

La aportación española al debate sobre la obediencia ciega en la Compañía de Jesús durante el Papado de Sixto V (1585-1590)*

The Spanish contribution to the debate on the Jesuit doctrine of blind obedience during the pontificate of Sixtus V (1585-1590)

Doris MORENO
Universitat Autònoma de Barcelona

Resumen:

El presente artículo aborda la aportación española al debate que se produjo durante el pontificado de Sixto V (1585-90) sobre la doctrina jesuita de la obediencia ciega y sus implicaciones teológicas y dogmáticas. A partir del análisis de fuentes de archivos españoles e italianos, se desgranán los argumentos críticos contra esta doctrina y la personalidad de sus autores, mayoritariamente conversos. Se avanza después hacia un contexto más amplio insertando estos debates en la difícil coyuntura de aquellos años para la Compañía: la revuelta de los memorialistas españoles, la presión de Felipe II para lograr la visita de la Compañía, la voluntad de Sixto V de controlar más a los jesuitas, el papel de las Inquisiciones española y romana en este juego político... Finalmente se analizan las dos vías de solución que se plantearon: los tratados ya conocidos de Roberto Bellarmino sobre la obediencia ciega; y sobre todo, el intento fracasado del padre Ribadeneira de ofrecer la biografía del General Diego Laínez como modelo de obediencia ciega y unidad en aquel contexto crítico. En las conclusiones, se subraya la singularidad de la aportación española y se anota cómo la doctrina de la obediencia ciega, más allá de los límites internos de la Compañía pasó a ser uno de los fundamentos del antijesuitismo.

Palabras clave: Compañía de Jesús; Obediencia ciega; Conversos; Conciencia; Diego Laínez.

Abstract:

This article deals with the Spanish contribution to the debate that took place during the pontificate of Sixtus V (1585-90) about the Jesuit doctrine of *blind obedience* and their dogmatic and theological implications. From the analysis of Spanish and Italian archival sources, threshed critical arguments against this doctrine and personality of its authors, mostly *conversos*. It then moves into a broader context by inserting these debates in the difficult situation of those years for the Society of Jesus: the revolt of the Spanish memorialists, Felipe II pressure to make the visit of the Society, the will of Sixtus V to control more the Jesuits, the role of Spanish and Roman Inquisitions in this political game... Finally it analyzes the two-way solution that emerged: known Robert Bellarmine's treatises about *blind obedience*, and especially the father Ribadeneira's failed attempt to offer to the General Aquaviva the biography of Diego Laínez as a model of *blind obedience* and unity in this critical context. The conclusions emphasize the uniqueness of the Spanish contribution and note how the doctrine of *blind obedience*, beyond the internal boundaries of the Company, became one of the foundations of antijesuitism.

Key words: Society of Jesus; Blind obedience; *Conversos*; Conscience; Diego Laínez.

Fecha recepción del original: 21/09/2012

Dirección: Universitat Autònoma de Barcelona. Edifici B. 08193 Bellaterra

* Proyectos en los que se inscribe este trabajo: del Ministerio de Economía y Competitividad: RyC-2008-02585 y HAR2011-26002; de la Generalitat de Catalunya: 2009SGR0329.

Versión Definitiva: 17/02/2013

Doris.Moreno@uab.es

Los años veinte del siglo XVI son el canto de cisne de un experimentalismo religioso y una fluidez doctrinal que se vieron constreñidos progresivamente, a medida que con mayor precisión se definía la identidad católica y se fortalecían las bases de una estructura jerárquica y de un sistema de poder ligado a un papado fuerte y exigente en términos de uniformidad doctrinal y pastoral. Este proceso fue al mismo tiempo de carácter interno y externo, en relación y confrontación con los pujantes estados nacionales. En paralelo, desde el siglo XV había crecido el espacio de la conciencia individual con valor autorreferencial como principio de autoridad, de modo que iglesias y estados comprendieron la importancia de sujetar el interior de los individuos, por “cadenas” que hicieran de ellos fieles y súbditos sumisos a su autoridad¹. Obediencia y autoridad se configuraron como problemas de primer orden en la convulsa historia de la Europa del XVI. Los debates planteaban una cuestión nuclear: si las leyes positivas obligaban en conciencia bajo pecado mortal, es decir, si la obediencia política tenía un carácter moral o no en el marco de la progresiva diferenciación entre los fueros religioso y secular. El deber de la obediencia como pecado. Significativo y ejemplificador de esta afirmación es el salto cualitativo que marcó en 1469 la publicación de la bula *In Coena Domini* por el Papa Paulo II, al incluir entre sus anatemas el desacato o desobediencia a la autoridad papal. El anatema tenía un altísimo valor político-religioso. Así, la desobediencia se acercaba progresivamente al campo de la herejía y la obediencia se situaba en el campo de la ortodoxia².

La doctrina de Ignacio de Loyola sobre la obediencia y el debate general sobre la relación entre ley y conciencia, obediencia política y obediencia religiosa, entre los poderes nacionales y religiosos, fueron reelaborados a finales del siglo XVI en el marco de un conflicto poliédrico, de múltiples caras, que abrió una profunda grieta en la Compañía de Jesús. En este artículo analizaremos, en primer lugar, el papel de los jesuitas españoles en el debate que se produjo durante el papado de Sixto V (1585-90) sobre el concepto jesuita de obediencia ciega a partir del memorial del jesuita español Diego de Santa Cruz (1588). En segundo lugar, abriremos el abanico para investigar los apoyos a esas críticas, qué otros jesuitas utilizaron explícitamente la crítica a la obediencia ciega y en qué contextos. ¿Fue sólo un argumento español? ¿Participaron de esta opinión otros jesuitas no españoles? ¿Es posible establecer énfasis distintos entre las diversas críticas? En tercer lugar, abordaremos la dimensión general del debate sobre la obediencia ciega en el interior de la Compañía de Jesús. Intentaremos subrayar la importancia y el impacto profundo de las

¹ PRODI, Paolo, *Una historia de la justicia. De la pluralidad de fueros al dualismo moderno entre conciencia y derecho*, Buenos Aires, 2008, pp. 194 y ss.; LAVENIA, Vincenzo, *L'infamia e il perdono. Tributi, pene e confessione nella teologia morale Della prima età moderna*, Bolonia, 2000.

² Para comprender mejor el papel instrumentalizador de la bula *In Coena Domini* y cómo su uso sancionó la desobediencia al papado como herejía en las décadas siguientes, ver GIANNINI, Máximo C., “«El martillo sobre el ánimo». Filippo II e la bolla In Coena domini nell'Italia spagnola tra religione e sovranità (1568-1570)”, en *Felipe II (1527-1598): Europa y la monarquía católica*, MARTÍNEZ MILLÁN, José (dir.), vol. III, 1998, pp. 251-270; y BRAMBILLA, Elena, *Alle origine del Sant'Uffizio: Penitenza, confessione e giustizia spirituale dal medioevo al XVI secolo*, Bolonia, 2000, pp. 257-260.

argumentaciones críticas abriendo nuestra perspectiva a la coyuntura más amplia que en aquel momento vivía la Compañía. Finalmente, analizaremos las suturas que se aplicaron a la profunda herida abierta: la respuesta del jesuita Roberto Bellarmino desde la teología política; la interna y práctica del padre Ribadeneira.

1. La doctrina ignaciana sobre la obediencia

Para el primer monaquismo y las órdenes mendicantes la obediencia tenía sobre todo un valor ascético y moral, además de la carga jerárquica vinculada al interior de las órdenes. En el siglo XVI, el concepto se nutrió de nuevas connotaciones semánticas en un nuevo contexto religioso y político. Como ha demostrado Silvia Mostaccio, las nuevas órdenes religiosas, nacidas en esa tradición religiosa más abierta de la que hablábamos antes, tuvieron que ir adaptando sus textos fundacionales a la transformación semántica del concepto y a sus usos políticos intentando preservar al mismo tiempo el espíritu de sus fundaciones. Las Constituciones de estas nuevas órdenes (barnabitas, somascos, oratorianos...) tuvieron que integrar esos cambios sobre la marcha, al mismo tiempo que eran progresivamente controladas y vigiladas por el papado. La Compañía de Jesús no sólo no fue una excepción en este proceso sino que aportó respuestas singulares³.

La obediencia era fundamental en la Compañía. Ignacio de Loyola unió obediencia incondicional del religioso con potestad jerárquica estableciendo una interdependencia estrechísima entre ambos conceptos, como nunca antes se había hecho. De sus cuatro votos, la Compañía de Jesús vinculó dos a la obediencia. El tercer voto, *ad intra*, era el de la obediencia corporativa, el que unía a todos y cada uno de los miembros de la Compañía con su cabeza y los superiores inferiores a través de un vínculo de obediencia que se fundamentaba en la creencia de que los superiores debían ser considerados como Dios mismo, la fuente de toda autoridad. El cuarto voto, *ad extra*, establecía la sujeción al Papa en tanto Vicario de Cristo. Al mismo tiempo, los Ejercicios Espirituales otorgaban un margen significativo a la conciencia del individuo como autoridad a la hora de decidir el camino a seguir, es decir, dejaban la puerta abierta a un significativo subjetivismo en el ámbito más íntimo del individuo.

El concepto de obediencia está presente en las Constituciones y otros documentos oficiales fundacionales. Los textos más conocidos, sin embargo, son las cartas que escribió Ignacio de Loyola sobre este tema y especialmente la del 26 de marzo de 1553, escrita con motivo de la rebelión del provincial luso Simón Rodrí-

³ MOSTACCIO, Silvia, "Gerarchie dell'obbedienza e contrasti istituzionali nella Compagnia di Gesù all'epoca di Sisto V", *Rivista di Storia del Cristianesimo*, 1 (2004), pp. 109-127. Id. "Perinde ac si cadaver essent. Les Jésuites dans una perspective comparative: al tension constitutive entre l'obéissance et le "representar" dans les sources normatives des réguliers", *Revue d'Histoire ecclésiastique* 105, 2010, pp. 44-72. También: MOSTACCIO, Silvia, "Declinare l'obbedienza fuori e dentro la Compagnia. L'aproccio jesuitico sotto il generalato di Claudio Acquaviva", MARTÍNEZ MILLÁN, José, PIZARRO LLORENTE, Henar y JIMÉNEZ PABLO, Esther (coords.), *Los jesuitas. Religión, política y educación (siglos XVI-XVIII)*, Madrid, 2012, Tomo II, pp. 995-1006.

gues⁴. Esta carta pasó a ser lectura obligatoria en la mesa de las casas jesuitas y está en el corazón del pensamiento jesuita de la edad moderna y de todas las discusiones sobre la obediencia en el catolicismo⁵.

La carta de Ignacio era rica en matices. Subrayaba en primer lugar el principio de autoridad: al superior no se le debía obediencia por prudencia o por su bondad sino porque representaba a Cristo. La cadena de autoridad ascendía hasta el General como vértice de un sistema fuera del cual sólo podía existir el caos. La autoridad de los superiores estaba revestida de una profunda carga espiritual⁶. A continuación Ignacio presentaba su doctrina de los tres grados de obediencia. El grado inferior era la mera ejecución de lo ordenado, la obediencia de la acción. A su juicio ésta ni siquiera era una obediencia en sentido estricto. Sólo empezaba a ser virtud cuando se añadía el segundo grado: la obediencia de la voluntad, cuando el súbdito hacía suya la voluntad del superior. El tercer grado, superior, marcaba la diferencia: “Pero quien pretende hacer entera y perfecta oblación de sí mismo, además de la voluntad es menester que ofrezca el entendimiento, no solamente teniendo un querer, pero teniendo un sentir mismo con su Superior, sujetando el propio juicio al suyo”. Para Ignacio, sólo en este nivel de obediencia podía el superior transmitir al súbdito su influjo e impulso. Esta era una obediencia perfecta, ciega⁷.

Esta obediencia extrema tenía un límite: se debía obedecer en todo aquello en que no se viese pecado manifiestamente. Esta objeción podía ser de difícil precisión. Para Ignacio de Loyola, la obediencia ciega debía ser una característica original de los jesuitas en razón de su utilidad: “La razón de esta utilidad es, porque, con ser en toda congregación muy necesaria esta virtud de la obediencia, especialmente lo es en esta, por ser personas de letras los que hay en ella, y ser enviados por el papa y el emperador, y esparcidos en lugares remotísimos de los quales, si la obediencia non fuesse señalada, parece no podia regir tal gente; y assí, ningún ejercicio

⁴ Monumenta Historica Societatis Iesu (MHSI), *Epistolae et Instructiones*, vol. IV, pp. 669-681. Las otras cartas: 7 de mayo de 1547, *ibid.*: vol. I, pp. 495-510; 14 de enero de 1548, *ibid.*: pp. 687-693.

⁵ MÜLLER, Alois, *El problema de la obediencia en la Iglesia*, Madrid, 1970, p.161. Sobre la cuestión de la obediencia en la Compañía de Jesús ver la entrada “Obediencia”, de GIOGIA, Mario, en O’NEILL, Charles E., Roma, Madrid, 2001, vol. III, pp. 2852-2855 y su bibliografía.

⁶ “El tercer medio para sujetar el entendimiento es más fácil y seguro, y usado de los santos Padres, y es: presuponiendo y creyendo (en un modo semejante al que se suele tener en cosas de fe) que cuanto el superior ordena es ordenanza de Dios nuestro Señor, y su santísima voluntad, a ciegas, sin inquisición ninguna, proceder, con el ímpetu y prontitud de la voluntad deseosa de obedecer a la ejecución de lo que es mandado”, DE LOYOLA, Ignacio, *Obras completas*, BAC, 1995 (5), p. 941. El impacto de la estructura jerárquica de la Compañía en la construcción de la leyenda negra de los jesuitas en PAVONE, Sabina, *Le astuzie dei gesuiti*, Roma, 2000, pp. 177-205.

⁷ “Hay dos maneras de obediencia: una común, que consiste solamente en obedecer con la voluntad, reservándose su juicio y parecer; otra ay perfecta, que no solamente obedeze con la voluntad mas con el entendimiento, la qual se dize obediencia ciega”, MHSI, *Epistolae et Instructiones*, XII, p. 662.

tengo por más oportuno y necesario para el bien común de la Compañía”.⁸ Esa obediencia que sujetaba el entendimiento, la propia voz interior, era condición imprescindible en la Compañía de Jesús: porque las que la formaban eran personas de letras, y porque sólo una obediencia absoluta permitiría cumplir fielmente el cuarto voto, el de obediencia al Papa *circa missionem*.

Es cierto que las Constituciones admitían la posibilidad de “representar” al superior una opinión o juicio discrepante con la orden recibida; pero, en cualquier caso, el jesuita debía aceptar la decisión última del superior *como si fuese un cadáver*, imagen de antigua tradición medieval utilizada por Ignacio de Loyola para explicar de manera efectiva el principio de la obediencia ciega.

2. El padre Diego de Santa Cruz, un jesuita demasiado independiente

En septiembre de 1588, el jesuita padre Diego de Santa Cruz daba punto y final a un memorial contra la *obediencia ciega*.⁹ No era la primera vez que escribía sobre ello ni sería la última. Sus papeles, cartas y memoriales, lejos de dormir el sueño de los justos en una arquilla de su escritorio, habían volado veloces hasta llegar a las manos de sus superiores, el Preósito General Claudio Aquaviva, el Inquisidor General Gaspar de Quiroga, el rey de España Felipe II, y hasta el mismo Papa Sixto V.

Nacido en Granada en 1518 en el seno de una familia conversa, Santa Cruz fue ordenado sacerdote en 1543. Discípulo de Juan de Ávila, fue enviado por éste a Portugal en 1547 para ponerse al frente de un “colegio de sacerdotes recogidos” en Évora¹⁰. En 1550 entró en la Compañía de Jesús. En los años siguientes estuvo en varios colegios de Portugal dedicado a la enseñanza catequética de adultos y niños, la predicación y las misiones populares. En 1554 retornó a Andalucía aportando junto a su hermano, el también jesuita Gaspar Sánchez, los recursos necesarios para el establecimiento del colegio en Granada y dos años más tarde estaba en el noviciado de Simancas donde, probablemente, coincidió con el padre Mariana¹¹. Sus orígenes conversos y su pertenencia a la escuela de Juan de Ávila son datos a tener en cuenta.

Santa Cruz pronto tuvo problemas de encaje en la Compañía, aunque no sabemos con precisión la naturaleza de estos conflictos iniciales. Justo poco después de entrar en ella, en 1550, Juan de Ávila le escribía y lo instaba a centrarse en su vocación y a no atender rumores escandalosos, a aprovecharse “de la obediencia a

⁸ MHSI, *Epistolae et Instructiones*, XII, p. 558. Carta de Roma a los jesuitas de Gandía, el 29 de julio de 1547.

⁹ Una primera aproximación al jesuita Diego de Santa Cruz y su memorial en: “Las almas de la Compañía de Jesús en el siglo XVI: ecos alumbrados”, en COELLO, Alexandre, BURRIEZA, Javier y MORENO, Doris (eds.), *Jesuitas e Imperios de Ultramar. Siglos XVI-XX*, Madrid, 2012, pp. 199-220.

¹⁰ ESQUERDA BIFET, Juan, “Escuela sacerdotal española del s. XVI: Juan de Ávila (1499-1569)”, *Anthologica Annua*, 17 (1970), p. 137.

¹¹ Sobre el entorno granadino de Diego de Santa Cruz, PASTORE, Stefania, *Il Vangelo e la spada*, Roma, 2003, pp. 157-198.

ajena voluntad y probará que anda Dios en la tierra para responder a nuestras dudas, para encaminar nuestra ignorancia... Obras y fe pide este camino...”¹².

Diez años más tarde el mismo jesuita era protagonista en un importante conflicto en Murcia entre el Santo Oficio y la Compañía. En la Semana Santa de 1560, en el marco de la publicación anual de la bula *In Coena Domini*, Santa Cruz predicó desde el púlpito de la catedral que, en virtud de sus cláusulas cualquier sacerdote podía absolver en confesión del delito de herejía sin necesidad de pasar por las salas del Santo Oficio. El tribunal inquisitorial de Murcia había procesado a varios notables de Murcia, Lorca y su comarca acusados de criptojudasismo.¹³ El sermón de Santa Cruz abrió una grieta intolerable en el edificio competencial del Santo Oficio. La Inquisición de Murcia abrió un proceso contra Santa Cruz que sólo la mediación del padre Antonio de Araoz con el Inquisidor General Fernando de Valdés pudo resolver. El proceso quedó suspenso y el jesuita fue llevado directamente a Italia por un breve tiempo.¹⁴ Los problemas de disciplina debieron continuar puesto que el Prepósito General Diego Laínez tuvo reservas respecto a su profesión del cuarto voto que finalmente realizó en 1567 en Sevilla. Un año más tarde Santa Cruz actuaba como capellán del ejército real que debía sofocar la rebelión de las Alpujarras y, poco después, misionaba en el obispado de Málaga, a petición de Don Francisco Blanco su obispo.

Évora. Murcia. Italia. Sevilla. Y Extremadura. El tercer hito conflictivo en la trayectoria de Diego de Santa Cruz tiene que ver con el episodio de alumbradismo extremeño. En 1572 el dominico fray Alonso de la Fuente se atribuyó la responsabilidad de encontrar los orígenes de la secta de los alumbrados que, según él, permanecía oculta en Llerena y su comarca. Creyó ver el principio de aquella herejía en los escritos del maestro Juan de Ávila y en los *Ejercicios Espirituales* de Ignacio de Loyola. Esa confluencia se encarnó a sus ojos en un nombre: el jesuita y seguidor de Ávila Diego de Santa Cruz, bien conocido en la región por su predicación itinerante. Fray Alonso, que se había criado bajo los hábitos de Melchor Cano, formaba parte de la rabiosa escuela de seguidores canistas contrarios a la nueva orden. La reacción de la Compañía no se hizo esperar. Contó con apoyos entre diversos sectores que le permitieron atenuar y difuminar su presencia en los procesos inquisitoriales que se abrieron. Fray Alonso de la Fuente fue confinado a un convento de

¹² Art. cit.: en RUIZ JURADO, Manuel, S.I., “San Juan de Ávila y la Compañía de Jesús”, *AHSI*, 40 (1971), pp. 153-172, p. 162.

¹³ CONTRERAS, Jaime, *Sotos contra Riquelmes*, Madrid, 1992.

¹⁴ El 13 de agosto de 1560 el Prepósito General Diego Laínez escribía a Francisco de Borja desde Roma: “Quanto a la persona de Santa Cruz, por ver los defectos de su voluntad o de su natura, eran algunos de parecer que con esta ocasión se echase de la Compañía. A mi, como a ruyn, me ha parecido que le esperemos un poco, y que V.R. le ordene un lugar donde esté en baxeza y humildad, sin predicar a otros y predicándose a sí: y si allí con la gracia de N. S. se mudara y ayudara, le podría V.R. embiar a Portugal a Cerdeña o a Sicilia, donde podrá usar de su talento; pero si no se enmendare (lo que Dios no quiera), entonces se podrá darle licencia de la Compañía; y ahora se le podrá escribir una buena letra, dándole orden de lo que ha de hazer conforme a lo dicho...” (MHSI, *Borgiana*, vol. III, pp. 627-628).

su orden; a Santa Cruz lo trasladaron de nuevo a Roma de donde volvió poco después para establecerse en el colegio de Caravaca (Murcia) hasta su muerte.¹⁵ El retrato de sus años finales nos lo da el jesuita Gil González Dávila, visitador de la provincia de Toledo en 1591, que escribía al General: “Es loco; sus paradojas son conocidas, lo que tiene escrito contra la obediencia ciega, contra las confesiones generales y otras cosas muy sustanciales. Con todo esto conviene acallarle, con que ande la bucólica (alimento) bien en orden, estará muy contento”¹⁶.

3. El memorial crítico del padre Santa Cruz

Santa Cruz iniciaba su memorial contra la obediencia ciega acreditando su voz: tenía más de 70 años y hacía 39 que era miembro de la orden¹⁷. Sus primeras afirmaciones iban dirigidas a subrayar las maravillas de la Compañía, la excelencia de sus propósitos, la singularidad de su fundador, la efectividad de sus ministerios... Para Santa Cruz, la fuerza de la Compañía radicaba en su firmeza para cumplir con su propósito. Sin embargo, un mal uso de esa firmeza y cumplimiento pondría en peligro a la Compañía y a toda la cristiandad. Eso era justamente lo que estaba ocurriendo. El demonio, disfrazado de ángel de luz, estaba atacando a la Compañía en el elemento esencial de su identidad, que no era otro que la obediencia ciega: “Por lo qual afirmo que la más perjudicial culebrina que la serpiente infernal usa contra la Compañía es el abuso de la obediencia ciega con que quiere engañar a los de la Compañía y hazer mal si pudiese a toda la Christiandad del mundo [...]”¹⁸.

Para Santa Cruz había un sector de la Compañía, más espiritual, que estaba cerrando los ojos a una realidad punzante en nombre del bienpensar, o bien por la voluntad de interpretar siempre a la mejor parte, o bien por la incapacidad de tomar conciencia de la realidad¹⁹. Pero había *otra* Compañía que no merecía un juicio tan

¹⁵ HUERGA, Álvaro, *Historia de los alumbrados*, Madrid, 1978, vol. I. GONZÁLEZ POLVILLO, Antonio, “El papel de la Compañía de Jesús en el episodio de los Alumbrados de Extremadura (1566-1582)”, en *Iberismo. Las Relaciones entre España y Portugal. Historia y tiempo actual, y otros estudios sobre Extremadura*, Llerena, 2007, pp. 309-322. PASTORE, Stefania, *Il Vangelo e la spada*, Roma, 2003 pp. 420-432.

¹⁶ Cit. en ASTRAIN, Antonio, *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia a España*, vol. III, Madrid, 1902, p. 363.

¹⁷ Existen varias copias de ese memorial: Archivum Storicum Societatis Iesu (ARSI), OP.NN., 239, pp. 84-107, Biblioteca Nacional de España Mss /12804, ff. 112-143... Nosotros seguimos el de Archivo de la Embajada de Asuntos Exteriores (AA.EE., Santa Sede), Leg. 35, ff. 179-193v. Otras obras de Santa Cruz que no hemos podido consultar están en British Library, Add. Ms. 20915 (cuatro tratados). También en la Biblioteca Vittorio Emmanuele de Roma, 3106, Mss. Gesuiti 977 se encuentran varios memoriales, más extensos que el aquí expuesto. Hace referencia a este memorial, aunque desconoce el autor, MOSTACCIO, Silvia, “Gerarchie dell’obediencia e contrasti istituzionali nella Compagnia di Gesù all’epoca di Sisto V”, *Rivista di Storia del Cristianesimo* 1 (2004), pp. 109-127.

¹⁸ AA.EE., Santa Sede, Leg. 35, f. 180v.

¹⁹ “Los virtuosos interpretan a la mejor parte los dichos peligrosos y Lucifer con sus engaños usa desta interpretación para sembrar sus pestilenciales dogmas y errores mayormente el abuso de la obe-

caritativo. El jesuita señalaba que la vanidad de los que gobernaban la Compañía les había cegado y amenazaba con contagiar a toda la orden: “y las tinieblas de los que gobiernan son tinieblas autenticadas que fácilmente enturbescen a los subditos”²⁰. Era una acusación muy explícita contra el gobierno de la Compañía, una crítica política en toda regla a una estructura contaminada que, desde la cabeza y en veloz descenso, amenazaba con pudrir todo el cuerpo. La alusión a la ceguera le servía a Santa Cruz de lugar común para apuntar al origen del problema, una vanidad en el liderazgo de la Compañía que los había dejado en tinieblas.

Esa ceguera estaba impidiendo a los jesuitas darse cuenta de que errar voluntariamente por obedecer a los superiores en contra de la conciencia iba contra la ley natural y divina y, “dezir que es lícito obedecer a los superiores contra la ley de Dios es la herejía de los fariseos”²¹. La herejía de los fariseos. La denuncia de Santa Cruz estaba cargada de significados y hasta cierto doble juego porque ceguera y herejía farisaica era un binomio de hondos ecos evangélicos. Jesús llamó a los fariseos “guías ciegos” y “ciegos, guías de ciegos” y el apóstol Pablo describía al judío según la ley como uno que estaba convencido de que era “guía de ciegos”²². Obedecer a los superiores en contra de la ley de Dios era incurrir en la herejía de los fariseos, era convertir a la Compañía no en un ejército de cadáveres obedientes sino en un amplio territorio de sepulcros blanqueados habitados por muertos al espíritu. Un argumento de peso en manos de un jesuita converso seguidor de la escuela de Juan de Ávila.

Ante este peligro, el autor se veía en la obligación de delatar al Santo Oficio “aquellas proposiciones pertenecientes al mal uso de la obediencia ciega y denunciar de tres proposiciones y dogmas erróneos que son públicos y de molde escritos, y porque la Compañía corre por todo el mundo corren también sus ignorancias perjudiciales, y el mismo Satanás que con el abuso de la obediencia ciega quiere cegar a la Compañía procura cegar también a los de fuera de la Compañía porque viendo con sus ojos los errores escandalosos, ni caygan en la cuenta ni los conozcan”.²³ Señalaba el jesuita la potencial peligrosidad de la situación, la difusión del error superaría ampliamente los límites internos de la orden y contaminaría *a los de fuera*, convirtiéndose en un auténtico peligro para el mundo católico.

El error se encontraba, en primer lugar, en una carta impresa escrita en 1555 donde se decía “más querría errar por obediencia que acertar por mi propia voluntad, aunque confieso que el Señor por su bondad me da desseo de cumplir su sancta

diencia ciega. [...] Quando tratamos alguna cosa para el bien común no sólo habemos de atender a salvar la persona que lo dize sino advertir bien que redes y lazos puede tomar Satanás de los tales dichos para destruir a las ánimas”. *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*: f. 181v.

²¹ *Ibid.*: f. 182r.

²² Mateo 23:16-24; Mateo 15:14; Lucas 6:39

²³ AA.EE., Santa Sede, Leg. 35, f. 181r.

voluntad”.²⁴ El autor de la carta era el portugués padre Melchor Núñez, hermano de Juan Núñez, futuro patriarca de Etiopía. Era especialmente conocido en la Compañía por haber sido el primer misionero que predicó en China (1555), viceprovincial de la India después y por sus visitas a los jesuitas del Japón entre 1554 y 1557. El crédito del que gozaba el padre Melchor otorgaba mayor gravedad al error.

En segundo lugar, Santa Cruz denunciaba una pintura que estaba en la casa de Caravaca en la que se veía a un religioso que iba a matar a su hijo porque se lo mandaba el superior. Era una historia que contaba Juan Casiano y la pintura llevaba como emblema el texto bíblico del evangelio de Mateo 10:37 (*El que ama a su padre o a su madre más que a mí, no es digno de mí; el que ama a su hijo o a su hija más que a mí, no es digno de mí*). El cuadro pretendía ejemplificar la obediencia ciega conectando la historia de Casiano con el modelo bíblico del patriarca Abraham y el cumplimiento de la orden de Dios de sacrificar a su hijo Isaac. Según Santa Cruz, al estar autorizada por el Prepósito General, la pintura escondía un mensaje bien contextualizado: la sacralidad de la orden del superior como si la diese Dios mismo, orden que debía ser obedecida fuese cual fuese²⁵.

La tercera vía por la que se difundía la “herejía farisaica” de la obediencia ciega era, de nuevo, una carta escrita por un jesuita desde el Japón en la que relataba la muerte del *nabunanga*. Se trataba de una de las cartas edificantes del jesuita portugués Luis de Froes, llegado al Japón en 1563, y que seis años después era recibido por el emperador Oda Nobunaga, el iniciador de la unificación del Japón, y favorable a los cristianos. El emperador falleció de forma violenta en 1580 y tras su muerte se inició una etapa de creciente hostilidad hacia los cristianos que culminó con el episodio de los 26 mártires del Japón, jesuitas y franciscanos, en 1597. De Froes fue autor de un gran número de cartas edificantes que, impresas, dieron la vuelta al mundo. Entre esas cartas se encontraba una en la que explicaba los progresos del catolicismo en la región con los detalles de la muerte del emperador. En ella ponía por ejemplo a un recién convertido que afirmaba que si los padres de la Compañía le mandaban que echase al mar a su propio hijo lo haría. Santa Cruz se sorprendía porque no había oído ni una sola voz discrepante respecto a este relato a pesar de que, a su juicio, el nuevo cristiano incurría en pecado al decirlo. Apuntaba el jesuita a la deducción lógica de la lectura de la carta, los jesuitas tenían “ignorancias culpables” acerca del abuso de la obediencia ciega que estaban derramándose por los confines del mundo. La herejía farisaica se extendía²⁶.

En definitiva, el memorial de Santa Cruz condenaba la publicidad del concepto de obediencia ciega, desarrollada a través de cartas de misiones, representaciones iconográficas o impresos y sus canales de difusión. Su impacto se multiplicaba en

²⁴ *Ibidem*

²⁵ *Ibid.*: f. 184r.

²⁶ “porque por ventura el de la Compañía tiene algunas ignorancias culpables procedentes del abuso de la obediencia ciega estendiéndola no sólo a los religiosos de la Compañía sino a los legos de fuera”, *Ibid.*: f. 185v.

boca de intrépidos misioneros y a través de imágenes que relacionaban radicalmente obediencia ciega y martirio.

Ante la extensión del error herético se hacía necesaria la intervención inmediata del Santo Oficio mediante un informe completo y exhaustivo que debía ser enviado al Papa. Santa Cruz llegaba a proponer una especie de significativo edicto de anatema:

- (1) “El que dixere que vale mas errar por obediencia que [acer...]tar por su propia voluntad, anathema”.
- (2) “Quien diga que es lícito quebrantar la ley divina quando los superiores lo mandaren, anathema”.
- (3) “Quien dixere que es lícito ignorar la ley divina, anathema”.
- (4) “Quien dixere que es lícito no enseñar la ley divina los que tienen obligación para ello, anathema”.
- (5) “Quien dixere que es lícito dexar a los discípulos, o, súbditos con su ignorancia cerca de la ley de Dios para que piensen que es lícito quebrantarla quando sus superiores lo mandaren, anathema. Y assi se manden quitar los errores de las cartas y la pintura de todas las partes del mundo donde estuvieren”.
- (6) “Quien dixere que es lícito mentir por obediencia, anathema”²⁷.

Este edicto de anatema resulta particularmente interesante. Las primeras tres cláusulas planteaban el problema moral: errar, quebrantar la ley divina y mentir *por obediencia*. Este era el territorio de la *mala* obediencia, la frontera prohibida para cualquier cristiano: ninguna autoridad legítima podía ordenar la transgresión de la ley de Dios en nombre de la obediencia porque no se podía ser obediente a la autoridad humana y desobediente a la ley de Dios. La transgresión en esas circunstancias hacía incurrir en el pecado imperdonable, el anatema. Las otras tres cláusulas incidían sobre la enseñanza de la doctrina, una preocupación muy fuerte en Santa Cruz: anatema es decir que es lícito ignorar la ley divina, no enseñarla o dejar en su ignorancia a discípulos o súbditos para que obedezcan sin cuestionar la orden. Concluía Santa Cruz con rotundidad: incurría en anatema quien dijese que era lícito mentir por obediencia.

Este edicto de anatema debía ir acompañado de una carta del Preósito General en el que se rechazasen explícitamente esos errores, carta que debía enviarse a todas las partes del mundo. Y todo a instancias de la Inquisición de España, de modo que todos entendiesen el celo del Rey Felipe II y que “la sancta Inquisición procede desapasionada y rectamente, sin las cataratas espirituales de los particulares afectos que impiden mucho a la luz del Espíritu”.²⁸ El jesuita sabía tocar la fibra de un tribunal especialmente autocomplacido con su arquetipo de imparcialidad y celo por la religión y muy sensible a su imagen de brazo defensor de la fe bajo el amparo

²⁷ *Ibid.*: f. 190v.

²⁸ *Ibid.*: f. 190v-191r.

del monarca español. Sixto V, por su parte, y a juicio de Santa Cruz, debía ordenar la visita urgente de la Compañía²⁹.

El jesuita justificaba su apelación a las más altas autoridades de la Monarquía y la Iglesia afirmando que había intentado infructuosamente que sus opiniones fueran escuchadas y debatidas en el seno de la orden. Hacia 1573 o 1574 planteó el problema en Roma y entonces fue muy criticado. Alguien que “sabía bien los rincones de la casa y que tractava al general Everardo que gobernaba entonces”, le dijo que lo querían prender “y no se yo si me mataran y sacrificaran”³⁰. En la Compañía todos callaban, “unos por ignorancia inexcusable, otros por temor y pusilanimidad, otros por negligencia, otros por ambición, otros por pertinacia, otros por la honra, otros por tener el mismo error, o que no caygan en la quenta, o si caen nada se remedie”³¹. Un pesado manto de silencio que llevaba al jesuita a concluir que nada se haría desde el interior.

Santa Cruz había escrito numerosos textos, difundidos en España e Italia, que los superiores habían impedido que llegaran a la imprenta: “y hasta agora no han querido imprimir algunos. Danme ocasion de sospechar que porque en mis escritos hay mucha doctrina contra sus tenebrosos ditámenes, si por ventura quieren que yo muera primero que se impriman para quitar lo que les parece que contradize a su obediencia ciega”³². Francisco de Borja (Prepósito General en el periodo 1565-1572) había sido el primero en ordenar la recogida de los escritos de Santa Cruz y, más tarde, Aquaviva había repetido la orden. No dejaba de señalar el jesuita, y no desinteresadamente, que en muchos de sus escritos había defensas explícitas al Santo Oficio y que, en primera y última instancia, sus textos, como él mismo, tenían un defensor en su rey, Felipe II: “se ha de mirar que soy Hespañol y nací en la ciudad de Granada y todos mis escritos son Hespañoles vasallos de su Magestad por lo qual como dueño dellos los debe favorecer y amparar”³³. Era una reivindicación de la españolidad especialmente significativa en aquel contexto de profunda fragilidad de la Compañía de Jesús.

Finalizaba Santa Cruz su memorial con una frase demoledora: “esto affirmo que el abuso de la obediencia ciega es invención de Satanás para cegarnos con ella

²⁹ “difícilmente resisten los súbditos a los superiores quando les mandan pecar por las terribles persecuciones caseras que se despiertan contra los que caen en desgracia de superiores. Pues añadiendo a estas persecuciones la auctoridad de la dicha proposición qué cosa es sino ylaquear a los religiosos y enviarlos al ynfierno entrando en religión para salvar sus ánimas”. *Ibid.*: f. 183v.

³⁰ “y como vide yo el pleyto mal parado temporizé con ellos y así me libró el Señor, y llega tanto esta horrible tiniebla que uno muy antiguo de la Compañía y tan graduado que era de los doze que la fundaron estando con él a solas, me dixo sois aborrecido y vuestra verdad no ha de ser recibida aunque la confirméis con milagros, yo quedé admirado y avisé al padre Everardo”. *Ibid.*: f. 188r.

³¹ *Ibid.*: f. 185v.

³² *Ibid.*: f. 188v.

³³ *Ibid.*: f. 193v.

y hazernos soberbios, arrogantes, presumptuosos, y que quieran los de la Compañía mandar más que Dios”³⁴.

4. Obediencias y desobediencias entre los jesuitas españoles

Los problemas con el principio de obediencia ciega no eran exclusivos del jesuita español Diego de Santa Cruz. Fue uno de los aspectos criticados por el grupo de jesuitas españoles conocidos como memorialistas que a partir de los años 70 del siglo intentaron buscar un terreno propio, español, frente a una Compañía en tránsito hacia un paradigma romano-católico en el que la huella española sería difuminada por las olas de un papado en proceso de autodefinición y consolidación frente a los estados nacionales³⁵. En uno de sus memoriales, el padre Abreo, también de origen converso, subrayaba que la desobediencia al mandato del superior era tenida en la Compañía como “un pecado gravísimo, digno del Santo Oficio o del Espíritu Santo, pecado que no tiene perdón”³⁶. La desobediencia como herejía. Esta situación condenaba al silencio cualquier discrepancia ya que si era expresada solía ser “premiada” con el traslado a Indias, según Abreo. Por su parte, el padre Enrique Enríquez subrayaba que en la Compañía la obediencia ciega se premiaba y estimulaba “en modo semejante a las cosas de la Santa Fe que sin más examen se han de creer”³⁷. Criticaba el padre Enríquez ese paralelismo entre cumplimiento de obediencia ciega y ortodoxia.

También el jesuita cordobés Juan Ramírez se mostró contrario a la obediencia ciega. También seguidor de Juan de Ávila y converso, su testimonio es destacable por la relevancia que sus opiniones adquirieron en ámbitos políticos y cortesanos en aquellas décadas. Ramírez entró en la Compañía en 1555, ya con 34 años, y tras haber estudiado teología en Granada y Salamanca.³⁸ Afirma Astraín que Ramírez fue el misionero más ilustre que evangelizó las tierras de España en aquellos años³⁹. Fue predicador itinerante: en Zaragoza (1556) y Granada (1557-59)⁴⁰, en Toledo

³⁴ *Ibid.*: f. 191r.

³⁵ MARTÍNEZ MILLÁN, José, “Transformación y crisis de la Compañía de Jesús (1578-1594)”, en RURALE, Flavio (ed.), *I religiosi a corte. Teologia, politica e diplomazia in Antico Regime*, Roma, 1998, pp. 101-125.

³⁶ AA.EE., leg. 35, n° 5, f. 171v.

³⁷ *Ibid.*: ff. 203r.-205v.

³⁸ Decía Francisco de Borja, desde Escalona el 26 de febrero de 1555: “Estos días pasados se determinó para la Compañía el Dr. Ramírez de Madrid, discípulo del padre Ávila. Es muy buen letrado y muy buen predicador, que ha días que lo usa con mucho concurso y gran fructo que ha hecho en diversas partes: es caballero principal de Madrid y hombre muy cabal”. Biblioteca Nacional de Madrid, Ms. 5938, ff. 10v-11r.

³⁹ ASTRAÍN, Antonio, *op. cit.*: vol. II, p. 511

⁴⁰ En Granada, fue protagonista de uno de los conflictos más severos que sufrió la primera Compañía en España, al justificar desde el púlpito la necesidad de la revelación de los cómplices para lograr la absolución sacramental. La Compañía fue acusada de violar el secreto de la confesión. Sólo la interven-

(1558-59), Barcelona (1561), Valencia (1562), de nuevo Barcelona y Zaragoza (1563), Salamanca (y comarca: 1564-68), donde predicaba en el patio de las escuelas para maestros y estudiantes, Segovia (1568), Madrid (1568), Valencia (1569), Madrid (1570), Granada (1570-72...). Ramírez había conectado muy bien con un sector cortesano ávido de reformas, mantuvo fluidas relaciones con el sector ebolista y fue un personaje destacado en el proyecto de Felipe II de reforma de las costumbres. Elaboró una serie de informes sobre “reformas de casas públicas” en 1574 que posteriormente fueron utilizados en la Junta de Reformación⁴¹. Fue calificador del Santo Oficio.

Ese celo carismático, reformador y misionero de Ramírez no dejó de darle problemas porque la Compañía no estaba ni mucho menos consolidada y debía actuar con mucha prudencia. En julio de 1562 Ramírez denunciaba al Padre General Láinez que en la Compañía se iba metiendo “cierto temor mundano paliado con espíritu de prudencia” que frenaba a los jesuitas a la hora de denunciar pecados o les hacía ser demasiado indulgentes en el confesionario. Y aunque Láinez procuró darle razones para la prudencia política, el P. Ramírez continuó excusándose en su conciencia: “tiene unas opiniones que dice que la conciencia le dicta que ha de reprender”⁴². Tenía Ramírez una conciencia insumida respecto al mandamiento de la prudencia política.

En 1580, y en el marco de las investigaciones que el Santo Oficio abrió contra el padre Ripalda y sus escritos⁴³, Ramírez se presentó al Santo Oficio para en un acto sin precedentes, denunciar a su propia orden: afirmaba que la Compañía predicaba una doctrina herética a partir de una exégesis errónea de la carta de la obediencia de Ignacio de Loyola. Negaba Ramírez la obediencia de entendimiento. A su juicio si la obediencia al superior iba contra la conciencia del mandamiento de Dios, no podía prevalecer. Afirmaba el jesuita que había defendido esta opinión en la Congregación de la Provincia de Castilla celebrada en Medina del Campo en 1579 y lo había hablado con el padre Ripalda, y, además, lo había consultado y discutido en Salamanca con el padre Mancio, dominico, catedrático de prima, el maestro Juan de Guevara, agustino, catedrático de vísperas, y el maestro Sancho, comisario y calificador del Santo Oficio en Salamanca⁴⁴. El debate sobre el concepto de obediencia ciega en la Compañía de Jesús estaba ya ante el Rey Felipe II, ante el Santo Oficio, ante el Papa, ante los profesores y estudiantes de la universidad de Salamanca, ante destacados teólogos de otras órdenes religiosas.

ción favorable a los jesuitas del arzobispo de Granada y del nuncio frenó temporalmente la polémica. PASTORE, Stefania, *op. cit.*: pp. 296-301.

⁴¹ EZQUERRA REVILLA, Ignacio, “La Reforma de las costumbres en tiempo de Felipe II: las ‘Juntas de Reformación’ (1574-83)”, en MARTÍNEZ MILLÁN, José (ed.), *Felipe II (1598-1998). Europa y la Monarquía Católica de Felipe II*, Madrid, 1998, vol. III, pp. 179-208.

⁴² ASTRAÍN, Antonio, *op. cit.*: vol. II, pp. 515 y 516.

⁴³ ASTRAÍN, Antonio, *op. cit.*: vol. III, pp. 378 y ss.

⁴⁴ Archivo Histórico Nacional (AHN), *Inquisición*, leg. 2120, exp. 6, s.f.

5. El debate en Roma. La Compañía frente a Sixto V

¿Compartían otros jesuitas la crítica a la obediencia ciega? Es bastante conocido el caso del jesuita francés Julien Vincent que había entrado en la Compañía hacia 1575⁴⁵. Tuvo serios problemas con la dirección del colegio de Burdeos, problemas que finalizaron con la orden del general Aquaviva de una peregrinación penitencial a Santiago de Compostela. Cumplió con esa orden durante los primeros meses de 1587 entrando en contacto con algunos padres españoles a lo largo de su viaje. Se desconoce cuándo el padre Vincent empezó a elaborar una crítica fundamentada del sistema de obediencia jesuita. Parece que su primera motivación fue la resistencia personal a las tentativas de control de la espiritualidad por la curia jesuita con la imposición de nuevas prácticas devocionales. En cualquier caso, parece que fue en su viaje por España cuando Vincent pudo conocer de primera mano los argumentos y los textos de los jesuitas españoles críticos. De hecho, consiguió durante su estancia en España que algunos jesuitas firmasen un documento crítico que pensaba presentar al Preósito General⁴⁶. Entre ellos estaba el padre Luis Santander, de nuevo, antiguo seguidor de Juan de Ávila y converso⁴⁷.

A finales de aquel año 1587 se celebraba la reunión de procuradores en Roma con el padre Santander como representante de la provincia de Castilla. Santander descubrió que Vincent estaba haciendo circular el documento firmado. Alarmado, apoyó una declaración en la que se adhería a la convicción difundida en la Compañía de la infalibilidad en materia de fe del general. Esa creencia era la que podía dar sentido a la criticada obediencia ciega. Todos los jesuitas debían sentirse tranquilos en conciencia: debían aceptar las órdenes del general y los superiores asumiendo que en las decisiones del General no podía haber error⁴⁸. La tesis de la declaración desencadenó la acción inquisitorial fulminante por orden de Sixto V. Santander fue encarcelado por el Santo Oficio romano a principios de 1588; meses después fue ordenada su custodia en la casa de Roma y en febrero de 1590 fue desterrado a Nápoles. Sólo logró la rehabilitación tras la muerte de Sixto V, el 24 de septiembre de 1590. Mientras Santander estaba en las cárceles del Santo Oficio, Vincent hizo circular un libelo contra él⁴⁹.

⁴⁵ MOSTACCIO, Silvia, *art.cit.*, pp. 109-127.

⁴⁶ El Santo Oficio romano elaboró un dossier de documentos con varios de los casos ocurridos en estas fechas en relación a la Compañía: Archivo Della Congregazione per la Dottrina Della Fede (ACDF), *Rerum Notabilium*, Vol. II, I 5-b: 62.

⁴⁷ El sevillano Luis de Santander entró en la Compañía en Córdoba en 1554. Fue víctima de la política discriminatoria contra los conversos especialmente en la década de los noventa, justo antes de morir en 1599. *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús* (DHCJ), O'NEILL, Charles E., S.I. y DOMÍNGUEZ, Joaquín M^a, S.I. (Dirs.), Roma-Madrid, 2001, Vol. IV, p. 3499.

⁴⁸ Copia de esta declaración del 26/12/1587 en ACDF, St. St. I.5.b., n. 62.

⁴⁹ *Ibidem*

El padre Vincent, a su vez, había enviado al Santo Oficio romano un memorial en el que censuraba la carta sobre la obediencia de Ignacio de Loyola. Afirmaba que la exigencia de obediencia ciega al superior como si fuese Dios mismo invadía el campo doctrinal y atribuía al superior un poder de naturaleza infalible. El Santo Oficio romano, cediendo a las presiones de Aquaviva, encarceló también a Vincent. Esto no acalló su voz. En octubre de 1588 hizo circular desde la cárcel una carta dirigida a todos los jesuitas que tuvo un fuerte impacto tanto en la Compañía como en Sixto V: el jesuita francés explicaba su posición crítica precisando que los poderes absolutos atribuidos al General garantizados por un sistema de obediencia ciega invadían el campo doctrinal⁵⁰. Pocas semanas después, en noviembre de 1588, el Papa establecía una comisión especial, presidida por Antonio Carafa, para examinar la ortodoxia de las Reglas y Constituciones de la Compañía. La tormenta sobre la Compañía parecía haber estallado.

6. La Compañía acosada: los múltiples frentes del conflicto

El papado de Sixto V, de 1585 a 1590, se caracterizó entre otras cosas por la firme voluntad de consolidar su poder no sólo frente a los poderes de los príncipes seculares sino también en el seno del catolicismo. Ello se tradujo en un programa de reformas que incluía la limitación de privilegios de las órdenes religiosas y una reorganización de la curia para dar un lugar preeminente a la Congregación del Santo Oficio, ahora controlada de manera personalísima por el mismo Papa, y en proceso de ampliación de su campo de acción dilatando el concepto de herejía.⁵¹ La fuerte crisis interna de la Compañía, con su rosario de memoriales presentados ante el Santo Oficio romano, fue la tormenta perfecta que permitió a Sixto V una intervención contundente en una orden religiosa que, a fuerza de conseguir privilegios de sus antecesores, había logrado un margen de independencia y singularidad en contradicción con la política del nuevo Papa.⁵² En este contexto hay que entender, por ejemplo, que en febrero de 1587 Sixto V suspendiese a los jesuitas el privilegio de la absolución en el foro de la conciencia, una decisión relacionada con la detención por la Inquisición española de unos jesuitas castellanos acusados de haber encubierto el delito de solicitudación de confesorio⁵³.

Por otro lado, ya sabemos de la difícil coyuntura interna de la Compañía en España durante aquellos años. La revuelta del *nacionaljesuitismo* español nos es

⁵⁰ CATTO, Michela, *La Compagnia divisa. Il dissenso nell'ordine gesuitico tra '500 e '600*, Brescia, 2009, p. 122.

⁵¹ GARCÍA HERNÁN, Enrique, "La curia romana, Felipe II y Sixto V", *Hispania Sacra* 46 (1994), pp. 631-649. DEL COL, Andrea, *L'Inquisizione in Italia*, Milán, 2006, pp. 509-565.

⁵² Para una visión más dilatada de los propósitos de Sixto V respecto a la Compañía de Jesús, ASTRÁIN, Antonio, *op. cit.*: vol. III, cap. XIII.

⁵³ Stefania Pastore, *op. cit.*: pp. 439-451.

bien conocida⁵⁴. La tensión larvada por las profundas diferencias en cuanto a la forma y práctica de gobierno desde por lo menos la década anterior, estalló en la Congregación de procuradores de 1587 en Roma, cuando por presión de la provincia castellana se exigió una congregación general para redefinir los poderes del Prepósito General⁵⁵. Para cortocircuitar la revuelta, el General Aquaviva provocó una renovación de cargos en la provincia de Castilla que supuso un relevo generacional con “moços sin prudencia ni experiencia con quien mejor se podían entender”, según decía el padre Abreu, uno de los memorialistas⁵⁶. Estos cambios no hicieron más que atizar el fuego de una revuelta que estaba muy relacionada no sólo con un relevo poco fino del poder o los desequilibrios territoriales dentro de la orden, sino también con una determinada concepción de lo que era la Compañía de Jesús y las confusiones respecto a su propia identidad. La crisis tiene que ver con la muerte o frustración de una Compañía muy vinculada todavía a los inicios carismáticos de la orden, y el triunfo de una Compañía, romana y universal al mismo tiempo, que se adhirió como una lapa a la lectura ortodoxista de los principios tridentinos. El Prepósito General Aquaviva estimuló la contestación al desarrollar una rígida política reglamentista (nueva versión de las Constituciones, publicación de la Ratio...) que homogeneizase prácticas y procedimientos. Esta crisis, en buena medida identitaria, fue muy transversal. Hubo otros focos de contestación, en el Nuevo Mundo, y en Italia, en esta última el líder rebelde fue el jesuita Achille Gagliardi, famoso por su misticismo⁵⁷.

En España, Felipe II no hizo oídos sordos a las graves acusaciones que tenía sobre la mesa contra la Compañía de Jesús y como sabemos encendió todas las alarmas cuando solicitó del Papa el nombramiento de visitadores de la orden. Pesó en su ánimo, sin duda, la opinión que sobre la Compañía y especialmente sobre el concepto de obediencia ciega tenía su confesor fray Diego de Chaves⁵⁸.

Para tener una idea cabal de la complejidad del momento es importante no reducir aquella terrible coyuntura sólo a una dimensión política porque se entrecruzaron muchos y muy variados frentes, entre ellos también el doctrinal. Poco después

⁵⁴ GARCÍA CÁRCCEL, Ricardo, “La crisis de la Compañía de Jesús en los últimos años del reinado de Felipe II (1585-1598), en Ribot, Luis A. (coord.), *La monarquía de Felipe II a debate*, Madrid, 2000, pp. 383-404. MARTÍNEZ MILLÁN, José, “La trasformazione della Monarchia hispana alla fine del XVI secolo. Dal modello católico castigliano al paradigma universale católico-romano”, en *I gesuiti ai tempi di Claudio Acquaviva. Strategie politiche, religiose e culturali tra Cinquecento e Seicento*, (BROGGIO, Paolo; CANTÚ, Francesca; FABRE, Pierre-Antoine; ROMANO, Antonella (eds.), Brescia, 2007, pp. 10-53; CATTO, Michela, *op. cit.*

⁵⁵ MORENO MARTÍNEZ, Doris “Las sombras de la Compañía de Jesús en la Edad Moderna, siglos XVI-XVII”, en BETRÁN, José Luis (ed.), *La Compañía de Jesús y su proyección mediática en el Mundo Hispánico durante la Edad Moderna*, Barcelona, 2010, pp. 77-114. LOZANO NAVARRO, Julián José, *La Compañía de Jesús y el poder en la España de los Austrias*, Madrid, 2005, pp. 105-117.

⁵⁶ AA.EE., Santa Sede, Leg. 35, f. 172v.

⁵⁷ CATTO, Michela, *op. cit.*: pp. 11-12.

⁵⁸ AHN, Inquisición, Leg. 4436, exp. 1.

estallaba la polémica teológica *de auxiliis* tras la publicación del *De concordia gratiae et liberi arbitrii* (1588) de Luis de Molina. Una polémica que pronto descendió a niveles más populares. En la universitaria Salamanca, los dominicos afilaban sus plumas y las imprentas echaban humo. Los libelos que se centraban en la polémica teológica eran muchos. Los que añadían argumentos casi ya “clásicos”, en la estela de Melchor Cano, eran muchos más: la crítica al nombre de la Compañía, la revelación de confesiones, la variedad de los votos frente a las órdenes tradicionales... libelos que llegaron, de nuevo, hasta la congregación de cardenales del Santo Oficio romano⁵⁹. Un extenso dossier, hoy en el archivo de esta institución, recoge referencias a los libelos del dominico fray Diego Peredo, ampliamente difundidos entre 1580 y 1584 entre profesores y alumnos de Salamanca, Alcalá y Ávila⁶⁰. Peredo llegó a Roma en 1587 “y... cargado de cartas y favores de muchos personajes de España”, se entrevistó con Sixto V⁶¹.

La Compañía tenía en 1588 abiertos todos los frentes: con Sixto V y la Inquisición romana, con Felipe II y el Santo Oficio español y, sobre todo, en su propio interior⁶². Como afirmó Pedro de Ribadeneira, aquellos años fueron terribles para la Compañía: “Juntóse el cielo contra la tierra, la potestad suma eclesiástica con la seclar, el tribunal de la Inquisición con los enemigos de la Compañía, los de dentro y los de fuera, con tal fuerza e ímpetu contra ella que los furiosos vientos la combatían, las hondas bravas llegaban hasta el cielo, y las rocas eran tan peligrosas y los bajíos tan ciegos y tan escondidos, que por todas partes nos amenazaban ruina y algún grave y lastimoso naufragio”⁶³.

Había que suturar la profunda herida abierta. La V Congregación General (1593) ratificó la voluntad de la Compañía de servir a la Monarquía hispánica, absteniéndose de hacer uso de los privilegios cuestionados en el territorio español, impuso los estatutos de limpieza de sangre para contentar al sector interno que quería castigar a los españoles tras la revuelta; y ratificó su condición jerárquica y la dependencia última del papa. Desde el punto de vista de la religiosidad, lo acordado en la V Congregación General llevó a una progresiva modificación de la religiosidad jesuita, más conforme con los diseños confesionales de la Monarquía pontificia. En la práctica, la V Congregación General contentó, en un delicado equilibrio, a Felipe II, al Santo Oficio español, al Papa y a los sectores internos italianos. Pero no

⁵⁹ ACDF, Stanza Storica, O5-h, ff. 505-606...

⁶⁰ *Ibid.*: ff. 604-606. El relato en RIBADENEIRA, Pedro de, *Glorias y triunfos de la Compañía de Jesús conseguidos en sus persecuciones...*, pp. 142 y ss. He consultado el texto en el Archivo Histórico de la Compañía de Jesús en Cataluña (AHSIC), Sección Antiga Compañía, en una copia de 1881. Este texto también circuló con el título: *Tratado de las persecuciones que ha tenido la Compañía de Jesús*.

⁶¹ RIBADENEIRA, Pedro de, *Glorias y triunfos*, p. 151.

⁶² Los partidarios y enemigos de la Compañía también jugaran transversalmente sus bazas. A mediados de 1588 un informe interno apuntaba que el cardenal de Toledo favorecía a los jesuitas rebeldes y tenía línea directa con el confesor de Felipe II: ARSI, Hispaniae 143, ff. 127-128.

⁶³ RIBADENEIRA, Pedro de, *Glorias y triunfos*, p. 276.

a los jesuitas españoles críticos, entre los que se encontraban muchos de origen converso, perdedores absolutos de aquel combate.

¿Cuál fue la respuesta específica al debate sobre la obediencia ciega? Varias fueron las respuestas que se articularon en aquellos años, dos son las que aquí abordaremos: las de los padres Roberto Bellarmino y Pedro de Ribadeneira.

7. La respuesta teológica: Roberto Bellarmino y el debate sobre la obediencia ciega

La amenaza que supuso la acción de Vincent ante el Santo Oficio romano, y la presión de los jesuitas españoles críticos llevó al General Aquaviva a pedir a Roberto Bellarmino, profesor de controversias en el Colegio Romano, que se erigiera en voz de la Compañía y elaborara una respuesta⁶⁴. El jesuita comprendió pronto la gravedad del tema y elaboró tres respuestas. La primera, de febrero de 1588 para el Santo Oficio romano, fue una *Responsio ad censuram P. Juliani Vincentii in epistolam P.N. Sanctae memoriae Ignatii* específica a la censura escrita por Vincent a la carta sobre la obediencia de Ignacio de Loyola⁶⁵. En abril de ese mismo año escribió un tratado sobre la obediencia ciega para Sixto V en defensa de los jesuitas⁶⁶. Y de nuevo a principios de 1589 preparó un corto informe de defensa para los cardenales miembros de la Congregación del Santo Oficio que debían considerar la censura de Vincent y, sobre todo, revisar las Constituciones y Reglas de la Compañía, siguiendo la orden directa de Sixto V de noviembre del año anterior⁶⁷. Bellarmino hizo la exégesis ortodoxa del problema de la obediencia y puso el basamento teórico de la monarquía jesuítica, renovado y ajustado finamente a los requerimientos de los nuevos tiempos.

Para Bellarmino, Vincent hacía una exégesis totalmente equivocada de la carta ignaciana al deducir de su contenido la infalibilidad del Preósito General. Tanto Santa Cruz como Vincent focalizaban su crítica sobre la obediencia del entendimiento porque veían una total autoreferencialidad de la Compañía en cualquier campo, incluido el doctrinal. Respondía Bellarmino que todos los superiores de la Compañía eran vicarios de Cristo con respecto a sus específicas jurisdicciones, lo mismo que príncipes y reyes instituidos por Dios, pero sólo el Papa era el vicario de Cristo sobre la totalidad de la Iglesia universal y el único que, dada la naturaleza espiritual de su imperio, recibía la inspiración directa de Dios. El Papa era el único que podía reclamar para sí la infalibilidad excathedra. Ahora bien, una vez precisado este punto sensible, Bellarmino se apresuraba a aclarar que la obediencia no

⁶⁴ Para un desarrollo más detallado *vid.*: MOSTACCIO, Silvia, “Gerarchie dell’obbedienza”, *passim*; y TUTINO, Stefania, *Empire of Souls: Robert Bellarmino and the Christian Commonwealth*, Oxford, 2010, pp. 58-64.

⁶⁵ ARSI, OPP. NN. 239, ff. 33-47 y otra copia ff. 48-57.

⁶⁶ *Tractatus de obedientia quae caeca nominatur*, Roma, 1588.

⁶⁷ *Summa responsionis ad censuram Juliani Vincentii in epistolam sanctae memoriae P. Ignatii*.

dependía únicamente de ese rasgo característico y único de la autoridad papal como vicario de Cristo sino de la condición de superioridad que todos los gobernantes comparten. Por ello, la obediencia a la autoridad política y religiosa era moralmente obligada en el cristiano bajo pecado mortal.

Bellarmino insistía con intención, especialmente en el documento dirigido a los cardenales del Santo Oficio romano, en que la doctrina sobre la obediencia no era en absoluto una novedad de la Compañía, sino que tenía sus raíces en los mismos evangelios y había sido elaborada por la patrística. La novedad de la Compañía no radicaba en la obediencia del entendimiento como concepto, sino en su dinamismo, en su capacidad de articulación piramidal desde la cúspide, que no era el General, sino el mismo Papa, quien como vicario de Cristo no podía errar, hasta la base multiplicada de jesuitas, un ejército de cadáveres obedientes. Esta era la auténtica bisagra de la unidad jesuita, la base de su cohesión en el mundo y con su cabeza. Una cadena de autoridades y obediencias que se configuraba como núcleo de una sólida y rígida estructura, al mismo tiempo que un fluido sistema de poder. Bellarmino, por un lado, salvaba la autonomía de gobierno de la Compañía y, por otro, construía un fuerte escudo protector alrededor del General en cuanto obediente *ciego* a los infalibles dictados papales. En esa teorización bellarminiana de alto voltaje político, los jesuitas se protegían a la sombra de un baluarte inexpugnable.

8. La respuesta práctica: la biografía de Diego Laínez del padre Ribadeneira como modelo de obediencia

Por su parte, el padre Pedro de Ribadeneira tuvo un papel fundamental en ese proceso de suturación de las heridas sangrantes abiertas en la Compañía en aquella década de los ochenta. Vinculado a la Compañía y a Ignacio de Loyola desde los catorce años, en 1574 había vuelto a España y, tras algunos años en la casa de Toledo, se había instalado en Madrid donde permaneció hasta su muerte en 1611. En esa época se dedicó a construir la memoria histórica de la Compañía a través de las biografías de sus primeros prepositos generales (Ignacio de Loyola, 1572; Diego Laínez, 1594; Francisco de Borja, 1592), su *Historia de la Compañía de Jesús de las Provincias de España y parte de las de Perú y Nueva España y Philipinas*,⁶⁸ obras devocionales (*Flos Sanctorum o libro de las vidas de los santos*, 1599),⁶⁹ obras de contenido político como el conocido *Tratado de la Religión y Virtudes que debe tener el Príncipe cristiano* (1595); y además, obras de consumo interno destinadas a fortalecer la identidad jesuita como sus *Glorias y triunfos de la Compañía de Jesús conseguidos en sus persecuciones* (inédito), los *Diálogos en los cuales se tratan algunos ejemplos de personas que habiendo salido de la Religión de la*

⁶⁸ ARSI, Hispaniae 94.

⁶⁹ En general, para los trabajos biográfico-hagiográficos de Ribadeneira, ver la interesante reflexión de BILINKOFF, Jordi, en "The Many lives of Pedro de Ribadeneyra", *Renaissance Quarterly*, vol. 52/1 (1999), pp. 180-196.

Compañía de Jesús han sido castigados severamente de la mano del Señor, que cubría el periodo 1540-1607 y que con carácter persuasivo exponía las desastrosas consecuencias que sufrían aquellos que habían abandonado el barco de la Compañía, el *Tratado de la tribulación* (Madrid, 1589) y el largo *Tratado en el qual se da razón del Instituto de la religión de la Compañía de Jesús* (Madrid, 1605)⁷⁰. La labor de Ribadeneira fue crucial en el proceso de apuntalar a la orden en unos años de profundo deterioro. Había que explicar mejor qué era la Compañía, había que mostrar cuáles habían sido sus logros desde una posición providencialista que subrayaba hasta qué punto las adversidades y pruebas habían sido el crisol en el que se había purificado la orden, había que advertir a los tentados cuáles eran las consecuencias de abandonar la Compañía... Las vidas de Ignacio de Loyola, como referente heroico, y de Francisco de Borja, como modelo de nobleza entregada al servicio divino fueron fundamentales para dotar de identidad a la orden y jugaron un papel importante en los procesos de canonización posteriores.⁷¹ Entre una y otra biografía Ribadeneira escribió la del segundo Prepósito General Diego Laínez. ¿Cuál debía ser la función de esa biografía? ¿Qué modelo debía proporcionar para las sucesivas generaciones de jesuitas? ¿Desde qué punto de vista respondía esta biografía a la fractura interna de sus años de redacción?

Ribadeneira escribió la vida de Diego Laínez en dos tiempos, el primero entre 1580 y 1581, el segundo entre 1587 y 1593 aproximadamente. Ya en la dedicatoria subrayaba Ribadeneira que así como la vida de Ignacio de Loyola era en todo absolutamente admirable, esa misma cualidad la hacía inimitable. La vida de Ignacio era de una singularidad heroica, en carácter, fe y vida, sólo posible en hombres tocados por Dios. En cambio, la vida de Laínez “así como fue toda de un obrero perfecto y excelente de nuestra Compañía, así me parece que toda se puede imitar”.⁷² Por ello en la vida de Laínez podían tener su espejo diferentes estados y personas. Los estudiantes y letrados tendrían en Laínez el modelo de dedicación al estudio y la bús-

⁷⁰ Cuando en 1590 Ribadeneira se propuso escribir este tratado se lo planteó como una respuesta puntual y pormenorizada a las críticas de los memorialistas. Significativamente, para hacerlo pidió al provincial de Toledo que le enviase los papeles del padre Juan de Mariana “para un punto o dos, sin que él entienda que se me envían, ni para qué”, MHSI, Rib. II, p. 118. Hasta cuatro capítulos dedica Ribadeneira al tema de la obediencia ciega en su tratado.

⁷¹ Ribadeneira utilizó intensivamente, para su biografía sobre Francisco de Borja, el texto biográfico de Dionisio Vázquez, otro de los memorialistas, que había sido secretario personal de Borja. Pero el énfasis entre uno y otro era muy distinto: Vázquez subrayaba el perfil más ascético de Borja, el de influencias franciscanas, más mezclado en las raíces de su espiritualidad mientras que Ribadeneira construía un retrato perfectamente encajado en el *modo* de la Compañía. El texto de Vázquez, que quedó manuscrito, ha sido recientemente publicado: *Historia de la Vida del P. Francisco de Borja, tercero General de la Compañía de Jesús, por el P. Dionisio Vázquez, S. J. Transcripción, estudio introductorio y notas de Santiago La Parra López*, Centre d'Estudis i Investigacions Comarcals “Alfons el Vell”, Gandía, 2012.

⁷² Citaremos la biografía de Laínez por la edición impresa de: *Vida del P. M. Diego Laynez*. En la edición de *Las Obras del P. Pedro de Ribadeneira de la Compañía de Jesús: ahora de nuevo revistas y acrecentadas*, en casa de la viuda de Pedro Madrigal, Madrid, 1595, pp. 219-302. La cita en p. 219.

queda de la excelencia: “aquí aprenderán los grandes letrados a no dexarse llevar de nuevas y peregrinas doctrinas, ni desvanecerse con la opinión y vano aplauso del mundo... Y de hazer menos caso (como dize el Apóstol) de la ciencia que hincha que no de la caridad que edifica...”. No faltaba una referencia a ese entendimiento interior que debía doblegarse a la propia voluntad para buscar una plena experiencia de amor celestial: “Y el entendimiento a la voluntad (ha de servir), como paja de hacha, dándole conocimiento y luz y despertando y abivando en ella con sus rayos y resplandores, nuevos ardores y encendimientos de amor celestial”.⁷³ Los obreros y ministros de Dios tendrían en Laínez el ejemplo de cómo trabajar con dedicación absoluta sin torcerse por amenazas ni halagos. Y los superiores de la Compañía el ejemplo perfecto del superior paternal que equilibró con sabiduría dulzura y disciplina. Laínez, el Laínez converso, podía ser modelo para los revoltosos españoles, pero también para generales como Aquaviva.

Ribadeneira subrayaba que la primera inquietud de la juventud la domesticó Laínez en la universidad de Alcalá donde se doctoró en artes en octubre de 1532. Allí tuvo que aceptar con sumisión que el primer lugar en el tribunal se le diera inmerecidamente a su compañero Agustín de Cazalla mientras que él se conformaba con el tercer lugar. En Alcalá, Laínez estudió con el burgalés Pedro de Lerma y el maestro Miguel Carrasco, ambos defensores de Erasmo en la Junta de Valladolid de 1527. Carrasco, como consultor del Santo Oficio fue uno de los que investigaron a Ignacio por alumbradismo en 1526. Alcalá era en aquellos años un hervidero de inquietudes. Laínez empezó a estudiar teología en esta universidad y en su segundo curso, en 1533, decidió pasar a París para continuar allí estudios filológicos. Fue en este tiempo cuando, según Ribadeneira, pasó por una crisis personal: “Dios le probó por algún tiempo a los principios, y le exercitó con escrúpulos que le afligieron mucho para que él fuese más humilde en sí mismo y más provechoso para los otros”.⁷⁴ ¿Se inclinaba Laínez a las novedades? ¿La innegable curiosidad intelectual que según todos los testimonios tenía le llevaba a caminos poco seguros en aquellos años de persecución de heterodoxias varias? Son preguntas que no tienen respuesta cierta, aunque en el curso de la biografía trazada por Ribadeneira señalar este momento de crisis y en este contexto permitía intuir un giro ortodoxo no carente de sentido para sus lectores contemporáneos. Afirmaba Ribadeneira que poco después de llegar a París, Laínez cambió de idea, abandonó sus intereses filológicos por el estudio de Aristóteles y se unió al grupo ignaciano.

En la biografía subrayaba Ribadeneira las excelentes relaciones de Laínez con todos los papas del periodo: Paulo III, Julio III, especialmente Paulo IV y Pío IV, hasta el punto de sugerir un papel clave en el establecimiento y consolidación de la primera Compañía, que según Ignacio le debía mucho a Laínez. Fundamental fue su papel cuando Ignacio de Loyola quiso dimitir y durante la gestión de la rebelión

⁷³ *Ibidem*

⁷⁴ *Ibid.*: p. 288.

del jesuita Nicolás Bobadilla (1556-58). Gracias a su actuación en Trento la fama de la Compañía se extendió por Europa. Fue aceptado y admirado por cardenales y obispos, y casi imprescindible para un sector de la nobleza italiana muy significativa como los duques de Florencia. Jugó un rol importante en la reforma de la Iglesia. Asiduo predicador, entró en numerosas ocasiones en controversia con los herejes, especialmente en el coloquio francés de Poissy (1562). De la mano de Laínez entraron en la Compañía hombres muy importantes para el desarrollo de la orden, como Nadal y Polanco, Olave y Ledesma. Según Ribadeneira si había un hombre, no un santo, a quien la Compañía le debía casi todo, ese era Laínez.

En Ribadeneira el perfil de Diego Laínez era el de un hombre intelectualmente inquieto, “pero aunque su ingenio era excelente para todas las cosas de letras, particularmente se mostraba y descubría más quando se ofrecía tratar alguna cuestión nueva, y no tratada de otros, y que tenía alguna grande dificultad, porque entonces parece que se despertaba, y echava toda su fuerza con maravillosa invención, disposición y juicio. Assí que quando trataba alguna cuestión antigua, y tratada de otros, parecía que vencía a los demás, y quando declarava alguna nueva, que se vencía a sí mismo”⁷⁵. Laínez, según su biógrafo, era capaz de autocontrolarse ante los retos de la novedad. Era además social y políticamente aceptado, con gran don de gentes: “en la conversación con una singular destreza y grazia se hacía todo a todos, y guiaba las cosas al gusto de cada uno, para ganarlos a todos para Dios, y como se juntaba esto con una experiencia universal de casi todas las cosas, podía lo hazer más fácilmente. Y assí quando hablava con los religiosos, de religión, con los letrados, de letras; con los Príncipes, del gobierno del mundo; de la mercadería, con los mercaderes; y de la guerra, con los soldados; lo hacía tan aventajadamente como si se hubiera criado en cada una de estas cosas sola; y con esto todos le reconocían; y se maravillaban que debaxo de aquel pobre manteo que traía estuviesse escondida tan grande sabiduría”⁷⁶.

No encontramos en Laínez una exuberancia de misticismos ni ascetismos. Las virtudes más sobresalientes en Laínez, tal y como nos lo propone Ribadeneira, eran la brillantez y el ingenio de la inteligencia dominados por la voluntad, en un continuo triunfo de sí mismo, todo puesto al servicio de la Compañía y la Iglesia en obediencia. La dulzura de su carácter se traducían en un trato amable y suave con todos. Laínez sujetaba el entendimiento a la voluntad maravillosamente, según Ribadeneira, y eso le hacía elegir caminos seguros y provechosos, porque aunque tenía una sed insaciable de leer, “leía los libros que no eran curiosos, ni de cuestiones sutiles, y de doctrina muy exquisita, sino que dan documentos de virtud, y avisos de devoción, y enseñanza para la reformation de la vida”⁷⁷.

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ *Ibid.*: p. 290. En 1553 Cosme de Médicis y su mujer Leonor de Toledo escribían a Ignacio atribuyéndole el éxito de los jesuitas en Florencia al padre Laínez y su “destreza en la conversación”. MHSI, Litt. Quadri., vol. II, p. 173.

⁷⁷ RIBADENEIRA, Pedro de, *Vida del P^e. M^o. Diego Laynez*, p. 288.

Sólo había dos pecados intolerables para Láinez. El primero, la simonía. El segundo, sobre el que insistía Ribadeneira, el que cometían “los que con nombre de religión hacían guerra a la misma religión y teniendo oficio de predicar el Evangelio enseñaban doctrina contraria a lo que profesaban y apartaban a los otros del camino de la virtud y verdad”. Por la misma razón, si había algo que Láinez valoraba en extremo era la unidad, por ello “amó a todos sus hijos, de cualquier nación que fuesen, igualmente... y procuró con todas sus fuerzas que en la Compañía no hubiese (como dice el Apóstol) bárbaro ni scita, italiano ni tudesco, francés ni español, portugués ni castellano, sino que todos fuesen una ánima y corazón en el Señor”. Ribadeneira escribió la biografía de Láinez bajo el peso de las circunstancias del momento y planteó un modelo muy humano, perfectamente imitable por todos los jesuitas: hacer guerra a la misma religión era algo intolerable para Láinez y para cualquier Preósito General; no hacer distinciones entre naciones debía ser cualidad de esos mismos generales. Probablemente Ribadeneira al utilizar ese texto bíblico sugería también a sus lectores que tampoco debía haber distinción entre conversos y cristianos viejos, uno de los problemas de fondo en toda aquella crisis general.⁷⁸ La solución de la fractura, a imitación de la vida de Láinez, estaba en obedecer al modo jesuítico (“no enseñando doctrina contraria a lo que profesaban”), y en restaurar con amor la unión de almas y corazones de la Compañía. Que el modelo a seguir propuesto por Ribadeneira fuese precisamente Diego Láinez, del que muchos sabían sus orígenes conversos, no dejaba de ser una apuesta ambivalente en aquel momento. Arriesgada, ante la fuerza del partido anticonverso en el seno de la Compañía, al que quizá Ribadeneira estaba minusvalorando. De más carga positiva para buena parte de los críticos españoles que como Diego de Santa Cruz o Juan Ramírez, compartían orígenes con el segundo Preósito General. Obediencia jesuita y restauración de la unidad⁷⁹.

Enviado a Roma, el texto manuscrito de la biografía de Láinez fue entregado a varios censores internos. Las respuestas fueron, en general, demoledoras⁸⁰. Criticaban un excesivo protagonismo personal de Ribadeneira en el texto. Había exageraciones y exceso de alabanzas hacia Láinez. Se mencionaban aspectos que convenía silenciar, especialmente en aquella coyuntura: los datos familiares de origen de Láinez, por ejemplo, porque de otro modo todos sabrían “la verdad”; la compleja coyuntura de los años 1556-58, cuando Paulo IV impuso el coro y la elección trienal del Preósito General, porque no había que darle ideas a Sixto V y sus sucesores.

⁷⁸ MARYKS, Rober, *The Jesuit Order as a Synagogue of Jews*, Lovaina, 2009, cap. 3; MEDINA Francisco de Borja, “La quiebra del universalismo de la unión de ánimos”, en McCOOG, Thomas M. *Ite inflammate omnia*, Rome, 2010, pp. 321-344.

⁷⁹ Ribadeneira creía que la obediencia jesuita debía explicarse mejor, por un lado, pero que al mismo tiempo era solución de silencio, por ello en mayo de 1587, después de la detención por el Santo Oficio de los padres de Valladolid, sugería a Aquaviva que se enviasen a la corte las Constituciones y la aprobación de Gregorio XIII y, “si se pudiese haver una nueva confirmación de Sixto V, y particularmente lo de *coeca obedientia*, que es tan enseñada y predicada de los Stos., sería de grande importancia se enviase con toda brevedad” (MHSI, Rib. II, carta de Ribadeneira a Aquaviva, 29 de mayo de 1587, p. 70).

⁸⁰ Las censuras se encuentran en MHSI, Lainii VIII, pp. 855-875.

res. La censura de Manuel Rodrigues, asistente de Portugal y furibundo anticonverso, recomendaba directamente la no publicación del manuscrito porque hasta ese momento se había mantenido en general una buena opinión de Láinez pero si se entraba en detalle se produciría el desastre. Rodrigues recordaba que algunas opiniones de Láinez habían sido reprendidas⁸¹, que tenía algunas libertades en el decir, que fue el último en tantas cosas... Mejor era no remover la memoria de Láinez, “especialmente comenzando ya algunos religiosos en Hespaña a escribir faltas de él”⁸². La publicación sólo podría traer críticas y, por otro lado, no tenía sentido porque “ni fue fundador, ni hizo milagros y está muy lexos de tratarse de canonizarlo”⁸³. Hasta el mismo Salmerón, que había vivido muy cerca de Láinez ya desde los tiempos de Alcalá, en una censura muy contenida aconsejaba rebajar el tono laudatorio del biografiado. Para no pecar de inmodestia, decía⁸⁴. Otra censura rebajaba sustancialmente el perfil de Láinez: no fue un controversista ni se enfrentó dialécticamente con los herejes en Francia. Él mismo afirmó que no era persona de debate cuerpo a cuerpo. No estuvo en tanta consideración entre la curia cardenalicia como afirmaba Ribadeneira. Su posición en Trento fue más bien mediocre. Los rumores sobre su candidatura a un obispado y al capelo cardenalicio fueron eso, simples rumores que todos sabían sin fundamento. Y hasta la valoración de los progresos de la Compañía bajo su generalato debía ser matizada porque ciertamente se fundaron muchos colegios, especialmente por toda Italia, pero se hizo sin fundamentos firmes y las nefastas consecuencias se pagaban en ese momento.

Después de estos informes, no es extraño que la biografía de Láinez durmiese en el cajón del Preósito General más de cinco años⁸⁵. En 1591 Ribadeneira pedía que se le devolviese el manuscrito con las censuras pertinentes para preparar la publicación, tal y como le habían asegurado que se haría cuando le encargaron la biografía de Francisco de Borja. La vida de Láinez era tan admirable como la de otros santos de la Compañía e, insistía, “por ventura más imitable”. A su juicio, lo mejor era publicarla bien arropada con las biografías de Ignacio de Loyola y Francisco de Borja en un único volumen, útil para la lectura interna, en casas y colegios. En cualquier caso, el argumento de más peso para continuar con el proyecto radicaba en el compromiso de Ribadeneira con la Compañía: “Nuestro Padre General se puede fiar de mí, pues por gracia de Nuestro Señor desseo de acertar y he acertado en lo que hasta agora he escrito, y pienso mucho lo que escribo, por lo que veo que importa a la Compañía, y porque tengo más tiempo para pensarlo que los que tienen

⁸¹ “Dize que en esta vida del Pe Láinez aprenderán los grandes letrados a no dexarse llevar de nuevas y peregrinas doctrinas.- Podríase callar esto por no tornar a la memoria las opiniones del Padre que fueron reprendidas”. *Ibid.*: p. 867.

⁸² *Ibidem*

⁸³ *Ibidem*

⁸⁴ ARSI, Fondo Gesuitico, 652 ff. 1-3v. Agradezco la gentileza de Mauro Brunello que me permitió consultar este documento a tanta distancia.

⁸⁵ MHSI, Rib. II, carta de Ribadeneira a Juan de Borja, 6 de mayo de 1589, p. 113.

otros negocios y ocupaciones”⁸⁶. Ribadeneira, siempre tan “cerca de la cabeza”, aseguraba al superior que mesuraba cuidadosamente sus palabras y sus silencios teniendo como fiel de la balanza lo “que importa a la Compañía”. Por ello había revisado por iniciativa propia el texto y lo había añadido y enriquecido en una segunda versión; sólo esperaba que le enviaran las censuras para presentar el texto final. Unos meses más tarde, en junio de 1593, Ribadeneira agradecía el envío de las censuras y remitía a Roma, a su vez, la nueva propuesta de texto. Advertía que el manuscrito ya había sido revisado por varios padres “graves” en España. La biografía de Diego Laínez apareció finalmente en 1594, en un mismo volumen con la de Ignacio de Loyola y Francisco de Borja⁸⁷.

La propuesta de Ribadeneira no triunfó. El problema estaba tanto en la biografía como en el mismo biografiado. Los orígenes conversos de Laínez eran una seria barrera. Lo era incluso su periodo de gobierno para el fuerte partido jesuita anticonverso porque, al fin y al cabo, su generalato fue el más colegiado de la Compañía en el siglo XVI. Polanco, Salmerón y Nadal formaron su núcleo duro durante el vicariato de Laínez (1556-58), y después en el gobierno de la Compañía hasta su muerte en enero de 1565. Los cuatro eran conversos. La Compañía necesitó un fundador santo y puso todos sus recursos en juego, utilizó todas las estrategias, luchó a brazo partido para lograr que Ignacio de Loyola llegara a los altares. Francisco de Borja, probablemente tan contestado en su momento como el mismo Laínez, respondía bien a los requisitos de un santo de la Contrarreforma teñido de nobiliaria españolidad, y el peso político de sus descendientes, el duque de Lerma, valido de Felipe III, tuvo mucho que ver con su entrada en el santoral. Laínez, en cambio, no tuvo avaladores.

Consideraciones finales. La obediencia ciega como nutriente del antijesuitismo

A pesar de la muy importante contribución de Bellarmino, a efectos prácticos el debate sobre la obediencia siguió abierto, como siguieron abiertos los frentes críticos. El debate tenía una carga teológica y política muy profunda. Muchos de los jesuitas españoles críticos no debieron ver sino con humillación como la V Congregación General vetaba el ingreso en la Compañía a los conversos. Para Ribadeneira esta decisión sólo había tenido una motivación: castigar a los jesuitas españoles⁸⁸. Unos años más tarde Ribadeneira metía el dedo en la llaga al subrayar la, para él, dolorosa contradicción interna de la Compañía: mientras iniciaba los procedimien-

⁸⁶ *Ibid.*, p. 120 y ss.

⁸⁷ *Vida del Padre Ignacio de Loyola, fundador... y de los Padres Maestro Diego Laynez y Francisco de Borja, segundo y tercero Prepósito General de la misma Compañía... En los cuales se contiene su fundación, progreso y aumento hasta el año 1572*. En Madrid, por Pedro Madrigal. 1594. La biografía del padre Diego Laínez volvió a editarse en castellano en las Obras de Ribadeneira en 1595, en francés en 1597 con la de padre Salmerón y tuvo una versión latina publicada en Colonia, en 1604, también acompañada de la vida del mismo jesuita.

⁸⁸ “Ha sido contra España”, afirmaba RIBADENEIRA, Pedro de, *Glorias y triunfos*, p. 309.

tos para la canonización de Ignacio de Loyola (aprobados en esa misma Congregación General), traicionaba su espíritu de unidad⁸⁹. Diego de Santa Cruz y otros jesuitas españoles de origen converso, aunque no exclusivamente, articularon una crítica profunda al concepto de obediencia ciega en su desarrollo práctico. Criticaron sobre todo la sumisión del entendimiento al superior, incluso cuando se tenía la certeza del acierto propio según los mandamientos divinos. Y criticaron la sublimación que de esta doctrina se hacía al equiparar la desobediencia con la herejía y el pecado imperdonable contra el Espíritu Santo. No discutieron el texto fundamental de la carta de Ignacio de Loyola, como sí hizo el padre Julien Vincent. El jesuita francés elaboró una crítica de otro nivel, más política, a partir de una exégesis de la carta ignaciana de 1553 que forzaba los sentidos del texto. Al exponer los peligros que semejante doctrina podía entrañar para el propio poder pontificio, al dar forma y poner sobre el papel la infalibilidad excathedra del Prepósito General deducible de ese ver en el superior a Cristo, Vincent sugería la presencia de un poder alternativo a la Silla Apostólica investido de idéntica autoridad espiritual. Esta era una tesis intolerable para el Papado y no es de extrañar que la Compañía llamase con urgencia a su más conocido profesor de controversia para responder a la peligrosa acusación de uno de sus propios súbditos.

En paralelo, la propuesta de Ribadeneira de encontrar en el General Diego Laínez el modelo de unidad y sumisión naufragaba. El debate interno continuó muy vivo. La VI Congregación General de 1608 puso en el centro de la discusión, de nuevo, el problema del gobierno interno de la Compañía y de la obediencia al calor de los nuevos desafíos del momento⁹⁰,

Por otro lado, la crítica de la obediencia ciega, nacida en el seno de la Compañía y con voluntad de reforma interna, en manos de los detractores de la Compañía se convirtió en una de las piedras angulares que permitieron levantar la leyenda negra de la Compañía de Jesús. La práctica obediencia ciega formaba un ejército de cadáveres dispuestos al servicio del poder. La Compañía era un auténtico contrapoder. Aquel “mandar más que Dios” que escribió Diego de Santa Cruz, en manos de los adversarios de la Compañía se convirtió exactamente en el corazón de lo que creían la conspiración jesuita. No en vano, ya en 1619 el polemista Rudolph Hospinien, feroz crítico de la Compañía, en su exitosa *Historia jesuítica* (Zurich, 1619) hacía de la obediencia ciega, junto al control de las conciencias, uno de los instrumentos esenciales con los que la Compañía se había lanzado a la conquista del mundo.

⁸⁹ MHSI, Ribadeneira, vol. II, pp. 190 y ss.

⁹⁰ Para las polémicas de estos años ver una síntesis excelente en VISCEGLIA, Maria Antonietta, *Roma papale e Spagna. Diplomatici, nobili e religiosi tra due Corti*, Roma, 2010, pp. 191-206.