

CARIDAD EN UNION DE CORAZONES

Exploracion hermeneutica del tiempo de Aquaviva

Resumen: El estudio de los serios conflictos que hubo durante el generalato del P.

Aquaviva ofrece una lectura de nuestra propia situación, no muy distinta en demografía, tensiones políticas y la dificultad para interpretar el Instituto. La primera sección presenta las tensiones que se daban en España y Francia, aun intentos para cambiar las Constituciones y remover a Aquaviva. La segunda estudia las medidas de éste y las respuestas de la Congregación General V. La sección final trata de la división sobre lo interior y lo exterior. De la experiencia actual: el puesto y ministerios de la Compañía en el mundo han cambiado; consiguientemente, han cambiado también nuestra unión y nuestra forma de ser "amigos en el Señor".

Los años del Generalato de Aquaviva (1581-1615) son muy importantes. En ellos la Compañía cambia de rostro. Su expansión demográfica (de 5.000 a 13.000) la lleva a reforzar sus estructuras de gobierno, a una más minuciosa definición de sus ministerios y a una creciente regulación de la vida en sus casas. Va abriéndose camino una verdadera refundación, en el momento de realizarse la transición -tan bellamente presentada por John O'Malley¹- de los primeros jesuitas a esta nueva generación que vio a Ignacio de Loyola y a Francisco Javier como *beati* (beatificados el 1609) más que como íntimos compañeros.

Quienes nos acercamos a un fin de siglo estamos pasando un umbral. La inversión del movimiento demográfico (en 1945 fuimos 23.000; en 1965, 36.000; en 1995 de nuevo 23.000), que soportamos duramente, no es la única razón de las transformaciones, que hemos de realizar. Nuestro papel en la Iglesia, nuestra presencia en la sociedad, en una palabra, nuestros 'ministerios', han resultado profundamente modificados en las últimas décadas. Nuestro modo de ser ignaciano se ha transformado (es el caso de hoy), en función de estas nuevas realidades, de manera que necesitamos encontrar otro camino para ser 'amigos en el Señor'.

Estas páginas no son un ejercicio de futurología, sino de historia. No obstante, su propósito no es mostrar, resucitándolos, los vínculos de la caridad fraterna en el período de Aquaviva, sino intentar comprender, con nuestros propios problemas de fondo, qué estaba en juego en un debate que, *mutatis mutandis*, tal vez es todavía el nuestro. Este breve itinerario hermenéutico nos conducirá, a través de los campos de la política, desde una primera aproximación un poco superficial a otra segunda más profunda.

¿Repliegue hacia el interior o apertura?

A mediados del siglo XVI, para que la espiritualidad ignaciana se desarrolle de una manera auténticamente ignaciana, se vive la preocupación de formar hombres espirituales, fieles al espíritu original y capaces de adaptarse a situaciones diversas². En España Baltasar Álvarez y A. Cordeses promueven una espiritualidad de orientación más afectiva y contemplativa, en contraste con la de los flamencos, E. Mercuriano y A. Adriaenssens, en quienes predominan la coherencia lógica y la sistematización de las etapas de la vida espiritual. Elegido General en 1573, E. Mercuriano pesó mucho en la evolución de la espiritualidad de la Compañía. Vigilante y firme, con la ayuda de Diego Mirón, promulga nuevas Reglas y envía Visitadores a las Provincias, entre ellos, A. Valignano al Extremo Oriente y J. de la Plaza a Perú y a México.

Bajo este impulso se multiplican las grandes comunidades, en las que se vela por una vida regular y observante, que corta la libertad apostólica de un A. Possevino, de un C. Rodríguez en Egipto o de un E. Campion en Inglaterra. Pero si, de hecho, se va diseñando una tensión entre el celo por un régimen que da paso a la pobreza, a las penitencias y a la contemplación, y la necesidad de darse al apostolado, una nueva dificultad surge entre los “espirituales”, en la oposición entre los que mantienen un sano equilibrio y los favorables a lo extraordinario. Para defender el espíritu de Ignacio, se prohíbe, salvo permiso en contrario del Provincial, la lectura de autores netamente afectivos y místicos³.

Por encima de todo, Mercuriano está convencido de que la Compañía necesita “*de forma, más que de reforma*”. Ya como Visitador en Francia, quiso que todo fuera ‘en conformidad con el modo y norma del Instituto’:

No hay nada que desee tanto en el puesto de responsabilidad que tengo, como el ver que las cosas funcionan según el camino original de nuestro padre Ignacio⁴

Sus intervenciones en lo tocante a la oración son coherentes con este plan. En 1574 prohíbe a Antonio Cordeses promover la oración afectiva y en 1578 a Baltasar Álvarez el propagar “*el modo peregrino de orar*”. Lo importante para Mercuriano es reforzar la espiritualidad propia de la Compañía y encuadrarla en los méritos y obligaciones de los tres votos religiosos.

Había valores en su insistencia, pero ésta no dejó espacio bastante a la libertad de espíritu y a la diversidad de temperamentos. Las grandes cuestiones, como la observancia

regular, podían parecer resueltas; pero no todos opinaban lo mismo, aunque en sentidos diferentes. Así, si Juan Maldonado, Visitador en Francia en 1579, no puede evitar el llorar “justas lágrimas por la Compañía que se pierde”, otros desean una mayor libertad.

En el período siguiente coexistían las dos visiones. La que promovía Mercuriano con D. Mirón fue retomada por tres Asistentes, L. Maggio, P. Hoffaeus y G. Alarcón. El nuevo General tiene la prudencia de no tomar parte, ni por ellos, ni por los que pensaban que la Compañía se había replegado demasiado sobre sí misma y deseaban una mentalidad más abierta. Aquaviva se esfuerza por crear un clima nuevo en el que todos puedan encontrarse según “la interior ley de la caridad”. Su primera carta⁵, enviada a la Compañía el 28 de junio de 1581, insiste en el amor y la confianza que debe existir entre los superiores y sus súbditos, como condición para ser compañeros dedicados a la misma tarea.

El 29 de septiembre de 1583 el P. General trata de la renovación del espíritu interior de la Compañía y el 19 de mayo de 1586 del “celo por la perfección personal y la práctica de la caridad fraterna”. Se trata (volveremos sobre ello) “...de excluir, de rechazar (...) las antipatías nacionales y otras pestes del mismo género, como si la conservación y la prosperidad de la Compañía dependieran únicamente (...) de esta unión de los ánimos⁶. Varias veces volvió Aquaviva sobre las dimensiones cristológicas y pneumatológicas de la caridad en la vida religiosa, en el momento en que R. Bellarmino dictaba diez exhortaciones teológicas sobre la caridad⁷

Finalmente, para el P. General, existían tres elementos fundamentales: la perfección, la caridad y el apostolado, pero los dos primeros sólo lograban su pleno sentido en el tercero. Aplica estos principios en sus cartas, animando las empresas de los grandes misioneros de allende los mares e invitando a todos los jesuitas a ministerios en las grandes ciudades y en las comarcas del entorno de sus colegios. Pero subraya la pluralidad necesaria de las maneras de vivir el apostolado de la Compañía y hace así más perceptible también la unidad fundamental de su espiritualidad.

A diferencia de Mercuriano, que temía que el espíritu ignaciano fuera alterado por el pseudomisticismo y el rigorismo penitencial, Aquaviva busca presentar mejor, en profundidad, “la vocación en la Compañía”. Siguiendo a A. Gagliardi, recuerda que ella es, en principio, “seguimiento de Cristo” y que se ilumina más a la luz de los *Ejercicios*, que a la de las *Reglas* y las *Constituciones*. La clarificación sobre la naturaleza de la oración en la Compañía y sobre el tiempo que debe dedicársele era, en el fondo, dependiente de la manera de proceder de los *Ejercicios*. Así, en el *Directorio*, que él compuso, Aquaviva se esforzó por dar vía libre a una tal enseñanza con la intención de formar jesuitas llenos de este espíritu.

Por toques sucesivos, Aquaviva contribuyó así a influir en la línea de la espiritualidad ignaciana, pero no sin rodeos y retrocesos. La *Disciplina christianae perfectionis* de B. Rossignoli ilumina bien este período⁸. Escrita por inspiración del P. General, esta obra, sólidamente fundada en la Sagrada Escritura y en los Padres, aborda los principales problemas sobre la triple división clásica de la vida espiritual. Más ampliamente ha mostrado muy bien el P. de Guibert que esta época es la de un desplazamiento en las

corrientes espirituales dentro de la Compañía. Desde el gran período español marcado por B. Álvarez, Luis de la Puente y D. Álvarez de Paz, se va marchando lentamente, por las aportaciones de los italianos, -A. Gagliardi el más místico de entre ellos-, hacia la “invasión mística” francesa, que inicia el humanismo devoto⁹ de P. Coton y L. Richeome.

Esta primera presentación muy somera del generalato de Aquaviva era, sin duda, necesaria para situar, lo más claramente posible, nuestro tema en sus perspectivas espirituales. Nos es necesario ahora evocar los dos grandes lugares de turbulencia, en los que fue puesta a dura prueba la estrategia del P. General: España y Francia.

Los riesgos de la política

España. Se tiene frecuentemente la impresión de que el “siglo de Oro” en España, es una tensión entre el “otro modo” del cielo de los místicos y el “en otra parte” de un Nuevo Mundo, el de Ignacio, Teresa de Avila y Juan de la Cruz, el de Bartolomé de las Casas y de Bernardino de Sahagún. Pero, detrás de estos velos dorados hay una realidad bien diferente¹⁰. En los años que siguen al ‘descubrimiento’ de América y a la ‘reconquista’ de Granada, los Judíos fueron expulsados (1492) y los Musulmanes forzados a convertirse (1509). Poco tiempo después, la controversia en la que, bajo la presidencia de Domingo de Soto, se enfrentan Las Casas y Sepúlveda sobre los Indios, la *limpieza de sangre*, se convierte en ley de la Iglesia y del Reino (1555). Finalmente, en el momento en que Ruiz de Montoya funda la primera reducción de Paraguay, los Moros son expulsados de España (1609).

Esta historia de dos caras afecta también a los místicos. El abuelo de la gran Teresa Sánchez Ahumada ¿no había sido obligado a refugiarse en Avila después de haber sido perseguido en justicia por la Inquisición de Toledo y haber sido condenado a llevar el *sambenito* por haber vuelto a la religión hebrea de sus antepasados? En cuanto a Iñigo López de Loyola, se sabe que sirve como paje a Juan Velázquez de Cuéllar, que cayó en desgracia cuando fueron descubiertos sus antecedentes de judío converso. Finalmente, en la Compañía naciente se encuentran cercanos al fundador varios *conversos*, Diego Laínez y J. de Polanco. A pesar de la indiferencia de Loyola respecto al origen de sus compañeros, su Orden, bajo redoblados golpes del Arzobispo de Toledo, Juan Martínez Siliceo, deberá, como veremos, seguir a los otros Institutos y tener en cuenta la *limpieza de sangre*.

En España, entre 1569 y 1621, es decir, bajo Felipe II y Felipe III, la Inquisición está en su apogeo¹¹. Si es posible, como han escrito algunos, que el número total de víctimas de la intolerancia religiosa en España haya sido menos elevado que en otras partes, sin embargo, estamos frente a una intolerancia organizada, sistemática, burocratizada. Esta forma de intolerancia institucional es muy temible, porque hace pesar sobre la población una amenaza permanente. ¿No es la forma de totalitarismo actual? Lo es de dos maneras. Ante todo, manifiesta brillantemente el poder de lo político cuando

asume en exclusiva de la responsabilidad de defender la fe, -la Inquisición era institución estatal. Además es moderna en otro aspecto: la Inquisición es la única institución con derecho a perseguir a cualquiera, sin distinción. La Inquisición establece la igualdad de todos ante su ley, y no reconoce ninguna excepción privilegiada.

Durante las décadas que consideramos, la “España de las tres religiones” cede paso a la del poder absoluto de los “muy católicos Soberanos”. Esta transición ofrece una nueva luz sobre las dificultades encontradas por la Compañía en este período. Unos treinta jesuitas, apoyados por la monarquía y la Inquisición, se oponen al carácter internacional de la Compañía, como aparece en sus documentos fundacionales. Para conseguir su propósito, avivan las sospechas de la Inquisición contra la autoridad del General. Pero el Gran Inquisidor fue más lejos. No contento con haber encarcelado a varios jesuitas y con exigir que se le remitan los documentos de la Compañía, prohíbe a todos los jesuitas salir del Reino sin su autorización. Este paso molesta profundamente al Papa, que pide reservarse él mismo este asunto. No obstante, los jesuitas perturbadores continúan sus ataques. El Rey pide que a la Compañía se le asigne un Visitador, pero la indignidad del Obispo designado para esta tarea conduce a su sustitución por otros jesuitas. Este nuevo retraso no frenó el celo de quienes pretendían una atenuación de los poderes del General o, al menos, el nombramiento de un superior independiente para España y Portugal. Hacen campaña para que sea convocada una Congregación General, a la que debería ser enviado José de Acosta, próximo a sus ideas. Esta Congregación General fue efectivamente convocada en el año 1593, pero no hizo concesión ninguna a los perturbadores. Sin embargo, el problema no se cerró¹².

Francia. De manera semejante la Compañía en Francia pasó a través de una gran crisis a finales del s. XVI con dos bandos enfrentados: el de los reyes, Enrique III y Enrique IV, y el de la Liga¹³. Durante mucho tiempo los historiadores han alabado la tolerancia del primero y acusado al segundo de fundamentar su legitimidad sobre el exclusivismo religioso. Para muchos, en efecto, la única vinculación entre los adictos a la Liga era la defensa de la religión católica y su oposición resuelta a la subida al trono de un soberano protestante. Después se pasa a una explicación de tipo social y económico. Los de la Liga, lejos de ser la hez del pueblo, habrían sido hombres de la ley, una burguesía de tipo medio, frustrados por ver bloqueada toda posibilidad de escalada social. Esta nueva orientación ha dado lugar a múltiples análisis sobre la situación en París y en las principales ciudades del Reino. Al final, se ha visto que la oposición de las élites burguesas (la Liga) y de los representantes del Estado (la Monarquía) tenían por objetivo real el poder municipal y el control de la vida urbana¹⁴. Más recientemente la historiografía ha experimentado una nueva inflexión y lleva a ver en la Liga un conflicto por la hegemonía no sólo social, sino también cultural, oponiendo la facción de los príncipes que, alrededor del duque de Guise, perpetúa las revueltas nobiliarias, a la de los notables de París que, reconociéndose en el duque de Mayenne, va más llevada a una novedad radical, aunque alardeando de defender las tradiciones.

Pero las poblaciones del s. XVI están obsesionadas por angustias existenciales, como la inminencia del fin del mundo, la venganza de Dios contra los pecadores o las incertidumbres sobre la salvación¹⁵ Esta civilización de la angustia, en la que viven los católicos de las ciudades, se alimenta de prodigios que indican la gran cólera de Dios. El calvinismo aporta una solución racional negando todos los signos y afirmando que el hombre de fe está cierto de su salvación. La violencia calvinista está calculada para conducir a la conversión del Reino: destruye las imágenes, que profanan la pureza de Dios, y se adhiere al clero que desvía a los cristianos de la verdadera religión. Al contrario, la violencia católica es la de un Dios cuyo espíritu invade al fiel y exige una purificación por la muerte del hereje. Respecto a la violencia de las guerras de Religión, que llegan a su paroxismo en el 1562 y luego en el 1572, la de la Liga está enmarcada y sublimada en una experiencia milenarista, que tiende hacia la instauración de la ciudad de Dios sobre la tierra. Las famosas “procesiones blancas” (1583-1584) lo dan a entender ampliamente. Esta ala mística de la Liga, que desfila por las calles y escucha con pasión a los predicadores, es tan indiferente a las maniobras políticas como a las intemperies. Aspira a la renovación anunciadora de la reforma católica, que había de irrumpir desbordante en París desde los comienzos del s. XVII.

Esta actitud, que se quiere transfigurada por los acontecimientos, está igualmente anclada en la tradición medieval de la fe única en una cristiandad exclusiva.

Lo que opone a los adeptos a la Liga y a los “políticos” fieles al Rey, es en realidad su concepto de nación. Los primeros, -aunque se pueden observar matices diversos y diferencias en sus posiciones-, piensan que la nación, y *a fortiori* el estado y, por lo tanto, el Rey, tienen que someterse a la institución católica. Por esta razón no pueden aceptar un Rey protestante. Por el contrario, los realistas admiten la distinción entre la nación y la religión católica y están, en consecuencia, preparados para tolerar protestantes. En otras palabras, los “políticos” son favorables a la llegada de un Estado moderno, como expresión de una nación unida pero, a la vez, pluralista, mientras que la Liga rehúsa estas nuevas formas de poder por entenderlas en conflicto con la tradición de una monarquía moderada, respetuosa con las antiguas libertades de las ciudades.

En este contexto ideológico, la marcha de Enrique de Navarra (futuro Enrique IV) hacia el trono es relevante: Su abjuración, su consagración en Chartres, su reconciliación con Roma, llevan a una refundación de la monarquía francesa alrededor de la idea de nación. Hay, sin embargo, una novedad: si el catolicismo permanece como un componente de la nación francesa, no puede pretender puntos de vista diferentes a los del Estado.

Como en España, varios jesuitas en Francia son absorbidos en las agitaciones difíciles, de las que hablaremos brevemente¹⁶. Están divididos. Algunos, como E. Auger¹⁷, a favor del Rey; otros, como C. Matthieu, a favor de la Liga. La actitud de Aquaviva es firme; pide a todos los interesados que se retiren. Los de la Liga cumplieron inmediatamente lo que pedía el General; pero el Rey se opuso a la partida de Augers hasta la visita de Maggio en 1587-1588. La llegada de Enrique IV divide de nuevo a

los jesuitas: ¿deben ponerse de su lado o colocarse bajo las consignas de la Liga?. Y, en este último caso, ¿deben seguir a los extremistas (los Dieciséis) o a los moderados (el duque de Mayenne)? Odon Pigenat, el provincial, acepta la presidencia de la asamblea de la facción extremista, pero ni sus consultores, ni la congregación provincial, tenida en julio de 1590, le siguen. Después de la conversión del Rey al catolicismo, la cuestión se complica aún más. Los jesuitas son presionados a jurar lealtad. La aceptación de esto en principio, duramente criticada por Aquaviva, detiene el proceso desatado contra ellos por Arnould (padre del futuro “Gran Arnould” del jansenismo), que les reprocha ser fieles al papa, no ser todos franceses, ser sediciosos de la Liga y sacudir la disciplina eclesiástica. Pero un atentado contra el Rey, en el que falsamente se sospecha implicados a los jesuitas, reaviva todo el conflicto. Son expulsados por el Parlamento de París el 8 de enero de 1595, -suceso desafortunado que no impide el que algunos de ellos obtengan del Papa la absolución del Rey. Sin embargo, serán necesarios ocho años y todas las energía de ambos, de Maggio, de nuevo visitador, y del P. Cotton, antes de que el Rey llame a los jesuitas a Francia. Lo que sucede por el edicto de Rouen, aprobado por el Parlamento el 2 de enero de 1604. Desde entonces no habría, o casi no habría, más malentendidos entre el Rey y la Compañía.

Hallar a Dios en los compañeros jesuitas

Aquaviva responde a la situación en Francia. Habiendo dibujado así, a grandes rasgos, el fondo del cuadro, antes de volver con más detalle a la evolución de la espiritualidad ignaciana bajo Aquaviva, es necesario resaltar aún más la escenificación. Lo haremos leyendo algunos textos, que son como el libreto del espectáculo en París, Madrid y Roma.

Buscar a Dios en sus hermanos. Fue en medio de estos complejos y conflictivos acontecimientos cuando Aquaviva escribió sus más importantes cartas sobre la identidad y la espiritualidad del jesuita. El 19 de mayo 1586 escribió a toda la Compañía sobre “el celo por la perfección personal y la práctica de la fraterna caridad”. Pide que la unión y la concordia reinen en la Compañía, para que “los más terribles ataques, venidos de dentro y de fuera”, sean incapaces de quebrantarla. Comenta la constitución en la que Ignacio habla de “buscar a Dios en todas las cosas”, recordando “...¡cuánto se extravián del camino recto quienes, por amistades particulares, fundadas en relaciones de familia o de parentesco, en conformidad de temperamento y de gustos, en comunidad de nación y de patria, llegan a romper la unión de corazones que debe existir entre nosotros”¹⁸. Más adelante, desarrolla la Regla 28ª de las Reglas comunes:

“Para excluir de nuestros corazones todo principio opuesto a la concordia, lo que proviene del afecto exagerado a nuestro país o de otras fuentes más amargas todavía, para eliminar uno de los principales obstáculos, que frenan nuestra

marcha y se oponen a nuestro progreso, deseo que cada uno de nosotros ponga la mano sobre su conciencia y se pregunte muy seriamente a sí mismo si cultiva todo lo que debe la caridad fraterna¹⁹

¿Cómo no vincular esta carta a la recibida de A. Georges, rector del Colegio de Clérmont en París, de fecha 20 de enero 1586? Se ha terminado, escribe Georges, la “apostólica comunidad de amor”. Los compañeros están divididos en dos bandos desde que Auger llegó a París. Los siete jesuitas que apoyan a Auger son casi todos franceses, mientras que los trece adictos a Matthieu provenían de una gran variedad de nacionalidades. En el momento en que es escrita la carta, Matthieu, H. Samier y P. Pepin han sido removidos de París, y parece que es A. Saffores, el que garantiza el liderazgo de los “ultramontanos” contra los “galicanos”. Pero si la pertenencia nacional juega un papel importante en la oposición de los dos grupos, también existe un real antagonismo personal entre Auger y los “internacionales”. Por otra parte, quienes por razón de su oficio no podían pertenecer abiertamente a un bando, se orientan (y actúan), sin embargo, por referencia al consejero del Rey²⁰ Por eso Pigenat, Georges y J. Tyrie le son favorables, mientras que, por el contrario, C. Dupuy, superior de la Casa profesa, le es abiertamente hostil.

Tales tensiones hacen la vida de comunidad muy difícil. Cuando, en junio de 1587, Maggio hace la visita a la Casa profesa en París, con una comunidad entonces de dieciséis personas, tiene que tomar una decisión drástica:

Que los Nuestros tengan el mayor cuidado y trabajen con toda diligencia posible para no implicarnos, bajo ningún pretexto, en cosas extrañas a nuestra profesión, especialmente en asuntos políticos y en disensiones que perturban este Reino. No se debería aludir a ellas en la conversación, ni entre nosotros ni con los de fuera, ni, especialmente, en los sermones al pueblo. Mas bien, contentos de ocuparse celosamente en lo que mira a la perfección, deben utilizar toda su fuerza en ayudar a otros a seguir el espíritu de su vocación. Así nuestra vida será coherente con nuestro nombre; así el pueblo, juzgándonos por nuestras buenas obras, no tendrá motivos justificados para quejarse de nosotros y glorificará a nuestro Padre, que está en el cielo. Si alguno actúa de modo diferente, debe ser castigado seria y severamente²¹.

Opiniones de los Asistentes. La “unión de los ánimos” es un tema recurrente de Aquaviva y de sus Asistentes²². Un manuscrito anónimo *De visitatione*²³ exhorta a los Visitadores a establecer la uniformidad en la Compañía, y a promover, siguiendo las *Constituciones*²⁴, dos cosas: la caridad entre sus miembros y la unión de las diferentes provincias con su cabeza. Además, por insistencia de Aquaviva, o de su secretario Jiménez, los asistentes generales fueron invitados a escribir informes sobre este problema. Existen dos textos titulados *De animarum unione*, uno atribuido a Maggio y otro

a Rodríguez²⁵. Pero el texto más interesante es el *De unione animarum in Societate*, original de Hoeffe²⁶. Este último texto, fechado en 1589-1590, subraya las tensiones entre portugueses y castellanos, entre España y Francia, entre franceses y alemanes y entre alemanes y polacos. Hoeffe nota las mutuas difamaciones y el uso de palabras tales como “bruto”, “estúpido” y “bárbaro”. Hay que recordar lo que la tercera Congregación General dijo sobre el respeto mutuo que debía existir, ampliando la tolerancia respecto a las diversas lenguas y dialectos hablados entre los portugueses y castellanos, los franceses y los de Lorena, los de Alemania del norte y del sur. Hoeffe quiere evocar tres causas de división. En los países subalpinos, en los que ser hijo bastardo es considerado infamante, es difícil confiar ciertas tareas a los hijos naturales, incluso el hacerles convivir con los hijos legítimos²⁷. En Polonia existe con demasiada frecuencia una fuerte animosidad entre los jesuitas de la nobleza y los que no son de la nobleza. El problema de España sobre los convertidos del judaísmo es tratado con gran amplitud. Hoeffe es muy claro y, cuando escribe, tiene en su mente a los “perturbadores” españoles, acusados de ser moriscos o judíos:

Los conversos generalmente son sospechosos, cuando no odiados y tienen dificultad para unirse con cristianos viejos. Conviene no admitirlos en la Compañía. Los ya admitidos no es necesario promocionarlos más, al contrario, deben ser mantenidos en servicios humildes y en los colegios. Estas decisiones se imponen, porque es demasiado evidente que hasta aquí los conversos han perturbado a la Compañía, y, sin duda, continuarán perturbándola, si sienten que, por número y poder, pueden atemorizar al Padre General. Ya hay cosas, más que suficientes, que dañan nuestra unión y no es necesario aumentar nuestros males acogiendo conversos que no necesitamos, ni para aumentar, ni para conservar la Compañía, ni para ningún cargo de gobierno. Se arguye que no podemos rechazar a conversos nobles y que debemos procurar que sus familias no resulten seriamente ofendidas ni injustamente difamadas. Pero ¿no debemos más bien temer el daño que podemos hacer a toda la Compañía, la ofensa y la tristeza que podemos causar a muchos buenos Padres, precisamente por evitar el ofender a un pequeño número de nobles conversos? Y ¿por qué no debemos igualmente temer el ofender a nobles mucho más numerosos, incluso príncipes, claramente ofendidos por nosotros a causa de estos conversos, que hablan escandalizados de nuestra Compañía como de una sinagoga judía? A falta de argumentos más convincentes ¿no es esto bastante? Estoy convencido de que todas las demás dificultades pueden ser resueltas por Vuestra Paternidad. Ésta puede bloquearle”²⁸.

El P. Hoeffe concluye: “Hasta ahora todos los males que alteran la unión entre los seglares, nos son comunes también a nosotros”. Sugiere luego unos remedios a los errores cometidos por Superiores y súbditos, juntos o por separado. En primer lugar recomienda ser sensatos en admitir personas a la Compañía y evitar dos cosas: estilos dominantes de gobierno y favoritismos. En segundo lugar propone no murmurar de

ninguna manera contra el Superior y evitar disensiones entre nosotros mismos. Todo recordando las exigencias del espíritu y del hombre interior²⁹.

La 5ª Congregación General (1593-1594), convocada a requerimiento del Papa Clemente VIII presionado por los perturbadores españoles, responde a estas realidades políticas. Crea una comisión *Ad detrimenta cognoscenda* para examinar las quejas enviadas al papa y los *postulata* dirigidos a la Congregación³⁰. Se trata del P. Hoffeo por los alemanes, B. Palmio por los italianos, J. Tyrie por los franceses, G. González Dávila por los españoles y P. de Fonseca por los portugueses. El juicio de la comisión, después de analizar los textos enviados, es que no hay nada que reprochar al P. General. En consecuencia, los delegados, unánimemente rechazaron toda intrusión del embajador español en Roma, el duque de Sessa, quien, apoyado por Acosta y Toledo, -el primer cardenal jesuita-, lanzaron llamadas insistentes a modificar las *Constituciones*.

Con esta firme actitud, que encarna la resistencia de Aquaviva, la Congregación General³¹ debate las numerosas cuestiones relativas a la unión de los ánimos. En forma general prohíbe a los jesuitas todo compromiso político y recomienda se remueva a las personas inclinadas a esto (D 79). Pide que los jesuitas no se mezclen en el mundo de los príncipes y de los asuntos seculares (D 47-48) y que nunca recurran a influencias e intervenciones externas. Más específicamente, los delegados retan a los jesuitas causantes de división (D 15) y emplean mucho tiempo en el caso de los perturbadores españoles (D 54-55), que es necesario castigar y de los cuales la Compañía, como de una peste, debe separarse.

Pero los delegados quieren aplicar el hacha a la raíz del problema. Sabiendo que 25 de los 27 jesuitas que habían compuesto los “memoranda” contra las *Constituciones* son de origen judío o musulmán³², deciden no admitir en la Compañía ya más moriscos y judíos conversos en la Compañía. Aun estando de acuerdo en que este impedimento no es ‘esencial’, decretan que ni siquiera el P. General pueda dispensar de él (D 52)³³.

Decididos firmemente todos estos puntos, la Congregación general transige en otros. Admite que no se reciba en la Compañía a los primogénitos de las grandes familias españolas (d. 18) y, recordando que de ninguna manera un jesuita llegue a ser funcionario de la Inquisición (d.28), acepta no entrar en conflicto con ella y no urgir en España algunos privilegios (d.21).

Continúan las tribulaciones. Felipe II recibe positivamente estos decretos y responde favorablemente al requerimiento dirigido a él de no dar oídos a los detractores de la Compañía (D 55). Pero no fue una paz definitiva. Los perturbadores buscaron otros medios de remover a Aquaviva o, al menos, de reducir sus poderes. En 1598, Felipe III, que había sucedido a su padre, escribe al Papa por influjo de Fernando Mendoza, -un jesuita al que le tiraba la política-, pidiéndole que envíe a Aquaviva en misión a España. La Curia de Aquaviva reconoce la trampa, pero el Papa Clemente VIII no es opuesto a la idea, a pesar de las protestas de los príncipes católicos, incluso de Enrique IV, nuevo

soberano francés. Pese a los esfuerzos de L. Maggio por amortiguar las prevenciones del rey, los Padres, refugiados en Pont-à-Mousson, debieron esperar hasta el 27 de julio de 1603 para regresar a París.

En este contexto, ¿cómo no releer con atención la carta de Aquaviva de 29 de julio 1602 a toda la Compañía sobre “el recurrir a Dios en las tribulaciones y persecuciones”?:

Elevado a un puesto, desde el que podemos contemplar de un golpe de vista toda la Compañía, podemos fácilmente observar que, -aunque nunca nos han faltado obstáculos de un lado y de otro-, hoy nuestras diversas Provincias están en la picota de pruebas y persecuciones, a la vez más generales y más duraderas, causadas por enemigos numerosos y diversos³⁴

Aquaviva recomienda a todos y a cada uno examinar sus conciencias:

Somos acusados de andar demasiado mezclados en asuntos seculares, de tener demasiado que hacer con personas del mundo, de demasiadas ocupaciones que nos distraen, de ser demasiado libres en nuestras opiniones, amigos de novedades, interesados y avariciosos, celosos de nuestro honor y de nuestra reputación pública y finalmente inclinados a murmurar de otros y a juzgar su conducta y sus acciones³⁵.

Invita a los jesuitas en general a hacer Ejercicios Espirituales y a los Superiores a velar por la aplicación de las orientaciones de Ignacio concernientes a “la benevolencia de los de fuera, especialmente de los importantes, hacia la Compañía”. Finalmente exhorta a todos a la unidad y a la caridad fraterna.

El espíritu original

La “crisis mística”. La VI Congregación General (1608) renovará el decreto 54 de la Congregación precedente, confirmada por Paulo V, contra los que perturban la paz de la Compañía y recurren a ayudas de jesuitas o de los de fuera (d. 2). Recordará también que los Nuestros, y los misioneros en particular, no deben aceptar nada de príncipes o personas notables, para vender o para uso propio (d. 21). Pero esta Congregación tenía también por objetivo precisar la espiritualidad de la Compañía. Así vamos llevados a volver de nuevo la mirada, pero con otra profundidad, a nuestra dialéctica de cierre o apertura.

Medio siglo después de la muerte de Ignacio de Loyola, sobre el fondo de las tensiones que acabamos de evocar, sucede un cambio mayor que tendrá su pleno florecimiento en Francia a principios del s. XVII, en el círculo de Louis Lallemant, en Bretaña, en Aquitania, en Canadá. En esta época algunos de estos “espirituales” serán acusados de introducir en la Compañía doctrinas contrarias a su espíritu y de promover “con el fin de hallar a Dios en todas las cosas”, una extraña idea del “mundo” y algunas curiosas experiencias “místicas”. No obstante, estos desviacionistas no tenían otra intención que “predicar”, “conversar” y “dar Ejercicios”, la tríada clásica de la *Fórmula*

del Instituto. Pero es cierto que oponían estos ministerios a otras formas de apostolado que juzgaban demasiado “mundanas”, demasiado peligrosas para la “pureza de corazón”; y que consideraban las mociones del Espíritu, la fuente y el lugar del discernimiento ignaciano, como “gracias extraordinarias”.

A partir de 1630 se enfrentan dos bandos opuestos. Unos y otros reclaman tener experiencias ignacianas, pero bajo las mismas palabras significan cosas diferentes. Algo ha cambiado en los jesuitas su conciencia de la sociedad en la que viven y de los caminos por los que han de buscar a Dios. Inevitablemente ven su situación religiosa en función, por una parte, de la relectura que hacen de la Compañía en la que han entrado y, por otra, de la problemática del mundo “moderno”, que se instala en Europa de maneras diversas, pero en el que todos participan, de una forma o de otra. Esta “crisis”, que alcanza su clímax con un Jean Joseph Surin, es ya la que se constata en tiempos de Aquaviva.

Un problema planteado es, en general, el siguiente: el de hallar un camino para vivir “espiritualmente” en un mundo “opaco”, en el que tienen lugar las misiones. Inevitablemente algunos insistirán en la máxima apostólica de “dejar a Dios por Dios”³⁶, mientras que otros subrayarán la “docilidad a las mociones del Espíritu”³⁷. Ambas opciones están presentes a fines del s. XVI. Unos perciben que, en la “laicización en curso” en la sociedad en general³⁸ sus ministerios han de convertirse en especializaciones cada vez más autónomas con respecto a la religión. Otros, desde Baltasar Álvarez a Jean Joseph Surin, desde Achille Gagliardi a Louis Lallemant, aportan respuestas místicas a los mismos problemas.

El papel del General. Entre estas dos corrientes opuestas que acabamos de describir, el gobierno de la Compañía es un tercer elemento, que busca equilibrar posiciones. Pero su papel varía con los años. Bajo Mercuriano teme, sobre todo, los excesos “místicos”; al contrario, bajo Aquaviva su esfuerzo es resistir a las llamadas “políticas”. Inevitablemente estas alternancias proporcionan matices particulares, cambiantes, a la idea de la “unión de los ánimos”.

Retomamos rápidamente el conjunto de las cartas de Aquaviva a la Compañía³⁹. La primera, en 1581, recuerda a los superiores su papel en el progreso interior de sus religiosos: deben velar por la observancia regular, la unión de las almas en la caridad y la práctica de la oración mental como condición para todo lo demás. En 1583 aborda un tema, al que no cesa de volver una y otra vez, la renovación del espíritu interior, ya que es inevitable que, en medio de las ocupaciones de los estudios y del ministerio, se produzca una cierta disipación. En 1586 (lo hemos visto) trata de la perfección y de la caridad fraterna; en 1587 el primero de los medios indicados para la conservación de la Compañía es el celo ardiente por las virtudes sólidas; los superiores y directores espirituales deben dedicarse a mantenerlas. En 1590 y 1594, al hablar de las misiones, Aquaviva no duda en proclamar que los aplicados a ellas realizan plenamente su vocación de jesuitas. En 1602, como hemos explicado, evoca el recurso a Dios en las

tribulaciones y vuelve, en 1604, a la renovación interior del espíritu en la vida cotidiana. Como se ve por esta simple enumeración, estamos en el corazón de nuestro tema. Pero la carta de 1590, sobre la oración y la penitencia⁴⁰, todavía no citada⁴¹, puede ayudarnos a precisar más la orientación del P. General.

Sin tomar posición sobre la importancia de A. Sánchez en el debate⁴², notemos que, sobre contemplación y penitencias los espíritus están divididos aun en el entorno de Aquaviva⁴³. Entre los Asistentes, Maggio y Alarcón insisten en largas oraciones y mortificaciones, mientras que Hoffeo y Rodríguez sostienen que el verdadero pensamiento de Ignacio era, dado el fin de la Compañía, el de no dedicarse ni a las unas ni a las otras. Para éstos últimos la contemplación era ajena a la vocación de la Compañía, porque, a diferencia de la meditación, no prepara las personas para la acción apostólica. La esperanza de Aquaviva es poner fin al debate:

Uno no se expresaría exactamente si dijera: 'Yo amo a Dios para hacer algo que le es grato', Para ser exacto, se tiene que decir: 'Yo hago esto porque amo a Dios; lo emprendo y realizo movido por su amor'⁴⁴

La carta no resolvió, de hecho, los desacuerdos entre los asistentes⁴⁵. Hoffeo, en uno de sus memoranda, remitido a Aquaviva unos meses después de que la carta fuera enviada⁴⁶, se muestra en desacuerdo con quienes dan una gran importancia a la vida contemplativa. Sobre la cantidad del tiempo de oración y las cuestiones relativas a la penitencia, Hoffeo defiende los puntos de vista de Mercuriano. Hoffeo fue relevado de su cargo de asistente en 1591, pero su objetivo no era tanto Aquaviva como Maggio, en concreto su *memorandum De naevis Societatis et remediis*⁴⁷, y en general todo su estilo personal. Cuando fue vice-superior de la Casa profesa de Roma, -alude Hoffeo-, ¿no fue sospechoso de promover "novedades" y de sembrar un espíritu ajeno a la Compañía?⁴⁸.

En los años siguientes, incluso inmediatamente a continuación de la 5ª Congregación General, la situación permanece tensa en las provincias. Maggio llega a ser Visitador en Austria y Hoffeo en Alemania. Ambos dejan claros los peligros de una vida demasiado derramada a lo exterior (*effusio ad exteriora*), y urgen que la vida sea mejor estructurada en nuestras casas, pero cada uno mantiene su propio estilo personal en la manera de abordar los vínculos de la fraterna caridad. Maggio censura el creciente desequilibrio entre "ejercicios espirituales" y tareas apostólicas; Hoffeo nunca pierde de punto de mira la negligencia de los superiores, más gestores que formadores, e insiste en que para curar el cuerpo, se cuide la cabeza⁴⁹.

Pierre Coton y la encuesta de 1605. Finalmente en 1605 se decide hacer un sondeo general. Su objetivo es facilitar que los problemas latentes se comuniquen y actualizar el lenguaje en que expresar los temas y deseos espirituales. Cada Congregación provincial debe reunirse y enviar un informe sobre las "deficiencias" que pudiera haber, sobre sus causas y sobre los remedios que hay que aplicar⁵⁰. Cada jesuita tiene también la posibilidad de dirigir a Roma un informe sobre la misma materia. El dossier conservado es impresionante. Naturalmente, los diferentes capítulos propuestos para revisión (caridad

fraterna, formación interior, gobierno, etc.) son considerados de diferente alcance en las diversas provincias. Así el informe de Lyon (Richeome) es más institucional que los de París (Charlet) o Bordeaux, más espirituales. Pero, sin duda, el más interesante es el de Pierre Cotton, enviado a título personal⁵¹.

Cotton es en aquel tiempo predicador de corte de Enrique IV y en su texto dice que se limita a lo que él ha visto en la Casa profesa de París, en la que él ha vivido *Constituciones* VIII. desde julio de 1604.⁵² De esta casa, dice, “pienso que tengo que decir que lo que más me impacta es el poquísimo interés por el hombre interior”. Denuncia el activismo político y la falta de formación espiritual, mientras, por el contrario, le preocupa la “soledad” de los Padres⁵³. En cambio, recomienda que las personas vivan “en la presencia de Dios”, estén atentas a “las mociones del corazón” y den primacía al *affectus* sobre el *effectus*. Lo que importa, dice,

...no es partir de las realidades exteriores hacia las interiores, sino de las interiores hacia las exteriores..., obedecer, no a la llamada del objeto, sino a la de Dios⁵⁴

Finalmente para Cotton lo esencial no es la cantidad de lo que hay que hacer, sino la disposición del sujeto. Lo que importa no es cambiar las tareas, sino renovar los corazones. Por eso la motivación única para una reforma tiene que ser la de una atención, en oración, a la moción (*motus* y/o *moción*) que viene de lo alto, a la fuerza interior que da sentido a las actividades cotidianas. Sobre esta materia Cotton escribe largamente⁵⁵. Habla de una “lujuria espiritual” que pervierte el amor a Dios en amor a sí mismo y de un “espíritu mercenario”, que se aprovecha de Dios para la autopromoción o la promoción de sus amigos. Frente a esto, propone él otro espíritu, que “desea a Dios por Dios mismo”, que desea gozar (*frui*) de Dios, no utilizarlo (*uti*). El gusto espiritual es más decisivo que el carnal, como dijo Aquaviva en varias ocasiones⁵⁶. Si se lee a esta luz el capítulo que Cotton dedica a la tibieza en la caridad personal⁵⁷, el texto adquiere una curiosa profundidad:

Tener una pura intención: en otras palabras, tener solamente la gloria de Dios ante los ojos y buscarla a ella sola. Entonces resulta fácil amar y estimar a quienes nos ayudan a sembrar y promover esta gloria; la nuestra importa poco, con tal de que Cristo sea proclamado.

Por breves insinuaciones se indican los fallos de la “administración espiritual”⁵⁸ que Aquaviva preside desde su elección. En algunos puntos Cotton coincide con lo que Maggio escribió en 1585, y es resonador de los “espirituales” italianos, especialmente de Gagliardi⁵⁹.

Conclusión

Puede ser que el sondeo de 1606, conforme a la naturaleza del género, haya ensombrecido las cosas. Sea lo que sea, nos permite resaltar lo difícil que es hablar no sólo de

“vocación a la Compañía”, sino también de “el espíritu de nuestro Instituto” o de “nuestro modo de proceder”. Leemos en las *Constituciones*:

Así que la caridad y, en general toda bondad y virtudes con que se proceda conforme al espíritu, ayudarán para la unión de una parte y otra ; y por consiguiendo todo el menosprecio de las cosas temporales en las cuales suele desordenarse el amor propio, enemigo principal desta unión y bien universal⁶⁰.

El texto es claro en sí mismo, pero la manera de leerlo hoy no puede ser la de los jesuitas del tiempo de Aquaviva.

Estamos, como ellos, en un umbral. Como ellos, intentamos nuevos equilibrios entre un “interior” y un “exterior”. Queremos, como ellos, ser “amigos en el Señor”. Pero estas realidades han cambiado, aunque hablemos de ellas con las mismas palabras de Ignacio. Nos separan cuatro siglos. Por otra parte, ¿cómo olvidar que entre nosotros y los primeros compañeros, no sólo hubo un Aquaviva, sino también un Roothaan y un Arrupe? Como a un Maggio y a un Hoffeo nos marcan los *Ejercicios* y las *Constituciones*, pero de manera diferente; como a un Vázquez, a un Mendoza, a un Auger y a un Matthieu, la política nos influencia, pero de manera diferente. Lo que un historiador debe hacer es subrayar tales discrepancias y plantear en perspectiva nuestros problemas actuales.

NOTAS

1. John W. O'Malley, *The First Jesuits* (Cambridge: Harvard University Press, 1993). Traducción en el vol. 14 de la Colección Manresa, Bilbao-Santander, Mensajero-Sal Terrae, 1995
2. J. de Guibert, *La Espiritualidad de la Compañía de Jesús. Bosquejo histórico*, Santander, Sal Terrae, 1955, 199 y ss.
3. Mercuriano prohíbe el 21 de marzo de 1575 a Gertrude y Mechtilde, Taulero, Suso y Rusbroquio, Harpius y Monbaer, A. de Madrid y Ramon Lull. cfr. P. de Leturia, en *Estudios Ignacianos*, II, 1957, 365-367.
4. ARSJ *Tol* I f. 17, citado por Iparraguirre, "Elaboration de la spiritualité des jésuites 1556-1606" en *Les Jésuites, Spiritualité et activités: Jalons d'une histoire* (Paris: Beauchesne 1974) 40.
5. Cfr. *Epistulae Praepositorum Generalium*, t. I, Gand 1847 (reed. en Bruxelles 1909), p. 74-359
6. O.c., ed. lat. n. 10, p. 164.
7. *Opera oratoria*, t. 9, Romae, 1948, 108-109.
8. Ingolstadt, 1600.
9. L. Cagnet, *La spiritualité moderne*, Aubier, Paris, 1966. Se puede consultar también a Henri Bremond, aunque más discutible.
10. Philippe Lecrivain, "De l'Espagne des trois religions à la très catholique Espagne", en *L'Unique et ses témoins* (Paris: Médiasèvres, 1996) 96 pg.
11. M. Escamilla-Colin, *Crimes et châtements dans l'Espagne inquisitoriale. Essay de typologie délictive et punitivesous le dernier Habsbourg et le premier Bourbon*, Berg-International, 1992. *Chrétiens ,musulmans et juifs dans l'Espagne médiévale, de la convergence a l'expulsion*. Sous la direction de Ron Barkaat, Cerf, Paris, 1994.
12. Sobre todo esto, cfr. Antonio Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, vols 3 y 4 (Madrid, 1909).
13. Cfr. J- Constant, *La ligue* (Paris: Fayard, 1996), al fin del cual hay un excelente capítulo que revisa recientes investigaciones al respecto. La Liga fué un complejo movimiento de oposición a Enrique III y a Enrique IV.
14. Se comprende la importancia de estos debates para los jesuitas en el momento en el que ellos fundan sus colegios a petición de las municipalidades.
15. D. Crouzet, *Les guerriers de Dieu. La violence au temps des troubles religieuses (vers 1525-vers 1610)*, 2 vol. Paris, 1990.
16. A. Lynn Martin, *Henry III and the Jesuit Politicians* (Geneva, 1973), en su capítulo 15, "The Apostolic Community of Love", 177-187, es particularmente significativo para nuestro tema. Henri Fouqueray, *Histoire de la Compagnie en France des origins à la suppression (1528-1762)*, vols. 2-3 (Paris 1913 y 1922) proporciona también información necesaria.

17. J. Dorigny, S.I., *La vie du P. Auger*, nueva edición (Avignon, 1828).
18. *Epistulae Praepositorum Generalium*, I, 165. Comparar con *Constituciones* III, 1,26 [288]. El texto se refiere a esto lo mismo que la regla 17 (de hecho la 18) del Sumario.
19. *Op. cit.* ed. latina, n. 18, p.176; cfr *Constituciones*, III, I, 26 [288]. Se trata en esta cita no de la regla 30, sino de la 28ª.
20. Auger fué especialmente criticado por haber tolerado que Enrique III hubiera escrito a Aquaviva y a Sixto V para conseguir modificaciones sustanciales del Instituto: 1.que la profesión solemne en la Compañía se hiciera, como en otras Ordenes, inmediatamente después del noviciado; 2.ciertos privilegios resultaban inaplicables a Francia; 3.el gobierno de colegios y casas debería ser confiado a súbditos franceses; 4.que la Compañía tuviera en la corte un protector eclesiástico, que respondiera por ella y al que sus miembros pudiera acudir, llegada la necesidad.
21. *Ordinationes factae a P. L. Maggio...pro domo professa Parisiensi cum illam visitasset mense june 1587* (Paris, BN *Galliarum visitationes* n. 56).
22. cfr. Sacchini, *Historia Societatis Iesu*, V. I (Romae 1649) *passim*.
23. Roma, BN, *Fondo Gesuitico*, 1149.
24. ARSJ *Instit.* 178ss. 154-161r, 162-164.
25. ARSJ *Instit.* 178ss. 154-161r, 162-164.
26. Ibid. 165-168. Texto editado por Burkahrt Schneider en "Denkschrift des Hoffaeus de Unione animorum", en *Archivum historicum Societatis Iesu*, 29 (1960), 85-98. Esta edición es la que seguimos aquí.
- 27- En 1588 Sixto V prohibió la admisión de hijos ilegítimos en la Compañía.
28. Schneider, "Denkschrift", 93.
29. Comparar con *Constituciones*, VIII, I [655ss].
30. De acuerdo con la carta de convocación, el objetivo de la Congregación General fué "el conjuntar el cuerpo de la Compañía y el devolver a algunas Provincias a la tranquilidad". El número de decretos emanados está publicado en *For Matters of Greater Moment: The First Thirty General Congregations - A Brief History and a Translation of the Decrees*, editado por John W. Padberg, Martin D. O'Keefe y John L. McCarthy (St Louis: Institute of Jesuit Sources, 1994).
31. La numeración de los decretos es la propuesta por J. W. Padberg, S.I., M.D. O'Keefe, S.I., J.L. McCarthy, S.I., *For Matters of Greater Moment, The First Thirty Jesuit General Congregations, A briel history and translation of the decrees*, St. Louis, 1994.
32. William V. Bangert, *Historia de la Compañía de Jesús*, (Santander: Sal Terrae).
33. Esta decisión, contraria al espíritu ignaciano, no podía ser de fácil cumplimiento. Siguiendo apelaciones formales, el decreto fué confirmado de nuevo una vez (D 53). La 6ª Congregación General (1608) volvió sobre este decreto interpretándolo y atenuándolo (D 28), pero hasta 1946 no fué definitivamente abrogado.
34. *Epistulae Praepositorum Generalium*, I.283.
35. *Epistulae Praepositorum Generalium*, I.285.
36. La traducción de Fr. Favard de la *Vita Ignatii Loyolae* (MHSJ FN 4 870-872) de Pedro de Ribadeneira incluía lo siguiente: pero no puede ser bueno a veces dejar a Dios en sí mismo, para hallarle en nuestros prójimos" (*La vie du R.P. Ignace de Loyola* [Avignon

- 1599], 563). Mucho más tarde Surin criticaría a algunos religiosos que tienen “un insaciable apetito de aprender” y “encuentran muy difícil tratar con Dios”, “pero que afirman que “todo su trabajo culmina en Dios, enseñando, ganando almas para nuestro Señor, y que ellos dejan a Dios por Dios” (Carta 547, 12 de octubre 1664, a Fr. L. Frizon, en *Correspondance*, editado por Michel de Certeau (Paris: Desclée, 1965), 1577-1582.
37. Louis Lallemant, *Doctrine spirituelle* (Paris: Desclée, 1959), 151ss.
 38. R. Mandru, *Introduction a la France moderne* (Paris, 1961), 267.
 39. Cfr. J. de Guibert, o.c. p. 163 ss.
 40. El P. Coemans ha mostrado (AHSJ, 1935, 125-126), que por error esta carta ha sido fechada en 1599.
 41. No hablaremos de la carta del 24 de noviembre de 1612 sobre el oficio divino y la misa.
 42. Este misionero, del que hemos hablado en nuestro libro *Pour une plus grande gloire de Dieu, les missions jésuites*, Paris 1991, es el adversario de J. Acosta. Viene de Filipinas y de España y propaga en Roma en 1588 todo un plan para promover en la Compañía más oración y más austeridad. Sobre las circunstancias de la carta, cfr. H. Bernard.Maitre, “Le P. Alonso Sánchez et la lettre du P. Aquaviva sur l’oraison”, *RAM*, 17 (1936), 61-89, y A. Coemans, “La lettre du P. Acquaviva sur l’oraison”, *RAM*, 17 (1936), 313-341, que completa y rectifica ciertas exageraciones del precedente.
 43. Sacchini, *Historia*, V. I, 495.
 44. *Epistulae Praepositorum Generalium*, I.254.
 45. Burkhart Schneider, “Der Konflikt zwischen Claudius Aquaviva und Paul Hoffaeus”, *Archivum historicum Societatis Iesui*, 26 (1957), 3-56.
 46. *De impedimentis quae obstant institutioni futurorum Superiorum* (ARSJ, *Congr.* 20a, 285-287, editado en parte en Schneider ‘Der Konflikt’, 46-48.
 47. El 27 de septiembre de 1585, Aquaviva pidió a Maggio presentarle un informe sobre las dificultades sufridas por la Compañía. El texto fué terminado a fines de noviembre 1585 y entregado el 24 de enero de 1586. Este memorandum (ARSJ *Inst.* 107, ff. 1-38) consta de tres partes: en la primera Maggio analiza las de la Compañía en general, las de los superiores y otros cargos; en la segunda analiza las razones para esta “excesiva disipación hacia fuera” y no suficiente “vida interior”; en la tercera sugiere algunos remedios, entre ellos la vida de oración.
 48. Schneider, ‘Der Konflikt’ p.26, n. 80.
 49. *De creandis idoneis superioribus* (ARSJ *Congr.* 20a, pp. 289-295) editado en parte en Schneider ‘Der Konflikt’ 48-51. Cfr. tambien *Brevis tractatus de adhibendo remediis iis malis quae aut jam in Societate irrepere aut in eadem irrepere in posterum possent* (ARSJ *Inst.* 186d, ff.42-52).
 50. *De detrimentis Societatis* (ARSJ *Hist. Soc.*, 137).
 51. *Ibid.*, ff. 132-139, 140-149. El segundo parece ser explicación del primero. Michel de Certeau editó largos extractos de este memorandum: “Crise sociale et Reformisme spirituel au début du XVII^e siècle”, *Revue d’ascétique et de mystique*, 41 (1965), 347-353.
 52. J-M Prat, *La Compagnie de Jésus en France au temps du P. Coton, 1564-1626*. vol 3 (Lyon 1876).

53. El capítulo *De cura spiritualium internaque cultura*.
54. El capítulo *Ministeria zelusque animarum utrum langueant vel eflorescant*.
55. El capítulo *De studio orationis*.
56. Astrain *Historia*, vol 6 (Madrid, 1920), 144.
57. El capítulo *Utrum fraterna charitas intepescat* (propuesto para trabajo de grupo)
58. cfr. sobre este tema los tres iniciales ensayos de Pedro de Leturia, *Estudios ignacianos*, ed. por Ignacio Iparraguirre (Roma, Institutum Historicum Societatis Jesu, 1957) 2, 189-378.
59. De hecho el informe de Cotton sirvió como esbozo de un libro subsiguiente, *L'interieure occupation*, de 1608. Una expresión resume la experiencia y la intención de este francés Gagliardi, más simpático, pero menos profundo que el italiano: *interna cultura*. Gagliardi en su *Breve compendio* tuvo una gran influencia en círculos piadosos de París a comienzos del s. XVII, por ejemplo con Mme Accarie, iniciador de la reforma carmelitana, y su primo Bérulle, al cual, por otra parte, dio Ejercicios Maggio en 1602.
60. *Constituciones*, VII, 1,8 [671].