

# La religión de la conquista del mundo: aproximación al *imperium mundi* jesuítico

Antonio Rivera García

*Universidad de Murcia*

Los jesuitas son los bolcheviques del catolicismo<sup>1</sup>

El partisano es el jesuita de la guerra<sup>2</sup>

En este artículo pretendemos comprender por qué la Compañía de Jesús combatió con mayor eficacia al enemigo de la religión que el resto de las órdenes católicas. Indagaremos en la estrategia y en el tipo humano que está detrás del jesuitismo, pero al mismo tiempo en sus debilidades. No cabe duda de que los jesuitas intervinieron intensamente en todos los asuntos mundanos y que pretendieron forjar un nuevo imperio temporal al servicio del poder espiritual de la Iglesia. Pero la conquista del mundo fue llevada a cabo mediante el uso de una peculiar estrategia que a veces se saldó con el más rotundo fracaso, y que, como desarrollamos en los dos primeros apartados, se encuentra detrás de un gran malentendido, el de que los jesuitas son los primeros modernos porque separan la reflexión ética y política de la teológica. Acabaremos nuestro artículo con un análisis del tipo humano del jesuita, el soldado de Cristo, basándonos sobre todo en la vida y obra del fundador de la Compañía.

## 1. El debate sobre la autonomía del pensamiento jesuítico

Loyola y Gracián, los dos protagonistas de nuestro encuentro de Úbeda, son dos jesuitas muy distintos: el primero es el emprendedor general de un imperio espiritual que se expande muy rápidamente desde su fundación; el otro, un escritor del barroco español que insiste en la naturaleza caída de los hombres, en la banalidad de todos los asuntos temporales y en la necesidad de reflexionar sobre la muerte, el auténtico asunto

---

<sup>1</sup> O. Paz, *El laberinto de la soledad*, FCE, México, 1996, p. 384.

<sup>2</sup> Cit. en C. Schmitt, *Teoría del partisano*, IEP, Madrid, 1966, p. 124.

de la filosofía. Loyola lleva la *ordinatio* y el principio escolástico de la clarificación hasta lo más confuso, las vivas *vistas* de las meditaciones espirituales; Gracián, en contra de Platón, rinde tributo con sus alegorías y metáforas absolutas al dios de la escritura porque es también el dios de la muerte, la deidad encargada de desvelar el artificio de este mundo, la arbitraria unión, tanto como la que une a significante y significado, a cuerpo y alma, a fines naturales y fin espiritual. Uno sale a la conquista espiritual del mundo, el otro —invirtiendo, una vez más, el mito platónico— lamenta que no podamos volver a la cueva de Andrenio, esto es, a la noche de donde surge, ciertamente, el sabio católico, pero también el cartesiano que desconfía de las apariencias.

Mas Gracián no podía dejar de ser jesuita y de estar vinculado a su maestro, Ignacio de Loyola. Ahí está para confirmarlo la fundamental regla 251 del *Oráculo Manual*: “Hanse de procurar los medios humanos como si no hubiese divinos, y los divinos como si no hubiese humanos; regla del gran maestro [Ignacio de Loyola], no hay que añadir comento”. Mucho se ha escrito sobre esta regla, y casi siempre para defender la desafortunada tesis de que Gracián nos propone una reflexión ética autónoma, secularizada o independiente de los fines divinos. Dentro de los estudios hispánicos, son numerosos los autores que mantienen esta tesis tan errónea. Blüher señala que “Gracián abre un abismo entre la doctrina cristiana y la conducta humana de la existencia”<sup>3</sup>. José Antonio Maravall piensa que tal regla “sirve para anunciar la distinción y autonomía en el ámbito de la conducta humana entre naturaleza y gracia”, y por este motivo Gracián afirma “la autonomía de la moral” y atribuye “a los medios humanos una autonomía de esfera propia –la vida mundana y social”<sup>4</sup>. Aurora Egido, en relación con Gracián, habla del “notable proceso de laicización que toda su obra destila”<sup>5</sup>. Miguel Grande sostiene que el “humanismo graciano”, como el de los teólogos-juristas de su época, empezando por Francisco Suárez, nos propone una justificación autónoma de la existencia humana, pues “separa la realidad, el saber y la

---

<sup>3</sup> Cit. en Miguel Grande, *Justicia y ley natural en Baltasar Gracián*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2001, p. 244.

<sup>4</sup> J. A. Maravall, “Antropología y política en el pensamiento de Gracián” (1958), en *Estudios de historia del pensamiento español. Serie tercera. El siglo del Barroco*, CEC, Madrid, 1999, p. 347.

<sup>5</sup> A. Egido, “Introducción”, en B. Gracián, *El Discreto*, Alianza, Madrid, 1997, p. 54.

enseñanza de cada esfera”<sup>6</sup>. También Fernando Savater, el filósofo español más leído fuera de la academia, en el libro *Humanismo impenitente*, en donde desarrolla algunas de las tesis de su obra más rigurosa, *La ética como amor propio*, opone los jesuitas a los jansenistas, y nos presenta a los primeros como precursores de las modernas éticas autónomas<sup>7</sup>. Creo que son suficientes muestras de la, a mi juicio, errónea tesis de la autonomía práctica de la Compañía de Jesús.

Se diría que los citados comentaristas olvidan, en primer lugar, la tendencia de la Compañía al pelagianismo, a convertir el catolicismo en una religión moral. O en otras palabras, olvidan que el jesuita confía en que el hombre, con sus solas fuerzas, con su libre albedrío, se haga digno de la recompensa divina. El jesuitismo siempre ha prestado mucha importancia a los medios humanos, pero siempre AMDG. La naturaleza, sí, pero subordinada a los valores sobrenaturales. Hasta tal punto se sirven de los medios humanos que no es infrecuente verlos utilizar armas tan heterodoxas para la policía cristiana como los equívocos o la disimulación de la verdad. Ludwig Marcuse, en su biografía de Loyola<sup>8</sup>, habla incluso de “ateísmo cristiano” o de “ascetismo impío”.

En segundo lugar, los que hablan de la autonomía del discurso práctico jesuítico olvidan que el dogma de la justificación por las obras impide admitir dicha tesis. Si los hombres deben rendir cuentas ante Dios por sus acciones dentro del Estado, difícilmente podremos pensar en una esfera jurídico-política secularizada o libre de las exigencias del único fin espiritual: la salvación del alma. Resulta absurdo separar la regla 251 de la lucha contrarreformista contra la justificación por la fe y la predestinación, los dogmas protestantes que, desde Erasmo, se rechazan por abrir la puerta a la indiferencia y relajación moral del pueblo cristiano. Además, la jerarquía –y éste es el concepto fundamental de la Compañía– de fines y la superioridad del único fin espiritual sobre la pluralidad de fines naturales, legitima la intromisión de la aristocracia clerical en el gobierno de la *respublica*, o de la razón clerical en la razón de Estado.

---

<sup>6</sup> M. Grande, o. c., p. 372.

<sup>7</sup> F. Savater, *Humanismo impenitente. Diez ensayos antijansenistas*, Anagrama, Barcelona, 1990, p. 62.

<sup>8</sup> L. Marcuse, *Ignacio de Loyola. Un soldado de la Iglesia*, Edhasa, Barcelona, 1997.

En tercer lugar, Gracián, en todas sus obras, tiende a considerar al héroe terreno, fundamentalmente reyes y prelados, como un héroe del cielo. Por ejemplo, en *El político D. Fernando el Católico* se ensalza a este monarca porque “supo juntar la tierra con el cielo”<sup>9</sup>. En el último primor de *El Héroe* se revela que la mejor prenda de los grandes hombres, casi todos ellos reyes y Papas, no es otra que la virtud de los santos. La misma monarquía francesa fue grande mientras defendió ardorosamente el catolicismo, es decir, “floreció mientras que floreció la piedad y la religión, y marchitóse con la herejía su belleza”. El párrafo final de este primor concluye identificando al héroe mundano con el héroe del cielo, pues “no puede la grandeza fundarse en el pecado, que es nada, sino en Dios, que lo es todo”<sup>10</sup>.

En cuarto lugar, olvidan que la regla 251 sólo diferencia entre medios humanos y divinos, entre lo que puede el hombre por sí solo y lo que puede Dios y su Iglesia, o entre los esfuerzos de la criatura y la providencia divina. Pero en ningún momento hablan los jesuitas de dos fines distintos. Para ellos, lo importante son los fines, no los medios, hasta el punto de que es posible hablar de un maquiavelismo de los fines.

## **2. Los medios utilizados por los jesuitas en la época de la razón de Estado**

La flexibilidad de los medios y la fuerte convicción de sus fines, como la defensa del catolicismo en la época de la Contrarreforma, caracteriza a los jesuitas desde su fundación. Esta entrega incondicional a los fines devotos explica por qué Octavio Paz dice que los jesuitas eran los bolcheviques del catolicismo, o el *Che* Guevara que el partisano es el jesuita de la guerra. Sin embargo, cuando reflexionamos sobre los medios, nos parecen más cercanos a la estrategia suave y reformista de liberales y socialdemócratas. El jesuita, en sus relaciones con las elites de poder que pretende seducir o con los enemigos que desea vencer, utiliza una peculiar estrategia de la adaptación que en el fondo es la razón última de sus éxitos, pero también de sus fracasos. La Compañía siempre ha pretendido vencer las novedades y restar fuerza a sus

---

<sup>9</sup> B. Gracián, *El Político D. Fernando el Católico*, Institución “Fernando el Católico” (C.S.I.C.), Zaragoza, 2000, p. 110. Cf. A. Rivera, “Escritura Barroca y derecho natural en *El Crítico*”, en *Analecta Malacitana*, XXVI, 1, 2003, pp. 271-284.

<sup>10</sup> B. Gracián, *El Héroe*, Planeta, Barcelona, 1996, pp. 39-40.

contrincantes por la vía de asimilar todo lo que fuera posible del enemigo. Se trata de vencerlo desde dentro, de adoptar la estrategia del “caballo de Troya”, estrategia que los socialistas más radicales atribuían a sus enemigos socialdemócratas<sup>11</sup>.

Un buen ejemplo de ello lo podemos encontrar en el ámbito colonial mexicano. Mientras los franciscanos y primeros misioneros sólo querían cristianizar a los indígenas e hicieron *tabula rasa* de sus creencias, los jesuitas —según nos recuerda Robert Ricard— se convirtieron, sin embargo, en los campeones del sincretismo, y por este motivo —en palabras de Octavio Paz— “mexicanizaron el catolicismo”. Es decir, fueron los principales autores de la *traducción* al cristianismo de los mitos indígenas, llegando incluso a “justificar la fantástica hipótesis de que Quetzalcóatl era el apóstol Santo Tomás”<sup>12</sup>.

Con esta limitada aceptación de las tesis rivales se intentaba ganar al enemigo y devolverlo a la senda recta de la religión, mas con el elevado coste de perder en muchas ocasiones, como el camaleónico *Zelig*, su personalidad. Desde luego, esta *amabilidad* jesuítica contrasta con la brutalidad del puritano más sectario, quien pretende imponer violentamente su verdad y *exterminar*, no seducir, al enemigo que se resiste. En este asunto se diría que los protestantes se parecen más a los bolcheviques.

Pero la flexible estrategia jesuítica de integrar parcialmente valores o medios antirreligiosos, como los que encontramos en el humanismo naturalista del Renacimiento, en el maquiavelismo, libertinismo o incluso en las religiones indígenas, se saldó en muchas ocasiones con el más absoluto fracaso. En lugar de conquistar al adversario, de devolver al enemigo descarriado a la senda de la fe cristiana, era el jesuita quien resultaba contaminado por los principios anticatólicos que pretendía neutralizar, y muy a menudo acababa alejándose de la ortodoxia y siendo excomulgado. La teología de la liberación, *infectada* —diría el católico ortodoxo— por el marxismo,

---

<sup>11</sup> Araquistáin critica el socialismo reformista, tan distinto del revolucionario o bolchevique, con la metáfora del *caballo de Troya*. Los socialistas reformistas o “marxistas evolucionistas” pretendían crear un caballo de Troya, cuya apariencia fuera conforme con la legalidad *troyana*, la burguesa, pero en cuyo interior estuviera oculto el marxismo. El problema es que, como sucede con los jesuitas, el disfraz terminaba convirtiéndose en su segunda piel. Cf. L. Araquistáin, “Un marxismo contra Marx”, en *Leviatán*, tomo III, núms. 12-19, mayo-diciembre 1935, p. 84

<sup>12</sup> O. Paz, o. c., p. 383.

por esa *secta* que en el siglo veinte *reduce* a los pobres de Latinoamérica con más eficacia que el catolicismo, puede ser el último ejemplo de este paradójico y a veces desastroso —para utilizar las palabras de Leopoldo Lugones— “imperialismo jesuítico”<sup>13</sup>.

2.1. *La seducción de las elites.* Aparte de la estrategia de la adaptación, la conexión con las élites es otro de los principales aspectos con los que se asocia a la Compañía. Si algo caracteriza a los jesuitas, siempre con el objeto de lograr sus fines devotos, siempre AMDG, es su intento de atraerse a las elites, desde los nobles a los príncipes. La conquista de los grandes tendrá lugar sobre todo mediante la vía indirecta de la dirección espiritual. Vía que en numerosas ocasiones será utilizada por la Compañía para intervenir en los asuntos temporales y ejercer funciones tan seculares como la de albacea testamentario. Y todo ello lo hacían a pesar de que tenían prohibido participar en cuestiones seculares por el mismo Loyola y, más tarde, por Papas como Clemente VIII e Inocencio X o por reyes como el español Felipe IV.

Aquí, en la dirección espiritual, juega un papel muy relevante el estudio de los *Ejercicios Espirituales*. La dirección espiritual de los jesuitas, como se sabe, tendía a justificar conductas dudosas, si con ello se conseguía los favores de las elites. Lozano Navarro ha descubierto una instrucción secreta jesuítica de mediados del XVII, titulada “Modo del gobierno de la Compañía”, donde podemos apreciar claramente este esfuerzo por atraerse a los grandes. El autor de la instrucción comenta que, “de semejantes señores, siendo seculares, se ha de procurar ganar el favor y auxilio contra los enemigos nuestros [...] Los dichos señores se deben ganar para que nos mantengan en público”. Tras aconsejar que “los nuestros deben conseguir la intimidad con los príncipes y demás personas de autoridad”, advierte, no obstante, que los príncipes y poderosos “gustan de las personas eclesiásticas cuando éstas no reprenden aun con suavidad, sino es que dándoles visos favorables, los excusan benignamente”. Por ello se les debe persuadir que los jesuitas “gozan de amplísima potestad para absolver las censuras y casos reservados, para disponer de la obligación del débito del matrimonio y de los impedimentos que embarazan su ejecución y de cualquier voto”.

---

<sup>13</sup> L. Lugones, *El Imperio Jesuítico*, Hyspamérica, Buenos Aires, 1985.

El mismo Ignacio de Loyola ya sostenía algo parecido en una instrucción escrita en Roma, en septiembre de 1531, acerca del comportamiento de los miembros de la Compañía con gente de diversa condición. En concreto, señalaba que el jesuita no debe dejar de escuchar a los “menos importantes en dignidad y autoridad”, pero debe hablarles poco y despedirlos pronto. En cambio, “a los grandes o mayores” se les ha de investigar el carácter y presentarse ante ellos simulando ser afines a su modo de ser. Es decir, los jesuitas deben familiarizarse con estos últimos y no contradecir sus costumbres, alabando las buenas y pasando por alto las malas, aunque intentando, de acuerdo con la estrategia anteriormente referida, reformarlas bajo cuerda<sup>14</sup>. No resulta, por tanto, sorprendente, que el laxismo de los jesuitas con los grandes llegara a veces a extremos que rozaban la heterodoxia.

2.2. *La conquista del enemigo político: la versión devota de la razón de Estado.* Si los jesuitas de la monarquía hispánica son los mayores enemigos de la razón de Estado que encontramos en Maquiavelo y en los *politiques*, si Gracián condena *El Príncipe* de Maquiavelo (Fig. 1) o las *Repúblicas* de Bodino y salva *La razón de Estado* de Botero, el libro labrado “conforme a las verdaderas reglas de policía cristiana”<sup>15</sup>, no es tanto por lo medios políticos utilizados, cuanto porque los primeros libros erigen en fin *final* de la política la conservación y engrandecimiento del Estado temporal.

---

<sup>14</sup> Las citas de estos dos últimos párrafos están extraídas del libro de J. J. Lozano Navarro, *La Compañía de Jesús y el poder en la España de los Austrias*, Cátedra, Madrid, 2005, pp. 37, 51, 39.

<sup>15</sup> B. Gracián, *El Criticón*, Espasa, Madrid, 1998, pp. 388-389.



**Fig. 1. Maquiavelo**

En mis artículos y libros he defendido que la jesuítica y la absolutista constituyen dos teologías políticas muy distintas. En ambos casos resulta esencial el modelo teológico, la concepción de la *potestas* divina, pero mientras la versión católica o jesuítica discrimina entre el poder absoluto y el poder limitado u *ordenado* por leyes, la absolutista, la de la nueva razón de Estado, tiende, sin embargo, a prescindir de la distinción entre *potentia absoluta* y *potentia ordinata*. El tirano, que, para los jesuitas, es el político que introduce novedades contrarias a la tradición jurídica o a las leyes fundamentales, imita a un dios arbitrario, todo voluntad, y muy parecido al dios calvinista cuyo principal atributo es su *potentia absoluta*. Desde el punto de vista católico, el dios absoluto no es más que un *dieu trompeur*, un *genius malignus*, una divinidad arbitraria capaz de hacer cualquier cosa, y que ni siquiera se impone la obligación de respetar sus propias leyes. Auto-obligación que, por lo demás, ridiculiza Hobbes en un conocido pasaje del *Leviatán*<sup>16</sup>.

El católico, sobre todo el jesuita, identifica al gobernante maquiavélico con el tirano porque convierte a un orden natural como la política en un dominio de espiritualidad absoluta o —como dice Benjamin— satánica, en una esfera que ya no tiene delante de sí un término, un modelo en Dios —el dios de la *potentia ordinata*—, y, por consiguiente, se independiza del libro revelado. Proclamar la autonomía política significaba entonces defender la existencia de fines exclusivamente naturales, y negarse

---

<sup>16</sup> T. Hobbes, *Leviatán*, Alianza, Madrid, 1995, p. 216.



a reconocer la subordinación de los intereses finitos a los espirituales. El príncipe maquiavélico no sólo era un tirano, al entender de los jesuitas, porque utilizara medios ofensivos al cristianismo. Aun cuando realizaba obras conformes con la moral cristiana, seguía siendo un demonio, como llega a decir literalmente Reginald Pole, uno de los grandes adversarios de Enrique VIII y de su ministro Thomas Cromwell, en su *Apologia ad Carolum Quintum Caesarem* (1539). Por tanto reitero que la clave de esta discusión no se encuentra en los medios utilizados por el enemigo, sino en sus fines.

Me parece a este respecto iluminadora la comparación que el antiguo discípulo de los jesuitas, Saavedra<sup>17</sup>, en su empresa 18 *A Deo (reconozca a Dios su cetro)*, establece entre dos príncipes: uno de ellos realiza buenas acciones, se sirve de medios conformes con los preceptos católicos, pero sus virtudes son aparentes e inconstantes — no pertenecen al ámbito de las convicciones—, ya que está dispuesto a “mudarlas según el tiempo o necesidad”, esto es, cuando ya no sean convenientes para el fin político; mientras que el otro príncipe comete vicios, pero los oculta porque se avergüenza de ellos y sabe que la política no es una esfera autónoma. Pues bien, Saavedra señala que “aun las acciones buenas se desprecian si nacen del arte”, de la especulación política, y no de la auténtica virtud cristiana que se fundamenta en el *temor de Dios* o en el reconocimiento de que el monarca debe el cetro a la divina providencia. Cometer vicios, como hace el segundo príncipe, constituye una fragilidad excusable, pero resulta imperdonable la malicia del primer gobernante que disimula poseer virtudes cristianas y antepone el fin de la conservación del Estado al fin de la salvación del alma.

Insisto en que la verdadera diferencia con la razón de Estado no está en los medios mismos sino en los fines. Los jesuitas, con tal de alcanzar el “escopo” o el fin último que aparece en la *Fórmula* de 1550, “ayudar a las ánimas” propias y ajenas, están dispuestos en ocasiones a usar “medios muy vecinos” a los del enemigo. Desde

---

<sup>17</sup> Saavedra parece utilizar una estrategia similar a la empleada por los jesuitas, pero con un fin radicalmente diverso: la defensa de la nueva razón de Estado. Esta es la causa por la que, a nuestro juicio, aparenta ser en algunas empresas como en la 18 un ortodoxo antimachiavélico, cuando en realidad, si leemos atentamente el resto del libro, se advierte que es un firme defensor de la política autónoma y convergente con el nuevo pensamiento político de los Maquiavelo y Bodino. Cf. A. Rivera, “Saavedra Fajardo y el orden político europeo”, en Ángel Mas (coord.), *Tres políticos en el arte de lo posible. José Moñino, conde de Floridablanca, Mariano Ruiz Funes, Diego Saavedra Fajardo*, Consejería de Educación, Ciencia e Investigación, Murcia, 2009, pp. 65-82. Se puede consultar en <http://saavedrafajardo.um.es>.

Loyola, tan distinto en esto a los reformadores Lutero y Calvino que no temían romper con el pasado y fundar, no una compañía al servicio del obispo de Roma, sino toda una Iglesia, el jesuita siempre ha pretendido conquistar con suavidad al adversario, esté en Roma y se llame Caraffa, el futuro Pablo IV, o esté en Ginebra, Japón o las Indias occidentales. Loyola marcó el camino: “no era chocando —escribe su biógrafo Ludwig Marcuse— como ganaba sino evitando el choque”. Así, frente a la condena que el Parlamento de París, el obispo de esta ciudad y la Soborna pronuncian contra la Compañía, Loyola lucha “con una montaña de informes” y “con certificados de buena conducta”. Es decir, “no quiere vengarse en el adversario. Sólo quiere hacerle cambiar amablemente de opinión. Vence con una deferencia que despoja al enemigo de sus mejores armas. Ante conflictos —concluye Marcuse— que no pueden resolverse de manera tan fina, se rinde”<sup>18</sup>.

En gran medida la intensa participación del jesuita en la vida mundana se debe a que pretende conquistar las almas desde dentro, adaptándose —como ya hemos comentado— o siguiendo las reglas impuestas por el enemigo secular, ya sea la razón de Estado maquiavélica, ya sea el marxismo. Todo ello con el riesgo de perder su esencia católica. Pero limitaremos nuestra investigación a la paradójica lucha del jesuitismo contra el enemigo de los siglos XVI y XVII, la razón de Estado secular. El enemigo no es un hombre sin cultura y dominado por los sentidos, por los pecados de la lujuria, gula o pereza, es un sabio como el Basilio de *La vida es sueño* o un virtuoso como el Paulo de *El condenado por desconfiado*, que trata de dominar —como diría Saavedra— aquello que sólo es propio de la divinidad, “la ciencia de los futuros contingentes”. Sirviéndose exclusivamente de la razón humana pretende superar los males de la contingencia, que por entonces solían englobarse bajo el término de *fortuna*. Desde el punto de vista católico, este tirano, que no tiene en cuenta la providencia, esto es, que Dios recompensa de una u otra manera al príncipe *cristiano*, no tiene reparos en hacer uso de armas contrarias a la virtud cristiana, como el disimulo, la mentira o la infidelidad de los contratos, si sirven al fin político, la conservación y engrandecimiento del Estado. El jesuita, y en general el teólogo católico, reconoce encontrarse frente a un

---

<sup>18</sup> L. Marcuse, o. c., pp. 328-329.

hombre de espíritu, si bien este último reduce el espíritu a materia, pues convierte la naturaleza caída, el fin del cuerpo político, en el alma de su existencia.

2.3. *Los “heterodoxos” medios jesuíticos para vencer al enemigo político.*

Veamos para terminar tres muestras de estos “medios muy vecinos” a los del enemigo con los cuales los jesuitas pretendían acabar con la anticatólica *ratio status*. En primer lugar hacen uso de la disimulación para hacer frente a la mentira propugnada por los teóricos de la razón de Estado. Al soberano absoluto, al *dieu trompeur* del absolutismo, los jesuitas responden con la poco ortodoxa y latitudinaria teoría del *Dieu équivoicateur*. Defienden los enunciados equívocos o de doble sentido y la disimulación u ocultación de la verdad con el argumento de que hasta el mismo Dios, los profetas judíos y Jesucristo hicieron en algunas ocasiones uso de estos medios. Dicha doctrina fue defendida en el siglo XVII por teólogos y casuistas de la Compañía como Léonard Ley (Lessius) o Robert Persons (Parsonius).

Pertenece al campo de las sutilezas jesuíticas, y que encontramos incluso en teóricos de la razón de Estado como Saavedra, enseñar a “engañar sin mentir”. Se trata de que, al utilizar el disimulo o palabras equívocas, el otro “no entienda lo que es”, de que el efecto sea el mismo que el de la mentira, aunque no se mienta con las palabras mismas. Como se puede notar, se trata de armas próximas al enemigo maquiavélico, suministradas al monarca de los nuevos Estados con el devoto fin de que no deje de ser católico, y, por tanto, con el objetivo final de “ayudar a su ánima”. Por eso no es de extrañar que, junto a los muy jesuíticos *Anti-maquiavelo* de Rivadeneyra (Fig. 2) o *El maquiavelismo degollado* de Claudio Clemente, encontremos libros que, como el de B. Gratio ( *Machiavellismus Jesuiticus, in quo arcana, artes e tam consilia quam monita secreta Societatis Jesu comprehenduntur*, publicado en Amsterdam, 1717), denuncian la contaminación de la Compañía por su enemigo.



**Fig. 2. Pedro Rivadeneira**

En segundo lugar fuerzan el significado del derecho natural, y en especial se sirven del derecho natural negativo, para hacer frente a la teoría de los actos indiferentes. Los jesuitas nos proporcionan una alternativa versión católica a la teoría *politique* sobre la neutralización pública de la religión. Recuérdese que los *politiques* consideraban a un número cada vez mayor de campos como *cosas indiferentes* y, en consecuencia, como regulables con total libertad por el rey o el soberano. A esta posición teórica responde la Compañía mediante la doctrina del derecho natural negativo, cuya versión más evolucionada la podemos encontrar en Francisco Suárez. El maestro de Coimbra distingue a este respecto entre la materia *moral* o necesaria en sí misma, la regulada por el derecho natural positivo, y la materia política o indiferente, la regulada por el negativo. Este último no determina el contenido de la ley civil, pues admite algo sin ordenarlo expresamente, como, por ejemplo, la democracia. El rey o

legislador humano puede así regular discrecionalmente una materia *adiáfora* o *política*, y eludir el rigor de un estricto iusnaturalismo material.

En la España del siglo XVII se denominaba *leyes puramente penales* o *contravenciones* a las normas jurídicas cuyo contenido, por no derivarse de la *lex naturalis positiva*, era considerado *indifferens* desde el punto de vista moral. Mediante esta relajación de la sumisión que debía el gobernante cristiano al *ius* y a las leyes fundamentales, los jesuitas llevaban su laxismo al ámbito jurídico y legitimaban las innovaciones legislativas de los nuevos monarcas<sup>19</sup>.

En tercer lugar, oponen al enemigo la teoría de la *potestas indirecta*. Ciertamente, el análisis del pensamiento jurídico-político de Suárez, el teólogo, junto a Belarmino, más relevante de la Compañía, pone de relieve el error de algunos autores que llegan a decir que en los jesuitas encontramos a los precursores de la democracia moderna<sup>20</sup>. Que la teoría jurídica de Suárez sobre el derecho natural negativo proporcione más libertad al príncipe para innovar en la legislación, no significa que su teoría política se aproxime a la hobbesiana y que en ella juegue escaso papel la *potestas indirecta* de la Iglesia. Resulta un error afirmar que, para Suárez, el consejero absolutista del rey español se impone sobre el teólogo. Indudablemente, el poder del soberano no sufre ninguna restricción cuando la materia es política o indiferente, mas no sucede así cuando se trata de una materia regulada por el derecho natural positivo. Entonces, el poder supremo del príncipe cristiano sí puede ser recortado tanto por las Cortes o Estados Generales, allí donde hayan conservado sus prerrogativas, como por el Papa en virtud de su *potestas indirecta* sobre los gobiernos temporales, es decir, por la

---

<sup>19</sup> En relación con este tema, y a pesar de que tenga un título bastante desafortunado, sigue siendo valioso el libro de F. Tomás y Valiente, *El Derecho penal de la monarquía absoluta (siglos XVI, XVII y XVIII)*, 1.ª ed. 1969, Tecnos, Madrid, 1992.

<sup>20</sup> Particularmente desafortunada es la oposición entre jesuitismo (democracia) y Reforma (absolutismo) que establece S. Castellote en su libro *Reformas y Contrarreformas en la Europa del siglo XVII*, Akal, Madrid, 1997, p. 83. Aparte de que atribuya erróneamente a toda la Reforma “la procedencia de derecho divino del poder real”, este autor olvida que a Suárez no le mueve tanto la defensa del pueblo español como la defensa de la Iglesia romana. Por eso, el jesuita escribe que “la voluntad de los hombres sólo es necesaria para formar una comunidad perfecta” (F. Suárez, *Las leyes* (1612), III vol., IEP, Madrid, 1967, III, 6, p. 205), de forma que, una vez rebatida la tesis del derecho divino de los reyes, ya no se precisa mantener la soberanía del pueblo.

superioridad del fin espiritual sobre los terrenales<sup>21</sup>. No olvidemos, por lo demás, que los jesuitas son los campeones en la teoría del derecho legal de resistencia.

2.4. *Los orígenes de la moderna autonomía jurídico-política.* Acabo de exponer por qué los primeros pasos hacia la modernidad política, hacia una esfera pública independizada completamente de la religión, no se encuentran en los jesuitas. El pensamiento político de la Compañía no se puede entender si no tenemos en cuenta que, debido a la superioridad del fin espiritual sobre la pluralidad de fines temporales, defienden la subordinación indirecta de la política a la religión. Tampoco hay que buscar en los jesuitas los orígenes de las modernas éticas autónomas. Nos proponen, por el contrario, una ética heterónoma y un tipo de hombre menos responsable que el de la Reforma. En el fondo, luchan contra el mundo moderno que busca independizarse del fin espiritual, aunque para ello cometan la paradoja de volverse modernos en el uso de los medios.

Es cierto que debemos reconocer los límites de la modernidad, que la razón moderna, como ha demostrado el gran filósofo alemán Hans Blumenberg, no se reduce a la dimensión lógico-conceptual, y que no puede prescindir de mitos y metáforas. Más allá de estas limitaciones, los primeros y firmes pasos hacia la autoafirmación del hombre moderno, hacia un pensamiento jurídico-político secular y autónomo que defiende la capacidad de la razón humana para dar sentido al mundo ella sola, sin necesidad de la teología, no los encontraremos en la paradójica estrategia de los jesuitas. Por el contrario, los hallaremos tanto en las diversas teorías de la razón de Estado (maquiavelismo, tacitismo, *politiques*, libertinismo, etc.) como en el moderno y protestante iusnaturalismo, esto es, en el iniciado con el ateísmo y deísmo hipotéticos enunciados por Grocio en uno de los más célebres fragmentos del *Derecho de la guerra y de la paz*<sup>22</sup>.

---

<sup>21</sup> Sobre la teoría jesuítica de la *potestas indirecta* en relación con la polémica que mantiene la Compañía con el británico derecho divino de los reyes, sobre todo con James I, cabe mencionar el libro de B. Bourdin, *La genèse théologico-politique de l'État moderne*, PUF, París, 2004, aunque el título de este libro no refleje realmente su contenido

<sup>22</sup> “Lo que hemos dicho tendría lugar, aunque admitiésemos algo que no se puede hacer sin cometer el mayor delito, como es el aceptar que Dios no existe [ateísmo hipotético] o que Éste no se preocupa de lo humano [deísmo].” (H. Grocio, *Del derecho de la guerra y de la paz*, Proleg., V, 11, CEC, Madrid, 1987, p. 36).

Un heredero de la vía abierta por el holandés, Thomasius, en su *Historia algo más extensa del derecho natural*, después de afirmar la radical escisión entre la felicidad terrena, la única que preocupa al derecho natural, y la felicidad de los teólogos, comentaba que las universidades papistas dominadas por los jesuitas de su época, finales del XVII y comienzos del XVIII, pretendían ante todo el dominio de los laicos por el clero. Así, en relación con la luz sobrenatural, con los medios divinos de los que nos habla la regla 251, los *papistas* prohibían a los laicos el libre uso y lectura de las Sagradas Escrituras. Y, en relación con la luz natural para guiarse en este mundo, o con los medios humanos de la regla de Ignacio, el clero pretendía convencer a los laicos de que las verdades relativas a la felicidad temporal, descubiertas por medio de la razón humana, eran perjudiciales si antes no eran examinadas y aprobadas por el *clerc*, por quien realmente contaba con el carisma sobrenatural<sup>23</sup>. Quizá tras la crítica de Thomasius, quien también fue perseguido por la ortodoxia luterana, podamos comprender el sentido profundo de la debatida regla 251 del *Oráculo Manual*: se dirige al *clerc* que tiene la obligación de intervenir AMDG en un mundo que, como el moderno, busca independizarse del fin espiritual.

### **3. El nuevo hombre de Loyola: un soldado apropiado para el imperio católico de la Contrarreforma<sup>24</sup>**

Para acabar esta aproximación al *imperium mundi* jesuítico, a los fines y medios utilizados para llevar a cabo la empresa concebida por Ignacio de Loyola, intentaremos en este apartado proporcionar las principales características de lo que podría ser el tipo-ideal del jesuita. El soldado de Cristo forjado por Loyola resulta muy distinto del cristiano perfecto de Erasmo, tan parecido al sereno e imperturbable caballero del buril de Durero. El ascetismo de la Compañía de Jesús, el que se deriva tanto de los *Ejercicio Espirituales* como de las *Constituciones*, sirve para crear soldados muy obedientes y entregados a la causa del *imperialismo* cristiano. Desde luego, el jesuita no coincide con el independiente hombre de la Reforma, tan afín —como explicará Weber— con el

---

<sup>23</sup> C. Thomasius, *Historia algo más extensa del Derecho Natural*, Tecnos, Madrid, 1998, p. 78.

<sup>24</sup> Este apartado forma parte del capítulo de libro “La filosofía de la concordia: el Humanismo ante la Reforma y la guerra civil religiosa”, de próxima aparición en P. Aullón de Haro (ed.), *Teoría del Humanismo*, Verbum, Madrid.

sujeto moderno que desarrollará más tarde el liberalismo y el capitalismo. Pero tampoco coincide con el ciudadano republicano, el del humanismo cívico, el propietario responsable y autónomo, que, tras alcanzar la autarquía en el ámbito privado, puede entregarse a las empresas públicas.

La Compañía concebida por Loyola es una estructura muy jerarquizada, no una *república* cristiana. Lleva hasta su punto culminante los principios católicos de la obediencia y de la autoridad. Si estuviera al servicio de un Estado, sería algo así como su órgano administrativo más eficiente, capaz de proporcionar la burocracia más racional. Sin duda, la administración de una jerarquizada estructura de poder ya nada tenía que ver con los inicios de la vida del *pobre peregrino*: ni con el *anárquico* discípulo de Asís, ni con el Amadís de Gaula de la religión católica. Tiene razón Marcuse, el agudo biógrafo de Loyola, cuando sostiene que el vasco fundó una organización más impersonal, objetiva, racional o mecánica que la estructura patriarcal de las otras órdenes religiosas. El reforzamiento de la obediencia, sobre todo gracias a un nuevo tipo de ascetismo, era necesario para mantener una sociedad tan expansiva como la sociedad de Jesús, desplegada por todo el mundo y siempre a la conquista de las almas de turcos, luteranos, indios o americanos. Pero el mismo Marcuse señala que, con toda ingenuidad, Loyola ponía por encima de la ley cristiana del amor la ley *no cristiana* de la obediencia ciega. La nueva consigna de la Compañía, “cuanto mayor sea la subordinación, mejor se podrá gobernar”, no era de ninguna manera una exigencia de Cristo, sino un postulado de los nuevos imperios, de las monarquías —sean seculares o espirituales— expansivas.

La Reforma ya había dejado claro que la *libertad* del cristiano, la liberación de toda sujeción, de toda ley, constituía el rasgo más característico del santo. Hasta tal punto era así en el contexto reformado, que la posibilidad de un cristianismo sin Iglesia, sin institución jurídica, sin Estado y sin imperio, se cernía como una de las principales amenazas en nuestro mundo imperfecto. La reforma magisterial de Lutero y Calvino fue también en gran medida una reacción contra la *comunista* guerra de los campesinos — sobre la que escribirán con tanta veneración Engels y Bloch— y demás variedades de Reforma radical. Si el cristianismo era la religión del amor, para los reformados que aún



creían en las instituciones no quedaba más remedio que distinguir entre dos reinos y dos iglesias: la perfecta e invisible, una especie de *comunidad impolítica* sin normas ni representantes temporales; y la imperfecta y mundana, la creada para los hombres débiles que necesitan ser disciplinados con leyes. El hombre de la Reforma —como bien sabía el joven Hegel— ha de reconocer que la religión del amor no sirve para construir Estados. De ello no era consciente Loyola, para quien la Iglesia más perfecta era la más jerarquizada, la más alejada de la comunidad primitiva de los apóstoles. Marcuse, desde un punto de vista que se acerca al de Engels y Bloch, llega incluso a decir que, con la mayor de las inocencias, la Compañía de Loyola terminó siendo más de Satanás que de Cristo, pues transformó la espiritualidad fundada en el amor y la libertad en un imperio sostenido por la más firme autoridad<sup>25</sup>.

La centralidad de la obediencia en la obra de Loyola se percibe claramente cuando advertimos que el primer caso de desobediencia dentro de la Compañía, la por otra parte *débil* insubordinación del compañero portugués Simón Rodrigues, supuso una auténtica “perturbación cósmica”<sup>26</sup>. Esta analogía entre el orden de la Compañía y el de las estrellas se encuentra en una de las cartas del fundador<sup>27</sup>. También el cosmos anterior a las leyes de Galileo, quien pronto anulará lo inferior y lo superior en el cielo, aparece ordenado como una compañía. La metáfora astronómica le sirve para describir un sistema de mando en el que cualquier orden pasa sin resistencia desde el superior hasta el inferior. Mas ello no es posible si las facultades —entendimiento y voluntad— del inferior no se identifican completamente con las del superior<sup>28</sup>.

---

<sup>25</sup> “Al final de una vida sin tacha, el general demuestra una vez más que él, un hombre santo, con toda inocencia y admirable energía ha servido a Satanás [...]; al dios que cría señores. La estrella de Loyola no es la del rebelde de Jerusalén, ni la del mártir del Gólgota, sino la del gran aliado de los seres que poseen la Tierra. Si lo que hace a un héroe es la fidelidad despiadada a su ideal, Loyola fue un héroe. Como héroe sirvió a lo eterno antiheroico: a la violencia. Como santo general capitaneó todo un santo grupo de empleados a la lucha: por lo impío. No los esclavos, sino los obsesionados por determinadas ideas, no los canallas, sino los santos son los mejores soldados para conseguir los más atroces fines bélicos.” (L. Marcuse, o. c., pp. 323-324).

<sup>26</sup> *Ibíd.*, p. 308

<sup>27</sup> “Porque como en los cuerpos celestes, para que el inferior reciba el movimiento e influjo del superior, es menester le sea sujeto y subordinado con conveniencia y orden de un cuerpo a otro; así en el movimiento de una criatura racional por otra es menester que la que es movida sea sujeta y subordinada para que reciba la influencia y virtud de la que mueve. Y esta sujeción y subordinación no se hace sin conformidad del entendimiento y voluntad del inferior al superior.” (Cit. en *ibíd.*, p. 307).

<sup>28</sup> Otra metáfora presente en los tratados sobre la razón de Estado es la del miembro enfermo que resulta preciso amputar, metáfora utilizada por Loyola el 26 de julio de 1551 para justificar la orden de expulsión de Rodrigues: “Si uno de sus miembros —escribe Loyola— se degenera tanto que no sólo cualquier

La obediencia aparece incluso allí, en el momento de la fundación, donde suele manifestarse el poder constituyente, el poder soberano. Pero Loyola es el más extraño fundador de la época moderna, ya que nunca pretende aparecer como un representante soberano de Dios, sino como el mejor soldado de éste. En la Compañía de Jesús, desde su general hasta el más humilde de los novicios, todos son súbditos. El aparentemente *gratuito* cuarto voto de la S.J., el de obediencia al Papa (¿acaso no deben todos los católicos obedecer a la cabeza de la Iglesia?), se convierte, sin embargo, en el voto más importante para comprender la originalidad de la Compañía: supone la declaración formal de que el fundador de la orden más importante de la Contrarreforma sigue el camino inverso a los *rebeldes* Lutero y Calvino. Loyola, como comentábamos en páginas anteriores, nunca aspiró a ser el representante soberano de la Iglesia, ni menos aún a instituir una nueva Iglesia.

Tras la muerte del Papa Julio III parece ser que el rey de Portugal llegó a proponer al general de la sociedad de Jesús como obispo de Roma, pero Ignacio de Loyola nunca pretendió ser el representante soberano de los católicos e incluso prohibió a los soldados de su compañía que hablarán sobre su candidatura. “Él únicamente quería —escribe Marcuse— un Papa a quien su voz inaudible pudiera decir que sí”<sup>29</sup>. Su obediencia era ciega. Aunque el Papa se comportara como un enemigo de la Compañía y de la religión, y éste será el caso de Pablo IV, siempre estaba fuera de toda crítica. Loyola reprendía severamente cualquier manifestación de sus hombres contraria al Sumo Pontífice<sup>30</sup>. No importaba que Pietro Caraffa, el cofundador de los teatinos y ahora Papa, cuya hostilidad hacia la Compañía se remontaba hasta la carta en la que Ignacio criticaba la legislación de los teatinos sobre la pobreza, mostrara debilidad por un hombre tan corrompido como su sobrino Carlo Caraffa. El fiel capitán de Cristo nunca aprovechará estos pecados para atacar a su superior: él no se parecía al monje

---

intento de curación es vano, sino que ese miembro enfermo perjudica incluso a los miembros sanos, no tengo otra opción que tomar el cuchillo y amputar de un corte este miembro, por más que me duela.” (Cit. en *ibíd.*, p. 310).

<sup>29</sup> *Ibíd.*, p. 314.

<sup>30</sup> En las instrucciones, Loyola señalaba que, “más que a censurar”, “hemos de estar mejor dispuestos a alabar [...] tanto las órdenes y los preceptos como los actos de nuestros superiores, pues aunque a veces no sean del modo que merezcan nuestra aprobación o así lo parezca, criticarlos ya sea en predicación pública, ya sea en conversación ante personas comunes, causaría más contrariedad que servicio. Tendría por consecuencia que el pueblo se amotinara contra sus superiores eclesiásticos o seculares.” (Cit. en *ibíd.*, p. 313).

agustino de Wittemberg. Es más, solía decir a sus soldados que nunca debían obedecer “mirando la persona a quien se obedece, sino en ella a Cristo Nuestro Señor, por quien se obedece”<sup>31</sup>. Curiosa Compañía de Jesús en la que la lealtad propia del súbdito era más fuerte que la lealtad a Jesús, en la que importaba más el poder del representante de la institución que el ejemplo de vida dado por el sucesor de Pedro.

Íñigo de Loyola, el gran defensor de la jerarquía y de la obediencia absoluta, se comportaba con idéntica reverencia con los poderes temporales. Así sucedió en el *caso* Rodrigues, pues, en lugar de actuar como el Papa y dirigir contra Juan III un duro sermón, intentó atraerlo con los medios suaves que suele utilizar el buen consejero para convencer a su señor. El proceder de Loyola contrastaba con el de Pablo IV, quien, ante el embajador portugués, había llegado a manifestar que la Inquisición de este país poco tenía que ver con la fe cristiana, y “que su señor estaba más interesado en el dinero de los judíos que en su salvación eterna”. Seguramente, Loyola también aborrecía la persecución de los judíos. Con el tiempo había superado esa inicial aversión hacia los hebreos fomentada por su educación caballeresca, y ahora no sólo tenía a su lado a un descendiente de conversos como era el “perfecto secretario” Juan Alfonso de Polanco, sino que incluso deseaba él mismo haber nacido judío para tener parentesco carnal con la virgen María y Jesucristo<sup>32</sup>.

Lejos de encararse con rey tan poco cristiano, Loyola, con ocasión del conflicto planteado por la sustitución de Rodrigues como provincial de Portugal, le dijo a Juan III que “la muy insignificante Compañía de Jesús” más le pertenecía a él que a sí misma<sup>33</sup>, y que estaba dispuesto a enviar a la persona querida por el rey. Más allá de que nos encontremos ante otra manifestación de las formas suaves de la Compañía, resulta también significativo que en este caso Loyola prohibiera a sus leales soldados toda crítica al rey de Portugal con el argumento de la bondad de la idea de jerarquía. Y es que, en contraste con el sacerdocio universal de los reformadores, con el dogma que iguala a todos los hombres en el servicio a Dios y equipara el alma del campesino con la del príncipe, para el general de los jesuitas la salvación espiritual del rey portugués era

---

<sup>31</sup> *Ibíd.*, p. 306.

<sup>32</sup> *Ibíd.*, p. 322.

<sup>33</sup> *Ibíd.*, p. 300.

más importante que la de cualquiera de sus súbditos. “Lo bueno —sentenciaba— es tanto más divino cuanto más universal es”, y, dentro de un Estado, nadie es más universal que el rey. Aquellos que pronto buscarán ser confesores y consejeros de los monarcas, y que, como el denostado florentino, buscarán un príncipe nuevo que sea capaz de construir un imperio, aunque el de uno sea temporal y el de los otros espiritual, tenían a un general para quien no todas las almas valían el mismo precio. Con esta claridad enunciaba Loyola tal principio: “del mismo modo que todos los miembros participan del bienestar del cerebro, así todos los súbditos participan del bienestar de su soberano; por esta razón, la ayuda espiritual que se presta a un soberano hay que valorarla más que aquella que se presta a otros”<sup>34</sup>.

Por último abordaré brevemente en este apartado el ascetismo jesuítico, el más adecuado para los obedientes soldados y súbditos de la Contrarreforma. Hay una breve biografía de Loyola realizada por un jesuita francés, André Ravier, que lleva por título *Ignacio de Loyola y el arte de la decisión. El quid agendum?*, el qué hacer para que mi comportamiento agrade a Dios, que Loyola se pregunta en cada uno de los momentos decisivos de su vida, es el *leit-motiv* del libro. Con el fin de separar los pensamientos inspirados por Dios de los inspirados por el diablo, el general de la Compañía inventa, como es sabido, un método de *discernimiento*, los *Ejercicios Espirituales*. Pero, una vez más, este arte de la decisión está pensado para las formas menos responsables y exigentes de comportamiento. La dirección del ejercitante por un superior y la extrema codificación de los ejercicios sirven para facilitar los éxitos del disciplinado y limitar su responsabilidad. No se trata de un *ethos* de la autoafirmación o de un arte a la medida del soberano absoluto o del ciudadano libre que, carente de normas que guíen *a priori* su comportamiento, debe asumir todo el peso del éxito o fracaso de la decisión adoptada. Repito que Ignacio nunca piensa en sí mismo como en el soberano de la Compañía, sino que se considera un soldado más —un capitán a lo sumo— de Dios. El mismo Ravier reconoce que “en el proceso de elección”, en las decisiones adoptadas por Loyola, “aparece desde el comienzo”, desde la decisión tomada en Barcelona de seguir estudiando, “el principio de consultar con personas competentes”<sup>35</sup>. Pues, en el fondo, la

---

<sup>34</sup> *Ibíd.*, p. 299.

<sup>35</sup> A. Ravier, *Ignacio de Loyola y el arte de la decisión*, La Aventura Interior, Barcelona, 2000, p. 171.

única manera de estar seguro consistía en obedecer a un superior, o, dicho de otro modo, en formar parte de una compañía.

A este respecto es significativa la respuesta dada a la cuestión de qué hacer en caso de guerra. Como es natural, Ignacio mantiene que sólo es lícito participar en una guerra para defender una *iusta causa*: “los que van a la guerra por voluntad propia y no se preocupan de saber si la guerra es justa cometen pecado mortal, porque se exponen al peligro de cometer asesinato”<sup>36</sup>. Ahora bien, aquellos “que por orden de su señor van a la guerra no cometen ningún pecado; no tienen responsabilidad ninguna”. Loyola es aquí contundente: la obediencia justifica cualquier acto, incluido el homicidio. Mas cuando se participa voluntariamente en la guerra, ¿cómo saber si ésta es justa? En realidad, en una época en la cual empiezan a mezclarse las guerras de religión con las movidas por intereses estatales, ésta se convierte en una *cuestión difícil*. El probabilismo será el método jesuítico más genuino para resolver tales cuestiones: en caso de duda moral, se podrá seguir cualquier opinión probable con tal de que sea defendida por alguna sabia autoridad eclesiástica<sup>37</sup>.

Todo ello demuestra que la disciplina del jesuita, como la del burócrata, no requiere una auténtica acción responsable: basta con que el practicante, el propio Loyola, siga diligentemente la regla del superior o del confesor. Así de claro lo decía Bourdaloue, el gran jesuita francés del siglo XVIII: “para andar más seguros y obrar como cristianos, debéis buscar un sabio confesor” que os prescriba las reglas más convenientes, “y entonces os imponéis la ley inviolable de someteros a estas reglas”<sup>38</sup>. El lector de la *Autobiografía* del santo jesuita, la recogida por Luis Gonçalves da Camara entre los años 1553 y 1555, halla aquí un perfecto ejemplo de las palabras de Bourdaloue. En concreto, los párrafos 22 y siguientes nos relatan cómo los frecuentes escrúpulos del primer Ignacio de Loyola sólo desaparecían ante la conminante orden del confesor; si bien, tras obedecerle, cuando volvía a estar solo, cuando ya no tenía a su lado a un padre espiritual que le ordenara qué debía pensar y hacer, reaparecían tales

---

<sup>36</sup> L. Marcuse, o. c., p. 330.

<sup>37</sup> Cf. A. Rivera García, *La política del cielo. Clericalismo jesuita y Estado moderno*, Georg Olms Verlag, Hildesheim, 1999, p. 25.

<sup>38</sup> Cit. en B. Groethuysen, *La formación de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo XVIII*, FCE, México, 1981, p. 288.

remordimientos o sentimientos de culpabilidad. La solución final consistirá en objetivar al confesor, primero mediante los *Ejercicios Espirituales*, y más tarde con la formación de una compañía, en cuyo seno el soldado —el burócrata— de Cristo siempre estará obligado a guiarse por un estricto reglamento que no deje ni espacio ni tiempo para tener dudas ni escrúpulos. El soldado de Dios evitará de esta manera que se introduzca en su interior los pensamientos inspirados por Satanás, sobre todo los que sugieren que no hay nada necesario y que todo resulta contingente o probable. Pensamientos, remordimientos, que incluso estuvieron, antes de los *Ejercicios* y de la Compañía, a punto de llevarle al suicidio.

Afín a esta disminución de la responsabilidad, que se produce cuando hemos de limitarnos a seguir un reglamento, es el conocido laxismo moral jesuítico, es decir, la relajación o adaptación de la disciplina a las limitaciones morales de la comunidad cristiana, y el probabilismo, en virtud del cual ni siquiera se exige del fiel que esté convencido de la bondad de su conducta si la autoridad eclesiástica, el superior, la permite.

Las *Constituciones* es el otro gran texto del fundador que nos permite comprender al nuevo soldado de Cristo, tan distinto del lansquenete que conocía Loyola, del soldado mercenario que luchaba por el botín o por un salario. El hombre de la Compañía se convierte así en una mezcla de santo y militar: lucha por la convicción, por el ideal, del santo, pero la convicción la dicta y define el superior. Los emprendedores y letrados reclutas de la sociedad deben seguir incondicionalmente a sus superiores, como si fueran —explica Ignatius— “un cuerpo muerto que donde le llevan va sin repugnancia ninguna”, o “el bastón de viejo, que se deja mover a toda la voluntad de él”, o “una pequeña bola de cera que puede apretarse y estirarse para darle la forma que sea”, o “un pequeño crucifijo que se puede girar cómo y cuántas veces se quiera”<sup>39</sup>. La clave de este soldado consiste en que debe “querer libremente con la voluntad del superior” y “pensar espontáneamente con el juicio de su superior”<sup>40</sup>. Lograr este grado de obediencia, de entrega absoluta a la causa, es el objeto final de las *Constituciones*, las cuales reglamentan con sumo detalle toda la vida del jesuita, desde su admisión como novicio

---

<sup>39</sup> L. Marcuse, o. c., p. 307.

<sup>40</sup> *Ibíd.*, p. 306.

hasta el inicio de su labor misionera-imperialista, desde las acciones internas hasta las que se dan con los superiores, iguales e inferiores.

El escritor alemán Marcuse nos recuerda en su biografía de Loyola que esta “obediencia absoluta no sólo es el sujetador ideal de toda jerarquía, sino también una necesidad técnico-administrativa de cualquier dirigismo económico y psíquico”<sup>41</sup>. Cuando leemos estas palabras escritas en el año 1935, en el exilio, resulta difícil no dar un anacrónico salto y extender el modelo de obediencia del soldado de Cristo al burócrata del Estado moderno. Ahora bien, aunque Marcuse caiga al final en la tentación de la *secularización* o de la transferencia de las características del soldado de Dios al funcionario moderno, nosotros siempre debemos tener en cuenta que nos movemos en el campo de la simple analogía, y que las diferencias entra las épocas y los tipos humanos siguen siendo sustanciales.

---

<sup>41</sup> *Ibíd.*, pp. 306-307.