

EL BIEN COMÚN EN LOS INICIOS DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS: DESDE LOS PRIMEROS AÑOS HASTA EL PENSAMIENTO DE FRANCISCO SUÁREZ*

IGNACIO SEPÚLVEDA-DEL-RÍO

Universidad Loyola Andalucía

RESUMEN: Se ha acusado a los jesuitas, muchas veces, de ser una orden híbrida: son religiosos y también seculares, se preocupan del Evangelio y también de la economía, política, ciencias, etc. ¿De dónde proviene esta particular forma de ser? Pensamos que la clave para responder a esta pregunta está en la preocupación de los jesuitas por la idea del bien común que ya se puede encontrar en sus documentos fundacionales.

PALABRAS CLAVE: jesuitas; bien común; Francisco Suárez.

Common Good at the beginnings of the Society of Jesus: from the first years to the ideas of Francisco Suárez

ABSTRACT: Jesuits have been accused, many times, of being a hybrid order: they are religious and secular at the same time, they are concern about the Gospel and also about economics, politics, science, etc. Where does this way to be come from? We think that the key to answer to this question lays on the Jesuit concern for the common good. This very idea is to be found in their foundational documents.

KEY WORDS: jesuits; common good; Francisco Suárez.

INTRODUCCIÓN

Frecuentemente se ha acusado a los jesuitas de ser híbridos (Pasquier, en *Le Cathecisme des Jésuites* de 1602, los llamaba *hermafroditas*) por su extraña relación entre el mundo y lo de Dios, lo secular y lo religioso. Desde sus primeros inicios los jesuitas han tenido una gran preocupación, más que obvia, por la *cura de las almas* y la evangelización. Pero junto con ella se han preocupado por temas muy diferentes como la lingüística, matemáticas, geografía, botánica, historia, política, etc. ¿A qué se debe esto? ¿Qué hay en el planteamiento de los jesuitas que los hace abrirse a temas que, en apariencia, se alejan de lo que sería la evangelización?

En la Fórmula del Instituto —bula pontificia de aprobación de la Compañía de Jesús— se describe el campo apostólico de los jesuitas. En la enumeración de sus posibles trabajos, todos en relación con el evangelio, llama la atención uno de ellos: la búsqueda del bien común. Este concepto, tratado por distintos filósofos, parece ser el pivote que da cabida a la hibridez jesuita, en el sentido

* Este artículo se enmarca dentro del Proyecto I+D+I «Pensamiento y tradición jesuita y su influencia en la Modernidad desde las perspectivas de la Historia, la Traductología y la Filosofía Jurídica, Moral y Política» (PEMOSJ), financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España y el Fondo Europeo de Desarrollo Regional (MINECO/FEDER) (referencia FFI2015-64451-R), y cuyo investigador principal es el Prof. Dr. Juan Antonio Senent de Frutos.

que los abre a temas que van más allá de la mera preocupación por la cura de almas y la evangelización.

En esta investigación intentaremos dilucidar, a través de la génesis de la Formula del Instituto y en sus sucesivas redacciones, y en la práctica jesuita de los primeros años, el origen y alcance de la preocupación jesuita por el bien común. En relación con lo anterior, veremos cómo un filósofo y teólogo jesuita, Francisco Suárez, se hace eco de la problemática del bien común y la reflexiona a nivel filosófico.

1. BREVES ANTECEDENTES DEL BIEN COMÚN

El origen del bien común viene de antiguo en la tradición filosófica política de Occidente. En *La República* (Cfr. IV) Platón concebía el bien común como aquel bien que trasciende todos los bienes particulares, de tal manera que la felicidad global debía ser superior a la felicidad de los individuos que componían la comunidad política¹. La pregunta obvia que se presenta a la propuesta de Platón es cómo se puede dar la participación de las personas en este bien común del Estado.

Aristóteles también reflexionó sobre el problema del bien común e intentó dar respuesta a las dudas que el planteamiento de Platón dejaba sin responder. En la *Ética Nicomáquea*, Aristóteles planteaba que entre el bien del individuo y el bien de la ciudad es mucho más perfecto salvaguardar el de la segunda, pues su bien es mucho más deseable y *divino*². En la *Política*, el Estagirita afirma —de modo contrario a lo que luego será lugar común en la Modernidad— que la ciudad no es principalmente una comunidad donde evitar injusticias recíprocas y con vistas al intercambio comercial (1280b). Evidentemente Aristóteles reconoce que ambas cosas son importantes, pero no son lo esencial de una comunidad política. El fin de la vida de una comunidad política es la búsqueda del vivir bien, es decir, una vida feliz y buena (1281a). Todas las cosas se deben ordenar conforme a este fin. Ahora bien, el bien común no versa principalmente sobre bienes sociales (mayor o menor riqueza), sino sobre la virtud (1328a). La virtud es la que ayuda a desarrollar todo aquello que lleva a que el ser humano pueda vivir más de acuerdo a su naturaleza más profunda.

¹ Al respecto Platón afirma: «...no fundamos el Estado con la mirada puesta en que una sola clase fuera excepcionalmente feliz, sino en que lo fuera al máximo toda la sociedad. Porque pensábamos que en un Estado de tal índole sería donde mejor hallaríamos la justicia, y en cambio la injusticia en el peor fundado; y tras observar uno y otro, pronunciaríamos el juicio sobre lo que hace rato que buscamos. Modelamos el Estado feliz, no estableciendo que unos pocos, a los cuales segregamos, sean felices, sino que lo sea la totalidad...(*República* 420c)».

² «Pues aunque sea el mismo el bien del individuo y el de la ciudad, es evidente que es mucho más grande y más perfecto alcanzar y salvaguardar el de la ciudad; porque procurar el bien de una persona es algo deseable, pero es más hermoso y divino conseguirlo para un pueblo y para ciudades (*Et. Nic.* 1094b)».

En la Baja Edad Media, Santo Tomás de Aquino, de la mano de Aristóteles, retomará el tema del bien común. En su obra *Del Reino* (2003), dedicada al rey de Chipre, Hugo II de Lusignan, el Aquinate entiende, al igual que Aristóteles, que el ser humano es un animal político que necesita de los otros hombres para poder vivir. Pero la diferencia con el Estagirita, según Beuchot (2005: 103), radica en que el hombre no «hace la sociedad sólo por instinto natural, sino que, dado que tiene razón, elige la forma de hacer la sociedad, por ejemplo el tipo de gobierno».

Para Santo Tomás una multitud libre debe ser dirigida por su gobierno hacia el bien común, esto sería lo justo. En cambio, cuando multitud es dirigida hacia el bien particular de cada uno el régimen será perverso e injusto (Tomás de Aquino 2003: L I, c.1: 112). Por tanto, para el Aquinate «gobernar es llevar convenientemente lo que es gobernado a su debido fin». Y pone el ejemplo de un barco bien gobernado: así como el fin de una nave gobernada por un marinero es llegar a buen puerto, el deber de quien gobierna una comunidad es llevarla hasta su fin. Este fin último, según la perspectiva de Santo Tomás, es la felicidad última que solo se daría en la contemplación de Dios. Siguiendo a Aristóteles, el Aquinate entiende que para que una comunidad pueda conseguir su fin último debe vivir según la virtud. Esta es la razón por la cual los seres humanos se reúnen para vivir juntos: conseguir la vida virtuosa y a través de esta vida virtuosa conseguir la fruición divina. Vale la pena destacar aquí un par de elementos: Santo Tomás entiende que el fin de la vida humana no puede ser ni la abundancia de riquezas ni, tampoco, solo conseguir subsistir. Si el fin de la vida humana fuera el primero, el administrador (el que se dedica a los negocios) sería quien gobernaría la comunidad; si se diera el segundo caso, los animales también serían parte de la comunidad civil.

En el pensamiento de Santo Tomás, tal como hemos visto, el fin de una sociedad debe apuntar hacia la trascendencia, hacia el encuentro con Dios. Es por eso que el bien común temporal debe apuntar hacia generar las condiciones de posibilidad para que los hombres puedan encontrarse con Dios. Estas condiciones se lograrían a través de tres elementos: que la sociedad pueda vivir en paz; que la sociedad, unida por el vínculo de la paz, sea dirigida a obrar bien; por último, que haya suficiente cantidad de aquello que se requiere para vivir rectamente. Es decir, una sociedad que viva en paz, que busque obrar el bien y que todos puedan tener lo suficiente para vivir.

2. LA COMPAÑÍA DE JESÚS Y LA BÚSQUEDA DEL BIEN COMÚN EN LA FÓRMULA DEL INSTITUTO

2.1. La Fórmula del Instituto: sus orígenes

Como es bien sabido, la Compañía de Jesús tiene su origen en la experiencia vital de conversión que San Ignacio de Loyola vivió luego de ser herido en el sitio de Pamplona. Su experiencia de búsqueda espiritual —plasmada con fina maestría en los Ejercicios Espirituales— lo llevó a ir discerniendo, a través de su propia vida e historia, cuál era el camino que Dios tenía para él. En este camino

de discernimiento, Ignacio se ve prontamente acompañado por un grupo de hombres de diferentes nacionalidades que estudiaban en la Universidad de París. Allí reciben una profunda formación teológica y con un fuerte acento en las humanidades. Este grupo de «primeros compañeros», luego de un fallido intento de ir a Jerusalén, decide ponerse bajo las órdenes del papa para que éste les envíe a las misiones que estime necesarias.

Viendo que esta decisión de ponerse a disposición del papa implicaría su separación como grupo, los primeros compañeros deciden hacer un discernimiento para ver cómo pueden permanecer unidos como un grupo³. El fruto de este discernimiento es el inicio de la Compañía de Jesús como tal y su documento fundante es lo que se denomina la «Fórmula del Instituto».

La Fórmula del Instituto es el documento jurídico fundacional de la Compañía y se asemeja a la «regla» de otras congregaciones religiosas de la Iglesia tales como los Benedictinos, Dominicos o Franciscanos. Así, la Fórmula busca plasmar la experiencia espiritual de San Ignacio y de los primeros compañeros, dando un objetivo claro de cuál será su campo de misión y su manera de realizarla.

La Fórmula del Instituto tuvo tres redacciones distintas. La primera de ellas fue en Roma, en el mes de julio de 1539. Esta primera redacción es fruto del trabajo colectivo de Ignacio y los primeros compañeros⁴. Este documento, presentado por el Cardenal Gasparo Contarini al papa Pablo III, está dividido en cinco breves capítulos. El primer capítulo se refiere, ante todo, a la vocación de evangelizar a las almas a través de un cuerpo organizado apostólicamente. El segundo capítulo se centra en un tema complejo y novedoso para el momento: el voto de obediencia especial al papa. Este capítulo generó ciertas complicaciones, pues no faltaron las críticas al señalar que todo clérigo debía obediencia al sumo pontífice. El tercer capítulo se centra en la obediencia al superior de la Compañía y en la necesidad de recomendar la enseñanza del catecismo. La primera parte del capítulo cuarto se refiere al tema de la pobreza en la Compañía y de cómo los escolares serían una excepción a este respecto. Por último, la última parte de la Fórmula se refiere a la exclusión del coro —una novedad muy discutida para la época y que se temía podía ser usada por los protestantes para reafirmar sus errores—, la recomendación de no imponer austeridades y de no admitir a profesión a nadie sino después de muchas

³ Sobre estas deliberaciones dice Polanco: «Cuando los nuestros se reunieron en Roma, al comenzar la primavera de este año, todavía no tenían propósito de establecer alguna Congregación o Instituto permanente; sino de emplearse ellos mismos y otros, si el Señor los añadiese, en el servicio divino y ayuda de las almas, ya que no habían podido pasar a Jerusalén y se les abría amplio camino en varias provincias y ciudades de Italia y fuera de ella... Entonces, pues, empezaron todos a pensar que la voluntad de Dios sería que estableciesen entre ellos una compañía perpetua, la cual siguiera sirviendo a Dios en el mismo ministerio después de la muerte de ellos... (citado en: Coemans 1974, p. 11)».

⁴ Se suele afirmar que San Ignacio redactó esta primera versión de la Fórmula. Mario Gioia cita la *Monumenta Ignatiana* para dar cuenta de eso: «con la aprobación de todos, el P. Ignacio tomó el encargo de hacer la fórmula de vivir en la Compañía» (1974, p. 76), pero O'MALLEY (2005) más bien piensa que esto fue un trabajo colectivo coordinado por San Ignacio.

probaciones. Vale la pena notar que en esta primera redacción de la Fórmula del Instituto no se hace ninguna referencia al bien común.

La primera redacción de la Fórmula del Instituto, tal como hemos señalado más arriba, enfrentó tres dificultades principales: el voto de obediencia al papa, la exclusión del coro y, por último, la recomendación de no imponer austeridades. Frente a estos obstáculos, se propone que el cardenal Guidiccioni actúe como mediador. El problema es que éste era completamente contrario a la proliferación de nuevas congregaciones religiosas. Con todo, con fecha 27 de septiembre de 1540 el papa aprueba la Compañía de Jesús a través de la bula *Regimini militantes Ecclesiae*. Esta bula es la segunda redacción de la Fórmula del Instituto. Los cambios con respecto a la primera redacción, según Aldana, son los siguientes: «se añade una motivación más explícita del voto de obediencia al Papa; y se suprimen los dos párrafos relativos a las solemnidades en el culto y a la vida común en lo exterior (Aldana, 1981: 34)». Junto con los cambios anteriores, se agregan ciertos pasajes para dar más precisión al texto. Así, se añade la referencia al «Romano Pontífice»; se agregan, entre los ministerios, las predicaciones públicas y las confesiones. Un último cambio, que será decisivo en el futuro, tiene que ver con los colegios. Ellos serán, en el futuro, los que poseerán rentas para la sustentación de los escolares. Es importante destacar que en esta segunda redacción de la Fórmula del Instituto tampoco se hace ninguna referencia al bien común.

Al poco tiempo de haber sido aprobada la Fórmula, San Ignacio y sus compañeros se dan cuenta que será necesaria una nueva formulación de la regla del instituto. Pero esta nueva formulación tardará varios años en concretarse. Mientras tanto, la misma evolución del instituto irá generando una experiencia que será importante para el futuro. El trabajo de Juan Alfonso Polanco, quien se incorporó a la Compañía en 1541, fue vital en la tercera reelaboración de la tercera versión de la Fórmula del Instituto. Sobre el trabajo de Polanco al respecto, Aldana afirma:

«Fue escribiendo cada uno de los puntos de la Fórmula de 1540, y debajo de ellos, en líneas más cortas, las observaciones y dudas que su lectura le sugería. Presentó después todo el trabajo a S. Ignacio y anotó en el margen las respuestas del santo Fundador... No contento con eso, hizo Polanco copiar las mismas dudas y observaciones, junto con las respuestas dadas oralmente, y lo sometió a la mayor consideración de S. Ignacio». (Aldana, 1981: 35)

Es importante señalar que el trabajo de Polanco no se limitó a hacer de simple amanuense o secretario, sino que ayudó en la reflexión de ciertos elementos importantes de la tercera redacción de la Fórmula.

¿Cuáles son las novedades de esta tercera redacción de la Fórmula? Aldana afirma que los cambios realizados llegan al centenar. Los más significativos tienen que ver con explicar más claramente el fin del instituto, así como la competencia de la Congregación General y del Preósito General; otros se dirigen a especificar el carácter sacerdotal de la Compañía y a explicar la razón de ser de los colegios, etc. La nueva redacción de la Fórmula fue revisada y

aprobada por el Papa Julio III el 21 de julio de 1550 a través de la bula *Exposcit debitum*. En la bula el Papa señala que la nueva Fórmula del Instituto presenta con mayor exactitud y precisión lo que es la Compañía.

La Fórmula de 1550 establece que los fines de la Compañía de Jesús son la defensa y propagación de la fe, así como el aprovechamiento de las almas en la vida y la doctrina cristiana (14-18). Los medios específicos utilizados para estos fines serían la predicación del ministerio de la palabra, los Ejercicios Espirituales y las obras de caridad, poniendo especial énfasis en la enseñanza de la doctrina cristiana a los niños y a los ignorantes, así como la consolación espiritual a través de la confesión y de la administración de los sacramentos (19-29). Estos serían los medios fundamentales para conseguir los fines planteados. Además, se plantea que el jesuita se debe mostrar dispuesto a realizar otras actividades tales como: *reconciliar a los desavenidos, socorrer misericordiosamente y servir a los que se encuentran en las cárceles o en los hospitales, y a ejercitar las demás obras de caridad, que según parecerá conveniente para la gloria de Dios* (30-37). Cada una de estas actividades tiene claras resonancias evangélicas (Mt. 25) y era parte de la actividad que los jesuitas estaban realizando en las ciudades donde estaban.

Junto con lo anterior, la redacción de la Fórmula de 1550 agrega una novedad que, si se mira con detalle, aparece discordante con el tenor de toda la Fórmula: «*et commune bonum*», es decir, «*y el bien común* (38)». Repasemos el contexto: antes de hacer referencia al bien común, tal como hemos expuesto, se presentan las que Aldana entiende como actividades secundarias para cumplir la misión de la Compañía. Cada uno de estos medios secundarios está enraizado en la tradición evangélica. Pero cuando se hace referencia al *bien común* parece haber un salto. Es decir, se pasa de la tradición evangélica a una tradición ligada con el pensamiento político filosófico y, sobre todo, con el humanismo. ¿Por qué en la última redacción de la Fórmula del Instituto se agrega esta novedad que, al parecer, es tan discordante con el resto del texto? Llama la atención que el mismo Aldana guarda silencio al respecto. Intentemos dar alguna luz al respecto.

2.2. El Bien Común desde el contexto de los inicios de la Compañía de Jesús

2.2.1. La figura de Polanco

¿Cómo entender la aparición de la idea del bien común en la última redacción de la Fórmula del Instituto? Una primera respuesta posible es la presencia, como ya hemos señalado, de Juan Alfonso Polanco. Polanco. Después de hacer los Ejercicios Espirituales con Diego Laínez en agosto de 1541 (García de Castro, 2012), decide ingresar a la Compañía de Jesús. Proveniente de una familia noble (aunque con algo de sangre judía de parte de su familia materna⁵) y dedicada al comercio, Polanco nace en la ciudad de Burgos, España, el

⁵ Al respecto se puede consultar la obra de MARYKS, R. (2010) *The Jesuit Order as a Synagogue of Jews*.

año 1517. A los 13 años (1530), Polanco parte a la Universidad de París en la que su tío, Bernardino de Salinas, era rector. Allí estudia humanidades y filosofía obteniendo el grado de Maestro. La formación recibida por Polanco en la Universidad de París es una interesante mezcla entre la escolástica y los nuevos estudios humanísticos⁶. Una vez ingresado en la Compañía, y luego de formarse en teología en la Universidad de Padua, Polanco es llamado a Roma, en 1547, para servir como secretario de San Ignacio. Su trabajo como secretario de San Ignacio —y luego como secretario de los dos siguientes generales, Diego Laínez y San Francisco de Borja— fue preponderante para la naciente Orden. Al respecto O'Malley señala:

«El rol de Polanco fue crucial. Aunque aún se mantiene la interpretación tradicional de que Ignacio fue la principal inspiración detrás de las Constituciones y otros documentos relacionados, mucha de la redacción y de la construcción y muchos de los detalles deben ser atribuidos al secretario. En el largo proceso de composición, Polanco hizo sugerencias, planteó preguntas, emprendió investigaciones para responderlas y redactó posibles respuestas. Todo era presentado a Ignacio para su revisión y aprobación, pero, como en cualquier caso de colaboración tan cercana, el problema de autoría no puede ser solucionado simplemente con atribuir los contenidos a Ignacio y la forma a Polanco» (O'Malley, 1993: 7)⁷.

No es de extrañar, por tanto, que la misma idea del *bien común* haya sido una propuesta de Polanco y que esté en directa relación con su formación humanista recibida en París. El mismo O'Malley afirma que Ignacio, aunque tenía una buena formación teológica, raramente abordaba temas teológicos (o filosóficos, podemos agregar) de manera explícita. Más bien prefería delegar ese trabajo en Polanco.

Ahora bien, aun asumiendo que Polanco haya sido el autor intelectual de la idea del bien común en la Fórmula del Instituto, conviene preguntarse la razón por la que esta idea fue agregada al documento. Es decir, es posible que la explicación de la idea del bien común en la Fórmula se deba, sobre todo, al contexto socio-pastoral que la Compañía tuvo que afrontar en sus primeros años de fundación.

2.2.2. *El contexto socio-pastoral de los primeros años de la Compañía de Jesús*

La segunda Fórmula del Instituto, como hemos señalado antes, se aprobó en 1541. Entre 1541 y 1550, cuando se aprueba la Fórmula definitiva, muchas cosas han acontecido en la corta historia de la Compañía de Jesús. En este período de nueve años podemos encontrar «otra fuente», por así decirlo, que nos explique el particular modo de proceder de la Compañía de Jesús y, más

⁶ Sobre la influencia del *Modus Parisiensis* en la formación de los escolares de la Compañía de Jesús se puede consultar la obra de O' MALLEY (1993), *The First Jesuits*, pp. 215ss. Es interesante ver la importancia que tenían los estudios de las humanidades.

⁷ Traducción personal.

en particular, su dedicación al tema del bien común. Esta fuente no es ningún documento formal, sino que mira a lo que podríamos denominar como la historia social (O'Malley, 2006) de la Compañía. Es decir, pone el foco en el hacer de los primeros años de la Compañía.

Con respecto a la pregunta por el bien común, conviene poner atención a tres aspectos esenciales del trabajo apostólico de los jesuitas en estos primeros años: el apostolado social, el cultural y, por último, lo que podríamos denominar como el apostolado cívico. Antes de entrar en cada uno de ellos, conviene traer a la memoria el inicio de los Ejercicios Espirituales⁸ de San Ignacio: el Principio y Fundamento. La puerta de entrada de los Ejercicios afirma que el ser humano es creado para alabar, servir y reverenciar a Dios y mediante esto salvar su alma. Y, sigue el Principio y Fundamento, todas las cosas creadas son instrumentos que pueden ayudar a cumplir este fin. Es decir, el ser humano tiene su fin último en Dios, pero este fin no se puede separar de las cosas del mundo. Así, toda la creación es santificada y es vehículo para encontrarse con el Creador y cumplir el fin para el que el ser humano está destinado. Teniendo el Principio y Fundamento como marco referencial, se pueden entender con mayor profundidad los tres apostolados a los que haremos referencia.

Con respecto al apostolado social, podemos ver que en la Fórmula del Instituto se nombran las «obras de caridad» que hacen directa referencia a Mateo 25. En la misma versión de 1550 se agregan tres obras de caridad que no estaban en las dos versiones anteriores: reconciliar a los desavenidos, socorrer y servir a los que están en las cárceles y servir a los que están en los hospitales. Más allá de lo que señala la Fórmula, durante los primeros años los jesuitas trabajaron, tal como lo hizo Ignacio, en la fundación de refugios para prostitutas que querían abandonar aquella vida. El trabajo realizado con estas mujeres iba más allá de la confesión, pues se buscaba poder generar las condiciones de vida para que ellas pudieran dejar la prostitución y así vivir una vida distinta.

Este tipo de apostolado social no era, de manera alguna, privativo de los jesuitas. Muchas otras congregaciones, como los Franciscanos y Dominicos, también lo realizaban. La novedad, tal como apunta O'Malley, es que los jesuitas entendían estas obras de misericordia como una parte esencial de su propia identidad. Al respecto O'Malley afirma:

«Ellos no eran solo predicadores del Evangelio y ministros de los sacramentos, sino que también, públicamente, eran agentes comprometidos en la construcción de instituciones de asistencia social». (O'Malley, 2006: 20)

Un ejemplo de este compromiso con la asistencia social se puede ver en la creación, por parte de los jesuitas, de farmacias que sirvieran a la ciudad donde vivían⁹.

⁸ Recordemos que los Ejercicios Espirituales nacen de la experiencia personal de San Ignacio de Loyola, quien puso por escrito, y siguiendo un método, ciertas prácticas espirituales que le habían ayudado en su camino de encuentro con Dios.

⁹ Al respecto se puede consultar la obra de PRIETO, A. (2011).

Otro ejemplo del compromiso de la Compañía con el bien común se puede ver en los objetivos de los colegios¹⁰ recientemente fundados en distintas ciudades. En diciembre de 1551 Polanco escribe una carta, en nombre de san Ignacio, a Antonio Araoz. En dicha carta Polanco presenta quince objetivos que la Compañía debiera buscar a través de sus colegios. Según O'Malley (2006: 21), en los últimos seis objetivos Polanco se refiere a los beneficios para las ciudades o pueblos donde las escuelas se ubican. En el penúltimo objetivo se plantea que los jesuitas deben estimular y ayudar en el establecimiento de hospitales, en las casas de *convertidas* (prostitutas) y en instituciones similares. Es decir, se puede afirmar que en la mirada de los primeros jesuitas hay un correlato claro entre los colegios y los trabajos de asistencia social; aún más: es una relación clara entre lo que se entiende como obras de caridad y la construcción del bien común. El último objetivo planteado en la carta a Araoz se afirma:

«Aquellos que ahora son solo estudiantes llegarán a ser pastores, oficiales civiles, administradores de justicia, y tendrán otros puestos importantes para el beneficio y el provecho de todos¹¹». (citado en: O'Malley, 2006: 22)

El objetivo propuesto es claramente humanista: el estudio debe ser un camino para salir de la propia comodidad y preocuparse por el ser humano concreto y la sociedad.

El apostolado cultural, por su parte, se desarrolló en conjunto con los colegios de la orden. La educación de los jesuitas no solo enseñaba lo que eran consideradas las disciplinas superiores de teología y filosofía, sino también el programa de humanidades —tomado de la Universidad de París— que incluía gramática, retórica, poesía, oratoria, drama y, por supuesto, la enseñanza de los clásicos de la antigüedad¹². La idea era que los alumnos recibieran una formación que los habilitara para la vida laica —digamos, la vida de negocios—, pero también una formación pensada para generar el bien común en la comunidad en la que residieran. Estas prácticas se siguen utilizando hoy en la educación jesuita, donde se pone el énfasis en las ideas de *utilitas*, *iustitia*, *humanitas* y *fides*¹³. Por tanto, a través de la educación humanista se buscaba que los estudiantes de los colegios jesuitas pudieran recibir una educación que los preparara en la cultura, la urbanidad y la preocupación por lo civil, de tal manera que los futuros líderes de la sociedad pudieran transmitir y aplicar lo aprendido en sus propias comunidades.

¹⁰ La relación entre los colegios y la búsqueda del bien común de las ciudades donde se establecieron es muy estrecha. Al respecto cabe señalar que fundación del colegio de Messina, en 1548, fue un punto de inflexión para la Compañía. La decisión de tener colegios afectó, de manera sustancial, la fisonomía y posterior desarrollo de la Compañía.

¹¹ Traducción personal.

¹² Muchos jesuitas pasaron su vida enseñando las obras de Cicerón, siendo muy influyente en el pensamiento de la Compañía. Las investigaciones de MARYKS, R. (2008) son muy interesantes al respecto: la frase de Nadal que definía a los jesuitas como ciudadanos del mundo, así como aquella de contemplativos en la acción —atribuida a san Ignacio— tendrían su origen en Cicerón.

¹³ Al respecto recomiendo el artículo de AGÚNDEZ, M. (2008).

El apostolado civil fue otro de los rasgos distintivos de la naciente Compañía de Jesús. Los colegios jesuitas tuvieron un gran peso en las ciudades donde estaban, pues no solo se dedicaban a la función específica de enseñar —que sería su principal objetivo—, sino que eran instituciones que cumplían un importante rol social y cívico en las ciudades. Al respecto O'Malley (2006) señala que los colegios jesuitas eran instituciones conectadas con la vida de la ciudad y con sus necesidades. Así, en muchas de ellas la biblioteca del colegio era la única biblioteca de la ciudad. Por otra parte, cuando se veía necesario, los jesuitas no solo formaban a sus alumnos en humanidades, sino que también daban clases de equitación y esgrima. En cuanto a la vida cultural, los colegios de la Compañía eran una parte importante de las ciudades, pues ofrecían entretenimiento a través de la música y el teatro¹⁴.

En línea con lo que hemos afirmado anteriormente, la educación de los colegios jesuitas buscaba no solo dar una buena educación práctica a los jóvenes que acudían a las aulas, sino que iba más allá y buscaba formar, dentro de lo que sería la sociedad de la época, un buen ciudadano. A este respecto era fundamental la enseñanza de la retórica, considerándola no solo como la facultad de teorizar lo que es adecuado en cada caso para convencer a través del argumento (tal como la define Aristóteles en la *Retórica*), sino entendiéndola como la ciencia cívica a través de la cual discernimos sobre los temas cívicos. De esta manera, el ejercicio de la retórica se entiende como la capacidad, o arte, de generar consensos que ayuden a reunir a la sociedad en aras de la búsqueda de una causa común para el bien de la comunidad o sociedad. Al respecto vale la pena recordar un clásico texto de Cicerón, *Los Deberes*, que, seguramente, era enseñado en las clases:

«...ya que no hemos nacido solo para nosotros, sino que la patria reclama una parte de nuestro nacimiento y otra los amigos —como espléndidamente escribió Platón—, y ya que, como gusta a los estoicos, lo que se engendra en la tierra todo es creado para el uso de los hombres, y los hombres han sido engendrados en razón de los hombres —para que entre ellos puedan favorecerse unos a otros—, debemos seguir la guía de la naturaleza en lo de poner a disposición general los bienes de utilidad común mediante la prestación de servicios, aportando y recibiendo; y en lo de afianzar la asociación de los hombres entre sí tanto mediante la experiencia como por el esfuerzo, como con los recursos». (I.7.22)

El ser humano no vive para sí mismo, ni en soledad. Desde esta perspectiva, los seres humanos están en relación con la sociedad y se debe buscar el bien común de ésta a través de los distintos servicios que se puedan prestar.

Recapitulemos brevemente. La idea del bien común en la misión de los jesuitas no fue algo que surgió en los tiempos de los primeros compañeros ni en las primeras dos Fórmulas del Instituto. El bien común, como parte esencial de la misión de la Compañía, surge solo en la tercera versión de la Fórmula

¹⁴ Hoy en día muchos jesuitas mantienen viva esta tradición a través de sus aportes a la música, pintura, escultura o teatro.

del Instituto. Esto se debería, como hemos mostrado anteriormente, a dos elementos esenciales: la presencia de Juan Alfonso Polanco como secretario de San Ignacio y el modo de proceder —social, religioso, cultural— de los primeros jesuitas durante los primeros años de la Compañía. Ambos elementos configuraron una manera novedosa y muy propia de los jesuitas de entender y realizar el trabajo por las almas.

3. EL BIEN COMÚN EN FRANCISCO SUÁREZ

Francisco Suárez (1548-1617) es uno —sino el que más— de los más destacados teólogos y filósofos de la historia de la Compañía de Jesús. Suárez entra en la Compañía de Jesús en 1564, es decir, 8 años después de la muerte de San Ignacio y a 25 años de la primera aprobación de la Orden. Su filosofía es considerada el gozne entre la filosofía escolástica de la Edad Media y la nueva filosofía racionalista producto de la Modernidad. Así, en su obra se puede reconocer el método escolástico, pero con mucha influencia del humanismo de su tiempo y, también, del nominalismo¹⁵.

El contexto político, social y religioso en el que vivió Suárez está marcado por profundos cambios. Los siglos XVI y XVII son siglos marcados por, al menos, tres elementos esenciales: el primero de ellos es la exploración y colonización geográfica llevada a cabo por los distintos reinos europeos (aunque en el tiempo de Suárez muchos de estos descubrimientos ya se habían realizado); por otra parte, en ambos siglos se vivió la Reforma Protestante —con la consiguiente Reforma Católica— y los distintos efectos que de ella se derivaron para la vida social, política y religiosa en Europa. El tercer elemento a tener en consideración es el surgimiento de lo que hoy en día entendemos como el estado-nación y el fin del sistema feudal.

La vasta obra de Suárez no solo se ocupa de temas teológicos o metafísicos, sino que también se adentra en la moral, las leyes y la política. Dentro de estas temáticas, el bien común es tratado en directa relación con la justicia¹⁶ y, por supuesto, en su relación con la comunidad política¹⁷. Suárez entiende, en la misma línea que Aristóteles y Santo Tomás, que el ser humano es social por naturaleza y que, por su inclinación natural, tiende a construir distintos tipos

¹⁵ Al respecto se pueden consultar a FONT (2013), PACE (2012), PEREIRA (2006) y MENN (1997).

¹⁶ El filósofo español trabaja el tema de la justicia en distintas obras: *De Iustitia et Iure* (1584), *De Iustitia Dei* (1599), *De Legibus* (1612) y en *Defensio Fidei* (1613). En general Suárez entiende la justicia a la manera aristotélica, es decir, como una virtud. Al respecto PACE (2012: 502) señala: «...his more systematic treatment of justice occurs within the traditional framework of a discussion of the virtue of justice with its division into legal, commutative and distributive justice. He accepts these distinctions, yet in discussing them he adds many important points to the traditional understanding».

¹⁷ Sobre el bien común y su relación con el gobernante en Suárez, se puede consultar el trabajo de FONT (2013).

de sociedad. Lo novedoso en el pensamiento de Suárez —y su diferencia con el Estagirita y el Aquinate— es la intervención de la voluntad humana en la construcción de estas sociedades. Es decir, hay un consentimiento o un pacto social. Al respecto Scannone afirma:

«La modernidad de Suárez se muestra en su acentuación de la libertad y, por eso, de la necesidad de consenso voluntario. Pero éste no presupone una antropología individualista de la libertad, que sólo ulteriormente se hace social por medio de un pacto. Por el contrario, el hombre naturalmente libre es asimismo natural y necesariamente social y político, aunque forma parte de esta o de otra comunidad política determinada en forma libre e histórica. Y, habiéndola ya constituido por consenso voluntario, asimismo consiente libremente en elegir una forma determinada de gobierno, las obligaciones mutuas de gobernantes y gobernados, y al gobierno mismo». (Scannone, 1998: 87)

El planteamiento de Suárez pone un fuerte acento en la voluntariedad de la asociación social y política. Es decir, el ser humano debe decidir sobre su adhesión a una comunidad. Esto no es algo que solamente esté dado por naturaleza. Este pacto voluntario tiende a la ayuda mutua. Al respecto Suárez afirma: «...por un pacto especial de voluntad o común consentimiento se integran los hombres en un cuerpo político con un vínculo social para ayudarse mutuamente en orden a un fin político (*DL III, 2, 5*)». Es interesante destacar que la postura de Suárez se aleja completamente de la de Hobbes, en el sentido que la asociación de los seres humanos no se da en base al egoísmo, sino que en base a la naturaleza social del ser humano y a la búsqueda de la ayuda mutua.

Dentro del marco de la justicia y de la comunidad política —tal como señalábamos más arriba— entiende Suárez el bien común. En el Libro I de *De Legibus*, el teólogo granadino explica que el hombre, como animal social que es por naturaleza, necesita de la vida civil y la comunicación con los otros hombres. Para que la vida en la comunidad pueda llevarse a buen fin, se requiere de las leyes. En este punto es donde Suárez ve fundamental la idea del bien común:

«...es preciso que cada uno mire no sólo por sí sino también por los otros observando la paz y la justicia, y esto no es posible sin las convenientes leyes.

Asimismo es necesario principalmente guardar y observar lo que toca al bien común de los hombres o comunidad; ahora bien, es difícil que cada uno conozca lo que conviene al bien común, y raro es el caso de los que lo buscan por sí mismo; por eso fueron necesarias las leyes humanas que miraran por el bien común mostrando lo que se debe hacer por tal fin y obligando a hacerlo». (*DL, 1, 3, 19*)

Así, las leyes y el bien común irían de la mano en la búsqueda de la justicia y la paz en la sociedad. Vale la pena destacar la idea de que el bien común se debe buscar y desarrollar en la comunidad. Más adelante, en *De Legibus*, Suárez vuelve al tema del bien común dando una segunda definición de éste:

«...el poder civil legislativo, aun considerando el estado de pura naturaleza, no tiene por fin intrínseco y pretendido en sí mismo la felicidad natural de la vida futura, más aún, tampoco la felicidad natural propiamente dicha

de la vida presente en cuanto que se refiere a cada uno de los hombres como personas particulares, sino que su fin es la felicidad natural de la comunidad humana perfecta, cuyo cuidado tiene, y de cada uno de los hombres como miembros de esa comunidad, a fin de que vivan en ella en paz y justicia, con suficiencia de los bienes que sirven para la conservación y comodidad de la vida corporal, y con la rectitud de costumbres que es necesaria para esa paz y felicidad externa del estado y para la conveniente conservación de la naturaleza humana». (DL, 3, 11, 7)

Para Suárez es claro que el propósito de la ley civil es la búsqueda del bien común. Este bien común aspira a la felicidad natural —y no sobrenatural— de cada uno de los miembros de la comunidad humana a la que pertenece. Ahora bien, esta felicidad no se da de manera utópica, por eso Suárez señala tres requisitos: la paz y la justicia, los suficientes medios económicos para la conservación y comodidad de la vida corporal y, por último, el elemento ético de la rectitud de las costumbres que es necesaria para la paz y la felicidad del estado y también para la vida humana. Este tercer elemento nos parece novedoso en el planteamiento del bien común, pues busca generar un comportamiento a nivel de la sociedad que asegure la paz y la justicia. Siguiendo a Pace (2012), estos tres niveles se pueden denominar como jurídico, económico y ético.

La idea de paz y justicia es usada por Suárez para afirmar el bien común en la comunidad política. De esta manera, la comunidad política es el sujeto del bien común. Este bien común se consigue solo a través de una comunidad política unida: si la comunidad política está dividida no es posible conseguir la paz y la justicia a la que hace referencia el bien común. Para que suceda esto es necesario que exista una autoridad política realmente efectiva que pueda ordenar a la comunidad a través de la generación de leyes:

«...las leyes civiles buscan también la honestidad de las costumbres en su materia y en orden a su fin, y que por esta razón pueden obligar en conciencia.

Además, la misma obligación en conciencia es necesaria para que el poder civil con sus leyes pueda conseguir su fin de una manera eficaz; porque si los ciudadanos no se ven obligados en conciencia a hacer o evitar lo que la ley civil manda o prohíbe eficazmente, no podrá conservarse la paz y justicia del estado, ya que la conciencia es la que a las inmediatas dirige a los hombres en sus acciones...». (DL, III, 21, 12)

El bien común en Suárez es de naturaleza dinámica (Cfr. Pace, 2012), dependiendo de cómo evolucionan las necesidades de la comunidad política. Esto significa que el sistema legal también debe ser dinámico, en el sentido que las formas de gobierno pueden ir evolucionando dependiendo de las necesidades del bien común. Sobre este punto, Font (Cfr., 2014) señala que el centro de la atención de Suárez es el sujeto social y la comunidad en donde se desenvuelve. Esta comunidad va cambiando constantemente y no es posible una concreción inmutable del bien integral del sujeto y de su comunidad.

Con respecto al tema del bien común económico, Suárez es bastante más conciso (Cfr., Pace, 2012). En el Libro V de *De Legibus* hace referencia a la obligación del pago de los impuestos como una obligación de justicia:

«...la materia de las leyes tributarias es materia de justicia, y la razón del precepto es que se observe la equidad de los súbditos con relación al príncipe y al mantenimiento de sus cargas y de las cargas del reino; luego tal ley obliga no sólo por obediencia sino también por justicia». (DL, V, 21, 7)

El pago de los impuestos, según el teólogo granadino, busca el bien de la comunidad, pues estos ayudan al mantenimiento del bien y la justicia dentro de la sociedad.

En el nivel ético, por último, nos encontramos con la idea de que el bien común no puede ser alcanzado sino a través de las buenas costumbres en la comunidad política.

«...el fin del estado humano es la verdadera felicidad política, la cual no puede existir sin las buenas costumbres; ahora bien, las que conducen al estado a esa felicidad son las leyes civiles; luego es preciso que esas leyes tiendan al bien moral en sí mismo, el cual —según he dicho— es el bien en absoluto». (DL, I, 13, 7)

El bien común, o felicidad política, no se puede alcanzar, según Suárez, sin las buenas costumbres. Las leyes, en este sentido, ayudan a generar un buen ciudadano. Al respecto Suárez añade:

«...el que forma parte de un estado, no será bueno absolutamente si no es a la vez hombre bueno y buen ciudadano, porque el bien, para serlo, lo ha de ser integralmente; pero podrá ser un buen ciudadano aunque no sea un hombre bueno, porque ser buen ciudadano es ser bueno relativamente».

El planteamiento de Suárez no debe confundirse con la aspiración a generar una teocracia. Una ley justa debe buscar generar un ciudadano justo y preocupado del bien común de la sociedad entera¹⁸.

En definitiva, podemos afirmar que el filósofo y teólogo jesuita comprende el bien común como parte de un todo que incluye la justicia, las leyes y la comunidad política. De esta manera, el bien común, desde la perspectiva suareciana, se entiende desde una comunidad a la que los seres humanos adhieren de manera voluntaria y en la que se busca el bien general y no particular. Desde este planteamiento, el bien común aspira a generar una comunidad de justicia y paz, donde exista bienestar económico y, por último, los ciudadanos tengan un sentido ético de la búsqueda del bien común.

4. CONCLUSIONES

En la introducción afirmábamos que la Compañía de Jesús, desde sus inicios, es un híbrido (*hermafrodita*, diría Pasquier), pues en la esencia misma de su identidad tiene como misión lo estrictamente religioso, la fe, y también

¹⁸ Prueba de ello, según Suárez, sería la legitimidad de los reyes herejes o paganos, siempre cuando respetaren el bien común y la fe de sus súbditos si son cristianos. Al respecto se puede consultar el artículo del profesor FONT (2017).

la preocupación por el mundo secular, manifestada en la búsqueda del bien común. Así, en las sucesivas redacciones de la Fórmula del Instituto se puede ver una preocupación enraizada en el evangelio y también en la preocupación por lo secular. Esta mezcla de religioso y secular, tan característica de los jesuitas, podemos decir que hunde sus primeras raíces en la formación teológica y humanista que recibieron los primeros compañeros en su formación en la Universidad de París.

Juan Alfonso Polanco, quien fuera el secretario privado de San Ignacio, también se vio influido por los estudios humanistas en su formación en la misma Universidad de París. Recordemos que Polanco no solo se limitó a hacer de amanuense de Ignacio, sino que también tuvo un significativo aporte en la reflexión y en la redacción para dar vida a las reglas de Compañía de Jesús.

Entre el año 1541, año de aprobación de la segunda Fórmula del Instituto, y el año 1550, cuando se aprueba la Fórmula del Instituto definitiva, la Compañía de Jesús ha desarrollado una gran actividad apostólica en distintos lugares de Italia y Europa. La fundación de varios colegios y el trabajo apostólico en distintas ciudades plateó a la naciente Compañía a nuevas realidades y desafíos que no se habían previsto con anterioridad. Esto exigió discernir, con mayor profundidad, cómo sería el apostolado de la Compañía, sobre todo en lo concerniente al apostolado social, cultural y a lo que podríamos denominar el apostolado cívico. De estas vivencias, y las respuestas que se le dan, surge la importancia del bien común.

La preocupación de Francisco Suárez por reflexionar sobre el bien común no surge solamente desde una problemática filosófica política. Como jesuita, Suárez entiende que la búsqueda del bien común es parte de la misión de la Compañía de Jesús. Desde esta mirada Suárez reflexiona sobre el tema.

BIBLIOGRAFÍA

- AGÚNDEZ, M., «El paradigma universitario Ledesma-Kolvenbach», en: *Revista de Fomento Social*, n° 252, 2008, pp. 603-631.
- ALDANA, A., *Repartiéndose en la viña de Cristo. Comentario a la séptima parte de las Constituciones de la Compañía de Jesús*. Centrum Ignatianum Spiritualitis, Roma, 1973.
- ALDANA, A., *Notas para un comentario de la Fórmula del Instituto de la Compañía de Jesús*, Centrum Ignatianum Spiritualitis, Roma, 1981.
- ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea – Ética Eudemia*, Editorial Gredos, Madrid, 1985.
- ARISTÓTELES, *Política*, Editorial Gredos, Madrid, 1988.
- BEUCHOT, M., «Santo Tomás de Aquino. Del Gobierno de los Príncipes», en: *Revista Española de Filosofía Medieval*, n° 12, 2005, pp. 101-108.
- CICERON, *Los Deberes*, Gredos, Madrid, 2014.
- COEMANS, A., «La Fórmula del Instituto Aprobada por Paulo III y Julio III», en: COEMANS, A.; MARTINI, C. et GIOIA, M., *Introducción al Estudio de la Fórmula del Instituto S.J.*, Centrum Ignatianum Spiritualitis, Roma, 1974.
- FERRATER MORA, J., *Diccionario de Filosofía*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1964.

- FONT, P., *Límites de la Legitimidad del Poder Político y Resistencia Civil en Francisco Suárez* (Tesis Doctoral), Sevilla, Universidad de Sevilla, 2014.
- FONT, P., «El núcleo de la doctrina de Francisco Suárez sobre la resistencia y el tiranicidio», *Pensamiento*, Vol. 69, n° 260, pp. 493-521, 2013.
- FONT, P., «Obediencia y desobediencia a reyes herejes y no cristianos en Francisco Suárez. Potestad del papa al respecto», *Gregorianum*, 98/1, pp.61-74, 2017.
- GARCÍA DE CASTRO, J., *Polanco. El humanismo de los jesuitas (1517-1576)*, Mensajero-Sal Terrae, Madrid, 2012.
- GIOIA, M., «Summa Instituti (“Quinque Capitula”) et Formulae Pauli III et Julii III», en: COEMANS, A; MARTINI, C. et GIOIA, M., *Introducción al Estudio de la Fórmula del Instituto S.J.*, Centrum Ignatianum Spiritualitatis, Roma, 1974
- MARYKS, R., *Saint Cicero and the Jesuits. The Influence of the Liberal Arts on the Adoption of Moral Probabilism*, Routledge, Hampshire, 2008.
- MARYKS, R., *The Jesuit Order as a Synagogue of Jews. Jesuit of Jewish Ancestry and Purity-of-Blood Laws in the Early Society of Jesus*, Brill, Leiden-Boston, 2010.
- MENN, S., «Suárez, Nominalism and Modes», en: White, K. (ed). *Hispanic Philosophy in the Age of Discovery*, The Catholic University of America Press, Washington DC, pp. 201-2025, 1997.
- MURPHY, J. B., «Common Good», en: R. Audi. (Ed.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy. Second Edition*, Cambridge University Press, Cambridge-New York, p. 161, 1999.
- O'MALLEY, J., *The First Jesuits*, Harvard University Press, Cambridge, 1993.
- O'MALLEY, J., «Five Missions of the Jesuit Charism. Content and Method», *Studies in the Spirituality of Jesuits*, Vol. 38, n° 4, 2006.
- PACE, P., «Francisco Suárez and Justice. A common good perspective», *Gregorianum*, Vol. 93, n° 3, pp. 497-526, 2012.
- PEREIRA, J., *Suárez: Between Scholasticism and Modernity*, Marquette University Press, Milwaukee, 2006.
- PLATÓN, *La República*, Editorial Gredos, Madrid, 1988.
- PRIETO, A., *Missionary Scientist. Jesuit Science in Spanish South America, 1570-1810*, Vanderbilt University Press, Nashville, 2011.
- SCANNONE, J. C., «Lo social y lo político según Francisco Suárez. Hacia una relectura latinoamericana actual de la filosofía política de Suárez», *Stromata*, Vol. 54, n° 1/2, pp. 85-118, 1998
- SUÁREZ, F., *De Legibus* (trad. José Ramón Eguillor Muniozgueren, SJ), Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1967.
- TOMÁS DE AQUINO, *Del Reino*, Editorial Losada, Buenos Aires, 2003.
- TOMÁS DE AQUINO (Trad. Alonso das Seyas y Tobar), *Del Gobierno de los Príncipes*, Ediciones E. F. Rueda, Madrid, 2016.

Universidad Loyola Andalucía
isepulveda@uloyola.es

IGNACIO SEPÚLVEDA-DEL-RÍO

[Artículo aprobado para publicación en enero de 2018]