no se la obtura con murallas verbales, murallas que son bastante débiles y que caen sin remedio poco tiempo después.<sup>7</sup>

La responsabilidad de los cristianos en un contexto tan diverso es poner los recursos simbólicos y conceptuales de su tradición a disposición de todos, incluidos los no creyentes, como lo que el teólogo David Tracy ha llamado una “posibilidad sugerente”<sup>8</sup>. Este concepto, una categoría que Tracy enmarcó teniendo en cuenta el diálogo interreligioso, parece bastante adecuada también para entornos pluralistas como el de la universidad moderna, en la que no sólo hay fieles de muchas religiones, también de ninguna religión en absoluto. Para Tracy, presentar la expresión articulada de la propia experiencia religiosa como una posibilidad sugerente significa ofrecérsela al otro como una opción para sí misma, invitándola imaginativamente a habitarla y al mundo posible que ésta proyecta, aunque no habite existencialmente la tradición de la que surge. Todo lo que pide al otro es un reconocimiento: “reconocer al otro *como* otro, al diferente *como* diferente, es también reconocer ese otro mundo de significado como, de alguna manera, una opción posible para mí”<sup>9</sup>. Esta apertura de mente y espíritu, esta voluntad de aventurarse más allá de las propias convicciones y visiones del mundo para explorar lo que es diferente y quizá incluso extraño es, diría yo, una premisa fundamental de la erudición auténtica y creativa en general.

Sobre esta base, uno puede proponer esta visión ignaciana sin disculparse, pero también como una *invitación* a aquellos que no comparten la cosmovisión ignaciana, o incluso la cristiana.

El filósofo Jürgen Habermas—no creyente y firme defensor del ateísmo metodológico en la obra de la razón—ha reflexionado recientemente sobre cómo deben relacionarse creyentes y no creyentes en una sociedad secular moderna. Ha llegado a una conclusión análoga desde el otro lado, frente a Tracy, sobre el diálogo entre creyentes y no creyentes:

Y los ciudadanos secularizados, cuando se presentan y actúan en su papel de ciudadanos, ni pueden negar en principio a las cosmovisiones religiosas un potencial de verdad, ni tampoco pueden discutir a sus conciudadanos creyentes el derecho a hacer contribuciones en su lenguaje religioso a las discusiones públicas. Una cultura política liberal puede esperar incluso de los ciudadanos secularizados que participen en los esfuerzos por traducir contribuciones relevantes del lenguaje religioso a un lenguaje públicamente accesible.<sup>10</sup>

En lo que sigue, intento expresar una visión de la *Universidad como Instrumento de Misericordia*. Ésta es una visión que puede ayudarnos a orientarnos mientras discernimos cómo la Universidad, con sus ochocientos años de historia, puede responder a los desafíos de nuestros días. Es una visión “densamente” cristiana y jesuita, pero que creo puede hacerse accesible a un público más amplio—representada como una “posibilidad sugerente” incluso para aquellos que no habitan plenamente la cosmovisión del discipulado cristiano (expresado en “clave ignaciana”) desde la que surge.

Para ello propongo dos afirmaciones de tesis que luego explicaré utilizando los escritos del Papa Francisco, en la medida en que los elabora en términos de los dinamismos más centrales de la espiritualidad ignaciana: (1) el fin último de la universidad cristiana y jesuita hoy en día es abrir a sus participantes a la

consolación, y a la esperanza en particular; y (2) la forma fundacional en que una universidad hace esto es invitándoles a la experiencia de la misericordia. Luego concluyo con algunas reflexiones sobre lo que esto puede significar en concreto para una universidad como tal.

### **I. El fin último de la universidad jesuita cristiana es abrir a sus participantes a la consolación y a la esperanza en particular**

Tras el devastador colapso de la economía argentina en 2001, cuando siete millones de personas vivían con menos de un dólar al día, el cardenal arzobispo de Buenos Aires Jorge Mario Bergoglio empezó a escribir un discurso anual dirigido a los educadores cristianos. En uno de esos discursos se preguntaba por qué la Iglesia se involucra en la educación:

No está demás volver a hacerse la pregunta fundamental: ¿para qué educamos? ¿Por qué la Iglesia, las comunidades cristianas, invierten tiempo, bienes y energías en una tarea que no es directamente religiosa? ¿Por qué tenemos escuelas, y no peluquerías, veterinarias o agencias de turismo? ¿Acaso por negocio? Habrá quienes así lo piensen, pero la realidad de muchas de nuestras escuelas desmienten esa afirmación. ¿Será por ejercer una influencia en la sociedad, influencia de la cual luego esperamos algún provecho?

Es posible que algunas escuelas ofrezcan ese producto a sus clientes: contactos, ambiente, excelencia. Pero tampoco es ése el sentido por el cual el imperativo ético y evangélico nos lleva a prestar este servicio. El único motivo por el cual tenemos algo que hacer en el campo de la educación es la esperanza en una humanidad nueva, en otro mundo posible.<sup>11</sup>

Nótese lo que el futuro Papa *no* definió como el *telos* de la educación cristiana: No tiene por objeto principal catequizar o formar a los jóvenes cristianos en la fe. Tampoco es su objetivo principal formar cristianos para que se conviertan en impulsores y agitadores de la sociedad, conseguir un trozo del pastel, por así decirlo, y dar a la Iglesia influencia en los

círculos de poder. Más bien, el objetivo primordial de la escuela cristiana (que no excluye necesariamente los otros) es suscitar y alimentar la esperanza en una forma diferente de ser humano y en un mundo distinto del que vemos a nuestro alrededor.<sup>12</sup> En un discurso anterior escribió que “*Nuestras escuelas están llamadas a ser signos reales, vivos, de que ‘lo que ves no es todo lo que hay’, de que otro mundo, otro país, otra sociedad, otra escuela, otra familia son posibles*”.<sup>13</sup> Este tipo de esperanza, de todos modos, no es para él un optimismo pasivo de que todo saldrá bien. Por eso suele modificar el sustantivo esperanza con dos adjetivos: “activa” y “combativa”. Hablando de la situación de Argentina, pero en términos que parecen inquietantemente resonantes hoy, Bergoglio habla de esa esperanza en estos términos:

Lo que hay es un pueblo con su historia repleta de interrogantes y dudas, con sus instituciones apenas sosteniéndose, con sus valores puestos entre signos de pregunta, con las herramientas mínimas como para sostener un corto plazo. Cosas demasiado pesadas como para confiárselas a un carismático o aun técnico. Cosas que sólo mediante una acción colectiva de creación histórica pueden dar lugar a un rumbo más venturoso. Y no creo equivocarme si intuyo que la tarea de ustedes como educadores, va a tener que hacer punta en este desafío. Crear colectivamente una realidad mejor, con los límites y posibilidades de la historia, es un acto de esperanza.<sup>14</sup>

La acción que surge de esa esperanza activa no es la *creatio ex nihilo* por la que Dios creó el cosmos. Sólo podemos crear con los recursos culturales de que disponemos. Pero tampoco se trata simplemente de reorganizar lo que hay, lo que en nuestro caso se acercaría peligrosamente a reorganizar las sillas de la cubierta del Titanic. Más bien, “Actuar creativamente implica hacerse seriamente cargo de lo que hay, en toda su densidad, y encontrar el camino por el cual a partir de allí se manifieste algo nuevo”.<sup>15</sup> Si una universidad moderna no es un lugar que pueda permitirnos e incluso presionarnos a “tomar en serio lo que hay, en toda su densidad”,

entonces ¿dónde más? Sin embargo, según Bergoglio, la labor de la universidad está incompleta si no ofrece también la posibilidad de algo genuinamente nuevo. Por lo tanto, la universidad es, sin duda, el lugar para la producción de “nuevo conocimiento”, y la formación de aquellos que pueden continuar ese trabajo. Pero debe ser un conocimiento orientado hacia un mundo diferente del que vemos a nuestro alrededor, y no sólo hacia su refuerzo y extrapolación.

En estos ensayos Bergoglio escribía como arzobispo, no como jesuita per se; y la profunda estructura ignaciana de su pensamiento está sumergida. Sin embargo, está ahí. Para sacarla a la superficie recurro a otro texto del Papa Francisco: un conjunto de charlas de retiro que dio a los obispos de España en 2006 “a la manera de San Ignacio de Loyola”.<sup>16</sup> Allí habla nuevamente de la esperanza combativa, pero también de la alegría, y de la paz, y agrupa todo ello en la categoría clave ignaciana de “consolación”. Esto nos lleva al corazón de mi tesis de que la universidad debe ser un lugar de consolación, lo que hoy en día significa especialmente un lugar de esperanza.

La consolación, según Ignacio, es un modo de estar Dios presente en la persona, en virtud del cual ésta se llena de fe, esperanza y amor, siente la presencia de Dios en su vida y en su trabajo, y se ve impulsada a una gran generosidad y actos de amor hacia los demás. Para Ignacio era un signo de que la persona iba por buen camino en la vida. De hecho, actuar en y desde la consolación es simplemente otra forma de formular el conocido ideal ignaciano de actuar como un “contemplativo en la acción.” Los *Ejercicios Espirituales* de Ignacio se construyeron como un modo de abrirse a la consolación y enraizar la propia identidad y las propias acciones en esa experiencia, en lugar de, por ejemplo, en el deseo de riqueza y seguridad, en el miedo o el odio a los demás, en la duda sobre uno mismo o en la culpa, o en un sentimiento de desesperación ante la posibilidad de un mundo diferente. El historiador jesuita John O’Malley escribe sobre los primeros jesuitas lo siguiente:

“Consolación”, si esto ocurría en la persona a quien los jesuitas ministraban, era la señal más segura de que todo estaba bien. Nadal, Polanco y otros habían aprendido de los Ejercicios lo que esto significaba y cuán central era. De hecho, lo habían aprendido tan bien que estoy tentado de llamar a su ministerio un “ministerio de consolación” y a su espiritualidad una “espiritualidad de consolación”.<sup>17</sup>

O'Malley continúa citando a uno de los primeros compañeros de Ignacio, Pierre Favre, de los primeros jesuitas, el favorito del Papa Francisco después de Ignacio. Favre explicaba el tipo de trabajo que hacían los jesuitas, citando la bula de 1550 del Papa Julio II que aprobaba la Compañía de Jesús. Esa bula da una lista que incluye la predicación pública y las conferencias, dar los Ejercicios Espirituales y educar a los niños, y luego enumera “especialmente el consuelo espiritual de los fieles de Cristo a través de oír confesiones.” Comentando esto Favre escribe lo siguiente:

Estas palabras—“especialmente la consolación espiritual”—se refieren a todos los ministerios primarios de la Compañía.... La palabra “especialmente” significa que hay otros fines que debemos perseguir, pero éste en primer lugar, como nuestra intención y meta primordial. Si no tenemos tiempo y recursos para éste y los otros, debemos omitirlos y aplicar todas nuestras energías a éste.<sup>18</sup>

Así pues, podríamos decir que al insistir en que las escuelas católicas sean lugares que inculquen esperanza, el Papa Francisco no hacía más que repetir, a su manera, este principio jesuita fundacional. Independientemente de las demás cosas que hagan las instituciones jesuitas—en el caso de las universidades, transmitir conocimientos, dar a los estudiantes nuevas e importantes habilidades, guiarles hacia una apreciación de las riquezas de la cultura y la historia humanas-, si no dan esperanza a los estudiantes, entonces están perdiendo su objetivo. Deberían replantearse y reestructurarse. Si eso no es posible, deben dejarse para que otros las dirijan, en favor de

otras instituciones que sean más prometedoras a la hora de abrir a la gente a la gracia de la consolación.

La esperanza no cae desde el Cielo ni para Ignacio ni para Francisco; tampoco es un estado de ánimo que tengo hoy porque brilla el sol, pero que se disipa cuando está nublado. La esperanza es tanto una disposición firme y resiliente como es un don, una gracia. Una vez hecha esta advertencia crucial, Ignacio está convencido de que uno puede abrirse a ella; uno puede hacer ejercicios que hagan más probable que uno habite en la esperanza y se comprometa en el tipo de creatividad en que la esperanza se expresa. Este es el sentido de los *Ejercicios Espirituales*. Y en la progresión de los Ejercicios Espirituales,<sup>19</sup> resulta que la experiencia o gracia de la misericordia en la propia vida es fundamental para elegir y vivir una vida de esperanza combativa y la agencia histórica creativa en la que esa esperanza se manifiesta. Siguiendo la lógica de la espiritualidad ignaciana tal y como se encuentra en los *Ejercicios Espirituales*, mi segunda tesis es la siguiente: una universidad se convierte en un lugar de esperanza al convertirse en un instrumento de misericordia para sus propios miembros y para los demás. A esto me refiero ahora.

## **II. La manera fundamental en que una universidad se convierte en un lugar de esperanza es invitando a sus participantes a la experiencia de la misericordia**

Una comprensión más rica de lo que Francisco entiende por misericordia y su conexión con la esperanza combativa y creativa puede extraerse de los textos de un retiro que dio a los obispos de España en 2006. Antes de considerar el retiro, unas palabras sobre la estructura de los ejercicios de Ignacio proporcionan el contexto necesario. El objetivo de los Ejercicios Espirituales, como los define Ignacio, es “preparar y disponer el alma para librarse de todos los apegos desordenados y, una vez quitados, buscar y hallar la voluntad de Dios en la disposición de nuestra vida para la salvación de nuestras almas”.<sup>20</sup> En otras palabras, se trata de llegar a ser verdaderamente libres para poder hacer una elección orientada a la vida de un

modo que nos de vida a nosotros mismos y de vida a los demás, alineando nuestro trabajo con el trabajo que Dios está haciendo en la historia. Ignacio estructura los Ejercicios en cuatro etapas, que denomina “semanas”. Estas semanas pueden distinguirse por los materiales de oración propios de cada semana, pero especialmente por el tipo de gracia que Ignacio hace que el ejercitante busque en cada etapa. Durante la primera semana se contempla la presencia mortífera del pecado en el mundo, la propia complicidad en ese pecado y su resultado final: la muerte y el infierno. La gracia por la que se reza es la vergüenza y la confusión por las veces que uno ha merecido la condenación a causa de sus pecados, y un intenso dolor y lágrimas por esos pecados. Pero es crucial notar que la primera semana no se trata sólo de autoacusación, vergüenza y confusión, y ciertamente no se trata de autodesprecio. Para Ignacio implica también la experiencia de que, a pesar de mis pecados, Dios me sigue siendo fiel. Ignacio espera que lance “una exclamación de asombro” porque, como pecador, sigo existiendo y recibiendo los dones de la creación. El mundo creado sigue sosteniendo mi vida y animando mi espíritu; los ángeles y los santos siguen intercediendo por mí. En otras palabras, mi pecaminosidad se encuentra con la misericordia de Dios, que me tiende la mano y me sostiene en la existencia, incluso en mi pecaminosidad, dándome la oportunidad de volver hacia la vida. El encuentro *tanto* con la profundidad y el poder del pecado *como con* la más profunda y eficaz misericordia de Dios, que actúa en lo más profundo de mi ser y en la amplitud de la comunidad humana y del mundo creado en el que habito, suscitará, cree Ignacio, una poderosa y vigorizante disposición de gratitud y esperanza. Esta disposición es esencial para una auténtica elección de cómo vivir mi vida. Este es, como veremos, el encuentro con la misericordia que es tan central en el pensamiento del Papa Francisco.

Sólo sobre la base de una profunda apropiación de esta conciencia, de esta gracia, que Ignacio le permitirá a uno pasar a la “segunda semana”. La segunda semana se compone de una serie de ejercicios imaginativos que enmarcan el proceso de discernimiento de la opción que me

permitirá buscar y encontrar más plenamente la voluntad de Dios para ordenar mi vida. Algunos ejercicios de esa semana están pensados para continuar el trabajo de detectar y afrontar la presencia continua del pecado en mi vida que me hace no ser libre: “apegos desmedidos”. Sólo así alcanzo un estado de indiferencia en el que mis respuestas afectivas al mundo son lo suficientemente flexibles como para ser reorientadas por una opción por un bien particular que surge gradualmente en el proceso de discernimiento de la voluntad de Dios para mi vida. Otros ejercicios remodelan mi imaginación sobre lo que es posible en mi vida haciéndome caminar con Jesús desde su nacimiento y su vida oculta en Nazaret, hasta la conclusión de su ministerio público, tal como se describe en los Evangelios. Generalmente, en esta parte de los Ejercicios se pide la gracia de “un conocimiento íntimo de nuestro Señor, que se ha hecho humano por mí, para que le ame más y le siga más de cerca” (*Ejercicios Espirituales*, §104). En la tercera semana se medita sobre la pasión y muerte del Señor, constatando cómo “la divinidad se oculta” (§196), y pidiendo la gracia del “dolor, compasión y vergüenza porque el Señor va a su sufrimiento a causa de mi pecado” (§193), y “dolor con Cristo en el dolor, angustia con Cristo en la angustia, lágrimas y duelo profundo por la gran aflicción que Cristo soporta por mí” (§203). Por último, la cuarta semana aborda la resurrección, en la que se pide la gracia de “alegrarse y regocijarse intensamente por la gran alegría y la gloria de Cristo, nuestro Señor” (§221).

La presentación que Francisco hizo de los *Ejercicios Espirituales* a los obispos de España siguió el consejo de Ignacio de que los Ejercicios se acomodaran a las necesidades y capacidades de quien los hacía (§18). Dedicó la mayor parte de su tiempo a los ejercicios de la segunda semana, que versan sobre la toma de decisiones sabias. Muestra una clara conciencia de los desafíos, peligros y escollos a los que se enfrenta un obispo (como era de esperar, ya que él mismo los había afrontado durante más de quince años en el momento de escribir sus conferencias). También se muestra consciente del desalentador panorama que les presentaba una sociedad y una cultura españolas en rápida

secularización. Aparecen aquí muchos de los temas por los que sería conocido el futuro Papa: los peligros de la corrupción, el clericalismo y la mundanidad espiritual; la necesidad de rezar y cultivar una esperanza combativa ante los desafíos que afronta la Iglesia; y la importancia del discernimiento. Y, por supuesto, la misericordia aparece con frecuencia y de forma destacada.

Que Francisco asocia el recorrido de los Ejercicios Espirituales con la experiencia de la misericordia queda claro desde el comienzo mismo del retiro, como lo es la conexión que establece entre misericordia y esperanza. Eligió enmarcar todo el retiro con una frase del Magnificat de María: “Su misericordia es de generación en generación” (Lc 1, 50):

Como en María, la acción de gracias—la adoración y la alabanza—funda nuestra memoria en la misericordia del Dios que nos sostiene, y la esperanza en Él nos pone en pie para combatir el buen combate de la fe y de la caridad para con nuestro pueblo.<sup>21</sup>

El itinerario de los Ejercicios Espirituales, tal como el Papa lo interpreta y presenta aquí, es un recuerdo de la misericordia de Dios (primera semana) que suscita una esperanza que permite a los obispos realizar el difícil discernimiento pastoral que se les exige (segunda semana), que se confirma por el modo en que las decisiones resultantes les permiten a ellos y a las Iglesias que custodian perseverar en la paz y la alegría en medio de pruebas, aparentes fracasos e incluso persecuciones (tercera y cuarta semanas). Como en sus anteriores charlas a educadores cristianos, asocia este discernimiento y la acción creativa que surge de él con “la gracia de una esperanza *combativa*”.<sup>22</sup>

Hay muchos rasgos interesantes acerca del modo en que Francisco interpreta y presenta la compleja trama de los Ejercicios Espirituales de Ignacio siguiendo este itinerario. A los efectos de este ensayo, llamo la atención sobre el modo en que conecta estrechamente la primera semana de los Ejercicios con la segunda. Se podría ver la primera semana como

una etapa por la que pasamos y luego, habiendo reconocido y habiéndonos arrepentido de nuestros pecados, dejamos atrás para pasar a la segunda con el fin de encontrar el modo particular en que ejercitamos nuestra esperanza combativa. Francisco no ve las cosas así; él presenta las dos semanas como dialécticamente interrelacionadas. La experiencia de la misericordia propia de la primera semana y la creatividad histórica que viene con la esperanza activa y el discernimiento en la segunda semana no son etapas separadas, sino que son internas la una a la otra, cada una conlleva y educa a la otra.

Esta conexión es más evidente en el capítulo en el que trata las contemplaciones de la primera semana sobre el pecado. Identifica lo que denomina un “patrón paradójico” que emerge de los Evangelios:

Quando leemos los evangelios, notamos que emerge un patrón paradójico: el Señor alerta, corrige y reprende más a los que le son más cercanos: a los discípulos y entre ellos especialmente a Pedro. Y lo hace como para que quede claro que el ministerio es pura gracia... en ese ámbito de la elección gratuita y de la fidelidad definitiva por parte del Señor es signo de mayor misericordia.<sup>23</sup>

Para ilustrar esta paradoja utiliza lo que llama “la primera confesión de Simón Pedro” en la historia de la pesca milagrosa (Lucas 5:1-11). El contexto, señala el Papa, es la evangelización. El Señor está enseñando a la multitud desde la barca de Pedro. Terminada la enseñanza, Jesús manda a los discípulos remar mar adentro y, a pesar de la noche de trabajo infructuoso, les hace echar una vez más las redes, que se llenan hasta reventar. El comentario de Francisco sobre lo que sigue vale la pena ser citado íntegramente:

Al ver esto Simón Pedro se confiesa pecador. Y el Señor ahí mismo lo convierte en Pescador de hombres. Conversión y misión quedan así unidas en el corazón de Simón Pedro. El Señor acepta su “apártate de mí, que soy un hombre pecador” (Lc

5:8), pero lo reorienta con su “no temas; desde ahora serás pescador de hombres” (Lc 5:10)... De allí en más, Simón Pedro nunca separará estas dos dimensiones de su vida: siempre se confesará pecador y pescador. Sus pecados no lo harán renegar de la misión recibida (no se volverá un pecador aislado y ensimismado en su culpa). Su misión no le hará enmascarar su pecado, como les sucedía a los fariseos.<sup>24</sup>

Esto es para Francisco el fruto de una experiencia auténtica y llena de gracia en la primera semana: “El Señor es siempre más grande: cuando nos llama a la conversión, lejos de disminuirnos, nos da estatura en su Reino. De la mano del Señor que nos corrige viene también su abundante misericordia”.<sup>25</sup> Aunque no lo menciona aquí, creo que tenía en mente el llamado “coloquio ante la cruz” de la primera semana. Allí, recién salido de la experiencia del amor fiel y de la misericordia de Dios incluso ante el propio pecado, uno se coloca ante la cruz y se pregunta “¿qué he hecho por Cristo?”; “¿qué estoy haciendo por Cristo?”; “¿qué haré por Cristo?”—las preguntas que Ignacio Ellacuría reconfiguró para un discurso en la graduación de la Universidad de Santa Clara en 1982:

Me gustaría pensar—y este es el sentido que le doy a este título honorífico—que comprendes nuestros esfuerzos, nuestra misión, algo de la trágica realidad que es El Salvador. ¿Y cómo nos ayudan? No me corresponde a mí decirlo. Sólo abran su corazón humano, su corazón cristiano, y háganse las tres preguntas que Ignacio de Loyola se hizo a sí mismo cuando estaba frente al mundo crucificado: ¿Qué he hecho por Cristo en este mundo? ¿Qué hago ahora? Y, sobre todo, ¿qué debo hacer? Las respuestas están tanto en tu responsabilidad académica como en tu responsabilidad personal.<sup>26</sup>

La misericordia *podría* ser entendida y vivida como un acto de condescendencia por parte de quien la muestra, un acto que no hace sino confirmar a quien la recibe en su condición de inferior y subalterno. Pero no es de eso de lo que habla Francisco y no es lo que Ignacio

tiene en mente para la primera semana. La acción de la misericordia, como la describe Francisco uniendo estrechamente la primera y la segunda semana, no es sólo el perdón de una deuda que el deudor no puede pagar de otro modo, o la eliminación de una mancha de la que uno no puede librarse por su propio poder; es también, e indisolublemente, una invitación a participar en la propia acción de Dios en el mundo. La experiencia de la misericordia no es sólo la experiencia de ser perdonado, sino la experiencia de que “se nos de estatura en el Reino de Dios”, de que se nos conceda la dignidad de ser no sólo el *objeto* de la misericordia y el amor salvadores de Dios, sino su *sujeto*, haciéndolos realidad para uno mismo y para los demás.<sup>27</sup> Le da a uno dignidad; un trabajo que hacer. ¿Y cuál es ese trabajo? Precisamente tender la mano con misericordia a los demás. Como todos sabemos, para Francisco esto significa ir a los márgenes—los márgenes rechazados, ya se definan económica, cultural, psicológica, existencial o religiosamente—, los lugares donde la gente se siente derrotada, aplastada por sus límites y despreciada por los demás. No conozco ninguna institución que pueda hacer esto mejor que una universidad. Quizá es por eso que, aunque fundar y dirigir universidades no formaba parte del plan original de Ignacio y sus compañeros cuando pidieron permiso al Papa para formar la Compañía de Jesús, en diez años habían empezado a hacerlo, y pronto se habían dedicado a ello con tanto entusiasmo que se convirtió en la obra más asociada al carisma jesuita.<sup>28</sup>

La misericordia es, por tanto, el motor de la misión; es la fuente del tipo de agencia histórica creativa, la expresión de la esperanza combativa en el mundo que Francisco había pedido en sus discursos a los educadores cristianos unos años antes. ¿Por qué? En primer lugar, porque no considera que las limitaciones e incluso la ambivalencia de la historia en la que intentamos ejercer esta creatividad sean algo que tengamos que negar o pasar por alto para actuar; más bien, nuestra agencia se desarrolla precisamente al ser llamados en y a través de esta limitación, fragilidad y pecaminosidad. Si lo intentamos y fracasamos, o sólo lo conseguimos en parte, eso es simplemente una invitación a volver a

entrar en la experiencia de la misericordia de la primera semana, y a discernir nuevamente. “No tengan miedo” significa “no tengan miedo de sus fracasos y éxitos sólo parciales”. En la misma línea, las personas educadas en esta experiencia están mejor preparadas para examinar el doloroso reverso de nuestra historia, “para cepillar la historia a contrapelo”, como escribió Walter Benjamin.<sup>29</sup> Las universidades están encargadas de encontrar y exponer la verdad de nuestra historia, por dolorosa que sea. Recuerdo lo doloroso que fue para mí, como estudiante de secundaria en Colorado Springs en los años setenta, descubrir la verdad de lo que la llegada de los europeos al Oeste que yo amaba significó para sus habitantes indígenas, así como para sus ecologías delicadamente afinadas y hermosas. Todavía me resulta difícil, como hombre blanco privilegiado de clase media, hacerme a la idea de lo que mi privilegio ha costado a otros. Sin embargo, una universidad puede y debe hacer algo más que la necesaria labor de exponer estas desagradables verdades. Puede invitarnos a todos a una experiencia de misericordia que nos llame a no tener miedo, para que, parafraseando las palabras de Francisco sobre el significado de la misericordia: “nuestros pecados no nos harán renegar de la misión recibida (no nos volveremos un pecadores aislados y ensimismados en nuestra propia culpa). Nuestra misión no nos permitirá enmascarar nuestro pecado, detrás de una máscara farisaica.”<sup>30</sup>

Además, la experiencia de la misericordia no nos permitirá dividir el mundo en bandos opuestos de buenos y malos; se resiste a demonizar a los demás, especialmente a aquellos con los que no estamos de acuerdo y a los que debemos oponernos. ¿Por qué? Porque hemos experimentado nuestra llamada a la creatividad histórica no como seres superiores que tienen todas las respuestas y nunca cometen errores, sino como pecadores. “Hemos conocido al enemigo y somos nosotros”, como dijo Pogo en un famoso cartel para promover el Día de la Tierra en 1970.<sup>31</sup>

Por último, la experiencia de la misericordia conduce, paradójicamente, a la esperanza. “No

tengas miedo”, dice Jesús a Pedro, que ha tomado conciencia repentina de su fragilidad, finitud y pecaminosidad. En su lección a los educadores cristianos, Francisco insistió en que la verdadera creatividad histórica *acepta* la ambivalencia de los materiales de la historia, con los que debemos esperar y construir un mundo diferente, más humano. Esto es precisamente lo que hace la experiencia de la misericordia. Me doy cuenta de que mis alumnos (¡por no hablar de mí mismo!) se desaniman fácilmente ante la magnitud de los retos a los que nos enfrentamos, precisamente cuando los mejores estudios universitarios los revelan: un sistema político que parece irremediabilmente roto; una cultura envenenada por un racismo endémico; un sistema tecnoeconómico globalizado que está destruyendo nuestra biosfera. También soy dolorosamente consciente de lo insignificantes que han sido las respuestas de mi universidad y mi iglesia. Aún así, la experiencia de la misericordia no pone el foco en eso; lo pone en avanzar de forma creativa y esperanzada. Es posible que las iniciativas que surjan de esta experiencia no tengan el éxito que deseamos, pero no surgirán en primer lugar del impulso de subir algunos peldaños en las clasificaciones del *US News & World Report*, o de aumentar la el financiamiento, o las tasas de matriculación o de graduación, sino de un poderoso impulso de crear esperanza siendo un catalizador de la experiencia de la misericordia que ha cambiado la propia vida. Todas esas otras cosas son importantes, pero—siguiendo la línea trazada por Pierre Favre—si no podemos tenerlas todas y además ser un lugar que crea esperanza, deberíamos hacer primero lo segundo. Esto me tienta a formular el siguiente principio: al igual que para Ignacio, uno no debería avanzar en el discernimiento del mejor modo de vida a menos que haya tenido la experiencia de la misericordia, tampoco una universidad debería iniciar una nueva concentración, construir un nuevo edificio, financiar una nueva línea de profesorado u organización estudiantil, iniciar una nueva serie de conferencias, etc., a menos que proceda de una experiencia internalizada de ser un instrumento de misericordia para todos sus participantes (personal, estudiantes y profesorado por igual), y, por tanto también para el mundo más amplio al que sirve.

### III. Conclusión: Ser instrumento de misericordia como universidad

He propuesto que una visión Cristiano-Ignaciana nos ofrece un marco para imaginar la universidad moderna no fundamentalmente como el lugar para la producción de nuevos conocimientos—el paradigma creado a principios del siglo XIX, que ha topado con sus límites ante los retos de los siglos XX y XXI. En vez de ello, nos invita a concebir la universidad como un lugar que despierta y mantiene la esperanza por una forma diferente y más plenamente humana de vivir juntos, y sugiere estrategias concretas, realistas pero eficaces para estructurar nuestro mundo en consecuencia. Además, al situar esta propuesta en el contexto de los *Ejercicios Espirituales*, y siguiendo al Papa Francisco, he sugerido que la experiencia y la acción de la misericordia, tal como se contempla en la primera y segunda semanas de los Ejercicios, es la tierra de la que brota esa esperanza, y que, por tanto, una universidad debería verse a sí misma como catalizadora de esa experiencia y acción.

Una universidad no es una casa de ejercicios espirituales, así que ¿cómo puede hacer esto de forma adecuada a su identidad como universidad? No me corresponde a mí dar aquí una respuesta completa. Tal respuesta debe ser el producto de un discernimiento distintivo de cada institución y que debe operar a diferentes niveles y con diferentes organismos. Puede tener lugar en una reunión de departamento, en una residencia de estudiantes, en un centro de enseñanza y aprendizaje, en una reunión del consejo de administración y en una reunión semanal del equipo de laboratorio. Estos discernimientos tendrán un aspecto diferente, y me parece que una de las tareas de los administradores es intentar fomentarlos y coordinarlos para que el todo sea aún más que la suma de las partes.<sup>32</sup> He intentado ilustrar algunas pistas en el curso de mi argumentación sobre cómo el trabajo de una universidad encaja bien con la visión ignaciana de la misericordia/consolación (y sospecho que ésta es la razón por la que se lanzaron con tanto entusiasmo a fundarlas en el siglo XVI). Pero permítanme reunir algunas de esas pistas de

una manera más sistemática para hacer algunas sugerencias generales.

En primer lugar, la universidad puede ayudarnos a comprender tanto la presencia del pecado en el mundo y en nuestra historia *como* su continua belleza y bondad. Mantener en tensión ambos extremos de esta percepción de nuestra situación, en toda su profundidad, para no caer en un cinismo enervante por un lado o en un optimismo superficial por otro, requiere una exigente disciplina existencial-intelectual-espiritual.<sup>33</sup> Recordar la insistencia de Francisco en que los educadores cristianos se comprometan con la realidad y la historia, *tal como son*, a menudo rotos, ambiguos, raramente en blanco y negro, y llenos de sufrimiento e injusticia; pero *también* cargados de belleza y bondad, llenas de actos de creatividad y heroísmo, grandes y pequeños. Esta es la substancia de la experiencia de la misericordia de la primera semana: a pesar del lío en que nos hemos metido, no hemos sido abandonados; la vida y la esperanza siguen brotando. La grandeza de Dios “brotará como el resplandor de un papel de aluminio”, como nos recuerda Gerard Manley Hopkins.<sup>34</sup> Ningún lugar puede informarnos, provocarnos y embelesarnos con semejante visión como la universidad moderna, con sus facultades de ciencias y humanidades, especialmente cuando está encauzada por una espiritualidad como la que crearon Ignacio y sus primeros compañeros.

En segundo lugar, la universidad puede proponer soluciones nuevas y creativas a aflicciones que dejan a millones o incluso miles de millones agobiados y sintiéndose abandonados: la universidad puede ser de forma muy concreta un instrumento de misericordia y esperanza, especialmente en los márgenes. Las facultades de economía, ingeniería, medicina y derecho pueden desempeñar sin duda un papel en esta labor. Esta labor requiere y compromete nuestro intelecto y nuestro corazón y significa, sin duda, disponer de fondos, además de hacer que los pobres tengan más acceso a lo que tenemos para que nuestras universidades no sigan siendo el motor de la creciente desigualdad en nuestra nación.

En tercer lugar, la universidad puede y debe ser un lugar que empodere a sus estudiantes, jóvenes y mayores, no sólo por lo *que* les da, sino por *cómo* se lo da. La universidad puede y debe *atraer* a sus estudiantes hacia una visión del futuro más profunda, más plenamente humana y, por ello, más divina. Esta labor de atracción, y de ayudar a los estudiantes a reconocer y trabajar contra sus prejuicios, compensar sus puntos ciegos y, en general, liberarse de sus miedos y ansiedades para que puedan responder a sus deseos y aspiraciones más profundos suscitados por esta visión, es una tarea digna del tipo de educación holística que puede impartir una universidad. En términos modernos, es ir más allá de instruir para ofrecer sabiduría. Es lo que Ignacio entendía por “conversaciones espirituales” y “ayudar a las almas”, que es lo que empezó a hacer casi inmediatamente después de la experiencia transformadora que vivió en Manresa hace casi seiscientos años.

Todas estas son tareas universitarias; los instructores, administradores y personal universitario han desarrollado muchas herramientas para ejecutarlas bien. Sugiero, sin

embargo, que la forma de hacer este trabajo cambiará sutil pero decisivamente cuando lo hagamos desde este paradigma cristiano-ignaciano. No es, que quede claro, el único paradigma que puede permitir la revisión de la educación superior que exigen los tiempos actuales. No tengo ningún interés en menospreciar las aportaciones que una Universidad de Michigan o una de Stanford puedan hacer desde las dignas tradiciones en las que se inscriben. Necesitamos preservar e incluso aumentar la “biodiversidad académica” de las instituciones de enseñanza superior. Dentro de esta diversidad hay, sin embargo, una contribución decisiva y única que deben hacer las universidades Católicas, incluidas aquellas de inspiración ignaciana. Esta visión debería ser igualmente valorada y sus contribuciones puestas sin reparos a disposición del público en general. Éste es un acto de amor en clave política y cultural, uno que parafraseando el ejercicio culminante de los *Ejercicios Espirituales* de Ignacio, “debe manifestarse en obras más que en palabras.”<sup>35</sup> HJE

## Endnotes

<sup>1</sup> Me gustaría dar las gracias al P. Kevin Burke, S.J., Vicepresidente para la Misión de la Regis University de Denver, Colorado, por invitarme a dar la conferencia que dio origen a este ensayo. También doy las gracias a la profesora Kari Kloos, Vicepresidenta Adjunta para la Misión, por su diligente labor a la hora de guiarlo hasta su publicación, y, por último, a los revisores anónimos que han aportado sus comentarios.

<sup>2</sup> Sobre esta universidad y su lugar en la reforma religiosa de los siglos XV y XVI, véase Bernard McGinn, *Mysticism in the Golden Age of Spain (1500-1650)*, *The Presence of God: A History of Christian Mysticism*, vol. 2 (Nueva York: Crossroad, 2017), 4-6. Esta reforma, incluidas las reformas de las universidades, proporcionaron un trasfondo crucial no solo a la espiritualidad de Ignacio, sino también a la de los grandes Carmelitas, Juan de la Cruz y Teresa de Ávila.

<sup>3</sup> Sobre las críticas a la universidad del siglo XVI y la respuesta de Ignacio y sus primeros compañeros, véase John O'Malley, S.J., *The First Jesuits* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993), 200-242; sobre su apropiación del *modus parisiensis*, y sobre el modo en que se apartaron de él, véase O'Malley, *First Jesuits*, 215-225; Luce Giard, “The Jesuit College: A Center for Knowledge, Art, and Faith, 1548-1773”, *Studies in the Spirituality of Jesuits* 40,

no. 1 (primavera de 2008); Michael J. Buckley, S.J., *The Catholic University as Promise and Project: Reflections in a Jesuit Idiom* (Washington, D.C.: Georgetown University Press, 1998), 55-73; sobre la *Ratio Studiorum*, véase Vincent J. Duminuco, ed., *The Jesuit Ratio Studiorum: 400th Anniversary Perspectives* (Nueva York: Fordham University Press, 2000); sobre el *modus parisiensis* en particular, véase Gabriel Codina Mir, “The ‘Modus Parisiensis’” en *The Jesuit Ratio Studiorum*, 28-49.

<sup>4</sup> Thomas Albert Howard, *Protestant Theology and the Making of the Modern University* (Nueva York: Oxford University Press, 2006), explica esta crisis y la influencia que tuvo en la teología este nuevo lugar para hacer teología.

<sup>5</sup> John Tracy Ellis, “American Catholics and the Intellectual Life”, *Thought* 30 (1955), 352. El crítico literario jesuita William Lynch, S.J. discernió también esta crisis y respondió a ella en términos ignacianos. Véase, por ejemplo, “Saint Ignatius and the ‘New Theological Age’”, *Thought* 31 (1956), 187-215. Para una visión general y valoración de la propuesta de Lynch, véase John Kane, *Building the Human City: William F. Lynch's Ignatian Spirituality for Public Life and Culture* (Eugene, OR: Pickwick, 2016).

<sup>6</sup> De Harry Lewis, *Excellence without a Soul: How a Great University Forgot Education* (Nueva York: PublicAffairs, 2006). Citado en Jordan L. Hylden y Jordan T. Teti,

“Excellence without a Soul?” *The Harvard Crimson*, December 19, 2006, <https://www.thecrimson.com/article/2006/12/19/excellence-without-a-soul-the-task/>

<sup>7</sup> Jorge Mario Bergoglio, S.J., *Education for Choosing Life: Proposals for Difficult Times*, trad. Deborah Cole (San Francisco, Ignatius Press, 2014), 55.

<sup>8</sup> David Tracy, *Dialogue with the Other: The Inter-Religious Dialogue* (Grand Rapids, MI: Eerdmans 1990), 40-44. Se basa en el clásico de William James *Varieties of Religious Experience* y en la categoría de James de “luminosidad inmediata”, en particular, complementándola con la hermenéutica de Hans Georg Gadamer, para elaborar el primero de los tres conjuntos de criterios para el diálogo interreligioso. Los otros dos son la “coherencia aproximada con lo que por lo demás sabemos o más bien creemos que es el caso” (44), y los “criterios ético-políticos” (46). El espacio no permite explorar la relevancia de estos otros dos conjuntos de criterios para extraer la tradición Ignaciana para el enriquecimiento de la universidad moderna y pluralista.

<sup>9</sup> Ibid., 41.

<sup>10</sup> Joseph Ratzinger y Jürgen Habermas, *The Dialectics of Secularization: On Reason and Religion* (San Francisco: Ignatius Press, 2006), 51, Kindle. Se trata de un capítulo escrito por Habermas.

<sup>11</sup> Bergoglio, *Education for Choosing Life*, 60.

<sup>12</sup> En esto, el futuro Papa se hace eco de una opinión articulada casi treinta años antes por el entonces rector de la Universidad Jesuita de San Salvador, Ignacio Ellacuría. Véase Ignacio Ellacuría, “¿Is a Different Kind of University Possible?”, en *Towards a Society that Serves Its People: The Intellectual Contribution of El Salvador's Murdered Jesuits*, ed. John J. Hassett y Hugh Hassett. John J. Hassett y Hugh Lacey (Washington, D.C.: Georgetown University Press, 1991), 177-207.

<sup>13</sup> Ibid., 23.

<sup>14</sup> Ibid., 10. Énfasis añadido.

<sup>15</sup> Ibid., 11.

<sup>16</sup> Jorge Mario Bergoglio, S.J., *In Him Alone Is Our Hope: Spiritual Exercises Given to His Brother Bishops in the Manner of St. Ignatius of Loyola* (Nueva York: Magnificat, 2013).

<sup>17</sup> John O'Malley, S.J., “Some Distinctive Characteristics of Jesuit Spirituality in the Sixteenth Century”, en *Jesuit Spirituality: A Now and Future Resource*, eds. John W O'Malley, S.J., John W Padberg, S.J., y Vincent T O'Keefe, S.J. (Chicago: Loyola University Press, 1990), 19.

<sup>18</sup> Ibid., 20f.

<sup>19</sup> Sigo aquí la convención de usar “Ejercicios Espirituales” para referirme al texto y “Ejercicios Espirituales” (sin

cursiva) o simplemente “Ejercicios” para referirme a todo o parte de la realización real del retiro para el cual el texto proporciona instrucciones a quien da el retiro. Las citas del texto de los Ejercicios Espirituales proceden de George Ganss, S.J., *Ignatius of Loyola: Spiritual Exercises and Selected Works*, Classics of Western Spirituality (Mahwah, NJ: Paulist, 1991).

<sup>20</sup> *Ejercicios Espirituales*, § 1.

<sup>21</sup> *In Him Alone Is Our Hope*, 9.

<sup>22</sup> Ibid., 9, 10.

<sup>23</sup> Ibid., 29.

<sup>24</sup> Ibid., 30.

<sup>25</sup> Ibid., 29.

<sup>26</sup> “Ignacio Ellacuría, S.J.’s June 1982 Commencement Address Santa Clara University,” Santa Clara University, Ignatian Center for Jesuit Education, última modificación 29 de noviembre de 2016, <https://www.scu.edu/ic/programs/ignatian-tradition-offerings/stories/ignacio-ellacuria-sis-june-1982-commencement-address-santa-clara-university.html>

<sup>27</sup> Este es, en definitiva, el sentido del ímpetu ignaciano “de ayudar a las ánimas”, un ímpetu que no surge posterior o aparte del deseo de la propia salvación. Esto se desprende claramente del “Examen General” de las *Constituciones de la Compañía de Jesús*, que debía proponerse a quien pensaba entrar en la Compañía de Jesús. Se le debía decir que “El fin de esta Compañía es dedicarse con la gracia de Dios no sólo a la salvación y perfección de las propias almas de los miembros, *sino también, con esa misma gracia*, trabajar denodadamente en prestar ayuda para la salvación y perfección de las almas de sus prójimos” (§3, de Ganss, *Ignatius of Loyola*, op cit., 284, énfasis añadido).

<sup>28</sup> Lo hicieron a pesar de que ello exigía cambios sustanciales en su visión original. Véase O'Malley, *The First Jesuits*, 15-16, 200-242, especialmente, 239-242 (sobre los cambios que exigía este nuevo enfoque).

<sup>29</sup> Walter Benjamin, “Tesis sobre la filosofía de la historia”, en *Illuminations*, ed. Hannah Arendt (Nueva York: Schocken, 1968), 257.

<sup>30</sup> *In Him Alone Is Our Hope*, 30.

<sup>31</sup> A este respecto, es útil observar también que en la Meditación sobre las dos normas, que tiene un fuerte matiz apocalíptico, Jesús envía personas al mundo para atraer a otros a su norma (¡atraer! no intimidar, coaccionar o engañar). Satanás no envía personas, sino demonios, y no los envía sólo a “la gente malvada”, sino a todo el mundo, “sin omitir ninguna provincia, lugar, estado o persona individual”, incluidos nosotros mismos. No hay gente mala; no hay un eje del mal sobre el que podamos descargar nuestra justa ira. Ver *Ejercicios Espirituales*, §§137-148, Ganss, pp. 154-156.

---

<sup>32</sup> “El todo es mayor que las partes”. Este es un principio importante que el Papa Francisco define para la dimensión social de la evangelización, cuya finalidad es “hacer presente el Reino de Dios en el mundo.” Véase Papa Francisco, Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium* (Roma: Libreria Editrice Vaticana, 2013), §§234-237, [https://w2.vatican.va/content/francesco/en/apost\\_exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazione-ap\\_20131124\\_evangelii-gaudium.html](https://w2.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html). Se refleja, entre otras cosas, en su propia tendencia a consultar múltiples lugares locales de discernimiento (conferencias episcopales regionales) en encíclicas como *Laudato Si*.

<sup>33</sup> Ambas partes son necesarias. Citando a un jesuita que fue durante muchos años asesor del P. Pedro Arrupe, antiguo Superior General de la Compañía de Jesús, Anthony DeMello observa que “[el P. Maurice] Giuliani dice muy bien que el equilibrio del Espíritu Santo no está en el medio del camino, sino en mantener ambos

extremos. El espíritu maligno mantiene sólo un extremo”. Uno de esos extremos que DeMello cita a continuación es “la conciencia de nuestra pecaminosidad y de nuestra amabilidad”. Es característico de toda espiritualidad robusta, y de la espiritualidad ignaciana en particular, que sea capaz de mantener en juego extremos o contrastes que no pueden configurarse conceptualmente de manera definitiva con el mismo equilibrio. Ver Anthony DeMello, S.J., *Seek God Everywhere: Reflections on the Spiritual Exercises of St. Ignatius*, eds. Gerald O’Collins, S.J., Daniel Kendall, S.J., y Jeffrey LaBelle, S.J. (Nueva York: Image Books, 2010), 136.

<sup>34</sup> Gerard Manley Hopkins, S.J., “God’s Grandeur”, en *Hearts on Fire: Praying with Jesuits*. ed. Michael Harter, S.J. (Chicago: Loyola Press, 2004), 9.

<sup>35</sup> *Ejercicios Espirituales*, § 230.