

## **El alma de la identidad jesuítica como fuente histórica primaria.**

**José del Rey Fajardo sj**

[jdelrey@ucab.edu.ve]

**Instituto de Investigaciones Históricas. Universidad Católica Andrés Bello,  
Caracas.**

### **Resumen**

Uno de los obstáculos más serios que tiene que afrontar el investigador moderno al estudiar la obra de una orden religiosa es de poder acceder al sentido espiritual que la domina. En el caso de la Compañía de Jesús sus hombres se ubicaron en los horizontes intelectuales, culturales, sociales y devocionales de Occidente, Oriente y las Américas para convertirlos en miembros activos de la República de las letras, de las artes y de las ciencias y ello desencadenó desde los orígenes una leyenda dorada y otra subversiva. En un primer acercamiento se estudia la transformación que supuso la práctica de los Ejercicios espirituales en los jesuitas con su brújula del <magis> es decir, distinguirse en el servicio. Como consecuencia se debía generar una tensión interna y comunitaria entre la "utopía" y la "ideología" y cómo el derrumbe individual y colectivo se inicia cuando la ideología destierra a la utopía de su horizonte espiritual. Y todo el proceso pretende alumbrar el estudio de la historia de la Compañía de Jesús como una fuente primaria de interpretación

**Palabras clave:** Alma. Compañía de Jesús. Orden religiosa. Ideología. Utopía.

### **Abstract**

#### **The soul of Jesuit identity as a primary historical source**

On the most serious obstacles that a modern researcher has to confront when studying the work of a religious order is being able to access the spiritual feeling that dominates it. In the case of the Company of Jesus, its priests were located in the intellectual, cultural, social and devotional horizons of the West, East and the Americas to convert them into active members of the republic of letters, of the arts and sciences, and they unleashed from these origins one golden legend, and another subversive. In a first attempt, the presumed transformation of the Jesuits with their compass of "magis" is studied, that is to say, distinguishing themselves in service. As a consequence, there had to be generated an internal and communal tension between the utopia and the ideology, and how the individual and collective downfall was initiated when ideology removed utopia from their spiritual horizon. All interpretation attempts to illuminate the study of the history of the Society of Jesus as a primary source of interpretation.

**Key words:** Soul. Society of Jesus. Religious order. Ideology. Utopia.

Identidad y memoria histórica se requieren mutuamente pues ambas son necesarias para generar un *élan vital* entre los miembros de cualquier institución que desea gozar de las intuiciones fundacionales tanto en el tiempo como en el espacio. Y para acceder a la memoria histórica labrada por la Compañía de Jesús en tierras venezolanas durante el período hispánico supone conocer cuáles fueron los ideales que iluminaron a la orden fundada por Ignacio de Loyola a fin de poder diseñar la geografía de su identidad.

No le resulta fácil al historiador moderno poder asomarse a las provincias del espíritu que inspiran la acción de una orden religiosa así como descifrar los cambios fundacionales que obligatoriamente se producen con el correr de la historia.

Por ello, cuando se intenta, por ejemplo, interpretar la obra misional en América es necesario percibir el contraste entre el discurso que supone “imaginar el Nuevo Mundo” y la práctica que se construye más allá de ese sueño americano.

Un ejemplo ilustrativo nos lo ofrece la tesis de la investigadora checa Markéta Krízová quien pretende analizar los orígenes del interés de los reformadores cristianos en el Nuevo Mundo y la adaptación del discurso a las nuevas realidades<sup>1</sup>. Y para ello se sirve del horizonte histórico que traza tanto el auge como la decadencia de las “ciudades ideales” construidas por los jesuitas en las Misiones del Norte de México y por los hermanos de la Iglesia Moraba en Pensylvania, el valle de Ohio y los alrededores de los Grandes Lagos.

El esfuerzo intelectual por captar y describir la historia de dos ensayos “cristianos” pero de diferente signo merece todo el reconocimiento del lector. Y ciertamente la autora ha conseguido sumergirse en la visión espiritualista de ambos procesos con un equilibrio ejemplar. Sin embargo a la hora de hacer sus reclamos a la historiografía jesuítica actual aduce que “la demasiada concentración en la personalidad de Ignacio de Loyola ocasiona la sensación de que todo el período de la existencia de la Compañía (...) conservó el espíritu y la conducta de la generación fundadora”<sup>2</sup>. Y en consecuencia ello impide a los historiadores reflexionar sobre los cambios de la Orden a lo largo del tiempo. Este planteamiento nos ha llevado a formular una nueva carta de navegar para

el estudioso que pretende internarse en la historia de la Compañía de Jesús y por ello trataremos de diseñar el alma de la identidad jesuítica como fuente histórica primaria.

La obra de la Compañía de Jesús, como la de cualquier organización multinacional que posea cuatro siglos de historia, es la biografía de un ideal traducido en proyectos que fueron gestados por hombres y mentalidades muy diversas y llevadas a cabo en muy diferentes épocas, lugares y situaciones. Las huellas dejadas por la Orden de Loyola en la historia de las gentes hay que rastrearlas a través de la disponibilidad del jesuita de los siglos XVI, XVII y XVIII para participar e integrarse en todos los frentes del espíritu, la ciencia y la cultura.

Su rápido ascenso a los escenarios religiosos, sociales y políticos fraccionó rápidamente la visión que ellos proyectaban y por ello se fraguó el mito y el antimito, la leyenda dorada y la literatura subversiva. Quizá nadie supo pintar mejor la caricatura –maquillada- del antijesuitismo que el jesuita castellano José Francisco Isla (1703-1781) autor de la célebre novela *Fray Gerundio de Campazas*<sup>3</sup> (que tantos adversarios le granjearía a los seguidores de Ignacio de Loyola). En carta a un amigo suyo de Bilbao, en 1762, le comenta la expulsión de los jesuitas de Francia: “Antes de ayer salí de los Ejercicios anuales, durante los cuales he considerado despacio el fin particular para el cual nos llamó Dios a la Compañía, que fue (a juicio de los Monsieurs del Parlamento de París): para asesinar Príncipes, poignarder Reyes, degollar Emperadores, evacuar bolsas, sorbernos herencias, sembrar herejías, corromper el evangelio, sacudir el yo de toda sujeción, empujar las almas al infierno, hacernos dueños del mundo, y burlarnos de Dios y de los hombres”<sup>4</sup>.

Dentro del ámbito de habla hispana el “jesuitismo” hacia referencia al sistema político doctrinal levantado por los seguidores del vasco de Loyola y era tan perverso como el maquiavelismo<sup>5</sup>. Así pues no es de extrañar que este género literario de leyenda antijesuítica haya encontrado terrenos fértiles casi desde los propios orígenes de la Orden<sup>6</sup>. Si a ello añadimos que la Compañía de Jesús ha sido expulsada, suprimida o

desterrada 74 veces de casi otros tantos países<sup>7</sup> es lógico que este tipo de publicaciones tenga sus lectores.

El antijesuitismo<sup>8</sup> -versión del “jesuitismo” visceral- se inicia con la reacción desenfadada de los protestantes germanos como respuesta a la acción de la primera generación jesuítica en tierras de habla alemana. Después surgiría la teoría del “tiranicidio” arrancada del texto del P. Juan de Mariana. Más tarde le adjudicarían la respuesta ambigua de la “restricción mental” como la tergiversación de la verdad. Y la imaginación maquinadora encontraría supuestos fundamentos *Monita secreta* (Instrucciones secretas) obra de Hieronim Zahorowski<sup>9</sup> que había sido expulsado de la Compañía de Jesús en 1613 y al año siguiente publica su folleto que ha tenido más de 300 ediciones. A lo largo del siglo XVII la oposición jesuítica divulgará que sus teólogos son los portadores del “Laxismo” dentro de la moral católica<sup>10</sup>. Y a esta campaña se sumaría, para desgracia de los seguidores de Ignacio de Loyola, la de los jansenistas franceses<sup>11</sup>.

A pesar de todo, en la época del Antiguo Régimen, los hombres de Loyola se ubicaron en los horizontes intelectuales, culturales, sociales y devocionales de Occidente, Oriente y las Américas para convertirlos en miembros activos de la República de las letras, de las artes y de las ciencias. Como hombres de espíritu se sirvieron de los *Ejercicios Espirituales* de Ignacio de Loyola para ilustrar y dirigir las conciencias de monarcas, nobles, cortesanos y hombres de influjo que los colocaron en los puestos estratégicos del poder en asuntos de Estado y de política internacional y ello motivó la visión distorsionada del “control de las conciencias”<sup>12</sup> según sus adversarios.

Asimismo, su trayectoria intelectual los comprometió en la obra común de preparar la modernidad, pues, creó un sistema educativo innovador adaptado a la demanda social y política anticipándose así a la transformación del sistema de saberes. Y como confiesa Luce Girad se “puede avanzar que la Compañía de Jesús fue, antes que la Academia del Cimento o la Royal Society, la primera verdadera sociedad científica”<sup>13</sup>. Sin embargo, las polémicas de la ciencia acaban por asumir posiciones que no son compartidas por

todos y por ende la crítica puede dejar de ser objetiva para sentar sus criterios de acuerdo con su propia Weltanschauung.

Al mismo tiempo, en el contexto europeo, la teología jesuítica libró una batalla intelectual en muy diversos frentes como la famosa controversia denominada *De Auxiliis*<sup>14</sup>. Melquíades Andrés sostiene que "jamás se ha escrito más y mejor sobre la libertad teológica y psicológica como en las disputas sobre el libre albedrío (1597-1607) y en las dedicadas al probabilismo y al casuismo"<sup>15</sup>. Pero el jansenismo descalificaría en Francia el ideal humanista de esta profunda intuición.

Otra polémica se desarrolla en el Oriente. Sobre los planos del espíritu crítico, de la episteme universal y de la lógica científica edificaría Mateo Ricci "los ritos chinos" y esta imponente arquitectura de la "otredad" sería arrasada como una síntesis de lo imposible<sup>16</sup>. Análogo periplo recorrería Roberto Nóbili con "los ritos malabares" en la India y sus huellas quedan vigentes en la historia de las ideas y de las creencias<sup>17</sup>.

Las Reducciones del Paraguay, o la ciudad ideal edificada para los guaraníes, suscitó aun antes que Europa ingresara al siglo de las Luces una ola de admiración porque injertaba la razón en el mundo del mito, el Estado en una sociedad sin Estado, y la utopía en la historia. Pero el asombro generado entre los hombres de las Luces o del Romanticismo, coexistió también con sombras, como la de Enciclopedia, que pretendió juzgar la utopía con ojos ideológicos. Hoy también la polémica abandona la historia para dar paso a las hipótesis y a las teorizaciones como las del desposeimiento del salvaje por "el otro", o la evaluación arbitraria de las civilizaciones<sup>18</sup>.

Sin lugar a dudas, el reto de la asimilación de otras cosmovisiones conlleva siempre un dilema que se asoma, en último término, a dos vertientes extremas: o la asimilación con el riesgo de lo desconocido, o el cataclismo como fórmula de renuncia a lo arriesgado.

Así pues no es de extrañar que haya que recurrir a claves interpretativas para entender la rica y contradictoria historiografía producida sobre el tema ya que el historiador debe

disponer de una buena carta de navegación para transitar por la doble imagen que proyectan las visiones de las leyendas negras o doradas.

Con toda razón plantea Jonathan Wright este problema metodológico: "... nunca ha existido una historia única de los jesuitas, ni un *ethos* jesuítico único que invite sin más vuelta de hoja al elogio o a la reprobación global, sino que en el mito y el antimito, en las caricaturas rivales del jesuita como un energúmeno de la religión y del jesuita como un héroe de santidad, en sus altibajos de cara a la consideración general es donde se encuentra la esencia de la Compañía"<sup>19</sup>.

¿Pero, quién fue el arquitecto de esta monumental obra?

El 31 de julio de 1556 fallecía en Roma el Padre Maestro Ignacio, vasco de voluntad libre, cabeza clara, espíritu firme, salud quebradiza, trabajador incansable, lúcido hasta en el refinamiento de la simpatía, en fin, alma endiosada, visionario de utopías y artífice de una organización planetaria... tenía 65 años y había fundado la Compañía de Jesús 16 años antes<sup>20</sup>. Se fue solo, como solo había salido treinta y cuatro años antes de su casa-torre de Loyola en Guipúzcoa. Un verdadero hombre de Dios siempre está solo a la hora de la verdad y en su soledad había escrito la última línea de su biografía: A mayor gloria de Dios. Morir sin ser sentido, con las manos llenas<sup>21</sup>.

Al conocer la noticia de la muerte del P. Ignacio quien interpretó de forma serena y profunda el sentir general romano fue el cardenal de la Cueva quien se apresuró a manifestar: "La cristiandad ha perdido una de las cabezas más señaladas que en ella había"<sup>22</sup>. El día 15 de agosto de 1534 se había sembrado la primera semilla fundacional de lo que sería la Compañía de Jesús. En el barrio parisino de Montmartre siete intelectuales se reúnen para comprometerse en una gran aventura: "la búsqueda de algo inmenso"<sup>23</sup>. El impacto de ese día fue tan grande que Simón Rodrigues (polémico jesuita portugués), 40 años más tarde, recordará con nostalgia que de aquel recogimiento "había brotado en su corazón una nueva devoción, que lo llenó de un asombro inenarrable"<sup>24</sup>. Con todo, habría que esperar a 1540 para que el Papa Paulo III,

con la bula *Regimini militantis ecclesiae* (27 de septiembre de 1540), les confiriera la carta de ciudadanía dentro de la Iglesia católica.

El carisma inicial del grupo fundador se orientaba a remediar el malestar espiritual que vivía el mundo occidental originado por la crisis moral que había surgido ya en los estertores de la Edad Media. Los clérigos “reformados” creían y predicaban una renovación espiritual de la sociedad, una purificación de sus almas, a fin de poner remedio a la ignorancia de la doctrina cristiana y desterrar los vicios y las supersticiones<sup>25</sup>.

Sin embargo, el imaginario de los doctores de la Sorbona viviría en tres lustros tan profundas transformaciones que es necesario analizar las causas de esta explosión expansiva ciertamente inaudita. En verdad, pocos mapas fundacionales de Órdenes religiosos han vivido la violencia de los cambios iniciales como el de la Compañía de Jesús. Si el diseño inicial de 1540 ofrece un programa de acción, noble pero humilde, cómo explicar que en 1556 –fecha de la muerte del fundador- la geografía conceptual de la Compañía de Jesús plantee retos tan ciclópeos como los que se pueden percibir del legado que dejaba Ignacio de Loyola a través de sus 938 miembros, de un centenar de residencias y de casi 50 colegios<sup>26</sup> distribuidos en tres mundos: Europa, Asia y América. Dos acciones imprevistas trazarían la historia del éxito de la naciente corporación religiosa y la identificarían con los ideales de los nacientes Estados nacionales y con los nuevos espacios del deseo de una sociedad totalmente nueva: las empresas misioneras en los nuevos mundos y el asumir la educación como factor trascendental de cambio.

La primera se ubica en las geografías recién descubiertas en Asia y América. El periplo por el mundo oriental de Francisco de Javier, quien en 11 años recorrió la India, Malaca, parte de Indonesia, Japón y le sorprende la muerte, en 1552, a las puertas de China por donde pensaba regresar a Roma siguiendo los pasos de Marco Polo. El jesuita navarro asimiló vivamente, en su infatigable caminar asiático, la existencia de sociedades avanzadas y religiones bien establecidas lo que le llevaría a plantear a sus seguidores que sólo la ciencia y la inculturación podían definirse como los caminos nuevos para

llegar al fin propuesto<sup>27</sup>. La partida de Francisco de Javier a las Indias orientales, traza “la insólita carrera evangelizadora de Javier [que] constituyó la primera gran historia de éxito de los jesuitas”<sup>28</sup>. Pareciera como si el joven navarro era el hombre elegido por la nueva orden religiosa para que encarnase lo que ellos significaban.

En la Compañía de Jesús naciente brota desde sus inicios el deseo de trascender fronteras como genuina expresión de una universalidad añorada y deseada por el hombre inquieto del siglo XVI. Así pues, en la historia europea hay pensadores que ubican a Francisco de Javier al lado de Herodoto, Alejandro Magno, Marco Polo y Vasco de Gama a la hora de interpretar el descubrimiento del Oriente. Con su empresa oriental, el aventurero navarro representa el abrazo de dos orillas distantes, dos continentes hasta entonces aislados e incommunicados, Europa, patria de navegantes y conquistadores, y Asia, una de esas extensiones que los cartógrafos de la época señalaban con *hic sunt leones* (aquí están los leones).

Además, 9 años después surge el reto americano -el del Brasil portugués- al que llegarían los jesuitas en 1549 y ello constituía una nueva utopía para su “Compañía” recién fundada. La empresa misionera se evidenció vital para la forja de la identidad jesuita y en un contexto expansionista a una escala mundial sin precedentes. Evangelización basada en la tecnología, seguida por varias generaciones de astrónomos, cartógrafos y artistas, a la que se unirían los lingüistas, etnólogos, antropólogos, historiadores y literatos.

La segunda intuición fue la visión del valor transformador de la educación. De inmediato descubrieron la validez que asumía en los nacientes Estados nacionales el cultivo del talento colectivo de innovación y su capitalización intelectual, su organización institucional y el éxito internacional que ello conllevaba. De esta forma se convirtieron los jesuitas en los regentes de la instrucción de la juventud europea y americana y ello los situó en las encrucijadas de la historia civil y la religiosa. Todavía más, los conflictos religioso-políticos de la Europa de la fe les haría asumir la tarea de



formar a una proporción notable del clero secular europeo: alemán, húngaro, griego e inglés.

La trascendencia de esta decisión fue tan fundamental que la Orden “enseñante”<sup>29</sup> lo fue no sólo de la palabra hablada sino también, y muy especialmente, de la escrita, es decir, de la “publicística”, inigualable palestra intelectual para la sociedad del conocimiento<sup>30</sup>. Con sobrado optimismo recogerá la *Imago primi saeculi* el ímpetu creador de las primeras generaciones jesuíticas al incluir una ilustración que rezaba: *unus non sufficit orbis*, un solo mundo no basta<sup>31</sup>.

Con estas premisas es fácil deducir que son muchos los juicios propicios y adversos que se han emitido sobre el fundador de la Compañía de Jesús<sup>32</sup>, el cual, en definitiva, es juzgado por los historiadores porque abrió nuevos derroteros a la historia de la Iglesia.

El culturalista rumano René Fülöp Miller escribía en 1929: “Quizá solamente en los tiempos más recientes se nos presenta en cierto sentido el ejemplo de una personalidad histórica de naturaleza emparentada con la de Loyola... Tan sólo el pensamiento de Lenín ha revolucionado tan profundamente, y en modo parecido al de Loyola, toda la Humanidad. Estos dos hombres, el celador de la fe en el siglo XVI y el gran ateo del siglo XX, se acercaron a los profundos problemas de la naturaleza humana con la misma férrea resolución; no se contentaron con pequeñas alteraciones de superficie, sino que atacaron al cerebro, a la fe, al mundo de las ideas, logrando domeñar completamente las voluntades de sus discípulos, modelándolas a su arbitrio”<sup>33</sup>.

Mas, François Charmot, gran conocedor del pensamiento ignaciano, lo sitúa en los ámbitos de un ideal integracionista –una especie de síntesis hegeliana- que reasume lo mejor del pasado y del presente para diseñar un futuro fructífero. Así traza los principales rasgos de su ideal religioso-cultural: “San Ignacio organizaría el apostolado de la Compañía de tal forma que las universidades pudieran volver a someterse a la Santa Sede, que la teología se uniera a la sagrada Escritura, que la filosofía concordara con la ciencia sagrada, que la enseñanza teológica y filosófica fuera precedida, sostenida y fecundada por el humanismo, que todas las ciencias profanas fueran orientadas hacia

un fin único, que la razón y la fe volvieran a ser hermanas, que el clero tuviera medios de familiarizarse con el movimiento intelectual del mundo, que hubiera finalmente entre las naciones autónomas, por encima de los bienes privativos de cada nación, un bien común, una lengua, un espíritu, una doctrina, una verdad, una caridad católicas. Por esta razón vemos al Fundador tan preocupado en las Constituciones en salvar y fortalecer la *unidad* de su Compañía, a fin de salvar y fortalecer la del mundo”<sup>34</sup>.

Es necesario resaltar que la Compañía de Jesús caminó las rutas de la innovación y no de la revolución ya que en su análisis sólo el redescubrimiento de la identidad histórico-católica podía acercarle al corazón del humanismo como un puente válido para el futuro. De ahí que la realización progresiva del hombre histórico la diseñase no sólo como una teoría, sino sobre todo como una doctrina que se hace realidad a la luz de los valores genuinos que definen el ser y la vocación del mundo occidental.

Pero es necesario buscar una explicación a las raíces profundas de este gran hecho histórico. En consecuencia, hay que llegar a las interpretaciones genuinas más allá de las visiones y los estereotipos en que se mueven defensores y detractores.

La historiografía actual ha rechazado los esquemas interpretativos tradicionales de esta polémica histórica del Occidente para afrontarlos sin la presión de las ideologías políticas o religiosas<sup>35</sup>

Al estallar la reforma protestante tanto Roma como Lutero detectan la necesidad de la cristianización de las masas y la espiritualización del sentimiento religioso, al decir de Jean Delumeau<sup>36</sup>. Por ello ambas iglesias tratan de renovar las obsoletas estructuras medievales así como las actitudes religiosas generadas por el cansancio de una religiosidad anquilosada. Este esfuerzo restaurador les hace buscar a las dos Reformas los caminos de la modernidad<sup>37</sup>. Y la Compañía de Jesús que antes era significada como el símbolo de la reacción conservadora pasa a ser considerada ahora como la imagen de la modernidad dentro de la Iglesia católica por su eficiente organización, su sistema pedagógico, por su red de colegios y universidades, por sus originales métodos misioneros y por su búsqueda de las masas en toda Europa.

Además tras la ruptura de la unidad religiosa de la Cristiandad se impone la era de la “Confesionalización” en donde las confesiones luchan por generar una nueva identidad no sólo en sus instituciones sino también en los modelos de comportamiento y en las prácticas religiosas<sup>38</sup> porque de ello depende su nueva biografía.

A partir del Renacimiento lo religioso, cultural, social y político se invaden mutuamente y es la autoridad estatal la que pretende imponer su autoridad política sobre la base de la confesionalización. Y para ello recurre al concepto de “disciplinamiento social” requisito imprescindible sobre el que se construirá el Estado absoluto de la época moderna<sup>39</sup>. El ordenamiento religioso se vincula al político y al social y tiene como objetivo la uniformización de las conductas con rituales y símbolos comunes a la Iglesia y al Estado.

En este contexto se inserta la obra del vasco visionario pues él y sus compañeros inventaron una Orden religiosa que no es propiamente una Orden sino una “Compañía” que además se convierte en una corporación internacional, apoyada sobre el Papa y reconocida por las nuevas nacionalidades a las que presta sus servicios<sup>40</sup>.

La Compañía de Jesús hace su presencia institucional no con el rostro reformado de las Órdenes mendicantes sino con un proyecto y una forma de actuar totalmente diferentes. La espiritualidad ignaciana se inspira en la vida y como es una “espiritualidad portátil” recurre a todos los recursos de la vida y por ello ciencia y arte, naturaleza y cultura, patria y familia son valores humanos que comprometen la decisión de acrecentarlos. La adecuación a los retos de los tiempos de la cristiandad dividida los afrontan los iñiguistas con dos piezas fundamentales: la reforma interior por medio del libro de los *Ejercicios Espirituales* y el disciplinamiento social a través de las *Constituciones*<sup>41</sup>.

El hijo de Loyola entendió que lo que más necesitaba el hombre era, sin duda, “amar y servir”, pero para conseguirlo era preciso encontrar antes el sentido para su vida. Y en su torturada búsqueda interior redacta el libro de los *Ejercicios Espirituales*<sup>42</sup> que se identifica con el ser y el pensar de este ilusionado peregrino de Dios, quien, tras una

“travesía de fuego” –conceptuará Lacouture- en medio de consolaciones y desolaciones, de tempestades de escrúpulos y de tumultos de mociones internas, llegará al éxtasis espiritual y desde esta cátedra participará desde hace cuatro siglos “en la vida de innumerables individuos que buscan una ascesis y un contacto con lo divino”<sup>43</sup>. Las ilustraciones del espíritu le habían llevado a redactar el modelo que inspiraría todo su ejercicio futuro.

¿Cómo explicar entonces la gran revolución que experimenta la Iglesia católica con el modo de proceder jesuítico cuando su fundador y arquitecto inicia la transformación de la sociedad por el hombre individual y concreto?

Ha sido el catedrático de Historia de la Iglesia de la Universidad de Innsbruck, Hugo Rahner, quien se introducido en el alma de este enigma histórico: “A Ignacio y a su obra los entiende tan sólo el que penetra en la hondura escondida donde las ingentes fuerzas de su vida activa quedan sueltas en el íntimo encuentro con Dios. La acción de Ignacio y de su Orden en la Iglesia, en política, en cultura, en su misión por todo el mundo es en último término un resultado de su vida espiritual. Pues los grandes hechos de la historia comienzan siempre en el centro silencioso de un corazón”<sup>44</sup>.

En consecuencia, desentrañar “la historia de las fuerzas subterráneas del ideal” que Ignacio quiso dejar en herencia a su Orden supone asomarse a los misteriosos encuentros que sostuvo con Dios, pues en definitiva toda revolución comienza en el silencio de un corazón iluminado.

Así pues, la obra de Ignacio de Loyola resulta en cierto sentido inclasificable para los teóricos del cambio histórico y social pues tuvo la audacia y la visión de proponer la transformación de la sociedad a través de una experiencia inédita: la “reforma interior e individual”. El principio es cartesiano pues sólo mediante la auto-reforma se podría lograr la reforma de los demás. Así pues, si la cabeza de la iglesia se sometiera este principio pronto el cuerpo sentiría y adoptaría la mejora<sup>45</sup>.

Pero además, el fundador de la Compañía de Jesús es el hombre convencido del poder del discernimiento, de un discernimiento que es interpelado tanto por la convicción como por la responsabilidad y traducido en palabras más reales necesita tanto de la mística como de la política<sup>46</sup>.

De esta forma, la clave del éxito para la reforma interior debía medirse en la práctica con dos actitudes de tensión espiritual sin las cuales no puede darse ningún compromiso: el deseo de señalarse en el servicio (que es el *magis*) a Dios y a los hombres y el discernimiento como mejor opción para la elección correcta y liberadora.

El propio Rahner define el “*magis*” como “el amor que siempre quiere más; que por sistema no conoce límites, siempre abierto hacia lo alto, para un pronto servicio de Dios, y para una voluntad de asemejarse a Cristo... pero esta sistemática aspiración ilimitada del amor... queda limitada por el ideal de servicio en la iglesia visible militante”. La razón de tan gigantesco reto del ideal ignaciano lo sintetizó sabiamente un desconocido jesuita en la *Imago primi saeculi Societatis Jesu*: “Sería divino no estar limitados por lo más grande y, sin embargo, permanecer encerrados en lo más pequeño”<sup>47</sup>.

El valor de la elección lo clarificó la aguda inteligencia de Baltasar Gracián: “No hay perfección donde no hay elección” porque vivir es saber elegir y no son suficientes ni el estudio ni la inteligencia sino que se imponen el buen gusto y el juicio recto. La elección tiene dos ventajas: “poder escoger y elegir lo mejor. Muchos con una inteligencia rica y sutil, con un juicio riguroso, estudiosos y de cultura amena se pierden cuando tienen que elegir... Por ello, éste es uno de los máximos dones del cielo”<sup>48</sup>.

Pero, ¿cuál es la herencia que el fundador lega a esa Compañía de Jesús como exigencia de identidad?

Sin lugar a dudas la práctica de los Ejercicios Espirituales es la metodología que debe avalar tanto la creatividad como el compromiso ya que con ellos el jesuita adquirirá una convicción, una experiencia y un hábito.

Esa es la raíz que generó una estructura mental de valores y motivaciones que dio origen a un lenguaje singular, sólo inteligible, en el seguidor de Ignacio, “cuando se examinan las cláusulas y el sentido del Instituto que abrazaron, tras una experiencia interior que cambió sus vidas” y que los motivó a enfrentar todo tipo de dificultades y hasta de fracasos<sup>49</sup>. En su interior tenían que conjugar la interioridad de la experiencia religiosa, la obediencia, la preparación de élite y la apertura continua a la adaptación.

Todavía más, los ideales espirituales debían alimentar sin descanso su convicción religiosa. Pero a la vez la fidelidad a la cotidianidad estuvo condicionada a la disciplina y las reglas estrictas de forma tal que todo ello constituye la piedra de toque para comprender los niveles de la entrega, la cual, en el fondo, era entendida como respuesta individual a Dios y una respuesta corporativa a los proyectos de la Compañía de Jesús. Mas, la inspiración supone tensión y sin tensión no hay creatividad ni compromiso. Por eso el barroco ha considerado siempre a Ignacio de Loyola como encarnación de su espíritu: juego de antítesis, contrastes de idealismo y realismo crudo, de realidad y sueño, de virtud y vicio, tensión y dinamismo, pero siempre abierto de par en par hacia el espíritu, la idea y la fe.

Este diálogo entre la mística y la ascética en la vida de la corporación jesuítica y la de sus miembros es fundamental para entender los avatares históricos a que deben someterse las instituciones religiosas y sus adeptos. Karl Mannheim analiza la historia a través del contraste que existe entre “utopía” e “ideología” pues tras una etapa utópica se genera otra etapa ideológica<sup>50</sup>. Para el sociólogo alemán “utopía” es el momento inspirado en el que los hombres intentan poner en práctica sus sueños a fin de construir una sociedad mejor; e “ideología” la traduce como los esfuerzos colectivos para congelar la historia y sofocar esos sueños. Sin embargo –añadirá– “el camino de la historia lleva de una topía, a través de una utopía, hasta la próxima topía.”<sup>51</sup>. El derrumbe individual y colectivo se inicia cuando la “topía” [los “baches” en el camino] destierra a la utopía de su horizonte espiritual.

La función psíquica exige para poder desarrollarse sustancia y promesas, es decir, arquetipos de identificación. Por ello, el jesuita americano -lo mismo que el europeo, el africano o el asiático- necesitaban encontrar en su formación espiritual, humanística y profesional una herencia cultural que les hiciera habitantes de una historia y partícipes de una sociedad, para de esta forma sentirse actores en una red de relaciones a partir de las cuales pudieran elaborar comportamientos en respuesta a problemas existenciales. De esta manera, cada hijo de San Ignacio, cada colegio, cada rincón misional, cada hacienda reiteraba un modelo creador que invitaba no sólo a la imitación sino al riesgo de la superación.

Y así como los Ejercicios de San Ignacio suponían en el jesuita adquirir un arquetipo espiritual que le condujera por los caminos de la vida, de la misma manera para los jesuitas americanos su respectivo Colegio Máximo se erigía en su arquetipo de identidad intelectual, punto de referencia en su conciencia ideal, simbólica o imitativa. En este horizonte emerge la Universidad Javeriana de Bogotá en donde se gestó la mayoría de los proyectos que tuvieron como fuente de reflexión el hombre, la ciencia, la religión y la sociedad neogranadina y venezolana.

Además, la producción literaria se puede convertir un excelente indicador de la vigencia que impone la dialéctica que se genera entre la “utopía” y la “ideología”, entre el espíritu rico e imaginativo porque posee la facultad de imaginar posibilidades nuevas y el anquilosamiento que suele aconsejar el sueño nostálgico de un pasado glorioso con el peligro cierto de caer en las arenas del inmovilismo acomodaticio.

Los escritores jesuitas que reflexionaron sobre Venezuela nunca hicieron ciencia pura – y tampoco podían hacerla- sino que trataron de dar respuesta con sus diversos proyectos a los requerimientos de las sociedades en las que trataban de insertarse. Y por ello casi siempre se conjugará en sus obras lo científico, lo propagandístico y lo edificativo y más cuando su fuente de inspiración era la Venezuela profunda en la que ellos escribían y trataban de redimir.

Sin duda que los enemigos del “ignacianismo” supieron poner el dedo en la llaga a la hora de interpretar el ocaso político de la orden ignaciana.

El 6 de abril de 1767 –cuatro días después de decretar el Rey Carlos III la expulsión de los jesuitas de todos sus dominios-, el erudito valenciano don Gregorio Mayans y Siscar (enemigo declarado de la Compañía de Jesús) le escribía a su colega de la Universidad de Cervera José Finestres: “Este ha sido en España el fin de este *cuervo*, que de bueno se hizo sabio, de sabio político, y de político nada”<sup>52</sup>. Y el cardenal de Bernis, embajador de Francia en Roma, señalaba que lo que precipitó la caída de los jesuitas en Francia fue “la penuria de sujetos eminentes, porque debe admitirse que desde hacía unos 20 años esta sociedad había decaído mucho”<sup>53</sup>.

Sin embargo, el ritmo del auge y la decadencia de la obra de Ignacio de Loyola la describió con precisión espiritual el poeta Novalis (protestante alemán de alma de religiosidad viva y profunda) quien intuyó la dialéctica de la genial creación del fundador de la Compañía de Jesús: “Siempre será esta Compañía –escribía en 1790- un modelo de cualquier sociedad que sienta un ansia orgánica de infinita expansión y de duración eterna; pero también será siempre una prueba de que basta un lapso de tiempo sin vigilancia para desbaratar las empresas mejor calculadas”<sup>54</sup>.

El Papa Clemente XIV, en 1773, con su Breve *Dominus ac Redemptor*<sup>55</sup> sepultó y redujo a la nada el gran proyecto universal levantado en el mundo del antiguo régimen por los jesuitas, sin embargo, el alma de la identidad ignaciana quedó viva tanto entre los jesuitas extintos como entre los admiradores y seguidores que profesaban los valores que brotan de la espiritualidad ignaciana.

En última instancia el capital con que fundaron la Compañía de Jesús Ignacio y sus compañeros se reducía a las luces del humanismo encendidas en la Sorbona y a la hoguera espiritual que prendió en cada uno de ellos la llamada de los Ejercicios Espirituales. El lema virtud y letras que consagraría después la *Ratio Studiorum* es una traducción del espíritu inicial del grupo fundador y el reto de una creatividad ardiente



que buscaba transformar el interior de los hombres y así construir una sociedad ilustrada, responsable y ética.

## Notas y bibliohemerografía

<sup>1</sup> Markéta KRÍZOVÁ. *La ciudad ideal en el desierto*. Proyectos misionales de la Compañía de Jesús y la Iglesia Morava en la América colonial. Praga, Universidad Carolina de Praga, 2004.

<sup>2</sup> Markéta KRÍZOVÁ. *La ciudad ideal en el desierto...*, 24.

<sup>3</sup> José Francisco ISLA. *Fray Gerundio de Campazas*. Prólogo de Fulgencio Fernández [Ed. facs.]. León, El Búho Viajero, [2004]

<sup>4</sup> Carta del José Francisco Isla a Cortázar. Pontevedra, 10 de septiembre de 1762. En: Conrado PEREZ PICON. "El P. Isla vascófilo. Un epistolario inédito". En: *Miscellanea Comillas*. Madrid, 43 (1965) 486-487.

<sup>5</sup> Teófanos EGIDO. "La expulsión de los Jesuitas de España". En: Ricardo GARCIA-VILLOSLADA (Dir.). *Historia de la Iglesia en España*. Madrid, biblioteca de Autores Cristianos, IV (1979) 787-792.

<sup>6</sup> Ha sido tradicional el libro del P. Bernhard DUHR. *Jesuiten Fabeln. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte*. Freiburg/B, 1891. Esta obra ha conocido, al menos, 11 ediciones y el autor cataloga hasta 34 tipos distintos de calumnias antijesuíticas. También puede verse, desde el ángulo sajón: Jonathan WRIGHT. *Los jesuitas*. Una historia de los <soldados de Dios>. Santa Perpetua de Mogola (Barcelona) (2005) 149-190.

<sup>7</sup> Rafael OLAECHEA. "Historiografía ignaciana del siglo XVIII". En: Juan PLAZAOLA (Edit.). *Ignacio de Loyola y su tiempo*. Bilbao (1992) 66.

<sup>8</sup> El lector podrá encontrar una excelente síntesis con su correspondiente bibliografía en: Charles E. O'NEILL. "Antijesuitismo". En: Charles E. O'NEILL y Joaquín M<sup>a</sup> DOMINGUEZ. *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*. Roma-Madrid, Institutum Historicum S. I. Comillas, I (2001) 178-189.

<sup>9</sup> Ludwik GRZEBIEN. "Zahorowski (Zachoroswski), Hieronim". En: Charles E. O'NEILL y Joaquín M<sup>a</sup> DOMINGUEZ. *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*. Roma-Madrid, IV (2001) 4064-4065.

<sup>10</sup> Aunque algunos autores jesuitas incurrieron en censuras papales, sin embargo lo que potenció la teoría fueron las Antologías que traducían mal o distorsionaban los textos de los autores citados. Un ejemplo fue el libro de Francisco de la Piedad (Pseudónimo). *Teatro jesuítico, apologético discurso, con saludables y seguras doctrinas, necesarias a los príncipes y señores de la tierra*. Coimbra, 1654. Los jansenistas franceses se hicieron eco del "Teatro jesuítico" y favoreció la proliferación de escritos sobre la materia.

<sup>11</sup> Pierre BLET. "Jansenismo". En: Charles E. O'NEILL y Joaquín M<sup>a</sup> DOMINGUEZ. *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*. Roma-Madrid, III (2001) 2126-2130.

<sup>12</sup> Julián J. LOZANO NAVARRO. *La Compañía de Jesús y el poder en la España de los Austrias*. Madrid, Cátedra, 2005.

<sup>13</sup> Luce GIARD. *Les jésuites à la Renaissance*. París (1995), p. XXV.

<sup>14</sup> Karl H. NEUFELD. "Apéndice. Auxiliis, Congregaciones de". En: Charles E. O'NEILL y Joaquín M<sup>a</sup> DOMINGUEZ. *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*. Roma-Madrid, IV (2001) 3734-3735.

<sup>15</sup> Melquíades ANDRES. *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos (1994) 49.

<sup>16</sup> Joseph SEBES. "Ritos chinos, controversia". En: Charles E. O'NEILL y Joaquín M<sup>a</sup> DOMINGUEZ. *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*. Roma-Madrid, IV (2001) 3367-3372. LACOUTURE. *Los jesuitas...*, 331-400.

<sup>17</sup> John CORREIA-AFONSO. "Ritos malabares". En: Charles E. O'NEILL y Joaquín M<sup>a</sup> DOMINGUEZ. *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*. Roma-Madrid, IV (2001) 3373-3375. Eva M<sup>a</sup> ST. CLAIR SEGURADO. *Dios y Belial en un mismo altar*. Los ritos chinos y malabares en la extinción de la Compañía de Jesús. Alicante, Universidad de Alicante, 2000.

<sup>18</sup> José DEL REY FAJARDO. *Una utopía sofocada: Reducciones jesuíticas en la Orinoquia*. Madrid, Universidad Carlos III-Marcial Pons (2001) 22-23.

<sup>19</sup> Jonathan WRIGHT. *Los jesuitas*. Una historia de los <soldados de Dios>. Santa Perpetua de Mogola (Barcelona) (2005) 24.

<sup>20</sup> Son innumerables las biografías de Ignacio de Loyola. Recomendamos a Ricardo GARCIA-VILLOSLADA. *San Ignacio de Loyola. Nueva biografía*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1986. Y para una información global de la vida y obra de Ignacio de Loyola: Ignacio IPARRAGUIRRE, Cándido de DALMASES y Manuel RUIZ JURADO. *Obras de San Ignacio de Loyola*. Madrid, 1991.

<sup>21</sup> Rosendo ROIG. *Ynigo de Loyola. Vida en sociedad, soledad y Compañía*. Bilbao (1978) 394-395.

<sup>22</sup> Hugo RAHNER y E. LARRACOECHEA. *Ignacio de Loyola*. Bilbao (1962) 329.

<sup>23</sup> LACOUTURE. *Los jesuitas...*, 106.

<sup>24</sup> L. TAYLOR. *Heresy and Orthodoxy in sixteenth Century Paris*. Leiden (1999) 1143-125. Citado por J. WRIGTH. *Los jesuitas...*, 34.

<sup>25</sup> Ignacio de LOYOLA. *Obras de San Ignacio de Loyola*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos (1991) 455-456.

<sup>26</sup> Luce GIARD. *Les jésuites à la Renaissance*. París (1995), p. XIII. Lászlo PORGAR. *Bibliographie sur l'histoire de la Compagnie de Jésus 1901-1980*.

<sup>27</sup> Félix ZUBILLAGA. *Cartas y escritos de San Francisco Javier*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, t. 101 (1979) 30-34.

<sup>28</sup> Jonathan WRIGHT. *Los jesuitas*, 14.

<sup>29</sup> Pedro LETURIA. "Perché la Compagnia de Gesù divenne un Ordine insegnante". En: *Gregorianum*. Roma, 21 (1940) 350-382.

<sup>30</sup> Para ello, véase: Carlos SOMMERVOGEL. *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*. Bruxelles-París, 1890-1932, 11 vols.

<sup>31</sup> Ioannes BOLLANDUS. *Imago primi saeculi Societatis Iesu a Provincia Flandro-Belgica eiusdem Societatis repraesentata*. Amberes, 1640.

<sup>32</sup> Joaquín IRIARTE. "Loyola ante la intelectualidad no-católica". En: *Razón y Fe*. Madrid, nos., 696-701 (1956) 71-96.

<sup>33</sup> René FÚLÓP MILLER. *Macht und Geheimnis der Jesuiten. Kulturhistorische Monographie*. Leipzig-Zurich (1929) 31.

<sup>34</sup> F. CHARMOT. *La pedagogía de los jesuitas*. Sus principios. Su actualidad. Madrid (1952) 28.

<sup>35</sup> Seguimos aquí el interesante artículo de: Agostino BORRAMEO. "Ignacio de Loyola y su obra a la luz de las más recientes tendencias historiográficas". En: Quintín ALDEA (Ed.). *Ignacio de Loyola en la gran crisis del siglo XVI*. Bilbao, Universidad Complutense-Mensajero-Sal Terrae, S/f [1991] 321-334.

<sup>36</sup> Jean DELUMEAU. *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*. París (1979) 247. Citado por Agostino BORRAMEO. "Ignacio de Loyola y sobra a la luz de las más recientes tendencias historiográficas". En: Quintín ALDEA (Ed.). *Ignacio de Loyola en la gran crisis del siglo XVI*. Bilbao, Universidad Complutense-Mensajero-Sal Terrae, S/f [1991] 327.

<sup>37</sup> W. REINHARD. "Gegenreformation als Modernisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters". En: *Archiv für Reformationsgeschichte*, 68 (1977) 226-252. Citado por Agostino BORRAMEO. "Ignacio de Loyola...", 337.

<sup>38</sup> Wolfgang REINHARD. "Konfession und Konfessionalisierung in Europa". En: Wolfgang REINHARD. *Bekennnis und Geschichte*. Manchen (1981) 165-189.

<sup>39</sup> W. SCHULZE. "Gerhard Österreichs Begriff <Sozialdisziplinierung> in der frühen Neuzeit". En: *Zeitschrift für hitorische Forschung*, 14 (1987) 265-302. Citado por: A. BARTOLOMEO. "Ignacio de Loyola...", 328.

Universidad de Los Andes. Procesos Históricos. Revista Semestral de Historia, Arte y Ciencias Sociales.  
Número 10. Julio 2006. Mérida-Venezuela.

---

<sup>40</sup> Dominique BERTRAND. "Ignace de Loyola et la politique". En: Juan PLAZAOLA (Edit). *Ignacio de Loyola y su tiempo*. Bilbao (1992) 713.

<sup>41</sup> Ignacio IPARRAGUIRRE, Cándido de DALMASES y Manuel RUIZ JURADO. *Obras de San Ignacio de Loyola*. Madrid (1991) 220-306 (Ejercicios Espirituales) y 465-695 (Constituciones).

<sup>42</sup> Ignacio de LOYOLA. *Ejercicios espirituales para vencer a si mismo y ordenar su vida sin determinarse por afección alguna que desordenada sea*. Innumerables ediciones.

<sup>43</sup> Jean LACOUTURE. *Jesuitas*. I. Los conquistadores. Barcelona-Buenos Aires-México (1993) 41.

<sup>44</sup> Hugo RAHNER. *Ignacio de Loyola y su histórica formación espiritual*. Santander (1955) 11-12.

<sup>45</sup> Así se desprende del testimonio del propio Ignacio cuando fue elegido Paulo IV en 1555. Dice González de Cámara: "El sábado [18 de mayo de 1555] decía el Padre que si el papa reformase a si y a su casa y a los cardenales en Roma, que no tenía más que hacer y que todo lo demás se daría luego". L. GONÇALVES DA CAMARA. "Memoriale seu diarium". En: *Fontes narrativi de S. Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu initiis*. I: *Narraciones scriptae ante annum 1557*. A cargo de D. FERNANDEZ ZAPICO, C. DE DALMASES. Romae (1943) 583.

<sup>46</sup> Dominique BERTRAND. "Política y mística en los jesuitas". En *Manresa*. Madrid, 63 (1991) 377-391.

<sup>47</sup> Hugo RAHNER. *Ignacio de Loyola y su histórica formación espiritual*. Santander (1955) 13-14.

<sup>48</sup> Baltasar GRACIAN. *Oráculo manual y arte de prudencia*. Madrid (1998) 30, nº., 51.

<sup>49</sup> M. RUIZ JURADO. "Enviados por todo el mundo...". En: *Paramillo*. San Cristóbal, 14 (1995) 735-736.

<sup>50</sup> Karl MANNHEIM. *Ideología y utopía: introducción a la sociología del conocimiento*. Madrid, Ediciones Aguilar (1973) 195-199.

<sup>51</sup> Karl MANNHEIM. *Ideología y utopía...*, 201.

<sup>52</sup> A. MESTRE. *Epistolario de G. Mayans y M. Martínez Pingarrón*. Valencia, III (1989) 13 y 58.

<sup>53</sup> BERNIS. *Memoires*. París, Mercure de France (1980) 302-303. Citado por Rafael OLAECHEA. "Historiografía ignaciana del siglo XVIII". En: Juan PLAZAOLA (Edit). *Ignacio de Loyola y su tiempo*. Bilbao (1992) 70-71.

<sup>54</sup> Ricardo GARCIA-VILLOSLADA. *San Ignacio de Loyola. Nueva biografía*. Madrid (1986) 8.

<sup>55</sup> *Breve de nuestro muy Santo Padre Clemente XIV por el qual su Santidad suprime, deroga, y extingue el instituto y orden de los Clérigos Regulares, denominados de la Coppañía de Jesus, que ha sido presentado en el Consejo para su publicación*. Año 1773. En Madrid, En la Imprenta de Pedro Marin.