

## Perfil humanista de la universidad jesuita

José María Tojeira\*

**Palabras clave:**  
entrega, liberación,  
autonomía, solidaridad

### Unas palabras sobre el humanismo

Antes de hablar del perfil humanista de la universidad jesuita o de inspiración cristiana e ignaciana, permítanme recordar brevemente algunas ideas sobre el humanismo. Lo que hoy llamamos humanismo nace a finales de la Baja Edad Media, para terminar imponiéndose en la época del Renacimiento. Fundamentalmente, se trata de una forma de existencia espiritual refinada presente en clases pudientes ciudadinas, que buscaban una autorrealización autónoma, paralela al orden medieval. Unía un profundo sentimiento espiritual de autorrealización-divinización con el humanismo autónomo grecolatino. Cicerón era el guía, Petrarca el más claro representante. La idea agustiniana de que “Cristo es nuestro Dios, Cicerón el príncipe de nuestro saber decir”, expresa en parte ese modo de entender el mundo desde las virtudes clásicas grecolatinas unidas a la fe cristiana.

Esta tradición humanista incide en la creatividad de clérigos y laicos como Tomás Moro (Utopía), Erasmo y otros que piensan crítica e independientemente y que buscan hacer una nueva mediación entre la Palabra y la cultura humana a partir del descubrimiento de la individualidad y de sus paradigmas en la cultura clásica. El retorno a la lectura de la Escritura y sus fuentes comienza a universalizarse entre los laicos instruidos. Surgen ediciones críticas en la casi recién estrenada imprenta (Erasmo con su edición del Nuevo Testamento en griego, Biblia Políglota del cardenal Cisneros), así como nuevas traducciones. La Reforma

\* Director de Pastoral Universitaria, Universidad Centroamericana José Simeón Cañas.

pone un freno al humanismo grecolatino al colocar la lectura bíblica y su impacto existencial como el recurso clave para el desarrollo personal. Pero permanece en la literatura, en las ciencias y en las artes la búsqueda del equilibrio humano. En Ignacio, conocedor de los ambientes erasmistas y hondamente relacionado con muchos de ellos, los estudios clásicos implican una confianza básica en lo creatural, en lo humano, aunque la autorrealización venga de la conversión al seguimiento de Cristo.

Con todo y ello, a partir de la Reforma, la autorrealización personal queda como un elemento clave del pensamiento filosófico. La persona, desde la razón, desde la subjetividad, desde la liberación de toda alienación, desde la confluencia con el ser, se vuelve el centro del pensamiento. De hecho, el cristianismo, desde sus primeros tiempos, buscó siempre mediaciones entre la cultura circundante y la fe en la resurrección del Señor y el seguimiento de Cristo. Al mismo tiempo, desarrolló una crítica de todo humanismo que no surja de Dios y no se enraíce en la persona de Cristo. Sin embargo tampoco faltaron cristianos a lo largo de la historia que trataron de conversar con los humanismos no cristianos, sabiendo o pensando que estos son también expresión de una llamada de Dios a los seres humanos, que les habla en lo que es más de ellos: su propia humanidad. En la historia cristiana, los Padres Apologetas son los primeros en mantener esta visión crítica y dialogante con un humanismo en el que la autonomía de lo humano prescindía de Dios. La Carta a Diogneto, al describir a los cristianos como personas que “habitan sus propias patrias como forasteros, toman parte en todo como ciudadanos y todo lo soportan como extranjeros; toda tierra extraña es patria para ellos, y toda patria tierra extraña”<sup>1</sup>, nos muestra ya esa mezcla de diálogo, inserción y crítica del cristiano en los ambientes del imperio romano. San Justino, otro apologeta cristiano del siglo II, se

apropia de Sócrates considerándolo cristiano a través de la presencia en él de las “semillas del verbo”<sup>2</sup>, presentes desde la creación en el mundo, y que el mal no ha podido destruir. La obra posterior de los Padres de la Iglesia está llena de estos esfuerzos de mediación entre lo creado, la cultura imperante y la fe cristiana.

### Ignacio, conversión y humanismo

San Ignacio es parte de esta historia de diálogo cristiano con lo humano, que tiene su raíz en Cristo “que, siendo rico, por nosotros se hace pobre” (2Cor 8, 9), se hace humano, diviniza la humanidad al rebajarse a nuestra carne, como repite con frecuencia la liturgia. Ignacio parte de una experiencia de vida cortesana, que mezcla elementos medievales y renacentistas, y que termina contrastándose con una conversión radical a la que se añade una profunda experiencia de Dios en Manresa. Experiencia que, como en la primera carta de Pedro, 3, 15, le lleva a Ignacio a dar razón de su esperanza, expresándola a través de múltiples caminos que terminan en la mediación de la cultura y en la vida universitaria. La experiencia universitaria de Ignacio le ayuda a descubrir, en la misma institución universitaria, un canal de mediación entre lo humano y lo divino, y en ese sentido le llevará a relanzar, posteriormente, la universidad como instrumento de un nuevo humanismo cristiano, basado en la libertad personal y la capacidad de elegir.

La universidad, por supuesto, ha nacido bastantes siglos antes de Ignacio como “universitas” de amigos del saber, sean estos alumnos o profesores. Y en un tiempo en el que la sociedad occidental estructuraba rígidamente la sociedad desde el sacerdocio y el imperio, la universidad impulsa un nuevo modo de construir humanidad. El deseo de saber, la confianza en el conocimiento humano está en la base de la fundación de las universidades. Y lleva, al mismo tiempo

1. “Carta a Diogneto”, en *Padres Apostólicos*. Madrid: Ed. BAC, 1979, pág. 851.

2. “San Justino, Apología I”, en *Padres Apologetas*. Madrid: Ed. BAC, 1979, pág. 233.

que las constituye, a ampliar el concepto de humanidad. Las primeras universidades no son centros de profesionalización, sino centros de cultivo del saber universal, patrimonio de todos. La universidad rompe barreras locales, establece el conocimiento como fórmula de acercamiento universal, rompe las diferencias entre ricos y pobres que conviven en los mismos colegios, lo mismo que laicos y clérigos, e inicia una nueva dimensión y modo de concebir el poder y la organización social. Junto al “sacerdotium” y el “regnum”, surge como fuente de poder, fuerza también de organización social, el “studium”. Todavía a mediados del siglo XIII, Alfonso X el Sabio, en la primera gran colección de leyes en castellano, menciona que “dijeron los sabios que el emperador es vicario de Dios en el imperio para hacer justicia en lo temporal, bien así, como lo es el papa en lo espiritual”.

Ignacio, con su deseo de la mayor gloria de Dios y bien más universal, universitario él mismo, no tarda en descubrir las universidades como instrumento apostólico. En una época de reforma urgente de la Iglesia, su deseo ardiente de impulsar el bien más universal, que él concretaba como la mayor gloria de Dios, lo había llevado a pensar en una Compañía sumamente ágil, en continuo movimiento. Como le decía en carta a un Sebastián de Morranos en 1549, pertenecemos a “una Compañía que siempre debe estar casi con un pie alzado para discurrir de unas partes a otras conforme a la vocación nuestra y el Instituto que en el Señor nuestro seguimos”<sup>3</sup>. Una Compañía itinerante que en el anuncio de la fe sufriera persecución, dispuesta siempre a enfrentar el malestar de un mundo que se resiste al bien, y unos jesuitas que ante el Jesús que anuncia su Reino dicen: “Quiero y deseo y es mi determinación deliberada, solo que sea vuestro mayor servicio y alabanza, de imitaros en pasar todas injurias y todo vitu-

perio y toda pobreza, así actual como espiritual, queriéndome vuestra sanctísima majestad elegir y rescibir en tal vida y estado”<sup>4</sup>.

Este asumir la pobreza no solo como austeridad de vida, sino como indefensión apostólica que opta por cargar la cruz de una historia en la que con frecuencia domina el pecado, es una opción radical de la Compañía de Jesús desde el inicio y es también la base del cristocentrismo de la espiritualidad ignaciana. Desde el primer momento, Ignacio mantiene lo básico de su intuición apostólica: sin cruz es difícil encontrar eficacia real. Y también la universidad debe estar sujeta a esa intuición. La oblación de mayor estima y momento, que pide sufrir por la extensión del Reino, el estar contento con recibir oprobios e insultos con Cristo insultado, el tercer grado de humildad o de amor que desea identificarse con el Cristo mal tratado, implica ya la opción de construir el Reino desde abajo, asumiendo la pobreza histórica del Cristo abandonado en la cruz ante el que hay que preguntarse “mirando a mí mismo, lo que he hecho por Cristo, lo que hago por Cristo, lo que debo hacer por Cristo”<sup>5</sup>. San Francisco Javier, uno de los grandes intérpretes del carisma inicial de la Compañía, mientras esperaba en Portugal la salida para la India, se quejaba de que en Portugal no sufría persecuciones. Pero se consolaba diciéndose que en la India las tendría, “pues vivir mucho tiempo sin ellas parece ser non militare fideliter”. Y cuando el conde de Castanheiras exigía que tuvieran ya en el barco que les llevaría a la India un criado que hiciera para los jesuitas los trabajos humildes, Javier insistía: “Señor Conde, el adquirir crédito y autoridad por ese medio que V. S. dice, ha traído a la Iglesia de Dios al estado en que ahora ella está, y a sus prelados; y el medio por donde se ha de adquirir es lavando esas rodillas y guisando la olla, sin tener necesidad de nadie, y con todo

3. *Monumenta Ignaciana*, Carta CLXIV.

4. “Ejercicios espirituales, oblación de mayor estima y momento”, n.º 98, en *Obras de San Ignacio*. Madrid: Ed. BAC, 1991.

5. *Ibid*, “Meditación del pecado”, n.º 53.

eso procurando emplearse en el servicio de las almas de los prójimos”<sup>6</sup>. El propio Ignacio a los padres Laínez y Salmerón, enviados al Concilio de Trento, les pedirá que visiten el hospital y den doctrina a los niños. A los enfermos les pide consolarlos “no solo con buenas palabras sino con algún regalillo, según vuestra posibilidad”<sup>7</sup>.

Ignacio, además, coherente con ese espíritu de pobreza histórica, rechazaba dignidades eclesiásticas y todo aquello que le llevara a descuidar tanto la cruz como la libertad para discurrir y caminar por el mundo con entera libertad. Y por ello rechazaba los nombramientos de obispos, que eran, en el tiempo de Ignacio, responsabilidades eclesiales que implicaban riqueza, ascenso social, poder y permanencia en un solo lugar. En la carta de 1546 a Fernando de Austria, decía: “Si yo quisiera imaginar o conjeturar algunos medios para derrocar y destruir esta Compañía, este medio de tomar obispado sería uno de los mayores”... (porque) “esta Compañía y los particulares della han seydo juntados y unidos en un mismo espíritu, es a saber, para discurrir por unas partes y otras del mundo, entre fieles e infieles, según que nos será mandado por el Sumo Pontífice; de modo que el espíritu de la Compañía es en toda simplicidad y bajeza pasar delante de ciudad en ciudad”. Y si se aceptaran obispados “por hacer bien en un lugar particular, haríamos mayor daño en todo lo universal”<sup>8</sup>.

Desde estos supuestos, podemos preguntarnos cómo Ignacio pasó de su primera opción de “caballería ligera”, de grupo que está siempre con “el pie alzado”, que asume la

pobreza de una historia marcada por la cruz, a unas universidades que son de por sí pesos pesados de la cultura y del saber, que tienen un lugar fijo y que suelen gozar de prestigio y estima. Ante todo, Ignacio siempre quiso sacerdotes buenos y letrados, personas bien preparadas, capaces de dar testimonio con la vida e ilustrar con la palabra las verdades de la fe. En segundo lugar, desde el pragmatismo de Ignacio y desde su propia experiencia en la universidad, estaba la dificultad de encontrar esa síntesis de bondad y letras en personas adultas: “... porque buenos y letrados se hallan pocos en comparación de otros”. Estas cualidades, indispensables para el tipo de vida jesuita, reformador, misionero a las órdenes del Papa, y escasas en un mundo demasiado empeñado en el brillo y la gloria personal, le llevan a Ignacio a pensar que la Compañía no va a crecer. Frente a las necesidades y peticiones crecientes, Ignacio se decide a “admitir mancebos que con sus buenas costumbres e ingenio diesen esperanza de ser juntamente virtuosos y doctos para trabajar en la viña de Cristo nuestro señor”<sup>9</sup>. Y sigue: “Y admitir así mismo colegios ahora sea en universidades ahora no”<sup>10</sup>.

La formación de “los nuestros” en una Compañía creciente, que podía además aprovechar la propia formación para ayudar a otro en esa tarea de un saber cristiano, se convierte en una de las razones para admitir universidades. Y más en unos tiempos eclesiales e históricos de profundo debate teológico, que se reproducía en las mismas universidades y que multiplicaba las tensiones que podían confundir a los jóvenes de una institución que necesitaba cohesión dada su novedad.

6. El Conde de Castanheira insistía, ante el Rey Juan III, que diera un mozo a Javier y compañeros para que les lavara la ropa y les cocinara en el barco rumbo a las Indias, porque sería en perjuicio de su prestigio y autoridad entre las gentes, si le viesen con el resto de la tripulación lavar su ropa a la borda del barco y preparar su comida en la cocina del mismo. La cita de Javier está tomada de Georg Shurhammer, *San Francisco Javier, su vida y su tiempo*, T I, pág. 922.
7. *Monumenta Ignaciana*, Instrucción a los PP Laínez y Salmerón al ir al Concilio de Trento.
8. *Ibid.* Carta XCIV de 1546 a Fernando de Austria.
9. Cuarta parte de las *Constituciones*, sobre cómo instruir a los nuestros, n.º 308 ss., en *Obras de San Ignacio de Loyola*, Madrid, BAC, 1991.
10. *Ibid.*

Finalmente, Ignacio valora, junto con la movilidad, la creación de cultura como un mayor fruto y bien más universal: quienes acudieran a nuestras universidades serían para Ignacio verdaderos multiplicadores del pensamiento cristiano y de la fe. Aceptados los colegios “para la edificación en doctrina y vida no solamente de los nuestros, pero aún más de los de fuera de la Compañía”, el paso a las universidades era evidente. Porque en las universidades se extiende “más universalmente este fruto, así en las facultades que se enseñan como en la gente que concurre y grados que se dan, para en otras partes con autoridad poder enseñar lo que en éstas bien aprendieron a gloria de Dios nuestro Señor”<sup>11</sup>. Si bien la teología la veía Ignacio como el tema principal, resultaba también indispensable para Ignacio el conocimiento de “letras de Humanidad y de las lenguas latina, griega y hebrea... Y también de otras como la caldea, arábiga e indiana”<sup>12</sup>, estas últimas según regiones y lugares. Y, así mismo, “las Artes o ciencias naturales disponen los ingenios para la Teología y sirven para la perfecta cognición y uso de ella”<sup>13</sup>. Al ubicar todo lo que respecta a la aceptación de las universidades en “la mayor gloria y servicio de Dios nuestro Señor y bien más universal”<sup>14</sup>, era natural reconciliarse con ese tipo de institución fija, estable, pero que desde el saber creaba multiplicadores y formaba a los propios jesuitas jóvenes para alcanzar los fines pretendidos. El saber, como lo más humano de lo humano, había que ponerlo, como todo lo creado, al servicio del Reino, “solamente deseando y eligiendo lo que más nos conduce para el fin que somos criados”<sup>15</sup>.

Sin embargo, se mantiene siempre vigilante la preocupación de Ignacio por mantenerse en el espíritu de cercanía a los pobres y a esa

pobreza desarmada y fuerte al mismo tiempo que brota de la cruz. En la Summa Instituti de cinco capítulos que envió al cardenal Contarini para que sobre ellos se hiciera la primera bula de confirmación de la S. J., le insistía en la importancia de mantener, en dicha bula, que los profesos tuvieran que enseñar catecismo a los rudos y humildes. El texto quedó definitivamente plasmado en la primera “fórmula del Instituto” aprobada por Paulo III el 27 de septiembre de 1540: “Es absolutamente necesario que el Prepósito y el Consejo cuiden con especial vigilancia de este ministerio, en los prójimos no puede levantarse el edificio de la fe sin fundamento; y en los nuestros hay peligro de que, cuanto más sabio es uno, quizá rehúse más esta parcela de trabajo, como menos brillante a primera vista, siendo así que no hay ninguna tan fecunda tanto para edificación del prójimo como para que los nuestros ejerciten a la vez oficios de caridad y humildad”<sup>16</sup>.

La Compañía nace con una especie de aparentes contradicciones internas que pueden desconcertar. Quiere convertir a las clases altas, incidir en quienes son o pueden llegar a puestos de influencia para multiplicar el bien y, al mismo tiempo, estar cerca de los pobres y practicar obras de misericordia. Tocar la estructura social para cambiarla o mejorarla (los “príncipes” de aquel entonces) y estar cerca de las víctimas de la misma. Y al mismo tiempo que rechaza las dignidades eclesiásticas, porque atan al bien de un “lugar particular”, acepta universidades y colegios. No era raro que, en ese contexto, hubiera gente que desde el principio la atacara. El mismo Ignacio le dice, a su compañero y amigo de fundación Simón Rodríguez, en 1546, que “se dice publice (públicamente) que nosotros queremos gobernar el mundo”<sup>17</sup>. Un año después le

11. *Ibid* Constituciones de la Compañía de Jesús, cuarta parte, n.º 440.

12. *Ibid* n.º 447.

13. *Ibid* n.º 450.

14. *Ibid* n.º 508.

15. *Ibid*. Ejercicios espirituales, principio y fundamento, n.º 23.

16. Fórmula del Instituto, en *Constituciones de la Compañía de Jesús*. Roma: Ed. Mensajero, 1995, pág. 34.

17. *Monumenta Ignaciana*, Carta XCVII a Simón Rodríguez.