



Profecía y veracidad en la Reforma y la Contrarreforma: Ignacio de Loyola y Calvino

MARÍA ROSARIO SERRANO GARCÍA.

Instituto Teológico San Fulgencio. Murcia

Resumen: En este trabajo sostenemos que el escenario político de Europa de la primera modernidad se decidió fundamentalmente en el intenso debate filosófico-teológico que giraba alrededor de la cuestión de la profecía y de su veracidad, siendo liderado éste, fundamentalmente, por los teólogos: Ignacio de Loyola y Juan Calvino. Iluminar el futuro social y político de las viejas y desgastadas monarquías cristianas pasaba por diferenciar las verdaderas de las falsas profecías, y dictaminar quien debía llevar las directrices del gobierno pasaba por discernir entre los falsos y los verdaderos profetas.

Palabras clave: Ignacio de Loyola, Calvino, Profecía.

Summary: In this paper we argue that the political scene of Europe of the first modernity was decided fundamentally in the intense theological philosophical debate that revolved around the question of prophecy and its veracity, led by two great thinkers Ignatius of Loyola and Jean Calvin. To illuminate the social and political future of the old and worn out Christian monarchies, it was necessary to differentiate the true from the false prophecies, and to dictate who should carry the government's guidelines it was necessary to discriminate between the false and the true prophets.

Keywords: Ignatius of Loyola, Calvino, Prophecy.

INTRODUCCIÓN

En este artículo pretendemos enfrentar y confrontar las teorías proféticas de Ignacio de Loyola y de Juan Calvino, para entender cuáles fueron las luchas internas y propias en las que se hallaban sumidas las comunidades políticas de los albores de la modernidad. La dialéctica que giraba en torno a la cuestión de la autenticidad y la veracidad de la profecía no era un asunto religioso sino un asunto de vital importancia política. Pensemos cómo en las monarquías cristianas de Occidente se mezclaban los asuntos divinos con los asuntos puramente mundanos. No es de ignorar que la ley civil de los estados cristianos encontraba su fundamento último en la ley natural, que en última instancia remitía a la ley divina. El iusnaturalismo no se entiende fuera de una sociedad donde la teología es el último eslabón de una metafísica que da cuentas de lo real desde el ser de las cosas de Parménides¹. Tampoco podemos entender las teorías proféticas de Loyola o de Calvino sin entender la tradición profética que daba vida a la literatura y al debate teológico sobre esta cuestión.

1. EL SENTIDO DE LA LITERATURA PROFÉTICA EN LA REFORMA Y LA CONTRARREFORMA

Para entender el sentido de la literatura profética en el debate de los reformadores debemos hacernos cargo de dos elementos que juegan un papel muy importante y decisivo en esta cuestión. El primer aspecto a tener en cuenta sería la tradición profética que había caracterizado el pensamiento de las monarquías cristianas y que ahora se ponía sobre la mesa de juego. El segundo aspecto a considerar sería el contexto socio-político que caracterizaba a estas monarquías cristianas y que provocó un genuino e inevitable encuentro de la sociedad del final de la edad media con el fenómeno profético, y que marcó los inicios de lo que hoy se conoce como modernidad.

La profecía es un fenómeno social que se gesta de una forma muy específica en la tradición judeo-greco-romana que hereda el cristianismo. Podríamos decir que de alguna manera el profeta medieval se gesta como una figura judaica helenizada. Al confluir la tradición filosófica griega y la tradición teológica judía se fusionan dos figuras políticas que juegan un papel muy importante a nivel social y cultural en cada una de las tradiciones, la figura del filósofo rey de Platón y la figura del profeta judío en el contexto semítico.

1 El ser según Parménides es eterno, imperecedero, inmutable, inengendrado, indestructible.

De esta manera podríamos afirmar que el profeta medieval se caracteriza por ser *un hombre excepcional que alcanza la verdad mediante la ascesis y el desarrollo intelectual al modo platónico, y que tiene un deber con la humanidad. Pero este deber no se lo impone su daimon², sino que Dios mismo, el Dios judío, el Uno³ que se muestra lo envía. Sin embargo, la elección divina viene precedida por el favor de las fuerzas naturales. Precisamente porque ha sido agraciado por la naturaleza y sus causas, Dios lo prefiere de entre los demás. Sólo este profeta, por la complexión física de la que le ha dotado los astros (influencia aristotélica), la educación moral e intelectual (influencia platónica) y la elección divina (influencia judía) estaba en condiciones de implantar un régimen justo y feliz⁴*”.

Podemos rastrear la caracterización del profeta medieval en la “Guía de Perplejos” de Maimónides, en la que el filósofo judío aúna la figura del filósofo rey y del profeta judío en una sola figura social y política. Maimónides reconcilia el mundo judío con el universo griego. Para Maimónides fe y razón no encuentran contradicción, y por ello decide escribir *Guía de Perplejos*, para aquellos jóvenes que están perplejos ante los dogmas de la fe, no hallando en ellos ninguna explicación racional. Según este estudioso judío el propio fenómeno profético que caracteriza a la comunidad semita no

2 El daimon era el inspirador del filósofo en la tradición platónica-aristotélica. El daimón, según Platón, y siguiendo la tradición gnóstica de la escuela pitagórica, inspiraba a un hombre para que guiara a su pueblo hasta la luz del conocimiento. El daimón era según Sócrates esa voz interior por la que la voluntad de los dioses guían la vida del hombre hacia su destino sagrado, y este destino siempre tiene una misión comunitaria. Platón en el Banquete trata el daimón como si se tratara de un ser intermedio que sirve de guía a los hombres a lo largo de su vida, transmitiendo los asuntos humanos a los dioses y los asuntos divinos a los hombres. En la República, sin embargo, Platón entiende que cada uno es dueño de su daimón, pues con su vida decide la próxima reencarnación.

3 Así es como se refieren a Dios autores herederos del gnosticismo árabe, que es un gnosticismo de gran influencia helena y donde la escuela de los pitagóricos juega un papel muy importante. Para los pitagóricos el origen del universo está en el uno. Igual que del uno salen todos los números, así de un primer principio emana todo el universo.

4 Esta conclusión sobre los rasgos del profeta medieval ha sido extraída de mi tesis doctoral: “Moisés en la política moderna”. Para realizar este estudio hemos tomado como referencia las siguientes obras: MAIMÓNIDES, *Guía de perplejos*, Ed. David Gonzalo Maeso, Editora nacional, Madrid, 1983. MAIMÓNIDES, *Tratado de los artículos de la ley divina*, trad. David Cohen de Lara, Riopiedras Ediciones, Barcelona, 1991. AVEMPACE, *Libro de la generación y corrupción*, Ed. Josep Puig Montada, CSIC, Madrid, 1995. AVERROES, *Compendio de Metafísica*, trad. Carlos Quirós Rodríguez, Imprenta de Estanislao Maestre, Pozas, 1919. AVERROES, *Exposición de la República de Platón*, Trad. Miguel Cruz Hernández, Tecnos, Madrid, 1986.

es contrario al orden racional. Dios, explica Maimónides en su *Guía*, no elige azarosa o caprichosamente a un hombre para otorgarle el don de la profecía, sino que elige a aquel a quien los astros le han dotado de una complejión física, una inteligencia y un talento especial, y que, además, habiendo recibido una educación exquisita, se halla volcado a una vida ascética. El fenómeno profético, según Maimónides, no es un milagro o un fenómeno raro o inexplicable, sino algo que surge de forma natural cuando confluyen en una sola persona diversos elementos que le predisponen para la profecía. El milagro, según el filósofo judío, no sucede cuando alguien alcanza la profecía sino cuando alguien idóneo para la profecía no llega a serlo⁵. Según Maimónides, Dios no crea el universo con unas leyes fijas y luego, una vez que funciona por sí sólo, se marcha, sino que de vez en cuando interviene en la historia natural. Podemos apreciar que esto es así cuando caemos en la cuenta de que las leyes de la naturaleza se han suspendido temporal y excepcionalmente, y aquello que de forma natural se disponía para ser no es. Soberano es aquel que puede proclamar el estado de excepción, escribirá Schmitt⁶. Para Maimónides el universo está ordenado según un orden y una armonía racional, por lo que el hombre mediante la sabiduría puede llegar a conocer los misterios del universo. Dios no incide en el mundo sino para suspender excepcionalmente las leyes eternas de la naturaleza en función de un bien mayor. Los profetas, según Maimónides, adquieren el don de la profecía por medios naturales, y adquieren sabiduría mediante la unión del intelecto activo con el intelecto agente del universo que lo gobierna todo⁷. Averroes y Avicena sostienen

5 “Nosotros creemos que quien sea apto y se haya preparado para la profecía, puede, sin embargo, no llegar a ser profeta, pues ello depende de la voluntad divina.” MAIMÓNIDES, *Guía de perplejos*, Ed. David Gonzalo Maeso, Editora nacional, Madrid, 1983, p. 338.

6 SCHMITT, C; *El concepto de lo político*, Alianza, Madrid, 2005.

7 Escribe Maimónides en el Tratado de los artículos de la ley divina: “*De los artículos de la ley diuina, es, creer, que el señor bendito influye su espíritu en los hombres, para que profetizen, siendo primero dotados de muy alta sabiduría, y esfuerço: con que vençan sus afectos, y atropellen el sensual apetito, no se dexando rendir a él en cosa alguna, y de vn grande y agudo juzio con que llanamente entienden las cosas. Porque siendo adornado de todos estos primores, y de vna benigna condición, y buen natural quando entràre en el vergel de los soberanos misterios, y lançare mano de aquellos tan sublimes y encubrados ensamientos: y con su perspicaz juicio, y puro entendimiento los comprendiere...*” MAIMÓNIDES, *Tratado de los artículos de la ley divina*, trad. David Cohen de Lara, Riopiedras Ediciones, Barcelona, 1991, p. 30.

El intelecto agente es el motor inmóvil de Aristóteles o el Uno para la filosofía árabe de corte aristotélico. Los distintos intelectos inteleccionan en la medida en que se unen al gran intelecto, el intelecto agente del universo. Todo hombre tiene un intelecto activo o adquirido y otro pasivo, el activo necesita de la unión con el intelecto agente para ser capaz de la profecía.

tesis diferentes sobre cómo se efectúa esta unión de ambos intelectos, para el primero es el hombre quien hace el esfuerzo racional de unir su intelecto activo con el intelecto agente del universo para comprender el orden del universo⁸, mientras que para Avicena el intelecto del hombre es puramente pasivo respecto al intelecto agente. Según Avicena, el gran intelecto que rige la naturaleza produce todas las manifestaciones intelectivas hasta llegar al hombre, siendo dichas manifestaciones las encargadas de producir el orden armónico del universo. La consecución final del bien del Universo, según Avicena, es necesario e inexorable porque es la producción de un solo acto creador. Los profetas, por tanto, son los instrumentos o encargados por esta substancia para alcanzar la consecución de dicho orden en el ámbito humano.

Ibn ‘Arabi, un filósofo murciano árabe, sostiene que el profeta contempla la totalidad como si el mismo fuera el Uno, y olvidándose de su individualidad, sólo se preocupa del bien común. El profeta es un hombre excepcional que está en condiciones de guiar al pueblo hacia el bien porque ha contemplado el universal⁹.

La unión mística con Dios que abre el entendimiento del hombre hacia lo trascendental y lo predispone a ser ese nexo de unión entre la humanidad y Dios a través de la profecía, se entiende en estos autores judeo-helénicos (Maimónides) o árabe-helénicos (Averroes, Ibn ‘Arabi) en parámetros puramente racionales. Se trata en última instancia de una unión gnóstica, el profeta contempla las verdades universales desde la razón, y luego las trasmite a través de imágenes gracias a la facultad de la imaginación.

Maimónides en el capítulo 40 de *Guía de Perplejos* distingue tres clases de regímenes, los de las leyes convencionales, que han sido instaurados por la sola razón de un soberano. Los regímenes de la ley divina, que son instaurados por la luz de la razón y la facultad imaginativa del profeta. Y, por último, los regímenes fundados por hombres que han usurpado las palabras de los profetas. El primer régimen citado, ordena las relaciones entre los hombres con una cierta sabiduría, pero el segundo régimen, el fundado por el profeta hace

8 AVERROES, *Compendio de Metafísica*, trad. Carlos Quirós Rodríguez, Imprenta de Estanislao Maestre, Pozas, 1919, p.50-53.

9 Véase: IBN ARABI, *La joya del viaje a la presencia de los santos*, introducción y traducción del árabe de Mohamed Reda, Regramur, Murcia, 1990, p. 68. Véase nota a pie de página de Mohamed REDA, recogida en *La joya del viaje a la presencia de los santos, Regramur, Murcia, 1990*, p. 87. IBN AL‘ARABI, *Viaje al Señor del Poder*, Sirio, Málaga, 2002, p. 26. IBN ARABI, *El esplendor de los frutos del viaje*, edición y traducción del árabe de Carlos Varona Narvión, Siruela, Madrid, 2008, p. 56. IBN AL‘ARABI, *Esplendor de los frutos del viaje*, cap. 55 “Viaje de la satisfacción, que es la palabra de Dios –Alabado sea- por boca de Moisés”, p. 151.

sabios a los hombres (al modo de la republica del filósofo rey de Platón). Se concentra por tanto en la figura profética todas las esperanzas de regeneración política y social.

San Agustín en Ciudad de Dios habla de dos ciudades, cuyos cuerpos están entremezclados y cuyas almas están completamente separadas. La ciudad de Dios compuesta por hombres que aman a Dios hasta el desprecio de sí mismos, y la ciudad terrenal compuesta por hombres que se aman así mismos hasta el desprecio de Dios. A través de Plotino, se abre una alternativa a la gnosis de tradición pitagórica órfica. Esta nueva vía, que si bien bebe de la cultura helénica, sin embargo, se abre desde las nuevas categorías cristianas, y supone que la contemplación de Dios y por tanto del Bien, no se alcanza sólo con la razón sino también con el cuerpo, con todo el ser. De ahí la famosa frase de Santo Tomás de Aquino: “yo soy todo cuerpo y toda alma”. La unión mística con Dios es una unión espiritual, es una unión del ser. Por tanto, si la ciudad terrena se mezcla corporalmente con la ciudad celestial, ¿cómo diferenciar ambas ciudades? Siguiendo la tradición platónica, en este mundo de apariencias son completamente indiferenciables, no se puede apreciar sus diferencias con los ojos corporales, pues sus cuerpos están totalmente entrelazados. Sin embargo, sabemos que en el otro mundo, en el mundo de lo eterno, está completamente distanciadas. Al final, según San Agustín, todo se resume en una cuestión de amor, amar lo mundano o amar lo divino. En cuanto se ama lo divino se diviniza la tierra, en cuanto se ama lo humano se humaniza la tierra. Los que luchan en las filas angelicales contribuyen, según San Agustín, a crear un régimen político que hace sabios y buenos a sus ciudadanos. El problema reside en diferenciar quienes forman parte de estas filas angelicales y quiénes le hacen la guerra, o lo que es lo mismo quienes son los falsos y los verdaderos profetas. Diferenciar una falsa de una verdadera profecía se torna una cuestión sumamente importante.

Así nos remitimos al segundo aspecto a considerar, el del contexto socio-político en el que se hallaban las monarquías cristianas y que hacían de la profecía la primera cuestión a tratar en el orden del día. La inestabilidad de una sociedad feudal en descomposición y de unos regímenes políticos corruptos, y los conflictos entre la corona y el papa, así como las hambrunas y pestes, empujaban a una renovación de la estructura social y política. Frente a esta situación, filósofos como Pomponazzi, desarrollan teorías esperanzadoras sobre el devenir de los tiempos.

Pomponazzi, al igual que Avicena, termina por identificar la naturaleza con la providencia; de manera que el mundo humano resulta ser la causa final del universo. Esto convierte al grupo humano en la consolación del esfuerzo cósmico,

la más excelsa belleza producida por él. La misión del universo es procurar la armonía del cosmos humano. Para ello, cuando el entorno social del hombre se corrompe, los astros envían profetas. Esta es la razón por la que siempre todo gran cambio político va precedido de profecía y *mirabilia*. Lo que convierte a los *mirabilia* y a la profecía en un signo apocalíptico, que anuncia la crisis del viejo orden y el próximo advenimiento de un nuevo orden humano favorecido por los cielos. Una vez más la naturaleza adquiere los rasgos de la providencia judía que juega con las potencias del mal (enviando pestes, hambrunas o sediciones) para acabar con un régimen insostenible, y con las potencias del bien (los profetas y los *mirabilia*) para consolidar un nuevo régimen político más adecuado o conforme para la obtención del bien: la paz perpetua.

Calvino, en el capítulo III del Libro IV de su *Institución*, al tratar el tema de porqué la profecía se había vuelto a reactivar, no puede más que justificarla como una actuación necesaria y excepcional de Dios para frenar el poder del Anticristo y evitar que engañe y seduzca a los espíritus más sagaces¹⁰. Los profetas, según Calvino, desempeñan un oficio que no es permanente en la Iglesia, sino que muy al contrario este oficio fue instituido por un tiempo necesario para implantar iglesias donde no existían o anunciar a Jesucristo a los judíos¹¹; por tanto, la reactivación de la profecía sólo se puede deber a una crisis profunda de fe. Al parecer de Calvino, la crisis de las monarquías cristianas era en el fondo una crisis religiosa, la inestabilidad de estas monarquías se había producido entre otras razones como consecuencia de una mala interpretación de las Sagradas Escrituras, que no permitía definir acertadamente la relación de la corona con el papa, ni permitía entender bien la relación de la corona con sus súbditos, ni procuraba una relación adecuada entre las distintas coronas. La cuestión de renovación política se convierte en una cuestión de renovación teológica, o la inversa, la cuestión de renovación teológica se convierte en una cuestión de renovación política. De esta manera diferenciar los falsos de los

10 El propio Cipriano de Valera en su edición de la *Institución* especifica en una nota a pie de página que el Anticristo al que se refiere Calvino es el Papa de Roma. No sólo Calvino veía en el Papa de Roma al Anticristo, el verdadero enemigo a combatir; Lutero también participaba del mismo sentimiento. Calvino y Lutero se reconocen mutuamente como aquellos que figuran o luchan juntos en las mismas filas angelicales contra el Anticristo. Podemos certificar este hecho en la *Respuesta contra Pighus*, recogida en la *Opera Calvini*, L.VI, col.250, donde el propio Calvino reconoce en Lutero a ese apóstol o enviado de Cristo, destinado a devolverle al evangelio su pureza.

11 Calvino escribe: “*Aquellos tres oficios (se refiere al de Profeta, Apóstol y Evangelista) no han sido instituidos para ser permanentes en la Iglesia, sino únicamente para el tiempo en que fue necesario implantar iglesias donde existían, o para anunciar a Jesucristo entre los judíos, a fin de atraerlos a él como a su Redentor.*”

verdaderos profetas consistía en entender a qué líder político debemos seguir. En esta época no era nada sorprendente o inaudito que un profeta pudiera llegar a derrocar un orden viejo, pues contaba con el favor divino y con dotes que se echaban de menos en los monarcas cristianos como muy bien explica Erasmo de Rotterdam en sus adagios del poder y de la guerra: “*fue raro el príncipe que no introdujo con idiotez insigne los mayores desastres en los asuntos humanos*”¹². Y a continuación dice una serie de cualidades que si tuviera el príncipe iría bien el gobierno, y causalmente corresponde con las características citadas del profeta judaico helenizado, el único capaz de acabar con la corrupción. El propio Maquiavelo reacciona contra esta reactivación o reavivación de la figura profética que tanto estaba afectando al medio social y cultural italiano, hasta el punto que en los *Discursi*¹³ toma partido en el asunto y advierte que admitir el fenómeno profético como un posible mecanismo de regeneración social es dejar abierta la puerta a la barbarie. Mientras los falsos profetas gozan de gran popularidad en medio del pueblo, pues éste se deja llevar por las apariencias y le gusta escuchar lo que le agrada, los buenos profetas son incapaces de movilizar al pueblo. Maquiavelo ve la necesidad de acabar con este tipo de discurso profético capaz de confundir al pueblo más agudo, así escribe en los *Discursi*: “*Al pueblo de Florencia nadie le llamará ignorante ni rudo, y sin embargo fray Girolamo Savonarola lo persuadió de que hablase con Dios*”, y termina diciendo unas líneas más abajo: “*porque su vida, su doctrina y el tema de sus sermones bastaban para que se les prestase fe*”¹⁴.

2. CALVINO Y LA VERACIDAD DE LA PROFECÍA

Sólo en este contexto de crisis social y política se puede entender la teoría profética que Calvino desarrolla en “*Institución cristiana*”. Cuando Calvino habla sobre cuáles son los verdaderos profetas y cuáles son los falsos, se está dirigiendo a los cristianos de su tiempo para aconsejarles sobre cómo se deben posicionar ante la corona y ante el papa, ante los *amicus* de la corona y los

12 ERASMO, *Adagios del Poder y de la guerra*, Alianza, Madrid, 2008.

13 Cita literal de Maquiavelo respecto a Savonarola: “*Al pueblo de Florencia nadie le llamará ignorante ni rudo, y sin embargo fray Girolamo Savonarola lo persuadió de que hablase con Dios. Yo no quiero juzgar si era verdad o no, porque de un hombre de su talla se debe hablar con respecto, pero puedo asegurar que fueron infinitos los que lo creyeron, sin haber visto nada extraordinario que pudiera confirmar su creencia. Porque su vida, su doctrina y el tema de sus sermones bastaban para que se les prestase fe*”. Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Alianza, Madrid, 2009, p.70

14 CALVINO, J; *Institución de la religión cristiana*, Trad. de Cipriano de Valera (1597), Reeditada por Luis de Usoz y y Río (1858), Visor libros, Madrid, 2003, LII, C.XI, P. 334

enemicus y hostis de la corona. Calvino define a los profetas en el punto 6 del libro I *Institución de la Religión Cristiana*, como aquellos que “*tuvieron un don tan excelso de inteligencia que aun hoy basta para iluminar e ilumina a todo el mundo*”¹⁵. Sin embargo, escribe unas líneas más abajo: “*por admirable que fuera la inteligencia que ellos poseían, como tenían que someterse a la común pedagogía del pueblo, son también contados en el número de los niños, igual que los demás*”¹⁶. Con estas líneas Calvino quiere poner de relieve la diferencia entre los antiguos profetas nacidos en el seno del pueblo judío y los nuevos profetas nacidos de la fuerza de la gracia de Cristo. Los antiguos profetas, por admirable que fuera su inteligencia, señala Calvino, se sometían a la pedagogía del pueblo hebreo. La fuerza mesiánica del pueblo judío residía en el pacto de Abraham, mediante el cual los hebreos se configuran como pueblo en el momento en que todos a una juran obedecer una misma ley, la ley Dios. De esta manera el soberano del pueblo hebreo es Dios, que gobierna mediante la ley (decálogo), recogida y guardada en el arca de la alianza. Lo único que hacen los profetas hebreos cuando practican la profecía es recordar la antigua alianza de los padres y llamar al orden al pueblo, cuando éste trasgrede la ley, profanando el santo nombre de Dios. Por tanto, los antiguos profetas, según Calvino, *son contados en el número de los niños*, porque sólo son capaces de recordar y actualizar el antiguo pacto. Los nuevos profetas, los profetas cristianos, nacidos a partir de Cristo como acontecimiento, no son así. Ya lo anunció Jeremías, cita Calvino en la Institución: “*Pero éste es el pacto que haré con la casa de Israel después de aquellos días, dice Jehová. Daré mi ley en su mente, y la escribiré en su corazón, y yo seré a ellos por Dios, y ellos me serán por pueblo. Y no enseñaré más ninguno a su prójimo, ni ninguno a su hermano, diciendo: Conoce a Jehová; porque todos me conocerán, desde el más pequeño de ellos hasta el más grande, dice Jehová, porque perdonaré la maldad de ellos, y no me acordaré más de su pecado*”¹⁷. Esta cita tiene enormes repercusiones en toda la teoría de Calvino, porque marca una gran diferencia entre los profetas del antiguo pacto y del nuevo pacto.

Los nuevos profetas, explica Calvino, no necesitan doctores como sí lo necesitaban los profetas hebreos. Los nuevos profetas, según el reformador, no obedecen como los profetas judíos a la ley en función de la fe en la memoria transmitida por los padres; sino muy al contrario, los profetas cristianos contemplan la verdad, cara a cara, con claridad de entendimiento, gracias a la gracia, capaz de otorgar discernimiento al que por su complejión física, su educación

15 Ibid.

16 Ibid.

17 Ibid, p. 335.

o falta de ascesis no puede acceder a ella. De esta manera, según el reformador, son superadas todas las diferencias constitutivas o históricas de entre los hombres, pues la gracia de Cristo otorga discernimiento a todo creyente por igual. Ya no existen sabios o necios, inteligentes o torpes, sino que la gracia cubre por igual los intelectos de un discernimiento sobrenatural. La ley contenida en las Sagradas Escrituras, después de Jesucristo, no necesita de una comprensión histórica, sino de una comprensión por parte del hombre que tiene la gracia. Dicha gracia es a-histórica, es una fuerza de discernimiento que permite comprender el pasado presente y futuro en un mismo y sólo tiempo, el tiempo de la lectura. En dicha lectura la vida de la persona portadora de tal gracia adquiere sentido, un sentido que ya no es histórico, porque no es terrenal sino celestial, eterno, más allá del bien y del mal terrestre. Esta hermenéutica individual, que permite comprender el propio presente a partir de textos antiguos sustituye a la antigua hermenéutica comunitaria del pueblo judío. Si antes el espíritu de Dios habitaba en medio del pueblo, ahora el espíritu de Dios habita en cada persona individual. El pensamiento de todo hombre adquiere un valor sagrado independientemente de su formación cultural o de su complejidad intelectual, pues se desconoce si está en posesión de la gracia. Todo hombre merece ser escuchado pues sólo así podremos saber si porta o no el espíritu de Dios.

Calvino considera en su *Institución* que no tiene sentido seguir manteniendo dentro del seno de la Iglesia figuras como la del Papa, o la de los doctores de la Iglesia, pues según el reformador, la gracia por sí sola basta para iluminar y conducir el entendimiento de cada hombre hacia la verdad. El espíritu de Dios nadie puede detentarlo ni atraparlo, sino que se manifiesta en esa dinámica propia del diálogo hermenéutico que suscita la lectura del texto sagrado en el fuero interno del hombre. Los cristianos, según Calvino, organizados en comunidades deben elegir a los ministros que deben desarrollar los diversos carismas. Los distintos ministerios son entendidos por Calvino como servicios temporales de la palabra, de la liturgia...etc, y su desempeño no lleva implícito ningún tipo de autoridad en el seno de la comunidad religiosa.

El reformador entenderá la comunidad política al modo como entendía la comunidad religiosa. Los hombres deben, una vez organizados en comunidades, decidir sobre las leyes por las que han de regirse, basándose siempre en la sabiduría contenida en las Sagradas Escrituras, y eligiendo a aquellos que pueden ejecutarlas. Esta transformación teológica y política implica romper con la corona y romper con el Papa de Roma, idea que triunfa en Inglaterra, Francia, Alemania, y por supuesto en Ginebra, donde las ideas de Calvino se llevan al terreno de la praxis política de la forma más contundente posible. Esta fórmula que parece casi inocente supuso una llamada a la sedición y la guerra civil.

Las nuevas ideas reformadas vendían la idea de que la única solución política pasaba por la refundación o reorganización política de comunidades fundadas a partir de la asociación de individuos aislados. Uno de los cambios más notables que produce el pensamiento reformado es precisamente el de entender que tanto la comunidad religiosa como la política se organiza en torno a individuos autónomos y aislados, desligados de un determinado orden familiar, y totalmente ajenos a una específica memoria histórica. Las nuevas comunidades cristianas se refundan sobre individuos cuyo único nexo de unión es la fe en la veracidad de un texto sagrado, que hay que entenderlo al margen de cualquier tradición y no asido a ninguna tierra.

El hombre reformado no debe considerar a su padre, a su madre y a sus hermanos, más hermanos que al resto de hermanos de la congregación de la fe, y esta congregación de la fe no debe ajustarse a límites territoriales establecidos. Los lazos de fe se imponen a los lazos de sangre, la hermenéutica a-histórica se impone a la memoria histórica. El hombre reformado no debe actuar en función de una memoria histórica basada en una específica sabiduría transmitida de generación en generación, sino que debe actuar en función de una serie de interpretaciones propias e individuales sobre la palabra eterna y atemporal de Dios, recogida en las Sagradas Escrituras.

Fruto de esta nueva concepción teológica nacerá el Leviathan de Hobbes, que asentará las bases de la política moderna, sin la cual, dirá Hannah Arendt hubiera sido imposible concebir un estado como el nazi. Era necesario, dirá Hannah Arendt, separar a los individuos de sus familias, aislarlos y someterlos a un poder temporal descomunal, para que fuera posible crear un estado absoluto así. Un poder sólo es descomunal cuando se despersonaliza y diluye en el Estado. La burocratización del estado moderno, la despersonalización de tal estado, se produce como consecuencia de una teoría filosófica teológica que supone que todos los cargos sociales son puestos donde el encargado es simplemente un delegado de la comunidad, y por tanto realiza la labor encomendada no desde su persona, sino en representación de dicha comunidad; de esta manera el encargado desarrolla su tarea como un autómatas, que realiza ordenes, que él mismo no dictamina y que, por tanto, le eximen de responsabilidad. Otra de las consecuencias políticas de esta interpretación teológica calvinista será la democratización del saber, todo individuo está en las mismas condiciones para ejercer su derecho a opinar sobre la verdad de las cosas, porque la gracia rompe los límites naturales del intelecto y compensa la falta de una educación adecuada.

Junto a la democratización del saber, la burocratización de la sociedad y la despersonalización del estado, aparece dentro de la dinámica reformista el imperativo universal de la caritas. Todo hombre debe interpretar la *caritas*,

como destino de la humanidad y debe luchar porque dicha caritas se de en este mundo caduco. La forma en la que cada cual interprete la *caritas* va a dar lugar a diversos regímenes totalitarios. Por ejemplo, la *caritas* interpretada como un estado ideal donde reina la igualdad de todos en cuanto posesiones, mujeres, hijos, para que a ninguno le falte de nada, ni nadie tenga más que los demás, provocando envidias, odios y rencores, y así lograr una verdadera fraternidad, se concretizará en lo que ahora conocemos como marxismo. La mundanización de la *caritas* y los instrumentos diseñados para alcanzarla, va a marcar el carácter propio de los diversos regímenes totalitarios de la modernidad.

La profecía, según Calvino, no implica por parte del profeta una superioridad moral o intelectual, como tradicionalmente se entendía, sino que simplemente requiere de una comunidad que esté dispuesta a reconocerla y a seguirla. La fundación de esta nueva comunidad, que surge del mundo reformado es a-histórica, los lazos comunitarios se establecen en base a la fe (totalmente desvinculadas de la memoria y el contexto histórico), y el deseo o anhelo común de alcanzar la patria celestial o atraer ésta hacia el mundo humano. El problema es que esta meta común compartida por todos los miembros de la nueva congregación religiosa está estrechamente vinculada con una imagen subjetiva, un sueño que nace de la más absoluta individualidad y que aspira a ser compartido. La *caritas* no es un universal al que se llegue mediante la razón, como puede ser la belleza o la justicia, sino que es una imagen idílica irrepresentable e indescriptible, ya que no hace referencia a ningún estado terreno, es una imagen que surge de esa relación del espíritu, del ser del hombre con Dios. En la caritas no hay gradaciones como en la justicia, algo es más o menos justo, sino que la caritas o se da o no se da. La caritas hace por tanto referencia a un estado del alma del hombre que implica plenitud, y la plenitud no entiende de medida ni de grados.

El mundo reformado, situando la *caritas* en la meta que los une, aspira a que dicha caritas alcance la intersubjetividad, y para ello necesita que se concrete u objetive en formas y experiencias mundanas que puedan ser expresadas, representadas y contadas. La falta de definición de la *caritas* como misión última de la nueva comunidad, es susceptible de múltiples interpretaciones y múltiples concreciones en el plano puramente mundano. Además, como muestra Freud el deseo humano está estrechamente vinculado con lo ausente, para que algo sea deseado debe estar ausente, cuando lo deseado se da el deseo desaparece. Luego la congregación religiosa reformada se configura en torno a una meta, que si fuera alcanzada dejaría sin razones constitutivas a la asociación. Como también muestra Shiller, en línea con la intuición freudiana, el deseo de excelencia del hombre es insaciable. El hombre por su naturaleza creativa desea unas estructuras sociales que le permitan vivir en sociedad, pero cuando estas se dan

de facto en la realidad, se presentan al hombre como un límite, y el hombre que desea lo infinito, siente su creación como una cárcel, y necesita derribarlas para instaurar otras nuevas. Por tanto, una comunidad que se una en base a una meta común, y esa meta común sea el deseo de plenitud encerrado en la imagen de la caritas, es una comunidad que está condenada a crear formas caducas que den contenido a ese deseo de plenitud, para luego inexorablemente acabar con ellas con el pretexto de instaurar algo mejor. Se trata, por tanto, de una comunidad que está condenada a ser presa de su propia dinámica de revolución.

3. IGNACIO DE LOYOLA Y LA VERACIDAD DE LA PROFECÍA

En España, los españoles estaban vacunados contra las ideas reformadas, ya que estas se propagaron antes que las calvinistas y luteranas por todo el territorio nacional, a través de Erasmo de Rotterdam, y fueron duramente combatidas por teólogos de alta talla como Ignacio de Loyola. Mientras Calvino hace frente al fenómeno de la corrupción moral o social a través de la gracia, una fuerza sobrenatural, que introduce en la materia corruptible la semilla de la eternidad, transformando el interior del creyente y liberándolo de la necesidad del pecado. Y en la misma línea Hobbes detiene la venida del apocalipsis, situando al Estado fuera del tiempo histórico y vinculándolo a un futuro imprevisible, gracias a la actuación de una voluntad soberana. Ignacio de Loyola, en cambio, detendrá el tiempo de la corrupción mediante el concepto de *katechon*, parando la venida del anticristo, siendo este anticristo en este momento histórico concreto los reformadores. La carta a la obediencia de Ignacio de Loyola revela cuál es el arma más eficaz para luchar contra el anticristo: la unión mística con el cuerpo de cristo, santificada por la obediencia que implica la renuncia a uno mismo, a la propia voluntad de poder, en pos de una obediencia que, si bien es humana, se convierte en divina mediante la fe en cristo. La misión del cuerpo de Cristo es frenar la corrupción política, social y humana, instaurando en medio del mundo una realidad de comunión mediante la obediencia, una comunión que produce una *caritas* celestial, no terrena. Calvino, en cambio, frente a la noción de *katechon*, de frenar, parar, propondrá una revolución política, social y humana a través de la libre interpretación de las Sagradas Escrituras, y la voluntad de recrear la *caritas* divina bajo unas formas poco ortodoxas dará lugar a recreaciones puramente mundanas.

Ignacio de Loyola considera peligrosísimas estas ideas reformadas que provocan la sedición, la guerra civil y la división interna de la Iglesia. Si rastreamos el epistolario de Ignacio de Loyola, podemos ver cómo combate las ideas reformadas. Por ejemplo, la carta enviada a Francisco de Borja, Duque de Gandía,

en julio de 1549¹⁸, es una especie de dirección espiritual para distinguir entre los falsos y los verdaderos profetas. El motivo de la carta es refutar a los PP. Francisco Onfroy y Andrés de Oviedo, que decían haber sido invadidos por una luz sobrenatural, la cual les había mostrado que habría de venir un Papa Angélico que reformase y purificase a la Iglesia. Mediante esta carta educa las almas de los fieles para relegar a cualquier espíritu reformista al lado de los falsos profetas e impostores. Ignacio se cubre las espaldas en los tres frentes de poder: *el poder del liderazgo*, aquel que es capaz de regenerar la sociedad, *el de la interpretación*, el que controla los pensamientos, y el de la *credibilidad*, la capacidad que tiene un hombre de convencer a los otros.

El poder del liderazgo: Ignacio preserva el poder del liderazgo dentro de la jerarquía eclesiástica, porque argumenta que la garantía de que un hombre no aspira a instaurar un nuevo poder bajo su directorio movido por intereses particulares, sino que es movido por el amor a la comunidad, es precisamente que se somete a su superior, renunciando a crear algo nuevo, procurando la regeneración de lo que se ha corrompido y evitando su anulación o destrucción. Por eso en la carta Ignacio repetirá una y otra vez que si Ofroy fuera un verdadero profeta le diría a su superior el cómo mejorar la vida en común, pero no dice cuáles son los medios, porque en el fondo quiere ser él quien lo haga.

El de la interpretación: la fidelidad al dogma evita el surgimiento de múltiples interpretaciones que producirían la división y escisión de la Iglesia. No puede haber múltiples verdades que se contradigan entre sí, sino una sola verdad, gracias a la cual la humanidad puede encontrar el camino de la reconciliación y la comunión. El dogma de la fe católica, gestado en el seno de la historia de la Iglesia, garantiza la verdadera interpretación de las Escrituras. Si los judíos interpretan la ley de Moisés desde la memoria de salvación abrahámica, la Iglesia interpreta la ley de Jesucristo a través de la memoria de salvación recogida en la historia de la Iglesia. Todo el que interprete la ley de Cristo fuera de esta memoria histórica, patrimonio de la Iglesia, no puede más que incurrir en errores de interpretación.

El de la credibilidad, no basta que un hombre actúe moralmente bien para merecer ser creído, sino que tiene que demostrar humildad, al no condenar a su superior, así como preocupación por el bien común, al no introducir divisiones y discordias en medio de la comunidad.

18 Ignacio de LOYOLA, *Obras de San Ignacio de Loyola*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1997, p. 843.

Ignacio de Loyola, para preservar la unidad de la comunidad religiosa y evitar que pierda la vinculación con su pasado y con la memoria histórica que le da sentido, sostendrá el concepto de participación. Para Loyola sólo los conocedores de la tradición eclesiástica pueden elegir a aquel que ha de dirigirlos, porque sólo estos poseen el discernimiento divino. La gracia –dice Ignacio- es mayor cuanto mayor es el cargo. Aparece así la división del pueblo, entre los que poseen un ministerio y los que carecen de él. División que intenta salvar Ignacio mediante el concepto de participación: “Todos participan de la misma gracia en la medida en que todos forman un mismo cuerpo al servicio de la misión evangélica”. Dicho de otra manera, Ignacio sostiene que todos los miembros de la Iglesia participan de la misma gracia en cuanto todos son uno en Cristo, pero esta gracia no se reparte ni de la misma manera ni tampoco se adquiere de forma individual, sino que se adquiere como perteneciente a la comunidad eclesial y a través de ésta. Aquel que no está unido a la cabeza, el Papa, representante de Cristo en la tierra, no puede recibir la gracia.

Ignacio de Loyola sostiene que la teoría profética de los hebreos no es contraria a la de los nuevos cristianos, como defendía Calvino, sino que hay entre ambas profundas similitudes. De la misma manera que los verdaderos profetas del pueblo judío no podían dudar de que Israel era el pueblo elegido, con muchos e innumerables que fueran sus pecados, y tampoco podían dudar de que Dios actuaba en medio de él y por él, así los verdaderos profetas cristianos no pueden dudar de que Dios está en la Iglesia y que actúa en y por ella. Y de la misma manera que los verdaderos profetas hebreos no podían incitar a la revolución ni a la decapitación de reyes, ni jueces, sino que al contrario debían llamar a todo el pueblo a la conversión, así los verdaderos profetas de la Iglesia no están llamados a incitar a la revolución y a la división de la Iglesia, sino a la verdadera conversión de todos sus miembros. Los profetas cristianos hacen las veces de los profetas judíos velando por la conversión de cada miembro de la Iglesia. La iglesia como cuerpo de Cristo, como totalidad, hace las veces de profeta para el mundo, velando por la conversión del mundo y luchando porque las estructuras políticas sean cada vez más justas y de acuerdo con la naturaleza humana.

Ignacio de Loyola defiende una renovación social, política y teológica desde dentro, desde el interior de la iglesia, no destruyendo sino regenerando. Para los contrarreformistas la renovación del orden teológico y político no puede hacerse al margen de tres máximas: (1) No se puede defender un orden social que actúe al margen de la naturaleza humana: *la naturaleza humana no queda anulada por la gracia, sino que la gracia ayuda a que la naturaleza alcance su mayor plenificación.* (2) Un gobierno no puede, por tanto, legislar al margen de

la naturaleza humana, como decía Tomás de Aquino, la ley civil debe basarse en la ley natural y ésta en la ley divina. (3) La sociedad o comunidad política no puede constituirse al margen de la propia memoria histórica. Spinoza, al contrario que Hobbes, propuso estos presupuestos como pilares del estado moderno de derecho, y podemos encontrar en su *Tratado Teológico Político* un verdadero inspirador de las democracias modernas constitucionales, donde existe una ley natural eterna e inviolable, ligada a la identidad y a la memoria histórica del pueblo, que guarda y preserva la unidad del pueblo, la rectitud de su contrato y la honorabilidad de todos los contrayentes. Estas democracias constitucionales no pueden, según la teoría de Spinoza, legislar ni al margen de la naturaleza humana ni al margen de su historia, y están, por tanto, muy vinculadas a las familias, portadoras de la memoria histórica, y garantizadoras del orden constitucional. Además, estas democracias son capaces de generar voces proféticas que permiten la regeneración del sistema cuando se corrompe, sin necesidad de provocar sediciones o guerras civiles. Spinoza, era judío, y creía en el carácter conciliador de la profecía judía, ligada a la naturaleza humana y a la memoria histórica. Ignacio de Loyola creía que la auténtica profecía cristiana se erigía como heredera de la tradición milenaria judía, y por eso confiaba en que la regeneración política no necesariamente debía venir de la mano de la guerra civil y de la destrucción de lo viejo.

La profecía calvinista en cambio cree que la regeneración viene de la mano de nuevas fórmulas que se imponen a la pecaminosa naturaleza humana y que libran al hombre del apocalipsis inherente a una historia marcada por la corrupción. Para Calvino legislar no significaba actualizar la ley dada a nuestros padres, sino superarla, buscando siempre esa nueva ley que nos acerque más a la *caritas* (una caritas futura que nadie jamás ha visto ni ha experimentado); lo que presupone legislar en favor de alcanzar la consecución de un ideal producido por la imaginación del lector atemporal. Según el reformador no se debe legislar desde las familias portadoras de una memoria histórica milenaria, sino desde la más absoluta individualidad de un cristiano que intenta interpretar la ley escrita. La nueva visión profética de Calvino supone una transformación en materia antropológica y política. Ya no se legisla en base a lo que hemos aprendido sino en base a lo que queremos conseguir, ya no se legisla para preservar lo bueno que hay en la naturaleza humana, sino para evitar lo malo que encontramos en ella.

España, gracias a Ignacio de Loyola, aboga por un sistema de gobierno que muchos consideran conservador, e incluso algunos retrógrado o reaccionario, porque no prescinde de la monarquía, ni de la constitución, ni del clero católico, sino que integra formas más democráticas pero no excluyentes, donde el rey y

la constitución son garantía de un pasado y una tradición histórica que debe dar sentido al presente e iluminar el futuro, y donde la Iglesia como corpus místico actúa como catalizador de la sociedad, y tiene un espacio en esta para realizar su labor profética. Sin la teoría profética de Ignacio de Loyola, seguramente España se hubiera constituido al modo de Ginebra o Alemania, prescindiendo de nuestro pasado, de nuestra constitución y de la Iglesia católica, y hubiéramos creado un estado basado en la individualidad absoluta de sus integrantes, donde las leyes son meras construcciones sociales que se establecen en aras de conseguir un ideal social, y de esta manera hubiéramos concebido un sistema político como el nazismo, o hubiéramos sufrido una revolución como la francesa, seguramente hoy tendríamos una sociedad totalmente secular como la holandesa, o hubiéramos caído en formas comunistas como Rusia.

CONCLUSIÓN

Podemos concluir que cuando la Iglesia en los siglos XI-XIII se debatía sobre cuál era la forma adecuada de entender e interpretar el milenarismo fenómeno profético y la veracidad de éste, no sólo estaba intentando hacer luz sobre una cuestión teológica, sino que estaba decidiendo sobre el futuro político de Europa. Carl Smitt dice que *todos los conceptos políticos modernos son conceptos teológicos secularizados*. La teología, tal y como indica Benjamin en sus *Tesis sobre filosofía de la historia*, es el motor de la historia¹⁹, y, en este trabajo sostenemos que sin la interpretación teológica sobre la profecía de corte reformado como la de Calvino, muy probablemente el capítulo del marxismo, así como el de otros totalitarismos, no hubiera sido escrito en la historia.

Frente a la teología de Calvino, entendemos la de Ignacio de Loyola. Sin la comprensión ignaciana de la teoría profética no hubiera sido posible una comprensión de la Iglesia como aquella que frena el *katechon*, catalizando el impacto de la venida del anticristo mediante una estructura que es a la misma

19 Walter BENJAMIN, *Tesis sobre la filosofía de la historia*, trad. Jesús Aguirre, 1973, Taurus, Madrid, p 1-9. En la Tesis I plantea el problema de la teología. La teología aparece bajo la metáfora de un enano, feo y jorobado. La teología es fea, pequeña e impresentable. Este enano jorobado maneja los hilos de un artilugio mecánico, muñeco trajeado a la turca y fumando en pipa, que juega al ajedrez. El artilugio es la filosofía, el materialismo histórico. El muñeco ganará la partida de ajedrez siempre y cuando lo controle el enano. Con esta metáfora Benjamin nos explica cómo la modernidad ha tenido que librar una verdadera batalla para lograr su espacio, frente a la teología, la cual no se deja ver pero maneja todos los hilos de la vida social y política. En la Tesis II ya empieza a hablar de la necesidad de redimir el pasado. En la tesis VI habla de cómo la *Historia* deja al pasado sin redención porque la *Historia* es la historia de los vencedores, para redimir el pasado es necesario llamar a juicio a la *Memoria*.

vez jerárquica y democrática, y que, mediante la obediencia sincera y la negación del yo por amor a Dios, sin renunciar en ningún caso a la libertad de conciencia y al ejercicio pleno del recto juicio, es capaz de generar una *caritas* espiritual. Y sin esta comprensión de la profecía desde la memoria histórica de la Iglesia no hubiese sido posible concebir un estado capaz de producir espíritus proféticos hábiles para generar formas de regeneración más allá de la sedición y de la guerra civil. Carl Schmitt dirá que la Iglesia presenta una estructura perfecta porque aún los tres tipos de gobierno: la democracia, la aristocracia y la monarquía, constituyendo una institución que, contando con una estructura férrea, sin embargo, no impide ni ahoga el nacimiento de nuevos espíritus proféticos y carismas que constantemente la renuevan sin romperla²⁰. Esta estructura de poder de la Iglesia, conciliadora y a la misma vez profética, es incompatible e imposible de desplegar en los estados, que basados o empujados por las ideas reformadas de la profecía, y tras un proceso de secularización y mundanización de lo sagrado, terminaron constituyendo formas de poder totalitarias y excluyentes.

20 SCHMITT, C; *El concepto de lo político*, Alianza, Madrid, 2005.