

La indiferencia y el poder: el éxito del apostolado ignaciano

Francisco Javier GÓMEZ DÍEZ

Durante la permanencia del papado en Avignon y el *Cisma de Occidente* diversos factores anuncian el final del Medievo: la crisis de los espirituales, defensores de que la pobreza franciscana, cumbre de la perfección, se identifica con el Evangelio de Cristo; el conflicto entre Ludovico de Baviera y Juan XXII, que comienza en el *Manifiesto de Sachsenhausen* (22-V-1324) y culmina en la deposición del Papa por el emperador, a partir de la sentencia redactada en 1324 por Marsilio de Padua y Ubertino de Casale; la reducción por parte de Ockham del poder del Papa, negándole potestad alguna sobre las cosas temporales y sometién-dole, en cuestiones dogmáticas, al concilio; la peste negra, que alimentó la relajación en los monasterios y favoreció el desarrollo de movimientos de flagelantes, apocalípticos y violentos; el perfeccionamiento burocrático de la curia romana, que fuerza mayores exigencias fiscales, al igual que está sucediendo en todas las cortes de Europa, y alimenta diversos tipos de protestas, a cuya sombra se desarrollan las herejías de Wyclif y Hus, o el mismo *Cisma*, que debilita aún más la autoridad papal, potencia el conciliarismo, disuelve las costumbres por el relajamiento de la autoridad y las guerras continuas y multiplica el número de los visionarios y pseudoprofetías. En contrapartida no cabe negar que la *reforma* es la máxima preocupación de la Iglesia en esta época, y aunque la actitud de los diversos papas es muy desigual, y en su conjunto no responden hasta Trento a las expectativas reformistas, la misma ansia de reforma y el fracaso de las esperanzas puestas en los concilios robustece —sin eliminar el conciliarismo— la autoridad papal e insiste en los aspectos visibles de la Iglesia, estructurada teológicamente frente al espiritualismo de Hus y Wyclif por Tomas Netter de Walden, Juan de Torquemada, Juan de Ragusa y Juan de Segovia. Mientras, no lográndose la reforma en la cabeza, una pléyade de predicadores se lanzó a la reforma del pueblo y el clero regular.

Sin pretender que la Iglesia tardomedieval sea más corrupta e irreformable que la anterior (los esfuerzos por controlar la moral monástica y mejorar el cui-

dado pastoral son constantes en la Edad Media), puede afirmarse que en los siglos XIII y XIV se genera un nuevo proceso de *reforma*, cuando el cristianismo medieval recibe el impacto del emergente mundo urbano, mercantil y crecientemente alfabetizado, cultivador de corrientes individualistas y secularizadoras. El miedo ante la incertidumbre puede conducir a proclamar que las instituciones eclesiásticas no están preparadas para hacer frente a las necesidades del laicado y, por lo tanto, a cuestionarlas desde una pretendida recuperación de las antiguas fuentes del Cristianismo, o, profundizando el sentimiento religioso, a suscitar un clamor hondo de regeneración expresado en múltiples alternativas no plenamente satisfactorias para responder a las demandas de la nueva sociedad.

Gran influencia tuvieron los canónigos regulares de Windesheim, entre los que aparece la *Imitación de Cristo*, soporte de la llamada *devoción moderna*, de carácter contemplativo y afectivo, en choque con la precedente, más escolástica y especulativa. La *moderna* se endereza a la práctica; a imitar a Cristo, por medio del ascetismo y la interioridad, que sólo se concibe en el alejamiento del mundo. Limitados por esto —la labor apostólica les parecía peligrosa para la propia salvación— su *piedad individualista*, además, daba poca importancia a la Iglesia como cuerpo místico y al Papa. Por el contrario los *Hermanos de la Vida Común* —vinculados a la *Devotio Moderna*—, viviendo en comunidad sin constituir una orden monástica ni emitir votos, insistieron en los ministerios apostólicos e irradiaron su influencia entrando como padres espirituales en algunos colegios. Aun así, reacios al humanismo y carentes de una estructura institucional fueron arrollados o reemplazados por luteranos y jesuitas. El mismo interés apostólico tendrían los más exitosos *clérigos regulares*. El Colegio de Montaigu en París, y la pequeña congregación que de él nacería en 1500 por obra de Standonck, combinó un rigorismo espiritual con un planteamiento intelectual absolutamente equivocado, vuelto de espaldas al humanismo de la época. Por su parte, Lefèvre de Etaples está en el polo opuesto. Si Standonck fracasó por su medievalismo anacrónico, Etaples tropezó con su menosprecio de la tradición y sus ambigüedades doctrinales. Erasmo fue más crítico que constructivo. Pretendiendo purificarle de todo lo accesorio que se había ido adhiriendo con el tiempo, construyó un cristianismo pobre, frío, poco dogmático pero igualmente poco místico, y en cambio demasiado ético; inútilmente se empeñó en lograr una reforma de la vida cristiana. De alguna forma era necesario superar todas estas influencias, incorporando sus acertadas intuiciones.

En la riqueza de estos esfuerzos destaca por su éxito, asociado a la iniciativa real, la reforma española. Existiendo algunos precedentes (el arzobispo de Toledo,

Pedro Tenorio, que dicta las constituciones sinodales de Alcalá de 1379 para regular el comportamiento moral del clero diocesano; el desarrollo del eremitismo, primero individual y luego en la aparición de los jerónimos; los movimientos observantes en el interior de diversas órdenes; etc.), la centralización del esfuerzo reformista se debe a los Reyes Católicos, que buscan construir el estado territorial moderno sobre el principio universal de centralización monárquica del poder, responder a la anarquía moral heredada del reinado anterior y sanear la vida espiritual del pueblo. Comprenden que el punto de partida debe ser una reforma del episcopado, haciéndole *natural de estos reinos*, de vida honesta y virtuosa y de competente formación teológica, moral y canónica. Cisneros profundiza y difunde la reforma de los regulares, con el éxito que pronto se demostrará en América; no se olvida del secular, como prueban las *Constituciones del arzobispado de Toledo*, ni lógicamente de la reforma cultural y científica, representada en la Universidad de Alcalá. Su objetivo es el desarrollo de la teología, pero se trata de una teología abierta, sin coacciones ni servidumbres de escuela, permitiendo la convivencia de tomistas, escotistas y nominalistas. Si Alcalá abre el camino, el máximo florecimiento se dará en Salamanca. Por último, la actividad incluyó la difusión de literatura espiritual, que fomentó una religiosidad intimista que corresponde al individualismo renacentista moderno. España estaba así mucho más preparada y dispuesta para asumir e impulsar la reforma, y para superar las tensiones políticas que alentará el protestantismo, al haber relajado previamente los lazos administrativos con la Iglesia de Roma en beneficio de la Monarquía.

Aun así, en el resto de Europa el monacato —la institución eclesiástica más atacada— no es en 1500 algo espectral o inútil (Erasmus, Lutero y Zwinglio, entre otros, se formaron en monasterios). Lo importante es que, con su decadencia, la Iglesia había perdido la principal fuente de renovación de la vida cristiana durante la Edad Media y el más poderoso instrumento del poder papal. El ideal monacal es duramente criticado. Sin embargo, los nuevos ideales —como prueban muchos de los experimentos antes reseñados— no fueron capaces de llenar el vacío dejado por los monasterios. En el norte europeo, muchos de los experimentos sociales y espirituales de la época parecen auténticos intentos de reemplazar los monasterios: en la Utopía de Moro las ideas de propiedad comunal, el desprecio por el dinero, el vestir uniforme y la rígida rutina de trabajo y contemplación; la censura recíproca a la que se sometían los pastores, en la Ginebra de Calvino recuerda el capítulo de culpas, como también recuerda la vida monástica la obligación de los elegidos calvinistas de atender a las necesidades de los pobres que están a su puerta; los anabaptistas huyeron del mundo, buscando independizarse de sus leyes.

Sólo cuando los monasterios se hicieron misiones, y en ningún caso tan plenamente como con la Compañía de Jesús, la Cristiandad abrió definitivamente sus puertas, pero, para conseguirlo, Ignacio de Loyola debió purificar, en un largo *peregrinaje*, sus primeros impulsos religiosos.

LA CONVERSIÓN DE IGNACIO: DE PAMPLONA A ROMA

Quebrada su existencia en el episodio de Pamplona, el proceso de conversión de Ignacio se ve marcado por dos rasgos: la reacción de corte franciscana frente a la codicia y soberbia susceptible de aparecer entre la pujante burguesía con la que se ha relacionado en sus años junto al Contador Mayor de Castilla y la comprensión de que la búsqueda de lo más y lo mejor, tan característica del grupo social del que Ignacio es originario, no puede cifrarse en tener más riqueza, más servidores o más honra.

En Loyola, recuperándose de su herida, inicia con sus «coloquios espirituales» su esfuerzo por no guardar para sí lo que está descubriendo, pero sólo en un segundo momento, en Montserrat, se introduce en la vida espiritual técnica: tres días de confesión, con fray Juan Chanones, en quien pervivía el espíritu de García Jiménez de Cisneros, el introductor, a través de su *Exercitatorio de la vida espiritual*, de la *devotio moderna* en España. Se trata todavía de un ideal individual, pero algo empuja a Ignacio al apostolado y, después, San Pablo le llevará a las reglas para sentir con la Iglesia, donde corregirá los posibles excesos de interioridad subjetiva.

Experimenta primero la angustia, el temor a la muerte y la conciencia del pecado; siente vivamente la miseria humana, la pecabilidad y la necesidad apremiante de la gracia y el perdón divinos; experimenta una aguda aridez de espíritu, dudas obsesivas sobre la integridad de sus confesiones y tentaciones de suicidio. Prestando atención a su interior, comenzó a encontrar una orientación: atemperó las austeridades y experimentó una vuelta a la serenidad. Se da entonces la conversión radical que, marcada por la aparición de fenómenos supranormales, conduce al místico a un apostolado más eficaz¹. Antes su influjo ha

¹ Lo explica en su *Autobiografía*: «En la misma Manresa, a donde estuvo casi un año, después que empezó a ser consolado de Dios y vio el fruto que hacía en las almas tratándolas, dejó aquellos extremos que de antes tenía: ya se cortaba las uñas y cabellos. Así que, estando en este pueblo en la iglesia del dicho monasterio oyendo misa

sido más bien el fruto espontáneo en gentes que se acercan a él atraídos por su actitud, y menos su voluntad de atraerlos. Siendo todavía un apóstol solitario, ya camina hacia el descubrimiento de que todas las cosas son indiferentes; que es necesario *hacernos indiferentes a todas las cosas creadas* (Ej 23). Explica a su hermano que debe usar las cosas del mundo como si no las tuviese, poseerlas como si no las poseyese. No pretende reprimir la realidad humana, sino evitar el engaño de considerar la felicidad temporal como definitiva.

En Jerusalén por primera vez choca con la autoridad eclesiástica y se somete a ella sin dudarlo². Ido a Jerusalén convencido de la ayuda de Dios y despreocupado de todo, a su regreso decide estudiar, con la intención de ayudar a las almas, sin saber todavía en qué medida sus estudios son incompatibles con la pobreza, la oración, las mortificaciones y el apostolado. En la Universidad descubrirá las líneas de encuentro entre el humanismo y la escolástica, que pese a los conflictos, habían abierto figuras como Cisneros o d'Etaples, convencidas de que el buen latín era la base de la renovación cultural, para la religión y para la política; a esta premisa responde al interés de Ignacio por dominarlo. No buscaría la polarización sino el encuentro, el diálogo entre la tradición escolástica y la renovación humanística. Esta actitud determinará en las Constituciones el capítulo referente a la formación intelectual de los escolares y las directrices fundamentales de la Ratio.

Ignacio conocía los excesos en que podían caer los ideales del Renacimiento y su primera reacción fue un rechazo radical. Pero evoluciona, percibe que Dios no quiere de él un eremita, sino que estudie y se dedique directamente al apostolado a través de la cultura, y la cultura de su tiempo era la escolástica y el humanismo. Entre el seguimiento radical del *Cristo pobre y humilde* y el mundo de la cultura no tiene por qué haber la contradicción que él sintió al principio; el hombre tiene derecho al uso y apropiación de las *demás cosas sobre la haz de la tierra*, pero no en términos absolutos, sino *en tanto en cuanto* le ayudan a alcanzar su fin último; otra vez la *indiferencia*, que no es desinterés sino subordinación.

un día, y alzándose el corpus Domini, vio con los ojos interiores unos como rayos blancos que venían de arriba; y aunque esto después de tanto tiempo no lo puede bien explicar, todavía lo que él vio con el entendimiento claramente fue ver cómo estaba en aquel santísimo sacramento Jesucristo nuestro Señor» (Aut., 29).

² La firme intención de Ignacio era permanecer en Jerusalén. Sólo cuando el Provincial franciscano invoca la autoridad que tiene delegada de la Santa Sede, Ignacio obedece la orden de abandonar Tierra Santa.

Tras reunir a sus *compañeros* en París, aparece claro el deseo de constituirse en grupo permanente todavía sin precisar, y se plantea el proyecto de Jerusalén y la alternativa papal. No se trata de un grupo cerrado; mucho antes de la confirmación papal el número comienza a ampliarse con diversas nacionalidades y orígenes sociales, pero siempre una esmerada formación académica. Anunciaban lo que iba a ser la Compañía. La Storta culmina el peregrinar con la confirmación de todo un pasado de gracias. Con anterioridad, en Venecia, Ignacio se ordena sacerdote.

LA CONSTITUCIÓN DE LA COMPAÑÍA

La Compañía, que nace a partir de una amistad en el Señor, no de un encuentro fortuito, sino de una gracia compartida, pronto trasciende la convivencia entre compañeros, estableciendo la obediencia al Papa y, como contrapartida, la obediencia a «uno de entre nosotros», para obviar los inconvenientes de la dispersión asociada a la primera y, cuando la comunidad de vida se torna prácticamente inviable para la mayoría de los compañeros dispersos en el trabajo apostólico, se inventan la solidaridad (*teniendo cuidado unos de otros*) y la comunicación (*manteniendo inteligencia para el mayor fruto de las almas*) como los instrumentos garantes de esa nueva forma de comunión: *la comunión en la misión*.

Es una comunidad apostólica profundamente condicionada por la movilidad. Por la ausencia regular de un grupo mayor de compañeros que apoye y estimule el ideal, la distancia, muy a menudo, del superior y la permanente apertura a la *conversación* con toda clase de personas, los riesgos son muy grandes. Para contrarrestar ese peligro se insiste en la conciencia de formar parte de la comunidad total (servir en su conjunto a la Compañía, preocupado, por ejemplo, por darla a conocer y quitar las malas opiniones que sobre ella pueda haber), la promoción del bien universal (buscar personas idóneas para ingresar en la Compañía), la comunicación entre ellos y con el superior y, sobre todo, el hecho de predicar en pobreza, que los identifica como seguidores de un Jesús que instruye a dar gratis lo que gratis se ha recibido; la gratuidad no es una modalidad más de la pobreza. Incidiendo en ésta, es un derivado esencial de la evangelización como anuncio del Amor gratuito que es Dios. No es un puro mandato moral o una estrategia pastoral, es un enunciado teológico fundamental, que deriva del *Todo es gracia*.

Por encima de todo esto, como vínculo de unión, se ha establecido la obediencia a un superior general, fundada, en una época de descrédito de la vida

religiosa y cuando la Santa Sede quería impedir la creación de nuevas órdenes, en una necesidad práctica de organización —evitar que *unos pasaran la responsabilidad a otros*—, en el deseo de conservar la Compañía, en una motivación ascética, que levanta la obediencia *contra* la soberbia, y en otra apostólica: la obediencia capacita para la prontitud y disponibilidad frente a las misiones que se pidan. Su motivación y su insistencia en la obediencia ha conducido a insistir en imágenes militares de la Compañía, que hablan de la *caballería ligera del Papa*, pero todos los textos de la primera generación destruyen este estereotipo. Se trata más bien de una vasta red de individuos emprendedores, en contacto con sus superiores, pero dispuestos a adaptarse a las necesidades de cada lugar y a aprovechar las oportunidades que se presentan.

La obediencia nada tiene que ver con la disciplina militar. En este sentido, es interesante la idea de Dominique Bertrand insistiendo en que nunca los textos de Ignacio sobre la obediencia tratan de *defender el poder central sino de suscitar o sostener el poder periférico*, fortalecer a los compañeros en el poder que ya tienen a fin de que asuman mejor sus responsabilidades. El acto de autoridad, como el acto de obediencia, no se justifican si no se sitúan al nivel de la fe; es decir, con gran firmeza, pero también con gran prudencia y gran respeto entre una y otra persona. La obediencia ciega es para Ignacio, la aceptación final después de un diálogo sincero, en el que ha prevalecido la indiferencia y la tranquilidad, tanto de parte del que obedece como del que manda, para buscar en sincero discernimiento la voluntad de Dios. Por eso, en la relación autoridad-obediencia, el superior tiene el lugar de Cristo, en el sentido de ser *lugar de encuentro con el Señor*: el que manda porque tiene autoridad y la tiene porque se ha hecho el último de los servidores. Se trata de la adecuada relación que debe existir entre la libertad del Espíritu y la ley externa; es decir no se obedece porque esté mandado externamente, sino por el convencimiento que brota de un mismo sentir en el Señor. Debajo de esta obediencia se encuentra una actitud del espíritu: la *indiferencia*.

Se inicia así una forma de eclesialidad, que, lejos de conducir a un formalismo, comporta una doble fidelidad: a uno mismo, a la llamada personal y a la institución en que se quiere permanecer; una doble fidelidad, que previene contra toda forma de funcionariado eclesiástico y contra la ruptura. A través de su peregrinaje Ignacio vio madurar su vocación y su misión en la Iglesia, que aparece como orientadora y como instrumento para conocer la voluntad de Dios.

En esta situación, para Ignacio y para todos sus hijos, era característica y necesaria la *incesante interrogación sobre la voluntad del Señor para ellos* y la docilidad inquebrantable para dejarse conducir. Ninguna regla que obligara universalmente era posible ni deseable y, por lo tanto, había que establecer fórmulas para el discernimiento: tener autoridad o responsabilidad para tomar la decisión, participar con la oración para que Dios nos ilumine y estar interiormente libre de toda preferencia y pasión personal. La toma de decisión implicaba informarse por personas competentes, deliberar y, sobre todo, consultar a Dios en la oración.

La relación de la Compañía con el Papa es muy compleja. Estableciendo un voto especial de obediencia, los jesuitas no dudaron en resistir a la autoridad papal en algunas ocasiones —cuando se les quiso nombrar obispos, en lo referente al coro, en la amplitud de la lista de libros prohibidos presentada por Pablo IV, etc.— e Ignacio creyó conveniente que algunos obispos y reyes presionaran al Papa para obligarle a poner en marcha una política de reforma eclesiástica.

El voto de obediencia al Papa es, frente al voto de estabilidad del monje, un voto de movilidad; una de las mejores señales de cómo querían romper con la tradición monástica. Para los jesuitas y para su relación con el papado, el voto era de la mayor importancia, pero desde el comienzo constituyó, con pocas excepciones, un símbolo, más que un instrumento práctico para el despliegue de los recursos humanos —pocas veces se refirió Ignacio directamente en su correspondencia a lo que consideraba el *principal fundamento* de la Compañía—; pero un símbolo de una concepción eclesiológica fundamental. La defensa del papado respondía a una cuestión práctica —la búsqueda de protección para la misma Compañía—, que les hacía ir más allá que otros muchos católicos; a un interés por la eficacia, y la eficacia es en Ignacio fundamental. Nuevamente Bertrand ilumina cuando señala que Ignacio sin ser un incondicional de los que poseen el poder, respeta siempre en ellos algo que le supera y le fascina: la eficacia del poder. Esta eficacia pretende compensar la dispersión apostólica, superar las divisiones nacionales de los compañeros y contribuir a la reforma de la Iglesia.

La identificación con el papado es eficacia, pero también es una garantía para los jesuitas que, convencidos de que *en el cielo no pueden entrar solos*, se vuelvan en un apostolado de frontera muy arriesgado, en un servicio que se desarrolla entre paganos, idólatras o herejes y que muchas veces debe responder

a nuevos desafíos, sociales o científicos, y que por esto comporta un gran riesgo. Aquí el Papa es símbolo y garantía, en el seno de una concepción eclesiológica implícita. Toda la Iglesia vive en la verdad y por la verdad, pero esta vivencia no puede desvanecerse fuera de las condiciones históricas concretas donde se desarrolla el ministerio. De este modo se integra el *sentir en la Iglesia*, incidiendo en la pertenencia a una Iglesia militante, imperfecta, que está llamada a ser, y en un sentido ya es, triunfante y perfecta, y el *sentir con la Iglesia*, que incide en la concreción real e histórica de la tradición eclesial y la incorporación a ésta del creyente. Se trata en último término de asumir, frente a cualquier *ecclesia abscondita*, la teología de la cruz: «la fuerza de Dios se manifiesta a través de la debilidad de los hombres».

EL CARISMA IGNACIANO Y LA PLASMACIÓN DE LA MISIÓN

El carácter apostólico y la consecuente universalidad de ministerios explican las innovaciones introducidas por la Compañía en la comprensión de las órdenes religiosas: las dignidades eclesiásticas, el tener monjas a su cargo, el sistema capitular, las penitencias tasadas por regla, el hábito propio y el coro no encajan en su proyecto. Se centraliza el gobierno, aumentando de un modo extraordinario el poder ejecutivo del prepósito general, que, en contrapartida, está sometido a la congregación general, única institución que posee capacidad legislativa. Así, la máxima autoridad no está fuera de la comunidad, sino dentro de ella, presidiéndola, distribuyendo el poder entre los más idóneos y armonizando orgánicamente a todos los miembros, para hacer posible la supervivencia de una comunidad elástica, integrada y espontánea. Como el interés principal consiste en tener instrumentos bien probados en la difícil tarea de la dispersión apostólica, se amplía extraordinariamente el periodo de formación, imponiendo un noviciado de dos años, cosa entonces inusitada, y retrasando notablemente la profesión solemne. Al mismo tiempo, las *Constituciones* equilibran el ideal con la intención de que hombres, sin la personalidad ni el fervor de los primeros compañeros, puedan cumplir su deseo de darse plenamente a Cristo. Teniendo en cuenta todas sus cualidades se inserta a cada uno en la comunidad a partir de éstas: el profeso es esencialmente un *hombre de misión*, llamados a los lugares donde hay crisis y a la apertura de nuevas vías de evangelización, mientras la *institución de los coadjutores espirituales* pretende unir a personas *menos dotadas*, es decir no reservar a lo que podría parecer una élite el fervor espiritual y el dinamismo apostólico, sino acoger en la comunidad a todo hombre que estuviese animado de su espíritu.

Siendo sus ministerios muy variados, rechazan la cura de almas y las parroquias por creer que son más propias del clero diocesano que de una orden; por chocar con su comprensión del voto de pobreza; porque la estabilidad es contraria a su ideal y porque parecía un ministerio para los que ya tenían pastores. No siendo párrocos, no podían obligar a nadie a venir a ellos, recibían a los que se acercaban libremente, lo cual forzaba a una labor de captación activa. Esto explica también su relación con los sacramentos: la Eucaristía y la penitencia eran los únicos que creían poder administrar en circunstancias normales; los demás sacramentos sólo los podían impartir estando en lugares donde no se habían establecido todavía parroquias. Insistieron, pese a la oposición, en fomentar la frecuencia de la recepción de la eucaristía y la penitencia. Raros eran entonces los seglares que recibían la comunión más de una o dos veces al año, y ellos, en la línea marcada por la *Imitación*, la recomendaron por lo menos una vez por semana, insistiendo en los beneficios espirituales otorgados por la comunión frecuente, y muy especialmente, en la consolación espiritual. El acento peculiar de la confesión residía en verla como un medio para comenzar una nueva vida; no se hacía para cumplir con una obligación, sino por deseo de progreso espiritual, y esto podía conducir —como le pasó a Lutero y a Ignacio— a la ansiedad y las dudas obsesivas acerca de la integridad de la confesión y la suficiencia del arrepentimiento, obligando a atender a sus aspectos consoladores y terapéuticos. Nadal insistía en la confesión como ministerio de la palabra, y describía la función del confesor como «alentadora con palabras amables como un padre, a veces exigente y represiva como un juez, a veces curativa, como el médico que aplica la medicina al enfermo», y Polanco hablaba de las cualidades que se requerían en un buen confesor: sabiduría, humildad y prudencia, para adaptarse a los casos particulares, y, en caso de duda, inclinarse «siempre hacia la dirección más humana».

Las Constituciones colocan la *predicación* —asumiendo el despertar iniciado por los mendicantes en el XIII— y la enseñanza, hablando en general, como algo más importante que oír confesiones y dar Ejercicios. Sin guiarse por una sola doctrina, su predicación fue muy variada, insistiendo en la obligación de salir a buscar al necesitado y en el segundo de los tres fines tradicionales de la predicación: enseñar, mover y agradecer; mover, y mover muchas veces a un fin concreto.

El ministerio de la palabra se ampliaba en otras muchas direcciones: las *lecciones sacras*, las *Misiones populares*, la *enseñanza del catecismo*, donde la Compañía incidió en una preocupación de la época, resistiéndose a la sustitución de la catequesis como iniciación a la vida cristiana por una catequesis como es-

fuerzo de entendimiento. Posteriormente, cuando la enseñanza del catecismo entró a formar parte del currículo de sus colegios se alejaron de sus planteamientos iniciales; «*cualquier otro ministerio de la palabra de Dios*»: la *conversación* (*entrar por su puerta para salir por la nuestra*, una muestra de la regla cardinal del ministerio: *acomodarse a las circunstancias* y una manifestación de la gratuidad del ministerio), el ejemplo (planteamiento tradicional, alentado por Erasmo y recogido con entusiasmo por los jesuitas) y los *Ejercicios*, que no pretenden transmitir un punto de vista teológico especial, pues su origen no arranca de unos estudios eruditos, ni de una disputa académica, sino de una experiencia religiosa que, asumiendo la verdad de un mensaje, busca la apropiación personal de éste para traducirlo a la propia vida. En principio —Ignacio es todavía un laico sin letras— no pretenden predicar, sino orientar a las almas en el camino hacia Dios mediante la oración, *vencerse a uno mismo y ordenar la vida* conforme al ideal cristiano. Pensados, principalmente, para aquellas personas que han llegado a una encrucijada de la vida, ayudaban al individuo a aprovechar sus recursos interiores para la motivación que suponía la entrega de por vida. Ninguna orden religiosa tenía un documento parecido que, poniendo en manos de los jesuitas un instrumento pastoral nuevo y peculiar, que fortaleció la relación establecida en torno a la *dirección espiritual*. Los Ejercicios proporcionan un plan para volverse a Dios, crecer espiritualmente y reconocer la actividad de Dios en todos los acontecimientos del mundo, y no caen en las actitudes pelagianas y *alumbradas* que tantos quisieron ver en ellos.

La práctica de la confesión general, del examen diario de conciencia y otras particularidades de la pastoral jesuítica encontraron su primerísima expresión jesuita en el libro de los Ejercicios. Aun cuando el promover estas prácticas no era exactamente nuevo, el énfasis, la definición de objetivos, y el modo de configurarlas dentro de un plan para la vida religiosa de la persona las marcaba con frecuencia de características especiales. Entre éstas, la práctica de la oración en forma de meditación o contemplación, tan distinta de la mera recitación de fórmulas hechas, sería especialmente significativa.

Enseñar a orar a la gente tuvo una gran importancia en los primeros ministerios de la Compañía, pretendiendo que cada persona encontrase el camino de oración que mejor se le acomode, para entablar una *conversación familiar* con Dios.

Junto al ministerio de la palabra se desarrollan *las obras de misericordia y los colegios*. El 10 de agosto de 1560 Polanco decía que hablando en gene-

ral, la Compañía tiene dos maneras de ayudar al prójimo: «una, en los colegios por medio de la educación de los jóvenes en letras, en la doctrina y en la vida cristiana, y otra, en cualquier lugar ayudando a toda clase de personas con sermones, confesiones, y otros medios de acuerdo con nuestro modo de proceder». Reconoce así, explícitamente, que los colegios ya no eran un ministerio entre otros muchos. Polanco hizo además una observación crucial: «cada jesuita debe llevar su parte del peso de los colegios». Diez años antes, habían comenzado a abrir colegios al ritmo de unos 4 ó 5 por año. Se desarrollan decididamente a partir de la necesidad de incorporar jóvenes todavía no formados, la creación de residencias junto a las universidades, la conversión de éstas en *seminarios* para jesuitas con profesores de la Compañía y la incorporación de alumnos externos.

Desde un punto de vista práctico, Polanco explica la razón de ser de los colegios por los beneficios que proporcionan a la Compañía, a los estudiantes y a la ciudad: obligan a los jesuitas a aprender enseñando, a aprovecharse de la disciplina, la perseverancia y la diligencia que requiere la enseñanza y a mejorar las habilidades necesarias para el apostolado; favorecen la captación de novicios; proporcionan formación humana y espiritual; liberan a los padres del peso de educar a sus hijos; permiten la acción pastoral de los jesuitas en amplias comarcas; etc. En estos mismos beneficios residen las razones de su éxito: la gratuidad; la admisión de niños de todas las clases sociales; su adaptación al consenso creciente en la época en relación con el programa, la importancia de la formación del carácter y la disciplina; la compatibilidad entre una formación en *humanidades* y la filosofía aristotélica y la teología tomista; la división dentro de las clases y la progresión de clase a clase según un programa de objetivos claros; la asimilación activa de ideas y prácticas; la articulación de un programa religioso claro por medio de las Congregaciones Marianas y la solidez de la formación de los jesuitas, su motivación superior a la de la mayoría de los profesores preuniversitarios de su tiempo y su pretensión de influir a sus estudiantes más con el ejemplo que con sus palabras.

La Compañía inauguró una nueva era en el campo de la educación de la Iglesia católica. Fue la primera orden religiosa que emprendió sistemáticamente, como un ministerio fundamental y con vida propia, la obra de colegios plenamente desarrollados para cualquier tipo de estudiantes, laicos y clérigos, que eligieran venir a ellos. No elaboraron una filosofía de la educación en el sentido ordinario del término, probablemente porque los humanistas ya lo habían hecho, pero insistieron en las ventajas de trabajar con el mismo

grupo de gente durante un largo período de tiempo y en la creencia de que los valores podían comunicarse más eficazmente a los jóvenes todavía no contaminados, aunque al no enseñar, por lo general, las primeras letras, excluyeron indirectamente a los sectores sociales menos favorecidos. Que existía una relación entre la *buena literatura* y la virtud, era una premisa impulsora del movimiento humanista. Aunque no desconectada, en absoluto, de la tradición educacional de la Edad Media, esa premisa significó un reto a muchas concepciones medievales sobre textos, programas y materias relacionadas.

El hecho de que la mayoría de los miembros de la Compañía se alojara en instituciones dotadas, que eran los colegios, cambió un aspecto importante del voto de pobreza descrito en las *Constituciones*. Más aún, los jesuitas se convirtieron en propietarios en gran escala, porque sus colegios, con sus aulas, observatorios, teatros y patios de juego, eran con frecuencia enormes establecimientos a los que se agregaba una residencia de jesuitas y una iglesia. Aunque los colegios potenciaban de muchas maneras los otros ministerios, que los utilizaban frecuentemente como base, también absorbían en grado extraordinario recursos humanos y talentos. Eso significaba que una cantidad creciente de energías de los jesuitas se dedicaría a muchachos adolescentes principalmente de clases media y alta. Aunque nunca perdieron su preocupación por los pobres, con el paso del tiempo los asistieron principalmente por medio de las Congregaciones Marianas y otras cofradías.

El cambio más importante que operaron los colegios dentro de la Compañía fue el nuevo tipo y grado de compromiso de sus miembros con la cultura, más allá de las disciplinas tradicionalmente clericales de filosofía y teología. Las *Constituciones* de los dominicos, aunque autorizaban excepciones, determinaban que los estudiantes miembros de la orden no debían leer libros escritos por paganos ni aprender ninguna de las *ciencias seculares*; si no era con dispensa los miembros estudiantes y todos los demás sólo debían leer libros de teología. Aunque el ejemplo de un Ignacio estudiante de cuarenta años es muy significativo, los primeros años de la historia los jesuitas no les excluía de un camino semejante, sin embargo la fuerza de su vocación docente en humanidades y ciencias físicas llevó a los jesuitas en la dirección opuesta: al compromiso con la cultura que se convirtió en distintivo de la orden: enseñaron matemáticas, astronomía, física y otras ciencias, se preocuparon por el teatro, la danza y la música, y los monumentales edificios que requerían sus colegios les obligó a relacionarse con la arquitectura.

Los colegios se convirtieron en los centros principales de todo el ministerio jesuítico. Simbolizaron y ayudaron poderosamente a efectuar cambios que pusieron en marcha todo lo que siguió. Protegidos por el sentido ignaciano de la *indiferencia*, los colegios forzaron una decidida apertura a la novedad: un sacrificio del medio en beneficio del fin, la *mayor gloria de Dios*, y la aceptación de transformaciones profundas. Éstas implicaban un riesgo, que les preocupó mucho como prueba la correspondencia cruzada por Ignacio, pues podía amenazar rasgos esenciales de su autocomprensión, como la pobreza o la movilidad; pero, aún así, salvaron su identidad: la primacía del sentido apostólico, la confianza en la bondad de todo lo creado y la pobreza en su sentido más profundo. En el fondo se establecía un paralelo entre este cambio y el experimentado por Ignacio cuando, con cuarenta años, ingresa en la escuela.

También se vieron obligados a abrirse a la predicación contra el protestantismo. La Compañía no había nacido para dar respuesta al luteranismo; siempre mantuvo como rasgos distintivos su *finalidad misionera universal* y el *voto solemne de los profesos al Romano Pontífice*. No puede identificarse el programa de Trento con el de Ignacio. Las fuentes jesuíticas primitivas raras veces usan la expresión *reforma de la Iglesia*. Para Trento la *reforma* significaba primero y ante todo reforma de las estructuras disciplinarias y jurídicas del papado, del episcopado, de los párrocos y de la práctica parroquial. Su punto de partida era la institución. Esperaban sin duda conseguir la mejora moral y espiritual de los fieles, pero su centro de interés primordial era la Iglesia como organización de obispos y párrocos, dos instituciones de las que se aleja expresamente la Compañía. Con independencia de las interpretaciones que a posteriori hagan muchos jesuitas, en un principio no se preocupan directamente por lo que sus contemporáneos entienden por *reforma de la Iglesia* y no nacen para luchar contra Lutero; habrían existido aun sin que hubiera existido la Reforma, y en muchas partes del mundo el impacto *directo* de ésta en los jesuitas fue mínimo. La Compañía fue fundada para la *defensa y propagación de la fe* y el *progreso de las almas en la vida y doctrina cristiana* y si contribuyó a preparar la Contrarreforma es por su condición de reforma auténticamente religiosa y eclesial, y por armonizar en una cultura de raíz teológica el espíritu cristiano medieval y el humanismo. En gran medida buscan mucho menos y alcanzan mucho más que los reformistas que les preceden: lejos de buscar promover una idea preconcebida de reforma, Ignacio se preocupa de reducir a su fin toda energía, toda capacidad, todo poder, dondequiera que se manifieste.

LA CARACTERIZACIÓN DE UN ÉXITO

El camino de conversión de Ignacio le había llevado —sin abandonar nunca el primer término de su esfuerzo— de la experiencia individual, de su yo frente a Dios, a la comunidad eclesial; del ascetismo a la tarea apostólica; de la pobreza a la *indiferencia* y del alejamiento del mundo al interés por la cultura y a la conversión de la actividad apostólica —relación entre la oración y la realización de la voluntad de Dios en la acción— en el centro del carisma jesuita.

La Compañía en un primer momento se siente llamada a las fronteras físicas de la Cristiandad: a Jerusalén, cuna del cristianismo y frontera con el Islam, y allí donde el Papa la quiera enviar; para darse cuenta, posteriormente, como fruto del desarrollo de los colegios y de su actividad fuera de Europa, que la frontera no es sólo geográfica, que la obligación apostólica lleva al contacto sincero y arriesgado con los que están fuera de la Iglesia. El Papa, y el voto a él ofrecido, gana entonces en su dimensión eclesiológica: es el símbolo de la eclesialidad, establece los límites y la garantía frente al riesgo. Igualmente el sentido apostólico conduce a la universalidad de los ministerios, en una labor de captación activa, donde se rechaza la estabilidad de la parroquia, y se descubre la *conversación*.

La Compañía radicaliza el espíritu misionero: mientras los tres votos religiosos no se refieren directamente a la propagación de la fe, el cuarto voto se define esencialmente por esto. La principal diferencia con otras órdenes está en no admitir a nadie antes de haberlo probado en los ministerios. Si la huida de los peligros del mundo era la razón por la que muchos entraban en la Compañía, era necesario desengañarles. Para Nadal, que insiste en que *nosotros no somos monjes*, la esencia de éstos es *huir la compañía de otros seres humanos* y la del jesuita es buscar su compañía para ayudarles. El monje, a través de la comunidad, con la oración, el canto y la liturgia, encuentra a toda la Iglesia, trascendiendo los muros de su monasterio. El jesuita, en cambio, está llamado a *conversar* con toda clase de personas, y a vivir en medio de ellas. La concepción medieval reside en apartarse del mundo, santificarse por la contemplación, las penitencias y austeridades. Los mendicantes se entregan a la predicación, pero yuxtaponiéndola como un apéndice a la contemplación; su ascética es todavía monacal. La máxima originalidad de la Compañía es su fin apostólico, al que supedita todo, donde cobra sentido la apertura a diversidad de tiempos, lugares y personas, el *hacerse todo en todos*, y en su sentido más profundo la *conversación* (*con-versare*: mezclarse), que no es sólo el coloquio, sino un estilo de vivir y comportarse entre las personas. Si la actitud de los jesuitas en Asia es considerablemente más abierta al intercambio cul-

tural que la que tenían muchos de sus contemporáneos, la relación con el luteranismo pone en contacto con los objetivos, y sus límites. Fabro, en sintonía con los Ejercicios (Ej 22), recomienda *para poderse haber quien desea salvar almas con los herejes*, tenerles mucha caridad y amarlos *in veritate*, granjearlos para que nos amen y nos tengan en buena posesión dentro de sus espíritus y *buscar la unión en lo que une, más que en lo que separa*; porque, concluye, primero se ha perdido el buen sentir —el eclesial sentir—, que no el buen creer.

Ignacio, en una instrucción para los enviados a Alemania, insiste en que lo prioritario no es la táctica para convencer a los luteranos a que vean su error, sino poner en Dios la esperanza, que implica a su vez un compromiso vital de testimonio, que hace creíble la acción de los enviados. Lo procedente no es acercarse a los luteranos como un simple problema dogmático, sino con la actitud propia del cristiano, que es el amor al prójimo, siendo *más pronto a salvar la proposición del prójimo que a condenarla*, con la disposición de hacerse *cada uno todo para todos* (1 Cor 9, 22). El planteamiento es muy distinto en la carta a Canisio para el rey Fernando del 13 de agosto de 1554 —dos años antes de morir—, pero no cabe ignorar las nuevas circunstancias, el espíritu de la época y la misma experiencia de Ignacio con la Inquisición, que le hace entender la función positiva que este tribunal puede tener.

En una palabra, el jesuita debía ser flexible no rígido. Hacia 1550, Polanco compuso una lista de dieciséis cualidades deseables en los candidatos de la Compañía, y la tercera era la flexibilidad. Con independencia de las preocupaciones obsesivas que tan presentes están en el siglo XVI, el ideal estaba también claro, y las fuentes para alcanzarlo eran muchas. La más importante era el énfasis de los Ejercicios en la consolación interna, que sostenían sobre la confianza en que la manifestación de la presencia de Dios en el alma fuera accesible, en algún grado a todos los seres humanos. Al menos algunos de los jesuitas más influyentes compartían la apreciación de la íntima inmediatez y poder de la presencia de Dios en el mundo y en el alma humana. Creían en un mundo en el que abundaba la gracia de Dios. Sin olvidar la posibilidad de la condenación, hacían hincapié en lo contrario.

Existe un riesgo; perfectamente reflejado por Ignacio cuando escribe «...es propio de los soldados ser valientes e ir a veces un poco por delante de lo que mandan sus capitanes; y si hay este celo en la Compañía siempre irán bien las cosas; como ahora en lo de París: a nosotros nos corresponde dar muestras de celo y al Padre moderarlo...»; un riesgo que reside en la dificultad de mantener la tensión necesaria entre obediencia y discernimiento, por un lado, y confianza en Dios y uso de los me-

dios humanos, por otro; los riesgos que el permanente estado de apostolado y *conversación* implicaban, pero se contrarrestan con el perfeccionamiento de una estructura jerárquica, donde la obediencia no puede confundirse con la disciplina, y una espiritualidad personal, intimista, de aprecio de la creación, eclesial y optimista.

Si en detalles importantes la piedad que fomentaba la *Imitación* —una obra de tinte monástico, marcada por un decidido prejuicio contra la filosofía— estaba poco de acuerdo con la de los jesuitas, asumen su mensaje más general: el papel central de la humanidad de Cristo, la llamada a la interioridad, a la reflexión y conocimiento de uno mismo, a la manifestación personal de la verdad religiosa en la santidad de la vida. Algunos estudiosos, al examinar los sentimientos religiosos del XVI, han hablado de sentimientos de culpabilidad y angustia asociados en gran medida a la práctica y doctrina respecto al sacramento de la penitencia. De ahí que la insistencia jesuita en el aspecto consolatorio de este sacramento y de la vida cristiana en general asuma un significado muy particular. La *contemplación para alcanzar amor* insiste en que Dios se muestra activo en todas las circunstancias de la vida, expresiones de su amor y providencia, y por lo tanto impulsa a *hallar a Dios en todas las cosas*, a traer la historia como lugar teológico de comunicación del Señor (Ej. 2). Cuando Nadal afirmaba *el mundo es nuestra casa*, asumiendo la compatibilidad tomista entre *naturaleza y gracia*, entre *razón y revelación*, incide en apoyar las actividades pastorales sobre la gracia de Dios y el uso de todos los *medios humanos* disponibles. La doctrina de Tomás sobre naturaleza y libre albedrío —aceptada por los jesuitas hasta ser en ocasiones acusados de *semipelagianos*— resulta de la valoración positiva de toda la realidad creada y de las realidades humanas, aun después de la caída de Adán. Dios estaba así presente y actuando en todas partes y había declarado todas las cosas buenas excepto el pecado.

El estado de la sociedad de su tiempo Ignacio lo toma tal como es. Anunciando el Evangelio, discierne en todo lo que pueden ser fuerzas de evangelización, y rechaza el resto. La toma de posiciones se presta a interpretaciones malévolas³, pero sopesadas todas las circunstancias, se acepta el riesgo. En Roma

³ No es causal ni está vacío de contenido el uso sistemático del término *jesuitismo*, que pretende identificarse con la capacidad de conquistar el poder a través de un arte especial de la simulación, de la presencia larvada y de la penetración oculta; un pequeño grupo jerarquizado que busca la conquista del poder por cualquier medio. Este planteamiento, fruto de una mala e interesada interpretación, tiene en la *Monita Secreta*, del exjesuita H. Zahorowski, aparecida en Cracovia en torno a 1614 su manifestación más conseguida.

se rinden los jesuitas a la evidencia: necesitan insertarse en la estructura de poder; la sociedad les impone inexorablemente sus condiciones de existencia y acción. Aceptan el riesgo de caer en el pecado de orgullo de la ciencia, del dinero y del poder. Bernard habla de involucrarse plenamente con las fuerzas societarias, teniendo como único fin servir a la Iglesia y a su crecimiento, convencidos de que no es posible servir a los de abajo sin entrar en estrecha relación con los que están arriba. Esta asumiendo plenamente la teología de la historia de la *Ciudad de Dios*. Ignacio cede algo en los medios para insistir en el fin. La ruptura con el mundo, en lugar de ser exterior y espectacular, se convierte en desprendimiento íntimo.

Éste fue el mérito de Ignacio: no encerrarse jamás en la espiritualidad del peregrino; no querer salvaguardar, para sí o para algunos compañeros escogidos, la pura libertad del camino, sino el saber reencontrarla en el interior mismo de las servidumbres y de los condicionamientos más humanos de cada situación. Surge así el éxito —la eficacia en el servicio, que nada tiene que ver con el tradicional honor— de la Compañía de Jesús, como una unidad heterogénea con pretensión universal; éxito que fue, en palabras de Chaunu, una baza del éxito global del Occidente Cristiano.