

José García de Castro Valdés

**CARISMA IGNACIANO,
VOCACIÓN DE ENCRUCIJADA**

Separata de
ESTUDIOS ECLESIAÍSTICOS
Vol. 85 • Núm. 334

UNIVERSIDAD PONTIFICIA
ICAI ICAIDE
COMILLAS
M A D R I D

2010

JOSÉ GARCÍA DE CASTRO VALDÉS, S.J. *

CARISMA IGNACIANO, VOCACIÓN DE ENCRUCIJADA

Fecha de recepción: abril 2010.

Fecha de aceptación y versión final: junio 2010.

RESUMEN: La vida de Ignacio de Loyola (1491-1556) discurrió, en gran medida, durante la primera mitad de uno de los siglos más prolíficos en movimientos y propuestas espirituales de contenidos muy diversos, no pocos de ellos motivados y animados desde los planteamientos teológicos de la Reforma Protestante. La personalidad inquieta de Ignacio de Loyola queda enmarcada en este contexto de búsqueda de nuevos caminos de espiritualidad. Los diferentes contextos en los que va desarrollando las sucesivas etapas de su vida le sitúan en diversas situaciones de encrucijada: con su pasado caballeresco, con las corrientes teológicas y espirituales del momento, con el Humanismo emergente y con la propia ortodoxia católica. La institución que nace y se desarrolla inspirada por su experiencia espiritual, la Compañía de Jesús, asume esta vocación de presencia en los encuentros de ideologías, culturas, teologías y lo formula desde sus documentos oficiales contemporáneos en clave de frontera, encrucijada, puente o diálogo.

PALABRAS CLAVE: carisma ignaciano, Compañía de Jesús, Congregaciones Generales, diálogo, encrucijada, frontera, humanismo, Ignacio de Loyola, Inquisición.

Ignatian Charism: a Vocation for Crossroads

ABSTRACT: Ignatius of Loyola (1491-1556) happened to live during the first part of 16th century, one of the most prolific periods in spiritual movements and theologies,

* Profesor de la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Comillas de Madrid; josegc@teo.upcomillas.es

most of them inspired by the Protestant Reform. The rich personality of Ignatius of Loyola, shaped within this framework, led him to seek new proposals of spirituality. In his quest, Ignatius had to choose at crucial crossroads throughout his life. Some of this crossroads are portrayed in this paper: the «new life» with his own «knight past», different theological and spiritual trends, the emergent Humanism and also the Catholic Orthodoxy. The institution inspired by Ignatius' spiritual experience, the Society of Jesus, has inherited this sense of being present there were the ideologies, cultures or theologies meet, and articulates this implication in her official contemporary documents as «frontiers», «crossroads», «bridges» or «dialogue».

KEY WORDS: Ignatian Charisma, Society of Jesus, General Congregations, Dialogue, Crossroad, Frontiers, Humanism, Ignatius of Loyola, Inquisition.

Ignacio de Loyola (1491-1556) es puesto en la línea del tiempo en este complejo momento de la historia, en el «Otoño de la Edad Media»¹, en que va despertando un nuevo período histórico que, sin entrar ahora en problemáticas de historiadores, ha convenido en llamarse «Renacimiento»: Cruce de ideologías, despertar de culturas, emerger de descubrimientos y desarrollos científicos, apogeo artístico, expansión misionera, métodos filosóficos o un sinfín de propuestas espirituales que con frecuencia van surgiendo a la luz de nuevas teologías, explosión y expansión de la Reforma protestante... Como miembro de esa «generación bisagra» que cierra el siglo xv y abre el sorprendente xvi, la figura de Ignacio de Loyola, como tantas otras, se resiste a permanecer estática en un marco histórico concreto; la pregunta sigue abierta: «¿personaje medieval o renacentista?»².

En estas páginas se presentan cinco encrucijadas en las que la vida puso Ignacio de Loyola (A) y que soportan, en gran medida, el carisma de encrucijada que encarnó y que de manera irremediable se transmitió a la Institución por él fundada (B). Ignacio fue aprendiendo a atravesar encrucijadas tratando de integrar los dos tiempos que preceden a toda decisión: el objetivo que recoge la mirada atenta y crítica hacia *lo que* ocurre en la historia y el subjetivo que *siente e interpreta* internamente lo que sucede para implicar la libertad más libremente.

¹ En la conocida expresión de HUIZINGA, *El otoño de la Edad Media*, Revista de Occidente, Madrid 1973.

² M. BATLLORI, «Ignacio de Loyola: ¿medieval o renacentista?», en *Ignacio de Loyola en la gran crisis del siglo xvi*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 1993, 201-204. El solo título «crisis» ya es significativo; el tiempo que recibe a Ignacio de Loyola es un mundo en muchos aspectos en encrucijada.

A) IGNACIO DE LOYOLA EN LAS ENCRUCIJADAS
DEL SIGLO XVI

«a cualquier parte del mundo
a donde nos quieran enviar»

(Fórmula del Instituto [4])

1. PRIMERA ENCRUCIJADA: ENTRE LO PROFANO Y LO SAGRADO

Del *Amadís de Gaula* a la *Vita Christi*. El tiempo de la primera conversión de Ignacio de Loyola estuvo marcado por el conflicto interno entre dos sub-culturas que empezaron a pugnar internamente en su proceso de despertar a «lo religioso»³. La primera de las encrucijadas ignacianas es la del yo consigo mismo, es la que acontece en el drama del vacío de respuesta ante la pregunta del ser humano por su propia identidad. Es el conflicto entre la cultura del mundo caballeresco, la de toda la vida, y la cultura del novato seguidor del Señor que comenzaba a emerger⁴. Entre la fragmentación y ruptura de la primera y la lenta emergencia de la segunda se desarrolla toda una oscura crisis de lucha y búsqueda de sentido. La primera configuró a Iñigo de Loyola de manera exclusiva «hasta los veintiséis años de su edad» —tal como se abre el relato conservado de la *Autobiografía*⁵— y fue para él fuente de valores, motivaciones, lenguaje, modos de proceder... le otorgó un modelo humano y una manera de mirar y de reaccionar en el mundo. Ser un hombre ajustado al mundo y su contexto particular consistía en imitar y reproducir no sólo modos y maneras externas de los caballeros, sino también en ir formando una estructura antropológica a su semejanza que permitiera responder casi a-críticamente a lo que el mundo le iba demandando. Parece claro que la novela *Los cuatro libros del esforzado y muy virtuoso caballero Amadís de Gaula*⁶ de Garci Rodrí-

³ J. GARCÍA DE CASTRO, *La mística de Ignacio, cultura y costumbre*: Manresa 76 (2004) 333-353.

⁴ JUAN M. CACHO BLECUA, «Del gentilhombre mundano al caballero “a lo divino”»: los ideales caballerescos de Ignacio de Loyola, en *Ignacio de Loyola y su tiempo* (J. Plazaola, ed.), Mensajero, Bilbao 1992, 129-159.

⁵ Las referencias a los textos de Ignacio de Loyola, a no ser que se indique otra cosa, en IGNACIO DE LOYOLA, *Obras* (I. Iparraguirre - C. Dalmases - M. Ruiz Jurado, eds.) BAC, Madrid 1991; *Au*: Autobiografía; *Co*: Constituciones; *Ej*: Ejercicios Espirituales.

⁶ R. GARCÍA MATEO, «El mundo caballeresco en la vida de Ignacio de Loyola. Revisión de la imagen militarista», en *Ignacio de Loyola. Su espiritualidad y su mundo cul-*

guez de Montalvo (Zaragoza 1508) era la más representativa del género caballeresco y ya muy afín a la fantasía y al afecto de Ignacio de Loyola:

«y porque era muy dado a leer libros mundanos y falsos, que suelen de llamar de caballerías, sintiéndose bueno [ya recuperado, en parte, de sus dolencias] pidió que le diesen alguno de ellos para pasar el tiempo; mas en aquella casa [Loyola] no se halló ninguno de los que él solía leer y así le dieron un *Vita Christi* y un libro de la vida de los Santos en Romance» [Au 5]⁷. Más adelante, ya camino de Monserrat leemos: «y como tenía todo el entendimiento lleno de aquellas cosas, *Amadís de Gaula* y semejantes libros, veníanle algunas cosas al pensamiento semejantes a aquellas» [Au 17].

Así, no pocas de las primeras decisiones que Ignacio va tomando en los primeros momentos de su conversión no pueden no estar condicionadas por la cultura que le ha engendrado⁸. Sus titánicos esfuerzos por salirse de ella, no harán sino volver a insertarle en ella desde caminos y perspectivas diferentes: su deseo convertido en ocasiones en obsesión, de ir a Jerusalén⁹ [Au 8.9.12...]; el encuentro con el moro, camino de Manresa [Au 14-16], la vela de armas ante la Virgen [Au 17-18-*Amadís* lib. 4, cxxxiii]; el amor a una dama de corte que en el caso de Ignacio¹⁰, «no era

tural, Mensajero, Bilbao 2002, 30-48: Íb., «Amadís de Gaula», en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana I*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2007, 133-135 (a partir de ahora *DEI*). Ya con anterioridad P. de LETURIA en su clásico *El gentilhomme Íñigo de Loyola en su patria y en su siglo*, Labor, Barcelona 1949, esp. 57-102. Edición del *Amadís* en CACHO BLECUA (ed.), Cátedra, Madrid 1988, 2vols.

⁷ *Autobiografía de San Ignacio de Loyola* (dictada —digámoslo así— al P. Luis Gonçalves da Câmara) en SAN IGNACIO DE LOYOLA, *Obras*, BAC, Madrid 1991 (citamos siempre por el número de párrafo).

⁸ L. FERNÁNDEZ MARTÍN, *El hogar donde Íñigo de Loyola se hizo hombre. 1506-1517*: *Archivum Historicum Societatis Iesu XLIX* (1980) 21-94, también en *Los años juveniles de Ignacio de Loyola. Su formación en Castilla*, Caja de Ahorros de Valladolid, Valladolid 1981, 19-121.

⁹ M. MOLLAT DU JOURDIN, «Saint Ignace de Loyola et les pèlerinages de son temps», en *Ignacio de Loyola y su tiempo*, cit., 162-178. *Tirant lo Blanch I*, 10: El conde de Guillén y Varoyque, cuando contaba 55 años, «movido por inspiración divinal, propuso de retraerse de las armas y de ir en peregrinaje y pasar a la casa santa de Jerusalén, a donde todo cristiano debe ir por hacer penitencia y enmienda de sus pecados» (ref. en CACHO BLECUA, 132).

¹⁰ ¿De qué mujer se trataba? Germana de Foix: segunda mujer de Fernando el Católico; Catalina, hermana de Carlos V... (Cf. R. GARCÍA MATEO, «Mujeres en la vida de Ignacio de Loyola», en *Ignacio de Loyola. Su espiritualidad y su mundo cultural*, Mensajero, Bilbao 2000, 207-223).

de vulgar nobleza; no condesa ni duquesa, mas era su estado más alto que ninguno de estas» [Au 6]¹¹, o el mismo lema ignaciano «en todo amar y servir» no puede librarse de los ecos del amor cortés que «con la conversión y las experiencias místicas tomarán una orientación espiritual», a lo divino¹².

La influencia y el peso también inconsciente de la cultura caballeresca propia de su tiempo, condicionarán e incluso determinarán algunas de las decisiones de Ignacio, que en ocasiones no es más que la historiación de una decisión ya tomada por la cultura a la que pertenece.

Todos estos hábitos y comportamientos tardomedievales habrán de convivir con la búsqueda de nuevos modos de estar en el mundo pretendidamente religiosos. Ignacio ha de aprender la nueva retórica de la santidad y sus únicos maestros sólo pueden ser los santos y santas cuyas vidas llenas de proezas, milagros y prácticas devotas ha ido leyendo con pasión en el *Flos Sanctorum* en Loyola¹³, y cuyas nuevas *hazañas* lucharán en su fantasía con las de los Caballeros de corte¹⁴.

La emergencia del nuevo sujeto religioso, del hombre nuevo paulino, revestido de la vestidura de Cristo nuestro Señor¹⁵, será más lenta y tra-

¹¹ Así lo transmite Andrea Navagiero: «No había señor que no estuviese enamorado de alguna de las damas de la Reina [...] ¿qué hombre habría tan vil y de tan poco ánimo y fuerza que no hubiese vencido al más potente y animoso adversario o que no hubiese osado perder mil veces la vida antes que regresar a su señora con vergüenza?» [*Viaje a España del Magnífico Señor Andrés Navagero (1524-1526) embajador de la república de Venecia ante el emperador Carlos V*, Castalia, Valencia 1951, 76].

¹² Más ejemplos y bibliografía al respecto en CACHO BLECUA, «Del gentilhombre...», 132-133. Abriendo camino P. CÁTEDRA, «La caballería interior y la caballería puesta en escena en el siglo XVI», en *El sueño caballeresco. De la caballería de papel al sueño real de D. Quijote*, Abada Editores, Madrid 2007, 41-79.

¹³ «Por los cuales leyendo muchas veces» [Au 6]. Íñigo era ya aficionado a la lectura: «era muy dado a leer libros mundanos y falsos [...] no se halló ninguno de los que él solía leer» [Au 5].

¹⁴ Las cosas vanas ya no tendrán sitio en la futura Compañía de Jesús: «No se tengan en casa armas ni instrumentos de cosas vanas» [Co 266] y explica «como son para jugar y para músicas y libros profanos y cosas semejantes» [Co 268]. Más adelante: «Acerca de los libros de Humanidad latinos o griegos, excútese también en las Universidades como en los colegios, cuanto será posible, de leer a la juventud ninguno en que haya cosas que ofendan las buenas costumbres, si no son primero limpiados de las cosas y palabras deshonestas», y concreta: «Si del todo algunos no se pudiesen limpiar, como Terencio, antes no se lean. Porque la cualidad de las cosas no ofenda la puridad de los ánimos» [Co 468 y 469].

¹⁵ Cf. Rm 13, 14; Ef 2, 5-8; Ef 4, 24 y 6, 13ss.

bajosa de lo que Ignacio intuyó al comienzo de su salida de Loyola hacia Jerusalén. El tiempo de la geografía física no vino a coincidir con el de la geografía interior y mística.

2. SEGUNDA ENCRUCIJADA: ENTRE LA TRADICIÓN Y LA INNOVACIÓN

De Iacopo de Varazze y el Cartujano a los Ejercicios. Durante el tiempo de su convalecencia en Loyola (1522-23) tras caer herido en una pierna defendiendo la fortaleza de Pamplona ante el ejército francés, Ignacio toma contacto por vez primera con el carácter concerniente e irrenunciable de la experiencia religiosa. «He de habérmelas con mi interioridad trascendida». Interpreta lo que le está pasando e intenta poner nombre a sus sentimientos interiores (consolación y desolación) a la luz de las únicas herramientas «espirituales» a su alcance por aquel entonces.

2.1. *Loyola:* En primer lugar, las lecturas de dos clásicos tardomedievales: El *Vita Christi* de Ludolpho de Saxonia (el Cartujano) (1300-1377/78)¹⁶ y el *Flos Sanctorum* (la *Leyenda Dorada*) del dominico Iacopo de Voragine o de Varazze († 1229)¹⁷. Estas dos obras, aunque escritas muchos años antes del nacimiento de Ignacio sí pueden considerarse «de su tiempo», pues durante los últimos siglos de la Edad Media y el despertar del Renacimiento, fueron, entre otras, el principal alimento para la piedad y la vida religiosa del Occidente medieval. La *Vita Christi* de Ludolfo de Saxonia, impresa por primera vez en 1472 en París y en Colonia, contó con 41 ediciones entre 1470 y 1521 y fue traducida al holandés, portugués, catalán, castellano, francés e italiano. El género hagiográfico, por su parte, fue sin duda el más prolífico de la época; abundaban los *flos sanctorum*, que, inspirados en el *Flos Sanctorum*, lo modificaban y recreaban a su manera, resumiendo, sintetizando o supri-

¹⁶ W. BAIER, «Ludolphe de Saxe», en *Dictionnaire de Spiritualité IX*, Beauchesne, Paris 1917-1995, 1130-1138 (DSp); M. I. BODENSTEDT, *The Vita Christi of Ludolphus of Saxony the Carthusian*, The Catholic University of America, Washington 1944; C. A. CONWAY, *The Vita Christi of Ludolph of Saxony*, Analecta Carthusian, Salzburg 1976.

¹⁷ Imprescindible desde hace pocos años la cuidada edición crítica: I. VARAZZE, *Leyenda de los Santos (que vulgarmente Flos Sanctorum llaman)* (F. Cabasés, ed.), MHSI-Nova Serie, IHSJ-U.P. Comillas, Roma-Madrid 2007. Sobre las ediciones del texto, véase XVII-XXXII y también E. COLOMER AMAT, «El *Flos Sanctorum* de Loyola y las distintas ediciones de la *Leyenda de los Santos*. Contribución al Catálogo de Juan Varela de Salamanca», *Analecta Sacra Tarraconensia* 72 (1999) 109-142.

miendo algunos de sus capítulos según conveniencias locales o pastorales¹⁸.

Los primeros balbuceos espirituales y teológicos de Ignacio deben mucho a los capítulos de estas dos obras. Del enorme texto del Cartujano, *Vita Christi*, tomará una profunda devoción por los Misterios de la Vida de Cristo como fundamento para la oración de contemplación y que más tarde incorporará como eje constructor de su método los *Ejercicios Espirituales*¹⁹. El «conocimiento interno del Señor» que tanto se va repitiendo a lo largo de la Segunda y Tercera semana de los Ejercicios, se actualiza a través de los misterios de la Vida de Jesús. Por otra parte, de la obra del dominico incorporará el deseo apasionado de santidad y las primeras e indiscretas prácticas ascéticas para intentar alcanzarla. «San Francisco hizo esto, yo lo tengo de hacer. Santo Domingo hizo esto, yo lo he de hacer» [Au 7]. El lento discurrir del calendario le irá resituando en su deseo desordenado de santidad²⁰ y le irá enseñando que el Espíritu tiene sus propios ritmos en los procesos de configuración con Cristo. Pero era mucho pedir.

¹⁸ Puede verse F. BAÑOS VALLEJO - I. URÍA MAQUA, «La Legenda aurea de Vorágine como Fuente. Cotejo», en *La Leyenda de los Santos (Flos Sanctorum del ms 8 de la biblioteca Menéndez Pelayo)*, Asociación cultural Año Jubilar Lebaniego, Santander 2000, 29-50. En castellano, contamos con la reciente y espléndida LUDOLFO DE SAJONIA, *La vida de Cristo* (2 vols.), Introducción, traducción y notas de Emilio del Río, S.J., Madrid 2010. Echamos en falta un estudio comparativo y sistemático que nos vaya dando cuenta de la influencia del *Flos Sanctorum* en la vida y en la espiritualidad de Ignacio.

¹⁹ El tema de su influencia sobre el manual ignaciano ya interesó desde hace años: E. RAITZ VON FRENTZ, *Ludolphe le Chartreux, et les «Exercices» de S. Ignace de Loyola*: RAM 25 (1949); P. SHORE, *The «Vita Christi» of Ludolph of Saxony and Its Influence on the «Spiritual Exercises» of Ignatius of Loyola: Studies in Spirituality of the Jesuits* 30 (1998); más recientemente el mismo SHORE «Ludolfo de Sajonia», en *DEI*, 1149-1153; R. GARCÍA MATEO, *La «Vita Christi» de Ludolfo de Sajonia y los misterios de Cristo en los «Ejercicios» ignacianos*: Gregorianum 81 (2000) 287-307; ÍD., *El Misterio de la Vida de Cristo en los Ejercicios ignacianos y en el Vita Christi cartujano. Antología de textos*, BAC, Madrid 2002. Más reciente, estudio teológico de conjunto A. BARREIRO, *A contemplação da vida de Jesus Cristo. História, método e teologia dos Exercícios Espirituais ignacianos*, Edições Loyola, São Paulo 2009.

²⁰ También esto vivido culturalmente: S. BOESCH GAJANO, «Santidad», en *Diccionario razonado del Occidente Medieval* (J. Le Goff - J.-C. Schmitt, eds.), Akal, Madrid 2003, 711-720; A. VAUCHEZ, *La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, École Française de Rome, Roma 1988.

2.2. *Manresa*: Recuperado suficientemente de sus lesiones en su pierna, Ignacio abandona Loyola dispuesto a partir hacia Jerusalén, el sueño de su vida. Durante sus once meses en Manresa (marzo 1522-febrero 1523) entra en contacto con otra de las grandes corrientes espirituales del momento, la *Devotio Moderna* que se vio favorecida e impulsada en España gracias a la figura de García Jiménez de Cisneros, abad de la numerosa y compleja comunidad benedictina de Monserrat. El *Compendio breve del Exercitatorio* de Cisneros y la orientación de Dom Chanon empezaron a poner estructura formal a su intensa, emotiva y hasta, en ocasiones, incontrolable experiencia subjetiva [Au 21-23]²¹.

2.3. *Roma*: La influencia de la *Devotio* alcanzó en Ignacio su punto más álgido en la lectura y hasta apropiación de la *Imitación de Cristo*, de Tomás de Kempen o Kempis (1379-1471), libro por aquel entonces todavía atribuido a Juan Gersón (1363-1429), Canciller de la Universidad de París en el siglo xiv y persona de enorme prestigio intelectual y espiritual en el ocaso de la Edad Media europea. La familiaridad y estima de Ignacio con este clásico de la espiritualidad occidental fue enorme:

«ítem dixo más: que en Manresa había visto primero el *Gersoncito* y que nunca más había querido leer otro libro de devoción» y poco más adelante: «fue nuestro Padre tan amigo de este libro que cuando le conocí en Roma, me parecía ver y hallar escrito en su conversación todo lo que en él había leído. Sus palabras, movimientos y todas las demás obras eran para él un continuo ejercicio y para quien le trataba una lección viva de Gersón²². [...] y así no parece otra cosa

²¹ UN MONJE DE MONSERRAT (siglo xvi), *Compendio breve de Ejercicios espirituales* (J. Melloni, ed.), BAC, Clásicos de espiritualidad, Madrid 2006, XLVIII-L.

²² Hoy constatamos el llamativo vacío de estudios y de bibliografía incluso indirecta sobre la influencia del Canciller de París en la obra de Ignacio de Loyola. Ignacio pasó siete años en la Sorbona (1528-1535) donde tanto la persona como el magisterio de Gersón estarían sin duda muy presentes en sus aulas. Nadie se fijó en Jean Gerson al estudiar por la época de los Centenarios (1991) las fuentes de los *Ejercicios* de San Ignacio (Cf. J. Plazaola, ed. Mensajero, Bilbao 1998). La deuda de Ignacio con respecto a este gran personaje a caballo entre los siglos xiv y xv, está todavía por explorar. Su opúsculo *De distinctione verarum visionum a falsis* ofrece numerosas pistas para la comprensión de la doctrina ignaciana sobre discernimiento (*Opera Omnia I*, Antwerpiae, Sumptibus Societatis 1706, 43-59), así como «De probatione spirituum» (*Opera Omnia I*, 1706). Puede verse también la edición inglesa: *On distinguishing True*

conversar con el Padre, sino leer a Juan Gersón, puesto en ejecución»²³.

Ignacio lo consideró la perdiz entre los libros de piedad para indicar la excelencia de su gusto espiritual y J. Nadal afirmó que era una lectura muy habitual²⁴.

La propuesta mistagógica de Ignacio para acceder a Dios germina en una matriz socioreligiosa en la que se dan cita corrientes y propuestas de diversa procedencia y contenido. En los *Ejercicios Espirituales* Ignacio sistematiza, sin duda, gran parte de su experiencia espiritual personal necesariamente «sentida y conocida» a través del lenguaje recibido y experiencias heredadas.

3. TERCERA ENCRUCIJADA: DE LAS LENGUAS Y LAS CULTURAS

De Arévalo y Nájera a París y Roma. Un último gran núcleo de influencias recibidas, llegó hasta el místico de Loyola de los ámbitos académicos de París (1528-1535)²⁵ y de su posterior etapa en Venecia (finales 1535-finales 1537) mientras esperaba la llegada de sus compañeros con el propósito de embarcarse hacia el añorado Jerusalén. Este período de

from False Revelations (B. P. McGuire, ed.), *The Classics of Western Spirituality*, Paulist Press, New Jersey 1998, 334-364.

²³ L. GONÇALVES DA CÂMARA, *Recuerdos Ignacianos. Memorial* (B. Hernández, ed.), Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 1992 [92-93] y [226] (cit. por número de párrafo).

²⁴ Cf. *Monumenta Ignatiana, Scripta I*, 516, y *Monumenta Natalis I*, 19. R. GARCÍA MATEO, «Imitación de Cristo», en *DEI II*, 994-1001, 998. Ha constatado ecos e influencias sobre el terreno S. ARZUBIALDE, *Ejercicios Espirituales de San Ignacio. Historia y análisis*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2007.

²⁵ Período, ambiente y contexto están bastante estudiados. J. K. FARGE, «The University of Paris in the time of Ignatius of Loyola», en *Ignacio de Loyola y su tiempo*, Congreso internacional de Historia (9-13 de septiembre de 1991) (J. Plazaola, ed.), Mensajero-Universidad de Deusto, Bilbao 1992, 221-243. También: R. ROUQUETTE, *Ignace de Loyola dans le Paris intellectuel du xvr siècle: Etudes* 290 (1956) 18-40. Siempre de referencia obligada, F. G. SCHURHAMMER, *Francisco Javier. Su vida y su tiempo (1506-1541)* (vol.1), esp. «Vida de estudiante (1525-1526)», Pamplona 1992, 96-136; J. ITURRIOZ, «Ignacio de Loyola universitario», en *Ignacio de Loyola Magister Artium in Paris (1528-1535)* (J. Caro Baroja - A. Beristáin, eds.), San Sebastián 1991, 379-403. Ya casi definitivo: PH. LÉCRIVAIN, *Paris au temps d'Ignace de Loyola (1528-1535)*, Editions facultés jésuites de Paris, Paris 2006; puede verse además su documentado artículo «Paris» en *DEI II*, 1412-1417.

madurez en su vida, desde los 37 hasta los 46 años con todo el cúmulo de intensas experiencias precedentes, va a significar para Ignacio la consolidación de numerosos aspectos de su personalidad y de su proyecto vocacional, todavía insospechadamente abierto.

3.1. Al llegar a París, un dos de Febrero de 1528 «con próspero tiempo y con entera salud de mi persona, por gracia y bondad de Dios nuestro Señor»²⁶, Íñigo entra en una de las grandes ciudades europeas que por entonces podría contar con doscientos veinticinco mil habitantes. En el núcleo de su universidad, la más cosmopolita de la Europa del momento, se daban cita todas las corrientes espirituales y teológicas. París, ya por sí mismo lugar de encrucijadas, superaba con creces a la progresista y avanzada Complutense de Alcalá, tan protegida y apoyada por el Cardenal Cisneros y ya familiar para Ignacio²⁷.

El paso de Ignacio por París simboliza muy bien el cruce de tiempos en los que se desarrolló su vida. Tal encrucijada queda reflejada en su paso por dos de los colegios más emblemáticos del ambiente universitario parisino. Por una parte, una mentalidad religiosa de marcado carácter ascético y con fuerte arraigo en la piedad tardomedieval: colegio de Montaigu²⁸ (Mons. Acuti), y por otra parte, un planteamiento más humanista, abierto al diálogo con las artes, ciencias y filosofía que empezaba a despuntar en el corazón de Europa: colegio de Santa Bárbara.

3.2. El primero de ellos tuvo el honor de contar con los duros ataques de Rabelais y de Erasmo, quien pasó por sus aulas en 1495 y 1496; llegó a ser el colegio más reaccionario en letras humanas, en filosofía, en moralidad y en el espíritu. Su razón de ser era promover la reforma del clero en sus estructuras de formación y en el espíritu de la *Devotio Moderna*. «Del colegio de Monteagudo [al que llamaban Collège de Pouillierie] —comenta Erasmo— no saqué nada, sino el cuerpo inficionado de pési-

²⁶ Carta a Inés Pascual: París, 3 de marzo de 1528, *Epistolae et Instructiones* I, Madrid 1903, 74.

²⁷ R. M.^a SANZ DE DIEGO, «Ignacio de Loyola en Alcalá de Henares (1526-1527). Andanzas de un universitario atípico», *Ignacio de Loyola y su tiempo. Congreso internacional de Historia (9-13 de septiembre 1991)*, Mensajero-Universidad de Deusto, Bilbao 1992, 883-900. Recientemente, *DEI* I, 113-116.

²⁸ I. RODRÍGUEZ-GRAHIT, *Ignace de Loyola et le Collège de Montaigu. L'influence de Standonk sur Ignace*: Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance 20 (1958) 388-401; R. GARCÍA-VILLOSLADA, «El Colegio de Montaigu», en *Ignacio de Loyola. Nueva biografía*, BAC, Madrid 1986, 304-306.

mos humores y una copiosísima abundancia de piojos»²⁹. Su Director, Juan Standonck († 1504)³⁰ fundó la *Congregación de Montaigu*³¹ que pretendía colaborar en la formación de jóvenes sacerdotes que fueran fermento y transformación de la sociedad. La regla de esta congregación, terminada hacia 1502, constituye «uno de los grandes monumentos de la reforma católica de los comienzos del siglo XVI»³². «Un homme primitif à qui les Frères de la Vie commune ont forgé une âme de moine mendiant... ses sermons sont d'une extrême violence. Il porte le cilice et se flagelle avec une discipline armée de pointes. Il manque de finesse»³³; «Standonck no logró desembarazarse de las férreas mallas escolásticas, ni asomarse a los vergeles humanistas [...] Prefería las flagelaciones de San Pedro Damiano, las asperezas de los cartujos, la pobreza y los ayu-

²⁹ Standonck imponía a todos «una cama durísima, un alimento parco y desabrido, de suerte que desde el primer año de experimento, a fuerza de vigilia y trabajos, muchos jóvenes de grandes esperanzas y excelente carácter alcanzaron la muerte, otros la ceguera de la vista, otros la demencia, algunos la lepra... Había habitaciones alzadas sobre el suelo vil, de yeso putrefacto, muy cerca de las pestíferas letrinas... Y no digo nada de las carnicerías causadas por los azotes, aun los inocentes» (*Opera Omnia*, Amsterdam 1972, I/3, 31, tomado de GARCÍA-VILLOSLADA, 308). Un poco más extenso en SCHURHAMMER, cit., 166-167. Deliciosas las páginas de J. HUIZINGA, *Erasmus* (1), Salvat, Barcelona 1987, 59-66.

³⁰ Breve nota en *DSP* 14, 1181, algo más en V 896-897 bajo «France. 2. La Réforme dans le Catholicisme (1550-1540)»; A. RENAUDET, *Jean Standonck, un réformateur catholique avant la réforme*: Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français 57 (1908) 5-80, y más tarde en *Humanisme et Renaissance*, Paris 1958, 114-161. A. L. GABRIEL, «Intellectual Relations between the Universities of Louvain and Paris in the 15th Century», en *Les Universités à la fin du Moyen Âge. Actes du congrès international du Louvain (25-30 mai 1975)* (J. Paquet - J. Ijsewijn, eds.), Institut d'études médiévales U.C.L., Louvain 1980, 83-133, esp. 129-131.

³¹ M. GODET, *La Congrégation de Montaigu (1490-1580), Statuta seu ordinationes*, Honoré Champion, Paris 1912.

³² Aprobada por la bula del cardenal George d'Amboise, se trata de un texto de once breves capítulos (Cf. GODET, cit., 144-170, bula en 134-142). A. RENAUDET, *Pré-reforme et humanisme à Paris pendant les premières guerres d'Italie (1494-1517)*, Librairie D'Argences, Paris 1953, 341. Me parece que los estudios de I. Rodríguez-Grahit y el de M. Godet son de los muy escasos trabajos que recogen la influencia de la Regla de Standonck en las *Constituciones* de la Compañía, «Montaigu et les origines de la Compagnie de Jésus», GODET, cit. 93-108; sería interesante volver de nuevo sobre el tema.

³³ I. RODRÍGUEZ-GRAHIT, *Ignace de Loyola et le Collège de Montaigu*, 392. «Hombre repleto de buenas intenciones pero sin pizca de juicio», comenta el equilibrado y objetivo SCHURHAMMER, *Francisco Javier...*, 166.

nos de su buen amigo San Francisco de Paola. Fue hombre de la Edad Media, no del Renacimiento»³⁴. Mucho más benévolo con el holandés se muestra R. Rouquette: «[Standonck] homme d'une ve exemplaire et austère, grand pénitent, absolument pauvre, passionné d'apostolat, réformateur énergique, il avait l'idée géniale de faire de son collègue un véritable séminaire des jeunes clercs austères, pieux, réguliers...»³⁵.

Con todo está por hacer una detenida revisión de la influencia de Standok y la *Regla* de Montaigu sobre la primera Compañía de Jesús y sus *Constituciones*. Cuando Ignacio llegó a Monteagudo era ya tarde para poder encajar en sus ascéticos moldes. Ya había superado la visión antropológica, la imagen de Dios y los métodos ascético-espirituales que Monteagudo imponía. Tal vez si siete años antes, camino de Manresa hubiese encontrado un centro parecido habría disfrutado de su austerísimo estilo y estricta religiosidad, pero por aquel tiempo (1528) Ignacio estaba ya imbuido en otras preocupaciones humanas y religiosas.

Curiosamente en 1528, cuando Ignacio llegaba a Monteagudo, se licenciaba en Artes Juan Calvino. ¿Llegarían a coincidir?

3.3. Por su parte, el colegio de *Santa Bárbara*, fundado en 1460, era el más floreciente del campus universitario parisino³⁶; a él se desplazó Ignacio en octubre de 1529: latín, filosofía, ética, física y metafísica de Aristóteles junto con algo de astronomía y matemáticas como base para el estudio de la Teología. Dos colegios que proponían dos modelos educativos, dos modos de piedad, dos mentalidades religiosas, dos conceptos del hombre y también de Dios. En medio, pero ya con un criterio formado, difícil de dar un paso atrás, Ignacio de Loyola³⁷.

³⁴ GARCÍA-VILLOSLADA, cit., 305. Con todo, FARGE (cit. 230-231), tras exponer algunas de las bondades de Montaigu, prefiere romper una lanza en su favor: «it is perhaps time the historians stop citing Erasmus y Rabelais as the last word in this matter».

³⁵ R. ROUQUETTE, *Ignace de Loyola dans le Paris intellectuel du xv^e siècle: Etudes* 290 (1956) 18-40, 21.

³⁶ J. QUICHERAT, *Histoire de Sainte Barbe. Collège, communauté, institution* (3vols.), Hachette, Paris 1862.

³⁷ La encrucijada llegó también a la lengua latina y a la retórica: «se abrían ante el General y legislador dos trayectorias posibles. Una, que podíamos llamar medieval, aspiraba al latín preciso, pero intelectualista e inelegante, que adiestrase para el rápido ascenso a la dialéctica y luego a la filosofía escolástica. La otra, la humanista sin apartar el ojo de la ciencia sagrada a que Nebrija y Vives y aun el mismo Erasmo apuntaban...» (P. DE LETURIA, «La pedagogía humanista de San Ignacio», en *Estudios Ignacianos I*, IHSI, Roma 1957, 333-354, 337).

3.4. El paso de Ignacio por París puso palabra teológica a la intensa y balbuciente experiencia mística que el peregrino traía desde Manresa; racionalizó el afecto y aprendió a sistematizarlo y conceptualizarlo y, por tanto, a servirse de él para más ayudar a las almas por medio de la conversación y los Ejercicios Espirituales. París le otorgó el primer grupo de amigos sobre el que, todavía sin poder siquiera intuirlo, se habría de fundamentar la futura Compañía de Jesús³⁸. París, en parte, le ofreció una salida a la encrucijada en la que la crisis de Jerusalén le había situado (*quid agendum?*), pero todavía mantiene abierto otro interrogante de futuro: volver a Jerusalén o, en su caso disponerse para ser enviado por el Papa. París, como lo natural a sus 44 años, le abrió los ojos a la complejidad de un mundo muy diverso, dinámico y cambiante, complejo en ideas, propuestas, filosofías, también teologías.

Ignacio y los compañeros salieron airoso de una ciudad en encrucijada. Ahí convivían, en ocasiones con violencia, cuatro corrientes ideológico-religiosas: la tendencia ascético-reformista católica, el humanismo reformista, la tendencia integrista antihumanista y la revolución protestante. En medio de todas estas corrientes, Ignacio dio los ejercicios a lo suyos, discernieron su futuro y estructuraron un deseo hacia Jerusalén en torno a la Eucaristía de Montmartre.

El cosmopolitismo de París, tal vez sin saberlo, estaba configurando el carácter internacional y universal y la apertura de miras y horizontes de su futuro grupo religioso: «ir a cualquier región a que nos quieran enviar, aunque piensen que nos tienen que enviar a los turcos, o a cualesquiera que otros infieles, incluso a las regiones que llaman Indias, o a cualesquiera herejes, cismáticos, o a los fieles cristianos que sea»³⁹.

³⁸ Por orden de integración en el grupo: Pedro Fabro, Francisco Javier, Diego Laínez, Alfonso Salmerón, Nicolás de Bobadilla, Simón Rodrigues, Claudio Jayo, Paschasio Broët y Juan Codure. Sobre cada uno de ellos: AA.VV., *AHSI* 118, vol.LIX (1990); sobre la formación del grupo, puede verse J. GARCÍA DE CASTRO, *Los primeros de París. Amistad, carisma y pauta*: Manresa 78 (2006) 253-275.

³⁹ *Fórmula del Instituto*, cap.II (redacción de 1550), en S. ARZUBIALDE - J. CORELLA - J. M. GARCÍA-LOMAS (eds.), *Constituciones de la Compañía de Jesús. Introducción y notas para su lectura*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 1993, 33. Pero ya antes en las *Deliberaciones de 1539*; esta «nostalgia de periferia» está en la entraña primera del grupo: «nos enviase a donde juzgase que podíamos fructificar más, ya fuese entre los turcos o los indios o los herejes o cualesquiera fieles o infieles» (texto original en latín, traducción española en J. C. DHÔTEL, *Discernir en común*, Sal Terrae 1989, 13-19).

4. CUARTA ENCRUCIJADA. EL HUMANISMO CRISTIANO. ERASMO Y VIVES

En el contexto cultural y teológico de París tuvo lugar la relación de Ignacio de Loyola con dos de las máximas figuras del humanismo europeo de entonces. Erasmo de Rotterdam y Juan Luis Vives⁴⁰.

4.1. Ignacio se fue topando con la figura y escritos del Roterodamo en diversos momentos a lo largo de su peculiar formación. Su primer contacto indirecto con el pensamiento de Erasmo es temprano y se remonta a Barcelona, donde quien podía ser su confesor, el franciscano fray Diego de Alcántara, le ofreció el texto latino del *Enchiridion militis christiani* para progresar en el estudio de la lengua. Ribadeneira sitúa en Barcelona (1524) este primer contacto de Loyola con los textos de Erasmo, príncipe de los humanistas:

«Comenzó [Ignacio] con toda simplicidad a leer en él con mucho cuidado y notar sus frases y modos de hablar. Pero advirtió una cosa muy nueva y muy maravillosa, y es que en tomando este libro, que digo, de Erasmo en las manos, comenzando a leer en él, juntamente se le comenzaba a entibiar su fervor y a enfriarse la devoción. Y cuanto más iba leyendo, iba más creciendo esta mudanza, de suerte que cuando acababa la lección, le parecía que se le había acabado y helado todo el fervor que antes tenía... Y como echase de ver esto algunas veces, a la fin echó el libro de sí»⁴¹.

Ribadeneira está aplicando a los textos de Erasmo el mismo criterio de discernimiento que, según Câmara, Ignacio aplicó en Loyola a los libros de caballerías, con cuya lectura «quedaba seco y descontento» [Au 8], atribuyendo así la causa de tal moción negativa al mal espíritu.

Ya en Alcalá, según nos cuenta Gonçalves da Câmara, el confesor de Ignacio Manuel Miona, portugués, le recomendó la lectura de Erasmo,

⁴⁰ Una visión panorámica del contexto en M. ANDRÉS MARTÍN, «Corrientes teológicas y erasmistas en la primera mitad del siglo XVI», en *Ignacio de Loyola y su tiempo*, cit., 305-328. Siempre M. BATAILLON, *Erasmo y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, Fondo de Cultura Económica, México 1998; J. W. O'MALLEY, *The Jesuits, Saint Ignatius and the Counter Reformation. Some recent Studies and Their implications for Today*, *Studies in Spirituality of the Jesuits* XIX (January 1982), n.º 1 (para Erasmo, especialmente 15-19); M. ROTSAERT, *Les premiers contacts de saint Ignace avec l'erasmisme espagnol: Revue de l'histoire de la spiritualité* 49 (1973) 443-464.

⁴¹ PEDRO DE RIBADENEIRA, *Vida del Padre Ignacio de Loyola*, MHSI 93, *Fontes Narrativi* IV, Roma 1965, 177-178.

entre otras obras el *Manual del Caballero Cristiano* «pero no lo quiso leer porque ya había oído reprender a este autor a algunos predicadores y personas de autoridad; y a los que se lo recomendaban respondía que no faltarían otros libros de cuyos autores nadie tuviese que hablar mal»⁴².

Estando Erasmo bajo sospecha de heterodoxia, es posible que los datos de Cámara y Ribadeneira contengan una cierta intención hagiográfica con el fin de reforzar la fidelidad de Ignacio al magisterio de la Iglesia en aquel agitado contexto. Lo que quedó escrito en las *Constituciones* de la Compañía es que los textos y autores que se expliquen en las casas y Facultades de formación «se tuvieren por demás sólida y segura doctrina sin entrar algunos que sean sospechosos ellos [los libros] o sus autores» y en la declaración [A] insiste: «Aunque el libro sea sin sospecha de mala doctrina, cuando el autor es sospechoso, no conviene que se lea»⁴³.

Con todo, siendo personajes tan distintos, es posible que en no pocos aspectos Ignacio y Erasmo pudieran coincidir, tales como la necesidad de reforma de la Iglesia, empezando por su cabeza y obispos, como Trento sentenciará más tarde; o en la necesidad de renovación de los estudios eclesiásticos y formación del clero; o en el manejo de la Sagrada Escritura tratando de alcanzar el significado simbólico personal del Misterio, según la propuesta de los Ejercicios «como si presente me hallase» [Ej 114]⁴⁴.

En otros temas no podían menos que distanciarse, como en las críticas de Erasmo a las indulgencias, los ayunos, las peregrinaciones, el abuso de los sacramentos, al voto de castidad y a la vida religiosa, y sus sátiras a monjes, teólogos y prelados. Gran parte de la crítica de Erasmo se dirigía contra las mediaciones visibles y sensibles de la fe, defendiendo que es lo invisible lo verdaderamente espiritual, y aquello hacia lo cual con-

⁴² GONÇALVES DA CÂMARA, *Recuerdos ignacianos* [98]; lo mismo en [245]. No obstante GARCÍA-VILLOSLADA ha ofrecido algunos paralelismos entre estos dos autores en *Loyola y Erasmo*, Madrid 1965, 39-44. Sobre Miona, J. VAZ DE CARVALHO, «Miona, Manuel», en *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, IHSI-UPComillas, Roma-Madrid 2001, III, 2683 (abrev. *DHCJ*).

⁴³ *Constituciones de la Compañía de Jesús*, cit., parte IV, cap. XIV, 195 [464] (Cf. también [358.359]). Recordemos que el *Índice de libros prohibidos* de 1559, de Paulo IV prohibía la lectura de Erasmo.

⁴⁴ Estudio comparativo entre el *Enchiridion* de Erasmo de Rotterdam y los *Ejercicios* de Ignacio de Loyola en T. O'REILLY, *Saint Ignatius of Loyola and Spanish Erasmianism*: AHSI 43 (1974) 301-321. Volvió sobre el tema en *Erasmus, Ignatius Loyola and Orthodoxy*: *The Journal of Theological Studies* 30 (1979) 115-127.

viene elevarse⁴⁵. Una lectura en perspectiva erasmiana de las «Reglas para el sentido verdadero que en la Iglesia debemos tener» con la que cierra sus *Ejercicios Espirituales* [352-370]⁴⁶ puede ofrecer en no pocos aspectos una respuesta detenida del de Loyola al de Rotterdam, cerrando filas en la ortodoxia católica y en su deseo de ofrecer mediaciones históricas visibles a la experiencia interna y subjetiva de la fe que con tanto entusiasmo Erasmo defendía. No cabe duda de que Erasmo introdujo una sustanciosa novedad en el catolicismo del xvi despertando interrogantes y replanteando métodos, teologías y espiritualidades ya estrechas para los amplios horizontes de aquellos nuevos tiempos. Ignacio observó críticamente las posibilidades de este posible cruce de caminos que se le presentaba e intenta responder con lucidez, manteniéndose fiel a la ortodoxia católica e intentando incorporar lo más válido de las nuevas corrientes humanistas y espirituales.

4.2. Con J. Luis Vives, estricto contemporáneo (1492-1540), vino a coincidir Ignacio en Flandes en la Cuaresma de 1529⁴⁷, cuando hacía poco menos de un año (23 de junio de 1528) la Facultad de Teología había ratificado la condena de los *Coloquios* de Erasmo⁴⁸. El humanista valenciano era, en palabras de Joseph Pérez, «el más ilustre español residente en Brujas»⁴⁹, ciudad, ésta también de encrucijadas: «las naranjas e limas de

⁴⁵ Su famosa regla quinta: «Que todas las cosas visibles se deben tener en poco y que éstas son las que el apóstol llama carne; y cómo conviene levantarnos siempre a las invisibles» (tomado de P. LETURIA, «El sentido verdadero en la Iglesia militante», en *Estudios Ignacianos II*, IHSI, Roma 1957, 149-174, 160).

⁴⁶ J. W. WICKS, «Erasmismo», en *DHCJ II*, 1249-1250. Sobre las «Reglas para el sentido verdadero...» o «Reglas de la ortodoxia», S. MADRIGAL, *Estudios de Eclesiología ignaciana*, Desclée de Brouwer-Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2002.

⁴⁷ Tres ocasiones viajó Ignacio a Amberes a buscar dinero para pagarse los estudios: cuaresma de 1529, septiembre de 1530 y 1531. «Al tercero [año] pasó también a Inglaterra, para buscar en Londres esta limosna y hallola con más abundancia» (RIBADENEIRA, *Vida*, cit., 205-207); [*Au* 76].

⁴⁸ Esta censura se publicó en 1531 y declaraba heréticas cinco proposiciones.

⁴⁹ J. PÉREZ, «El modelo flamenco en Castilla», en *Encuentros en Flandes. Relaciones e intercambios hispanoflamencos a inicios de la Edad Moderna* (W. Thomas - R. A. Verdonk), Leuven University Press-Fundación Duques de Soria, Leuven-Soria 2000, 103-115. Basten algunos de sus contactos y relaciones: instructor de Guillermo Croy, futuro arzobispo de Toledo, profesor en Lovaina donde conoció a Bayens, más tarde Adriano VI, candidato a suceder a A. Nebrija († 1522) en Alcalá, profesor de Humanidades y Derecho en Oxford donde contactó con Tomás Moro y, por supuesto, su estrecha relación con Erasmo de Rotterdam.

Castilla..., las frutas e vinos de Grecia..., las confecciones e especerías de Alexandria... allí estaba toda Italia con sus brocados o sedas e arneses e todas las otras cosas»⁵⁰.

Ignacio se sumaba a una costumbre entre los estudiantes de París, de viajar en tiempo de vacaciones a ciudades del norte («in Belgio, Bruggis et Antuerpiae, ac etiam Londini in Anglia») ⁵¹ para conseguir limosna de familias de mercaderes a cambio de conversaciones sobre cuestiones morales o algún otro tipo de entretenimiento teológico. Vino a hospedarse en casa de unos comerciantes españoles, Gonzalo de Aguilera (1510-1595) y su mujer Ana de Castro en la *rue Espagnole*, en la misma, aunque «en casa más modesta», que habitaba Luis Vives. La amistad entre el mercader y el estudiante fue estrecha. Entre 1531 y 1534 fueron varias las ocasiones en las que Gonzalo Aguilera visitó a Ignacio en París y en 1570 (ya catorce años después de la muerte de Ignacio) promovió la fundación de una casa de jesuitas en Brujas ⁵². Muy probablemente fue Aguilera quien puso a Ignacio en contacto con Vives y su mujer, la también valenciana Margarita Valldaura. Tenían experiencias pasadas sobre las que poder conversar. Vives había estudiado en París entre 1509 y 1512, año en el que se trasladó definitivamente a Brujas. García-Villoslada resume y recrea el banquete de que ambos pudieron disfrutar ⁵³.

El humanista valenciano acababa de publicar a instancia de las autoridades de Brujas un tratado sobre el remedio y ayuda a los pobres, *De subventionem pauperum* (Brujas 1526), donde reflexionaba sobre el papel, función y condiciones de hospitales y albergues de la ciudad, tema al que

⁵⁰ *Andanças e viages de Pedro Tafur por diversas partes del mundo habidos, 1435-1439*, Madrid 1874, Colección de libros raros VIII, 251-256, tomado de GARCÍA-VILLOSLADA, *Loyola y Erasmo*, cit., 221, n.7.

⁵¹ J. A. DE POLANCO, *Vita Ignatii Loyolae et rerum Societatis Iesus Historia*, Madrid 1894, 43 (a partir de ahora *Chronicon*).

⁵² P. BEGHEYN, «Amberes, Brujas, Londres» en *DEI*, cit., 136-138; este autor cree más probable la primera estancia de Ignacio también en verano y no en cuaresma como apunta García-Villoslada, siguiendo a Polanco (*Fontes Narrativi II*, 557; *Chronicon I*, 43).

⁵³ «La entrevista con Luis Vives en Brujas», en *Loyola y Erasmo*, Taurus, Madrid 1965, 217-232. Más resumidamente en *Ignacio de Loyola*, cit., 311-316. Cf. P. DUDON, «La rencontre de Saint Ignace de Loyola avec Luis Vives à Bruges (1528-1530)», en *Homenaje a Bonilla y San Martín II*, Madrid 1930, 153-162; I. ELIZALDE, *Luis Vives e Ignacio de Loyola: Hispania Sacra* 32 (1981), 541-547.

Ignacio era por experiencia bastante sensible⁵⁴. Algunos de los temas de discusión se centraron en torno al ayuno y abstinencia, sobre los que mantenían opiniones diferentes y en algún punto hasta contrarias: Ignacio en la conversación anticipa algún aspecto de su doctrina sobre «Reglas para el sentido verdadero sentir que en la Iglesia militante debemos tener»: «Regla 7.^a: Alabar constituciones cerca ayunos y abstinencias, así como cuaresmas»⁵⁵.

Pese a discrepar en algún punto, Vives quedó con gran estima por la persona de Ignacio, le consideró un santo, según el testimonio que recoge J. A. de Polanco de la conversación entre Vives y el Dr. Maluenda: «Ignacio le parecía un hombre santo, y —llegó a decir— sería fundador de alguna Orden religiosa»⁵⁶.

⁵⁴ Había pasado por hospitales en Manresa en 1522, en París 1528 y más tarde de su entrevista con Vives. En su paso por Azpeitia (1535), Ignacio dejará unas *Ordenanzas* para evitar la mendicidad y atender a los pobres vergonzantes (*Scripta de S. Ignatio* I, 539-543). Cf. O'MALLEY, *Los primeros jesuitas*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 1995, 214-218 (original, *The First Jesuits*, Cambridge-MA 1993); I. ARRANZ ROA, «Hospitales», en *DEI*, cit., 951-953.

⁵⁵ «Non omittam quod cum Brugis a Lodovico Vives ad prandium fuisset invitatus, cui convivio et alii intererant, cum esset quadragesimae tempus, illata est disputatio de delectu ciborum in jejunio quadragesimali» (*Chronicon* I, 43).

⁵⁶ «Et ipse quidem Ludovicus Vives Ignatium sanctum hominem sibi videri et alicujus religionis auctorem fore postea dixit, ut Dr. Maluenda ei familiaris postea retulit» (*Chronicon* I, 43). Compartió mesa con ellos D. Pedro Maluenda, burgalés, teólogo y discípulo de Vives; antiguo alumno también de la Universidad de París, donde en el curso 1519-20 hizo su juramento para sus primeros grados en Artes y en 1532-33 empezaba a ejercer su magisterio, dos cursos antes de que Ignacio abandonara la ciudad del Sena. Fue llamado por Carlos V para asistir a Worms y más tarde, tanto en 1541 como en 1546, a Ratisbona donde en la segunda convocatoria expuso brillantemente sobre la justificación. El 1 de septiembre de 1551 partía para Trento desde Valladolid y el 11 de octubre tuvo una disertación sobre el sacramento de la penitencia, único discurso que registran las actas. Después de un tiempo de problemas de salud, la última noticia de su vida la ofrece Polanco, quien le sitúa en la corte de Carlos V como predicador y capellán. De familia de las «grandes dinastías mercantiles» junto con los Miranda, Salamanca, Lerma, Astudillo, Quintadueñas y otras. Hijo de Don Martín de Maulenda y Doña Juana García de Castro, poseían casa en Medina, Lisboa, Ruán, Amberes, Londres, Florencia y Sevilla (Cf. H. LAPEYRE, *Una familia de mercaderes: Los Ruiz. Contribución al estudio del comercio entre España y Francia en tiempos de Felipe II*, Junta de Castilla y León, Valladolid 2008, 96, y también E. LORENZO SANZ, «14. Los Maluenda», en *Comercio de España con América en la época de Felipe II* (I), Valladolid 1979, 167-268). Discípulo de Vives en Lovaina, tuvo un papel muy destacado en Trento. Probablemente fue quien transmitió a J. A. Polanco, Secretario

El nombre de Vives pasó a ser familiar entre los primeros jesuitas. Antonio Araoz lo cita como expresión de cercanía para describir a un compañero de viaje cuyo nombre no puede recordar: «un grande amigo de Salmerón y de todas Vmds. Vino en el mismo galeón [...] Él es aragonés; ha estado en París; es muy amigo de Luis Vives...»⁵⁷. J. Nadal, lingüista y hebraísta, coincide con el sabio valenciano en la enorme conveniencia del estudio del árabe y del turco en los colegios de jesuitas para la misión entre los Moros⁵⁸. También la familia Borja, ya desde los tiempos de estudiante de Ignacio en París, mantenía cordial contacto con el humanista valenciano. Además, «sabemos que a don Juan [de Borja] le enviaban siempre que podían las obras de Erasmo [...] en Gandía se vivía claramente un ambiente erasmista» y, muy próximas a las fechas en las que Vives e Ignacio se encuentran en Brujas, escribía el valenciano una cercana carta al Duque de Gandía⁵⁹.

Ignacio, por su parte, se mostró cauto hacia la doctrina de Vives, pues su nombre venía asociado con frecuencia al de Erasmo, ya bajo clara sospecha de heterodoxia⁶⁰. En la instrucción a los Padres del Colegio de Nápoles es claro: «Que no se lean en el colegio las obras de Erasmo ni de Joannes [Vives]», muy similar a la que Polanco, por comisión de Ignacio envía en 1553 a Messina: «É vero que N. P. non vole si legano opere

de Ignacio, parte de lo que pudo acontecer en aquella comida de 1529 (Cf. V. MORENO GALLEGU, «Notas historiográficas al encuentro de Loyola y Vives», en *Ignacio de Loyola y su tiempo*, cit., 901-907).

⁵⁷ Araoz a Ignacio de Loyola (Zaragoza, 30 de octubre de 1539), MHSI, *Epistolae Mixtae* I, Madrid 1898, 36.

⁵⁸ J. NADAL, «De Studii generalis dispositione et ordine», en *Monumenta Pædagogica* I, 143 (cf. V. CODINA, *Aux sources de la pédagogie des jésuites. Le «modus parisiensis»*, IHSI, Roma 1968, 295-296).

⁵⁹ E. GARCÍA HERNÁN (ed.), *Monumenta Borgia VI (1478-1551)*, Generalitat Valenciana-Institutum Historicum Societatis Iesu, Valencia-Roma 2003, 35-36; la carta en *Ibid.*, 153-155, con fecha de 1528. «Borja se movió en un ambiente de gran religiosidad, sus padres estaban imbuidos del espíritu de reforma católica que en general había en Valencia, y de su madrastra se puede decir que en exceso en un ambiente de influencias erasmianas» [E. GARCÍA HERNÁN (ed.), *Monumenta Borgia VII (1550-1566)*, Generalitat Valenciana-Institutum Historicum Societatis Iesus, Valencia-Roma 2009, 13].

⁶⁰ «Con el correr del tiempo, prohibió [Ignacio] que en nuestra Compañía se leyesen libros de aquel autor [Vives] incluso aquellos que no contenían nada malo» («prohibit postea ne in Societate nostra illius auctoris libri legerentur, simili ratione qua Erasmi libros, etiam nihil mali continentes, prohibuit, ut superius diximus») (POLANCO, *Chronicon* I, 43, también en *Fontes Narrativi* II, 557-558).

d'Erasmus, né Vives, né Terentio, né authore alcuno dishonesto»⁶¹. Con todo, esta prevención de Ignacio hacia el humanista valenciano parece que fue más propia de su faceta de General de la Orden por cuya ortodoxia había de velar, por eso tal prevención tuvo más influencia en el Colegio Romano. Batllori opina que la reacción de Ignacio y de la Compañía hacia las obras de Erasmo y de Vives se dividía en dos: lo que se opinaba en Roma y en el resto del mundo.

4.3. Para el historiador catalán, Ignacio nunca consideró «malos» a los humanistas Erasmo y Vives, al contrario, se trataba de lectura provechosa y útil para los colegios pero con puntos también sospechosos desde una estricta ortodoxia⁶². De hecho, la prohibición de su lectura no se hizo con un decreto general y perentorio, sino con recomendaciones paulatinas a los colegios. Ignacio conocía muy bien por propia experiencia la extrema sensibilidad de los tribunales de la Inquisición hacia atisbos de posibles doctrinas erróneas. Además, parecía coherente que una Orden fundada para la expansión de la doctrina católica, con un cuarto voto que vinculaba a sus miembros al Romano Pontífice, cuidase de manera especial la ortodoxia en sus fueros internos. «Fue tan celador de la fe católica, comenta Ribadeneira, que prohibió a sus hijos la lectura de los libros de cualquier materia, escritos por herejes o por hombres de fe sospechosa, como Luis Vives, que entonces era leído de todos, y Erasmo, que él había leído y dejado, cuando aún no sabía que era sospechoso»⁶³.

Algunas obras de Vives como *De ratione studii purilis* (Lovaina 1523), *De ratione dicendi* (Brujas 1523), *De conscribendis epistolis* (Paris 1536) o *De exercitatione linguae latinae* (Basilea 1538)⁶⁴ se utilizaron en los cole-

⁶¹ En *Monumenta Pædagogica* I, 438. Carta de J. A. de Polanco a Aníbal Coudreto (Roma 27 de agosto de 1553) editada en *Epistolæ et Instructiones* V, 421-422. Casi con las mismas palabras en POLANCO, *Chronicon* III, 1553 [334]: «Terentium et Ludovicum Vives, sicut et opera Erasmi, legi nostris in scholis noluit, et ubi praelegebantur paulatim relinquit iussit», y un año más tarde: «Sed responsum est Romae quidem nolle P. ignatium dictos auctores [Ludovicum Vives et Terentium] praelegi...» (*Chronicon* IV, 1554, 204 [451]).

⁶² M. BATLLORI, «Las obras de Luis Vives en los colegios jesuíticos europeos en la Europa del siglo XVI», en *Humanismo y Renacimiento. Estudios hispano-europeos*, Ariel, Barcelona 1987, 125-149, 129.

⁶³ Tomado de J. M. AICARDO, *Comentario a las Constituciones de la Compañía de Jesús*, Blass, S.A, Madrid 1924, 244.

⁶⁴ Estas últimas obras en la carta de Aníbal Coudret a J. A. de Polanco (Mesina 14 de julio de 1551), *Monumenta Pædagogica* I, 93-106, donde se recomienda también

gios de la Compañía de Jesús y ejercieron su notable influencia en la pedagogía de la *Ratio Studiorum*⁶⁵. Quien mostró un sentido más abierto con las corrientes humanistas fue el P. Nadal al incluir lecturas de Erasmo y de Vives en los programas de estudios de letras como si nada hubiese acontecido⁶⁶. Por el mismo tiempo, también Polanco trataba de aliviar los escrúpulos de quienes mantenían en sus bibliotecas obras de autores sospechosos conociendo la prohibición expresa de Ignacio, ayudándoles a comprender que tal prohibición sólo se seguía «strettamente» en Roma.

Los Generalatos de D. Laínez y F. de Borja (ambos 1558-1572) serán más benévolos con la obras de Vives. El primero lo cita en temas de moral económica para defender que «las cosas superfluas de los ricos se deben dar a los pobres»⁶⁷. Con el paso de los años, los libros de Erasmo y de Vives empezaban a ser mirados con otros ojos menos críticos, ya no eran considerados heréticos, sino al contrario, en ocasiones convenientes para estudios humanísticos. En 1557 el P. Laínez escribe a los padres Juan Couvillon y Luis Napi para recordarles que los dos autores no eran herejes y que la prohibición de Ignacio no había sido absoluta⁶⁸.

Por su parte, otra gran figura del XVI español, el humanista pedagogo Juan Bonifacio se sirve de Vives en sus métodos de enseñanza «con una más acentuada preocupación moral y apostólica propia de la Compañía».

para los mayores *De octo oratione partium constructione* (Paris 1511) de Erasmo, que según comenta Polanco, se imprimía sin su nombre «perché non l'ha composto lui» (Polanco a Aníbal Coudreto [Roma 27 de agosto de 1553], *Monumenta Pædagogica* I, 439). De Erasmo seguían también *De duplici copia verborum ac rerum* (Antverpiæ 1516), leído en Mesina en 1551.

⁶⁵ Batllori señala las siguientes: importancia de los juegos, moderación en los castigos, ejercicio de la memoria, el estudio paralelo del latín y del griego, las composiciones retóricas (M. BATLLORI, «Vives, Juan Luis», en *DHCJ* IV, 3991-3992).

⁶⁶ «In secunda classe ars gramatica legetur tota Despauterii, praeter eius *Syntaxim*, cuius loco in ea classe praelegetur *De Constructione* Erasmi. Auctor praeterea aliquis enarrabitur, ut *Colloquia Vivis*» mientras que en la cuarta clase «Iis interpretanda Erasmi *Copia et De scribendis epistolis*» («De Studii Generalis Dispositione et Ordine» [1552], *Monumenta Paedagogica* I, 138-139).

⁶⁷ A. MARTÍNEZ DE AZAGRA, *El P. Diego Laínez, segundo Prepósito General de la Compañía de Jesús*, Victoriano Suárez, Madrid 1933, 66. Cf. M. BATLLORI, «Vives, Juan Luis», en *DHCJ* IV 3991-3992.

⁶⁸ *Monumenta Lainii* II, 92: «questo intende delle heretici, fra li quali non è computato il vives, nè anco Erasmo, benchè per alcuni rispetti la Compagnia non li accetta così nè manco li ha esclusi totalmente insin adesso como nè acho a Terentio. E questo basti quanto a li scropuli» (al P. Luis Napo, Roma, 30 de enero de 1557).

ña»⁶⁹ y Pedro Canisio lo cita en su *Cathecismo Breve*⁷⁰. Laínez obtuvo la facultad para autorizar el uso de libros no heréticos, aun cuando sus autores fuesen heréticos, asegurando siempre que sus nombres no aparecerían en público⁷¹. El P. Teodoro Canisio escribe a Laínez (27 de marzo de 1560) exponiéndole sin problema alguno los contenidos de las clases en Múnich, donde los *Diálogos* de J. L. Vives comparten tiempo con la *Gramática* de J. Lorichio o las epístolas de Cicerón⁷².

Hubo, por tanto, unos años de indecisiones y tanteos, sin tener del todo claro hacia dónde avanzar ante esta encrucijada, ante la cual la misma jerarquía de la Iglesia mostró sus dudas. Al aparecer el *Índice* de Paulo IV (1559), algunos de los colegios de la Compañía reaccionaron con prontitud quemando todas sus obras, como fue el caso de Nápoles⁷³ mientras que en Alemania la dureza del texto condenatorio provocaba resistencias a su cumplimiento. Canisio se lamenta y se queja a Roma y expresa las dificultades para el cumplimiento de las indicaciones del *Índice* en tierras como Alemania, Bohemia y Polonia⁷⁴. El hecho de que el *Índice* no se promulgase en todas las provincias y que además fuera mitigado por el Inquisidor Cardenal Ghislieri, O.P., en su *Moderatio Indicis*

⁶⁹ J. ESCALERA - F. B. MEDINA, «Bonifacio, Juan», en *DHCJ* I, 488. Lo mantiene como representante de la antigua Gramática que todavía se enseñaba por «condescender con algunos que nos lo pidieron» «Por eso vive todavía Vives entre nosotros» [F. GONZÁLEZ OLMEDO, *Juan Bonifacio (1538-1606) y la cultura literaria del Siglo de Oro*, Publicaciones de la Sociedad Menéndez Pelayo 1938, 54].

⁷⁰ Y al regresar de Trento (24 de junio de 1562) y hacerse cargo del colegio de Innsbruck invierte generosamente en libros para sus bibliotecas, entre ellos, los libros de Valla, Scoto, Averroes... (Cf. J. BRODRICK, *Saint Peter Canisius, 1521-1597*, Sheed and Ward, London 1939, 503; listado completo en 519-521).

⁷¹ M. RUIZ JURADO, «Jesuit Formation during Mercurian's Generalate», en *Mercurian Project. Forming Jesuit Culture (1573-1580)* (Th. M. McCoog, ed.), The Institute of Jesuit Sources-IHSI, St. Louis-Roma 2004, 399-419, 413 y n.63.

⁷² *Monumenta Lainii* V, 11: «In l'altra sentono la gramatica di Lorichio Catholico l'epistole de Cicerone et li *Dialogi* Ludovici Vivis» (Theodorico Canisio a Diego Laínez, Monachio, 27 de marzo de 1560).

⁷³ *Monumenta Salmeronis* I, Madrid 1906-1907, 415: «Aquí se han quemado en casa muchas obras de Erasmo y en especialmente *Los Adagios*. Agora, con la licencia habida del Alexandrino se duda si se podrían tornar a comprar los Adagios, y ya que fuese lícito, si le parece cosa expediente hacerlo, porque estos lettores de casa dessean estos libros» (A. Salmerón a D. Laínez, Nápoles, octubre o noviembre de 1560).

⁷⁴ En unas amenas páginas de Brodrick puede seguirse el proceso de conversaciones entre Laínez, Polanco, el Inquisidor Ghislieri, y Canisio siempre tratando de mitigar el alcance del texto de Paulo IV (Cf. BRODRICK, 462-471).

(24 de junio de 1561) favoreció que la práctica dentro de la Compañía apenas sufriera cambios. La habilidad del P. Nadal en este punto durante sus visitas a las diversas provincias fue, una vez más, notable; permitía, en parte, su uso con permiso del Rector y mandando que estas obras no estuviesen en la biblioteca general sino en el despacho del Rector o alguna otra estancia reservada. La postura adoptada por Laínez fue bastante abierta. «Conocemos, en efecto, una circular con fecha del 10 de junio de 1559 en la que recuerda la licencia que la Compañía tiene de la Inquisición de leer libros prohibidos, pero recomienda no se hable de ella fácilmente por el peligro de perderla»⁷⁵.

Años más tarde, el cuarto general de la Compañía de Jesús, P. E. Mercuriano (1573-1580), en carta del 21 de marzo de 1575⁷⁶, mandó retirar de las bibliotecas de la Compañía todos los libros de Vives y de Erasmo junto con los de otros reconocidos autores como E. Herp, J. Ruusbroec y E. Suso: «Attamen, ab Erasmi Roterodami et Ludovici Vives libris nobis abstinebunt»⁷⁷. Mercuriano prestó especial atención al tema de las lecturas insistiendo también que aquellas que se realizaran en el refectorio durante el tiempo de las comidas «muevan en verdad a la piedad y puedan confirmar en los propósitos de la propia vocación». La prohibición de Mercuriano se adaptó en provincias como la de Toledo a cargo de su provincial Antonio Cordeses:

«De los libros que están prohibidos por el catálogo romano [1559], aquellos que no traten de religión, aunque sean de autores herejes, se pueden retener, por la facultad de la bula del papa Gregorio XIII. Pero pónganse aparte en cada colegio y casa, y estén debaxo de llave muy guardados. Los rectores podrán conceder el uso de estos libros, pero no lo concedan sino por necesidad, y a personas de mucha confianza» y añade: «las obras de Erasmo que no están prohibidas y las

⁷⁵ En P. LETURIA, «Lecturas ascéticas y lecturas místicas entre los jesuitas del siglo XVI», en *Estudios Ignacianos II*, IHSI, Roma 1957, 269-331, 307. El texto no ha sido publicado en *Monumenta Lainii*, Leturia lo toma de REUSCH, *Beitrage zur Geschichte des Jesuitenorden: Zeitschrift für Kirchengeschichte* 15 (1895) 98-99 (Cf. nota 169).

⁷⁶ «Quae visa sunt observanda circa usum librorum prohibitorum et aliorum quorundam», texto anotado en P. DE LETURIA, *Escritos Ignacianos II*, IHSI, Roma 1957, 365-367.

⁷⁷ «Institutionem quandam circa usum librorum prohibitorum et aliorum quorundam», en O. BRAUNSBERGER (ed.), *Epistulae et Acta Canisii VII*, Herder, Friburgo 1922, 779-780, y se añade, que sólo se podrán leer si se considera necesario a mayor gloria de Dios y con permiso del Provincial, a cuyo juicio queda la decisión.

de Luys Vives se tengan de la misma manera aparte y debaxo de llave. Los rectores podrán conceder el uso de ellos por necesidad y a personas de mucha confianza»⁷⁸.

Algunas de las prohibiciones de E. Mercuriano sobre estos temas cesaron con el siguiente General, Claudio Acquaviva. Cosas de la vida, en esta época comenzaron las ediciones de escritos humanísticos de J. L. Vives patrocinadas por los mismos jesuitas.

5. QUINTA ENCRUCIJADA. LA HETEROTODOXIA Y LA INQUISICIÓN

Las probabilidades de Ignacio para ser considerado sospechoso e incluso perseguido por la Inquisición eran muy altas: en pleno siglo XVI, en la Península Ibérica, hombre espiritual de su tiempo, no teólogo, laico, y con pretensiones de «Maestro de experiencia», remitía espontáneamente a sospecha de heterodoxia por alumbrado o iluminado y, en consecuencia, a Inquisición.

5.1. *Los procesos inquisitoriales de Ignacio de Loyola.* San Ignacio estuvo procesado *ocho veces* por la Inquisición, en procesos de mayor o menor trascendencia: tres en Alcalá, una en Salamanca, dos en París, una en Venecia y una en Roma⁷⁹. Con él comenzaba «la prudencial incompreensión de los santos por la Inquisición»⁸⁰.

a) Los tres procesos de Alcalá, o más bien, las tres etapas de un mismo proceso, acontecieron entre mayo de 1526 y abril de 1527. En el primero se acusaba a Íñigo y a sus compañeros de alumbrados y se les llamaba «ensayalados». Tras los interrogatorios pertinentes el Vicario del Arzobispo de Toledo, Juan Rodríguez de Figueroa concluyó que no había nada censurable en la vida y enseñanzas de Íñigo. Sólo les ordenó que no vis-

⁷⁸ P. LETURIA, «Cordeses, Mercuriano y lecturas espirituales», en *Estudios Ignacianos II*, cit., 372-373 (texto inédito en ARSI, *Congr. 41*, 200rv. Puede verse J. BRODRICK, *Saint Peter...*, 424.

⁷⁹ Ignacio da cuenta de estos procesos en carta al Rey de Portugal, Juan III, el 15 de marzo de 1545 (Cf. *FN I*, 51-54); Ignacio añade a su firma la fecha «marzo», pero en «titulus» se escribe «mayo». La documentación sobre los procesos en *Scripta de Ignatio de Loyola* (2vols.) MHSI, 1904 y 1918. Tema abundantemente tratado, del que sólo ofrecemos un muy somero resumen.

⁸⁰ A. ALCALÁ GALVE, «Control de espirituales», en *Historia de la Inquisición en España y América I* (J. Pérez Villanueva - B. Escandell Bonet, dirs.), BAC-Centro de Estudios Inquisitoriales, Madrid 1984, 794-797.

tiesen todos iguales, pues no eran religiosos, y ordenó a Íñigo que se calzase⁸¹. El *segundo* pequeño proceso fue motivado porque una mujer «casada y de cualidad tenía especial devoción al peregrino; y, por no ser vista, venía cubierta, como suelen en Alcalá de Henares, entre dos luces, a la mañana, al hospital» [Au 59]. Escuchados los testigos y comprobando los buenos consejos que Ignacio les daba (examen de conciencia, confesión y comunión semanal), la inquisición no siguió adelante. El *tercer* proceso, también en Alcalá le costó a Ignacio cuarenta y dos días de prisión y se le acusaba de haber incitado madre e hija (esta última «muy moza y vistosa» [Au 61]) a ir de peregrinación a Guadalupe ante lo que Ignacio reaccionó con energía: «yo las he siempre desviado de este propósito» [Au 61] pero hubo de esperar en prisión a que las mujeres regresaran para poder verse en libertad. Confirmada su declaración, le prohibieron vestir de sayal y predicar hasta no tener, por lo menos cuatro años de estudios [Au 62].

b) Más complicado fue el proceso de Salamanca [Au 67-69], cuando los inquisidores sospecharon que Ignacio podía ser seguidor de las proposiciones de Erasmo que por aquellos días eran juzgadas en Valladolid⁸². Ignacio entregó sus papeles (primeros esbozos de los *Ejercicios Espirituales*), le pidieron que explicase la distinción entre pecado mortal y venial y que declarase el primer mandamiento. No encontraron nada heterodoxo y de nuevo le insistieron en que no definiese si algo era pecado mortal o venial «si no fuese pasados cuatro años que hubiesen más estudiado» [Au 70].

⁸¹ Cf. R. M.^a SANZ DE DIEGO, «Inquisición y San Ignacio», en *DEI*, cit., II, 1023-1027. J. L. GONZÁLEZ NOVALÍN, «Los jesuitas y la Inquisición en la época de la implantación de la Compañía», en *Ignacio de Loyola y su tiempo*, cit., 285-303; ÍD., «Inquisición», en *DHCJ* III, 2028-2038. «Había rumor por toda aquella tierra de las cosas que se hacían en Alcalá, y quién decía de una manera y quién de otra. Y llegó la cosa hasta Toledo a los inquisidores, los cuales, venidos a Alcalá, fue avisado el peregrino por el huésped dellos, diciéndole que les llamaban los ensayalados y creo que alumbrados; y que habían de hacer carnicería en ellos» [Au 58].

⁸² «Desde el 27 de junio hasta el 13 de agosto de 1527 se estaba celebrando la conocida conferencia teológica de Valladolid, convocada por el inquisidor general don Alonso Manrique, arzobispo de Sevilla, para discutir sobre 21 proposiciones de las obras de Erasmo. En estas juntas, dominicos y franciscanos fueron los más acérrimos adversarios de Erasmo» (C. DE DALMASES, *Autobiografía, Obras Completas*, BAC, Madrid 1981, 129, n.2); M. AVILÉS FERNÁNDEZ, «El Santo Oficio en la primera etapa carolina», en *Historia de la Inquisición en España y América* I, cit., 460-462.

c) En París el conflicto le vino por el cambio de vida tan radical que experimentaron el Doctor Pedro Peralta, el Maestro Juan de Castro y el estudiante Amador de Eldulayen tras haber realizado con Ignacio el mes de Ejercicios⁸³. Diego de Gouveia, entonces director del colegio Santa Bárbara, amenazó a Ignacio con el castigo de la sala, esto es, con una serie de azotes en público «por seductor de escolares» [Au 78]. Más tarde fue denunciado a la Inquisición (Mateo d'Ory, O.P.) por hereje luterano, pero ni siquiera fue llamado a declarar ante la inconsistencia de las acusaciones. Al final de su estancia en París, «cuando el peregrino estaba a punto de partir» [Au 86] de nuevo fue acusado. Antes de que la Inquisición solicitase su presencia, Ignacio se presentó ante el inquisidor, Valentin Lievin; éste examinó sus papeles, no encontró nada heterodoxo e incluso le pidió una copia de los *Ejercicios*, que Ignacio le dio. Esta vez Ignacio se presentó con testigos ante un notario para dejar constancia de su inocencia.

d) Estando en Venecia se propagó que era fugitivo de la Inquisición de París; de nuevo se hizo proceso y se dio sentencia en octubre de 1537, a favor de Ignacio⁸⁴. Al año siguiente, algunos antiguos conocidos de Ignacio de su época de París volvieron a levantar sospechas de heterodoxia contra Ignacio. De nuevo el peregrino, pensando en el futuro de la Compañía⁸⁵, quiso ir hasta el final y, «tras hablar a su Santidad [Paulo III] en su cámara, a solas, bien al pie de una hora» logró una sentencia (18 de noviembre de 1538) que defendía a Ignacio y sus compañeros. Fue, como reconocerá más tarde en carta a Isabel Roser «durante ocho meses enteros hemos pasado la más recia contradicción o persecución que jamás hayamos pasado en esta vida»⁸⁶.

⁸³ «Estos hicieron grandes mutaciones, y luego dieron todo lo que tenían a los pobres, aun los libros, y empezaron a pedir limosna por París, y fuéronse a posar en el hospital de S. Jacques, a donde antes estaba el peregrino» [Au 77].

⁸⁴ «Declarando P. Ignatium fuisse et esse sacerdotem bonae et religiosae vitae et sacrae doctrinae, necnon optima conditionis et famae, qui in ciuitate Venetiarum usque in hodiernum diem doctrinam et bona exempla docuit» (*Scripta de Sancto Ignatio de Loyola* I, Madrid 1904, 626).

⁸⁵ «Como a nosotros fuese muy necesario para predicar y exhortar tener buen odor, no solamente delante de Dios N.S., más aún delante de las gentes, y no ser sospechosos de nuestra doctrina y costumbres, supliqué a su Santidad, en nombre de todos, mandase remediar para que nuestra doctrina y costumbres fuesen inquiridos y examinados por cualquier juez ordinario que su Santidad mandase» (Ignacio de Loyola a Isabel Roser: Roma, 19 de diciembre de 1538, *Epistolae et Instructiones* I, Madrid 1903, 137-144, 141).

⁸⁶ Ignacio a Isabel Roser, cit., 137.

5.2. *La antipatía de Melchor Cano, O.P.* A todos estos procesos vino a sumarse la pertinaz antipatía con que uno de los personajes más influyentes de la Iglesia en España del siglo xvi trató desde sus comienzos a Ignacio de Loyola y a la naciente Compañía de Jesús, el dominico Melchor Cano (1509-1560)⁸⁷, «el gran prototipo de la oposición dominica a los Jesuitas». Su parecer acerca de la novedosa Compañía de Jesús quedó plasmado en su *Censura y parecer contra el Instituto de los Padres Jesuitas*⁸⁸. Cano arremetió contra los tres pilares del nuevo Instituto: su fundador, su método espiritual (los *Ejercicios Espirituales*) y los modos de proceder (ministerios) de los primeros jesuitas.

a) El documento del teólogo dominico comienza atacando la piedra angular de toda fundación, esto es, su fundador o líder carismático: Cano e Ignacio pudieron coincidir en varias ocasiones. La primera, tal vez en Roma en 1542, Ignacio pudo hablarle tanto de las persecuciones que sin motivo había tenido en España, como de gracias y dones que había recibido de Dios. La conclusión de Cano fue que Ignacio era un vanidoso, falto de buen juicio y su experiencia espiritual no era digna de crédito. En otra ocasión, con motivo de una visita al Cardenal de Farnese, Cano concluyó: «El General dellos es un tal Iñigo, el cual se escapó huyendo de España, porque le quería coger la Inquisición, porque se decía ser de los Alumbrados o Dexados»⁸⁹; para Cano, «Ignacio mostraba una ignorancia así del derecho divino como del humano... Grande imprudencia e indiscreción, y gran vanidad en su trato»⁹⁰.

⁸⁷ Puede verse V. BELTRÁN DE LA HEREDIA, *Las corrientes de espiritualidad entre los dominicos de Castilla durante la primera mitad del siglo xvi*, Salamanca 1941, esp. 63-83, «La espiritualidad de Melchor Cano»; C. GUTIÉRREZ, *Españoles en Trento*, cit., 815-841; S. MADRIGAL, «Melchor Cano y los primeros Jesuitas», en *Soli Deo Gloria* (E. Estévez - F. Millán, eds.), Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2006, 278-296; T. O'REILLY, «Melchor Cano and the Spirituality of St. Ignatius of Loyola», en *Ignacio de Loyola y su tiempo*, cit., 369-380; C. POZO, «Cano, Melchor», en *DHCJ I*, 636-637.

⁸⁸ T. O'REILLY, «Melchor Cano's *Censura y parecer contra el Instituto de los Padres Jesuitas*. A transcript of the British Library Manuscript», en *From Ignatius Loyola to John of the Cross. Spirituality and Literature in Sixteenth-century Spain*, Aldershot-Hampshire 1995, V, 1-21. Según O'Malley, la aparición de este documento saca a la luz «el origen de la rabiosa oposición de Cano a la Compañía» (*Los primeros Jesuitas*, 358).

⁸⁹ En carta de Ignacio a Juan III de Portugal leemos: «Sepa [V.A.] que no por cosa alguna de cismáticos, de luteranos ni de alumbrados, que a estos nunca los conversé ni los conocí» (*Epistolae I*, 297: Roma, 15 de marzo de 1545; BAC 700).

⁹⁰ T. O'REILLY, «Melchor Cano and the Spirituality...», cit., 373, citando *Censura y parecer...*, 95v. Cf. O'MALLEY, *Los primeros jesuitas*, 359.

b) Por lo que respecta a los *Ejercicios*, M. Cano —«qui minabatur se contra Exercitia nostra scribere velle»⁹¹ — atacó por lo que era más común y propio de los espirituales en la agitada mitad del xvi: la pretensión de poner en contacto directo al creyente con el Misterio de Dios, a través de la acción directa del Espíritu Santo. No cabe duda de que los *Ejercicios Espirituales* construyen el acceso a lo divino desde la experiencia interna del ejercitante a quien se le invita a «sentir y gustar» [Ej 2] o a «sentir y conocer» [Ej 313], a percibir toda «moción interior» [Ej 316] o a reconocer la acción directa de Dios cuando «mueve y atrae la voluntad que sin dudar ni poder dubitar...» [Ej 175] o cuando «llama y atrae a las cosas celestiales» [Ej 316]; en definitiva que se «deje inmediate obrar al Criador con la criatura y a la Criatura con su Criador y Señor» [Ej 15]. Así, el empeño de Cano por incluir los *Ejercicios* como propuesta propia de los alumbrados y dejados fue grande, a los que llama «primos y hermanos de estos [de los padres jesuitas]»: «Los *Ejercicios* transforman soldados en mujeres, caballeros en gallinas, no en leones». Por la indiferencia y la disponibilidad absoluta a Dios forman sujetos pasivos, falsamente convencidos de que harán lo que Dios les mande por una inspiración interna, como los dejados. El peligro de discernir la voluntad de Dios a través del análisis de la propia voluntad (el «sentir») es lo que conduce a actuar al margen del saber y de la razón, del estudio y de la autoridad: «He aquí muchos ramalazos de alumbrados o dexados» (Cf. *Censura* 96v).

Además, Cano entregó al Arzobispo de Toledo, Juan Silíceo, el texto de los *Ejercicios* anotado en todos aquellos puntos que consideraba heterodoxos o heréticos, ante lo cual el Arzobispo nombró una comisión presidida por el dominico Tomás de Pedroche, para que los examinara detenidamente. Los Jesuitas reaccionaron con prontitud y en España F. Villanueva y A. Araoz recorrieron Toledo y Alcalá mostrando la aprobación pontificia de los *Ejercicios* de 1547 dada por Paulo III. Gracias a este «ataque» de Melchor Cano, Nadal se animó a escribir su *Apología de los Ejercicios*⁹², en la

⁹¹ J. A. POLANCO, *Chronicon* I, 493; «Fr. Melchior Cano [...] et contra Societatem pro more suo loquebatur» (*Chronicon* V, 458); «P. Canum magnum Societatis inimicum esse» (VI, 454).

⁹² *Monumenta Natalis* IV, 820-873. No fue el único conflicto que despertaron los *Ejercicios* y los jesuitas: en Roma, años más tarde, en 1564, Polanco y Nadal tuvieron que salir al paso de los ataques del obispo Ascanio Cesarini, algunos en verdad disparatados; al final, después de un detenido examen el papa destituyó a Cesarini llegando a amenazarle con la cárcel si causaba más desórdenes de este estilo. Puede verse

que iba refutando cada uno de los puntos que Cano había considerado heterodoxos, y, por tanto peligrosos para las órdenes religiosas, el reino de España y para toda la cristiandad.

c) Ciertamente, las novedades de la Compañía dentro de la vida religiosa tradicional, gozaron de toda antipatía del dominico: no cantar las horas en el coro, no preocuparse religiosamente por la clausura, no seguir penitencias corporales regladas o una desmesurada confianza en la subjetividad como lugar teológico suponían demasiadas irregularidades «heterodoxas» para el Inquisidor⁹³; por si fuera poco, veía a los jesuitas demasiado familiares en el trato con mujeres y relajados en sus consejos durante la confesión; la santidad del líder-fundador, si todavía no era suficiente, no alcanzaba un nivel apropiado como para considerarla un fundamento puesto por Dios para construir una nueva Orden. Una situación así de tensa tenía que aparecer por algún sitio. Las chispas saltaron en el Concilio de Trento en 1552 cuando Laínez perdió los papeles tras una infructuosa conversación de dos horas con Cano cuando lo que pretendía era, precisamente, acercar los extremos⁹⁴. ¿Hubo algún atisbo de reconciliación?⁹⁵. Desde Roma, Polanco contribuía a mantener el timón rectamente orientado: «Pero Dios está sobre todos y es buena cosa atender puramente a su servicio, aunque sólo él fuere testigo. Él nos dé su espíritu, así a los contradictores como a nosotros, para que con la buena y mala fama nos ayudemos y siempre crezcamos en su santo amor y servicio. Amén»⁹⁶.

en *Monumenta Natalis* IV 148-165, e historiado en M. SCADUTO, *L'epoca di Giacomo Laínez (1556-1565)*, 2vols., La Civiltà Cattolica, Roma 1969, I, 595-604.

⁹³ E. OLIVARES, *Aportación de la Compañía de Jesús a la vida religiosa de su época* (I y II): Manresa 56 (1984), 229-259 y 56 (1984) 345-364.

⁹⁴ «¡Es una mierda!», respondió airado Laínez a una de las críticas de Cano. Cf. *Monumenta Natalis* II, 45; más discretamente Polanco en *Chronicon* VI, 640 («in familiaris colloquio dicta»). Toda esta «complicada red de oposiciones» la narra amena y documentadamente O'MALLEY en *Los primeros jesuitas* 358-361.

⁹⁵ «Del P. Cano escribí al Padre Francisco [de Borja] que ha estado aquí esta sede vacante, y aunque no nos hemos hablado, él ha dado alguna muestra (a lo que creemos por los que han hablado con ello) de querer ser amigo. Y si él quisiese restituir lo que es en cargo de la fama poca dificultad hallaría de nuestra parte, que nunca le hemos tenido mala voluntad, mas no hay la seguridad de que haya diseño en estas muestras y así le hemos dejado estar» (J. A. de Polanco a A. Araoz: Roma 23 de noviembre de 1559, *Monumenta Borgia* VI, cit., 114).

⁹⁶ *Monumenta Borgia* VII, 105: Polanco a Borja: Roma, 13 de septiembre de 1559.

«Se preocupó hasta el punto de tener a los jesuitas por alumbrados y precursores del Anticristo»⁹⁷ y su influencia fue causa de una estela de enemistad entre las dos Órdenes con la que tuvo que habérselas todavía el cuarto Prepósito General P. Everardo Mercuriano ante las acusaciones del Dominico La Fuente por un renacer de la espiritualidad «alumbrada» en la Península alentada por los «teatinos» (jesuitas)⁹⁸.

Es interesante notar las reacciones tan diferentes incluso opuestas que la Compañía de Jesús despertó en dos representantes, tal vez los dos más significativos de la Orden de predicadores de Santo Domingo en el siglo XVI, Melchor Cano y Luis de Granada, quien, entre otros dominicos, defendía siempre que podía a los jesuitas en público y en privado⁹⁹. En medio de estos vientos contrarios, los jesuitas supieron discernir y separar el trigo de la cizaña: Ignacio salió con elegancia de esta encrucijada: «Tuvo también grande reverencia para con el Santo Oficio de la Inquisición, y así trabajaba con todo cuidado a fin de conservar por sí y por los suyos la autoridad a este tribunal»¹⁰⁰; por su parte Nadal¹⁰¹, al igual que había hecho con Erasmo y con Vives, no tenía inconveniente en recomendar la importante obra de Cano, *De locis theologicis*, a los estudiantes de teología¹⁰².

⁹⁷ F. CABALLERO, *Vida del Illmo. Sr. D. Melchor Cano, del orden de Santo domingo, obispo de Canarias*, Madrid 1871, 366. El texto paulino de 2Tm 3,1-7 parecía estar fundamentando la percepción e interpretación que el teólogo dominico proyectaba sobre la Compañía.

⁹⁸ A. D. WRIGHT, «The Jesuits and the Old religious Orders in Spain», en *The Mercurian Project*, 913-944 (esp. 924ss).

⁹⁹ Para Beltrán Heredia fue el «fermento iluminista y erasmiano» lo que proporcionó al instituto de la Compañía adhesiones valiosas de religiosos dominicos como Carranza, Luis de Granada, Peña, Meneses y fray Luis de la Cruz (*Corrientes de espiritualidad...*, 82).

¹⁰⁰ AICARDO 4, 244. Con otros testimonios de Araoz en carta a Laínez (*Monumenta Lainii* IV, 526) o de Canisio en carta a Polanco (*Epistulae et Acta* II, 480).

¹⁰¹ J. NADAL, *Shcolia in Constitutiones SJ* (M. Ruiz Jurado, ed.), Facultad de Teología, Granada 1976, 403.

¹⁰² Caso complejo relacionado con la Inquisición y con Melchor Cano fue el proceso del Cardenal Arzobispo de Toledo, Bartolomé de Carranza (1503-1576) en el que también la Compañía en sus más altas esferas (Laínez, Polanco, Salmerón) se vio involucrada. Las acusaciones vertidas por Cano sobre su *Catechismo* dieron origen a uno de los procesos más dolorosos del tribunal de la Inquisición en España y en Europa (Cf. J. I. TELLECHEA IDÍGORAS, *Bartolomé de Carranza y su tiempo*, I y II, Guadarrama, Madrid 1968).

B) LA COMPAÑÍA DE JESÚS, UNA HISTORIA DE ENCRUCIJADAS

«Oremos todos juntos por [...] las naciones que todavía están lejos.
No geográfica, sino existencialmente»

(P. ADOLFO NICOLÁS, S.J., *Homilía en la Iglesia del Gesù*,
CG 35, 20/01/2008)

La institución que comenzó con Ignacio de Loyola asumió desde el comienzo esta dimensión de encrucijada y en numerosas ocasiones de su historia se ha visto puesta ante interrogantes y cruces de ideologías, filosofías, teologías. Los jesuitas, llevados por la responsabilidad religiosa de hacer avanzar pneumatológicamente la historia, intentando sumar trabajo y bondad al trabajo incesante de Dios en el mundo¹⁰³, han intentado actuar en la encrucijada de la manera más carismática posible¹⁰⁴.

1. ENCRUCIJADA DE LA EVANGELIZACIÓN: «LA PROPAGACIÓN DE LA FE»

Si una muerte violenta viene producida por un proceso de conflicto anterior, podemos afirmar que la tradición martirial de la Compañía de Jesús es un signo de su presencia en encrucijadas conflictivas, en contextos y momentos en los que predicar al Señor Jesús, su Evangelio y su Causa —el Reino— implicaba y sigue implicando un alto riesgo de perder la vida, o de entregarla libremente, como el Maestro, para ganarla. Desde sus inicios y fieles al espíritu y a la letra de la *Formula del Instituto*¹⁰⁵, los compañeros de Jesús, hicieron creíble la vocación «a las fronteras», a los límites del anuncio hasta el extremo, en todo rincón del planeta. Es ya conocida la dispersión geográfica de los primeros jesuitas en la que destaca como

¹⁰³ «Considerar cómo Dios trabaja labora por mí en todas las cosas criadas sobre la faz de la tierra» [*Ej* 236].

¹⁰⁴ La posibilidad y probabilidad reales de la incomprensión está ya en la entraña de la mística del proceso ignaciano que se propone en los *Ejercicios*: «que yo quiero y deseo y es mi determinación deliberada, sólo que sea vuestro mayor servicio y alabanza, de imitaros en pasar todas injurias y todo vituperio y toda pobreza, así actual como espiritual», «deseo de oprobrios y menosprecios» o «desear más de ser estimado por vano y loco por Cristo, que primero fue tenido por tal, que por sabio ni prudente en este mundo» [*Ej* 98.146 y 167].

¹⁰⁵ «Ir inmediatamente [...] a cualquier parte del mundo adonde nos quieran enviar, o a los turcos o a cualesquiera otros infieles, aun a aquellas partes que llaman Indias, o a otras tierras de herejes, cismáticos o fieles cristianos» (*Formula del Instituto* [4], 2).

emblemática la partida de Francisco Javier a la India, pero en vida de Ignacio salieron más de setenta jesuitas para Maluca y Japón, seis para el Congo, diecisiete al Brasil y cuatro a Etiopía. No llegaron a salir antes de su muerte las expediciones a México y a Perú¹⁰⁶. Algunas de estas expediciones ya contaban con un trágico final desde el momento de la salida.

Fue el caso de los conocidos como los «mártires canadienses», brutalmente asesinados por los iroqueses del sur del lago Ontario (estado de Nueva York) en 1645; los «mártires del Brasil» (P. Ignacio de Azevedo y 39 compañeros) († 15/7/1570) y el P. Dias y sus 11 compañeros († 13 y 14/9/1570), la mayor parte de ellos torturados y arrojados al mar; los «mártires de Etiopía»: los doce jesuitas «víctimas de la violencia por propagar la fe en Etiopía y países vecinos» entre 1562 y 1653; los tres «mártires de Kassa» (Eslovaquia) († 7 y 8 /9/1619); los mártires del Paraguay apedreados en sus propias reducciones; los mártires del Japón a partir de 1612, los de Inglaterra y Gales a lo largo del siglo XVII o los «mártires de la Revolución Francesa» († 2-5/9/1792), los ocho «mártires de los Tepehuanes» (México), los «mártires de Salsete» (India) († 25/7/1583), los trece «mártires de Valencia» de 1936 o, por fin, los de Micronesia, con el P. Luis de San Vitores al frente¹⁰⁷.

2. ENCRUCIJADAS EN LA REFLEXIÓN: LA DEFENSA DE LA FE (FI, I)

Además de arriesgar en el anuncio, la Compañía de Jesús orientó también su misión hacia las encrucijadas del pensamiento teológico en sus diversas vertientes. El siglo XVI de la Reforma protestante, despertó modos de proceder basados en el diálogo y en el respeto (Pedro Fabro)¹⁰⁸ y no

¹⁰⁶ El espíritu y la realidad misioneros continuaron creciendo tras la muerte de Ignacio. Los sucesivos Generales de la Compañía fueron organizando y estructurando cada vez más la «misión» de la Compañía hasta que en 1583 los PP. Ruggieri y Ricci logran entrar en China (puede verse el extenso y valioso artículo en el *DHCJ*, «Misionología», 2698-2700).

¹⁰⁷ Para todo esto puede verse el extenso artículo dedicado a «Mártires», en *DHCJ* III, 2531-2551, así como «Víctimas de la violencia», en *DHCJ* IV, 3940-3944, con sus respectivas bibliografías en cada una de sus entradas.

¹⁰⁸ *Monumenta Beati Petri Fabri*, Madrid 1914, 399-402, carta de Fabro a Laínez (7 de marzo de 1546). Todavía en 1557 Laínez (*Monumenta Lainii* II, 36) hacía circular esta carta por su valor pedagógico y en 1562 Nadal la recomendaba en su instrucción a Viena acerca del modo de comportarse con los herejes (*Monumenta Natalis* IV, 218-229).

poco pensamiento apologético de teólogos como Pedro Canisio o Roberto Bellarmino¹⁰⁹. Desde que en 1549 C. Jayo, P. Canisio y A. Salmerón iniciaron las «controversias teológicas», éstas pasaron pronto a formar parte de los programas curriculares de las universidades de los jesuitas, donde desde una sólida base en teología escolástica y Sagrada Escritura, se formaban los teólogos para refutar los planteamientos protestantes que amenazaban la ortodoxia católica. La obra de Molina *De concordia gratiae et liberi arbitrii* (Lisboa 1588) protagonizó una de las polémicas más sonadas de la historia de la Teología, *De auxiliis*, intentando explicar la relación gracia-libertad en la decisión y acción del hombre. Pocos años más tarde, en plena etapa de esplendor de la espiritualidad francesa durante el siglo XVII, la Compañía de Jesús saldrá al paso de otra de las encrucijadas importantes de la Teología en Europa, en su contención teológica de las teorías de Jansenio, tiempo por el que la Teología Moral entraba también en encrucijadas por las corrientes y disputas en torno al probabilismo que se expandían por Europa.

3. ENCRUCIJADAS EN LA INCULTURACIÓN: LA COMPRENSIÓN DE LA FE

Antes de que la parte VII de las *Constituciones*, dedicada a la misión y sus métodos, viese su redacción final (1581-Congregación General IV), ya los jesuitas practicaban la adaptación y la inculturación en sus misiones: cantos, danzas, lengua, liturgia, vestido, peinado, costumbres... Fue el caso del P. M. Nóbrega en el Brasil, de Gaspar Berze, compañero de Francisco Javier en la India, de Cosme de Torres en el Japón o Mateo Ricci¹¹⁰, quien arriesgó en su misión en China «estirando» cuanto pudo los métodos de inculturación el Evangelio. Es conocida la oposición dentro y fuera de la Compañía, una desaprobación que creció

¹⁰⁹ El *Catechismus* de Canisio alcanzó las 500 ediciones en más de quince lenguas (Cf. P. BEGHYN, *Petrus Canisius en zijn catechismus. De geschiedenis van een bestseller. Peter Canisius and his catechism. The history of a bestseller*, Museum Het Valkhof, Nijmegen 2005); Bellarmino contribuyó con sus *De controversiis fidei* (1582).

¹¹⁰ J. SEBES, «Ricci, Mateo», en *DHCJ* IV, 3352. La bibliografía sobre Ricci es amplísima y en los últimos 30 años se ha desarrollado mucho, especialmente desde que en 1982 se celebraron los 400 años de su llegada a Macao (1582). En España y en español todavía es una figura bastante desconocida y, por tanto, no recibida. Muy recientemente y accesible N. STANDAERT, *Mateo Ricci y la cultura china: Razón y Fe* 281, n.º1338 (abril 2010) 269-284.

tras su muerte hasta que llegó a la conocida como la «controversia de los ritos chinos»¹¹¹.

Muy cercano a Ricci, Alessandro Valignano con una enorme sensibilidad transcultural inició e impulsó la inculturación del Evangelio en las tierras del Japón: «es del todo necesario que nos acomodemos a ellos guardando en casa y fuera las costumbre y buenas crianzas que ellos usan» y en el sumario de las cosas del Japón es claro: «es necesario que se acomoden a su modo, y como es tan diferente y contrario al de Europa, necesariamente han los nuestros en Japón de vivir de otra manera que en Europa»¹¹². Esta tradición de la Compañía continúa hasta nuestros días, con renovado impulso dado por el P. Arrupe ya en la Congregación General 32 (1974) al introducir el término *inculturación*, cuya recepción habría de culminar con la «Carta sobre la inculturación» del 14 de mayo de 1978¹¹³.

Años más tarde nuevas encrucijadas de carácter político, cultural y económico encuentran a los jesuitas optando por los más pobres y esforzándose por «reconciliar desavenidos» (*Fórmula del Instituto*) hasta la

¹¹¹ Puede verse J. SEBES, «Ritos chinos. Controversia», en *DHCJ* IV, 3367-3372. M. REVUELTA, «Los ritos chinos y los jesuitas según la documentación franciscana», en *Once calas en la Historia de la Compañía de Jesús*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2006, 145-178. En España, esta cuestión dio pie a una acusación de idolatría, una razón más para justificar la expulsión de la Compañía en tiempos de Carlos III.

¹¹² El más representativo, tal vez, de los primeros jesuitas que han sufrido en propia carne el desafío del Evangelio y las culturas en la encrucijada» [S. MADRIGAL, «Alessandro Valignano ante el reto de la inculturación» (M. Delgado - H. Waldenfels, eds.), *Evangelium und Kultur. Begegnungen und Brüche (Festschrift für Michael Sievernich)*, Academic Press Fribourg-W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 2010, 501-517]. Significativo también el título: *Alessandro Valignano S.I. El Uomo del Rinascimento: ponte tra Oriente e Occidente* (A. TAMBURELLO - M. A. ÜÇELER - A. DI RUSSO), Institutum Historicum Societatis Iesu, Roma 2008.

¹¹³ Arrupe respondía así a la recomendación de la CG 32, d5 [2]. Cf. d4 [53-56]. Desde 1968 venía hablando de «diálogo con otras religiones» («Fe cristiana y acción misionera hoy», en *La Iglesia de hoy y del futuro*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 1982, 177-198, esp. 191-192). La «Carta», en *La identidad del jesuita en nuestros tiempos*, Sal Terrae, Santander 1981, 95-102. Su diferencia de significado con respecto a *inserción* en *Ibid.*, 198. Antes había pronunciado «Catequesis e inculturación» en el Sínodo de Obispos de 1977 y «Aspectos y tensiones de la inculturación» (en la Pontificia Universidad Lateranense, 15 de marzo de 1978), ambos textos en P. ARRUPE, *La Iglesia de hoy y del futuro*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 1982, 241-245 y 247-258, respectivamente. Puede verse J.-Y. CALVEZ, «Diálogo, Cultura, Evangelio», en *Pedro Arrupe, General de la Compañía de Jesús. Nuevas aportaciones a su biografía* (G. La Bella, ed.), Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2007, 807-828.

muerte violenta, como sucedió en El Salvador (16 de noviembre de 1989) con I. Ellacuría, sus cinco compañeros, así como la empleada doméstica y su hija Celina.

4. LA ENCRUCIJADA COMO «LUGAR HABITUAL» DE MISIÓN

Las recientes congregaciones generales de la Compañía de Jesús han ido también reconociendo y revalidando la misión del cuerpo de la Compañía hacia «lugares» y tareas de fronteras y encrucijadas.

4.1. Ya la Congregación General 31 (1965) se hacía cargo de «la misión acerca del *ateísmo*» (Decreto 3) encomendada por el Santo Padre Pablo VI, quien situaba así a la Institución en el corazón de uno de los grandes desafíos que el siglo xx ha planteado a la fe y a la Iglesia. «El mandato de hacer frente al ateísmo debe penetrar todas las formas aprobadas de nuestro apostolado». El reto era complejo pero una vez más la Compañía de Jesús respondió con entrega y generosidad: «Preocúpense todos los Superiores de adaptar continuamente el apostolado a este fin [...] dirija [el P. General] todo el apostolado de la Compañía a cumplir aquella misión en la medida de nuestras fuerzas»¹¹⁴.

4.2. Casi diez años después, la Congregación General 32 (1974-1975) explicitó su misión en dos decretos de desigual extensión y repercusión para la vida de la Compañía, el decreto (d) 4, «*Nuestra misión hoy: el servicio de la fe y la promoción de la justicia*» y el d5, «*Inculturación de la fe y de la vida cristiana*». Los 81 párrafos del d4 desglosan y profundizan la grave sentencia del párrafo 2 que abre el decreto: «la misión de la Compañía de Jesús hoy es el servicio de la fe, del que la promoción de la justicia constituye una exigencia absoluta en cuanto forma parte de la reconciliación de los hombres exigida por la reconciliación de ellos con Dios» (d4, 2). Convencida de que «ésta ha sido siempre bajo modalidades diversas la misión de la Compañía» (d4, 3), la congregación constata que «Millones de hombre y mujeres, que tienen nombre y rostro, sufren pobreza y

¹¹⁴ CONGREGACIÓN GENERAL 31, *Decreto 3. Misión acerca del ateísmo* [11] y [17] (Hechos y Dichos, Zaragoza 1966, 34-35). La misión fue confirmada en la CONGREGACIÓN GENERAL 32, Decreto 4, 19.29 (Razón y Fe, Madrid 1975) y recordada e impulsada también por Juan Pablo II en su homilía del 2 de septiembre de 1983 a la CONGREGACIÓN GENERAL 33, «misión que os propongo de nuevo con renovada urgencia» (Mensajero, Bilbao 1984, 95 [128]).

hambre» (d4, 20) y aunque «el hombre puede hoy día hacer el mundo más justo, no lo quiere de verdad» (d4, 26). La «32» animó a las comunidades de jesuitas a empeñarse por la promoción de la justicia y por la solidaridad con los sin voz y los sin poder» (d4, 42) en una opción que debe «caracterizar la vida de todos, tanto en el plano personal como en el comunitario e institucional» (d4, 48). Esta tendencia evangelizadora de la frontera y en la frontera quedó recogida en las conocidas palabras de Pablo VI: «donde quiera que en la Iglesia, incluso en los campos más difíciles y de primer línea, en los cruces de las ideologías, en las trincheras sociales, ha habido o hay confrontación entre las exigencias urgentes del hombre y el permanente mensaje del Evangelio, allí han estado y están los jesuitas»¹¹⁵.

Le tocó a la Congregación General 33 (1983) recoger en el primero de sus decretos «Compañeros de Jesús enviados al mundo de hoy», algunas de las serias consecuencias de la encrucijada en la que le había puesto la 32: «ha llevado a la Compañía ante el misterio de la Cruz» (d1, 31)¹¹⁶, realidad que, lejos de atemorizar, le lleva a «confirmar la misión de la Compañía de Jesús tal y como se expresa en las Congregaciones Generales 31 y 32 y particularmente como se propone en los decretos 2 y 4 de esta última» (d1, 38)¹¹⁷. Cuarenta y siete jesuitas «muertos violentamente en misión desde el generalato de Pedro Arrupe» dan credibilidad a una misión asumida hasta las últimas consecuencias en fidelidad al carisma¹¹⁸. El Pontífice Juan Pablo II en su homilía del 2 de septiembre de 1983, ratificaba también esta misión¹¹⁹.

Recientemente y en gran medida centrada en el ámbito latinoamericano, la Compañía de Jesús asumió la tarea de «hacer teología» desde los pobres colaborando al desarrollo y difusión de la «Teología de la liberación» como una manera de encarnar el horizonte de toda misión formu-

¹¹⁵ PABLO VI, *Discurso a la Congregación General 32* (3 de septiembre de 1974).

¹¹⁶ «No faltaron hermanos nuestros que han tenido que padecer destierro, cárcel y hasta la misma muerte por causa del Evangelio» (d1, 31).

¹¹⁷ «Estos decretos son la aplicación actual de la Fórmula del Instituto y del carisma de N.P. San Ignacio y expresan nuestra misión hoy» (d1, 38).

¹¹⁸ La lista con una breve nota biográfica de cada uno de estos «muertos violentamente» en *Pedro Arrupe, Nuevas aportaciones*, cit., 1061-1065. Puede verse en este mismo volumen, M. GARCÍA, «Arrupe y la Justicia», 755-791.

¹¹⁹ «Al hablar de vuestro apostolado en aquella ocasión no dejé de llamar vuestra atención a la necesidad de promover, dentro de la acción evangelizadora de la Iglesia, la justicia que unida a la paz mundial es una de las aspiraciones de todos los pueblos» (CG 33, 96 [130 y 129]).

lado en la Congregación General 32, «la defensa de la fe y la promoción de la justicia». Esta tarea situó a la Teología en la encrucijada de debates sociopolíticos, económicos y también histórico-culturales, más allá de las aulas universitarias. El pensamiento teológico desplegado en palabra profética u acciones de justicia, tuvo, como es sabido, sus dramáticas consecuencias¹²⁰.

4.3. Junto con la confirmación de la opción por la justicia que brota de la fe, el mismo Papa afirmó «conozco y apruebo vuestra dedicación a la *inculturación*, tan importante para la evangelización». Con este deseo del Sumo Pontífice enlaza el decreto 4 de la CG 34 (1995) *Nuestra misión y la cultura* que vuelve a poner a la Compañía ante una nueva encrucijada: asumir lo que Pablo VI había llamado «el drama de nuestro tiempo» al referirse a la ruptura entre el Evangelio y la cultura¹²¹. El impulso dado por el P. Arrupe a este modelo de Evangelización tan propio de la Compañía desde sus muy primeros momentos, al que más arriba nos hemos referido, fue retomado por su sucesor, el P. P.-H. Kolvenbach poco después de su elección como General. En una de sus primeras cartas «Sobre la acogida de la Congregación General 33» (3 de mayo de 1985) alude, entre otros retos, al compromiso social y a la *inculturación* como talante misionero propio de la Compañía, reconociendo que «comportan riesgos que han de ser asumidos» y que «exigen también iniciativas que se prestan a la *incomprensión*». Poco después, en 1987, comparte en la congregación de Procuradores que «el ecumenismo y el diálogo con las grandes religiones, en las cuales hay que mencionar especialmente al Islam, dada su fuerte difusión, son tomados en serio, aun cuando este diálogo apostólico, cuya irreversibilidad subraya el Santo Padre, sufre por todas partes»¹²²; en fin,

¹²⁰ Dos años antes del asesinato de los seis jesuitas en la Universidad Centroamericana del Salvador, con su Rector, P. Ignacio Ellacuría al frente, Kolvenbach decía a los Procuradores: «Nuestro compromiso no debe ser medido por las palabras, sino por las obras: solamente con esa condición se libra del peligro de quedar reducido a un puro slogan o a una ideología a la moda, y llegará a encarnar el amor preferente de Dios mismo a los pobres» (A la Congregación de Procuradores, Roma 3 de septiembre de 1987).

¹²¹ *Evangelii nuntiandi* [20]. Esta entrada del Evangelio vivo en la cultura es lo que se llama *inculturación*.

¹²² Y alude a conflictos y tensiones interreligiosas, asaltos del integrismo, del fundamentalismo y a la penetración de las sectas en el sentimiento religioso del pueblo. Textos del P. General, *Congregación de procuradores*, 3/8 (septiembre 1987), 16.

tres años más tarde, en la Congregación de Provinciales (Loyola 1990) volvió con nitidez sobre esta profunda convicción de la Compañía: «No hay lugar ni ambiente en que esta tarea [evangelización] pueda prescindir de la inculturación; y ésta no puede nunca considerarse como adquirida en un mundo que cambia»¹²³, ya que «desde un punto de vista objetivo, el verdadero desafío de la nueva evangelización consiste precisamente en la inculturación del Evangelio»¹²⁴. La CG 34 (1995) vio claro el entramado antropológico y teológico que se produce entre estos grandes términos que apuntan a enormes realidades en dinámica circular: promoción de la fe, trabajo por la justicia, diálogo interreligioso e interés por las culturas¹²⁵. Se abrían así nuevos desafíos para la Compañía donde estas nuevas realidades comenzaban a palpar internamente en la misión del Cuerpo y demandaban nuevos métodos en todas las plataformas apostólicas.

4.4. Por último, la reciente CG 35 (2008) ha vuelto sobre la realidad de una misión compleja y arriesgada: «llegar a las nuevas fronteras sociales, culturales y religiosas que, por ser fronteras —recordaba el P. Adolfo Nicolás en sus palabras de saludo al Papa— pueden ser lugares de conflicto y tensión que ponen en peligro nuestra reputación, tranquilidad y seguridad»¹²⁶. El Papa reconocía con agradecimiento la labor de la Compañía «incluso más allá de los confines de la Iglesia visible» y el empeño de los jesuitas por «construir *puentes* de comprensión y diálogo», animando especialmente a cuantos se dedican a la investigación teológica, al diálogo interreligioso y al diálogo con las culturas¹²⁷. «La Compañía

¹²³ P.-H. KOLVENBACH, *Selección de escritos I (1983-1990)*, Provincia de España de la Compañía de Jesús, Madrid 1992; «Sobre la acogida de la CG 33», 43-51, 50; «Sobre el estado de la Compañía. A la Congregación de Provinciales (Loyola, 20 de septiembre de 1990)», 213-252, 215.

¹²⁴ P.-H. KOLVENBACH, *Selección de escritos II (1991-2007)*, Provincia de España de la Compañía de Jesús, Madrid 2007, 275; Cf. también 279, 320, 337... En especial, «Por una cultura del diálogo y de la sociedad. ¿Hacia dónde nos llama la GC 34 a los centros Fe-Cultura?», *Ibid.*, 396-406.

¹²⁵ CG 34, d2, 19: «Hoy constatamos con claridad que no puede haber servicio de la fe sin promover la justicia, entrar en las culturas...».

¹²⁶ CONGREGACIÓN GENERAL 35, d1 [6] (Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2008, 63).

¹²⁷ Ahí se inserta también el diálogo con las ciencias: «Los jesuitas científicos siguen buscando hoy, con empeño, nuevos caminos de diálogo entre las ciencias naturales y la fe, como los buscaron en su tiempo, entre otros, Ricci y Teilhard de Chardin» (J. LEACH - A. UDÍAS, «Ciencias naturales», en *DEI I*, 319-323, 321).

hoy, al llevar a cabo su misión, experimenta la compañía del Señor y el desafío de la cruz. El compromiso del 'servicio de la fe y la promoción de la justicia', de diálogo con las culturas y las religiones, lleva a los jesuitas a situaciones límite, donde encuentran energía y nueva vida, pero también angustia y muerte, 'donde la divinidad se esconde' [*Ej* 196]»¹²⁸. La CG reconoce que es algo muy propio de la tradición de la Compañía tender *puentes*, superando las fronteras, algo crucial para el mundo de hoy: «llegar a ser puentes en medio de las divisiones de un mundo fragmentado» con todas las personas de buena voluntad¹²⁹. Ahí, como lugar de gracia y sintonía con el carisma, coinciden el elemento carismático y el envío de la Iglesia a través del Vicario de Cristo: «no son los mares o las grandes distancias los obstáculos que desafían hoy a los que anuncian el Evangelio, sino las fronteras que debido a una visión errónea o superficial de Dios y del hombre, acaban alzándose entre la fe y el saber humano, la fe y la ciencia moderna, la fe y el compromiso por la justicia»¹³⁰.

La Compañía de Jesús procede de una experiencia carismática ofrecida por el Espíritu Santo a Ignacio de Loyola y a sus primeros Compañeros. Como casi toda experiencia novedosa tuvo que atravesar la prueba de la veracidad a través de la sospecha, la dificultad y en no pocas ocasiones la incompreensión, también dentro de la Iglesia¹³¹. Como orden religiosa, integró con prontitud, como rasgo distintivo y eje articulador de su identidad, la *misión*, llevada a cabo por sacerdotes letrados y pobres, organizados en un cuerpo apostólico, con el deseo de vivir como los apóstoles, enviados «en obediencia» por el Vicario de Cristo. Esta misión entrañaba entre sus rasgos distintivos llevar el anuncio del Evangelio a través de los diferentes ministerios a lugares, personas y situaciones extremas, «a donde otros no podían llegar». La carismática orientación de la Compañía hacia la misión, favorecida por la flexibilidad de su estructura ins-

¹²⁸ CG 35 d2, 7, p.85-86.

¹²⁹ *Ibid.*, d3, 14.17, p.122. Pero esto desde muy antiguo: «el secreto de su extraordinaria labor [de Ricci] en China consistió en tender un *punte* entre el abismo de las culturas de China y Occidente [...] Ricci abrió los *canales* por los que el evangelio pudo llegar a la intelectualidad china» (J. SEBES, «Ritos chinos», en *DHCJ IV*, 3367).

¹³⁰ BENEDICTO XVI, «Alocución de Benedicto XVI a la CG 35», en *Congregación General 35*, cit., 265.

¹³¹ Cf. J. F. CONWELL, *Cardinals Guidiccioni and Ghinucci faced with the Solemn Approbation of the Society of Jesus*, *AHSI* 66 (1997) 3-50. Más sintéticamente, I. ECHARTE, «Fundación de la Compañía», en *DEI I*, 901-904.

titucional y por la mística de la Evangelización de los Ejercicios espirituales (especialmente [93-95.102-106]), dinamizó la temprana presencia de jesuitas en diversos ámbitos de las sociedades y las culturas en los que los procesos de evangelización demandaban métodos pastorales y discursos teológicos que en ocasiones no podía ajustarse a lo tradicionalmente reconocido como válido. De ahí el sorprendente abanico de tan diversos ministerios al servicio de realidades geográficas, ideológicas, culturales y teológicas complejas y arriesgadas y realizados con sorprendente creatividad a lo largo de estos cuatrocientos setenta años.

Así, por un discreto despliegue del carisma, la Compañía de Jesús se ha visto puesta con frecuencia en «lugares» de encrucijada, también llamados «de frontera», que precisan un anuncio nuevo de la Buena Nueva que hacen del diálogo y los puentes «la parte integrante de nuestro servicio de la misión de Cristo»¹³².

¹³² CG 35, d2, 17.