

Un análisis socio-religioso de la Compañía de Jesús

Lluís Oviedo Torró

Nuestro Director, P. Jesús Sanjosé, me ha pedido un artículo en el que aborde el tema de los jesuitas desde la perspectiva de un «observador externo», que de todos modos mantiene desde hace años vínculos de distinto tipo con instituciones de la Compañía. La ocasión la ofrecen los centenarios en este año de figuras insignes de esta institución. Con «temor y temblor» asumo esta invitación, no muy seguro de poder satisfacer sus expectativas. Hay que tener en cuenta que los jesuitas han sido objeto de controversia a lo largo de los siglos, y lo siguen siendo, a pesar de que otros grupos pugnan hoy en la Iglesia y en el ambiente cultural por arrebatárles ese protagonismo.

Probablemente no existe en este caso una «mirada neutral» ni una posición de «observador privilegiado» e imparcial: toda observación está situada en medio de una red de experiencias, conocimientos e intereses, y más todavía cuando nos referimos a realidades sociales e históricas sujetas a debate. Es inevitable por consiguiente la interpretación particular, la mirada subjetiva. No obstante, sumando observaciones desde distintos ángulos, se puede alcanzar una visión más global y una apariencia de objetividad.

Voy a ensayar una aproximación habitual en mis análisis sobre realidades eclesiales: con el recurso a varias teorías sociales trato de replantear la interpretación teológica.

Este método interdisciplinar puede arrojar más luz sobre la realidad histórica de la Compañía y su papel en la Iglesia. Desde hace años siguen los procesos de crecimiento y declive en la vida consagrada, y los jesuitas constituyen un caso de estudio del máximo interés para la comprensión de las dinámicas que afectan a la vida religiosa en general durante la modernidad.

La cuestión central es cómo explicar el gran éxito de la Compañía de Jesús desde sus orígenes, y su capacidad de regenerarse y de recuperar su ritmo de crecimiento, a pesar de los repetidos intentos de suprimirla y de las hostilidades que se concitaron en su contra. De hecho la historia de las fundaciones eclesiales y de las reformas conoce un sinfín de variaciones; sin embargo, como recuerdan los procesos evolutivos, muchas se extinguen y sólo pocas consiguen sobrevivir, crecer y estabilizarse. Se trata de una especie de ley de «selección natural» de las organizaciones eclesiales, que preside las dinámicas de mayor o menor expansión y decide su destino a la larga. Es muy difícil, como ha demostrado repetidas veces la historia, oponerse a esa dinámica «natural», que rige también la vida y extinción de las entidades religiosas. Sólo «a posteriori», es decir desde el análisis histórico y social, llegamos a comprender los motivos que ex-

plican por qué una determinada formación prosperó, a pesar de los intentos de abatirla, mientras otras perecieron, a pesar de los apoyos institucionales.

Hoy contamos con instrumentos teóricos que ayudan a entender mejor los factores que contribuyen al éxito y expansión de una congregación, así como a la crisis y extinción de otra. El método madura en la medida que se va aplicando, y ciertamente debe tener en cuenta un cierto número de variables, también ambientales; de aquí resulta una inevitable complejidad. No simplifica las cosas el tener que hacer las cuentas con factores «contingentes», cuya influencia a veces es decisiva. Me refiero a motivos accidentales que determinan en ocasiones la marcha de las cosas, e influyen más que las estrategias adoptadas. A menudo lo que contribuye claramente a la expansión de una empresa es el hecho de surgir en el sitio justo y en el momento más conveniente. Lo mismo ocurre en otros procesos evolutivos presididos por la selección natural. Esta es, de todos modos parte del problema: el estudio de una entidad eclesial debería poder determinar qué factores racionales o estratégicos y qué factores contingentes, o debidos simplemente a las circunstancias del momento, han contribuido a su expansión.

Según las indicaciones ofrecidas, una primera respuesta a la cuestión planteada es que la Compañía se extendió porque se adaptó mejor que otras instituciones religiosas a los nuevos tiempos que corrían y configuró un proyecto más adecuado a las nuevas necesidades de la Iglesia. La respuesta suena sin embargo tautológica: tuvo éxito porque acertó más que otros en su proyecto, teniendo en cuenta las condiciones de su contexto. Seguramente hay que bajar a motivos concretos que permitan discernir mejor esas «claves de adaptación», aunque reconozco que, a menudo, las explicaciones en clave evolucionista corren el riesgo de volverse tautológicas y circulares. Sólo los resultados dirán si valió la pena el intento.

La sociología clásica de Max Weber provee un primer enfoque útil para discernir los factores señalados. Desde esa perspectiva, la Compañía representa un caso interesante de «racionalización religiosa», que pudo adecuarse mejor a la modernidad ambiental, para convertirse en un «movimiento emergente», capaz de desplazar otras formas organizadas y que ocupaban un espacio de influencia eclesial y social. Mi análisis tiene presente de todos modos no sólo los escenarios del pasado, sino también las circunstancias presentes y la comparación con los factores de mayor o menor éxito en

otras Congregaciones. Conviene empezar el análisis por este punto, para después dirigir la mirada a otros aspectos de actualidad.

La Compañía de Jesús como forma de racionalización religiosa: claves de su éxito histórico

Se suele definir «racionalización» como una adecuación mejor de los medios disponibles a los fines u objetivos propios de una organiza-

*la cuestión central
es cómo explicar el gran éxito
de la Compañía de Jesús
desde sus orígenes,
y su capacidad de regenerarse
y de recuperar su ritmo
de crecimiento, a pesar
de los repetidos intentos
de suprimirla*

ción. Max Weber recuerda, en su sociología de la religión, que las formas religiosas también evolucionan siguiendo pautas de racionalización; éstas siguen tres vías diversas: una «especialización más-

tica» o pasiva; otra «ascética», en el sentido de dominio del mundo; y una tercera orientada al ideal de «fraternidad»¹. Conviene afinar más el análisis para determinar las características de la forma de racionalización que asumió la Compañía y que la volvió mucho más «competitiva» en un ambiente en

el buen funcionamiento

y persistencia

de la propuesta ignaciana

se pudo deber

a una conjunción

de factores en tensión

el que concurrían muchas otras ofertas religiosas. La propuesta de S. Ignacio se incluye más bien en la orientación de racionalización ascética, pero seguramente hay que extender el modelo weberiano de racionalización para incluir factores organizativos o institucionales que favorecen la expansión.

Desde mi punto de vista, la mayor racionalización se percibe no tanto

en el énfasis en algunos puntos, cuanto en las tensiones y equilibrios que se alcanzan entre extremos, unos balances siempre precarios y sometidos a las presiones del propio ambiente. La teoría de la organización recuerda a ese respecto la conveniencia de asumir un cierto nivel de contingencia, es decir, de considerar que la forma organizativa óptima se alcanza siempre en función de las condiciones internas y externas.

En el caso que nos ocupa, el buen funcionamiento y persistencia de la propuesta ignaciana se pudo deber a una conjunción de factores en tensión, como: la centralización administrativa junto a la flexibilidad de acción; una justa combinación entre especialización y diversificación de la propia actividad; un fuerte sentido de obediencia al Papa, al tiempo que una gran autonomía e iniciativa propia; un método de formación y orientación espiritual dirigista, al tiempo que un énfasis en la libertad e iniciativa personal; una buena combinación entre la formación intelectual y la orientación práctica; y en definitiva, una fórmula de vida consagrada que combina lo mejor de la tradición de la consagración y lo mejor de la orientación activa o pastoral. En el fondo, cabe descubrir también un equilibrio teológico entre la gracia divina y el protagonismo que se concede a la libertad

¹ MAX WEBER, «Excursus: Teoría de los estadios y direcciones del rechazo religioso del mundo», en *Ensayos de sociología de la religión I*, Taurus, Madrid 1985, pp. 438 ss.

humana, un equilibrio también precario, pero eficaz, al menos si se atiende a los resultados.

Centralización y flexibilidad: la cuestión organizativa

Algunas presentaciones de la Compañía de Jesús apuntan a la novedad que supuso una organización al mismo tiempo muy centralizada y de gran flexibilidad, donde los miembros y las instancias subalternas se vuelven disponibles para cualquier misión y actúan orientados por el criterio de expansión².

Algunas voces menos informadas mantienen que la modernización y la consiguiente racionalización se expresan a través de la emancipación de las partes, antes sometidas a un régimen de control autoritario. En realidad, si el criterio de análisis es menos ideológico y más organizativo, se percibe enseguida que los procesos de modernización han sido, por lo general, procesos de centralización: un gobierno central dotado de suficientes prerrogativas puede organizar mejor una institución que uno descentralizado y en el que las partes gozan de excesiva autonomía, lo que provoca problemas de descoordinación y falta de

sinergia. De todos modos ese proceso tiene sus límites y defectos, que se perciben repetidamente: cuando la centralización se vuelve demasiado rígida, se desaniman las partes dependientes, que pierden capacidad de iniciativa y de empeño en la propia actividad y se vuelven pasivas, como ocurre en las organizaciones burocráticas.

El reto para una buena organización es alcanzar el justo equilibrio entre una centralización que consiga unificar y coordinar los esfuerzos y energías de las partes, y el incentivo de la participación y la necesaria flexibilidad que permite adaptarse a contextos cambiantes y no sofoca el compromiso personal.

No resulta muy claro cómo ha logrado la Compañía combinar esas dos tendencias que en principio pueden ir en direcciones opuestas. De hecho la comparación con otras Ordenes religiosas muestra excesos y defectos que han impedido quizás un mejor desarrollo: las órdenes monásticas no gozaban de una organización centralizada, sino dentro del propio monasterio, más bien forman aún hoy una «confederación», ni tampoco gozan de mucha flexibilidad, lo que ha frenado claramente su expansión. Las órdenes mendicantes, especialmente los franciscanos, han incrementado considerablemente la movilidad o

² M. FOIS, «Compagnia di Gesù», en *Dizionario di Istituti di Perfezione* 3, pp. 1262 s.

flexibilidad, pero no han sido capaces de centralizar su gobierno. Otras formas modernas muy centralizadas no promovieron la flexibilidad ni la iniciativa personal, y sus miembros han quedado demasiado vinculados a las directrices centrales.

Quizás el secreto de los jesuitas, que les ha permitido combinar ambas dimensiones, ha sido la formación exhaustiva, el método espiritual impuesto a todos y el impulso institucional a la expansión. De todos modos, habría que tener en cuenta otros factores: una mayor racionalización organizativa, la mejora de las comunicaciones entre las zonas periféricas y el centro, y un ambiente, el moderno, en el que se asistía a la racionalización del gobierno civil y eclesiástico, y, por consiguiente a su centralización. No es extraño que algunos hayan hablado de los jesuitas como una de las primeras organizaciones «globales» o «globalizadas»³.

Algunos han propuesto lecturas en clave de «isomorfismo» o de mimetismo organizativo que explicarían el buen resultado: Ignacio fue un

soldado y en el siglo XVI una de las entidades sociales mejor organizadas era el ejército imperial, configurado en «Tercios», una fórmula militar que demostró durante cierto tiempo su eficacia. Ignacio pudo haberse inspirado en esa fórmula, pero seguramente su organización iba mucho más allá. Lo que parece importante es que, siguiendo una cierta tradición en la vida consagrada, lo que Ignacio y sus sucesores entendieron fue la importancia de la «organización» como factor que contribuye decisivamente al éxito de una fundación religiosa. Tan importante como pueda ser la santidad de sus miembros es la capacidad de erigir una buena organización, donde los órganos y las competencias están bien definidos, y se ajusta a los objetivos asumidos. Desde sus orígenes es más bien la Compañía de Jesús la que se convierte en un «paradigma organizativo», incluso para otros ámbitos de gestión: política, económica, académica...

Dentro del capítulo organizativo hay que incluir también la tensión entre especialización y diversificación, una consecuencia de la citada flexibilidad que permitió en buena parte la expansión de la Compañía. Sin duda se registra una cierta especialización en la actividad de los jesuitas, que apunta más bien a la enseñanza. Los más de 500 centros

³ J. WRIGHT, *God's Soldiers: Adventure, Politics, Intrigue, and Power: A History of the Jesuits*, Doubleday, New York 2004; se refiere a las misiones de los jesuitas como un «proyecto global».

docentes que dirigían en el siglo XVIII son una prueba de esa orientación fundamental. No obstante, la especialización académica no impidió a los jesuitas diversificar sus actividades hacia otros campos: uno de los más importantes, la dirección espiritual junto con el ministerio de la confesión, las actividades misioneras, que requerían a menudo formas organizativas menos especializadas, así como las actividades asistenciales (bien documentadas) y pastorales en sentido amplio. De nuevo, una sabia combinación entre especialización y diversificación, que evita los excesos en uno de los dos sentidos y los consiguientes desequilibrios, parece el secreto de una buena organización. En distintas épocas de la Iglesia se perciben los límites de las organizaciones demasiado especializadas en una tarea, que, al cambiar los tiempos se vuelve redundante, lo que motiva su extinción; o bien la carencia de especialización o el exceso de diversificación, que supone dispersión y conduce a la ineficacia eclesial.

Probablemente haya que incluir en este apartado de la racionalización organizativa también la tensión entre la obediencia al Papa y la autonomía de acción. No estoy convencido de que el programa de servicio incondicional al Papa, que refleja de nuevo el impulso a la centraliza-

ción moderna, haya que entenderlo como una forma de sumisión que anulaba la autonomía de investigación y de acción de la Compañía. Los datos históricos dan cuenta de un número consistente de conflictos que a veces se resolvieron de forma dramática. Todo parece indicar que la tensión en este caso no ha sido fácil de resolver, pero en todo caso se percibe en la opción de de-

*quizás el secreto
de los jesuitas ha sido
la formación exhaustiva,
el método espiritual impuesto
a todos y el impulso
institucional a la expansión*

pendencia directa y fuerte del Santo Padre, por encima de otras mediaciones eclesiales, una forma de racionalidad organizativa que se ha demostrado funcional, y ha servido como modelo a otras organizaciones católicas. De todos modos, es inevitable la tensión con la necesaria autonomía que se requiere para cumplir con un mínimo de eficacia y originalidad la propia misión. La tensión no siempre se resuelve de forma serena, pues muchos miembros de la Compañía mostraron a lo largo de la historia gran creatividad e iniciativas bastante novedosas. La

cuestión de los ritos en China es un botón de muestra. La obediencia en última instancia a Roma ha sido una solución en caso de conflicto; otra, como señalan algunos estudios de teoría de la gestión, es la doble estrategia y el doble lenguaje, una salida que ayuda a satisfacer demandas contrapuestas y permite a una organización desarrollar plenamente sus virtualidades sin defraudar expectativas de otros secto-

*Ignacio y sus sucesores
entendieron la importancia
de la «organización»
como factor que contribuye
decisivamente al éxito
de una fundación religiosa*

res, que podrían quedar comprometidas por los avances logrados en campos diferentes.

*Dirigismo y autonomía;
estudio y praxis: cuestiones
antropológicas*

El segundo factor importante en el despegue de la Compañía ha sido la combinación entre una intervención más decidida en la conciencia personal y un nivel importante de autonomía. Seguramente esta nue-

va tensión constituye una cierta réplica en el ámbito personal de la ya señalada en el ámbito organizativo.

Algunos han acusado al método ignaciano de los Ejercicios y de la dirección espiritual de excesivo dirigismo, e incluso de ser alienante, privando al individuo de su libertad. Ya desde los primeros tiempos, los enemigos de la Compañía se prodigaron en ataques contra un método y una línea de formación que vaciaba a sus candidatos de su propia personalidad para reemplazarla por otra más dócil y moldeada a medida de las necesidades de la Compañía⁴. De todos modos parece que las cosas fueron más complejas de lo que sugieren tales críticas. De hecho las *Cartas Provinciales* de Pascal denunciaban una tendencia opuesta: el laxismo y probabilismo con el que los confesores jesuitas orientan a sus penitentes, lo contrario al rigorismo que exigían los jansenistas. La orientación jesuita sugiere una mayor libertad de conciencia.

Ciertamente una cosa son los laicos que se dirigían con los jesuitas, y

⁴ Véase el texto de E. Sue en su novela *Le Juif errant*, (Paulin, Paris 1845) que cita Sabina Pavone en su estudio sobre otros textos difamatorios contra los jesuitas que circulaban desde el siglo XVII: *Le astuzie dei gesuiti. Le false Istruzioni segrete della Compagnia di Gesù e la polemica antigesuita nei secoli XVII e XVIII*, Salerno Ed. Roma 2000, p. 15.

otra los mismos miembros de la Compañía, que se sometían a un proceso de formación largo y con técnicas espirituales que pueden evocar una cierta presión psicológica para conformar a todos a una mentalidad común o de cuerpo. No estoy seguro de si los jesuitas son la primera congregación que asume tales métodos; de lo que sí estoy convencido es de su eficacia organizativa y de los buenos resultados que han dado a la hora de preparar un organismo de individuos conscientes y en grado de asumir compromisos comunes. A diferencia del espontaneísmo casi libertario de otras órdenes, el método ignaciano de formación y dirección de conciencias representa un claro avance, funcional de cara a la consolidación de una organización más eficaz.

De todos modos ésta es sólo una parte de la historia. De hecho no considero que esa forma de acompañamiento haya sido tan impositiva como para impedir un cierto nivel de autonomía del individuo, al menos a juzgar por dos factores: el primero es la teología de la gracia, sobre la que volveremos: la de los maestros jesuitas ha sido en la Iglesia católica una de las más respetuosas de la libertad personal. Y segundo, parece que en la práctica la disciplina de conciencia de la Compañía no impidió, ni mucho menos, una floración de individualidades

con amplia capacidad de iniciativa, que destacaron por su creatividad en muchas áreas, su empuje misionero, y sus gestos heroicos de carácter decididamente personal. La observación de otras realidades religiosas demuestra que el exceso de dirigismo va en detrimento de la iniciativa y de la creatividad personal, lo que no parece que fue el caso en buena parte de la historia de la Compañía. De nuevo da la impresión de que se logró un justo equilibrio entre las exigencias de unificar las conciencias para configurar un espíritu de cuerpo, que favorece una constitución más orgánica, por una parte; y de fomentar la autonomía personal y su creatividad a favor de la causa compartida.

Un aspecto de esa tensión se refleja en esta otra: entre la esfera intelectual y la práctica. Una forma de resolver la tensión es organizativa, y se expresa en la «división del trabajo»: por una parte se cuida un grupo más bien reducido de estudiosos, y por otra se fomenta la orientación a las actividades pastorales, que son las que cuentan. Por otro lado, la tensión se desplaza en el nivel antropológico: es en el mismo individuo consagrado donde se debe alcanzar un equilibrio entre la dimensión intelectual y la práctica.

La Compañía es, desde mi punto de vista, un buen ejemplo de resolu-

ción de la tensión citada, tanto en un campo como en otro. A diferencia de otras Congregaciones y Ordenes, en las que se dieron tensiones que abocaron en excesos y expresiones de anti-intelectualismo, la Compañía ha sabido a lo largo de su historia mantener un buen equilibrio entre una dimensión y otra, tanto en el nivel institucional, en el que ha cuidado siempre la dotación de un número significativo de puestos teológicos orientados a la formación, la investigación y la publicación, al tiempo que ha fomentado una amplia actividad práctica en varios terrenos pastorales. Lo mismo sucede en el nivel personal, en el que se alargan los años de formación intelectual y de estudios para garantizar la efectividad de la misión a la que son destinados sus miembros.

Esta confianza en que el estudio —no la formación en sentido sólo espiritual— sea un elemento clave de la formación global, y un requisito de la calidad de la misión, me parece una contribución importante de la Compañía, que desde sus orígenes mostró que la tensión entre estudio y actividad pastoral debía desplazarse hacia la primera dimensión, para alcanzar un nuevo equilibrio, si se quería favorecer la calidad de la segunda. En este sentido se cumplen pasos de racionalización muy en línea con lo que serí-

an las formas organizativas modernas, y que apuntan, en sus versiones más recientes, a las teorías de la «gestión del conocimiento».

Un nuevo modelo de vida consagrada

Un tercer equilibrio es el que logra al Compañía en su modelo de vida consagrada, en la que combina una parte de la tradición existente con las nuevas exigencias apostólicas propias de un período de crisis y de fuerte impulso misionero. Ignacio, y tras de él otros generales, deciden el abandono de la oración coral (a pesar de algunas vacilaciones), que era un elemento definidor de la vida consagrada, reducen los vínculos de la vida común, y conciben un modo de vida religiosa centrada en la misión y el servicio eclesial.

El nuevo equilibrio alcanzado implica ciertamente un desplazamiento de los viejos equilibrios, típicos de la vida monástica y de la fórmula de las órdenes mendicantes: el énfasis en este caso se pone más en los aspectos de la misión, a los que debe servir el resto. Sin embargo, el modelo jesuita no concibe un abandono de la vida común o de la fórmula de los tres votos que define también la vida consagrada. Estima no obstante que ésta no es un fin en sí, sino que es la mejor estructura al

servicio de la movilidad y eficacia de la misión. Lo que hace Ignacio es descubrir la capacidad de movilización apostólica y de eficiencia que facilita el modelo de vida religiosa activa.

Un reequilibrio teológico

El último elemento que interesa destacar es más ideológico, y se plasma en la nueva concepción teológica que los maestros jesuitas impulsan, pero que en buena parte se inspira en el carisma de su fundador. Aunque muchos comentaristas consideran que la teología estándar de los jesuitas fue claramente escolástica, y decididamente tomista (a pesar de los escauceos escotistas de Suárez), puede afirmarse que la línea de los jesuitas buscó un nuevo equilibrio en la tensión que desde siempre opone naturaleza y gracia, libertad humana e iniciativa divina. El debate entre el jesuita Molina y el dominico Báñez sirve para recordar este punto, el sutil equilibrio que se buscó entre la instancia humana y la divina, y cómo ese nuevo equilibrio está en la base del impulso que conoce la Compañía en muchos campos. De nuevo, los extremos o desequilibrios en esta cuestión conducen a resultados menos satisfactorios, como ha demostrado la historia.

Si se aplican los axiomas de la «teología empírica» y se discierne la adecuación de una propuesta teológica a partir de sus efectos prácticos, cabe afirmar que el modelo jesuítico de coordinar la gracia divina y la actuación humana, a pesar de las sospechas que pudiera despertar, ha demostrado a la larga ser más conveniente que otras concepciones rivales, al menos a juzgar

*el segundo factor
importante en el despeque
de la Compañía
ha sido la combinación
entre una intervención
más decidida
en la conciencia personal
y un nivel importante
de autonomía*

por su capacidad de movilización y por sus resultados concretos. Considero de hecho que, si bien la Iglesia Católica es un contenedor doctrinal bastante amplio, donde caben contemporáneamente muchas propuestas, el valor a la larga de cada una sólo puede determinarse a partir de la «historia de sus efectos», lo que en el caso de la teología están-

dar de la Compañía, pasa ampliamente el examen.

Desequilibrios y tendencias disfuncionales

Ni la historia de los jesuitas ni el conjunto de sus actuaciones pueden considerarse enteramente positivas —no lo es ninguna institución humana— y la revisión que propongo quedaría incompleta si no pudiera plantear los límites o, en jerga evolucionista, los factores contra-adap-

*son dos los factores
principales de desequilibrio,
y están íntimamente
vinculados: las exageraciones
en la voluntad de encarnación
y los excesos de elitismo*

tativos, que han lastrado su desarrollo. Si los equilibrios descritos marcan las claves del éxito, serán algunos desequilibrios los que pueden explicar sus fracasos y crisis. Por ahora paso por alto la cuestión de cuánto esas crisis hayan sido generadas por hostilidades externas o por razones internas.

Desde el método adoptado creo que son dos los factores principales de desequilibrio, y están íntimamente vinculados: las exageraciones en la voluntad de encarnación y los excesos de elitismo. Se trata, recuerdo una vez más, de explicar procesos históricos y socio-religiosos, no de hacer juicios de valor; es decir se trata de discernir lo que ha contribuido más o menos a una buena adaptación o a la «selección natural» de una institución religiosa.

Las exageraciones en la voluntad de encarnación

Los desequilibrios en la tendencia a la encarnación, o como hoy se diría, proyectos de «inculturación», se refieren a los intentos de acercar la fe cristiana a una determinada realidad social o a un marco cultural definido o preexistente, con el fin de comunicarla mejor. Es cierto, como muestra la teología reciente, que existen distintas formas de concebir la inculturación, y que se puede intensificar más o menos la tendencia a la encarnación⁵. Como recuerda Richard Niebuhr, un extremo en la relación entre cristianismo y cultura es el que promueve la asimilación de la fe al ambiente cultural en que se proclama. Se puede decir que la

⁵ S. B. BEVANS, *Models of Contextual Theology*, Orbis, Maryknoll-New York 1992.

Compañía propició más bien un modelo transformador de la cultura, a la luz de los ideales evangélicos, lo que se ajustaría al quinto modelo de la conocida tipología de Niebuhr.

Sin embargo, muchos testimonios históricos y las características acusaciones contra las estrategias de la Compañía apuntan a excesos de compromiso con los «asuntos del mundo», precisamente en nombre del proyecto transformador. El problema es que cuando se supera cierto umbral, tales estrategias, que se sirven de los medios del mundo para cambiarlo, pueden dar como resultado una complicidad con el mundo y sus distintas mediaciones, y en lugar de cambiarlo, se acaba por ser asimilados a su mentalidad. La tendencia opuesta es mantener un cierto nivel de contraste entre el evangelio y la cultura, para proclamar su diferencia y proyecto propio. No es fácil encontrar un equilibrio en este punto —Niebuhr lo considera imposible— pero conviene ser conscientes de los defectos de cada posición⁶.

Los excesos de elitismo

La cuestión del elitismo es una consecuencia de lo dicho: la encarna-

⁶ R. Niebuhr, *Christ and Culture*, Harper & Row, New York 1951, pp. 230 ss.

ción transformadora apunta, en una visión clásica de esa estrategia, a focalizar la atención en las élites sociales, a través de las cuales se espera poder transformar el resto de la sociedad de forma más eficaz. Se trata del método *top-down* o «de arriba abajo», en lugar del *bottom-up*, o desde la base a la cúspide social. En buena parte, la oleada de supresiones que culminó en el 1773 se debió a los celos causados por la influencia que ejercían los jesuitas en diversas cortes reales en ese tiempo. Las sucesivas supresiones en ámbitos nacionales durante los siglos XIX y XX se asocian a menudo a su acumulación de poder e influencia social.

De todos modos hay otra razón más especulativa y menos práctica sobre los riesgos de la encarnación, y la debemos a Max Weber. El sociólogo señala en el ensayo de madurez ya citado que las formas de racionalización religiosa presentan siempre límites y no pueden cumplirse plenamente. En concreto, la forma de racionalización «ascética», como la practicaron los protestantes puritanos, y por extensión, los jesuitas, motiva un conocimiento del mundo en sus distintas esferas para dominarlo mejor. Sin embargo esa dinámica se vuelve a la larga contra sus promotores, pues el conocimiento transformador del mundo exige asumir sus leyes de

funcionamiento, que se van revelando opuestas al espíritu de la «religión de fraternidad»: cuanto más se encarna una forma religiosa en el mundo para dominarlo, más se termina dominados por la lógica de sus diversas esferas, en especial por la lógica del poder, de la ganancia o del conocimiento científico.

No es fácil mantener en este caso el equilibrio o la tensión que evite el deslizamiento hacia lo que puede ser calificado como una «secularización del compromiso por la transformación».

En la versión de Max Weber y de su «Excurso» se confirma la impresión de Niebuhr y su tipología: no se puede mantener a la larga un equilibrio en la estrategia de encarnación transformadora, sin caer en una forma u otra de asimilación al mundo en detrimento de los ideales evangélicos.

Los jesuitas ayer y hoy

La revisión hasta ahora ofrecida puede parecer obvia en algunos de sus puntos, pues no hace más que recalcar lo que los hechos ya han mostrado. Tengo la impresión de que los análisis socio-históricos no pueden ofrecer mucho más. Lo cierto es que los equilibrios alcanzados han sido funcionales durante un

cierto periodo de tiempo, y han tenido que ser revisados cuando cambiaban las circunstancias ambientales. La gran cuestión, no sólo para la Compañía, sino para todas las demás Ordenes y Congregaciones, es hasta qué punto las tensiones y equilibrios típicos de sus orígenes o de su evolución posterior siguen siendo funcionales o convenientes ante un nuevo contexto social y cultural, que no comparte mucho con el que marcó las etapas anteriores de su desarrollo.

Hay que recordar que el problema se ha planteado en otros momentos de la historia. Un ejemplo claro es la profusión de las nuevas formas de vida consagrada a mediados del siglo XIX, y lo que se ha dado en llamar el «congregacionalismo». El especialista en los estudios de la vida religiosa Giancarlo Rocca ha señalado recientemente que esa dinámica tuvo un carácter claramente restauracionista, es decir se inscribía en el proyecto de restauración política católica en contraposición con las tendencias liberales del tiempo: se pretendía reinstaurar las condiciones de la sociedad cristiana según un modelo de neo-cristiandad. Las nuevas Congregaciones se fundaron desde ese proyecto, las tradicionales se sumaron al mismo siguiendo una pauta de isomorfismo. La Compañía se convirtió, tras su refundación, en punto de referencia para la mayor

parte de las demás Ordenes y Congregaciones: sus estrategias fueron asumidas por muchos como modelos del programa de restauración, en un contexto dominado por las «guerras culturales», pues los jesuitas estaban especialmente capacitados para esa tarea; el nuevo ambiente proponía las condiciones de acoso, crisis y exigencia de misión que marcaron sus orígenes; su papel fue imprescindible⁷.

De nuevo, como se suele decir, «ha cambiado el paradigma», las condiciones sociales y culturales son distintas. Se han roto los viejos equilibrios, tanto en la Compañía, como en las demás Órdenes, y no se ve muy claro cómo puedan recomponerse, o en qué dirección debe apuntarse para re-equilibrar los elementos organizativos, antropológicos e ideológicos, de modo que la Compañía vuelva a contar con un alto índice de supervivencia y adaptación en un contexto diferente del que vio su origen y expansión.

* * * * *

El análisis realizado motiva una cierta respuesta. Insisto en el carác-

⁷ Incluso la devoción al Sagrado Corazón de Jesús formaba parte de la estrategia de restauración: D. Menozzi, *Sacro Cuore. Un culto tra devozione interiore e restaurazione cristiana della società*, Viella, Roma 2001.

ter estrictamente personal e hipotético de mis propuestas, sobre las que siempre se puede dialogar. Muchos indicios apuntan a que el éxito de la Compañía ha estado vinculado a su capacidad de afrontar crisis eclesiales y de proponerse como un instrumento de expansión católica al servicio de la autoridad de la Iglesia. Esta afirmación se refiere sobre todo a dos contextos de crisis clara: la que generó el protestantismo y los posteriores conflictos, que se prolongan hasta mediados del siglo XVII, el «siglo de oro» de la Compañía; y la que se extiende desde la Revolución Francesa hasta mediados del siglo XX, es decir la época de la crisis liberal y de las «guerras culturales», que podría ser calificado como otro «momento áureo» de la historia de los jesuitas tras su refundación.

Si mis estimaciones son justas, la Compañía crece y expresa sus mejores recursos en contextos de crisis ante los que despliega todos sus potenciales. Si esto es así, no cabe duda que asistimos a un tercer escenario de crisis profunda: el que marca la secularización y la descristianización de las sociedades occidentales. Sería interesante que, ante esta nueva amenaza, la Compañía demostrara de nuevo su capacidad de respuesta y de movilización misionera, como en los viejos tiempos, para proponerse como una instancia cla-

ramente evangelizadora y que concentra todo su potencial en combatir la oleada secularizadora para recuperar la esperanza cristiana.

La propuesta implica claramente una crítica a otras estrategias que ha probado la Compañía en estas últimas décadas, y que seguramente estuvieron motivadas por necesidades coyunturales y de búsqueda de nuevos equilibrios, pero que han conducido a los excesos de encarnación antes señalados, y de los que se dan síntomas en varios ambientes. No estoy convencido de que la «causa de la justicia» sea el objetivo mejor para motivar la movilización de la Compañía⁸. Algunas obras re-

⁸ Como he explicado en un reciente artículo, el excesivo énfasis en las cuestiones de «justicia y paz» no se ha demostrado funcional ni ha contribuido a mejorar la situa-

ciones sobre los jesuitas apuntan a un estado de cosas insatisfactorio⁹.

No soy jesuita, sino franciscano, pero los problemas de la Compañía no nos son ajenos al resto de los consagrados, si no por otra razón, al menos porque hemos dependido en el último siglo mucho de las pautas que marcaban los jesuitas. Mi visión es, como decía al inicio, inevitablemente parcial y subjetiva. Esperemos de todos modos que sirva para animar un diálogo sobre problemas que nos atañen a todas las Órdenes y Congregaciones. ■

ción de las Ordenes que la han asumido como estrategia central: LL. OVIEDO, «A vueltas con la justicia y paz», *Verdad y vida*, 245, 2006-1 [en impresión].

⁹ P. McDONOUGH - E. C. BIANCHI, *Passionate Uncertainty: Inside the American Jesuits*, Univ. of California Pr., Berkeley - Los Angeles - London, 2002.