

Del gobierno del alma al gobierno del mundo: el nacimiento de la Compañía de Jesús

Antonio Campillo

Universidad de Murcia
E-Mail: campillo@um.es

I

Se han escrito ya muchas biografías sobre Íñigo o Eneko López de Loyola (1491-1556), que tras fundar la orden de los jesuitas cambió su nombre por el de Ignacio o Ignatius de Loyola, “por ser más común a las otras naciones” o “por ser más universal”, según sus propias palabras.¹ Se han escrito también muchas historias sobre la orden que fundó en 1534, en París, junto con otros seis compañeros (cinco españoles y un portugués), una pequeña “sociedad” reconocida por la Iglesia en 1540, y que dieciséis años después, a la muerte de su fundador y primer Prepósito General, contaba ya con más de mil miembros, repartidos por Europa, América y Extremo Oriente: la *Societas Iesu*, *Societas Jesu* o Compañía de Jesús.²

La mayor parte de estas biografías e historias han sido escritas por jesuitas (con algunas excepciones notables, como las de Jean Lacouture y Jonathan Wright), y tienen un carácter apologético. Pero ha habido también una “leyenda negra” sobre los jesuitas, y en general sobre el Imperio hispánico, que se remonta al menos hasta el siglo XVI, aunque los historiadores no se ponen de acuerdo sobre su origen, ni sobre sus

¹ Véase la monumental biografía de Ricardo García-Villoslada Alzugaray, S.J., *San Ignacio de Loyola: nueva biografía*, Madrid, BAC, 1986, que cuenta con más de mil páginas; la de Philip Caraman, S.J., *Ignatius Loyola: A Biography of the Founder of the Jesuits*, San Francisco, Harper & Row, 1990; y la de André Ravier, S.J., *Ignacio de Loyola, fundador de la Compañía de Jesús*, Madrid, Espasa-Calpe, 1991.

² Véase, sobre todo, la obra de Jean Lacouture, *Jesuitas*, 2 vols., Barcelona, Paidós, 1993, con más de mil quinientas páginas; la de John W. O'Malley, S.J., *Los primeros jesuitas*, Bilbao-Santander, Mensajero-Sal Terrae, 1993; y la de Jonathan Wright, *Los jesuitas: una historia de los soldados de Dios*, Madrid, Debate, 2005.

fundamentos empíricos, ni sobre su grado de difusión, ni sobre el uso ideológico y geopolítico que se hizo de ella.³

En todo caso, la base común a la que apelan las crónicas apologéticas de los jesuitas, las diatribas de la “leyenda negra” y los estudios históricos más ponderados y rigurosos, son unos cuantos hechos indiscutibles: la Compañía de Jesús se convirtió muy pronto en la más extendida y poderosa orden de la Iglesia católica; ejerció un papel decisivo en el movimiento de la Contrarreforma y en la expansión mundial del catolicismo romano; llegó a ser muy temida por reyes, emperadores y papas, al considerar que su poder mundial se había situado por encima de los Estados y del mismo Vaticano; fue expulsada de todos los dominios de Portugal (1759), Francia (1764) y España (1767), y suprimida por el papa Clemente XIV en 1773; resurgió de nuevo en 1814, coincidiendo con la Restauración de las monarquías europeas, aunque volvió a sufrir muchas expulsiones, desde la Rusia zarista hasta la Segunda República española; tras la Segunda Guerra Mundial, participó muy activamente en el Concilio Vaticano II (1962-1965) y en la “teología de la liberación” latinoamericana, y por ello sufrió nuevas persecuciones políticas y nuevas sanciones vaticanas, sobre todo a partir de lo que podríamos llamar la Segunda Contrarreforma católica, puesta en marcha por Juan Pablo II y Benedicto XVI con el apoyo de nuevas organizaciones católicas seculares, como el Opus Dei, el Camino Neocatecumenal, los Legionarios de Cristo, Comunión y Liberación, etc.; y, a pesar del paulatino descenso de vocaciones que ha sufrido en las últimas décadas, todavía hoy sigue siendo la mayor de las órdenes religiosas católicas masculinas, con casi 20.000 miembros y con presencia activa en 127 países de los cinco continentes.⁴

³ De la abundante historiografía sobre la “leyenda negra”, citaré sólo algunos títulos: Alfredo Alvar, *La leyenda negra*, Madrid, Akal, 1997; Ricardo García Cárcel, *La leyenda negra*, Barcelona, Altaya, 1997; Philip Wayne Powell, *La leyenda negra*, Barcelona, Áltera, 2008; y Joseph Pérez, *La leyenda negra*, Madrid, Gadir, 2009. Un ejemplo reciente de esta “leyenda negra”, que adopta la fórmula de las teorías conspirativas, es el libro de Edmond Paris, *La historia secreta de los jesuitas*, Boston, Chick Pub, 1984, en el que el autor acusa a los jesuitas de haber actuado en connivencia con el Vaticano para crear la Gestapo en la Alemania nazi, apoyar a los dictadores Hitler, Mussolini y Franco, y provocar la Segunda Guerra Mundial para adueñarse del mundo.

⁴ Sobre la situación actual de la Compañía de Jesús, véase su página web oficial: <<http://www.sjweb.info>>. También puede consultarse la página web de los jesuitas en España: <<http://www.jesuitas.es>>.

En las páginas que siguen, no pretendo ofrecer una biografía de Ignacio de Loyola, y menos aún una historia de los jesuitas. Me limitaré a proponer una hipótesis interpretativa sobre el nacimiento de la Compañía de Jesús, basándome para ello en los escritos del propio Loyola,⁵ en los cursos de Michel Foucault sobre la “historia de la gubernamentalidad”,⁶ en el ensayo de Roland Barthes sobre los *Ejercicios espirituales*,⁷ en el estudio del jesuita Dominique Bertrand sobre las *Cartas e instrucciones* enviadas por Loyola como Prepósito General de la Compañía,⁸ y, por último, en mi propia experiencia personal, primero como alumno interno en un colegio de jesuitas, entre 1965 y 1972 (coincidiendo con el final del “nacionalcatolicismo” franquista y el inicio de la reforma religiosa puesta en marcha por el Concilio Vaticano II, sin duda la más importante desde el Concilio de Trento, en el que los primeros jesuitas desempeñaron ya un papel muy destacado), y después como estudiante universitario de Filosofía en la Universidad Pontificia de Comillas, entre 1973 y 1975.

II

El nacimiento de la Compañía de Jesús a mediados del siglo XVI y el papel que desde entonces comenzó a ejercer en Europa y en el resto del mundo, especialmente en los países colonizados por las potencias católicas de la Europa atlántica (España, Portugal y Francia), es un fenómeno que debería ser analizado en el marco más general de lo que Michel Foucault llamó la “historia de la gubernamentalidad”, es decir, la invención de las diferentes artes o tecnologías de gobierno (entendiendo el “gobierno” en su más amplia acepción, como “conducción de la conducta de los otros y de uno mismo”), tal y como se han ido sucediendo y entrecruzando en la historia de Occidente, desde la Grecia antigua hasta hoy.

⁵ San Ignacio de Loyola, *Obras completas*, transcripción, introducciones y notas de Ignacio Iparraguirre, con la *Autobiografía* editada y anotada por Cándido de Dalmases, Madrid, BAC, 1963, 2 ed. corregida y aumentada.

⁶ Michel Foucault, *Seguridad, territorio, población. Curso del Collège de France (1977-1978)*, ed. de M. Senellart, bajo la dir. de F. Ewald y A. Fontana, Madrid, Akal, 2008; *Nacimiento de la biopolítica. Curso del Collège de France (1978-1979)*, ed. de M. Senellart, bajo la dir. de F. Ewald y A. Fontana, Madrid, Akal, 2009.

⁷ Roland Barthes, “Loyola”, en *Sade, Loyola, Fourier*, Caracas, Monte Ávila, 1977, pp. 43-83.

⁸ Dominique Bertrand, S.J., *La política de San Ignacio de Loyola. El análisis social*, Prefacio de Pierre Chaunu, Bilbao, Mensajero-Sal Terrae, Colección Manresa, 2003.

Más concretamente, el nacimiento de la Compañía de Jesús tiene lugar en un momento decisivo de la historia de Occidente, en el que se dan dos acontecimientos diferentes y entrecruzados: por un lado, una profunda crisis de la tecnología de gobierno religioso o eclesiástico, el “poder pastoral”, que tenía ya más de un milenio de historia y que a partir del siglo XVI experimenta una profunda reorganización, debido sobre todo a la Reforma protestante, a la Contrarreforma católica y a las consiguientes guerras de religión; por otro lado, la aparición de una nueva tecnología de gobierno político o estatal, la “razón de Estado”, que va a engendrar la proteica figura del moderno Estado soberano, y cuya “soberanía” tendrá desde el principio una doble e inseparable vertiente: la exterior y la interior.

En la vertiente exterior de la “razón de Estado”, vemos aparecer una estrategia diplomático-militar vinculada a la formación del moderno sistema europeo de Estados territoriales y a la búsqueda del equilibrio o “balanza” de fuerzas entre ellos, sobre todo en los cien años que van de 1555 a 1648, de la Paz de Augsburgo (que establece el principio *cuius regio, eius religio*) a la Paz de Westfalia (que establece la soberanía absoluta de cada Estado en el interior de sus fronteras). Estos cien años de guerras religiosas ponen fin al orden de la cristiandad medieval y al conflicto milenario entre el Imperio occidental y la Iglesia de Roma. Al mismo tiempo, coinciden con la primera fase de la expansión europea al resto del mundo, en la que van a gestarse los grandes imperios coloniales de la Europa atlántica.

En la vertiente interior de la “razón de Estado”, vemos aparecer otro tipo de estrategia que no tiene que ver sólo con la “soberanía” sobre un “territorio” (basada en ese doble poder al que Maquiavelo llamaba “las armas y las leyes”), sino también con la nueva gestión técnica de la “población”, una población cuyas diferentes categorías sociales deben ser disciplinadas, cuyas regularidades biológicas deben ser administradas y cuyas fuerzas económicas deben ser intensificadas. Esta nueva gestión o gobierno político de la población es lo que se llamará inicialmente “policía”, y de ella surgirán, a partir de los siglos XVII y XVIII, tanto las disciplinas individualizantes de las instituciones de encierro (escuelas, hospitales, cárceles, cuarteles, fábricas, etc.), como

las regulaciones globalizantes de las intervenciones biopolíticas (medidas de salud pública, reordenaciones urbanísticas, etc.).

Entre la vertiente exterior (la estrategia diplomático-militar, destinada a preservar y potenciar la soberanía estatal en el marco de la nueva y cambiante “balanza” europea, y en el proceso de formación de los grandes imperios coloniales) y la vertiente interior (la “policía” como gobierno técnico de la población, destinado a incrementar el número, la salud, la obediencia y la fuerza demográfica de los súbditos del Estado), pero también entre el orden macropolítico del Estado territorial y el orden micropolítico de la familia y de la economía doméstica, aparece la nueva ciencia de la “economía política”, en la que se unen lo que en Aristóteles y en todo el pensamiento político premoderno había estado separado: la *polis* y el *oikos*, el gobierno del Estado (la *politeia*) y el gobierno de la casa (la *oikonomía*). La moderna Economía Política, tal y como es caracterizada por Adam Smith y por Jean-Jacques Rousseau, se ocupa de la “riqueza de las naciones” y del “libre comercio” internacional.⁹ Y con ella aparece lo que Foucault denomina la “gubernamentalidad liberal”: no una mera ideología o doctrina político-económica, sino una nueva tecnología de gobierno, que irrumpe en la segunda mitad del siglo XVIII, y que —en contraste con las políticas mercantilistas y cameralistas de los siglos XVI y XVII— pretende poner límites a la “razón de Estado”: por un lado, los límites formales del “derecho” contractualista (la división de poderes, los sistemas de representación y de rendición de cuentas, los derechos individuales, etc.); por otro lado, los límites materiales de la llamada “sociedad civil” (a la que se atribuyen unos mecanismos naturales de autorregulación en el triple ámbito biológico, económico y cultural).

Si queremos circunscribir todavía más el campo, hemos de recordar que la España del siglo XVI, y sobre todo el proyecto de Imperio católico defendido por Carlos V y Felipe II, como un proyecto europeo con vocación ultramarina y planetaria, es el

⁹ Adam Smith, *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, México, FCE, 1958; Jean-Jacques Rousseau, *Discurso sobre la Economía política*, Madrid, Tecnos, 1985. Para un análisis antropológico e histórico de las que yo considero que son las cuatro relaciones sociales básicas (políticas, económicas, parentales y simbólicas), y de sus cambiantes articulaciones en las diferentes sociedades y épocas, remito a mi libro *Variaciones de la vida humana. Una teoría de la historia*, Akal, Madrid, 2001.

escenario en donde se produce de forma más clamorosa la crisis del orden medieval y el doble tránsito que antes he mencionado: del poder pastoral al poder estatal y del sueño de una sola Iglesia y un solo Imperio a las guerras de religión y a la pluralidad de los modernos Estados soberanos y de los grandes imperios coloniales que expanden el poder de Europa occidental al resto del mundo.

Ahora bien, este tránsito histórico no hay que entenderlo como una mera sucesión, sustitución y superación del poder pastoral por el poder estatal, y del sueño medieval del Imperio católico por la realidad de los modernos Estados secularizados, sino que más bien se produce un encabalgamiento entre lo uno y lo otro, lo que da lugar a una metamorfosis, ciertamente, pero también a una intensificación, tanto del poder pastoral (en los países donde triunfa la Reforma protestante y en los que se impone la Contrarreforma católica), como de los sueños imperiales (mediante la expansión de la Europa cristiana al resto del mundo y la consiguiente creación de los modernos imperios ultramarinos y euroasiáticos).

Es en esta doble encrucijada (entre el poder pastoral y el poder estatal, pero también entre la vertiente interior y la vertiente exterior de ambos), en donde hay que situar el nacimiento de la Compañía de Jesús, el carácter peculiar de esta nueva orden religiosa y el papel político que va a jugar a lo largo de toda la época moderna, o al menos durante sus tres primeros siglos, en la configuración de los Estados católicos de Europa e Iberoamérica.

III

La metáfora del pastor y su rebaño tuvo varios usos en el mundo antiguo: fue utilizada para caracterizar la relación entre los dioses y los hombres, pero también entre los reyes (que solían presentarse como descendientes de los dioses y, por tanto, como medio humanos y medio divinos) y sus súbditos (que, como simples mortales, no podían gobernarse a sí mismos), e incluso entre los poseedores de un saber experto (médicos, maestros, oradores, etc.) y los que carecían del mismo (y debían limitarse a aprenderlo o simplemente a acatarlo). En todos estos casos, se nombra una relación

asimétrica entre gobernantes y gobernados, en la que el gobierno no adopta la forma de la imposición violenta sino de la tutela benefactora.

La metáfora “pastoral” procede de la llamada revolución neolítica, y en particular de la práctica de domesticación y pastoreo de ciertas especies de mamíferos que se caracterizan por ser gregarias, dóciles y útiles para satisfacer las necesidades humanas de alimento, abrigo y transporte: ovejas, cabras, bueyes, caballos, camellos, etc. Este proceso de domesticación y pastoreo tuvo su inicio en el Oriente Próximo, entre las cuencas de los ríos Tigris y Éufrates, y desde allí se extendió a otras regiones vecinas. De hecho, la metáfora pastoral aparece por vez primera entre los asirios, los egipcios y los hebreos. Se la encuentra muy a menudo en la Biblia judía, en la que el dios Yahvé es nombrado como el pastor del pueblo elegido, al que guía y apacienta con la ayuda de los profetas (como Moisés) y de los reyes (como David).

En cambio, la metáfora está casi ausente en los grandes textos políticos griegos y romanos, aunque sí aparece en Homero, en los pitagóricos y en Platón, para referirse al poder de los dioses y de los reyes. En cuanto a Platón, que la menciona en el *Critias*, en la *República* y en las *Leyes*, y que la analiza detenidamente en el *Político*, acaba aceptándola para los dioses y para los reyes antiguos (que pastoreaban a los primeros humanos), e incluso para los oficios que se ocupan de la crianza, el mantenimiento y el entretenimiento de la vida (el campesino, el médico, el pedagogo, el titiritero, etc.), pero en cambio la desecha como inadecuada para describir el gobierno “político”, es decir, el gobierno cuya tarea consiste en “tejer” una comunidad armónica con los diferentes estamentos sociales de la *polis*.¹⁰

En contraste con el gobierno “político” de Grecia y Roma, es la religión cristiana (surgida en el seno de la religión hebrea y escindida de ella en la primera mitad del siglo II) la que desarrollará al máximo la metáfora pastoral, la elaborará

¹⁰ Platón, *Político*, traducción, introducción y notas de M^a Isabel Santa Cruz, en *Diálogos*, vol. V, Madrid, Gredos, pp. 483-617. Sobre los orígenes de la metáfora pastoral y su presencia en Platón, véase Michel Foucault, *Seguridad, territorio, población*, o.c., clases del 8 y 15 de febrero de 1978, pp. 119-160; y “Omnes et singulatim: hacia una crítica de la <razón política>”, en *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Barcelona, Paidós-ICE de la UAB, 1990, pp. 95-140. Este segundo texto fue preparado por Foucault para dos conferencias dadas en Vermont el 10 y el 16 de octubre de 1979, y publicado por vez primera en 1981.

sistemáticamente y la convertirá en una novedosa tecnología de gobierno. Las primeras comunidades cristianas, surgidas en el seno de las sinagogas judías, se agruparán bajo la autoridad de una sola Iglesia, estructurada como un original sistema de gobierno que pretendía conducir la vida singular de cada cristiano y al mismo tiempo extender su jurisdicción a todo el “género humano”.¹¹ Como ya habían señalado Hegel, Nietzsche y Weber, también Foucault comprendió que la Iglesia cristiana había sido una invención absolutamente única, sin paralelo en las otras grandes religiones y civilizaciones, hasta el punto de que sin ella no puede comprenderse la génesis del Occidente moderno. Pero, para Foucault, lo más peculiar de la Iglesia cristiana es que fue capaz de desarrollar y de llevar lo más lejos posible el “poder pastoral”, introduciéndose en lo más profundo de la subjetividad individual y extendiéndose a todos los confines de la Tierra.

En efecto, el poder pastoral de la Iglesia cristiana surge y se desarrolla con un doble objetivo: por un lado, el gobierno de cada alma singular a lo largo de toda su vida y en todos los aspectos de su existencia cotidiana, con el propósito declarado de asegurarle la salvación, esto es, una vida eterna bienaventurada en comunión con Dios; por otro lado, el gobierno no sólo de una pequeña comunidad de conversos, ni sólo de un Estado o un Imperio delimitados territorialmente, sino del mundo entero, de todo el “género humano”, de todos los “hijos de Dios” dispersos por la superficie terrestre, más allá de cualquier frontera política y cultural.

Este nuevo tipo de poder pastoral inventado por la Iglesia cristiana no se conocía en ningún otro lugar del mundo, y desde su aparición no ha cesado de desarrollarse, extenderse, modificarse e intensificarse. Y en sus casi dos mil años de existencia, no ha sido nunca abolido ni superado. Las modernas sociedades secularizadas, tanto las democracias liberales como los regímenes comunistas, no han sido capaces de liberarse o desprenderse de él. Y en las dos últimas décadas, especialmente tras la caída del muro de Berlín, el desmembramiento de la URSS y el

¹¹ Sobre la génesis del cristianismo a partir de la sinagoga judía, y sobre la creación de la Iglesia como una estructura de poder imperial, con un dogma unitario, un canon cerrado de libros sagrados, una casta sacerdotal y una vocación de expandirse más allá de todos los regímenes políticos, son especialmente recomendables las obras de José Monserrat i Torrents, *La sinagoga cristiana: el gran conflicto religioso del siglo I*, Madrid, Trotta, 2005 (orig. 1989), y *El desafío cristiano: las razones del perseguidor*, Madrid, Anaya & Mario Muchnik, 1992.

final de la Guerra Fría, el cristianismo en sus diferentes versiones (católica, ortodoxa, anglicana, luterana, calvinista, etc.), ha conocido un nuevo renacimiento.

Esto no quiere decir en modo alguno que la religión cristiana haya permanecido invariable, o que no haya estado expuesta a toda clase de conflictos y resistencias, desde la Gnosis de los siglos II y III hasta la Reforma y las guerras de religión de los siglos XVI y XVII, para no hablar de los conflictos y resistencias más recientes, especialmente los relacionados con el aborto, la eutanasia, el divorcio, la sexualidad no reproductiva y no vinculada al matrimonio, las parejas homosexuales y con hijos, el celibato de los sacerdotes, la ordenación sacerdotal y episcopal de las mujeres, etc. Todos estos conflictos y resistencias han girado, en último término, en torno al ejercicio del poder pastoral, es decir, en torno al gobierno -a un tiempo individual y universal- de todas las almas, sea para subvertirlo e impugnarlo por completo, sea para modificarlo, mejorarlo, ampliarlo y perfeccionarlo.

En los siglos XVI y XVII, la Reforma protestante y la Contrarreforma católica libraron una gran batalla en torno al poder pastoral, más que una mera batalla doctrinal o teológica. Pero lo que resultó de ella no fue el final del poder pastoral o su mera sustitución por el nuevo poder estatal, sino más bien su transformación y reorganización, tanto en el sentido de su intensificación (mediante nuevas técnicas de gobierno espiritual de las almas), como en el sentido de su expansión (mediante su implantación fuera de Europa, sobre todo en América y en el Extremo Oriente). Y esto no sólo en el campo de la Iglesia católica o contrarreformista, sino también en el campo de las diversas iglesias protestantes o reformadas.

En efecto, el nuevo poder “político” de los modernos Estados europeos no se constituye mediante una mera sustitución y superación del viejo poder pastoral, como ha venido defendiendo la interpretación dominante del proceso de modernización y secularización del Occidente europeo (desde los filósofos ilustrados del siglo XVIII hasta los más recientes teóricos de la “modernidad inacabada”, pasando por los padres

fundadores de las ciencias sociales de finales del siglo XIX y comienzos del XX),¹² sino mediante una compleja imbricación o entrecruzamiento entre ambos, aunque ambos hayan permanecido siempre irreductibles entre sí. Esta irreductibilidad entre el poder político y el poder eclesiástico es una característica del cristianismo occidental, marcado por el milenarismo conflicto entre el Imperio y el Papado, pero no tanto del cristianismo oriental u ortodoxo, en donde ambos poderes, desde la época de Constantino, tendieron a confundirse en la figura cesaropapista y “crística” del emperador bizantino y, más tarde, del zar ruso.

Para comprender las tensiones y los entrecruzamientos entre el poder político y el poder eclesiástico en los dos milenios del cristianismo occidental, conviene tener en cuenta que la historia del “poder pastoral”, tal y como propone Michel Foucault, no debe confundirse con la historia de las instituciones eclesiásticas, ni de las doctrinas y creencias religiosas, ni de las prácticas religiosas reales, sino que ha de entenderse como la historia de las técnicas de gobierno y de las reflexiones y resistencias surgidas en torno a esas técnicas.

Gregorio de Nacianzo (329-389), arzobispo de Constantinopla, defensor del dogma de la Trinidad y uno de los más importantes Padres de la Iglesia oriental, definió el “gobierno de las almas” tal y como los griegos habían definido la “filosofía”: como *technè technôn, epistemè epistemôn*, es decir, “el arte de las artes, la ciencia de las ciencias” (*Sermones*, 2, 16). Platón había definido la “filosofía” como el gobierno o “conducción de las almas por medio del discurso”.¹³ Pues bien, este “gobierno de las almas” pasa a ser ahora el cometido principal de la Iglesia cristiana. Y, según Gregorio de Nacianzo, este gobierno “espiritual”, que incluye tanto el poder sacramental como el

¹² Sobre la historia del concepto de secularización y los debates en torno al mismo, véase Jean-Claude Monod, *La querelle de la sécularisation. De Hegel a Blumenberg*, Paris, Vrin, 2002; Giacomo Marramao, *Poder y secularización*, Barcelona, Península, 1989, y *Cielo y Tierra: genealogía de la secularización*, Barcelona, Paidós, 1998; Marcel Gauchet, *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión*, Madrid, Trotta, 2005; Charles Taylor, *A Secular Age*, Cambridge (Massachusetts) & London (England), Harvard University Press, 2007; y Herbert de Vriese y Gary Gabor (eds.), *Rethinking Secularization: Philosophy and the Prophecy of a Secular Age*, Newcastle, Cambridge Scholars Publishing, 2009.

¹³ Platón, *Fedro* 270b ss, trad., intr. y notas de E. Lledó, en *Diálogos*, vol. III, Madrid, Gredos, 1986, pp. 393 ss.

poder jurisdiccional, debe ser ejercido por los clérigos sobre los laicos como el providente y benéfico poder del pastor sobre el rebaño.

Además, este “gobierno de las almas” ya no se restringe a los estrechos límites de la Academia, ni siquiera al abarcable contorno de la *polis*, como en Platón, sino que se extiende a todos los “hijos de Dios”. Juan Crisóstomo (347-407), otro de los Padres de la Iglesia oriental, que llegó a ser patriarca de Constantinopla, dice en su *De sacerdotio* que el obispo debe velar por cada individuo, por toda la ciudad e incluso por el *orbis terrarum*, el entero mundo terrestre, como el pastor vela por todas y cada una de las ovejas de su rebaño.

IV

Siguiendo los análisis esbozados por Michel Foucault, voy a subrayar los tres aspectos más relevantes del “poder pastoral” inventado por la Iglesia cristiana.

El primer aspecto es la “salvación” de las almas. La metáfora del pastorado, desde sus orígenes en el Oriente Próximo, comporta dos rasgos complementarios: por un lado, el pastor debe salvar a todo el rebaño y a cada oveja en particular, pues el propio pastor se salva con sus ovejas y se pierde con ellas, ya que depende de ellas para sobrevivir; por otro lado, el pastor debe estar dispuesto a sacrificar a una oveja para salvar al resto del rebaño, pero también, si llega el caso, debe estar dispuesto a sacrificar al resto del rebaño para salvar a una sola oveja, como hizo el joven Moisés en su primera estancia en el Sinaí (razón por la cual, según un comentario rabínico del libro del *Éxodo*, Yahvé lo eligió para liberar a su pueblo del yugo de Egipto y conducirlo a la tierra prometida). Pues bien, junto a estos dos rasgos, heredados de la tradición judía, el cristianismo añade cuatro nuevos principios:

1) La reciprocidad analítica: el pastor vigila a todas y cada una de sus ovejas, pero debe dar cuenta, al final de la jornada o de la vida, de su labor al frente del rebaño.

2) La transferencia exhaustiva e instantánea: los méritos o las faltas de cada oveja debe asumirlos el pastor como propios.

3) La inversión del sacrificio: el pastor debe sacrificarse por su rebaño no sólo físicamente sino también moralmente, exponiéndose a la “tentación” que conlleva toda dirección espiritual de las ovejas descarriadas.

4) La correspondencia alternada: el mérito del pastor está en luchar con tesón para salvar a un rebaño descarriado, de modo que el extravío de éste resalta el mérito de aquél, pero, a su vez, las debilidades e imperfecciones del propio pastor pueden contribuir a la elevación y salvación del rebaño.

En estos cuatro principios se pone de manifiesto la complejidad de los vínculos entre el pastor y el rebaño, y, sobre todo, como dice Foucault, “la economía sutil de los méritos y deméritos” que los une entre sí, y en la que, no obstante, sólo Dios es el que juzga y decide sobre la salvación definitiva de cada cual.

El segundo aspecto característico del poder pastoral tiene que ver con su manera de entender y administrar la “ley”. El pastor no es un hombre de ley, no es el que la dicta, ni el que la hace cumplir. Los griegos se regían por la ley común de la *polis*, que a todos afectaba y de todos dimanaba, o bien por la hábil persuasión del retórico, del médico, del maestro, del filósofo, pero no por el mandato imperativo de un señor, como sus vecinos los persas. Por eso, a diferencia de los “bárbaros” y los esclavos, se enorgullecían de no conocer la obediencia. Los cristianos, en cambio, inventan la “obediencia pura”. El cristianismo no es una religión de la ley (en el sentido político que ésta tenía para los griegos, como vínculo y compromiso entre los iguales), sino de la voluntad soberana e inescrutable de Dios, que se dirige a cada criatura en particular. La teología política cristiana acabará identificando la Ley suprema con la Voluntad soberana de Dios y subordinará la primera a la segunda, como puso de manifiesto Carl Schmitt.¹⁴ El pastor mantiene también una relación de gobierno con cada oveja en particular: no es un juez que aplica la ley, sino un médico del alma que

¹⁴ Carl Schmitt, *Teología política*, trad. de F.J. Conde y J. Navarro, epílogo de J.L. Villacañas, Madrid, Trotta, 2009.

gobierna a cada enfermo como a un ser único. El poder pastoral requiere y promueve la dependencia integral de cada oveja con respecto a su pastor. Y esta dependencia integral significa tres cosas:

1) Una sumisión no a la ley común sino a un sujeto concreto. El poder pastoral es una relación de gobierno entre individuos (en el monasterio, por ejemplo, entre el abad y el monje). Todas las historias ejemplares de los monjes del desierto exaltan la obediencia por sí misma, de forma inmediata e irreflexiva, aunque la orden sea absurda e incluso contraria a la ley, y aunque su cumplimiento no reciba ninguna clase de aplauso o recompensa. El paradigma de esta sumisión extrema es la disposición de Abraham a sacrificar con su propia mano a su hijo Isaac, simplemente porque así se lo pide Yahvé, su Dios.¹⁵

2) Una obediencia no finalizada, no dirigida a un objetivo previo, no subordinada a un resultado concreto (como sucedía en Grecia, con la obediencia del enfermo al médico o del alumno al maestro). El fin de la obediencia cristiana es la obediencia misma, es el cultivo de la “humildad”, es la renuncia a la propia voluntad, puesto que la voluntad propia o egoísta es identificada como el mal a extirpar. Éste es el sentido cristiano de la “carne” y de la ascesis o *apatheia*, un sentido muy distinto del griego: el griego practica la ascesis para conseguir el dominio de sí, el autogobierno, que es el ideal ético y político por excelencia, mientras que el cristiano practica la ascesis para conseguir la negación de sí y la sumisión a la voluntad de otro, del superior, del pastor, y en último término de Dios. Para el griego, lo peligroso de las pasiones es la pasividad del sujeto, la pérdida del dominio de sí; para el cristiano, lo peligroso de las pasiones es su actividad rebelde y autoafirmativa, su resistencia a someterse a la voluntad de otro. El pecado mayor no está en la pasión como tal y en el placer que

¹⁵ No es extraño que Søren Kierkegaard, en *Temor y temblor* (trad. de D. Gutiérrez, Barcelona, Labor, 1992), llevando a sus últimas consecuencias la doctrina de Martín Lutero sobre el *servo arbitrio* y la “justificación por la fe”, tome el sacrificio de Isaac como paradigma de la actitud existencial del cristiano, de su entrega ciega e incondicional a la soberana Voluntad de Dios. También Jacques Derrida, en *Dar (la) muerte* (trad. de C. de Peretti y P. Vidarte, Barcelona, Paidós, 2000), se inspira en este episodio bíblico y en la interpretación kierkegaardiana del mismo, para analizar los dilemas que plantea la ética levinasiana de la alteridad, y en particular la responsabilidad sin reservas ante los otros en general y ante cada otro en singular.

proporciona al cuerpo, sino en la voluntad rebelde que se deleita y se fortalece en ese placer.¹⁶

3) Se da una cópula inseparable entre la “servidumbre” del que es gobernado y el “servicio” del que gobierna, puesto que ambos “sirven” a la voluntad de Dios, aunque sea de modo diverso, y de hecho ambos papeles pueden intercambiarse y simultanearse en la compleja jerarquía de las relaciones de gobierno en el seno de la Iglesia.

Por último, el tercer aspecto del poder pastoral es su peculiar relación con la “verdad”. El pastor enseña una verdad, pero no tanto de modo doctrinal sino más bien mediante su ejemplo personal. Y esta “encarnación” de la verdad tiene una doble vertiente:

1) La enseñanza de la verdad debe consistir en una dirección de la conducta cotidiana del otro, no mediante principios generales sino mediante una modulación personal, y esto exige una vigilancia, una inquisición, un examen continuo de la conducta de cada individuo. El pastor debe velar y vigilar a cada oveja para conocer la verdad sobre ella.

2) La dirección espiritual o dirección de conciencia existía ya en la Antigüedad greco-latina, pero era voluntaria, circunstancial y orientada a la conquista o la recuperación del autogobierno, mientras que en el cristianismo no es voluntaria (no lo es, al menos, entre los primeros monjes del desierto y entre las posteriores órdenes religiosas que siguen el triple voto de pobreza, castidad y obediencia), se exige que sea permanente durante toda la vida, y tiene como meta establecer y fortalecer la máxima dependencia entre el pastor y sus ovejas, mediante el “examen” que el pastor hace de cada una de ellas y mediante la “confesión” que cada una de ellas hace de sí misma ante el pastor.

¹⁶ Sobre las afinidades y diferencias entre la ascesis griega, orientada a la autosuficiencia y al autogobierno, y la ascesis cristiana, orientada a la mortificación de sí y a la sumisión ante Dios y sus representantes, véase Michel Foucault, *Historia de la sexualidad* II. *El uso de los placeres* y III. *El cuidado de sí*, Madrid, Siglo XXI, 1987.

En resumen, el “pastorado” cristiano es un “nuevo tipo de poder”, centrado en el “gobierno de las almas”, pero también una “nueva forma de individualización”, que se lleva a cabo mediante el juego de méritos y deméritos, y no ya mediante el estatus o el nacimiento (identificación analítica); mediante la relación generalizada y permanente de obediencia y la negación de la propia voluntad (individuación por sometimiento); y mediante la confesión de una verdad secreta, oculta, interior, que liga al sujeto con ella y con aquél a quien la confiesa.

V

La Iglesia cristiana se fue consolidando y expandiendo durante más de un milenio gracias a este nuevo tipo de “poder pastoral”, preocupado por el gobierno y la salvación de las almas. Pero, como ya he dicho, el poder pastoral de la Iglesia de Roma sufre una profunda crisis durante el siglo XVI, por dos razones diferentes y entrecruzadas, que permiten comprender el nacimiento y el papel histórico desempeñado por la Compañía de Jesús:

-Las numerosas y crecientes resistencias que se oponen al poder pastoral romano, los conflictos que lo problematizan y las transformaciones que conducen a su reorganización. Sobre todo, la batalla entre la Reforma y la Contrarreforma, en la que la Compañía de Jesús aparece como una respuesta al reto de los reformadores y como una reorganización del poder pastoral en el seno de la Iglesia católica, mediante una activa recristianización de la sociedad (a través de la administración de los sacramentos, la dirección espiritual, la enseñanza escolar, el uso de la imprenta, la reelaboración de la doctrina teológico-política, etc.).

-El tránsito de la cristiandad medieval, atravesada por el milenarismo imperial y la consiguiente tensión entre el Imperio y el Papado, al moderno sistema de Estados territoriales, caracterizado por la fragmentación política de la Europa cristiana, el surgimiento de la soberana “razón de Estado” y la formación de los nuevos imperios coloniales. En este tránsito histórico, la gran versatilidad de la Compañía de Jesús va a permitir a la Iglesia reordenar sus relaciones de alianza con los nuevos Estados,

extender su poder pastoral a los pueblos no europeos y reactualizar la vieja pretensión de un gobierno universal de las almas.

Esta doble transformación del poder pastoral no sólo permite comprender el nacimiento y el papel histórico de la Compañía de Jesús, sino también la paradigmática biografía de su fundador. En efecto, el tránsito del mundo medieval al mundo moderno se observa ya en la vida —e incluso en el cambio de nombre— de Íñigo o Eneko (más tarde Ignacio) López de Loyola (1491-1556) (Fig. 1).



Fig. 1. Ignacio de Loyola

Siguiendo el relato en tercera persona de su *Autobiografía*, podemos distinguir en la trayectoria vital de Loyola una doble conversión:

1) *Primera conversión: del caballero al peregrino, o el gobierno del alma*

Esta primera conversión se inscribe todavía en el universo simbólico medieval, reflejado por las novelas de caballería que leía el joven Íñigo. A partir de los siglos XII y XIII, surge en Europa occidental una primera burguesía urbana y comercial, y con ella surgen también las primeras universidades, los primeros movimientos de renovación religiosa y cultural, las nuevas órdenes mendicantes y el lento proceso de unificación y consolidación de las grandes monarquías europeas; sin embargo, los dos poderes sociales dominantes seguían siendo todavía los nobles guerreros y los monjes contemplativos. Estas dos “órdenes” feudales, la de caballería y la de clerecía, rivalizaban por la supremacía relativa de las “armas” y las “letras”, la “espada” y la

“cruz”, pero al mismo tiempo mantenían una estrecha alianza estratégica, consagrada por las cruzadas y por las órdenes militares nacidas de ellas, cuya misión era servir a la fe con las armas en la mano, defender la supremacía de la Iglesia de Roma frente a los “infieles” y los “herejes”, y proteger los caminos de peregrinación a los santos lugares del cristianismo (desde Jerusalén hasta Santiago de Compostela).¹⁷

Íñigo era el menor de los trece hijos del Señor de Loyola y pasó su infancia en el valle de Loyola, entre Azpeitia y Azcoitia, pero durante su juventud, aproximadamente entre 1507 y 1517, fue educado en Arévalo por el Contador Mayor de Castilla, responsable de la hacienda del reino. Como este noble era Consejero Real, el joven Íñigo frecuentó también la corte real de Valladolid. En esos años de formación nobiliaria, se ejercita en la lectura y la escritura, pero sobre todo en el dominio de las armas. Él mismo confiesa al comienzo de su *Autobiografía* que “hasta los veintiséis años de su edad fue hombre dado a las vanidades del mundo, y principalmente se deleitaba en ejercicio de armas, con un grande y vano deseo de ganar honra”.¹⁸ Luego, pasa a servir al Duque de Nájera y Virrey de Navarra, lo que le lleva a combatir y a ser herido en la ciudad de Pamplona. Íñigo gusta de leer novelas de caballerías, entre ellas el *Amadís de Gaula*, como el hidalgo Alonso Quijano imaginado casi un siglo más tarde por Miguel de Cervantes; por eso, buscará la gloria guerrera en el sitio de Pamplona y soñará con ofrecérsela a una ilustre dama de la corte, cuyo nombre nunca reveló.

En 1512, las huestes castellanas conquistan el Reino de Navarra; en 1521, una alianza de tropas francesas y navarras intenta reconquistarlo; al mismo tiempo, varias ciudades navarras se sublevan contra el invasor castellano, entre ellas Pamplona; el joven Íñigo, que lucha en el bando castellano cuando llegan las tropas franco-navarras, resiste en el asediado castillo de la ciudad y convence al alcaide del castillo y a los

¹⁷ Sobre los tres “órdenes” del feudalismo (*bellatores, oratores y laboratores*) y sobre la alianza entre la nobleza guerrera y el clero letrado, véase Georges Duby, *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, Madrid, Taurus, 1978, y *San Bernardo y el arte cisterciense: el nacimiento del gótico*, Madrid, Taurus, 1979. Sobre las cruzadas: Steven Runciman, *Historia de las cruzadas*, 3 vols., Madrid, Alianza, 1973, y Jean Flori, *La Guerra santa. La formación de la idea de cruzada en el Occidente cristiano*, Madrid, Trotta, 2004. Sobre las órdenes militares en España: Carlos de Ayala Martínez, *Las órdenes militares hispánicas en la Edad Media, siglos XII-XV*, Madrid, Marcial Pons, 2007, y Enrique Rodríguez Picavea, *Los monjes guerreros en los reinos hispánicos. Las órdenes militares en la Península Ibérica durante la Edad Media*, Madrid, La Esfera de los Libros, 2008.

¹⁸ San Ignacio de Loyola, *Autobiografía*, en *Obras completas*, o.c., p. 31.

demás caballeros y soldados para que libren una defensa que todos consideran imposible. Según cuenta en su *Memorial* el jesuita Juan de Polanco, que fue secretario de Ignacio de Loyola una vez fundada la Compañía, el joven Íñigo convenció a sus compañeros para que no aceptasen la rendición pactada ofrecida por los sitiadores, y para que combatesen heroicamente: “Disuadió también el acuerdo por parecerle vergonzoso, y así fue causa de que se pusiesen en armas y se combatiere el castillo, resistiendo hasta que los muros fueron con la artillería rotos y su pierna quebrada”.¹⁹ Efectivamente, ante la revolución militar del Renacimiento, protagonizada por la nueva artillería de fuego, los elevados y delgados muros de los castillos medievales se vuelven tan vulnerables como las armas y las virtudes guerreras de la aristocracia feudal.

El 20 de mayo de 1521, una bala de cañón pasa entre las dos piernas de Íñigo, rompiéndole una e hiriéndole la otra. Tres o cuatro días después, el castillo cae en manos de los sitiadores franco-navarros. Inmediatamente, el herido es trasladado a la casa familiar de Loyola para su curación. Poco después, cuando las tropas castellanas recuperaron la ciudad, se construyó un nuevo castillo en la zona sur y se unificó el perímetro de la muralla, fragmentado hasta entonces en tres recintos diferentes; en 1542, Carlos I visitó la ciudad y ordenó ampliar y reforzar sus defensas, siguiendo la llamada “traza italiana”, diseñada para resistir a la moderna artillería de fuego y también para servirse de ella; las obras de reforma y mejora fueron continuas desde entonces, dada la situación estratégica de Pamplona en la frontera con el hostil reino de Francia; en 1571, Felipe II ordenó construir en el extremo oeste una nueva fortaleza que sustituyó al castillo, y cuya finalidad será no sólo defender Pamplona de ataques externos sino también vigilarla y reprimir posibles sublevaciones.²⁰

La herida de bala va a significar para Íñigo de Loyola lo que significó la caída del caballo para Pablo de Tarso: el inicio de una primera conversión espiritual. La

¹⁹ Citado por Pablo Cervera Barranco en San Ignacio de Loyola, *Autobiografía*, ed. de P. Cervera, Burgos, Monte Carmelo, 2004, p. 103, nº 3.

²⁰ Sobre la “revolución militar” del Renacimiento, protagonizada por las nuevas armas de fuego, por la llamada “traza italiana” en el diseño de las modernas fortificaciones (que reemplazan a los obsoletos castillos) y por el paso de la aristocrática y honorable caballería medieval a la plebeya y disciplinada infantería moderna, que es movilizadora, armada y financiada por los grandes Estados europeos, remito a mi libro *La fuerza de la razón. Guerra, Estado y ciencia en el Renacimiento*, Murcia, Universidad de Murcia, 2010, 2ª ed. revisada y ampliada.

recuperación de la herida fue muy larga y dolorosa, sobre todo porque los huesos no soldaron bien, lo que le obligará a someterse a varias operaciones y le dejará secuelas de por vida. En el tiempo de convalecencia, lee la *Vida de Cristo* escrita por el cartujo Ludolfo de Sajonia y una recopilación de vidas de santos, la *Leyenda aurea* o *Flos sanctorum* de Santiago de Varazze. Bajo la influencia de estas lecturas, y tras una visión mística de la Virgen con el Niño Jesús, se arrepiente de su vida pasada, renuncia a sus sueños de gloria guerrera y decide reemplazar las hazañas de los caballeros por las de los santos. Como cuenta en su *Autobiografía*:

Y cobrada no poca lumbre de aquesta lección, comenzó a pensar más de veras en su vida pasada, y en cuánta necesidad tenía de hacer penitencia della. Y aquí se le ofrecían los deseos de imitar los santos, no mirando más circunstancias que prometerse así con la gracia de Dios de hacerlo como ellos lo habían hecho. Mas todo lo que deseaba de hacer, luego como sanase, era la ida de Jerusalén, como arriba es dicho, con tantas disciplinas y tantas abstinencias, cuantas un ánimo generoso, encendido de Dios, suele desear hacer.²¹

No renuncia a llevar una vida aventurera y afamada, sino que más bien elige otro camino para conseguirlo: entre las dos grandes opciones que le ofrecía el imaginario feudal, decide reemplazar el honor mundano de la “orden” de los *bellatores* por la salvación espiritual de la “orden” de los *oratores*. La búsqueda de hazañas guerreras deja paso a la búsqueda de hazañas religiosas: “Y así, cuando se acordaba de hacer alguna penitencia que hicieron los santos, proponía de hacer la misma y aún más”.²² La lectura de las novelas de los caballeros andantes como el *Amadís de Gaula* deja paso a la lectura de la vida de Cristo y de otras “vidas ejemplares” de santos ilustres. A partir de entonces, Íñigo trata de alcanzar la gloria no emulando a los héroes sino a los santos, no en el combate guerrero contra los enemigos de Castilla, sino en el combate piadoso contra los enemigos de Dios. Y para ello decide practicar la ascesis más extrema, vivir de la caridad ajena, peregrinar a los santos lugares de Jerusalén y dedicarse a la conversión de los “infieles”. Más tarde, esta búsqueda de la gloria espiritual se transmutará en la búsqueda de la gloria del propio Dios, tal y como reza la

²¹ San Ignacio de Loyola, *Autobiografía*, en *Obras completas*, o.c., p. 35.

²² San Ignacio de Loyola, *Autobiografía*, en *Obras completas*, o. c., p. 39.

célebre divisa de la Compañía de Jesús: *Ad maiorem Dei gloriam* (AMDG) (Fig. 2). *AMDG* es también el título de una novela de Ramón Pérez de Ayala, muy crítica con los jesuitas.

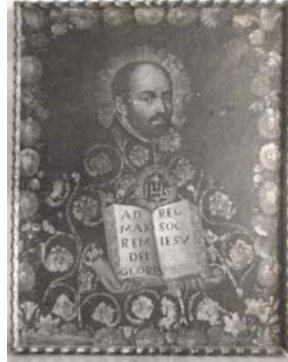


Fig. 2. *Ad maiorem Dei Gloriam*

La primera escala del viaje iniciático de Iñigo es Barcelona. El 25 de marzo de 1522, se hospeda en el monasterio benedictino de Montserrat, allí se desprende de sus armas y ropas de noble guerrero, que velará ante la imagen de la Virgen, y de allí sale con el nuevo atuendo de peregrino que se compra: sayo, bastón, calabaza, sandalias de esparto y mula. Llega a Manresa, donde permanece diez meses, ayudado por un grupo de piadosas mujeres entre las cuales adquiere fama de santidad. En este período, vive en una cueva donde se dedica al ayuno y la meditación. De esta primera experiencia de vida ascética nacen los *Ejercicios espirituales*, la primera de las obras del fundador de la Compañía de Jesús. Iñigo de Loyola deja de ejercitarse en el adiestramiento del cuerpo y en el manejo de las armas, como hacía cuando aspiraba a ser un valeroso caballero, y en cambio comienza a ejercitarse en el adiestramiento del alma y en el manejo de las pasiones e imaginaciones que la mueven a actuar en un sentido o en otro. De modo análogo a como otros muchos autores publicaban por aquellos años manuales de “arte militar”, donde exponían los ejercicios físicos que debían practicar los soldados, tanto individualmente como agrupados en compañías y regimientos,²³ Loyola comienza a redactar en Manresa sus *Ejercicios espirituales* (aunque no los publicará hasta 1548,

²³ Baste citar el célebre manual de arte militar publicado por Nicolás Maquiavelo en Florencia, en 1521 (*Del arte de la guerra*, trad. de M. Carreras, Madrid, Tecnos, 1988). Este texto fue plagiado y editado en español con algunas modificaciones por Diego de Salazar en Alcalá de Henares, en 1536 (*Tratado de Re Militari*, ed. de Eva Botella, Madrid, Ministerio de Defensa, 2000). Sobre la obra de Maquiavelo y la de Salazar, remito a mi estudio *La fuerza de la razón*, o. c., pp.41 ss.

tras su aprobación por el Papa), una guía de adiestramiento espiritual que primero le permitirá ejercitarse en el gobierno de su propia alma, y que más tarde se convertirá en un instrumento fundamental para el gobierno de las almas de sus “compañeros”, es decir, de todos y cada uno de los aspirantes a ingresar en la Compañía de Jesús.²⁴

2) *Segunda conversión: del peregrino al Prepósito General, o el gobierno del mundo*

La primera conversión duró menos de un año (entre mayo de 1521 y marzo de 1522), lo convirtió de caballero en peregrino, y concluyó con la redacción de los *Ejercicios espirituales*, una guía destinada inicialmente al gobierno de la propia alma. La segunda conversión fue mucho más larga, pues le ocupó el resto de su vida, lo convirtió de peregrino en Prepósito General de la Compañía de Jesús, y concluyó con la creación de una poderosa organización religiosa extendida por todo el mundo y gobernada desde Roma por medio de las *Constituciones*, las *Reglas*, los *Ejercicios espirituales* (por los que habían de pasar todos los aspirantes a jesuitas) y un inmenso volumen de *Cartas e instrucciones*.

En efecto, tras unos primeros dieciocho años de incesante peregrinaje (1521-1538), en los que Íñigo (todavía con este nombre) viajó no sólo a Jerusalén sino también a diversas ciudades españolas y europeas, durante los siguientes dieciocho años (1538-1556) se instalará definitivamente en la ciudad de Roma, en la que ejercerá hasta la muerte el cargo de primer Prepósito General de la Compañía de Jesús, y desde la cual creará y gobernará con gran eficacia una organización que rápidamente se extenderá por Europa, América y Asia.

En 1522, durante su estancia en Manresa, se produce una primera reorientación en el ideal religioso de Loyola: ya no se contenta con ser un peregrino solitario empeñado en la salvación y gobierno de su propia alma, sino que quiere buscar “compañeros” con los que dedicarse a la salvación y al gobierno de las almas de los demás. Sin embargo, su meta seguirá siendo todavía la peregrinación a Jerusalén y la

²⁴ Para un análisis de la peculiar estructura literaria de los *Ejercicios espirituales*, sigue siendo imprescindible el ensayo de Roland Barthes, “Loyola”, en *Sade, Loyola, Fourier*, o. c.

conversión de los “infieles”, incluso después de reunir el grupo inicial de diez “compañeros”. Pero esta meta se encontrará con numerosos obstáculos y se irá posponiendo una y otra vez. Tras un breve viaje a Jerusalén, retorna a España y decide aprender latín y asistir a la universidad. Estudia primero en la Universidad de Alcalá de Henares, luego en la de Salamanca y por último en la de París. Estos años de estudios universitarios, sobre todo los siete que pasó en la capital francesa, son muy importantes para la formación teológica de Loyola, para la reorientación que acabará adoptando su proyecto religioso y para el reclutamiento de sus primeros “compañeros”.

Resumiré brevemente el peregrinaje de sus primeros dieciocho años de vida religiosa (1521-1538), enumerando los lugares por los que pasó: Montserrat (donde hace “confesión general” y “vela sus armas” para despedirse de su vida mundana), Manresa (donde inicia la escritura de los *Ejercicios espirituales*), Barcelona, Roma, Venecia, Jerusalén, retorno a Barcelona pasando por Italia, estudios universitarios en Alcalá de Henares, Salamanca y París (donde pasa más de siete años), breves viajes a Flandes (donde conoce a Juan Luis Vives, cuyo erasmismo rechaza), Inglaterra y Rouen, de nuevo París (donde el 15 agosto de 1534, en Montmartre, con seis “compañeros” más, hace voto de ir a Jerusalén y, en caso de no ser aceptados, presentarse y ofrecerse al Papa, voto que será renovado al año siguiente por otros 3 “compañeros” más, de modo que son diez el núcleo inicial de los conjurados para fundar la Sociedad de Jesús o *Societas Iesu*, conocida por las siglas S.J. o S.I. y más tarde llamada Compañía de Jesús), Azpeitia (donde se restablece de su maltrecha salud e inicia su primera “misión”: enseña a los niños, predica, exige la supresión de “abusos” como el juego y el concubinato público, organiza el socorro público a los pobres e instituye los tres toques de campana para invitar al rezo del Ave María), Pamplona, Toledo, Valencia, Venecia (donde se reúnen los primeros diez “compañeros” en 1537, se ordenan sacerdotes, hacen votos de pobreza y castidad, mendigan y predicán, e intentan viajar a Jerusalén sin éxito) y, por último, Roma.

Tras este largo periplo de dieciocho años, en el que Iñigo sigue teniendo como meta la peregrinación a Jerusalén, se inicia lo que he llamado su segunda conversión, marcada por la adopción de un nuevo nombre: los dieciocho años siguientes (1539-

1556), que son también los últimos de su vida, los pasa en Roma como primer Preósito General de la orden fundada por él mismo. En 1538 se presenta con sus nueve “compañeros” ante el papa Pablo III, en 1539 decide constituir con ellos la Sociedad de Jesús y pasa a firmar como Ignacio (o Ignatius) y no ya como Íñigo, en 1540 consigue la aprobación de los primeros estatutos de la *Societas Iesu* (creada como congregación de clérigos regulares, sin hábito propio ni obligación coral, pero con un cuarto voto de obediencia al Papa), en 1541 es elegido primer Preósito General, en 1547 funda el primer colegio en Mesina, al que seguirán los dos primeros seminarios para jesuitas (el Colegio Romano, luego Universidad Gregoriana, en 1551, y el Colegio Germánico, en 1552), en 1555 dicta su *Autobiografía*, entre 1547 y 1550 redacta las *Constituciones* (1541-1556), que regirán el funcionamiento de la Compañía, y, por último, desde su sede romana organiza una inmensa red de correspondencia con 6.815 *Cartas e instrucciones* (escritas de 1524 a 1556, pero sobre todo de 1548 a 1556), que le permiten crear y gobernar una de las primeras organizaciones globales de la historia moderna. Cuando muere, la Compañía de Jesús cuenta ya con unos mil miembros y con numerosos centros fundados por ellos y extendidos por Europa, Iberoamérica y Extremo Oriente.

VI

Para terminar, quisiera insistir en el tránsito biográfico que conduce de la primera a la segunda conversión de Loyola, es decir, de Íñigo a Ignacio, del “peregrino” al “Preósito General”, de los *Ejercicios espirituales* a las *Constituciones* y a las *Cartas e instrucciones*. Porque es también el tránsito que conduce de una primera y modesta meta, centrada en la salvación y el gobierno de la propia alma (y, en todo caso, de las almas de los “compañeros” o de quienes aspiraban a serlo), a una segunda y mucho más ambiciosa meta, centrada en la salvación y el gobierno del mundo, es decir, de todas las almas de la Tierra, de todo el “género humano”. Y porque es precisamente esta segunda meta la que permitirá a Ignacio de Loyola, y a la Compañía de Jesús creada por él, jugar un papel decisivo en la reorganización del poder pastoral que tiene lugar a partir del siglo XVI, en parte debido al enfrentamiento entre la Reforma protestante y la

Contrarreforma católica, y en parte debido a la formación de la moderna “razón de Estado” y de los nuevos imperios coloniales de la Europa atlántica.

Ignacio de Loyola tratará de cumplir con esta segunda meta (y contribuirá de hecho a la reorganización del poder pastoral), por un lado, mediante la creación y administración de la Sociedad de Jesús como una poderosa organización global, y, por otro lado, mediante el ofrecimiento expreso de “obediencia” al Papa (el cuarto voto de los jesuitas) y de “servicio” a los gobernantes seculares (a quienes los jesuitas servirán de hecho como consejeros, confesores, instructores, etc.), pero conservando siempre la autonomía de la organización frente al Papado y frente a los Estados. La hazaña de Ignacio de Loyola consistió en crear una red transnacional de individuos muy bien seleccionados (mediante la prueba iniciática de los *Ejercicios espirituales*), adiestrados para los nuevos tiempos (al ser una “compañía” de clérigos regulares sin hábito propio y sin obligación coral, formados para tener iniciativa propia y para adaptarse a las más diversas circunstancias, como las “compañías” militares o comerciales que en esa misma época comenzaban a extenderse por todo el mundo), muy bien coordinados (mediante un eficiente sistema de intercambios epistolares) y estrictamente jerarquizados (a través de la división administrativa en “provincias”). Esta nueva organización religiosa de estilo moderno y de alcance global, y este doble ofrecimiento de “obediencia” al Papa y de “servicio” a los gobernantes seculares, permitirá a Ignacio de Loyola y a sus “compañeros” servir de puente o de bisagra entre la universalidad de la Iglesia católica y las pretensiones soberanas de los distintos Estados territoriales, y al mismo tiempo mantener un gran margen de maniobra frente a la una y frente a los otros.

A Ignacio de Loyola se le conoce sobre todo por los *Ejercicios espirituales*, que sin duda alguna fueron su mayor contribución al primero de los dos objetivos del poder pastoral: el gobierno del alma; pero debería conocerse también por sus *Constituciones* y por sus *Cartas e instrucciones*, que le permitieron poner en marcha la Compañía de Jesús como una de las primeras organizaciones globales de la historia moderna, y que por tanto fueron su mayor contribución al segundo de los objetivos del poder pastoral: el gobierno del mundo.

Ha sido el jesuita Dominique Bertrand, en un reciente y exhaustivo estudio prologado por el historiador Pierre Chaunu, quien ha puesto de manifiesto la enorme importancia histórica de las *Cartas e instrucciones* escritas por Ignacio de Loyola (o bien por su fiel secretario Juan de Polanco, pero revisadas y firmadas por él). Sin ellas, no es posible comprender la eficaz organización de la Compañía de la Jesús, ni su rápida expansión por todo el mundo, ni su capacidad para conectar con los más diversos sectores sociales.²⁵

Me limitaré a citar unos cuantos datos ilustrativos: las *Cartas e instrucciones* fueron escritas entre 1524 y 1556 (32 años), pero sobre todo entre 1548 y 1556 (los últimos 9 años de la vida de Loyola); el total de cartas enviadas asciende a 6.815 (más del doble que las escritas por Martin Lutero, el iniciador de la Reforma, y casi todas fueron escritas en 9 años y no en 26, como en el caso de Lutero); de ellas, 5.301 fueron enviadas a jesuitas y 1.514 a terceras personas; a las 6.815 cartas enviadas hay que sumar las 2.363 cartas recibidas, lo que eleva la correspondencia cruzada a un total de 9.178 cartas; en cuanto a los asuntos tratados en ellas, unos son internos a la Compañía y otros son externos, pero la mayoría son “mixtos”, pues afectan tanto a la actividad de los “compañeros” como al entorno social en el que desempeñan su labor;²⁶ por último, entre los destinatarios de las cartas no sólo se encuentran los jesuitas, sino también representantes de los más diversos sectores sociales: autoridades de la Iglesia, gobernantes de los Estados, miembros de la nobleza, profesores de las universidades, personajes del mundo de las letras, comerciantes, financieros y gente del pueblo. Esta intensa actividad epistolar de Ignacio de Loyola en los últimos nueve años de su vida fue uno de los instrumentos fundamentales para tejer una red organizativa como la Compañía de Jesús, capaz de extenderse a todo el planeta y de penetrar en todos los sectores sociales.

Pero esto no significa que las *Cartas e instrucciones* reemplazaran a los *Ejercicios espirituales*, o que el gobierno del mundo reemplazara al gobierno del alma, pues el papel histórico de Ignacio de Loyola se encuentra en el punto de cruce entre

²⁵ Dominique Bertrand, S.J., *La política de San Ignacio de Loyola. El análisis social*, o.c.

²⁶ Sobre los asuntos tratados en las cartas, véase Dominique Bertrand, S.J., o.c., pp. 48 ss.

ambas obras. En efecto, la originalidad de la Compañía de Jesús —y la razón de su influencia histórica— estuvo en reformular y conectar estas dos metas complementarias, el gobierno del alma y el gobierno del mundo (que han estado estrechamente ligadas desde los orígenes del poder pastoral en los primeros siglos de la era cristiana), mediante la puesta en marcha de toda una serie de “misiones pastorales”, en las que los jesuitas fueron especialmente activos y eficaces:

-La fundación de seminarios, colegios y universidades, para formar no sólo a los aspirantes a jesuitas sino también a los hijos de las clases dirigentes de la sociedad. Desde el principio, Ignacio de Loyola concedió un papel fundamental a la formación intelectual y moral de sus compañeros y seguidores, para adiestrarlos en el combate teológico y cultural.

-El consejo y el apoyo prestado a reyes, príncipes y demás gobernantes seculares. Como decía Ignacio de Loyola, la mejor manera de influir en el conjunto de la población consiste en influir en las élites políticas, económicas e ideológicas que la gobiernan.

-La recristianización de la sociedad europea, mediante la promoción y renovación contrarreformista de los sacramentos católicos (la confesión y la comunión, sobre todo) y de la dirección espiritual continuada y exhaustiva. En este sentido, los jesuitas trataron de compatibilizar la adaptación a las formas secularizadas de la vida moderna con la reformulación e intensificación del gobierno espiritual de las almas.

-La cristianización de las sociedades no europeas, desde los pueblos salvajes de América hasta las grandes civilizaciones del Extremo Oriente, como India, China y Japón. Para lograr este objetivo, los jesuitas se esforzaron en adquirir un profundo conocimiento de la lengua, historia, costumbres y creencias de estas sociedades. El mayor éxito lo obtuvieron, sin duda alguna, en la organización de las llamadas Reducciones jesuíticas del Paraguay.

-La reelaboración doctrinal del dogma católico y, sobre todo, la redefinición del pensamiento teológico-político, para fortalecer la legitimidad del Papado y de los gobernantes católicos frente al desafío de la Reforma y de las tendencias secularizadoras y democratizadoras de la modernidad. Desde el Concilio de Trento, los jesuitas ejercieron un papel decisivo en la elaboración de la doctrina católica contrarreformista.

-La intensa labor de publicistas y divulgadores del dogma católico y de las nuevas técnicas de gobierno pastoral, mediante la redacción y edición de todo tipo de manuales, guías, instrucciones, sermones, revistas, etc. Ignacio de Loyola contó muy pronto con su propia imprenta en el Colegio Romano, y poco después la Compañía contaba ya con una potente maquinaria de impresión y difusión de todo tipo de publicaciones.

Con estas fragmentarias anotaciones, espero haber contribuido a comprender un poco mejor el nacimiento de la Compañía de Jesús y su papel histórico en la génesis del mundo moderno, especialmente en la Europa católica y en sus colonias ultramarinas.